

TRANSFORMASI *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*: ANALISIS PEMIKIRAN AL-KHĀDIMI

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh :

AMIR TAJRID
NIM: 1400039070

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2021**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **H. Amir Tajrid, M. Ag.**
NIM : 1400039070
Judul Penelitian : **Transformasi *Maqāṣid al-Syarī'ah*: Analisis
Pemikiran al-Khādīmī.**
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Hukum Islam

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

TRANSFORMASI *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*: ANALISIS PEMIKIRAN AL-KHĀDIMĪ.

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, Desember 2021

Pembuat Pernyataan,



H. Amir Tajrid, M. Ag.

NIM: 1400039070



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN MAJLIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertai saudara:




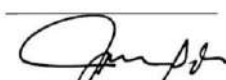
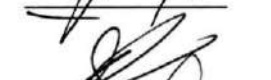

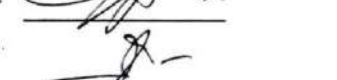

Nama : AMIR TAJRID
NIM : 1400D39070
Judul : **Transformasi Maqāṣid al-Syarī'ah: Analisis
Pemikiran al-Khādīmī.**

telah diujikan pada 27 Desember 2021 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

Disahkan oleh:

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M. Ag. Ketua Sidang/Penguji	_____	
Dr. H. Rokhmadi, M. Ag. Sekretaris Sidang/Penguji	_____	
Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA. Promotor/Penguji	_____	
Dr. H. Muhyar Fanani, M. Ag. Ko-Promotor/Penguji	27/12 2021	
Prof. Dr. H. Asep Saepudin Jahar, MA. Penguji Eksternal	06/01/2022	
Prof. Dr. H. Musahadi, M. Ag. Penguji	5/1 2022	
Prof. Dr. KH. Abdul Hadi, MA. Penguji	27/12 2021	
Dr. H. M. Sulthon, M. Ag. Penguji	_____	



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

NOTA DINAS

Semarang, 27 Desember 2021

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **H. Amir Tajrid, M. Ag.**
NIM : 1400039070
Konsentrasi : Hukum Islam
Program Studi : Studi Islam
Judul : **Transformasi *Maqāsid al-Syarā'ah*: Analisis
Pemikiran al-Khādīmī.**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diseminarkan dalam Sidang Seminar Hasil Penelitian Disertasi.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Ko-Promotor,

Dr. Muhyar Fanani, M. Ag.
NIP: 197303142001121001

Promotor,

Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA.
NIP: 195907141986031004

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh: *pertama*, pemikiran al-Khādimī, seorang pakar dan penerus kajian maqāṣid kontemporer, tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu baru dengan menulis tidak kurang dari sepuluh buku di bidang *maqāṣid al-syarī'ah*. Dia mensejajarkan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan ilmu-ilmu keIslaman lain. Pemikirannya menuai pro dan kontra di kalangan para 'ulamā'. Di antara yang pro adalah Mas'ūd Ṣabrī, 'Alī ibnu Rabī'ah, Ibnu 'Āsyūr, dan 'Umar al-Jayyidī. Sementara yang kontra adalah 'Allāl al-Fāsi, 'Abdullāh Darrāz, al-Raisūnī, dan 'Ajīl Jāsim al-Nasymī. *Kedua*, problematika masyarakat dan kegelisahan intelektual untuk menemukan solusi hukum. Karena itu, inovasi di bidang metodologi hukum harus mendapatkan perhatian secara serius. Pengembangan dan penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* untuk menjawab problematika tersebut perlu dilakukan.

Penelitian ini bertujuan menguji dan mengkritik pemikiran al-Khādimī dengan empat rumusan masalah, yaitu: 1) Bagaimana transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*? 2) Bagaimana pemikiran al-Khādimī mengenai *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu?; 3) Bagaimana *progress of science* ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī?; dan 4) Bagaimana kelebihan dan kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* al-Khādimī?

Jenis dan pendekatan penelitian ini adalah kualitatif-kepuustakaan dengan pendekatan filsafat ilmu. Sumber data berasal dari karya al-Khādimī dan karya lain yang relevan. Pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi, yaitu mengumpulkan data kepuustakaan berupa kitab, jurnal, tesis, dan disertasi yang relevan dan menelaahnya dengan cara perenungan mendalam dan radikal tentang masalah yang menjadi fokus penelitian. Analisis data dengan cara reduksi data, penyajian data, dan menarik kesimpulan.

Penelitian ini menyimpulkan, *pertama*, transformasi konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, secara historis, terlihat dari kelahiran dan perkembangannya. Konsep tersebut membentuk jaringan yang saling berhubungan. Hubungan ini tidak hanya sekedar berupa persinggungan pemikiran saja, tetapi lebih kepada adanya penyempurnaan pemikiran yang telah ada sebelumnya. Dari

konsep yang semula belum jelas kemudian menjadi jelas dan akhirnya menjadi disiplin ilmu baru yang tergambar dengan jelas dalam periodisasi [fase] *maqāṣid al-syarī'ah* yang mencakup lima era. *Kedua*, formulasi al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu telah memuat landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Secara ontologi, bidang kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah maksud dan tujuan pembuat hukum [hikmah dan rahasia penetapan hukum syara'] dan maksud dan niat seorang *mukallaf*, yang bermuara pada *maṣlahah*. Bidang kajian tersebut masih ada dalam jangkauan pengalaman dan daya tangkap nalar manusia. Secara epistemologi, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* bersumber dari wahyu, akal, fakta empiris, dan fakta historis. Metode penyingkapannya antara lain dengan mengalisis perintah dan larangan yang bersifat *syar'i*, *al-Sunnah al-taqrīriyyah*, *maskūt 'anhu*, *āṣār al-ṣahābah*, *al-istikhrāj min al-maqāṣid al-aṣliyyah*, dan *al-istiqrā'*. Secara aksiologi, nilai gunanya adalah untuk meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. *Ketiga*, *progress of science maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī adalah bahwa hasil kerja ilmiahnya berbeda dengan hasil kerja ilmiah para pendahulunya. *Progress of science maqāṣid al-syarī'ah*-nya adalah dalam hal: 1) Penamaan hasil kerja ilmiahnya dengan nomenklatur "*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*", yang tidak dilakukan oleh pemikir sebelumnya; 2) Topik kajian dan permasalahannya telah disusun secara sistematis; dan 3) struktur bangunan keilmuannya telah dijelaskan secara komprehensif. *Keempat*, kelebihan formulasi al-Khādimī dari segi *progress of science*, sudah tersusun secara sistematis dan komprehensif dengan format, keistimewaan, problematika, dan kandungan materinya sendiri. Sebagian besar topik-topik permasalahannya sudah termuat di sana; dari perspektif filsafat ilmu telah memuat tiga syarat ilmu; dan dari aspek sejarah telah mempunyai sejarah ilmu. Kekurangannya, meskipun formulasinya telah tersusun secara sistematis dan komprehensif, tetap tidak bisa dikategorikan sebagai disiplin ilmu baru. Karena secara substansi, keduanya saling menyempurnakan, saling mengisi, dan tidak mungkin dipisahkan. Perbedaannya hanya pada level kajian, pembahasan, dan pengajarannya, bukan pada level substansinya.

Kata Kunci: *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Transformasi, Filsafat Ilmu, Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan *Progress of Science*.

ABSTRACT

The backgrounds of this research are: first, the thought of al-Khādimī, an expert and successor of contemporary *maqāṣid* studies, about *maqāṣid al-syarī'ah* as a new discipline by writing no less than ten books in the field of *maqāṣid al-syarī'ah*. He equates the knowledge of *maqāṣid al-syarī'ah* with other Islamic sciences. His thoughts reap pros and cons among the '*ulamā*'. Some of the pros are Mas'ūd Ṣabrī, 'Alī ibnu Rabī'ah, Ibnu 'Āsyūr, and 'Umar al-Jayyidī, and some of the cons are 'Allāl al-Fāsi, 'Abdullāh Darrāz, al-Raisūnī, and 'Ajīl Jāsim al-Nasymī. Second, there are society's problems and intellectual anxiety to find legal solutions. Therefore, innovation in the field of legal methodology must receive serious attention. The development and application of *maqāṣid al-syarī'ah* to answer these problems need to be conducted.

This study aims to provide criticism and testing of al-Khādimī's thoughts above with four problem formulations, namely: 1) How is the transformation and periodization of *maqāṣid al-syarī'ah*? 2) How is al-Khādimī's thought about *maqāṣid al-syarī'ah* science in the perspective of the philosophy of science ?; 3) How is the progress of science *maqāṣid al-syarī'ah* from al-Khādimī?; and 4) What are the advantages and disadvantages of the *maqāṣid al-syarī'ah* al-Khādimī science formulation?

The type and approach of this research are library/literature-qualitative with a philosophy of science approach. Sources of data come from the works of al-Khādimī and other relevant works. Data collection uses the documentation method, that is collecting literature data in the form of books, journals, theses, and dissertations that are relevant and examining them by means of deep and radical reflections on the issues that become the focus of the research. Data analysis is conducted by reducing data, presenting data, and drawing conclusions.

This study concludes, **first**, the transformation of the concept of *maqāṣid al-syarī'ah*, historically, can be seen from its birth and development. These concepts form an interconnected network. This relationship is not just an intersection of thoughts, but rather to the refinement of pre-existing thoughts. From a concept that was

originally unclear, then it became clear and finally became a new discipline that was clearly illustrated in the *maqāṣid al-syarī'ah* periodization [phase] covering five eras. **Second**, al-Khādimī's formulation of *maqāṣid al-syarī'ah* in the perspective of the philosophy of science has contained the foundations of ontology, epistemology, and axiology. Ontologically, the field of study of *maqāṣid al-syarī'ah* is the intent and purpose of the law maker [the wisdom and secrets of determining the shari'a law] and the intentions and intentions of a *mukallaf*, which leads to *maṣlaḥah*. The field of study is still within the reach of human experience and comprehension. Epistemologically, the science of *maqāṣid al-syarī'ah* comes from revelation, reason, empirical facts, and historical facts. The methods of disclosure include analyzing commands and prohibitions that are *syar'i*, *al-Sunnah al-taqrīriyyah*, *maskūt 'anhu*, *āṣār al-ṣaḥābah*, *al-istikhrāj min al-maqāṣid al-aṣliyyah*, and *al-istiqrā'*. Axiologically, the use value is to achieve happiness in this world and the hereafter. **Third**, the progress of science *maqāṣid al-syarī'ah* from al-Khādimī is that the results of his scientific work are different from the results of the scientific work of his predecessors. The progress of his *maqāṣid al-syarī'ah* science is in terms of: 1) Naming his scientific work with the nomenclature “*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'īyyah*”, which was not done by previous scholars; 2) The study topics and problems have been systematically arranged; and 3) the structure of the scientific building has been explained in a comprehensive manner. **Fourth**, the advantages of al-Khādimī's formulation in terms of progress of science, have been arranged systematically and comprehensively with their own format, features, problems, and material content. Most of the problem topics are already contained there; from the perspective of the philosophy of science has contained three requirements of science; and from the historical aspect has had a history of science. The drawback, although the formulation has been systematically and comprehensively arranged, it still cannot be categorized as a new scientific discipline. Because in substance, the two complement each other, filling each other, and cannot be separated. The difference is only at the level of study, discussion, and teaching, not at the level of substance.

Keywords: *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Transformation, Philosophy of Science, Ontology, Epistemology, Axiology, and Progress of Science.

مستخلص البحث

خلفية هذا البحث تعني: أولاً ، فكرة الخادمي ، الخبير في دراسات المقاصد المعاصرة ، الذي بحث عن مقاصد الشريعة فناً جديداً وألف كتباً كثيرة في مجال مقاصد الشريعة. لقد جعل الخادمي مقاصد الشريعة معادلاً للعلوم الإسلامية الأخرى. حصدت فكرته المؤيدين والمعارضين بين العلماء. من بين المؤيدين هم مسعود صبري، علي ابن ربيعة، ابن عاشور، عمر الجبدي. ومن بين المعارضين هم علال الفاسي، عبد الله دراز، الريبسوني، عجيل جاسم النشمي. ثانياً، مشكلات المجتمع والقلق الفكري للاكتشاف الحلول القانونية. لذلك ، يجب أن يُسترعى الاهتمام في ابتكار مجال المنهجية القانونية. فلا بد من تطوير وتطبيق مقاصد الشريعة لحلّ هذه المشكلات.

يهدف هذا البحث إلى تقديم النقد والاختبار لأفكار الخادمي بإربع مشكلات (البحث: ١) كيف تحول ودورية المقاصد الشريعة؟ (٢) كيف فكّرات الخادمي في علم مقاصد الشريعة من ناحية فلسفة العلم؟ (٣) كيف تقدم العلم في مقاصد الشريعة للخادمي؟ (٤) ما هي مزايا وعيوب مقاصد الشريعة التي قدّمها الخادمي؟

نوع هذا البحث هو الكيفي - المكتبي بمدخل الفلسفي. تأتي مصادر البيانات من كتب الخادمي والكتب الأخرى التي له صلة بها. جمع البيانات في هذا البحث باستخدام طريقة التوثيق، يعني جمع بيانات المكتبية على شكل الكتب والمجلات وأطروحات الماجستير وأطروحات الدكتوراة المتعلقة بالبحث ثم فحصها بتفكير عميق وجذري. وتحليلها عن طريق اختزال البيانات وعرضها واستخلاص النتائج.

يستنتج هذا البحث: أولاً، إن تحول مفهوم مقاصد الشريعة تاريخياً يُرى منذ نشأتها وتطورها. يشكل هذا المفهوم سلسلة مترابطة بتحسين وتكميل الأفكار الموجودة سابقاً. عملية التغيير من المفهوم إلى مجال علم جديد اتضحت في مرحلة تطور مقاصد الشريعة التي تتكون من خمسة عصور. ثانياً، احتوت صياغة أفكار الخادمي فيما يتعلق بمقاصد الشريعة من ناحية فلسفة العلم على أساس الأنطولوجية، ونظرية المعرفة، والأكسيولوجيا. على أساس الأنطولوجية، مجال دراسة المقاصد السياسية هو غرض وهدف واضع القانون [حكمة القانون وسر إثبات قانون الشريعة]، وغرض وهدف المكلف أتى من المصلحة. وعلى أساس نظرية المعرفة، أتى علم مقاصد الشريعة من الوحي والعقل والحقائق التجريبية والحقائق التاريخية. منهج الاكتشاف في هذه الدراسة بتحليل الأمر والنهي الشرعي، و السنة التقريرية، ومسكوت عنه، و آثار الصحابة، والاستخراج من المقاصد الأصلية، والاستقراء. من جهة الأكسيولوجيا، قيمة علم مقاصد الشريعة هي لوصول السعادة في الدنيا والآخرة. ثالثاً، تقدم علم مقاصد الشريعة للخادمي أن نتائج عمله العلمي تختلف عن نتائج الأعمال العلمية لأسلافه. وكان تقدم مقاصد الشريعة له من حيث: (١) تسمية عمله العلمي بالتسمية "علم المقاصد الشرعية" ، وهو ما لم يفعله مفكرون سابقون؛ (٢) تم ترتيب مواضيع الدراسة ومشاكلها بشكل منهجي؛ (٣) تم شرح هيكل المبنى العلمي بشكل شامل. رابعاً ، مزية صياغة الخادمي من حيث تقدم العلم أنه ترتب بشكل منهجي وشامل بصيغتها الخاصة وميزاتها ومشكلاتها ومحتواها المادي. تم بالفعل احتواء معظم موضوع الدراسات ومشكلاتها

هناك ؛ من منظور فلسفة العلم قد احتوت على ثلاثة متطلبات للعلم ؛ ومن الناحية التاريخية كان له تاريخ في العلم. العيب ، على الرغم من أن الصياغة قد تريتت بشكل منهجي وشامل لا يزال من غير الممكن تصنيفها على أنها تخصص بعلم جديد. لأنه من حيث الجوهر ، فإنهما يكمل كل منهما الآخر ، ويملا كل منهما الآخر ، ولا يمكن فصلهما. الاختلاف هو على مستوى الدراسة والمناقشة والتدريس فقط وليس على مستوى المادة.

الكلمات الأساسية: مقاصد الشريعة، التحول، فلسفة العلم، الأنطولوجيا، نظرية المعرفة، الأكسيولوجيا ، تقدم العلم.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṣ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	’
28	ي	y

2. Vokal Pendek

.... = a	كَتَبَ	kataba
.... = i	سُئِلَ	su’ila
.... = u	يَذْهَبُ	yaẓhabu

3. Vokal Panjang

أ... = ā	قَالَ	qāla
إِي = ī	قِيلَ	qīla
أُو = ū	يَقُولُ	yaqūlu

4. Diftong

أَي = ai	كَيْفَ	kaifa
أُو = au	حَوْلَ	h}aula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm. Puji dan syukur penulis panjatkan ke Hādirat Allāh SWT. Berkat hidayah, taufiq, ma'ūnah, rahmat, dan karunia-Nya, penulisan disertasi ini dapat terselesaikan walaupun terasa berat dan melelahkan. Šalawāt dan salam semoga senantiasa mengalir kepada Rasūlullāh SAW., segenap keluarga, šahābat, dan umat-Nya.

Disertasi ini berusaha mempublikasikan pemikiran Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.). Dia adalah tokoh penting pasca Ibnu 'Āsyūr (w. 1393 H./1973 M.) dan 'Allāl al-Fāsi (w. 1394 H./1974 M.), serta guru besar *maqāšid al-syarī'ah* di Universitas Zaitūnah al-Ma'mūr Tunisia dan pembicara pada forum nasional dan internasional di bidang kajian yang sama. Al-Khādimī dinilai sebagai penerus mega proyek yang digagas oleh Ibnu 'Āsyūr dengan menulis sejumlah buku di bidang *maqāšid al-syarī'ah*. Dia menegaskan bahwa *maqāšid al-syarī'ah* adalah salah satu bidang dan disiplin keilmuan yang berdiri sendiri sejajar dengan ilmu-ilmu keislaman lain, seperti: ilmu 'aqīdah, ilmu al-Qur'ān, ilmu ḥadīš, ilmu ušūl fiqh, ilmu fiqh, dan lainnya. Dia memberikan posisi yang sama antara *ilmu maqāšid al-syarī'ah* dengan disiplin ilmu-ilmu keislaman lain. Menurutnya, pengembangannya saat ini dilakukan pada tataran penulisan, penyusunan, pondasi dan kerangka dasar, cabang, contoh, dan penerapannya.

Al-Khādimī berhasil melakukan sistematisasi materi-materi kajian *maqāšid al-syarī'ah* dan sekaligus membangun basis argumentasi yang mendukungnya sebagai sebuah disiplin ilmu dengan menulis sejumlah buku yang mengulas bidang kajian dimaksud. Dia adalah salah seorang pakar dan penerus kajian *maqāšid al-syarī'ah* kontemporer pertama yang mendeklarasikan *maqāšid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu dengan sejumlah karya khusus di bidang tersebut.

Disertasi ini menjelaskan pemikiran al-Khādimī terutama yang berkaitan dengan formulasi, transformasi, periodisasi, ontologi, epistemologi, aksiologi *ilmu maqāšid al-syarī'ah*, *progress of science*, serta kelebihan dan kekurangan formulasi tersebut.

Penulis sadar bahwa terselesaikannya penulisan disertasi ini tidak lepas dari bantuan banyak pihak yang memberikan saran, masukan, dan data yang diperlukan dalam proses penulisan disertasi ini. Untuk itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah membantu penulis, terutama kepada Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag. yang sangat peduli terhadap kesulitan-kesulitan yang di hadapi oleh mahasiswa Program Pascasarjana secara umum, dan khususnya kepada penulis.

Ucapan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA. dan Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag. selaku Promotor dan Ko-Promotor sekaligus Wakil Direktur Program Pascasarjana dalam penulisan disertasi ini yang tidak mungkin penulis lupakan jasanya yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, pikiran, untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penulisan disertasi ini.

Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Fatah Syukur, MA. selaku Ketua Prodi Studi Islam (S3) dan Dr. Rohmadi, M.Ag., yang banyak memberikan dorongan semangat untuk penyelesaian studi, Dr. Moh. Sulthon, MA. selaku Sekretaris Prodi Studi Islam (S3) dan Drs. Tholkah, MA. yang begitu ikhlas meminjamkan bukunya kepada penulis, Dr. Mahsun, MA. yang banyak memberikan masukan dan berdiskusi dengan penulis, serta kepada segenap pegawai di lingkungan Program Pascasarjana atas segala pelayanannya selama ini.

Selain itu, ucapan terimakasih disampaikan kepada semua kolega dan sahabat: Cak Samidi Halim, Cak Sidiq, Cak Imam, Cak Hifni, Cak Yoyok Rimbawan, Cak Aris Widodo, Gus Imam, Mas Jamal Ma'mur Asmani, Romo Kyai Arif Kholil, Romo Kyai Muhlisin, Ibu Muflihatul Khairah, Ibu Rasyidah, dan sahabat-sahabat lain yang tidak disebutkan namanya, atas dorongan semangatnya.

Yang terakhir, penulis secara khusus mengucapkan terimakasih yang tak terhingga kepada ayahanda al-marhūm H. Muhtadi dan ibunda tercinta Hj. Khosiyah yang telah memungkinkan penulis

mengenyam pendidikan seperti sekarang ini. Ucapan terimakasih dan syukur juga penulis sampaikan kepada istri tercinta Siti Juwariyah, MH. serta ananda terkasih Dzal Bashira Parama Syativa, Za'im Yazida Hilman, dan Alaric 'Abdillāh Falaḥi yang selalu mendampingi penulis dalam suka dan duka.

Atas jasa-jasa mereka, penulis berdo'a semoga semua amal baiknya mendapatkan balasan yang terbaik dari Allāh SWT. dan semoga disertasi ini mendapatkan barakah dan manfaat dari-Nya. Amin.

Semarang, 27 Desember 2021

Penulis,

H. Amir Tajrid, M. Ag.

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	0
PERNYATAAN KEASLIAN	i
PENGESAHAN	ii
NOTA PEMBIMBING	iii
ABSTRAK	iv
TRANSLITERASI	xii
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI	xvi
DAFTAR TABEL	xx
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latarbelakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	29
C. Tujuan dan Manfaat	29
D. Kajian Pustaka	30
E. Kerangka Teori	57
F. Metode Penelitian	75
G. Sistematika Pembahasan	85
BAB II : TEORI ILMU DAN FILSAFAT ILMU	89
A. Teori Ilmu	89
1. Pengertian Sains (<i>Science</i>)	90
2. Pengertian Ilmu	94
3. Bagaimana dengan Ilmu-ilmu KeIslaman ..	96
4. Klasifikasi Ilmu	100
B. Filsafat Ilmu	103
1. Pengertian filsafat Ilmu	103
2. Syarat-syarat Ilmu	106
a. Ontologi	107
b. Epistemologi	115

c. Aksiologi	128
3. Obyek Kajian Filsafat Ilmu	130
BAB III : BIOGRAFI AL-KHĀDIMĪ DAN PEMIKIRANNYA TENTANG ILMU MAQĀŠID AL-SYARĪ‘AH	133
A. Tahun Lahir al-Khādimī	133
B. Jenjang Pendidikan al-Khādimī	134
C. Karya-karya dan Penelitian al-Khādimī	135
D. Perkembangan Pemikiran al-Khādimī	138
E. Pemikiran al-Khādimī tentang <i>Ilmu Maqāšid al-Syarī‘ah</i>	145
BAB IV : TRANSFORMASI DAN PERIODESASI MAQĀŠID AL-SYARĪ‘AH	259
A. Tranformasi <i>Maqāšid al-Syarī‘ah</i>	259
1. Tansformasi <i>maqāšid al-syarī‘ah</i> di era risālah	259
2. Tansformasi <i>maqāšid al-syarī‘ah</i> di era ṣahābat	292
3. Tansformasi <i>maqāšid al-syarī‘ah</i> di era ‘ulamā’	295
4. Transformasi definisi <i>maqāšid al- syarī‘ah</i> di era ‘ulamā’	306
B. Periodisasi <i>Maqāšid al-Syarī‘ah</i>	310
1. Era pra kodifikasi: <i>maqāšid al- syarī‘ah</i> di era risalah sampai awal abad III H.	312
2. Era perkembangan pertama: <i>maqāšid al-syarī‘ah</i> dari awal abad III H.	

sampai abad V H. (munculnya teori-teori awal maqāṣid)	315
3. Era perkembangan kedua: <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dari abad V H. sampai abad VIII H. (munculnya filsafat hukum Islām)	321
4. Era pematangan sebagai sebuah disiplin ilmu: <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dari abad VIII sampai abad XIV H	326
5. Era formalisasi nama " <i>ilmu maqāṣid al-syarī'ah</i> " sebagai sebuah disiplin ilmu: <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dari abad XIV H. sampai sekarang	328

BAB V : ONTOLOGI, EPISTEMOLOGI, DAN AKSIOLOGI ILMU MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH 331

A. Alasan al-Khādimī menjadikan <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> sebagai Disiplin Ilmu	331
1. Alasan Praktis	340
2. Alasan Akademis	342
B. Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Ilmu <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	349
1. Ontologi <i>ilmu maqāṣid al-syarī'ah</i> menurut al-Khādimī	349
2. Epistemologi ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> menurut al-Khādimī	371
3. Aksiologi ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> menurut al-Khādimī	425

BAB VI : PROGRESS OF SCIENCE, KELEBIHAN, DAN KEKURANGAN, PEMIKIRAN AL-KHĀDIMĪ TENTANG ILMU MAQĀṢID AL-

SYARĪ'AH	433
A. <i>Progress of Science</i> Pemikiran al-Khādimī dari Para Pemikir Sebelumnya	433
1. <i>Maqāṣid al-syarī'ah</i> sebelum menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh	433
2. <i>Maqāṣid al-syarī'ah</i> setelah menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh	441
3. <i>Maqāṣid al-syarī'ah</i> setelah al-Syātibī (w. 790 H.)	461
4. <i>Progress of science</i> ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> dari al-Khādimī dan para pemikir sebelumnya	470
B. Kelebihan dan Kekurangan Formulasi Ilmu <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> menurut al-Khādimī	488
1. Kelebihan formulasi ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> menurut al-Khādimī	495
2. Kekurangan formulasi ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> menurut al-Khādimī	498
BAB VII: PENUTUP	499
A. Kesimpulan	499
B. Saran	501
C. Penutup	503
DAFTAR PUSTAKA	504
RIWAYAT HIDUP	519

DAFTAR TABEL

- Tabel 5.1 Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif teori ilmu Islam klasik, 358.
- Tabel 5.2 Perbedaan definisi, objek kajian, dan permasalahan yang dikaji ilmu fiqh, ilmu uṣūl fiqh, dan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, 361.
- Tabel 5.3 Ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, 425.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latarbelakang Masalah

Abū Ishāq Ibrāhīm ibnu Mūsā al-Lakhmī al-Garnāṭī (w. 790 H./1388 M.) yang dikenal dengan sebutan al-Syāṭibī, dalam kitāb *al-Muwāfaqāt*, menyatakan bahwa: “فإن المقاصد ارواح الاعمال”.¹ *Maqāṣid al-syarī‘ah* adalah ruh semua tindakan manusia.² Karena itu, *maqāṣid al-syarī‘ah* di mata para mujtahid menjadi sangat penting. Ia menjadi bidang kajian yang terus diperbincangkan³ dan dikembangkan, terutama bagi mereka yang *concern* di bidang metodologi hukum Islam. *Maqāṣid al-syarī‘ah*, di tangan mereka, bertransformasi dari konsep yang belum jelas menjadi sesuatu konsep yang semakin jelas.

¹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, ed. ‘Abdullāh Darrāz, jil. 2, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 261.

² Dalam kesempatan lain al-Raisūnī menegaskan bahwa: “فالفقه بلا مقاصد ففقه بلا روح والفقيه بلا مقاصد فقفيه بلا روح إن لم نقل ليس بقفيه والمتدين بلا مقاصد متدين بلا روح والدعاة الى الإسلام بلا مقاصد هم أصحاب دعوة بلا روح فأنى نتفقه حقيقة ونتدين حقيقة وندعو! إلى الإسلام حقيقة!”, Aḥmad al-Raisūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī‘ah*, (Rabāt: Dār al-Amān-Dār al-Salām, 2010), 14-15.

³ Muḥammad Sholiḥin, “Maqāṣid al-Syarī‘ah Sebagai Indikator Ekonomi: Konseptualisasi Economic Maqāṣid al-Syarī‘ah Indicators (E-MSI) Serta Aplikasinya di Indonesia, Malaysia, dan Saudi Arabia”, (Proceeding AICIS XIV, Buku ke 2, Sub Tema: Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems, Editor: Muhammad Zen dkk, Kerjasama Dirjen Pendis Kemenag RI dengan STAIN Samarinda, 2014), 246; Sanuri, “Signifikansi Maqāṣid al-Syarī‘ah Sebagai Kerangka Berpikir Epistemik Ijtihād”, *Islamica: Jurnal Studi KeIslamman*, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya Indonesia, Vol. 8, No. 2 (Maret 2014): 316.

Transformasi *maqāṣid al-syarī'ah*, secara historis dapat ditelusuri dari awal pertumbuhan dan perkembangannya sampai saat ini.⁴ Al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* tumbuh bersama-sama dengan pertumbuhan hukum syara'. Ia tumbuh bersama-sama dengan turunnya al-Qur'ān. Ia tersebar dalam teks-teks al-Qur'ān maupun al-Sunnah; terkandung dalam hukum dan *dalālah* keduanya dengan tingkat kejelasan yang berbeda-beda.⁵ *Maqāṣid al-syarī'ah* pada masa *risālah* tidak dihadirkan sebagai sebuah karya, tulisan, dan disiplin ilmu, melainkan ia menjadi keputusan dan ketetapan syara' yang terpusat pada nalar para 'ulamā' yang tercermin dalam pemahaman, ijtihād, dan keputusan-keputusannya.⁶ Al-Khādimī menegaskan bahwa

⁴ Al-Ḥākim al-Tirmizī dan Ibrahīm al-Nakha'ī adalah contoh pemikir maqāṣid klasik. Sementara al-Raisūnī dan Hammādi al-'Ubaidi adalah contoh pemikir maqāṣid modern. Keduanya menulis tentang maqāṣid Imām al-Syātibī. Al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Mālikī: Khilāl al-Qarnain al-Sālis wa al-Sādis al-Hijriyyain*, (Riyād: Maktabah al-Rusyd, 2003), 35.

⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, (Riyād: Maktabah al-'Abikān, 2001), 53.

⁶ Di antara dalīl yang menunjukkan bahwa pertumbuhan *maqāṣid al-syarī'ah* bersamaan dengan turunnya al-Qur'ān adalah *pertama*, misi kenabian yang ratio legis ('*illat*)-nya adalah sebagai rahmat dan kebaikan seluruh manusia, seperti dalam surat al-Anbiyā', ayat 107: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين; *kedua*, al-Qur'ān, yang tujuan utama diturunkannya adalah sebagai petunjuk seluruh manusia untuk menapaki jalan yang paling lurus, meraih keutamaan hidup di dunia dan akhirat, serta meraih akhir kehidupan yang baik seperti dalam surat al-Isrā', ayat 9: إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم; *ketiga*, wahyu Allāh Subḥānahu wa Ta'ālā (selanjutnya ditulis SWT) yang dibacakan dan diriwayatkan (al-Qur'ān dan al-Sunnah), yang tujuan agungnya adalah menghidupkan jiwa dalam kehidupan sejati di dunia dan akhirat dengan mendapatkan kerīdaan Allāh SWT, seperti dalam surat al-Anfāl, ayat 24: يا أيها

perkembangan terpenting *maqāṣid al-syarī'ah* terjadi di era ṣaḥābat, tābi'īn, dan tābi' al-tābi'īn. Era ini melahirkan sejumlah tokoh *maqāṣid al-syarī'ah* yang mewakili zamannya.⁷

Dalam proses transformasi tersebut, pertalian (*connection*) pemikiran di antara sejumlah tokoh *maqāṣid al-syarī'ah* dengan segala persamaan dan perbedaannya, baik yang setuju maupun yang menolak menjadi disiplin ilmu tersendiri atau tetap menjadi bagian dari ilmu uṣūl fiqh, tidak dapat terelakkan dan turut memberikan andil besar bagi pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah*. Pertalian pemikiran ini dapat ditelusuri melalui fakta-fakta sejarah yang tersebar dalam karya-karya di bidang hukum yang telah disumbangkan oleh 'ulamā'.

Pertalian pemikiran ini, ada jauh sebelum Abū Ma'ālī Abdul Mulk ibnu 'Abdullāh al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (w. 478 H./1085 M.), sebelum dikembangkan secara lebih komprehensif oleh para pemikir *maqāṣid* setelahnya. Al-Juwainī di kalangan *Maqāṣidīyyūn* dinilai sebagai salah satu tokoh penting transformasi *maqāṣid al-syarī'ah*. Dia dikategorikan sebagai peletak dasar konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Dia adalah pakar hukum pertama yang telah mengklasifikasikan *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam tiga bagian, yaitu: *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, yang kemudian disempurnakan oleh muridnya, al-Gazālī. Klasifikasi ini, kemudian menjadi salah satu bagian penting dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Al-Juwainī

الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم . Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 53-54.

⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Maḥab al-Mālikī*, 37.

juga dikategorikan sebagai pakar hukum pertama yang mengemukakan tentang konsep *al-ḍarūriyyāt al-kubrā*, yang kemudian dikenal dengan istilah *al-ḍarūriyyāt al-khams* yang terdiri dari agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁸ Al-Juwainī menulis:

فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهى عنه ومباح. فأما المأمور به فمعظمه العبادات فالينظر الناظر فيها. وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها وبالجملة الدم معصوم بالقصاص. ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه. والفروج معصوم بالحدود. ولا يخفى ما فيها بالإضرار. والأموال معصومة عن السراق بالقطع.

Syarī'ah itu memuat perintah, larangan, dan kebolehan. Adapun perintah, maka yang utama adalah ibadah. Hendaklah seorang pemikir melihatnya. Adapun larangan, maka syara' menetapkannya di dalam perkara yang membinasakan. Di antaranya adalah (semua) perkara yang dilarang. Kehati-hatian banyak orang dalam perkara yang dilarang hampir tidak dapat disembunyikan. Secara umum, (pemeliharaan) darah terlindungi oleh hukum *qisās*, dan masalah pembebanan (diyat pada keluarga) menghancurkan hikmah syara' di dalamnya; (kehormatan) farji terlindungi oleh hukum *hudūd*, dan gangguan terhadap (kehormatan) farji adalah nyata; dan harta benda terlindungi dari pencuri oleh hukum potong tangan.⁹

Memperkuat peran dan posisi al-Juwainī (w. 478 H./1085 M.) sebagai salah satu tokoh penting transformasi *maqāṣid al-syarī'ah*,

⁸ Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, (Rabat: Dār al-Amān, 2003), 26-36.

⁹ Abū al-Ma'ālī al-Juwainī Imām al-Ḥaramain, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq: 'Abdul 'Aẓīm al-Dīb. Cet. II, (Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H), 1151.

al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) menambahkan bahwa dia adalah pakar hukum yang banyak menggunakan kata *al-maqāṣid*, *al-garaḍ*, *al-qaṣdu*, *al-kullīyyāt al-khams*, dan *al-ma'na*. Al-Khādimī menulis:

الجويني والذي إستعمل كثيرا لفظ المقاصد والغرض والقصد والكليات الخمس
والمعنى.

Al-Juwainī adalah (pakar hukum) yang banyak menggunakan kata *al-maqāṣid*, *al-garaḍ*, *al-qaṣdu*, *al-kullīyyāt al-khams*, dan *al-ma'na*.¹⁰

Berkaitan dengan pertalian pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* di atas, al-Raisūnī (l. 1372 H./1953 M.) juga menginformasikan bahwa jauh sebelum al-Juwainī (w. 478 H./1085 M.) berbicara tentang *maqāṣid al-syarī'ah* terdapat sejumlah 'ulamā' berbicara mengenai hal yang sama.¹¹ Al-Hākim al-Tirmiẓī (w. 296 H./908 M.),¹² Abū Manṣūr al-Māturīdī (w. 333 H.),¹³ Abū Bakar al-Qaffāl al-Syāsyī (w.

¹⁰ Al-Khādimī, *Abhās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22.

¹¹ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda*, 26-30.

¹² Dia hidup di era abad ke-3 H. Terkadang memang al-Tirmiẓī secara khusus tidak digolongkan sebagai seorang ahli hukum (*faqīh*) dan uṣūl fiqh. Dia lebih dikenal sebagai sufi dan filosof. Dia patut dimasukkan dalam jajaran 'ulamā' pertama yang mempunyai perhatian besar di bidang *maqāṣid* dengan metodenya sendiri. Dialah yang pertama kali menggunakan istilah *maqāṣid al-Syarī'ah* dan menjadikannya sebagai judul di antara buku-buku yang ditulisnya, yaitu: *al-Ṣalāt wa Maqāṣiduha*, *al-Hajju wa Asrāruhu*, *al-'Ilāl*, *'Ilāl al-Syarī'ah*, *'Ilāl al-'Ubūdiyyah*. Diinformasikan juga bahwa buku al-Tirmiẓī yang berjudul *al-Furūq* menjadi inspirasi penting bagi al-Qarāfī dalam menuangkan judul dan gagasan kitabnya. Lihat al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda*, 26-28.

¹³ Beliau lebih dikenal sebagai 'ulamā' kalām, pendiri mazhab *al-Māturīdīyyah* yang diikuti oleh seluruh pengikut mazhab Ḥanafī. Hal terpenting

365 H./975 M.), Abū Bakar al-Abharī (w. 375 H.),¹⁴ dan al-Baqillāni (w. 403 H.), adalah di antara para pemikir *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum al-Juwainī yang dimaksudkan oleh al-Raisūnī.¹⁵

Setelah al-Baqillāni, lahir beberapa pemikir *maqāṣid al-syarī'ah* seperti: al-Juwainī (w. 478 H./1085 M.), Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī (w. 505 H./1111 M.),¹⁶ Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H.), Saifuddīn al-Āmidī (w. 637 H.),¹⁷ Ibnu al-Hājib (w. 646 H.), al-

berkaitan dengan topik yang dibicarakan di sini adalah bahwa beliau merupakan salah satu di antara Imām ahl al-Sunnah yang mempunyai beberapa karya di bidang uṣūl yang oleh Dr. Faṭḥullāh Khālif dinyatakan tidak diketemukan. Di antara karyanya yang berbicara mengenai *maqāṣid al-Syarī'ah* adalah *Ma'khaz al-Syarā'i'i*. Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda*, 28-29.

¹⁴ Al-Khādimī mengatakan: “الأبهرى والباقلاني والترميدى الذين دارت بعض آثارهم حول” Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22.

¹⁵ Jāser 'Awdah menambahkan nama-nama seperti: Abū Zayd al-Balkhī (w. 322 H./933 M.), Ibnu Babwaih al-Qummī (w. 381 H./991 M.), al-'Āmirī al-Failasūf (w. 381 H./991 M.). Jāser 'Awdah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīlun li al-Mubtadī*, (London-Walthington: al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011), 36-41.

¹⁶ Al-Khādimī mengatakan: “الغزالي والذي تناول الكليات الضرورية والإستصلاح” Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22. Dalam konteks aliran uṣūl fiqh ini, karya al-Gazālī berjudul al-Mustaṣfā dapat dikategorikan ke dalam aliran Mutakallimīn. Lihat Muḥammad al-Khuḍarī, *Uṣūl Fiqh*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), 8; 'Abdul Karīm Zaidan, *al-Waqīz fi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1987), 18; dan 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (ttp.: al-Dār al-Kuwaitiyah, 1968), 18.

¹⁷ Al-Khādimī mengatakan: “الأمدي والذي أدخل في المقاصد باب الترجيحات ولاسيما” Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22.

Baiḍawī (w. 685 H.), al-Isnawī (w. 772 H.),¹⁸ dan Ibnu al-Subkī (w. 771 H.). Karakteristik pemikiran sejumlah pemikir *maqāṣid al-syarī'ah* ini, menurut al-Raisūnī (l. 1372 H./ 1953 M.), tidak lebih hanya sekedar penyempurnaan terhadap konsep *ḍarūrat*.¹⁹ Dalam konteks ini, al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) dalam buku *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, menulis:

وعلى العموم فقد التفت كثير من المجتهدين خلال عصور مختلفة الى أمر المقاصد وسائر معلوماتها في أثناء العملية الإجتهدية إنطلاقاً من طبيعة النصوص وأحوال الحياة الداعية الى وجوب الإعتداد بالمصالح جلباً والمفاسد دراً والى ضرورة الإلتفات الى معان النصوص ومراميتها وغاياتها.

Secara umum, perhatian sejumlah besar mujtahid selama beberapa periode yang berbeda-beda, tertuju pada persoalan *maqāṣid* dengan segala informasi, fakta, dan data-nya, di tengah praktik ijtihadnya, dengan berpijak pada karakteristik teks dan kenyataan hidup yang menuntut dipertimbangkannya penarikan sejumlah kebaikan dan penolakan sejumlah kerusakan; dan kemestian perhatian yang tertuju pada makna teks, maksud, dan tujuannya.²⁰

Dalam kitāb yang sama, al-Khādimī menambahkan:

فقد كان العلماء يذكرون بعض المباحث والمتعلقات المقاصدية في كتبهم الأصولية والفقهية والتفسيرية وغيرها.

¹⁸ Al-Khādimī mengatakan: “البيضاوى والإسنوى والذنان كتبوا في الضروريات الخمس.” Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22.

¹⁹ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda*, 48.

²⁰ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22.

Sungguh ‘ulamā’ menyebutkan sebagian kajian dan penjelasan hal-hal yang berkenaan dengan *maqāṣid* dalam kitab-kitāb uṣūl fiqh, fiqh, tafsīr, dan lainnya.²¹

Al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.) menamai kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* yang mereka tulis dengan karakteristik tersebut dengan istilah “مرحلة الإدماج في التأليف”²² (tingkat penyatuan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam sebuah karya tertentu).

Pada kesempatan lain, lahir beberapa pemikir *maqāṣid* yang berusaha keluar dari arus utama (*mainstream*) yang sudah ada sebelumnya. Mereka berusaha keluar dari pola kajian lama dan menghindari pengulangan kajian. Mereka bukan ahli *uṣūl* (*uṣūliyyūn*) dalam arti sempit, tetapi mereka adalah ahli *uṣūl* sekaligus ahli hukum (*al-Uṣūliyyūn al-Fuqahā’*). Mereka berusaha menulis *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam bentuk karya/kajian tersendiri. Al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.) menamai kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* yang mereka tulis dengan istilah “مرحلة أفراد المقاصد بالتأليف”²³ (tingkat penulisan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam bentuk karya/kajian tersendiri). Pemikir *maqāṣid* kategori ini, menurut al-Raisūnī (l. 1372 H./ 1953 M.),²⁴ antara lain adalah al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām (w. 660 H./1209

²¹ Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 23.

²² Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 23.

²³ Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 25.

²⁴ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘Inda*, 49.

H.), al-Qarāfi (w. 684 H./1285 M.),²⁵ Ibnu Taimiyyah (w. 728 H./1328 M.), dan Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H./1350 M.).

Setelah itu muncul kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang diarahkan ke disiplin keilmuan yang terpisah dari ilmu uṣūl fiqh dengan kerangka pembahasan dan target kajian tersendiri. Al-Syātibī (w. 790 H./1388 M.) adalah tokoh dalam kategori ini. Dia telah menulis satu bab khusus dengan topik “كتاب المقاصد” yang terdiri dari dua bagian, yaitu: *maqāṣid al-syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*. Ulasannya dinilai komprehensif, baru, belum pernah ada sebelumnya, dan menjadi pondasi bagi kajian *maqāṣid al-syarī'ah* selanjutnya. Karena itu, sebagaimana informasi Arwani Syaerozi, dia dinobatkan sebagai tokoh penggagas disiplin *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*.²⁶ Al-Jayyidi, sebagaimana dikutip al-Raisūnī, menyatakan bahwa kajian seperti ini sama sekali belum pernah ada sebelumnya. Kajian ini semestinya menjadi karya tersendiri di luar kitāb *al-Muwāfaqāt*. Menurutny, kerja ilmiah al-Syātibī di bidang *maqāṣid al-syarī'ah* dapat disamakan dengan kerja ilmiah yang dilakukan al-Syāfi'ī di bidang ilmu uṣūl fiqh.²⁷

²⁵ Al-Khādīmī mengatakan: “القرافي والذى أطنب في ذكر القواعد الفقهية وأنواع التصرفات النبوية ودلالاتها على الأحكام والمقاصد.” Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 22.

²⁶ Arwani Syaerozi, “Para Pioner Kajian Maqāṣid Syarī'ah,” diakses 29 Maret 2013, <http://arwani-syaerozi.blogspot.com/2008/11/para-pionir-kajian-maqasid-syariah.html>. Tulisan ini juga dipublikasikan di situs <http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPI www.jurnalislam.net/id.

²⁷ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda*, 315.

Walaupun sempat terhenti, sebagaimana informasi Arwani Syaerozi, pada separoh akhir abad XX M., kajian *maqāṣid al-syarī'ah* kembali diangkat oleh Ibnu 'Āsyūr (l. 1296 H./1879 M. - w. 1393 H./1973 M.), pemikir asal Tunis, dan 'Allāl al-Fāsī (w. 1394 H./1974 M.) pemikir asal Moroko. Mega proyek al-Syāṭibī (w. 790 H./1388 M.) diteruskan keduanya.²⁸ Gagasan keduanya tidak hanya ditulis dalam satu kitāb khusus tentang *maqāṣid al-syarī'ah* tetapi juga ditemukan dalam kitab-kitabnya yang lain.²⁹

Al-Raisūnī (l. 1372 H./ 1953 M.), memberitahukan bahwa keduanya berbicara dalam sejumlah topik yang sama, seperti: *maqāṣid al-syarī'ah* didasarkan pada fitrah yang sama, *jalb al-maṣāliḥ wa dar'u al-mafṣadah* dalam syarī'at Islam, *al-maqāṣid al-kubrā li al-syarī'ah al-Islāmiyyah*, *al-maqāṣid wa al-ijtihād*, dan *maqāṣid al-Qur'ān*.³⁰ Ide dan gagasan keduanya memiliki banyak kesamaan. Sementara perbedaannya adalah bila Ibnu 'Āsyūr memilih independensi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu uṣūl fiqh, maka 'Allāl al-

²⁸ Arwani Syaerozi, "Para Pioner Kajian", *Maqāṣid Syarī'ah*," diakses 29 Maret 2013, <http://arwani-syaerozi.blogspot.com/2008/11/para-pionir-kajian-maqasid-syariah.html>. Tulisan ini juga dipublikasikan di situs <http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPI www.jurnalislam.net/id.

²⁹ 'Allāl al-Fāsī menuangkannya dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuha, Difā'un 'an al-Syarī'ah, dan al-Naqd al-Zāti*. Sementara Ibnu 'Āsyūr menuangkannya dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah, Taḥrīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr, Uṣūl al-Niḍām al-Ijtimā'ī, Alaisa al-Ṣubḥu bi Qarīb*, dan *Kasyf al-Mugṭi*. Lihat Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kairo-Lebanon: Dār al-Kitāb al-Miṣri - al-Lubnāni, 2011); 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*, (Maktabah al-'Arabiyyah: Dār al-Baiḍā', 1963).

³⁰ Al-Raisūnī, *Min A'lām al-Fikri al-Maqāṣidī*, (Rabat: Dār al-Amān, 2003), 72-87.

Fāsī lebih memilih integrasi dengannya. Keduanya disepakati menjadi tokoh sentral *maqāṣid al-syarī'ah* setelah al-Syāṭibī dan menjadi rujukan para pemikir *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer,³¹ misalnya: Jasser Awdah dan Mashood A. Baderin.³² Sepeninggal keduanya, kajian *maqāṣid al-syarī'ah* semakin marak di dunia Islam.

Al-Raisūnī (l. 1372 H./1953 M.) dan al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.) adalah dua tokoh penting pasca Ibnu ‘Āsyūr (l. 1296 H./1879 M w. - 1393 H./1973 M.) dan ‘Allāl al-Fāsī (w. 1394 H./1974 M.). Melalui ide dan gagasan keduanya, saat ini kajian *maqāṣid* terus digulirkan.

Al-Raisūnī adalah pemikir *maqāṣid al-syarī'ah* dan dosen senior di Universitas Moḥammad V Rabat Maroko.³³ Dia menuangkan gagasan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam sejumlah karyanya, yaitu: *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syāṭibī*, *Nazariyyat al-Taqrīb wa al-Taglīb wa Taṭbīqātuhā fi al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduhū wa Fawā'iduhū*,³⁴ *al-Ijtihād: al-Naṣ*

³¹ Arwani Syaerozi, "Para Pioner Kajian Maqāṣid Syarī'ah," diakses 29 Maret 2013, <http://arwani-syaerozi.blogspot.com/2008/11/para-pionir-kajian-maqasid-syariah.html>. Tulisan ini juga dipublikasikan di situs <http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPi www.jurnalislam.net/id.

³² Abbas Arfan, *Dari 'Illah ke Maqāṣid: Perbandingan Konsep Maqāṣid Klasik al-Gazālī, al-Ṭūfi, dan al-Syāṭibī dengan Konsep Maqāṣid Kontemporer Jasser Awdah dan Mashood A. Baderin*, Proceeding AICIS Chapter 1-4, t.th., 772.

³³ Al-Raisūnī, *Min A'lām al-Fikri*, 131.

³⁴ Al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduhū wa Fawā'iduhū*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2003).

al-Wāqi' al-Maṣlahah,³⁵ *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī'ah*,³⁶ *al-Kulliyāt al-Asāsiyyāt li al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, dan *Min A'lām al-Fikri al-Maqāṣidi*.³⁷ Sementara al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) adalah guru besar maqāṣid di Universitas Zaitūnah al-Ma'mūr Tunisia dan pembicara pada forum nasional dan internasional di bidang kajian yang sama.

Sebagai akademisi, al-Khādimī sering memberikan kuliah tentang Islām dan syarī'ah dan menjadi pembicara dalam pertemuan ilmiah, seminar, simposium, dan muktamar internasional, antara lain di Tunisia, Arab Saudi, Mesir, Uni Emirat 'Arab, Maroko, dan Malaysia. Tulisan-tulisannya yang pernah disampaikan dalam forum ilmiah telah memberikan pengaruh besar bagi pemahaman dan pengkajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Tulisan-tulisannya diklasifikasikan menjadi dua, yaitu: tulisan panjang dan pendek (akan dijelaskan pada bab V).³⁸

Sebagai seorang penulis, kontribusi terbesar al-Khādimī adalah usahanya dalam memperkenalkan pemikiran tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu keIslaman sebagaimana ilmu-ilmu

³⁵ Al-Raisūnī, *al-Ijtihād: al-Naṣ al-Wāqi' al-Maṣlahah*, (Damaskus: Dār al-Fikr; Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-Ma'aṣir, 2002).

³⁶ Al-Raisūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī'ah*, Cet.I., (Rabat: Dār al-Amān, 2010).

³⁷ Arwani Syaerozi, "Para Pioner Kajian Maqāṣid Syarī'ah," diakses 29 Maret 2013, <http://arwani-syaerozi.blogspot.com/2008/11/para-pionir-kajian-maqasid-syariah.html>. Tulisan ini juga dipublikasikan di situs <http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPI www.jurnalislam.net/id.

³⁸ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 9-303.

keIslaman lain. Gagasan tersebut ditulis dalam sejumlah buku (akan dijelaskan pada bab III dalam penelitian ini).

Pemikiran al-Khādīmī tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu baru dapat dilihat dalam pernyataannya berikut ini:

المقاصد الشرعية فن من فنون الشريعة وعلم من علومها التي حظيت باهتمام بالغ وعناية فائقة على مستوى التأليف والتدوين والتأصيل والتفريع والتنظير والتطبيق ولاسيما في العصور الفقهية المتأخرة وبالخصوص في العصر الحالي الذي توالى فيه الدعوات الى قيام ما اصبح يعرف بعلم "المقاصد الشرعية" او "نظرية المقاصد" او "الفقه المقاصدى" او "الاجتهاد المقاصدى" او "الثقافة المقاصدية" او غير ذلك من الالفاظ والمصطلحات التي تنطوى في محتواها ومضمونها على معنى الالتفات الى المقاصد والاعتماد عليها والاستئناس بها في التعامل مع منظومة الاحكام الفقهية الشرعية فهما واستيعابا وتنزيلا وتطبيقا وتفعيلا وترجيحا.

Al-Maqāṣid al-syarī'iyah merupakan salah satu bidang di antara bidang-bidang syarī'at Islam dan salah satu disiplin ilmu di antara disiplin ilmu-ilmu syarī'at Islam yang diperoleh dengan perhatian besar dan keinginan tinggi pada tataran penulisan, penyusunan, pendasaran, pencabangan, pencontohan, dan penerapan, terutama di era fiqh mutakhir. Khususnya, pada era sekarang ini yang secara terus-menerus dilakukan seruan terhadap pendirian sesuatu yang dikenal dengan "*ilmu al-maqāṣid al-syarī'iyah*" atau "*naẓariyyat al-maqāṣid*", atau "*al-fiqh al-maqāṣidī*", atau "*al-ijtihād al-maqāṣidī*", atau "*al-ṣaqāfah al-maqāṣidīyyah*", atau lainnya, yaitu: kata-kata, istilah-istilah, dan kalimat-kalimat yang dalam praktiknya mengandung dan memuat makna yang mengarah dan berdasarkan pada *maqāṣid* serta diperoleh dari kumpulan hukum-hukum fiqh yang bersifat *syarī* secara pemahaman, pengertian, penyusunan, penerapan, dan pengutamakan [pendapat yang lebih kuat].³⁹

³⁹ Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 12.

Al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.), berdasarkan pernyataannya di atas, menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah salah satu bidang dan disiplin keilmuan yang berdiri sendiri. Menurutnya, pengembangannya saat ini dilakukan pada tataran penulisan, penyusunan, pondasi dan kerangka dasar, cabang, contoh, dan penerapannya.

Gagasan al-Khādīmī tersebut juga ditemukan dalam pernyataannya yang lain. Dia menyatakan:

وقد إنبثقت عن هذه الشريعة الغراء علوم وفنون منها: علم العقيدة الصحيحة وعلم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وعلم أصول الفقه وقواعده وعلم الفقه والاحكام وعلم المقاصد والفوائد وغير ذلك مما هو مقرر ومعلوم في مضانه ومصادره.

Sungguh telah lahir dari syarī'at yang indah ini beragam ilmu dan bidang-bidangnya, diantaranya yaitu: ilmu 'aqīdah yang benar, ilmu uṣūl fiqh dan kaidah-kaidahnya, ilmu al-Qur'ān al-Karīm dan Sunnah Nabi yang mulia, ilmu *maqāṣid* dan fungsi-fungsinya, dan ilmu-ilmu lain yang ditetapkan dan diketahui dari habitat dan sumber-sumbernya.⁴⁰

إن المقاصد الشرعية أو مقاصد الشريعة الإسلامية هي علم من علوم الإسلام وفن من فنون الشريعة الإسلامية وقاعدة من قواعدها المهمة في الفهم والاستنباط والاجتهاد. وقد تناول العلماء قديما وحديثا بيان حقيقتها وماهيتها وذكر امثلتها وشواهدا واقامة الأدلة عليها وتحديد شروطها وضوابطها وغير ذلك مما يؤكد أهميتها ودورها في عملية

⁴⁰ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah: Ta'rīfuhā Amsilatuhā Hujjiyyatuhā*, (Riyād: Kunūz Isybiliā, 2003), 17.

فهم الاحكام الشرعية واستخراجها واستنباطها وفي عملية ايجاد الحلول والمخارج
الاسلامية لنوازل الحياة ومشكلات التنمية والحضارة.

Sungguh *al-maqāṣid al-syar'iyah* atau *maqāṣid al-syarī'ah* adalah satu disiplin ilmu di antara ilmu-ilmu keIslaman, satu bidang di antara bidang-bidang syarī'at Islam, dan satu kaidah di antara kaidah-kaidahnya dalam pemahaman, *istinbāt*, dan *ijtihād*. Sungguh para 'ulamā' klasik dan kontemporer telah menjelaskan substansi (*ḥaqīqat; māhiyat*), contoh, bukti, dalil-dalil *maqāṣid*, menentukan syarat dan parameter, serta hal-hal lain yang memperkuat urgensi dan peran *maqāṣid* dalam praktik pemahaman hukum-hukum syara', *istikhrāj*, dan *istinbāt* terhadapnya dan dalam praktik kelahiran kesatuan dan jalan keluar Islam terhadap masalah kehidupan dan problematika kekinian serta syarat-syarat perkembangan dan kemajuan.⁴¹

Al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.) mensejajarkan *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dengan ilmu-ilmu keIslaman lain, seperti: ilmu 'aqidah, ilmu al-Qur'an, ilmu ḥadīṣ, ilmu uṣūl fiqh, ilmu fiqh, dan lainnya. Dia memberikan posisi yang sama antara *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dengan disiplin ilmu-ilmu keIslaman lain.

Karakteristik pemikiran al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.) adalah bahwa dia berusaha mensistematisasikan materi-materi kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dan sekaligus membangun basis argumentasi yang mendukungnya sebagai sebuah disiplin ilmu dengan menulis sejumlah buku yang mengulas bidang kajian dimaksud. Dia adalah salah seorang pakar dan penerus kajian *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer pertama yang mendeklarasikan *maqāṣid al-syarī'ah*

⁴¹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 21.

sebagai disiplin ilmu dengan sejumlah karya khusus di bidang tersebut.

Tentu saja, pemikiran al-Khādīmī (l. 1382 H./1963 M.) yang memosisikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu mengundang pro dan kontra di kalangan tokoh-tokoh maqāṣid. Tokoh-tokoh *maqāṣid al-syarī'ah* yang menentang pemikiran al-Khādīmī antara lain adalah 'Ajīl Jāsīm al-Nasymī, 'Abdullāh Darrāz, dan al-Raisūnī. Al-Raisūnī, di akhir pembahasan kitāb *Naẓariyyat al-Maqāṣid Inda al-Imām al-Syātibī*, menulis:

وأخيراً، هل سيفضى بنا التوسع في مباحث المقاصد الى تحقيق ما دعا إليه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من استخلاص مقاصد الدين وقطعياته، وتسميتها باسم "علم مقاصد الشريعة" أم ان المقاصد جزء لا ينبغى ان يتجزأ عن علم اصول الفقه، كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين؟

الحق أن السؤال لا يكون ذا أهمية كبيرة إذا اتفقنا على ضرورة التوسع الكبير والعناية الفائقة بمقاصد الشريعة. وبعد ذلك، هل نسمى ذلك علماً أم لا؟ المسألة هينة. ولعل ما صنعه الشيخ عبد الله دراز يعفينا من هذا التساؤل ولو الى حين، فهو يرى: "أن لإستنباط الأحكام ركنين: أحدهما علم لسان العرب وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها" ومن هذين العلمين يتكون علم أصول الفقه.

Akhirnya, apakah perluasan tema-tema *maqāṣid* yang telah digaungkan oleh al-Syaikh Muḥammad Ṭāhir Ibnu 'Āsyūr akan membantu kita pada pencapaian intisari agama dan ke-*qaṭ'i*-annya, juga pada penamaannya dengan nama "*ilmu maqāṣid al-syarī'ah*" atau *maqāṣid* merupakan bagian yang tidak patut dipisahkan dari ilmu uṣūl fiqh sebagaimana pandangan sejumlah pakar uṣūl fiqh kontemporer?

Yang pasti adalah bahwa pertanyaan tersebut tidak penting bila kita sepakat pada keharusan perluasan dan perhatian yang besar

pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Selanjutnya, apakah kita menamakan *maqāṣid* sebagai disiplin ilmu atau tidak? Pertanyaan itu mudah. Mungkin apa yang telah dilakukan oleh Syaikh 'Abdullāh Darrāz membebaskan kita dari pertanyaan ini untuk sementara waktu. Dia memandang bahwa sesungguhnya *iṣṭinbāṭ al-aḥkām* (pengeluaran hukum) mempunyai dua elemen dasar, yaitu: pertama *ilmu lisān al-'arab* (pengetahuan tentang bahasa Arab) dan kedua *ilmu asrār al-syarī'ah wa maqāṣidīha* (ilmu tentang rahasia-rahasia dan tujuan syarī'at). Dari kedua ilmu inilah ilmu uṣūl fiqh tersusun.⁴²

Jelas sekali, al-Raisūnī tidak setuju dengan independensi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu uṣūl fiqh. Dia sependapat dengan pandangan Syaikh 'Abdullāh Darrāz. Baginya isi lebih penting dari pada nama dan *maqāṣid al-syarī'ah* lebih penting dari pada medianya.

Dalam konteks akademik, di satu sisi, pro dan kontra ini menjadi sangat menarik untuk diteliti dan dikritisi mana argumentasi dan alasan pembenar masing-masing yang dinilai benar dan relevan. Pada sisi yang lain, pemikiran al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) merupakan wujud usaha pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu dan merupakan usaha untuk mendapatkan pengakuan dari kelompok ilmuwannya, yakni *Maqāṣidīyyūn*. Karena itu, sebagai bagian dari kritik, pengembangan, dan penyempurnaan ilmu pengetahuan, penelitian terhadap pemikiran al-Khādimī tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu tersendiri, transformasi, periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangan, dinilai sangat penting.

⁴² Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda*, 359.

Pentingnya penelitian terhadap pemikiran al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) di atas, didasarkan pada teori yang menyatakan bahwa pengembangan ilmu apapun menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri harus mempunyai landasan ontologi, epistemologi,⁴³ dan aksiologi. Ketiga landasan ini merupakan dasar-dasar filosofis suatu ilmu.⁴⁴ Karena itu, penelitian ini juga akan melihat formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī dalam perspektif filsafat ilmu.

⁴³ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Cet. X., (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18-19; Dr. Adian Husaini, et.al., *Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), 87; Prof. Dr. Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, Cet. XIX, (Bandung: Rosda, 2012), 23; Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA., *Filsafat Agama*, Cet. III., (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 37; Sirājuddin Zar, *Filsafat Islām: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 6-7; Muḥammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 74-78.

⁴⁴ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2010), 12; Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu Dalam Perspektif*, Cet. XIIIIV, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), 1-52; Liek Wilardjo, *Menerawang di Kala Senggang*, (Salatiga: Fakultal Teknik Elektro dan Program Pascasarjana Studi Pembangunan UKSW, 2009), 300; Ermi Suhasti, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Prajnya Media, 2013), 7-8; Inu Kencana Syafie, *Pengantar Filsafat*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2010), 9-11; Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2008), 36; Prof. Dr. H. Jalaluddin, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Cet. I., (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 157-166; Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu*, Cet. I., (Yogyakarta: CAPS, 2012), 96-173; Endang Komara, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2011), 7-18; Idzam Fautanu, *Filsafat Ilmu: Teori dan Aplikasi*, (Jakarta: Referensi, 2012), 8-9; H. A. Fuad Ihsan, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2010), 16-17.

Karakteristik khusus (*special characteristics*) penelitian ini terletak pada obyek material dan formalnya.⁴⁵ Obyek material penelitian ini adalah *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* (menurut al-Khādimī) itu sendiri. Sementara obyek formalnya adalah refleksi filosofis terhadap ontologi, epistemologi,⁴⁶ dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*.

Penelitian ini juga didasarkan pada asumsi bahwa ilmu apapun, termasuk ilmu-ilmu keIslaman adalah hasil pemikiran manusia yang tidak kebal dari kritik dan penyempurnaan. Kritik dan penyempurnaan ini, dapat dilihat dalam sejarah pemikiran filsafat keilmuan. Faktanya, teori dan paradigma keilmuan lama akan disusul dan disempurnakan oleh teori dan paradigma keilmuan yang baru dari sejumlah tokoh baik dari dunia Barat maupun Islam. Kritik dan penyempurnaan teori dan paradigma keilmuan lama oleh teori dan paradigma keilmuan baru akan melahirkan *progress of science* dari tokoh-tokoh pencetusnya.

Teori dan paradigma keilmuan dari sejumlah tokoh yang berasal dari dunia Barat di antaranya adalah Francis Bacon dengan Metode Induksi-Eksperimen, John Stuart Mill dengan Logika Induksi, Auguste Comte dengan Data Positif-Empiris, Lingkaran Wina

⁴⁵ The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Liberty, 2012), 139.

⁴⁶ Epistemologi membicarakan tentang sumber, sarana, dan tata-cara untuk mencapai pengetahuan yang mendasari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, selengkapnya lihat Ahmad Arif Junaidi, "Epistemologi Tafsīr Isyārī," *al-Aḥkām: Jurnal Wahana Pemikiran dan Pembaharuan* 27 (2000): 16; Sholiḥan, "Pemikiran Epistemologi al-Gazali," *Walisono: Jurnal Penelitian Pusat Penelitian IAIN Walisono Semarang* 17 (2001): 15.

(*Vienna Circle*) dengan Positivisme Logis: Verifikasi, Karl Raimund Popper dengan Falsifikasi, Thomas S. Kuhn dengan Paradigma, Imre Lakatos dengan Metodologi Program Riset Ilmiah, Edmund Husserl dengan Fenomenologi, Friederich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, dan lainnya dengan Hermeneutika, dan Mazhab Frankfurt Jerman: Jurgen Habermas dengan Teori Kritis (*Critical Theory*)-nya.⁴⁷

Sementara itu, teori dan paradigma keilmuan dari sejumlah tokoh dari dunia Islam di antaranya adalah al-Syāfi'ī (l. 150 H. - w. 204 H.) dengan teori *al-Bayān* (*al-Uṣūl al-Bayāniyyah*), yang kemudian disempurnakan oleh al-Jāḥiẓ (w. 255 H.) dan Ibnu Wahb. Menurut al-Jāḥiẓ, teori *al-Bayān* al-Syāfi'ī baru pada tingkat memahami teks, belum mengarah pada bagaimana membuat orang paham. *Al-Bayān* menurutnya adalah cara membuat orang paham terhadap sebuah wacana atau bahkan cara memenangkan sebuah perdebatan dengan syarat utama yaitu: adanya keharmonisan antara *lafaz* dan makna.⁴⁸ Sementara Ibnu Wahb mengarahkan teori *al-Bayān* ini pada aspek tingkat kepastian dan penunjukannya.⁴⁹ Teori-teori di atas, oleh 'Ābid al-Jābirī dimasukkan dalam ranah epistemologi Bayāni yang ciri utamanya adalah berpijak pada *aṣl*

⁴⁷ Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 103-162.

⁴⁸ Muḥamad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqafī al-'Arabī, 1993), 25.

⁴⁹ Muḥamad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 34-37.

(pokok) yang berupa teks (*naṣ*) keagamaan, baik secara langsung maupun tidak langsung dan berpijak pada *riwāyat* (*naql*).⁵⁰

Al-Syāṭibī (w. 790 H./1388 M.) kemudian melakukan penyempurnaan terhadap epistemologi Bayāni agar dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Menurutnya, kebenaran yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional harus berpijak pada dalil-dalil burhani, tidak cukup hanya berpijak pada kaidah-kaidah kebahasaan dan proses *pe-nuqil*-an.⁵¹ Untuk kepentingan ini, dia menawarkan tiga teori, yaitu: *qiyās jama'ī*/silogisme (*al-istintāj*), induksi (*istiqrā'*), dan tujuan-tujuan syarī'ah (*maqāṣid al-syarī'ah*).⁵²

Selain sejumlah teori yang muncul dalam ranah epistemologi Bayāni,⁵³ Burhāni⁵⁴ dan 'Irfāni⁵⁵ juga muncul sejumlah teori yang mendukung epistemologi Burhāni dan 'Irfāni. Dalam epistemologi Burhāni, misalnya, dikenal adanya Sillogisme Demonstratif (*qiyās burhāni*), yaitu: silogisme yang premis-premisnya terbentuk dari konsep-konsep yang benar, yang meyakinkan, sesuai dengan realitas

⁵⁰ Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 184.

⁵¹ Muḥamad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 547-548.

⁵² Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 184.

⁵³ Epistemologi Bayāni adalah epistemologi yang menjadikan teks (*naṣ*), *ijma'*, dan *ijtihād* sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang alam untuk memperkuat akidah agama Islam. Lihat Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 208.

⁵⁴ Epistemologi Burhāni adalah epistemologi yang bersandar pada kekuatan natural manusia yang berupa indera, pengalaman, dan akal dalam mencapai pengetahuan. Lihat Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 208.

⁵⁵ Epistemologi Irfani adalah epistemologi yang menjadikan *al-Kasyf* sebagai satu-satunya jalan di dalam memperoleh pengetahuan dan sekaligus bertujuan mencapai *maqam* bersatu dengan Tuhan. Lihat Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 208.

(bukan naş), dan diterima oleh akal. Sementara dalam epistemologi Irfāni muncul teori *Zāhir* dan *Bāṭin* sebagai kerangka dasar atas pandangannya terhadap dunia (*world view*) dan cara memperlakukannya. Karakteristik pola pikirnya adalah berangkat dari yang *Bāṭin* menuju yang *Zāhir*, dari makna menuju *lafaz*.⁵⁶

Itulah di antara teori dan paradigma keilmuan yang terjadi dalam sejarah filsafat keilmuan. Kritik, pengujian, dan penyempurnaan terhadap lahirnya disiplin ilmu baru baik di dunia Islam maupun Barat, merupakan sebuah keharusan. Proses ini berjalan terus-menerus secara terbuka. Apa yang dilakukan oleh al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) merupakan bagian dari proses yang terus berjalan tersebut. Dia melanjutkan gagasan besar Ibnu ‘Āsyūr (l. 1296 H./1879 M. - w. 1393 H./1973 M.) tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri dengan melakukan sistematisasi materi-materi kajiannya dan membangun basis argumentasi yang mendukungnya sebagai sebuah disiplin ilmu. Dia membuktikannya dengan menulis buku *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*.

Al-Khādimī, menurut peneliti, layak dikategorikan sebagai yang meneruskan gagasan Ibnu ‘Āsyūr, meskipun jika dilihat dari tahun wafat Ibnu ‘Āsyūr yang meninggal pada tahun 1973, maka kemungkinan kecil al-Khādimī tidak pernah bertemu dengan Ibnu ‘Āsyūr karena baru berusia 10 tahun dan masih mengenyam pendidikan di kota kelahirannya, Ṭāla di Provinsi Kasserine, Tunisia.

⁵⁶ Muḥammad Muşliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 200, 210.

Dia baru melanjutkan pendidikannya di Universitas Zaitūnah, Tunisia, di usia 21 tahun pada 1984. Kelayakan pengkategorian tersebut didukung oleh adanya beberapa alasan, yaitu: *pertama*, kekhas-an pemikiran al-Khādimī yang sebenarnya tidak jauh berbeda dengan apa yang telah dikemukakan Ibnu ‘Āsyūr, yaitu kecenderungan untuk menjadikan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai disiplin ilmu yang lepas dari ilmu uṣūl fiqh. Hal ini bisa dilihat dari salah satu bukunya yang diberi judul: *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*, terbit pada 2001, sebagaimana telah disebutkan di atas. Tidak hanya itu, dalam rangkaian empat buku *Silsilah al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah* (*al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā Amsīlatuhā Ḥujjiyyatuhā*; *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: wa Ṣīlatuhā bi al-Adillah al-Syar‘iyyah wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyyah*; *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu Isbātihā Ḥujjiyyatuhā wa Sāiluhā*; *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Dawābituhā Tārīkhuhā Taṭbīqātuhā*) yang di-launching secara bersamaan, dia mengemukakan kembali gagasannya untuk proyek independensi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dia mengatakan: "Melihat urgensi dan peran signifikan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam lingkup hukum Islam, sudah sepatutnya kajian ini menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri, sejajar dengan disiplin ilmu keIslaman lain seperti: Aqīdah, Fiqh, Tafsīr, dan ilmu Ḥadīṣ".⁵⁷

Kedua, al-Khādimī dalam karya-karyanya di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah* banyak mengutip gagasan-gagasan Ibnu ‘Āsyūr. Sebagai

⁵⁷ ‘Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā Amsīlatuhā Ḥujjiyyatuhā*, (Riyāḍ: Kunūz Isybilīa, 2003), 7.

contoh dalam disertasi doktoralnya berjudul: *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki: Khilāl al-Qarnain al-Šāliṣ wa al-Sādis al-Hijriyyain*, dia menyatakan bahwa kajian-kajian yang fokus perhatian utamanya pada *maqāṣid al-syarī‘ah* secara umum tidak terlepas dari lingkaran pemikiran al-Syāṭibī, Ibnu ‘Āsyūr, al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām, al-Maqrī, dan al-Qarāfi.⁵⁸ Jadi dalam konteks ini, menurut pandangan peneliti, al-Khādimī adalah seorang “‘Āsyūrian” yang impian tertingginya adalah tercapainya independensi *‘ilmu maqāṣid al-syarī‘ah* dari ilmu uṣūl fiqh sebagaimana mega proyek yang dicanangkan oleh Ibnu ‘Āsyūr.

Ketiga, Ibnu ‘Āsyūr adalah guru besar Universitas Zaitūnah dan penggagas gerakan reformasi ilmiah di Tunisia yang dapat dipastikan gaung pemikiran dan gerakan reformasi ilmiah yang digagasnya tersebar luas di dunia akademik dan secara mudah dapat diakses bagi mereka yang *concern* terhadap pemikirannya; sementara al-Khādimī adalah termasuk salah satu di antara mahasiswa yang yang mengenyam pendidikan di sana. Keduanya sama-sama belajar dan mengajar di almamater yang sama, yaitu: di Universitas Zaitūnah, Tunisia. Disamping itu, Promotor disertasi doktoral al-Khādimī adalah seorang guru besar sekaligus Rektor di Universitas Zaitūnah dan anggota Majelis Tinggi Islam di Tunisia, Prof. Dr. ‘Uṣmān

⁵⁸ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki: Khilāl al-Qarnain al-Šāliṣ wa al-Sādis al-Hijriyyain*, (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003), 9.

Baṭīkh,⁵⁹ yang hidup sezaman dengan Ibnu ‘Āsyūr. Dia bersentuhan langsung dengan gagasan-gagasan Ibnu ‘Āsyūr mengenai *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri yang dimungkinkan gagasan-gagasan tersebut terserap oleh al-Khādimī pada saat menulis disertasi doktoralnya berdasarkan masukan dan bimbingan Promotornya, Prof. Dr. ‘Usmān Baṭīkh. Bukti terserapnya gagasan Ibnu ‘Āsyūr mengenai *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri oleh al-Khādimī dapat dilihat dalam *muqaddimah* disertasi dotoralnya sebagai berikut:

ونظرا لما يتصل بالمادة من كثرة واتساع وتداخل وتشعب فقد قمت ببيان المقاصد على مرحلتين كبيرتين. أولاً، مرحلة اكتشاف وتجميع وإبراز المواطن والنواحي التي اتضح فيها العمل بالمقاصد من قبل الأعلام في شتى الفروع والأصول وعموم الآثار والآراء، وقد سميت ذلك بمظاهر المقاصد: أي النواحي والأمور التي ظهر فيها النظر المقاصدي وتبين، سواء من خلال التصريح الجلي أو التلميح الضمني أو الاستنتاج المنطقي البديهي. ثانياً، مرحلة إبراز الصبغة الشمولية والطابع المتكامل لتلك المظاهر المختلفة، والعمل على تجميعها ضمن إطار واحد وبنیان متكامل وكيان متناسق على الجملة. ولذلك سميته علم المقاصد أو نظريتها للدلالة على معان الشمول والتكامل والكلية وغيرها، وللدلالة على أنه نتيجة حتمية لتلك المظاهر وخلاصتها حسب ما رأيته مناسباً وصالحاً.

Mengingat kelimpahan, keluasan, keterhubungan, dan pencabangan yang terkait dengan materinya, maka saya akan menjelaskan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam dua tahap utama. Pertama, tahap penyingkapan (penemuan), penghimpunan, dan pengetengahan tempat asal dan aspek-aspek yang memperjelas

⁵⁹ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki*, 27.

kerja ilmiah *maqāṣid al-syarī'ah* dari sejumlah tokoh di berbagai permasalahan cabang, pokok, pandangan, dan pendapat hukum secara umum. Saya menyebut hal itu dengan istilah “*mazāhir al-maqāṣid*”, manifestasi (fakta-fakta) *maqāṣid*, yaitu: aspek-aspek dan segala sesuatu yang menentengahkan dan memperjelas teori *maqāṣid*, baik melalui pernyataan eksplisit, implisit, atau deduksi logis intuitif.

Kedua, tahap penentengahan ciri umum dan karakteristik yang melengkapi manifestasi (fakta-fakta) *maqāṣid* yang berbeda-beda, dan kerja ilmiah untuk menghimpunnya dalam satu kerangka, struktur bangunan keilmuan yang integral, dan wujud yang koheren dalam sebuah paparan tulisan. Itu sebabnya, saya menyebutnya dengan istilah “*ilmu al-maqāṣid*” atau “*naẓariyyat al-maqāṣid*” untuk menunjukkan komprehensifitas, kelengkapan, dan totalitas maknanya, dan lainnya; dan untuk menunjukkan bahwa ia merupakan kesimpulan pasti bagi manifestasi (fakta-fakta) *maqāṣid* itu, intisari, dan hasil kajiannya, menurut apa yang saya ketahui berdasarkan kesesuaian dan keabsahan (data).⁶⁰

Berdasarkan ketiga alasan di atas, hasil kerja intelektual al-Khādimī tersebut, menurut peneliti, dapat dikategorikan sebagai *progress of science* dari tokoh sebelumnya, Ibnu ‘Āsyūr. Faktanya, pemikiran tentang independensi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu usūl fiqh, sebagaimana telah disinggung pada paragraf terdahulu, mendapat dukungan dari kalangan *maqāṣidīyyūn*. Karena itu, kritik, pengujian, dan penyempurnaan, terhadap pemikiran al-Khādimī terkait dengan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu dalam

⁶⁰ Nūriddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Maẓhab al-Mālīki*, 14-16.

perspektif filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya adalah sebuah keharusan.

Selain sebagai sebuah keharusan, penelitian ini dilakukan juga dalam kerangka untuk mendapatkan pengakuan dari kelompok ilmunya, yaitu mereka yang mendedikasikan diri dalam bidang *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam konteks ini, Harol I. Brown, sebagaimana dikutip oleh A. Qodry Azizy,⁶¹ menyatakan: “Ungkapan rasional saja tidak cukup untuk disebut pengetahuan yang ilmiah. Yang lebih penting lagi adalah pengakuan dari kelompok ilmunya.” Harol I. Brown sebagaimana dikutip oleh Azizy, menulis: “*No These becomes a part of the body of scientific knowledge unless it has been put before and accepted by the community of scientists.*” Diterima oleh masyarakat ilmuwan menjadi kunci dalam kajian epistemologi. Oleh karena itu, Harol I. Brown kemudian mendefinisikan *science* dengan ungkapan: “*Scientific knowledge is the consensus of the scientific community,*” (Pengetahuan ilmiah adalah [hasil] kesepakatan masyarakat ilmiah).⁶²

Definisi *science* di atas adalah hasil kajian Harol I. Brown tentang epistemologi secara historis, setelah dia mengkaji sejarah perkembangan ilmu pengetahuan. Anggapan dari epistemologi yang tradisional tentang “kebenaran”, dia nilai sebagai hal yang tidak *adequate* (memadai; memenuhi syarat). Sebab, kata dia, merupakan suatu analisis di mana teori-teori ilmiah itu berkembang, lalu diterima

⁶¹ A. Qodry Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003), 6.

⁶² A. Qodry Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, 7.

dan dalam kesempatan lain dibuang atau diganti dengan yang lain hasil penemuan baru (*scientific theories develop and are accepted and over-thrown*).⁶³

Dari uraian di atas, sebagaimana diungkapkan oleh Azizy, Harol I. Brown menekankan bahwa tema sentral pembahasannya adalah perjalanan penelitian (*research*). Penelitian mempunyai peranan penting dalam perkembangan pengetahuan. Dia menulis: “*The only permanent aspect of science is research*”. Lebih lanjut Azizy mengatakan: “Dengan riset ini, konsep atau teori akan selalu berjalan dan berkembang dan selalu terkait antara hasil riset yang sudah ada, yang sedang berjalan, dan yang akan muncul.”⁶⁴ Dalam konteks ini pula, menurut peneliti, keberhasilan al-Khādimī dalam menyusun ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan bagian dari peran penting penelitian yang dilakukannya dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Karena itu, penelitian terhadap pemikiran al-Khādimī terkait dengan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai disiplin ilmu dalam perspektif filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya, juga merupakan bagian dari pengembangan ilmu pengetahuan.

Selain itu, penelitian ini juga dilatarbelakangi oleh sejumlah problem yang dihadapi masyarakat dan kegelisahan intelektual dalam mencari solusi hukum terhadap problem tersebut. Dalam konteks ini, inovasi di bidang metodologi hukum harus terus mendapatkan perhatian secara serius. Di sinilah kerja ilmiah perlu dilakukan dalam

⁶³ A. Qodry Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, 7.

⁶⁴ A. Qodry Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, 7.

kerangka pengembangan dan penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menjawab problem-problem kekinian.

Atas dasar uraian di atas, peneliti terdorong untuk melakukan penelitian lebih mendalam terhadap pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu baru dari sudut pandang filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science*, dan kelebihan serta kekurangannya dengan rumusan masalah yang akan dijelaskan pada sub bab di bawah ini.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*?
2. Bagaimana pemikiran al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu?
3. Bagaimana *progress of science* ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī ?
4. Bagaimana kelebihan dan kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas al-Khādimī?

C. Tujuan dan Manfaat

Sesuai dengan rumusan masalahnya, penelitian ini mempunyai sejumlah tujuan, yaitu:

1. Untuk mengetahui transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*?
2. Untuk mengetahui pemikiran al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu;

3. Untuk mengetahui *progress of science* ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī;
4. Untuk mengetahui kelebihan dan kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas al-Khādimī.

Secara teoritis, manfaat dari hasil penelitian ini dapat menjadi bahan masukan bagi pengembangan ilmu pengetahuan terutama yang terkait dengan landasan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu dalam hazanah ilmu-ilmu keIslaman.

Secara praktis, manfaat dari hasil penelitian ini dapat memberikan gambaran yang jelas tentang ontologi, epistemologi dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*, transformasi, periodisasi, kelebihan, dan kekurangannya bagi para peminat studi hukum Islam dan metodologi hukum Islam.

D. Kajian Pustaka

Penelitian tentang “Transformasi *Maqāṣid al-Syarī'ah*: Analisis Pemikiran al-Khādimī” merupakan penelitian rintisan. Dipilihnya al-Khādimī menjadi perwakilan pakar *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai unit analisis dalam penelitian ini karena ia dinilai sebagai penerus gagasan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu keIslaman yang berdiri sendiri seperti disiplin ilmu-ilmu keIslaman yang lain. Karya monumentalnya di bidang *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kitāb yang berjudul *Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah* dan sejumlah kitāb lain dalam bidang yang sama.

Sasaran penelitian ini adalah pemikiran al-Khādimī tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*,

transformasi, periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya. Karena itu, sejumlah kajian penelitian mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* yang dilakukan oleh sejumlah akademisi akan sangat membantu penelitian ini.

Mohammad Hashim Kamali dalam artikel berjudul: “Maqāṣid al-Syarī'ah: The Objectives of Islamic Law”, yang dimuat dalam jurnal *Islamic Studies* pada musim panas tahun 1999, menjelaskan tentang karakterisasi umum *maqāṣid al-syarī'ah* dan asal-usulnya dalam al-Qur'ān; klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* dan urutan prioritas tertentu yang diintegrasikan ke dalam struktur maqāṣid; perkembangan sejarah dan kontribusi beberapa ulama terkemuka, khususnya Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī terhadap teori maqāṣid; perbedaan pendekatan yang diambil ‘ulamā’ terhadap identifikasi maqāṣid; dan menyoroti relevansi *maqāṣid* dengan ijtihād dan cara-cara di mana maqāṣid dapat meningkatkan cakupan dan kemampuan ijtihād.⁶⁵

Kamali menyimpulkan, *pertama*, *maqāṣid al-syarī'ah* berakar pada perintah tekstual al-Qur'ān dan al-Sunnah, hanya saja perintah tersebut, terutama pada filosofi umum dan tujuannya, seringkali berada di luar spesialisasi teks. Fokusnya tidak begitu banyak pada kata-kata dan kalimat-kalimat teks itu, melainkan pada maksud dan tujuan yang dianjurkan dan dijunjung tinggi. *Kedua*, dibandingkan dengan ilmu uṣūl fiqh, *maqāṣid al-syarī'ah* tidak dibebani dengan

⁶⁵ Mohammad Hashim Kamali, “Maqāṣid Al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law”, *Islamic Studies*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, Vol. 38, No. 2 (Summer 1999): 193, diakses 1 Juli 2021. Jurnal ini juga dapat diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/20837037>.

teknis metodologis dan pembacaan teks yang literalis. Dengan demikian *maqāṣid al-syarī'ah* mengintegrasikan tingkat keserbagunaan dan pemahaman ke dalam pembacaan syara' yang dalam banyak hal bersifat unik dan berjalan di atas perubahan waktu dan keadaan.⁶⁶

Ketiga, pada saat beberapa doktrin penting ilmu uṣūl fiqh seperti *ijmā'*, *qiyās*, dan bahkan *ijtihād* dibebani dengan kondisi sulit (yang mungkin berdiri dalam ukuran ketidakharmonisan dengan situasi yang berlaku) dalam iklim sosial-politik negara-negara muslim saat ini, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi fokus perhatian karena cenderung menyediakan akses yang siap dan nyaman terhadap syarī'at. *Keempat*, secara alami, penting untuk memahami garis-garis besar tujuan syarī'at di tempat pertama sebelum seseorang mencoba untuk beralih ke spesifik. *Kelima*, pengetahuan yang memadai tentang *maqāṣid al-syarī'ah* membekali siapapun yang *concern* di bidang hukum dengan wawasan dan memberinya kerangka teoretis di mana upaya untuk memperoleh pengetahuan terperinci tentang berbagai doktrinnya dapat menjadi lebih menarik dan bermakna.⁶⁷

Kajian yang dilakukan oleh Kamali di atas tidak menyinggung tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu secara komprehensif dan utuh yang meliputi ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Memang dia telah menjelaskan *maqāṣid al-syarī'ah* yang berakar dari perintah tekstual al-Qur'ān dan al-Sunnah, tetapi tidak mengulas secara keseluruhan tiga penyangga filsafat ilmu tersebut.

⁶⁶ Kamali, "Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law", 208.

⁶⁷ Kamali, "Maqāṣid Al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law", 208.

Dalam kajian tersebut, dia juga tidak menyinggung tentang transformasi, periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya.

Felicitas Opwis dalam artikel berjudul: “New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Law?”, yang dimuat dalam jurnal *Die Welt des Islams* tahun 2017, menjelaskan tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* yang secara tradisional terkait dengan definisi maṣlaḥah yang diuraikan al-Gazālī yang digunakan dalam analogi (*qiyās*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawā‘id*). Artikel ini membahas perkembangan terkini interpretasi *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam karya para sarjana hukum yang mengedepankan tafsir alternatif, seperti Ibnu ‘Āsyūr, Yūsuf al-Qardāwī, Aḥmad al-Khamlīsī, Yaḥyā Muḥammad, dan Jamāluddīn ‘Aṭīyyah. Beberapa kecenderungan dapat diamati, yaitu adanya penolakan terhadap definisi al-Gazālī tentang konsep *darūriyyat* (kebutuhan esensial) dengan memperluas cakupannya lebih dari lima dengan memasukkan aspek keadilan, kebebasan, dan kesetaraan; penyempurnaan kategori *maqāṣid* dan penciptaan hierarki maṣlaḥah yang berbeda; dan perluasan penerapan tujuan hukum di luar ranah hukum yang sebenarnya, sehingga memberikan pertimbangan peran proaktif maṣlaḥah dalam membentuk masyarakat melalui kebijakan publik. Disarankan bahwa interpretasi baru dari *maqāṣid al-syarī‘ah* juga mengubah empat sumber teori hukum tradisional (*uṣūl fiqh*).⁶⁸

⁶⁸ Felicitas Opwis, “New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Law?”, *Die Welt des Islams*, Brill, Vol. 57, Issue 1

Kesimpulan Opwis dalam artikel tersebut adalah *pertama*, bahwa terdapat perdebatan intelektual yang dinamis di antara para cendekiawan Islam mengenai tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan bagaimana penerapannya pada individu dan masyarakat. Banyak ahli hukum yang menganggap cara pencarian hukum “tradisional” yang didominasi oleh penalaran analogis (*qiyās*) dan penggunaan kaidah-kaidah hukum (*qawā'id*) tidak memadai untuk menemukan solusi atas permasalahan hukum di masyarakat. Pencarian metode yang sesuai untuk menjawab kebutuhan hukum saat ini terfokus pada tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan pada masalah sebagai standar panduan yang mewakili perspektif hukum Islam. Meskipun kebanyakan ahli hukum saat ini mendasarkan interpretasi mereka pada konsep dan definisi ‘ulamā’ pra-modern, khususnya al-Gazālī dan al-Syāṭibī, mereka berangkat dari konsep dan definisi ‘ulamā’ pra-modern dengan mengadaptasi masalah dan *maqāṣid* dengan pandangan dunia mereka sendiri.⁶⁹

Salah satu kritik yang disuarakan oleh para ahli hukum kontemporer adalah pembatasan definisi al-Gazālī terhadap tujuan Pembuat Hukum (*Maqāṣid al-Syāri'*) dalam mengungkapkan hukum-Nya hanya pada lima kebutuhan universal atau esensial agama (*darūriyyat*), yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti. Bagi mereka pembatasan ini terlalu sempit dan terlalu fokus pada individu yang beriman untuk menangkap maksud hukum Tuhan. Mereka

(2017): 7, diakses 25 Mei 202, pukul: 02:05. Jurnal ini dapat diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/44646040>.

⁶⁹ Opwis, “New Trends in Islamic”, 28-29.

memperluas tujuan Pembuat Hukum (*Maqāṣid al-Syāri'*) dengan beralih dari tingkat individu ke jenis maṣlaḥah yang lebih luas yang mempengaruhi masyarakat secara luas.⁷⁰

Perluasan tersebut dilakukan dengan cara meninjau kembali definisi dan jumlah kebutuhan. Misalnya, para ahli hukum kontemporer berpendapat untuk perluasan pemahaman mereka tentang arti “perlindungan” (*ḥifẓ*). Mereka tidak hanya sekedar mempertimbangkan tujuan memelihara akal (*ḥifẓ al-'aql*) yang harus dicapai dengan melarang konsumsi alkohol, seperti yang dikemukakan oleh al-Gazālī. Ibnu ‘Āsyūr memperluas unsur-unsur konkret yang membahayakan pikiran dengan memasukkan juga zat-zat pengubah pikiran seperti opium, hashish, dan heroin. Bahkan lebih dari itu, Ramaḍān al-Būṭi, misalnya, berargumen mendukung sensor negara untuk mencegah pengaruh negatif pada pemikiran orang.⁷¹

Sejalan dengan al-Būṭi, sebagaimana ungkap Opwis, ‘Atīyyah bahkan menuntut pelarangan pengaruh media yang merusak. Dia mendorong hal ini ke tingkat yang lebih tinggi dari penerapan kolektif. Dia menafsirkan tujuan hukum melestarikan/memelihara kecerdasan/akal (*ḥifẓ al-'aql*) sebagai panggilan untuk pendidikan wajib dan untuk mengembangkan “pola pikir ilmiah.” Pada tingkat ini, penafsiran tersebut diterapkan tidak lagi hanya untuk melarang zat berbahaya bagi pikiran individu tetapi juga untuk

⁷⁰ Opwis, “New Trends in Islamic”, 29.

⁷¹ Opwis, “New Trends in Islamic”, 29.

mempromosikan lingkungan di mana kegiatan intelektual untuk seluruh komunitas dapat berkembang.⁷²

Kecenderungan pada tingkat penerapan kolektif mengenai tujuan Pembuat Hukum (*Maqāṣid al-Syāri'*) mengarahkan para ahli hukum untuk menafsirkan kembali kebutuhan esensial keberadaan manusia dalam sinaran kepekaan dan sikap modern terhadap hubungan individu dengan masyarakat dan negara. Di antara nilai-nilai kolektif yang dibutuhkan yang menjadi keprihatinan masyarakat modern, adalah keadilan, kesetaraan, kebebasan individu, hak asasi manusia, partisipasi politik, dan kesempatan yang sama. Tujuan universal syarī'ah ini tidak terikat pada aturan atau pernyataan tekstual individu (*dalīl juz'i*), tetapi diturunkan oleh para ahli hukum secara induktif dari teks. Selain itu, para ahli hukum kontemporer menganggap tujuan universal syarī'ah tersebut tidak dapat dicabut, karena merupakan hak yang diberikan oleh Tuhan.⁷³

Perkembangan yang mengarah pada komitmen terhadap nilai-nilai sosial universal tersebut dapat dikatakan sebagai kekuatan interpretasi modern terhadap tujuan hukum. Nilai-nilai abstrak dimungkinkan dapat dikonkretkan sesuai dengan situasi dan konteks. Oleh karena itu pada tingkat abstrak universalitas nilai-nilai sosial (keabadian dan kebenaran yang diberikan Tuhan) dapat dipertahankan, sementara dalam istilah praktis berbagai aturan dan kebijakan dimungkinkan dapat diterapkan. Hanya saja masih ada yang terlupakan, yaitu para sarjana hukum belum membahas

⁷² Opwis, "New Trends in Islamic", 29.

⁷³ Opwis, "New Trends in Islamic", 29.

hubungan antara individu dan kolektif sehubungan dengan nilai-nilai seperti kesetaraan dan kebebasan serta perbedaan antara hak positif dan negatif.⁷⁴

Kedua, terdapat sebuah pertanyaan yang secara umum tidak muncul dalam diskusi kontemporer para sarjana hukum: Siapakah yang menentukan tujuan universal dan khusus syarī'ah? Karena itu, tidak mengherankan ketika membandingkan interpretasi yang berbeda dari tujuan hukum, ditemukan hasil yang sangat beragam. Duderija dan 'Atīyyah, misalnya, sama-sama mengidentifikasi “kasih sayang” (*mawaddah*), “kasih sayang” (*rahmah*), dan “ketenangan” (*sakīnah*) sebagai tujuan syara' dalam ranah keluarga. Tapi Duderija menafsirkan tujuan ini sebagai bukti kesamaan gender dalam Hukum Keluarga Islam (HKI), sedangkan 'Atīyyah menggunakannya untuk menyatakan adanya hierarki gender tradisional.⁷⁵

Ketiga, pembicaraan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* saat ini juga menunjukkan adanya perubahan persepsi 'ulamā' tentang sumber-sumber hukum Islam. Meskipun status al-Qur'ān dan al-Ḥadīṣ sebagai sumber hukum utama tidak dipertanyakan, namun Ijmā' dan Qiyās mulai kehilangan fungsinya sebagai pijakan. Para 'ulamā' beralih ke *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pedoman kriteria meningkatkan fungsi maṣlaḥah dalam prosedur pencarian hukum. Jika tren seperti itu terus berlanjut, maka akan terlihat redefinisi yang lebih eksplisit dari sumber-sumber hukum. Redefinisi yang akan mencakup maṣlaḥah di samping al-Qur'ān dan al-Ḥadīṣ. Karena itu,

⁷⁴ Opwis, “New Trends in Islamic”, 30.

⁷⁵ Opwis, “New Trends in Islamic”, 30.

sangat mungkin masalah sebagai reifikasi dari maksud legislatif Tuhan akan menjadi sumber utama penemuan hukum ketika teks-teks otoritatif tidak secara eksplisit menjelaskannya. Meskipun ini memberikan banyak fleksibilitas bagi para ahli hukum dalam mengatasi perubahan lingkungan dunia modern dan memungkinkan mereka menemukan solusi untuk situasi yang belum pernah terjadi sebelumnya dengan menghubungkannya dengan tujuan hukum Islam, akan tetapi kurangnya kesepakatan tentang bagaimana mendefinisikan masalah secara konkret dan bagaimana hubungannya dengan aturan tekstual eksplisit dari al-Qur'ān dan al-Ḥadīṣ membuat terbukanya banyak kontroversi dan penyalahgunaan atas nama tujuan Pembuat Hukum (*maqāṣid al-Syārī'*).⁷⁶

Keempat, pengamatan lain tentang fokus yang intens pada *maqāṣid al-syarī'ah* adalah praktiknya dalam mendekati “ideologi negara”. *Maqāṣid al-syarī'ah* tidak lagi diperdebatkan sehubungan dengan sumber hukum atau metode pencarian hukum. Ia justru digunakan sebagai ideologi untuk tindakan dan kebijakan di luar ranah hukum yang dikendalikan oleh ahli hukum. Tanggung jawab untuk mempertimbangkan tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) dalam praktik diletakkan pada negara, dengan menerapkan kebijakan, menyebarluaskan hukum, dan mendirikan lembaga yang melindungi kebutuhan dan mewujudkan tujuan Tuhan bagi umat manusia. Ini merupakan perubahan besar, yang mencerminkan peran hukum dalam negara-bangsa modern dan klaim eksklusif negara atas bidang

⁷⁶ Opwis, “New Trends in Islamic”, 30-31.

hukum. Bukan lagi ahli hukum individu yang harus memutuskan apakah suatu keputusan atau tindakan tertentu sesuai dengan tujuan Pembuat Hukum (*Maqāṣid al-Syārī'*), tetapi negara yang bertanggung jawab untuk mewujudkannya, apakah kebijakannya untuk mencegah berjangkitnya epidemi atau untuk mempromosikan ilmu pengetahuan.⁷⁷

Dalam konteks di atas, *maqāṣid al-syarī'ah* mirip dengan apa yang disebut Ibnu Taimiyyah sebagai pemerintahan *siyāsah syar'iyah* yang sesuai dengan hukum Islam. Penggunaan *maqāṣid al-syarī'ah* ini di satu sisi, memiliki efek untuk memastikan bahwa hukum Islam tidak menjadi usang di negara modern; di sisi lain, ia memberikan legitimasi kepada negara dengan membuat hukum dan kebijakannya benar-benar Islami. Semua tindakan legislatif dan lembaga negara harus sejalan dengan tujuan Pembuat Hukum (*maqāṣid al-Syārī'*) untuk mencapai maṣlaḥah dan mencegah *mafsadah* dari umat manusia. Penafsiran baru terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* ini mencerminkan pandangan Islam sebagai pandangan dunia atau ideologi negara modern.⁷⁸

Namun, menggunakan pendekatan *maqāṣid-cum-maṣlaḥah* sebagai jenis *siyāsah syar'iyah*, atau cetak biru untuk kebijakan publik, saat ini masih agak kabur dan abstrak. Masalah-masalah yang sulit, seperti realitas pluralisme agama dan sikap yang berbeda terhadap tanggung jawab agama (*taḳlīf*), jarang ditangani secara memuaskan (tanpa menciptakan status *zimmi* yang tidak setara bagi

⁷⁷ Opwis, "New Trends in Islamic", 31.

⁷⁸ Opwis, "New Trends in Islamic", 31.

non-muslim dan menuduh muslim yang menjalankan kebebasan beragama sebagai murtad). Demikian pula, bagaimana mendamaikan kekhususan teks al-Qur'an dengan *maqāṣid* universal dalam kasus-kasus di mana sikap umat Islam berubah, adalah pertanyaan yang belum terselesaikan. Namun demikian, perhatian para ahli hukum terhadap tujuan hukum Islam dan interpretasi inovatif yang telah diartikulasikan dalam beberapa tahun terakhir memiliki potensi tidak hanya untuk mengubah cara di mana *uṣūl fiqh* dipahami dan diterapkan, tetapi juga untuk membuka jalan baru menemukan peran dan tempat bagi *syarī'ah* di dunia modern.⁷⁹

Kajian yang dilakukan oleh Opwis di atas, tidak membahas tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu yang meliputi ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Dia membahas mengenai perkembangan interpretasi *maqāṣid al-syarī'ah* di kalangan ahli hukum, pergeseran penerapan tujuan Pembuat Hukum (*Maqāṣid al-Syāri'*) di tingkat individu ke tingkat kolektif, perluasan cakupan teori *maqāṣid* yang dikembangkan al-Gazālī, pandangan baru tentang sumber teori hukum yang berbeda dari sumber teori hukum klasik, dan penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam konteks ideologi negara.

Mukh. Mukhlis Abidin dalam artikel berjudul: "Paradigma Maqāṣid Syarī'ah Menjadi Disiplin", yang dimuat dalam jurnal tahun 2019, menjelaskan tentang pergeseran paradigma berpikir *maqāṣid al-syarī'ah* yang semula masih menjadi bagian kajian ilmu *uṣūl fiqh*

⁷⁹ Opwis, "New Trends in Islamic", 32.

bergeser ke arah disiplin ilmu yang mandiri.⁸⁰ *Maqāṣid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu yang *independent* dalam perspektif sejarah setelah kemunculan al-Syāṭibī.

Ada tiga fase perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu, yaitu: *pertama*, kemunculan *maqāṣid al-syarī'ah* pada masa awal Islam; *kedua*, era kodifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* yang diprakarsai oleh para 'ulamā'; dan *ketiga*, era penyempurnaan dan pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Dalam perspektif historis, *maqāṣid al-syarī'ah* mengalami perjalanan panjang dari awal kelahirannya sampai sekarang. Ia mengalami perubahan paradigma dari rumpun keilmuan fiqh klasik sampai pengetahuan umum modern, dari perangkat berfikir eksklusif hingga pemikiran yang inklusif, dari uṣūl fiqh hingga filsafat sistem.⁸¹

Dia menyimpulkan, *pertama*, bahwa ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* tergolong disiplin ilmu yang baru dalam khazanah pengetahuan Islam. *Kedua*, paradigma *maqāṣid al-syarī'ah* mengalami pergeseran format luarnya saja akan tetapi substansi pesan syarī'ahnya masih tetap. Pergeseran ini mengikuti perubahan ruang dan waktu yang dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Perkembangan ini mempengaruhi pola dan cara berfikir manusia pada zamanya masing-masing. Mengubah cara berfikir lama dengan

⁸⁰ Mukh. Mukhlis Abidin, "Paradigma Maqāṣid Syariah Menjadi Disiplin", *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, Vol. 2, No. 1, (2019): 73.

⁸¹ Abidin, "Paradigma Maqāṣid Syariah Menjadi Disiplin", 77-82.

cara berpikir baru (dari ilmu uṣūl fiqh menuju ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*) atas dasar terbentuknya masyarakat dan budaya yang beragam yang dinilai kurang relevan menggunakan perangkat uṣūl fiqh yang lahir di tengah-tengah masyarakat monokultur. Sedangkan pergeseran pesan syarī'ah, secara substansi, di era awal Islam lebih terfokus pada istilah *rahmātan lil 'ālamīn*. Istilah ini, di era berikutnya, diikuti istilah *darūriyyāh*, *ḥājiyyāh taḥsīniyyāh*, dan *al-kulliyah al-khamsah*. Istilah-istilah tersebut saat ini kemudian diikuti istilah keadilan, kemanusiaan, dan demokrasi, yang bersifat universal.⁸²

Kajian Abidin di atas, dalam pandangan peneliti, tidak mengulas ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu. Kajian ini hanya terfokus pada pergeseran “paradigma uṣūlī” ke “paradigma maqāṣidī” yang dilakukan oleh sejumlah pakar hukum Islam dalam perspektif sejarah. Dia sama sekali tidak mengkaji mengenai dasar-dasar filosofis keabsahan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi sebuah disiplin ilmu. Penelitian ini sama sekali tidak mengarah pada aspek filsafat ilmu tetapi lebih melihat *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif sejarah.

Anggraini Binti Ramli dalam artikel berjudul: “al-‘Alāqat Baina Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-Da'wat ilā Ta'sīs 'Ilmi al-Maqāṣid”, yang dimuat dalam jurnal *Mazahib* tahun 2016, menyinggung hubungan antara ilmu uṣūl fiqh dengan *maqāṣid al-syarī'ah* serta seruan menyusun asas-asas bagi ilmu *maqāṣid al-*

⁸² Abidin, “Paradigma Maqāṣid Syariah”, 85.

syarī'ah. Menurutnya, kajian *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan *point* penting dalam uṣūl fiqh. Perdebatan serius muncul pada abad XIX di kalangan sarjana uṣūl fiqh tentang posisi kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸³

Perdebatan tersebut, menyisakan tiga pertanyaan penting, yaitu: *pertama*, Apakah *maqāṣid al-syarī'ah* bagian dari pembahasan uṣūl fiqh? *Kedua*, Apakah *maqāṣid al-syarī'ah* dibangun di atas pondasi uṣūl fiqh? *Ketiga*, Apakah ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dapat menjadi disiplin ilmu yang terlepas dari kajian ilmu uṣūl fiqh. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kajian *maqāṣid al-syarī'ah* ibarat dua sisi mata uang, secara teoritis berbeda, namun tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Uṣūl fiqh menjadi pondasi awal bagi kajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Adapun pemisahan antara kajian uṣūl fiqh dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang dilakukan oleh sarjana uṣūl fiqh merupakan pemisahan yang bersifat *nisbī* dan bukan merupakan pemisahan *ḥaqīqī*.⁸⁴ Menurut peneliti, kajian ini tidak mengulas *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu, transformasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya. Kajian ini hanya terfokus pada wacana pemisahan ilmu uṣūl fiqh dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

Maulidi dalam artikel berjudul: “Maqāṣid Syarī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah Pendekatan Sistem Menurut Jasser Awdah,” yang dimuat dalam jurnal *al-Mazāhib*, tahun 2015,

⁸³ Anggraini Binti Ramli, “al-‘Alāqat Baina Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-Da'wat ilā Ta'sīs 'Ilmi al-Maqāṣid,” *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 15 (2016): 273.

⁸⁴ Ramli, “Al-‘Alāqat Baina Uṣūl al-Fiqh”, 273.

menyinggung *maqāṣid* sebagai filsafat hukum Islam. Gagasan Jasser Awdah tentang *maqāṣid al-syarī'ah* berbeda dengan ulamā' sebelumnya. *Maqāṣid al-syarī'ah* dalam kajian Islam klasik ditempatkan sebagai bagian dari bahasan *qiyas* dan *maṣlaḥah mursalah* dalam kajian disiplin ilmu uṣūl fiqh. Sementara Jasser Awdah berupaya menjadikannya sebagai metodologi fundamental dalam kajian uṣūl fiqh. *Maqāṣid al-syarī'ah* harus bersifat sosial dan integral, bukan individual dan parsial. Gagasan *maqāṣid al-syarī'ah*-nya merupakan perubahan dari *'iṣmah* dan *ḥifẓ* ke *tanmiyah* dan *ḥuqūq*, serta menjadikan *al-tanmiyah al-basyariyyah* menjadi bagian dari *mabda' maqāṣid al-syarī'ah*. Hanya saja sumbangan pemikiran Jasser Awdah ini masih menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari kajian uṣūl fiqh dan tidak menyentuh sama sekali aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*.⁸⁵

Khatijah Othman dkk, dalam artikel berjudul: "A Philosophy of Maqāṣid Shari'ah Underpinned Muslim Food Consumption and Halalan Toyyiban Concept," yang dimuat dalam jurnal al-'Abqari, tahun 2018, menyinggung filsafat *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai dasar konsumsi makanan muslim dan konsep *ḥalālan ṭayyiban*.⁸⁶ Dalam artikel tersebut sama sekali tidak disinggung masalah ontologi, epistemologi, dan aksiologi *maqāṣid al-syarī'ah*.

⁸⁵ Maulidi, "Maqāṣid Syarī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda," *al-Mazāhib: Jurnal Pemikiran Hukum* 3 (2015): 11-12, 15-16.

⁸⁶ Khatijah Othman, "A Philosophy of Maqāṣid Shari'ah Underpinned Muslim Food Consumption and Halalan Toyyiban Concept," *al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities* 13 (2018): 83.

Maḥmūd Dongoran, dalam artikel berjudul: “Konsep Maqāṣid al-Syarī’ah Sebagai Dasar dalam Penetapan Hukum Islam: Suatu Kajian Historis Hukum Islam”, yang dimuat dalam jurnal *Yurisprudentia*, tahun 2015, mengulas tentang *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai pondasi pembentukan hukum Islam dan pertumbuhannya serta perkembangan kaidah-kaidahnya. Kajian yang dilakukannya hanya terfokus pada ketiga aspek di atas. Dia sama sekali tidak menyinggung masalah *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri.⁸⁷

Miskari, dalam artikel berjudul: “Pendekatan Sistem sebagai Konsep Maqāṣid Syarī’ah dalam Perspektif Jasser Awdah,” yang dimuat dalam jurnal *al-Maṣlahah*, tahun 2018, menjelaskan bahwa Islam dalam pandangan Jasser Awdah meliputi syarī’ah, fiqh dan fatwa. Syarī’at merupakan wahyu (al-Qur’ān dan al-Sunnah) yang harus direalisasikan di tengah kehidupan umat Islam. Fiqh merupakan pendapat hukum *fuqahā’* yang ditetapkan berdasarkan metode *istinbāt* hukum. Sementara fatwa adalah penerapan syarī’at dan fiqh di tengah kehidupan umat Islam. Al-Qur’ān dan al-Sunnah merupakan sumber utama, bersifat final, dan tertutup. Tetapi, pemahaman dan penafsirannya tetap terbuka.⁸⁸

Dalam konteks metodologi hukum Islam, menurut Jasser Awdah, *uṣūl fiqh*, *maqāṣid al-syarī’ah*, dan filsafat sistem,

⁸⁷ Maḥmūd Dongoran, “Konsep Maqāṣid al-Syarī’ah Sebagai Dasar Dalam Penetapan Hukum Islam: Suatu Kajian Historis Hukum Islam,” *Yurisprudentia: Jurnal Hukum Ekonomi* 1 (2015): 83, 96.

⁸⁸ Miskari, “Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāṣid Syarī’ah”, 120.

sebelumnya masih terpisah dan belum terhubung antara satu dengan yang lain. Pengintegrasian ketiganya, menurutnya, adalah sebuah keharusan. Pengintegrasian ini dapat dilakukan melalui pemahaman terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Semua disiplin ilmu yang relevan harus dilibatkan dalam membaca hukum Islam. Semakin luas wawasan fuqahā', maka pemahamannya terhadap hukum Islam dapat dipastikan akan semakin tajam dan komprehensif.⁸⁹ Dalam rangka pengintegrasian ini pula, dia menawarkan gagasan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan sistem yang dapat digunakan sebagai analisis sistem teologi, sosial, dan hukum.⁹⁰

Dalam pendekatan sistem terdapat enam fitur sistem yang saling berhubungan dalam menganalisis hukum Islam kontemporer, yaitu: *cognitive nature of the system of Islamic law* (dasar kognitif sistem hukum Islam), *wholeness of the system of Islamic law* (keutuhan sistem hukum Islam), *openness of the system of Islamic law* (keterbukaan sistem hukum Islam), *interrelated of the system hierarchy of Islamic law* (keterkaitan sistem hierarki hukum Islam), *multy dimensionality of the system of Islamic law* (multi dimensionalitas sistem hukum Islam), dan *purposefullness of the system of Islamic law* (kebermanfaatan sistem hukum Islam).⁹¹ Dalam konteks ini, *maqāṣid al-syarī'ah* dikategorikan sebagai

⁸⁹ Miskari, "Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāṣid Syarī'ah", 121.

⁹⁰ Miskari, "Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāṣid Syarī'ah", 128.

⁹¹ Miskari, "Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāṣid Syarī'ah", 128-129.

purposefulness (*al-gāyah*) dan menjadi *common link-nya*.⁹² *Maqāṣid al-syarī'ah* bertemu dengan asas rasionalitas, manfaat, keadilan, dan moralitas. Karena itu, fitur *purposefulness* menjangkau fitur-fitur yang lain dan menjadi inti metodologi analisis sistem.⁹³ Dalam kajian ini Jasser Awdah sama sekali tidak menyinggung *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu.

Ali Mutakin, dalam artikel berjudul: “The Theory of Maqāṣid al-Syarī'ah and The Relation with Istinbath Method,” yang dimuat dalam jurnal *Kanun*, tahun 2017, membahas tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai tujuan akhir dari penerapan hukum Islam, meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Dalam konteks ini, *maqāṣid al-syarī'ah* berhubungan erat dengan sejumlah metode istinbāṭ hukum, baik metode *ta'lili* seperti *qiyās* dan *istiḥsān*, maupun *istiṣlāḥi* seperti *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd* atau *fath al-zarī'ah*. Kajian ini menyimpulkan bahwa metode-metode tersebut bermuara pada penemuan *maṣlaḥah* pada kasus yang tidak secara jelas disebutkan dalam al-Qur'ān maupun al-Sunnah. Penelitian ini, sama sekali tidak membahas tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri.⁹⁴

Yubsir, dalam artikel berjudul: “Maqāṣid al-Sharia as Law Text Interpretation Methods: a Study of Islamic Law Philosophy,” yang dimuat dalam jurnal *al-'Adalah*, tahun 2013, menyimpulkan bahwa

⁹² Miskari, “Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāṣid Syarī'ah”, 134.

⁹³ Miskari, “Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāṣid Syarī'ah”, 135-136.

⁹⁴ Ali Mutakin, “The Theory of Maqāṣid al-Syarī'ah and The Relation with Istinbath Method,” *Kanun: Jurnal Ilmu Hukum*, 19 (2017): 547, 567, 568.

pertama, teori keadilan menjadi pondasi utama filsafat hukum Islam. Teori *maqāṣid al-syarī'ah* sama dengan teori keadilan sosial, karena bertujuan mewujudkan kemaṣlahatan umat manusia. Teori ini dikenalkan oleh al-Juwainī Imām al-Harāmī dan dikembangkan muridnya, al-Gazālī. Teori ini, selanjutnya, dikembangkan al-'Izzī ibnu 'Abdussalām dan al-Syāṭibī. Di tangan al-Syāṭibī kajian *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi lebih sistematis dan jelas. Dalam kesempatan lain, al-Tūfī mengemukakan pandangan liberal dan radikal mengenai konsep maṣlahah. *Kedua*, penyelarasan keadilan dengan teks sebagaimana yang dimaksudkan dalam teori *maqāṣid al-syarī'ah* di atas harus dilakukan oleh para hakim dalam pemeriksaan, putusan, dan penyelesaian perkara, sehingga keputusannya kontekstual dan relevan.⁹⁵ Penelitian ini tidak menyinggung tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu.

Nafsiyatul Luthfiyah dalam tesisnya berjudul: “Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Awdah,” di UIN Yogyakarta, tahun 2016, mengkaji tentang epistemologi pemikiran Jasser Awdah terkait dengan pandangannya mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan sistem yang meliputi sumber, metode, dan validitas kebenaran. Struktur dan konstruksi pemikiran Jasser Awdah dianalisis berdasarkan ketiga hal tersebut.⁹⁶

⁹⁵ Yubsir, “Maqasid al-Sharia as Law Text Interpretation Methods: a Study of Islamic Law Philosophy,” *al-'Adalah: Jurnal Hukum Islam*, XI (2013): 248.

⁹⁶ Nafsiyatul Luthfiyah, “Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Awdah,” (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016): xiv.

Sumber-sumber yang digunakan dalam konteks *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan sistem adalah Kitābullāh, al-Sunnah, maṣlaḥah, hukum yang berasal dari maḏhab fiqh tradisional, alasan rasional, dan nilai-nilai modern. Sumber-sumber tersebut berkaitan erat dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.⁹⁷

Metodologi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan sistem meliputi enam fitur, yaitu: *cognition, wholeness, openness, interrelated hierarchy, multy dimensionality*, dan *purposefulness*. Sementara validitas kebenaran yang digunakannya adalah kebenaran korespondensi yang berangkat dari keperihatnannya dari realitas yang terjadi di dunia Islam, misalnya sejumlah aksi teror atas nama Islam dan situasi yang tidak kondusif di dunia Islam saat ini; dan kebenaran pragmatis yang terlihat dari tawarannya tentang reformasi hukum Islam yang bermanfaat bagi umat manusia tentang pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) dan penghormatan terhadap Hak Asasi Manusia (HAM).⁹⁸

Penelitian Nafsiyatul Luthfiyah terfokus pada pemikiran Jasser Awdah dari aspek epistemologi *an-sich*, sementara yang akan dikaji oleh Peneliti adalah pemikiran al-Khādimī dari aspek filsafat ilmu yang meliputi ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Jasser Awdah tidak memproyeksikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu, sementara al-Khādimī sebaliknya.

M. Khālid Mas'ūd dalam disertasinya yang berjudul: "Islamic Legal Philosophy", di McGill University, Montreal, Canada, tahun

⁹⁷ Luthfiyah, "Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah", 95-100.

⁹⁸ Luthfiyah, "Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah", 95-100.

1973, lebih menyoroti tentang teori maṣlaḥah al-Syāṭibī yang memberikan sumbangan bagi pengembangan ilmu uṣūl fiqh.⁹⁹ Kajian ini tidak menyinggung aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Demikian juga dengan disertasi Asafri Jaya Bakri yang berjudul: “Maqāṣid al-syarī'ah menurut al-Syāṭibī,” yang sekedar mengupas teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang dicetuskan oleh al-Syāṭibī dan sama sekali tidak menyinggung ketiga aspek di atas.¹⁰⁰

Selain disertasi di atas, Mohammad Hashim Kamali pada bab berjudul: “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies,” dalam karya berjudul: *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqāṣid) of Shari'ah*, yang terbit pada 2020, mengulas tentang contoh ijtihad berbasis *maqāṣid* yang merevisi posisi fiqh tertentu yang berhubungan dengan realitas baru yang ditemukan dalam beberapa tanggapan al-Qardāwī terhadap pertanyaan tertentu, misalnya: ucapan natal, warisan dari keluarga non muslim, donasi organ tubuh, kloning, analisis DNA atau asam deoksiribonukleat (informasi genetik yang dimiliki makhluk hidup yang akan diturunkan pada keturunannya), dan arah kiblat.¹⁰¹

⁹⁹ M. Khālid Mas'ūd, “Islamic Legal Philosophy”, Cet. I (New Delhi: International Islamic Publisher, 1989).

¹⁰⁰ Asafri Jaya Bakri, “Maqāṣid al-Syarī'ah menurut al-Syāṭibī”, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996).

¹⁰¹ Mohammad Hashim Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies” dalam *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqāṣid) of Shariah*, (Malaysia: International Institute of Islamic Thought, 2020): 20-24. Buku ini juga dapat diakses melalui situs <https://www.jstor.org/stable/j.ctv19prt6v.11>.

Al-Qarḍāwī, misalnya dalam menanggapi kasus ucapan natal, berusaha mengambil jalan langsung ke al-Qur’ān, terutama ke *maqāṣid* keadilan dan hubungan baik dengan non-Muslim yang damai. Sarana (*wasīlah*) yang masih diperdebatkan adalah pertukaran kartu natal dan hadiah. Dalam konteks ini, al-Qarḍāwī menawarkan interpretasi baru yang memberikan respon dan tujuan yang diinginkan.¹⁰² Sementara dalam masalah warisan, al-Qarḍāwī mengambil pandangan ṣahābat terkemuka misalnya ‘Umar ibnu al-Khaṭṭāb, Muāz ibnu Jabal, dan Muāwiyah ibnu Abū Sufyān, yang memberi hak kepada kaum muslim untuk mewarisi dari non-Muslim tetapi tidak sebaliknya. Al-Qarḍāwī menulis bahwa dia juga lebih menyukai posisi yang terakhir ini meskipun mayoritas tidak mendukungnya, sebagaimana dia juga lebih menyukai penafsiran Imām Ḥanafī terhadap al-ḥadīṣ di mana kata “kafir” dalam al-ḥadīṣ yang dipermasalahkan dipahami sebagai “ḥarbi” yang berperang dengan Muslim, tidak semua non-Muslim. Lebih lanjut dia menambahkan bahwa kriteria dan tujuan pewarisan adalah bantuan materi (*al-naṣrah*) dan bukan kesatuan iman. Inilah sebabnya mengapa seorang *zimmi* tidak mewarisi seorang harbi meskipun mereka dari agama yang sama. Memberikan hak kepada seorang muslim untuk mewarisi dari kerabat non-Muslimnya juga akan membantu calon *muallaf* untuk tidak berpaling dari Islam hanya karena kehilangan hak warisnya.¹⁰³

¹⁰² Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 20-21.

¹⁰³ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 21-22.

Lebih lanjut Kamali, menengahkan sebuah pertanyaan dalam kasus donasi organ tubuh. Bolehkah mencangkokkan bagian tubuh manusia ke dalam tubuh orang lain yang sangat membutuhkan dengan izin pemberi? Dalam konteks ini, menurut al-Qardāwī ada dua pandangan, yaitu: ada yang melarang dan yang membolehkan. Yang melarang menyatakan bahwa norma syarī'ah adalah bahwa seorang muslim tidak memiliki hak untuk menghancurkan atau memutilasi bagian dari tubuhnya sendiri (sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'ān surat al-Baqarah ayat 195) dan al-ḥadīth terkenal yang diriwayatkan oleh Imām Muslim: “Semua milik seorang muslim diharamkan bagi muslim lainnya, darahnya, hartanya dan kehormatannya”. Ini berbeda dengan milik pribadi yang pemiliknya berhak memberi, menjual, atau menyumbangkan sesuai dengan keinginannya. Pandangan permisif menyatakan bahwa kriteria atau tujuan di sini adalah manfaat yang lebih besar yang dapat diperoleh dari donasi yang diajukan, terutama jika kerugiannya kecil atau dapat diabaikan bagi pendonor, tetapi mungkin dapat menyelamatkan nyawa si penerima. Pengobatan modern juga telah mengubah kondisi zaman dahulu di mana pencangkokan atau pembedahan bagian tubuh bisa berakibat fatal bagi pendonor, yang hal itu tidak lagi terjadi. Karenanya larangan itu runtuh ketika rasa takut akan kematian tidak lagi ada. Al-Qardāwī menyimpulkan: “Kami setuju dengan posisi yang diperbolehkan asalkan operasi bedah dilakukan oleh orang yang berkualifikasi dan dokter yang terampil karena ada manfaat dan

penyelamatan manusia yang lebih besar di dalam kehidupannya.” Dalam ijtihad berbasis *maqāṣid* ini, tujuannya adalah menyelamatkan nyawa, dan mentransfer bagian tubuh melalui mutilasi bedah adalah cara. Keputusan afirmatif atau fatwa yang dikeluarkan mengaktualisasikan tujuan yang dimaksud.¹⁰⁴

Selanjutnya, Kamali mengetengahkan kasus kloning. Pertanyaan telah muncul sehubungan dengan kebolehan kloning dan mode aplikasi rekayasa genetika lainnya. Sebagai tanggapan, kita dapat mengatakan bahwa jika studi kita tentang sifat kloning membawa kita pada kesimpulan, seperti yang terjadi pada kenyataannya, kloning manusia cenderung mengubah sifat manusia secara mendasar dan desain konstitusi manusia yang ditentukan Tuhan, maka itu secara luas akan dianggap sebagai pelanggaran dan dilarang.¹⁰⁵

Hal ini dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut: Jika anak normal memiliki dua puluh tiga kromosom dari ibu dan dua puluh tiga dari ayah, anak hasil kloning memiliki dua puluh tiga kromosom hanya dari satu orang. Al-Qur’ān dalam banyak kesempatan mengacu pada cara alami penciptaan manusia dari laki-laki dan perempuan dan memberikan hak anak untuk ibu dan ayah. Kloning manusia melanggar postulat al-Qur’ān ini. Aspek lain yang menjadi perhatian atas kloning dan aplikasi rekayasa genetika manusia lainnya, atau eugenika, adalah bahwa sains dapat menjadi instrumen diskriminasi

¹⁰⁴ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 22-23.

¹⁰⁵ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 23.

di mana mereka yang memiliki akses ke sarana akhirnya dapat memilih silsilah mereka.¹⁰⁶

Dua *maqāṣid* terkemuka yang relevan dalam konteks di atas adalah perlindungan kehidupan (*hifẓ al-nafs*) dan perlindungan keturunan (*hifẓ al-nasab*), sementara sarana (*wasīlah*)-nya adalah kloning manusia. Keduanya harus halal dan membawa manfaat. Sarana di sini mengganggu integritas kedua tujuan ini dan gagal mengaktualisasikannya dengan cara yang sesuai dengan syarāh.¹⁰⁷

Dalam kasus lain, mengenai analisis DNA. Tanggapan syarāh mungkin sama sekali berbeda dengan aspek lain dari perkembangan ilmiah. Misalnya, jika metode penemuan fakta baru, seperti analisis DNA, dapat menyelesaikan kebingungan tentang ayah, atau identifikasi korban perang dan mereka yang tewas dalam kecelakaan pesawat, atau di kedalaman laut lepas, ini akan berfungsi dengan cara yang lebih baik. Tujuan syarāh adalah memelihara nasab (*hifẓ al-nasab*) dan memelihara tali kekerabatan (*ṣilat al-raḥīm*) dalam keluarga, yang mungkin perlu mengetahui fakta kematian kerabat mereka yang telah meninggal.¹⁰⁸

Ilustrasi di atas, tujuannya jelas dinyatakan sebagai perlindungan atau pelestarian nasab dan sarana (*wasīlah*)-nya adalah penggunaan analisis DNA, yang juga diterapkan dengan cara yang halal, dan

¹⁰⁶ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 23.

¹⁰⁷ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 23.

¹⁰⁸ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 23.

tujuannya benar-benar diwujudkan melalui keputusan afirmatif yang telah dicapai.¹⁰⁹

Dalam kasus arah kiblat, seseorang dapat mengeluarkan fatwa atau keputusan yang permisif sehubungan dengan aplikasi teknologi lain yang menyangkut *maqāṣid*. Misalnya, jika indikator waktu dan lokasi yang terkomputerisasi dapat menunjukkan, sebagaimana adanya, arah kiblat dan menentukan waktu dan lokasi yang tepat di tempat-tempat yang tidak diketahui dan di luar angkasa untuk ṣalāt dan puasa, ini jelas akan membantu mempromosikan dan melindungi agama (*hifz al-dīn*), yang merupakan salah satu aspek *darūriyyat* dan akan menunjukkan contoh keselarasan antara syarī'ah dan sains. Tujuan syarī'ah telah tercapai di sini melalui penggunaan komputer, yang merupakan sarana (*wasīlah*) dalam contoh ini dan penerapannya juga bersih dari unsur-unsur yang tidak diperbolehkan. Orang yang ṣalāt di luar angkasa atau orang yang menjalankan puasa Ramaḍān dengan cara ini akan mengaktualisasikan tujuan yang dimaksud. Putusan afirmatif di sini berfungsi untuk mengaktualisasikan tujuan tersebut.¹¹⁰

Kebanyakan contoh yang telah dijelaskan oleh Kamali di atas menunjukkan bahwa keputusan ijtihad atau fatwa didasarkan pada realisasi tujuan (*maqāṣid*) tertentu. Asalkan tujuan yang dimaksud adalah sah dari sudut pandang syarī'ah dan membawa manfaat bagi manusia, maka ijtihad dapat didasarkan padanya. Dengan kata lain,

¹⁰⁹ Kamali, "Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies", 24.

¹¹⁰ Kamali, "Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies", 24.

maqāṣid dapat menjadi dasar ijtihad tanpa mengacu pada doktrin-doktrin uṣūl fiqh yang telah mapan.¹¹¹

Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭi dalam disertasinya berjudul *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, tahun 1965,¹¹² dan telah diterbitkan oleh penerbit Mu‘assasah al-Risālah, Beirut-Lebanon, pada tahun yang sama, menjelaskan tentang konsep maṣlahah yang terdiri dari beberapa pokok bahasan, yaitu: *pertama*, pengantar maṣlahah: analisis dan perbandingan, yang meliputi pengertian maṣlahah secara etimologi dan terminologi, konsep manfaat, dan kriteria maṣlahah menurut hukum positif dan syarī‘at Islam.¹¹³ *Kedua*, hubungan syarī‘at Islam dengan maṣlahah, yang meliputi perlidungan syarī‘at Islam terhadap maṣlahah, dalīl-dalīl tentang perlidungan syarī‘at Islam terhadap maṣlahah.¹¹⁴ *Ketiga*, parameter maṣlahah syar‘iyyah, yang meliputi masuknya maṣlahah ke dalam *maqāṣid al-syarī‘ah*, tidak bertentangan dengan al-Qur’ān, tidak bertentangan dengan al-Sunnah, tidak bertentangan dengan qiyās, maṣlahah yang menjadi tujuan harus lebih penting dibandingkan dengan maṣlahah yang lain.¹¹⁵ *Keempat*, maṣlahah al-mursalah, yang meliputi pengertian

¹¹¹ Kamali, “Maqāṣid-based Ijtihad: Case Studies”, 20-24.

¹¹² Muhammad Wahdini, “Politik Moderat: Studi Pemikiran Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭi,” *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni (2020): 83. doi: <http://dx.doi.org/10.14421 | JSA.2020>.

¹¹³ Al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, Cet. VI, (Beirut-Lebanon: Mu‘assasah al-Risālah, 2001), 27-62.

¹¹⁴ Al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, 69-100.

¹¹⁵ Al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, 107-279.

maṣlaḥah al-mursalāh, keyakinan sebagian penulis terkait dengan penggunaan seorang penguasa terhadap maṣlaḥah al-mursalāh walaupun bertentangan dengan naṣ, posisi ‘ulamā’ terhadap maṣlaḥah al-mursalāh dari era maḏhab sampai dengan era imām-imām maḏhab, dan kekacauan yang terjadi saat mendiskusikan posisi tersebut dan sebab-sebab yang melatarbelakanginya.¹¹⁶

Kajian yang dilakukan al-Būṭi di atas sama sekali tidak menyinggung aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī’ah*. Dia lebih fokus mengulas pada definisi maṣlaḥah, klasifikasi, kriteria, hubungannya dengan syarī’at Islam, dan maṣlaḥah al-mursalāh.

Dari sejumlah penelitian di atas, secara umum dapat disimpulkan bahwa kajian spesifik tentang “Transformasi *Maqāṣid al-Syarī’ah*: Analisis Pemikiran al-Khādimī” yang dilihat dari perspektif filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya belum ada. Untuk itu, penelitian ini perlu dilakukan.

E. Kerangka Teori

Terdapat dua teori tentang posisi *maqāṣid al-syarī’ah* dari ilmu uṣūl fiqh yang dapat diketengahkan dalam penelitian ini. Dua teori ini secara substansi saling bertentangan. Pro dan kontra terjadi di antara kedua kelompok ‘ulamā’ pendukung kedua teori tersebut. Menurut al-Khādimī, pro dan kontra di antara ‘ulamā’ tentang

¹¹⁶ Al-Būṭi, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī’at al-Islāmiyyah*, 287-336.

maqāṣid al-syarī'ah sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri di antaranya tergambar dari segi hubungannya dengan ilmu uṣūl fiqh.¹¹⁷

Dari segi hubungan antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan ilmu uṣūl fiqh, 'ulamā' terbelah menjadi dua kelompok. Kelompok *pertama*, menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai bagian dari ilmu uṣūl fiqh. Mereka menolak pelepasan dan pemisahan di antara keduanya. Penolakan ini didasarkan pada argumentasi bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah bagian dari pembahasan ilmu uṣūl fiqh sama seperti pembahasan mengenai daḥlīl-daḥlīl (*adillah*) dan hukum-hukum (*ahkām*).

Alasan kelompok *pertama* didasarkan pada adanya keserupaan antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan ilmu uṣūl fiqh di hampir semua pembahasannya seperti: pembahasan mengenai ta'līl, qiyās, maṣlaḥah, taklīf, syarat-syarat ijtihād, dan pembahasan lain yang tidak dapat dipisahkan. Bahasan-bahasan tersebut harus dipertautkan dari segi perkembangan dan penguatannya dengan melihat fakta-fakta historis yang memberikan informasi bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* lahir bersama uṣūl fiqh dan lahir darinya. Eksistensinya bergantung pada eksistensi uṣūl fiqh. Fakta-fakta historis inilah yang menggugurkan klaim lepas dan keterpisahan *maqāṣid al-syarī'ah* dari uṣūl fiqh.

Sementara kelompok *kedua*, menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pembahasan yang lepas dari ilmu uṣūl fiqh dan berdiri-

¹¹⁷ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid fī al-Mazhab al-Māliki: Khilāl al-Qarnain al-Šālīs wa al-Sādis al-Hijriyyain*, (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003), 35-38.

sendiri, serta mempunyai format, keistimewaan, problematika, dan kandungan materinya sendiri. Alasan kelompok *kedua* didasarkan pada adanya karakter perkembangan kajian ilmiah dan pertumbuhan gerakan pen-*tasyri'*-an yang menghendaki lahirnya disiplin ilmu baru dengan berbagai cabang dan anasirnya. Kodifikasi, penyusunan, dan penelitian karya ilmiah, menjadi bagian penting dari kajian ilmiah. Dari sini mulai lahir satu kerja ilmiah yang berusaha melepaskan *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu *uṣūl fiqh* yang terlihat jelas dalam sejumlah karya di bidang *qawā'id al-fiqhiyyah* seperti yang telah ditulis oleh al-'Izzu ibnu 'Abdussalām, al-Qarāfi,¹¹⁸ dan al-Maqrī. Di samping karya-karya di bidang *qawā'id al-fiqhiyyah*, fenomena tersebut juga terlihat dalam sejumlah karya yang mengupas tentang *'illah hukum* dan *dalīl-dalīl ijtihād* skunder seperti: *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-zarī'ah*, *'uruf*, *istiḥsān*, dan *syar'u man qablanā*.

Kelompok *kedua*, menegaskan bahwa kemandirian *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai satu disiplin ilmu yang berdiri sendiri terlepas dari *uṣūl fiqh* ada pada level kajian, pembahasan, dan pengajarannya,

¹¹⁸ Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibnu Muḥammad ibnu Aḥmad al-Qurasyī al-Maqri al-Tilmisāni. Dia bergelar Abū 'Abdullāh, berasal dari Maqrah, sebuah tempat yang berada di dekat benteng Bani Ḥammād. Dia pernah berkunjung ke Tunis dan beberapa daerah di Timur, pernah menjabat sebagai qāḍi dan mufti di Fez. Beliau dikenal sebagai mujtahid yang menentang segala bentuk fanatisme, reformis, dan sangat orientatif. Dari gembelengannya lahir beberapa ilmuwan ternama, seperti: al-Syāṭibī, Ibnu Khaldun, Ibnu al-Khāṭib. Dia menulis *al-Qawā'id al-Hukmiyyah*, *al-Kulliyat al-Fiqhiyyah*. Dia wafat dan di kuburkan di Fez pada 758 H. Biografinya secara lengkap diuraikan dalam buku yang berjudul: *Kitāb al-Qawā'id li al-Maqri* yang di edit oleh Dr. Aḥmad ibnu 'Abdullāh ibnu Ḥāmid jilid 1 halaman 53.

bukan pada level substansinya. Keduanya saling menyempurnakan dan saling mengisi dan tidak mungkin memisahkannya.

Pendapat al-Khādīmī di atas, diperkuat oleh kajian yang dikemukakan oleh ‘Umar Jadyah dalam bukunya yang berjudul: *Manhaj al-Istiqrā’ ‘Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā’*. Dalam pandangan ‘Umar Jadyah kajian tentang posisi *maqāṣid al-syarī’ah* dari ilmu uṣūl fiqh didasarkan kepada dua masalah utama.¹¹⁹ *Pertama*, tergambar pada *maqāṣid al-syarī’ah* yang menempati kepentingan jangka panjang dari para pemikir kontemporer¹²⁰ yang secara serius menjawab setiap pertanyaan yang diajukan, yaitu: Sejauhmana *maqāṣid al-syarī’ah* dapat dipertimbangkan sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri? Atau dapatkah *maqāṣid al-syarī’ah* dinilai sebagai bagian yang menyempurnakan ilmu uṣūl fiqh? Atau apakah *maqāṣid al-syarī’ah* termasuk di antara pembahasan yang dikaji oleh ilmu uṣūl fiqh? *Kedua*, terlihat dalam upaya pematangan pendapat tertentu yang berhubungan dengan jawaban dari permasalahan yang diajukan: Apakah materi kajian *maqāṣid al-syarī’ah* mengikuti materi kajian ilmu uṣūl fiqh? Ataukah materi kajian *maqāṣid al-syarī’ah* terlepas dari materi kajian ilmu uṣūl fiqh?

¹¹⁹ ‘Umar Jadyah, *Manhaj al-Istiqrā’ ‘Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā’*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010), 128.

¹²⁰ Misalnya ‘Ajīl Jāsīm al-Nasymī, ‘Abdul Majīd al-Najjār, ‘Umar al-Jayyidī, dan Ismā’īl al-Ḥasani yang mengakaji tentang teori *maqāṣid* menurut Ibnu ‘Āsyūr dengan judul: *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibnu ‘Āsyur*.

Berdasarkan pada sejumlah pertanyaan yang ada pada dua masalah utama di atas, sebagaimana ditegaskan oleh ‘Umar Jadyah, terdapat tiga pendapat yang dinilai paling kuat, yaitu: (1) *pertama*, materi kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kaidah-kaidah istinbāṭ hukum dan menjadi esensi bagi eksistensi ilmu uṣūl fiqh. Bahkan pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan prioritas utama yang wajib diketahui oleh pakar uṣūl fiqh (*uṣūliyyūn*) ketika melakukan istinbāṭ hukum dari dalil-dalilnya yang terperinci (*al-adillah al-tafṣīliyyah*); (2) *kedua*, pendapat kedua lebih dekat dengan pendapat yang pertama karena pendukung pendapat kedua ini menilai materi kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan bagian yang menyempurnakan ilmu uṣūl fiqh tetapi bukan merupakan esensi darinya. Karena ilmu uṣūl fiqh membutuhkan *maqāṣid al-syarī‘ah*;¹²¹ (3) *ketiga*, *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi disiplin ilmu tersendiri lepas dari ilmu uṣūl fiqh.¹²²

Pandangan al-Khādimī dan ‘Umar Jadyah di atas, menurut peneliti, mengarah pada dua teori utama, yaitu: Apakah *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi bagian atau terlepas dari ilmu uṣūl fiqh? Kedua

¹²¹ Sampai datang al-Syāṭibī yang menengahkan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang dinilai sebagai elemen dasar dalam ilmu uṣūl fiqh. Informasi ini disampaikan oleh ‘Abdullāh Darrāz dalam pengantar kitāb *al-Muwāfaqāt*. Dia mengatakan: “Demikianlah, ilmu uṣūl fiqh masih menyisakan bagian penting (yang belum di bahas). Bagian penting itu adalah bagian ilmu uṣūl fiqh yang mengkaji satu dari kedua elemen dasarnya, sampai Allāh SWT. mempersiapkan al-Syāṭibī pada abad VIII H. untuk menutupi kekurangan tersebut dan melahirkan bangunan besar dalam kesempatan yang lebih luas dari aspek-aspek yang ada dalam ilmu yang agung ini.” Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, ed. ‘Abdullāh Darrāz, jil. 1, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 6.

¹²² Jadyah, *Manhaj al-Istiqrā’ ‘Inda*, 130.

teori utama tersebut mempunyai pendukungnya masing-masing. Berikut ini akan dikemukakan pendukung dua teori tersebut.

Teori yang menyatakan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari ilmu uṣūl fiqh didukung oleh sejumlah tokoh, di antaranya yaitu: ‘Abdullāh Darrāz. Dia dalam pengantar kitāb *al-Muwāfaqāt* mengatakan bahwa:

تحقيق هذا المقاصد وتحرى بسطها واستقصاء تفارعها واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها هو معرفة سر التشريع وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية، إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر الى كليات الشريعة والالتضاربت بين يديه الجزئيات وعارض بعضها بعضا في ظاهر الامر اذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منه وما يدع.

Memastikan *maqāṣid* ini, menelaah penjabarannya, meneliti cabang-cabangnya, mengeluarkan hasilnya dari sumber-sumbernya merupakan pengetahuan tentang rahasia penetapan hukum dan ilmu yang wajib (diketahui) bagi orang yang berusaha mengeluarkan hukum-hukum syara’ dari dalil-dalilnya yang terperinci. Karena tidak cukup hanya melihat pada dalil-dalil parsial tanpa melihat (makna) universal syari’at. Dan bila hanya melihat pada dalil-dalil parsial tanpa melihat (makna) universal syari’at, maka pasti, di hadapannya, dalil-dalil parsial itu akan berbenturan dan saling bertentangan antara satu dengan yang lain dari segi lahirnya, ketika di tangannya tidak ada barometer *maqāṣid al-Syāri’* untuk mengetahui apa yang diambil atau ditinggalkan darinya.¹²³

Selanjutnya, dia menyatakan bahwa ilmu uṣūl fiqh terdiri dari dua elemen penting, yaitu: pengetahuan yang terkait dengan tata

¹²³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. ‘Abdullāh Darrāz, jil. 1, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 4.

bahasa Arab dan pengetahuan yang terkait dengan tujuan syari'ah *maqāṣid al-syarī'ah*. Karena itu, secara teoritis, menurut 'Abdullāh Darrāz, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari ilmu uṣūl fiqh.¹²⁴

Pendapat 'Abdullāh Darrāz di atas, didukung oleh 'Umar Jadyah. 'Umar Jadyah dalam bukunya yang berjudul: *Manhaj al-Istiqrā' 'Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'*, menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan bagian asasi dan yang menyempurnakan bagian awal, yaitu bagian ilmu uṣūl fiqh yang menjelaskan pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan gaya bahasa Arab.¹²⁵

Pandangan yang menyatakan bahwa materi kajian *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian yang menyempurnakan ilmu uṣūl fiqh dan bukan merupakan esensi darinya dinilai 'Umar Jadyah sebagai pendapat yang paling kuat. Penilaian tersebut didasarkan pada tiga pendapat penting dari hasil penelitian, sebagaimana telah disebutkan pada paragraf terdahulu, yaitu: (1) pendapat tersebut memuat pendapat yang pertama, yang menilai bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan esensi ilmu uṣūl fiqh; (2) kebutuhan mendesak seorang pakar uṣūl terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* pada saat melakukan istinbāṭ hukum dari dalil-dalilnya yang terperinci (*al-adillah al-tafṣīliyyah*); (3) 'ulamā' uṣūl fiqh tidak melupakan kajian *maqāṣid al-syarī'ah* ketika mereka mengkaji masalah-masalah *uṣūliyyah*.

¹²⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 5.

¹²⁵ Jadyah, *Manhaj al-Istiqrā' 'Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'*, 129.

Materi yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dijadikan sebagai bahan kajian dalam kitab-kitāb uṣūl fiqhnya.¹²⁶

‘Umar Jadyah menegaskan bahwa berdasarkan sejumlah alasan di atas, posisi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu uṣūl fiqh merupakan bagian asasi dari kajian ilmu uṣūl fiqh. Karena itu secara teoritis, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah bagian dari ilmu uṣūl fiqh. Karena itu, dia dalam karyanya yang berjudul: *Manhaj al-Istiqrā’ ‘Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā’*, tidak menyinggung secara spesifik tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi *maqāṣid al-syarī'ah*.

Tokoh lain yang mendukung teori yang menyatakan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari ilmu uṣūl fiqh adalah ‘Ajīl Jāsīm al-Nasymī. Ungkapan yang jelas mengenai pendapatnya dapat dilihat dalam tulisannya yang berjudul: *Muqaddimāt ‘Ilmu Uṣūl Fiqh*, sebagaimana berikut:

ونرى أن علم المقاصد من صميم أصول الفقه إذ المقاصد من أول ما ينبغى مراعاته
في الاستنباط.

Saya memandang bahwa ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan bagian dari esensi uṣūl fiqh, karena ia merupakan sesuatu yang seharusnya dijaga pertama kali dalam melakukan istinbāḥ hukum.¹²⁷

Pendapat ‘Ajīl Jāsīm al-Nasymī di atas diperkuat oleh isyarat ‘ulamā’ uṣūl fiqh (*uṣūliyyūn*) terhadap pembahasan *maqāṣid al-*

¹²⁶ Jadyah, *Manhaj al-Istiqrā’ ‘Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā’*, 130.

¹²⁷ ‘Ajīl Jāsīm al-Nasymī, “Muqaddimāt ‘Ilmu Uṣūl Fiqh,” *Majallat al-Syarī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Tahun 1, Vol. 2 (1405 H.): 205.

syarī'ah di tengah perbincangan mereka tentang kesesuaian 'illat hukum (*al-munāsib*) dalam bab *qiyās*. Selain dalam kitab-kitāb *uṣūl fiqh*, *maqāṣid al-syarī'ah* juga dibahas dalam kitab-kitāb *fiqh*, *tafsīr*, dan lainnya."¹²⁸ Karena itu, 'Ajīl Jāsim al-Nasymi dalam tulisannya berjudul: *Muqaddimāt 'Ilmu Uṣūl Fiqh*, tidak mengkaji tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu.

Selain 'Ajīl Jāsim al-Nasymi, tokoh lain yang mendukung teori yang menyatakan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari ilmu *uṣūl fiqh* adalah al-Raisūnī. Al-Raisūnī dalam tesisnya berjudul: *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī*, membahas tentang teori *maqāṣid* menurut al-Syāṭibī. Dalam tesisnya, al-Raisūnī menengahkan masalah-masalah mendasar mengenai teorisasi al-Syāṭibī yang meliputi masalah hukum syara' di antara *ta'līl* (alasan pembenar) dan *ta'abbud* (ketaatan), *maṣlahah* dan *mafsadah*, peran akal dalam menentukan *maṣlahah*, klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*, dan cara mengetahui *maqāṣid*.¹²⁹ Di akhir bukunya, dia menegaskan ketidaksetujuannya dengan independensi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu *uṣūl fiqh*. Menurutnnya, *istīnbāṭ al-aḥkām* (pengeluaran hukum) mempunyai dua elemen dasar, yaitu: pertama *ilmu lisān al-'Arab* (pengetahuan tentang bahasa Arab) dan kedua *ilmu asrār al-syarī'ah wa Maqāṣidīha* (ilmu tentang rahasia-rahasia dan tujuan syari'at). Dari kedua ilmu inilah ilmu *uṣūl fiqh* tersusun.¹³⁰

¹²⁸ Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 23.

¹²⁹ Aḥmad al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī*, (Rabat: Dār al-Amān, 2003).

¹³⁰ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī*, 359.

Al-Raisūnī mendukung pendapat ‘Abdullāh Darrāz yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* bagian dari ilmu uṣūl fiqh. Baginya isi lebih penting dari pada nama dan *maqāṣid* lebih penting dari pada medianya.¹³¹ Kajian yang dilakukan oleh al-Raisūnī juga tidak secara spesifik mengulas tentang *ilmu maqāṣid al-syarī‘ah* dalam perspektif filsafat ilmu.

Al-Raisūnī dalam karyanya yang lain berjudul *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī‘ah*, juga berbicara tentang *maqāṣid*. Namun pembicaraannya masih terbatas pada pengertian, pembagian dan urgensi *maqāṣid al-syarī‘ah*; terutama bagi para pengkaji dan pakar hukum, penganut agama dalam melaksanakan ibadah, dan para *dā’i* (pendakwah) dalam melakukan dakwahnya; dan secara spesifik belum mengkaji aspek ontologi, epistemologi dan aksiologinya.¹³²

Selain sejumlah tokoh yang secara jelas mendukung teori di atas, terdapat juga sejumlah tokoh yang mempunyai pandangan berbeda. Mereka mendukung teori yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan disiplin ilmu yang berdiri sendiri terlepas dari ilmu uṣūl fiqh, di antaranya yaitu: Ibnu ‘Āsyūr. Melalui komentar-komentarnya di halaman 172 dalam karya berjudul *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, dia dapat dinilai sebagai yang mempunyai peran besar mengindependensikan *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri setelah al-Syāṭibī. Dia menawarkan gagasan tentang kodifikasi disiplin ilmu baru dengan nama ilmu

¹³¹ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syāṭibī*, 359-360.

¹³² Aḥmad al-Raisūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī‘ah*, (Rabat: Dār al-Amān-Dār al-Salām, 2010).

maqāṣid al-syarī'ah. Gagasan tentang kodifikasi ini, dia kemukakan setelah mengkritik adanya perbedaan pandangan pakar uṣūl fiqh dalam memberikan batasan mengenai *dalīl-dalīl* dengan (istilah) *qaṭ'i*.¹³³ Gagasan besar ini, masih bersifat rintisan. Karena itu, karya Ibnu 'Āsyūr yang berjudul: *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, tidak secara spesifik mengkaji *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu.

Independensi *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri juga didukung oleh 'Umar al-Jayyidī. Dia dalam karyanya berjudul: *al-Tasyrī' al-Islāmi: Uṣūluhū wa Maqāṣiduhū*, menegaskan terhadap peran al-Syāṭibī sebagai yang pertama kali menulis *maqāṣid al-syarī'ah* dengan model yang tidak dilakukan oleh penulis sebelumnya. Dia berhak mendapatkan predikat sebagai peletak dasar pertama (*al-mu'assis al-awwal*) bagi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Kerja intelektualnya di bidang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dapat disejajarkan dengan kerja intelektual al-Syāfi'ī dalam bidang ilmu uṣūl fiqh.¹³⁴ Bila selama ini, al-Syāfi'ī dikenal sebagai Bapak uṣūl fiqh, maka dengan penegasan 'Umar al-Jayyidī tersebut, predikat Bapak *maqāṣid al-syarī'ah* dapat diberikan pada al-Syāṭibī. Karya keduanya dapat dikategorikan sebagai karya rintisan dalam disiplin ilmu baru. Namun demikian, dukungan 'Umar al-Jayyidī terhadap teori di atas tidak diikuti oleh kajian yang secara spesifik

¹³³ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 172.

¹³⁴ 'Umar al-Jayyidī, *al-Tasyrī' al-Islāmi: Uṣūluhū wa Maqāṣiduhū*, (Mansyūrāt 'Ukāz: Maṭba'ah al-Najāh al-Bayḍā', 1987), 243.

mengulas tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu dalam karyanya: *al-Tasyrī' al-Islāmi: Uṣūluhū wa Maqāṣiduhū*.

Selain 'Umar al-Jayyidī, teori independensi *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri juga didukung oleh Mas'ūd Ṣabrī. Dia dalam buku diktatnya yang berjudul: *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilm al-Maqāṣid: Kitābun Ta'līmīyatun Muḥtadī'un fi 'Ilmi Maqāṣid al-Syarī'ah*, menulis:

علم المقاصد واحد من علوم الاجتهاد والذي لا غنى للفقهاء المجتهدين عنه وان كانت نشأة علم مقاصد الشريعة جاءت في ثانيا علم أصول الفقه عند الحديث في العلة عن المناسب، إلا أن أصوله كانت ممتزجة مع أصول التشريع منذ الصدر الأول للإسلام، دون النص عليه صراحة، مع الإشارة إليه في مراحل متقدمة، كما قال العز ابن عبد السلام -رحمه الله-: ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وان لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك

ثم بدأ يستقل تدريجياً عن علم أصول الفقه، ابتداء من الشاطبي الذي أفرد له جزءاً من كتابه "الموافقات"، لكنه لم يكن استقلالاً كاملاً، حتى كتب الشيخ الطاهر ابن عاشور كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وهو أول مؤلف يفرد مقاصد الشريعة - بالتأليف والتصنيف، وقد نالت المقاصد بعده شهرة فائقة، واستقل عن أصول الفقه كما يرى كثير من العلماء المعاصرين-، وأضحى له مسارات تدريسية خاصة، وأنشأ له أقسام في الكليات الشرعية والإسلامية، وتخصص عدد كبير فيه خاصة في بلاد المغرب العربي، وكتبت فيه عشرات بل مئات الأطروحات في مرحلتى الماجستير والدكتوراه، والتي تناولت إما مباحث من علم المقاصد، أو جهود العلماء فيه عبر الحقب التاريخية المتباينة، ومازلنا في هذه المرحلة التي تمثل مرحلة النضج في علم مقاصد الشريعة.

Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah satu di antara ilmu-ilmu ijtihād yang tidak dapat dilepaskan dari seorang ahli hukum yang berijtihad, walaupun kelahirannya bersamaan dengan ilmu uṣūl fiqh ketika memperbincangkan 'illat dalam konteks munāsabah. Hanya saja dasar-dasarnya bercampur dengan dasar-dasar penetapan hukum semenjak awal Islam, tanpa (adanya) naṣ yang jelas, menunjuk pada periode sebelumnya, sebagaimana dikatakan oleh al-'Izzu ibnu 'Abdussalām -semoga Allāh SWT. merahmatinya-: Seseorang yang meneliti maksud syara' untuk menarik kemaṣlahatan dan menolak kerusakan, maka dari semua itu, baginya dapat mencapai keyakinan dan pengetahuan bahwa kemaṣlahatan ini tidak boleh dialpakan sementara kerusakan ini tidak boleh diperdekatkan. Walaupun tidak ada naṣ, ij̄mā', dan qiyās khusus, yang menjelaskannya. Karena syara' itu sendiri mengharuskan pemahaman (yang seperti) itu.¹³⁵

Kemudian secara berangsur-angsur *maqāṣid al-syarī'ah* terlepas dari ilmu uṣūl fiqh, mulai dari al-Syāṭibī yang menyendirikan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam satu bagian dari kitāb *al-Muwāfaqāt*, walaupun belum berdiri sendiri secara sempurna, sampai Syaikh al-Ṭāhir ibnu 'Āsyūr menulis kitāb *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, kitāb *maqāṣid* pertama yang ditulis secara mandiri. Setelah penulisan buku ini, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi sangat masyhur dan berdiri sendiri terlepas dari ilmu uṣūl fiqh sebagaimana penilaian kebanyakan 'ulamā' kontemporer. *Maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi program studi khusus dan melahirkan sejumlah unit dalam fakultas syarī'ah dan ke-Islaman, terutama di 'Arab Magrabi. Puluhan bahkan ratusan tesis dan disertasi telah ditulis (di fakultas tersebut), yang memuat kajian tentang Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* atau usaha keras ulamā' di sepanjang sejarah yang berbeda-beda. Kita masih dalam tahap ini, yang menggambarkan tahap kematangan Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.¹³⁶

¹³⁵ Mas'ūd Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilm al-Maqāṣid: Kiābun Ta'līmīyyatun Mubtadi'un fi 'Ilmi Maqāṣid al-Syarī'ah*, (t.tp.: t.p., 2015), 2.

¹³⁶ Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilm al-Maqāṣid*, 2.

Pernyataan Mas'ūd Ṣabrī di atas sangat jelas mendukung independensi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Walaupun semula kelahirannya bersamaan dengan ilmu uṣūl fiqh. Independensi tersebut terjadi secara gradual seiring dengan kebutuhan para pakar *maqāṣid al-syarī'ah* untuk memberikan landasan filosofis bagi sebuah eksistensi disiplin ilmu baru.

Teori independensi tersebut juga didukung oleh al-Khādimī. Dia dalam kitabnya yang berjudul: *Abhās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan disiplin keilmuan yang berdiri sendiri yang perlu dikembangkan dari aspek penulisan, penyusunan, pondasi dan kerangka dasar, cabang, contoh, dan penerapannya.¹³⁷ Demikian juga dalam kitabnya yang berjudul: *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ta'rīfuhā Amsilatuhā Hujjiyyatuhā*, dia memberikan posisi yang sama antara "*ilmu maqāṣid al-syarī'ah*" dengan ilmu-ilmu keIslaman lain.¹³⁸ Dia melanjutkan gagasan besar Ibnu 'Āsyūr dengan melakukan sistematisasi materi-materi kajian *maqāṣid* dan sekaligus membangun basis argumentasi yang mendukungnya sebagai sebuah disiplin ilmu dengan menulis sejumlah buku yang mengulas bidang kajian dimaksud. Atas ide, pemikiran, dan usaha-usahnya ini, penelitian ini dilakukan.

Selain gagasan-gagasan yang secara jelas mendukung atau menolak dua teori di atas, secara faktual, terdapat juga kajian yang dilakukan oleh para pakar yang *concern* di bidang *maqāṣid*, yang tidak menyinggung mengenai dua teori di atas, di antaranya adalah

¹³⁷ Al-Khādimī, *Abhās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 12.

¹³⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ta'rīfuhā*, 17, 21.

Muhammad ‘Abdul ‘Āṭī Muhammad ‘Alī. Dia dalam bukunya berjudul: *al-Maqāṣid al-Syarī‘ah wa Aṣaruhā fi al-Fiqh al-Islāmī*, berbicara mengenai substansi, syarat, hukum, dan jenis *maqāṣid*, hubungan *maqāṣid* dan ijtihad, serta pentingnya seorang yang melakukan penggalan hukum memahami *maqāṣid*.¹³⁹ Kajian ini, secara tekstual, di dalamnya tidak ditemukan istilah ontologi, epistemologi, dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī‘ah*.

‘Abdul Majīd al-Najjār dalam bukunya berjudul: *Maqāṣid al-Syarī‘ah bi ‘Ab‘ādin Jadīdah* mengulas tentang *maqāṣid* dengan wacana baru berdasarkan isu-isu mutakhir yang dihadapi oleh umat, seperti: menjaga perikemanusiaan, menjaga masyarakat, dan menjaga lingkungan. Untuk menjawab isu-isu mutakhir tersebut, kajian ini lebih difokuskan kepada pembahasan tentang syarat dan urgensi *maqāṣid*, kajian ilmiah, substansi, metode, dan penerapannya¹⁴⁰ Kajian ini sama sekali tidak menyinggung mengenai ontologi, epistemologi, dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī‘ah*.

Karya lainnya adalah buku yang ditulis Jāser ‘Awdah yang berjudul: *Maqāṣid al-Syarī‘ah Dalīlun li al-Mubtadī*. Dia menegaskan bahwa di antara penerapan yang salah dari hukum Islam saat ini adalah lebih bersifat reduksionis bukan holistik, harfiah bukan moral, unidimensional bukan multidimensional, hitam-putih

¹³⁹ Muhammad ‘Abdul ‘Āṭī Muhammad ‘Alī, *al-Maqāṣid al-Syarī‘ah wa Aṣaruhā fi al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2007).

¹⁴⁰ ‘Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī‘ah bi ‘Ab‘ādin Jadīdah*, (Beirut: Dār al-Galib al-Islāmī, 2008).

bukan bervariasi, merobohkan bukan membangun, dan berdasarkan sebab-musabab (*causal*) bukan tujuan-tujuan pokok (*teleological*).¹⁴¹

Terdapat kekurangan pada pemahaman dan penerapan dari tujuan-tujuan umum dan prinsip-prinsip dasar hukum Islam sebagai satu kesatuan. Adanya, klaim-klaim keyakinan rasional yang berlebihan, klaim-klaim keyakinan terhadap apapun, klaim-klaim konsensus yang pasti benar, dan klaim-klaim historisitas yang mutlak dari teks-teks suci Islam, kesemuanya memperparah keadaan di mana spiritualitas sedang surut, intoleransi dan ideologi kekerasan sedang naik daun, dan rezim-rezim otoriter leluasa menindas kebebasan. Di tengah kondisi seperti itu, menurutnya, pendekatan *maqāṣid* merupakan sebuah pilihan yang harus di tempuh oleh seorang mujtahid. Dengan pendekatan *maqāṣid*, isu-isu fiqh dapat ditarik kepada tingkatan filosofis yang lebih tinggi, sehingga dapat melampaui perbedaan-perbedaan historis tentang isu-isu politik antar *māzhāb* hukum Islam, dan mengukuhkan sebuah budaya konsiliasi dan hidup berdampingan secara damai; sebuah budaya yang semakin terasa dibutuhkan saat ini.¹⁴²

Jāser ‘Awdah menyimpulkan bahwa realisasi *maqāṣid* hendaknya menjadi obyek inti dari semua metodologi ijtihad; baik fundamental-linguistik, maupun yang rasional tanpa memandang perbedaan nama dan pendekatannya. Dengan demikian keabsahan

¹⁴¹ Jāser ‘Awdah, *Maqāṣid al-Syarī‘ah Dalīlun li al-Mubtadi*, (Hendorn-USA: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011).

¹⁴² Jāser ‘Awdah, *Maqāṣid al-Syarī‘ah Dalīlun li al-Mubtadi*, (Hendorn-USA: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011).

sebuah ijthad hanya dapat terukur sejauhmana ia telah menyumbangkan dalam pencapaian.¹⁴³ Seperti pada kajian-kajian sebelumnya, kajian ini juga tidak menyinggung *maqāṣid* sebagai sebuah disiplin ilmu.

Dalam buku lain yang berjudul: *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law*, Jāser 'Awdah menekankan adanya reformasi filsafat hukum Islam dengan menggunakan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai basis pangkal tolak berfikirnya dengan menggunakan pendekatan sistem sebagai metode berfikir dan pisau analisisnya. Ada enam fitur sistem yang digunakan sebagai pisau analisis, yaitu *cognition* (dimensi kognisi dari pemikiran keagamaan), *wholeness* (kemenyeluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hierarki berpikir yang saling mempengaruhi), *multidimensionality* (berpikir keagamaan yang melibatkan berbagai dimensi), dan *purposefulness* (kebermaksudan). Dari keenam fitur ini, ada satu fitur yang menjangkau semua fitur lain dan merepresentasikan inti metodologi analisis sistem, yaitu fitur *purposefulness* (kebermaksudan).¹⁴⁴ Kajian ini, tidak menyinggung secara spesifik mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif ilmu, walaupun secara sekilas Jāser 'Awdah menyinggung mengenai sumber-sumber yang berhubungan dengan *maqāṣid* ketika menjelaskan fitur *purposefulness* (kebermaksudan).

¹⁴³ Jāser 'Awdah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīlun li al-Mubtadī*, (Hendorn-USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011).

¹⁴⁴ Jāser 'Awdah, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law*, (London-Walington: The International Institute of Islamic Thought, 2007).

Syaikh Muḥammad al-Ḥabīb ibnu al-Khawjah dalam buku berjudul: *Baina 'Ilmai Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, mengulas tentang hubungan antara ilmu *fiqh*, ilmu *uṣūl fiqh*, dan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*; sejumlah pandangan 'ulamā' *maqāṣid* dan *uṣūliyyūn* tentang *maqāṣid* yang ada dalam beberapa kitab, seperti: *al-Burhān*, *Syifā' al-Galīl*, *al-Mankhūl*, *al-Mustasfa*, *al-Qawā'id fi Maṣāliḥ al-Anām*, dan *al-Furūq*; kriteria dan klasifikasi *maqāṣid*.¹⁴⁵ Kajian ini sama sekali tidak menyentuh aspek *maqāṣid* sebagai sebuah disiplin ilmu.

Itulah dua teori dan gagasan sejumlah pakar *maqāṣid al-syarī'ah* terkait dengan posisi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai bagian dari ilmu *uṣūl fiqh* atau terlepas darinya dan menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

Secara umum, teori tersebut akan digunakan sebagai pijakan dalam penelitian ini. Teori tersebut dapat dikuatkan atau bahkan dibatalkan oleh temuan penelitian ini. Dengan asumsi bahwa penelitian ini dilakukan untuk menguji keabsahan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri setidaknya oleh kelompok yang pro dari sudut pandang filsafat ilmu. Dengan kata lain, bagaimana *maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari kacamata filsafat ilmu. Apakah *maqāṣid al-syarī'ah* sudah memenuhi syarat-syarat sebagai sebuah disiplin ilmu atau belum? Dengan cara ini perdebatan di kalangan 'ulamā' yang pro dan kontra dapat terjawab secara

¹⁴⁵ Syaikh Muḥammad al-Ḥabīb ibnu al-Khawjah, *Baina 'Ilmai Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004).

akademik. Di samping melakukan pengujian, dalam penelitian ini juga akan dilakukan kritik, dan usaha mendapatkan pengakuan dari kelompok ilmunya terkait dengan *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*, transformasi, dan periodisasi, *progress of science*, kelebihan, dan kekurangannya.

F. Metode Penelitian

Metode adalah bagian terpenting dari sebuah penelitian yang berfungsi untuk memudahkan penyampaian gagasan secara sistematis melalui cara tertentu yang sesuai dengan tujuan penelitian. Cakupan metode dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian.

Jenis penelitian ini adalah kualitatif-kepuustakaan, yaitu penelitian yang bertujuan untuk memahami (*understanding*) dunia makna yang dideskripsikan dari data kepuustakaan. Karakteristik penelitian kualitatif menurut Bogdan dan Biklen, sebagaimana dikutip oleh Emzir, adalah bersifat naturalistik, deskriptif, menitikberatkan pada proses, bersifat induktif, dan memfokuskan pada makna.¹⁴⁶

Selain pengertian di atas, penelitian kualitatif-kepuustakaan juga dapat dinyatakan sebagai penelitian yang datanya berupa

¹⁴⁶ Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 2-4.

dokumen dan catatan peristiwa di masa lalu, baik tulisan, gambar, maupun karya-karya monumental dari seseorang.

Dalam penelitian kualitatif-kepuustakaan, peneliti merupakan instrumen kunci dalam pengumpulan data. Pengumpulan data bergantung pada peneliti sendiri. Kegiatan utama peneliti dalam proses pengumpulan data adalah membaca dan mencatat semua informasi yang ada dalam data. Pembacaan data berguna untuk mencari penjelasan-penjelasan yang berhubungan masalah penelitian.¹⁴⁷

Menurut Rosadi Ruslam, sebagaimana dikutip oleh Fathul Mufid, penelitian kepuustakaan adalah penelitian yang datanya diperoleh melalui pembacaan buku-buku referensi, jurnal ilmiah, dan bahan-bahan publikasi lain di perpustakaan.¹⁴⁸ Supranto, sebagaimana dikutip oleh Fathul Mufid, menambahkan bahwa penelitian kepuustakaan adalah penelitian yang praktiknya dilakukan dengan cara membaca buku-buku, majalah/jurnal, dan sumber data lainnya di perpustakaan atau tempat lain yang menyimpan sejumlah buku dan dokumen lain yang dibutuhkan oleh seorang peneliti.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Kaelan, *Metode Penelitian Agama: Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 155.

¹⁴⁸ Rosadi Roslam, *Metode Penelitian Public Relations dan Komunikasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 3; Fathul Mufid, "Epistemologi Mulla Sadra: Kajian Tentang Ilmu Huşūli dan Ilmu Huđūri." (Disertasi, Universitas Islam Negeri Walisongo, 2012), 25.

¹⁴⁹ Supranto, *Metode Riset*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), 28; Fathul Mufid, "Epistemologi Mulla Sadra, 25.

Oleh karena penelitian ini merupakan kajian pemikiran al-Khādimī tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri, transformasi, periodisasi, *progress of science*, dan kelebihan-kekurangannya, yang akan dilihat dari perspektif ontologi, epistemologi, dan aksiologi, maka penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat ilmu.

Pendekatan filsafat ilmu dimaksudkan untuk memahami seluk-beluk ilmu yang paling mendasar,¹⁵⁰ mencari garis-garis besar, struktur-struktur fundamental, dan prinsip-prinsip dasar dari sebuah pemikiran.¹⁵¹ Dalam konteks penelitian ini, pendekatan filsafat ilmu dapat digunakan untuk menemukan ide-ide, prinsip-prinsip, dan struktur fundamental dari pemikiran al-Khādimī.

2. Sumber Data.

Menurut sumbernya, data penelitian ada dua, yaitu: primer dan sekunder.¹⁵² Data sekunder dalam penelitian ini berasal dari karya-karya al-Khādimī, yaitu: *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*,¹⁵³ *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā bi al-'Adillah al-Syar'iyah*

¹⁵⁰ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2010), 14.

¹⁵¹ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 116.

¹⁵² M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2002), 53.

¹⁵³ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, (Riyāḍ: Maktabah al-'Abikān, 2001).

*wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyyah,*¹⁵⁴ *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā Amsilatuhā Ḥujjiyyatuhā,*¹⁵⁵ *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Dawābiṭuhā Tārīkhuhā Taṭbīqātuhā,*¹⁵⁶ *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu Isbātihā Ḥujjiyyatuhā Wasā’iluhā,*¹⁵⁷ *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah,*¹⁵⁸ *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhā Dawābiṭuhā Majālātuhā,*¹⁵⁹ *Ta’līmu ‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh,*¹⁶⁰ *al-Munāsabah al-Syar‘iyyah wa Taṭbīqātuhā al-Mu’āṣirah,*¹⁶¹ dan *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Mālīkī: Khilāl al-Qarnain al-Khāmis wa al-Šādīs al-Hijriyyain,*¹⁶² *Maqāṣid al-Tasyrī‘ al-Islāmi: Maḥmūmah Darūratihā Dawābituhā.*¹⁶³

¹⁵⁴ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā bi al-‘Adillah al-Syar‘iyyah wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyyah*, (Riyāḍ: Dār Isybilīā, 2003).

¹⁵⁵ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā Amsilatuhā Ḥujjiyyatuhā*, (Riyāḍ: Kunūz Isybilīā, 2003).

¹⁵⁶ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Dawābiṭuhā Tārīkhuhā Taṭbīqātuhā*, (Riyāḍ: Dār Kunūz Isybilīā, 2007).

¹⁵⁷ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu Isbātihā Ḥujjiyyatuhā Wasā’iluhā*, (Riyāḍ: Dār Kunūz Isybilīā, 2007).

¹⁵⁸ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, (Beirut-Lebanon: Mu’assasah al-Ma‘ārif, 2008).

¹⁵⁹ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhā Dawābiṭuhā Majālātuhā*, (Qatar: Wuzārāt al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah bi Dawlat Qatar, 1998).

¹⁶⁰ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *Ta’līmu ‘Ilmi al-Uṣūl al-Fiqh*, Cet. II, (Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkān, 2005).

¹⁶¹ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Munāsabah al-Syar‘iyyah wa Taṭbīqātuhā al-Mu’āṣirah*, (Beirut-Lebanon: Dār Ibnu Ḥazm, 2006).

¹⁶² Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Mālīkī*, (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003).

¹⁶³ Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *Maqāṣid al-Tasyrī‘ al-Islāmi: Maḥmūmah Darūratihā Dawābituhā*, (tt.: tp, tth.).

Sementara data penelitian yang bersumber dari karya-karya lain yang didapatkan melalui studi dokumentasi yang berupa buku-buku, makalah-makalah, dan tulisan-tulisan yang membahas tentang *maqāṣid*, diposisikan sebagai yang melengkapi data sekunder, misalnya: *Maqāṣid al-Syarī'ah* karya Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī,¹⁶⁴ *al-Fiqh al-Maqāṣidī 'Inda al-Imām al-Syātibī wa Aṣaruhū 'alā Mabāḥiṣi Uṣūli al-Tasyrī'i al-Islāmi* karya Aḥsan Laḥsāsanah,¹⁶⁵ *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭatu al-Aḥkām al-Syar'iyah bi Maqāṣidihā* karya Jāsir 'Awdah,¹⁶⁶ *'Alāqatu Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh* karya 'Abdullāh ibnu Bayyah,¹⁶⁷ *Baina 'Ilmayi Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* karya Muḥammad al-Ḥabīb ibnu al-Khawjah,¹⁶⁸ *Maqāṣid al-Syarī'ah: Tahṛīr wa Hiwār* yang disunting oleh 'Abdul Jabbār al-Rifā'ī,¹⁶⁹ *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Aṣaruhā fi al-Fiqh al-Islāmi* karya

¹⁶⁴ Ṭāhā Jābir al-'Ulwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Cet. I., (Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2001).

¹⁶⁵ Aḥsan Laḥsāsanah, *al-Fiqh al-Maqāṣidī 'Inda al-Imām al-Syātibī wa Aṣaruhū 'alā Mabāḥiṣi Uṣūli al-Tasyrī'i al-Islāmi*, Cet. I., (Kairo: Dār al-Salām, 2008).

¹⁶⁶ Jāsir 'Awdah, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭatu al-Aḥkām al-Syar'iyah bi Maqāṣidihā*, Cet. III, (Herndon-Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikri al-Islāmi, 2008).

¹⁶⁷ 'Abdullāh ibnu Bayyah, *'Alāqatu Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (Wimbledon-London: al-Maqāṣid Research Centre in The Philosophy of Islamic Law – al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006).

¹⁶⁸ Muḥammad al-Ḥabīb Ibnu al-Khawjah, *Baina 'Ilmayi Uṣūl al-Fiqh-Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004).

¹⁶⁹ 'Abdul Jabbār al-Rifā'ī, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Tahṛīr wa Hiwār*, (Damaskus: Dār al-Fikr; Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-Ma'āṣir, 2005).

Muhammad ‘Abdul ‘Āṭī Muhammad ‘Ali, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* karya Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* karya Jāsir Awdah, dan *Maqāṣid al-Syarī‘ah: bi Ab ‘ādin Jadīdah* karya ‘Abdul Majīd al-Najjār.¹⁷⁰

Selanjutnya, untuk makna dan istilah-istilah yang belum diketahui akan dijelaskan menggunakan kamus dan ensiklopedia.¹⁷¹

3. Fokus Penelitian.

Fokus penelitian ini adalah pemikiran al-Khādīmī tentang *ilmu maqāṣid al-syarī‘ah* dalam perspektif filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science*, dan kelebihan-kekurangannya.

Filsafat ilmu merupakan kajian mendalam terhadap hakikat ilmu. Filsafat ilmu berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti: Apa obyek telaah ilmu? Bagaimana wujud hakiki dari obyek tersebut? Bagaimana hubungan antara obyek tersebut dengan daya tangkap manusia?; Bagaimana cara memperoleh ilmu? Hal-hal apa yang harus diperhatikan agar mendapatkan pengetahuan yang benar? Apakah kriterianya? Apa yang disebut kebenaran itu? Adakah kriterianya?; dan untuk apa

¹⁷⁰ ‘Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī‘ah: bi Ab ‘ādin Jadīdah*, (Beirut: Dār al-Galb al-Islāmī, 2008).

¹⁷¹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Cet. XII, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), 107.

ilmu dipergunakan?¹⁷² Pertanyaan-pertanyaan mendasar ini merupakan representasi dari apa yang disebut ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Ketiganya merupakan obyek kajian dan sekaligus sebagai tiang penyangga filsafat ilmu.¹⁷³

Obyek kajian filsafat ilmu ada dua, yaitu: obyek material dan formal. Obyek material filsafat ilmu adalah obyek yang dijadikan sasaran penyelidikan suatu ilmu, atau obyek yang dipelajari oleh ilmu itu. Obyek material filsafat ilmu adalah ilmu pengetahuan itu sendiri, yaitu: pengetahuan yang telah disusun secara sistematis dengan metode ilmiah tertentu, sehingga dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya secara umum. Dalam konteks penelitian ini, pemikiran al-Khādimī tentang *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* merupakan obyek material.

Sementara obyek formal filsafat ilmu adalah sudut pandang dari mana sang subyek menelaah obyek materilnya. Dalam konteks penelitian ini, dimensi ontologi, epistemologi, dan aksiologi pemikiran tersebut merupakan obyek formal.

¹⁷² Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu*, Cet. I., (Yogyakarta: CAPS, 2012), 38.

¹⁷³ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2010), 12; Endang Komara, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2011), 7-18; Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2008), 36; dan Idzam Fautanu, *Filsafat Ilmu: Teori dan Aplikasi*, (Jakarta: Referensi, 2012), 8-9.

Aplikasi dari adanya fokus penelitian dapat digunakan untuk mengoleksi dan menyeleksi data tertulis baik yang berupa buku, jurnal, disertasi, maupun ertikel, mengenai *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu yang telah dipublikasikan dan karya-karya lain yang relevan.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan datanya menggunakan metode dokumentasi, yaitu mengumpulkan data kepustakaan yang berupa kitab-kitab, jurnal, tesis, dan disertasi, yang relevan dengan penelitian; kemudian menelaah data tersebut dengan melakukan perenungan secara mendalam dan radikal tentang masalah yang menjadi fokus penelitian.

Data yang dibutuhkan dalam penelitian ini adalah data yang berhubungan dengan pemikiran al-Khādīmī tentang *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science*, dan kelebihan-kekurangannya.

Data tersebut berguna untuk menjawab sejumlah pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini.

5. Teknik analisis data.

Analisis data penelitian ini dilakukan dengan cara reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*), dan

penarikan kesimpulan dan verifikasi (*conclusion drawing/verification*).¹⁷⁴

a. Reduksi Data

Data penelitian yang telah dikumpulkan oleh peneliti bersifat kompleks, beragam, dan rumit. Karena itu, perlu dilakukan analisis data melalui reduksi data.¹⁷⁵ Reduksi data merupakan bagian dari analisis data.¹⁷⁶

Reduksi data dalam penelitian ini meliputi proses pemilihan, penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan-catatan tertulis yang dilakukan oleh peneliti.¹⁷⁷ Peneliti merangkum, memilih hal-hal yang pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, untuk mencari tema dan polanya.¹⁷⁸

Reduksi data dilakukan secara terus-menerus selama pelaksanaan penelitian. Data yang telah direduksi akan memberikan gambaran yang lebih jelas, mempermudah

¹⁷⁴ Miles, Mathew B. & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, dari *Qualitatif Data Analysis*, (Jakarta: UI-Press, 2009), 16-18.

¹⁷⁵ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Cet. I, (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009), 92.

¹⁷⁶ Miles, *Analisis Data Kualitatif*, 16.

¹⁷⁷ Miles, *Analisis Data Kualitatif*, 16.

¹⁷⁸ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 92.

peneliti untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya, dan mencarinya bila diperlukan.¹⁷⁹

b. Penyajian Data

Tahap kedua dalam analisis data setelah data direduksi dalam penelitian ini adalah penyajian data dalam bentuk teks naratif.¹⁸⁰

Semua data yang telah direduksi menjadi sekumpulan informasi kemudian disajikan oleh peneliti. Melalui penyajian data ini, data terorganisasikan dan tersusun dalam pola hubungan yang baik sehingga mudah dipahami dan dapat memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan berdasarkan pemahaman yang diperoleh oleh peneliti.

c. Penarikan Kesimpulan

Tahap ketiga dalam analisis data menurut Miles dan Huberman adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi.¹⁸¹

Proses penelitian yang dilakukan oleh peneliti dimulai dari pengumpulan dan pengorganisasian data, penemuan pola-

¹⁷⁹ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 92.

¹⁸⁰ Miles, *Analisis Data Kualitatif*, 17; Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 95.

¹⁸¹ Miles, *Analisis Data Kualitatif*, 18-19; Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 99.

pola hubungan, proposisi, penyajian data, dan diakhiri dengan melakukan penarikan kesimpulan dan verifikasi. Dari kesimpulan yang bersifat longgar menuju ke kesimpulan yang bersifat final dengan data terakhir yang berhasil dikumpulkan.

Kesimpulan-kesimpulan yang berhasil ditemukan diverifikasi selama penelitian berlangsung dengan cara melakukan peninjauan ulang terhadap catatan-catatan yang dikumpulkan, berdiskusi dan bertukar pemikiran dengan teman sejawat, dan melakukan pemeriksaan dengan data yang lain. Intinya, makna-makna yang muncul dari data harus diuji kebenarannya, kekokohannya, dan kecocokannya, untuk menjaga *validitas*-nya.¹⁸²

Dengan demikian, sebagaimana telah dijelaskan pada paparan di atas, reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan/verifikasi merupakan sesuatu yang berkait berkelindan pada saat sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan data yang berjalan sejajar sebagai sebuah teknik analisis data.

G. Sistematika Pembahasan

Selanjutnya, untuk memberikan kemudahan dalam memahami laporan hasil penelitian ini, alur penulisan dilakukan dengan urutan sebagaimana dijelaskan di bawah ini.

¹⁸² Miles, *Analisis Data Kualitatif*, 19.

Bab Pertama, akan menjelaskan alasan-alasan khusus yang bersifat akademik yang melatarbelakangi pentingnya mengungkap pemikiran al-Khādimī tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu, transformasi, periodisasi, *progress of science* pemikiran al-Khadimi dari para pemikir sebelumnya, kelebihan, dan kekurangannya sebagai dasar melakukan penelitian. Penelitian ini dilakukan untuk menjawab empat rumusan masalah yang telah dipilih berdasarkan hasil identifikasi yang telah dilakukan peneliti, terkait bagaimana transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*; bagaimana pemikiran al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu; *progress of science* pemikiran al-Khadimi dari para pemikir sebelumnya; dan kelebihan serta kekurangan pemikirannya, sehingga ketiga permasalahan tersebut menjadi jelas. Selanjutnya untuk menjamin otentisitas dan ketiadaan plagiasi serta langkah-langkah penelitian yang benar dalam penelitian ini, dijelaskan mengenai kajian pustaka, kerangka teori, dan metode penelitian.

Bab Kedua, menguraikan tentang teori ilmu dan filsafat ilmu. Bab ini bertujuan untuk menjelaskan tentang definisi dan klasifikasi ilmu serta dasar-dasar ilmu pengetahuan bagi sebuah disiplin ilmu. Hal ini dilakukan untuk memberikan acuan dalam menangkap gagasan al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang diposisikan sebagai disiplin ilmu baru.

Bab Ketiga, mengulas tentang tokoh yang diteliti pemikirannya, yang meliputi: tahun lahir, latar belakang pendidikan, karya-karya, perkembangan pemikiran, dan pemikiran al-Khādimī tentang *ilmu*

maqāṣid al-syarī'ah. Bab Ketiga ini bertujuan untuk mengetahui secara detail spesifikasi, keahlian, dan kepakaran tokoh yang akan diteliti dalam bidang *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga selaras dengan arah dan tujuan penelitian yang dilakukan.

Bab Keempat, menguraikan tentang transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*. Bab ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan pertama dan memberikan acuan dalam menemukan *progress of science* pemikiran al-Khadimi mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dari para pemikir sebelumnya.

Bab Kelima, menguraikan tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*, yang meliputi: alasan al-Khādīmī menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri; dan ontologi, epistemologi, dan aksiologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*. Bab ini bertujuan untuk menemukan alasan al-Khādīmī menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu dan mengetahui struktur dasar dan ide-ide besar al-Khādīmī terkait dengan pemikirannya tentang *ilmu maqāṣid al-syarī'ah*.

Bab Keenam, *progress of science*, kelebihan dan kekurangan pemikiran al-Khādīmī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, yang meliputi: *progress of science* pemikiran al-Khadimi dari para pemikir sebelumnya dan kelebihan serta kekurangan formulasi ilmu *al-maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādīmī. Bab ini bertujuan untuk menemukan bentuk *progress of science* pemikiran al-Khadimi dari para pemikir sebelumnya dan menemukan kelebihan dan kekurangannya.

Bab Ketujuh, berisi tentang penutup yang terdiri dari kesimpulan, saran, dan penutup.[]

BAB II

TEORI ILMU DAN FILSAFAT ILMU

A. Teori ilmu

Kajian tentang teori pengetahuan umumnya dimulai dengan penjelasan mengenai “sains” yang secara umum dibedakan dengan pengetahuan (*knowledge*). Tidak pernah jelas, misalnya, apakah sama antara sains (*science*) dengan ilmu (*ilm*), ataukah berbeda? Istilah ilmu terkadang disamakan dengan sains, tetapi terkadang justru disamakan dengan pengetahuan (*knowledge*). Istilah ilmu pengetahuan juga terkadang digunakan untuk merujuk sains yang dibedakan dengan pengetahuan (*knowledge*).¹⁸³

Mulyadhi Kartanegara memandang bahwa istilah ilmu dalam epistemologi Islam mempunyai kemiripan dengan istilah *science* dalam epistemologi Barat. Dalam epistemologi Barat sains berbeda dengan *knowledge*, sementara dalam epistemologi Islam ilmu berbeda dengan opini (*ra'y*). Sains dipandang sebagai *any organized knowledge*, sementara ilmu didefinisikan sebagai “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”.¹⁸⁴

Berdasarkan pandangan di atas, dapat ditegaskan bahwa ilmu bukan sembarang pengetahuan atau sekadar opini, melainkan pengetahuan yang telah teruji kebenarannya. Pengertian ilmu dalam

¹⁸³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Cet. I, (Bandung; Mizan, 2003), 1.

¹⁸⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 1.

pandangan Mulyadhi Kartanegara tidak jauh berbeda dengan sains, hanya saja sains dibatasi pada bidang-bidang fisik, sementara ilmu melampaui bidang-bidang nonfisik, seperti metafisika.¹⁸⁵

Ketidakkjauhbedaan antara sains dan ilmu di atas, dikuatkan oleh penegasan yang disampaikan oleh Karier, penulis buku *The Scientists of Mind*, bahwa pada masa-masa awal abad ke-19, sains dipahami sebagai *any organized knowledge*, sembarang pengetahuan yang terorganisasi, termasuk teologi.¹⁸⁶ Mestinya kata ilmu dipahami dengan pengertian ini.

Selanjutnya, istilah sains dan ilmu akan dibahas secara lebih terperinci.

1. Pengertian Sains (*Science*).

Kata *science*, menurut kamus *Webster's New World Dictionary*, berasal dari bahasa Latin *scientia-scire* (yang berarti pengetahuan-mengetahui).¹⁸⁷ Padan kata dalam bahasa Belanda adalah *watenschap*; dalam bahasa Jerman adalah *wissenschaft*; dan dalam bahasa Yunani adalah *episteme* (pengetahuan).¹⁸⁸ Paul

¹⁸⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 1.

¹⁸⁶ Karier, *The Scientists of Mind*, (Chicago: University of Illinois Press, 1986), 7.

¹⁸⁷ *Webster's New World Dictionary of The American Language*, (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962), 1305.

¹⁸⁸ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), 12; H. A. Fuad Ihsan, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2010), 57-58; H. Moḥammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, dan Logika*

Edward (1972), dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, sebagaimana yang dikutip oleh Amsal Bakhtiar, menjelaskan bahwa “pengetahuan adalah kepercayaan yang benar” (*knowledge is justified true belief*).¹⁸⁹

Secara bahasa, *science* dimaknakan sebagai keadaan atau fakta mengetahui dan sering diambil dalam arti pengetahuan (*knowledge*) yang dikontraskan dengan intuisi atau kepercayaan.¹⁹⁰ Namun karena adanya perkembangan dan perubahan pemakaian, kata *science* sebagaimana dikatakan Mulyadhi Kartanegara, berarti pengetahuan yang sistematis yang berasal dari observasi, kajian, dan percobaan-percobaan yang dilakukan untuk menentukan sifat dasar atau prinsip dari apa yang dikaji.¹⁹¹

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditegaskan bahwa telah terjadi pergeseran makna sains dari “pengetahuan” menjadi pengetahuan yang sistematis berdasarkan observasi inderawi. Kecenderungan ini mengarah pada pembatasan lingkup sains yang hanya pada dunia fisik, sebagaimana disebutkan dalam kamus *Webster’s* di atas yang mendefinisikan *science* sebagai “pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik”.¹⁹²

Ilmu Pengetahuan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 46; dan Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: CAPS, 2012), 5.

¹⁸⁹ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 85.

¹⁹⁰ *Webster’s New World Dictionary of The American Language*, (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962), 1305.

¹⁹¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 2.

¹⁹² *Webster’s New World Dictionary of The American Language*, 1305.

Karakter sains baru terlihat ketika pengetahuan yang sistematis tersebut lahir dari observasi inderawi secara langsung maupun memakai alat bantu, misalnya teleskop atau mikroskop. Syarat observasi mengharuskan sains bersifat empiris (dapat dialami dan diamati secara inderawi), baik berhubungan benda-benda fisik, kimia, biologi, astronomi, psikologi, maupun sosiologi. Eksperimen dapat dilakukan sejauh dapat diamati secara inderawi, bersifat empiris dan dapat diukur. Sifat empiris dan dapat diukur mengharuskan objek-objek ilmu bersifat fisik (berupa alam dan dunia fisik) dan positif (bersifat positivistik).¹⁹³ Empiris dan positivistik inilah karakteristik dan sifat dasar sains.

Terdapat sejumlah definisi yang dikemukakan oleh para ahli yang secara substansi ada kesamaan dengan pengertian sains di atas. Amsal Bakhtiar dalam buku *Filsafat Ilmu*, mengutip definisi ilmu menurut beberapa ahli, di antaranya yaitu: Ralph Ross dan Ernest Van Den Haag, menyatakan bahwa ilmu adalah yang empiris, rasional, umum, dan sistematis, dan keempatnya serentak.¹⁹⁴

Harsojo, menyatakan bahwa “ilmu adalah akumulasi pengetahuan yang disistematiskan; suatu pendekatan atau metode pendekatan terhadap seluruh dunia empiris, yaitu dunia yang terikat oleh faktor ruang dan waktu, dunia yang pada intinya dapat diamati oleh panca indera manusia; suatu cara yang mengizinkan

¹⁹³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 3.

¹⁹⁴ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 15-16.

kepada ahli-ahlinya untuk menyatakan suatu proposisi dalam bentuk: ‘Jika..., maka...’.”¹⁹⁵

Afanasyef menyatakan bahwa “ilmu adalah pengetahuan manusia tentang alam, masyarakat, dan pikiran. Ia mencerminkan alam dan konsep-konsep, kategori, dan hukum-hukum, yang ketetapanannya dan kebenarannya diuji dengan pengalaman praktis.”¹⁹⁶

Sejalan dengan sejumlah pengertian ilmu di atas, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) ilmu dimaknakan dengan pengetahuan tentang suatu bidang yang disusun secara sistem menurut metode tertentu, yang dapat digunakan untuk menerangkan gejala tertentu di bidang (pengetahuan) itu.¹⁹⁷

Kata pengetahuan yang ada dalam beberapa definisi di atas menjadi kunci. Yakni mengetahui dengan sesungguhnya berdasarkan keadaan/sifat yang ada pada sesuatu yang diketahui. Pengetahuan berdasarkan keadaan/sifat yang ada pada sesuatu yang diketahui tersebut dapat dinilai sebagai sesuatu yang mengandung nilai kebenaran karena dilakukan secara sistematis, metodologis, logis, dan berusaha mencapai generalisasi.¹⁹⁸ Pengetahuan yang dinilai mengandung kebenaran dan telah

¹⁹⁵ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 15-16.

¹⁹⁶ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 15-16.

¹⁹⁷ *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2008), 524.

¹⁹⁸ Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: CAPS, 2012), 21; Suhasti, Ermi, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Prajnya Media. 2013), 4.

memenuhi syarat-syarat ilmiah disebut *pengetahuan ilmiah*. Sementara *pengetahuan biasa* adalah sebaliknya dan hanya sekedar merupakan perikeadaan tahu yang kurang amat sadar yang berasal dari pengalaman sendiri maupun orang lain yang kemudian diolah lebih lanjut.¹⁹⁹

Berdasarkan sejumlah definisi ilmu di atas dapat disimpulkan bahwa sains adalah pengetahuan yang empiris, rasional, umum, sistematis, metodologis, obyektif, terbuka, dan terukur.

2. Pengertian Ilmu.

Ilmu berasal dari kata علم - يعلم - علما, mengikuti wazan – فعل فعلا yang berarti “mengetahui” atau “pengetahuan”.²⁰⁰ Kata ilmu secara etimologi tidak berbeda dengan *science* yang juga berarti “mengetahui”.²⁰¹

Secara terminologi, misalnya menurut Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syīrāzī (w. 476 H.), ilmuwan Islam abad V H., ilmu didefinisikan sebagai "معرفة المعلوم على ما هو عليه" yang berarti mengetahui sesuatu

¹⁹⁹ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 90.

²⁰⁰ Louwis Ma‘lūf al-Yassu‘i, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘Ilām*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), 526-527; Ibrāhīm Maḥkūr & Muṣṭafā Hījāzi, *al-Mu‘jam al-Wajīz*, (Mesir: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1995), 432; Ibrāhīm Anīs & Kawan-kawan, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, (Mesir: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1973), 624; dan Ibnu Manẓūr, *Lisānnullisān Tahẓīb Lisān al-‘Arab*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 219.

²⁰¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 4.

(yang *ma'lum*) berdasarkan keadaan/sifat yang ada padanya.²⁰² Aang Asy'ari dalam *Jurnal Ulūmul Qur'ān*, dengan redaksi yang hampir sama mendefinisikan ilmu dengan “ معرفة الشيء على ما هو عليه “ بالدليل”²⁰³ (mengetahui sesuatu sesuai keadaan/sifat yang ada padanya dengan dalil). Sementara Ibnu Ḥazm, sebagaimana dikutip Mulyadhi Kartanegara, mendefinisikan ilmu sebagai “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”.²⁰⁴

Pengertian ilmu sebagaimana didefinisikan oleh ketiga pakar di atas menegaskan bahwa ilmu tidak sama dengan pengetahuan biasa karena pengetahuan biasa bisa saja tidak sebagaimana adanya, tetapi lebih sebagai pengetahuan umum yang didasarkan pada opini atau kesan keliru dari indra. Oleh karena itu, pengetahuan sebagaimana adanya mengisyaratkan bahwa pengetahuan tersebut telah diuji kebenarannya berdasarkan bukti-bukti yang kuat dan tidak hanya berdasarkan praduga atau asumsi. Dengan kata lain, ilmu memiliki kriteria yang dimiliki oleh sains sebagai pengetahuan yang sistematis dan terorganisasi.²⁰⁵

²⁰² Abū Ishāq Ibrahīm al-Syīrāzī, *Al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*, (Semarang: Karya Tōhā Putra, t.th.), 2-3.

²⁰³ Aang Asy'ari, “‘A'lām Turāth”, *Journal Kebudayaan dan Peradaban 'Ulūmul Qur'ān*, 01-XXI, (2012): 126-128.

²⁰⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 4.

²⁰⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 4.

3. Bagaimana dengan Ilmu-ilmu KeIslaman?

Bagaimana dengan ilmu-ilmu keIslaman yang obyeknya tidak hanya berupa sesuatu yang bersifat empiris? Pertanyaan ini perlu dikemukakan, karena menurut peneliti, penelitian yang akan dilakukan termasuk dalam ranah ilmu-ilmu keIslaman.

Ilmu memiliki lingkup yang berbeda dengan sains. Ruang lingkup sains dibatasi hanya pada bidang empiris-positivis, sementara ilmu meliputi bidang empiris-positivis dan non empiris, seperti metafisika dan matematika yang diposisikan sebagai ilmu pasti (*exact science*). Dalam konteks ini, Mulyadhi Kartanegara berpendapat bahwa obyek ilmu meliputi segala suatu yang empiris dan tidak empiris. Bahkan yang tidak empiris lebih dalam dan luas dibandingkan dengan yang empiris. Karena itu, teologi dikategorikan sebagai ilmu (walaupun ditolak oleh sains Barat), sama seperti ilmu-ilmu lainnya.”²⁰⁶ Lebih lanjut dia mengatakan:

Jika berhenti pada dunia empiris, ilmu tidak akan ada bedanya dengan sains. Ilmu berbeda dengan sains justru karena berkaitan dengan bidang-bidang non empiris, termasuk matematika. Seperti dalam epistemologi barat, dalam epistemologi Islam, matematika juga dipandang sebagai ilmu, tetapi alasan dimasukkannya matematika ke dalam kategori ilmu mempunyai dasar yang lebih kuat karena sementara dalam epistemologi atau sains Barat status ontologis obyek-obyek matematika tidak begitu jelas, dalam teori ilmu Islam, status ontologis materi-subyek matematika sangat jelas.²⁰⁷

²⁰⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 46; Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 16.

²⁰⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 5-6.

Obyek-obyeK fisik dijadikan sains sebagai obyeK penelitiannya karena mempunyai status ontologis yang jelas. Demikian juga ilmu, ia menjadikan matematika sebagai disiplin ilmu karena obyeK-obyeknya memiliki status ontologis yang jelas meskipun obyeK-obyeknya bukan fisik-empiris.²⁰⁸

Ilmu selain meliputi obyeK-obyek fisik empiris dan matematika, ia juga meliputi obyeK-obyek metafisika yang status ontologisnya sah. Tuhan, malaikat, jin, dan ruh adalah obyeK-obyek ilmu metafisika. Entitas-entitas tersebut dan obyeK-obyek fisik-empiris adalah sama riilnya. Karena itu, sebagaimana disebutkan oleh Mulyadhi Kartanegara, teologi, angelologi, eskatologi, psikologi, ontologi, kosmologi, dan filsafat termasuk ke dalam kategori ilmu. Ilmu-ilmu ini memiliki status keilmuan yang sama kuatnya dengan ilmu-ilmu fisika dan matematika.²⁰⁹

Pandangan Mulyadhi Kartanegara yang menyatakan bahwa obyeK ilmu meliputi segala suatu yang empiris dan tidak empiris di atas, didukung oleh pandangan Qodry A. Azizy yang menyatakan bahwa pengetahuan itu tidaklah harus selalu empiris dan positivistic. Dia mengatakan:

Untuk bisa disebut sebagai pengetahuan, pada dasarnya, hanya disyaratkan agar seseorang yang merasa mempunyai pengetahuan itu tahu dengan yakin (*sure*). Namun tidak disyaratkan agar dia tahu sesuatu tentang apa yang dia klaim dengan *absolutely certain*. Dengan kata lain, pengetahuan mensyaratkan kemampuan untuk memberi landasan

²⁰⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 6.

²⁰⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 6.

(*grounds*). Sering kita terjebak untuk beranggapan bahwa pengetahuan itu harus selalu empiris dan positivistis. Padahal hal ini hanyalah sebagian dalam perjalanan sejarah epistemologi.²¹⁰

Berdiri dan tumbangya sebuah teori dalam dunia ilmu pengetahuan merupakan suatu yang tak terbantahkan. Demikian juga dengan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan para ilmuwan, baik untuk sains, pengetahuan sosial, dan humanities, termasuk agama. Argumentasi mereka juga dapat saling bertentangan. Walaupun demikian mereka tetap dianggap ilmuwan, dan pandangan mereka yang berbeda tetap dianggap hasil kajian ilmu (disiplin mereka tetap dianggap pengetahuan). Teori, konsep, persepsi, dan semacamnya tetap dianggap dan diakui sebagai kenyataan, meskipun berbeda.²¹¹

Selain itu, Harold Brown (1979), sebagaimana dikutip Azizy, menandakan bahwa ungkapan rasional saja tidak cukup untuk disebut pengetahuan yang ilmiah. Yang terpenting adalah pengakuan dan penerimaan dari kelompok ilmunya. Atas dasar ini Harold Brown memberikan batasan ilmu (*science*) dengan ungkapan *Scientific knowledge is the consensus of the scientific community* (pengetahuan ilmiah adalah [hasil] konsensus masyarakat ilmuwan).²¹²

²¹⁰ Qodri A. Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003), h. 4.

²¹¹ Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, 6.

²¹² Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, 6-7.

Di atas itu semua, riset (*research*) mempunyai peranan yang sangat penting dalam perkembangan pengetahuan. Harol Brown (1979), sebagaimana, dikutip Azizy, menulis: “*The only permanen aspect of science is research*”.²¹³ Dengan riset ini, tentu konsep atau teori akan selalu berjalan dan berkembang dan selalu terkait antara hasil riset yang sudah ada, yang sedang berjalan, dan yang akan muncul. Kesenambungan teori dan obyeknya merupakan *dialectical*.

Atas dasar penjelasan di atas, dapat ditegaskan bahwa: Ilmu-ilmu sekuler yang lahir dari observasi realitas empiris-positivistis maupun ilmu-ilmu keIslaman yang lahir dari pemahaman wahyu (al-Qur’ān dan Ḥadīṣ) adalah sama-sama hasil ijtihad manusia. Itu berarti sama-sama produk pemikiran manusia. Dalam konteks ini, ilmu-ilmu keIslaman dapat diposisikan sama dengan ilmu-ilmu sekuler walaupun sumbernya berbeda. Alasannya, (1) keduanya merupakan produk pemikiran manusia; (2) obyek ilmu tidak mesti harus empiris dan positivistis; (3) syarat pengetahuan hanyalah sekedar yakin (*sure*) bukan pasti (*absolutely certain*); (4) adanya pengakuan dan penerimaan dari kelompok ilmuwannya; (5) dan adanya riset (*research*). Unsur-unsur ini ada dalam ilmu-ilmu keIslaman.

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa sains dan ilmu pada mulanya mempunyai pengertian dan lingkup yang sama. Dalam perjalanan selanjutnya, sains kemudian membatasi

²¹³ Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*, 7.

dirinya pada dunia fisik saja, sementara ilmu melampauinya dengan tetap memasukkan metafisika dan matematika. Atas dasar itu, ilmu-ilmu keIslaman dapat diposisikan sama dengan ilmu-ilmu sekuler (sains) dengan alasan sebagaimana telah disebutkan di atas.

4. Klasifikasi ilmu.

Dalam pembahasan klasifikasi ilmu, akan diuraikan klasifikasi ilmu dalam sudut pandang Barat dan Islam.

Ilmu dalam sudut pandang Barat, secara garis besar terbagi menjadi tiga, yaitu: *pertama*, ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), seperti ilmu kimia, fisika, astronomi, biologi, botani, geologi, dan lainnya; *kedua*, ilmu-ilmu kemasyarakatan (*social sciences*), seperti ilmu sosiologi, antropologi, psikologi sosial, ilmu bumi sosial, ilmu hukum, ilmu sejarah, ilmu ekonomi, ilmu publistik-jurnalistik, dan lainnya; *ketiga*, ilmu-ilmu kemanusiaan (*humanity sciences*), yaitu ilmu jiwa umum, filsafat, agama, bahasa, ilmu kesenian, dan lainnya.²¹⁴ Dalam konteks ini, menurut peneliti ilmu-ilmu keIslaman masuk dalam klasifikasi ketiga, ilmu-ilmu kemanusiaan (*humanity sciences*).

Sementara dalam sudut pandang Islam, dalam beberapa literatur Islam klasik, ditemukan klasifikasi ilmu menurut sejumlah ilmuwan Islam. Al-Syāfi'ī dalam *al-Risālah* membagi

²¹⁴ H. Moḥammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 48.

ilmu menjadi dua, yaitu *'ilmu 'āmmah* dan *'ilmu khāssah*.²¹⁵ Sementara al-Farābī²¹⁶ dalam *Ihsā' al-Ulūm*, sebagaimana diungkapkan oleh Osman Bakar dalam buku *Classification of Knowledge in Islam*, membagi ilmu menjadi enam bagian, yaitu: (a) *science of language ('ilmu al-lisān)*; (b) *logic ('ilmu al-manṭiq)*; (c) *the mathematical or propaedeutic sciences ('ulum at-ta'ālīm)*; (d) *physics or natural sciences (al-'ilmu at-ṭabī'ī)*; (e) *metaphysics (al-'ilmu al-ilāhī)*; (f) *political science (al-'ilm al-madani)*, *jurisprudence ('ilmu al-fiqh)*, dan *dialectical theology ('ilmu al-kalām)*.²¹⁷

Pembagian (*classification*) ilmu juga dapat ditelusuri dalam pemikiran al-Gazālī. Pembagian (*classification*) ilmu menurut al-Gazālī, sebagaimana diungkapkan oleh Osman Bakar, didasarkan pada dua sumber utama: *Ihyā' Ulūmuddīn* dan *Risālat al-Ladunniyyah*, dan dua karyanya yang lain: *The Jewels of the Qur'ān* dan *Mizān al-'Amal*. Al-Gazālī dalam karya-karya tersebut mengetengahkan empat sistem klasifikasi yang berbeda,

²¹⁵ Muḥammad Ibnu Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Ahmad Muhammad Syakir, (Ed.), (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1309), 357-360.

²¹⁶ Nama lengkapnya Abū Naṣr Muḥammad ibnu Muḥammad ibnu Tarkhan ibnu Auzalagh. Dia lahir di Wasij, distrik Farab (sekarang dikenal dengan kota Atrar), Turkistan pada 257 H. (870 M.). Ayahnya seorang jenderal berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki. Lihat Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islām*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), 32; Sirājuddīn Zar, *Filsafat Islām: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 65; dan Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Ibutang, 1992), 26.

²¹⁷ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, (Cambridge [United Kingdom]: The Islamic Texts Society, 1998), 121-124.

yaitu: (a) ilmu-ilmu teoritis dan praktis (*theoretical and practical sciences*); (b) ‘*ilmu ḥudūrī* dan *ḥuṣūlī* (*presential and attained knowledge*); (c) ‘*ilmu syar‘iyyah* dan ‘*aqliyyah* (*religious and intellectual sciences*); (d) ‘*ilmu farḍu ‘ain* (*obligatory on every individual*) dan *farḍu kifāyah* (*obligatory on all*) sciences.²¹⁸

Dalam sistem klasifikasi ilmu yang ketiga, yakni ‘ilmu syar‘iyyah dan ‘aqliyyah (‘ilmu gairu syar‘iyyah), al-Gazālī membaginya lagi ke dalam beberapa bagian. Dia membagi ‘ilmu syar‘iyyah ke dalam *uṣūl*, *furū‘*, *al-muqaddimāt*, dan *al-mutamimmāt*. Sedangkan ‘ilmu gairu syar‘iyyah terdiri dari ilmu yang terpuji (*maḥmūd*), *mubāḥ*, dan tercela (*maẓmūm*).²¹⁹

Dalam kitāb *al-Luma‘ fi Uṣūl al-Fiqh*, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syīrāzī juga membagi ilmu menjadi dua, yaitu: ‘*ilmu qadīm* dan ‘*ilmu muḥdas*.²²⁰ Pembagian yang dilakukan al-Syīrāzī sangat berbeda dengan pembagian yang dilakukan tokoh-tokoh lain. Al-Syīrāzī memasukkan istilah “*ilmu qadīm*” ke dalam pembagian ilmu yang dilakukan. Sementara tokoh yang lain tidak melakukannya dan masih terfokus pada ‘*ilmu muḥdas* dengan segala cabang-cabangnya.

Klasifikasi ilmu di atas akan digunakan untuk menjawab pertanyaan ontologis yang diajukan dalam penelitian ini, yaitu:

²¹⁸ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 203.

²¹⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūmuddīn*, (Beirut-Lebanon: Dār al-‘Ilmiyyah, t.th.), 25-28.

²²⁰ Al-Syīrāzī, *al-Luma‘ fi Uṣūl al-Fiqh*, 2-3.

bagaimana hubungan ilmu (*maqāṣid al-syarī'ah*) dengan daya tangkap manusia.

B. Filsafat Ilmu.

1. Pengertian Filsafat Ilmu.

Hingga saat ini asumsi kuat terhadap nalar umat Islam adalah bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* masih menjadi bagian dari ilmu uṣūl fiqh. Asumsi ini mulai dipertanyakan. Terutama ketika ide dan gagasan *maqāṣid al-syarī'ah* berada di tangan Ibnu 'Āsyūr dan penerusnya, al-Khādimī. Keduanya, berusaha mengindependensikan *maqāṣid al-syarī'ah* dari bayang-bayang ilmu uṣūl fiqh. Menurutnya, *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan disiplin ilmu yang mandiri terlepas dari ilmu uṣūl fiqh. Di tangan keduanya, terutama al-Khādimī, basis epistemologi *maqāṣid al-syarī'ah* berusaha diperjelas.

Disiplin ilmu yang baru atau lama yang masih meragukan menjadi bidang kajian epistemologi (filsafat ilmu pengetahuan) dalam kerangka memberikan penilaian apakah disiplin ilmu baru tersebut dapat disebut sebagai ilmu atau tidak? atau dapatkah disiplin ilmu yang lama masih layak dipertahankan?

Setiap ilmu mempunyai paradigmanya sendiri-sendiri. Sebagai suatu bangunan keilmuan yang menjadi bagian dari ilmu-ilmu keIslaman, sebagaimana yang digagas al-Khādimī, *maqāṣid al-syarī'ah* digerakkan oleh paradigma keilmuan dan berdialektika dengan persoalan aktual yang dihadapinya. Sampai

di sini dapat dipahami bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai filsafat ilmu dan sejarah ilmu, yang dapat dianalisis bangunan dasar dan konsekwensi-konsekwensinya. Karena itu, untuk mengetahui apakah *maqāṣid al-syarī'ah* dapat disebut sebagai disiplin ilmu yang mandiri, pengujian rancang bangun keilmuannya dari kacamata filsafat ilmu adalah sebuah keharusan.

Filsafat ilmu terdiri dari dua kata, yaitu: filsafat dan ilmu yang berarti filsafat mengenai ilmu. Istilah lain dari filsafat ilmu adalah teori ilmu (*theory of science*) dan ilmu tentang ilmu (*science of science*).

Sejauh ini definisi (*ta'rif*) mengenai filsafat ilmu masih berbeda. Beda orang beda pula cara berpikirkannya dalam mendekati filsafat ilmu. Mulai dari yang sangat abstrak dan matematis hingga yang kongkrit dan historis, dan dari yang sangat positivistik hingga yang sangat teologis. Sebagai contoh; M. Brodbeck (1953) memberikan definisi filsafat ilmu dengan "*The ethically and philosophically neutral analysis, description, and clarification of the foundations of science.*" Filsafat ilmu adalah analisis netral secara etis dan filosofis, penggambaran, dan penjelasan mengenai dasar-dasar ilmu.²²¹

²²¹ May Brobeck, "The Nature and Function of the Philosophy of Science," dalam Herbert Feigl & May Brodbeck, (Eds.), *Reading in the Philosophy of Science*, (New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), 6.

H. Verhoog (1985) memberikan definisi filsafat ilmu dengan “sintesis normatif hasil-hasil telaah disiplin-disiplin meta ilmiah (sosiologi ilmu, sejarah ilmu, dan lainnya).”²²²

A. Cornelius Benjamin mendefinisikan filsafat ilmu dengan “*That philosophic discipline which is the systematic study of the nature of science, especially of its methods, its concepts and presuppositions, and its place in general scheme of intellectual discipline.*” Filsafat ilmu adalah kajian sistematis mengenai hakikat (dasar-dasar) ilmu, terutama metode-metodenya, konsep-konsep dan asumsi-asumsinya, serta posisinya dalam kerangka umum dari berbagai cabang pengetahuan ilmiah.²²³

Amsal Bakhtiar menyimpulkan bahwa “filsafat ilmu merupakan kajian secara mendalam tentang dasar-dasar ilmu.”²²⁴

The Liang Gie dalam buku *Pengantar Filsafat Ilmu*, mendefinisikan bahwa “filsafat ilmu adalah segenap pemikiran reflektif terhadap persoalan-persoalan mengenai segala hal yang menyangkut landasan ilmu maupun hubungan ilmu dengan segala segi kehidupan manusia.”²²⁵

²²² Dikutip dari hasil perkuliahan filsafat ilmu Prof. Liek Wilarjo, Ph.D pada tanggal 29 September 2010.

²²³ A. Cornelius Benjamin, “Science Philosophy of,” dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totawa: Littlefield-Adams, 1975), 284.

²²⁴ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 17.

²²⁵ The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Liberty, 2012), 61.

Dari kelima pendapat tersebut sangat jelas berbeda, tetapi secara substantif mempunyai titik kesamaan yaitu sama-sama melakukan telaah menyeluruh (*comprehensive study*) tentang ilmu. Kelima definisi di atas juga mengindikasikan bahwa filsafat ilmu merupakan kajian mendalam terhadap hakikat ilmu.

Filsafat ilmu berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti: Apa obyek telaah ilmu? bagaimana cara memperoleh ilmu? dan untuk apa ilmu dipergunakan?²²⁶ Pertanyaan-pertanyaan mendasar ini merupakan representasi dari apa yang disebut *ontologi*, *epistemologi*, dan *aksiologi*. Ketiganya, menjadi tiang penyangga filsafat ilmu.²²⁷ Dengan kata lain, sesuatu dapat dikategorikan sebagai sebuah disiplin ilmu, bila telah memenuhi syarat tiga aspek tersebut.

2. Syarat-syarat Ilmu.

Sebagaimana telah disebutkan pada paparan terdahulu, bahwa sebuah disiplin ilmu harus memenuhi tiga aspek, yaitu *ontologi*, *epistemologi*, dan *aksiologi*. Berikut penjelasan dari ketiganya:

²²⁶ Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: CAPS, 2012), 38.

²²⁷ Tim Dosen Filsafat ilmu fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2010), 12; Endang Komara, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2011), 7-18; Inu Kencana Syafie, *Pengantar Filsafat*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2010), 9-11; Idzam Fautanu, *Filsafat Ilmu: Teori dan Aplikasi*, (Jakarta: Referensi, 2012), 8-9; dan Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, 2008.), 36.

a. Ontologi.

Ontologi berasal dari bahasa Yunani: *On* yang berarti *being* dan *logos* yang berarti *logic*. Jadi ontologi adalah *the theory of being qua being* (teori tentang keberadaan sebagai keberadaan).²²⁸ Louis O. Kattsoff dalam *Elements of Philosophy* mengatakan, ontologi itu mencari *ultimate reality* dan menceritakan bahwa diantara contoh pemikiran ontologi adalah pemikiran Thales, yang berpendapat bahwa airlah yang menjadi *ultimate substance* yang mengeluarkan semua benda. Jadi asal semua benda hanya satu saja yaitu air.²²⁹ Sedangkan menurut Jujun S. Suriasumantri dalam pengantar ilmu dalam perspektif mengatakan, ontologi membahas apa yang ingin kita ketahui, seberapa jauh kita ingin tahu, atau dengan perkataan lain, suatu pengkajian mengenai teori tentang "ada".²³⁰

Dalam bukunya *Filsafat Ilmu*, Noeng Muhadjir mengatakan: ontologi membahas tentang yang ada, yang tidak terikat oleh suatu perwujudan tertentu. Ontologi membahas tentang yang ada yang universal, menampilkan pemikiran semesta universal. Ontologi berusaha mencari inti yang termuat dalam setiap kenyataan, atau dalam rumusan Lorens

²²⁸ James K. Feibleman, *Ontologi* dalam Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary Philosophy*, (Totawa New Jersey: Lettle Adam & Co., 1976), 219.

²²⁹ Louis O. Katsoff, *Elements of Philosophy*, (New York: The Roland Press Company, 1953), 178.

²³⁰ Jujun S. Suriasumantri, *Tentang Hakekat Ilmu, dalam Ilmu Dalam Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), 5.

Bagus, menjelaskan yang ada yang meliputi semua realitas dalam semua bentuknya.²³¹

Sidi Ghazalba menyatakan: ontologi mempertanyakan sifat dan keadaan terakhir dari kenyataan. Karena itu ia disebut ilmu hakekat, hakekat yang bergantung pada pengetahuan. Dalam agama ontologi memikirkan tentang Tuhan.²³²

Amsal Bakhtiar mengatakan: ontologi berasal dari kata *ontos* yang berarti sesuatu yang wujud. Kemudian *logos*. Artinya, teori/ilmu tentang wujud, tentang hakekat yang ada. Ontologi tidak banyak berdasar pada alam nyata, tetapi berdasar pada logika semata-mata.²³³

A. Dardiri mengatakan: ontologi adalah menyelidiki sifat dasar dari apa yang nyata secara fundamental dan cara yang berbeda di mana entitas dari kategori-kategori yang logis yang berlainan (obyek-obyek fisis, hal universal, abstraksi) dapat dikatakan ada; dalam kerangka tradisional ontologi dianggap sebagai teori mengenai prinsip-prinsip umum dari hal ada, sedangkan dalam pemakaiannya akhir-akhir ini ontologi dipandang sebagai teori mengenai apa yang ada.²³⁴

²³¹ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Rakesarian, 2001), 57.

²³² Sidi Ghazalba, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 106.

²³³ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hal. 169.

²³⁴ A. Dardiri, *Humaniora, Filsafat, dan Logika*, (Jakarta: Rajawali, 1986), 17.

Kesimpulan dari beberapa pandangan di atas adalah: (1) secara etimologis, ontologi berasal dari bahasa Yunani yaitu: *on/ontos* yang berarti ada, dan *logos* yang berarti ilmu. Jadi ontologi adalah ilmu tentang yang ada. (2) secara terminologis, ontologi ialah ilmu yang mengkaji tentang hakekat yang ada, merupakan *ultimate reality* baik yang berbentuk jasmani maupun rohani.

Istilah ontologi dikenalkan pertama kali oleh Rudofl Goclenius pada tahun 1636 M. untuk menamai teori tentang hakekat yang ada yang bersifat metafisis. Dalam perkembangannya Christian Wolff (1679-1754 M) membagi metafisika menjadi dua, yaitu metafisika umum dan metafisika khusus. Metafisika umum dimaksudkan sebagai istilah lain dari ontologi. Sedangkan metafisika khusus masih dibagi maenjadi kosmologi, psikologi, dan teologi.

Dalam ontologi terdapat ragam pandangan pokok di antaranya: (1) monisme²³⁵ dengan dua aliran utamanya yaitu: meterealisme dan idealisme; (2) dualisme;²³⁶ (3) pluralisme;²³⁷ (4) nihilisme;²³⁸ dan (5) agnostisisme.²³⁹

²³⁵ Paham ini beranggapan bahwa hakekat yang asal dari seluruh kenyataan itu hanyalah satu saja, tidak mungkin dua. Baik yang asal berupa materi maupun rohani. Sumber yang pokok dan dominan menentukan perkembangan yang lain.

²³⁶ Paham ini beranggapan bahwa hakekat itu ada dua. Benda terdiri dari dua macam hakekat sebagai sumbernya, yaitu hakekat materi dan hakekat ruhani, benda dan ruh, jasad dan spirit. Tokoh paham ini adalah Rene Deskartes.

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, ilmu didefinisikan sebagai “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”. Oleh karena itu, tugas filsafat ilmu adalah bagaimana “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya” itu mungkin secara filosofis. Pengetahuan baru bisa diperoleh hanya kalau sudah diyakini status ontologis (keberadaan) sesuatu yang dijadikan obyek penelitian. Apakah status ontologis (keberadaan) sesuatu yang dijadikan objek penelitian itu benar-benar ada atau tidak?

Status ontologis (keberadaan) obyek-obyek apapun yang diteliti dalam klasifikasi ilmu atau metodologi ilmiah menjadi basis bagi epistemologi (teori pengetahuan) apapun. Menurut Mulyadhi Kartanegara, kajian tentang status ontologis ini menjadi penting setelah terjadi “deviasi” yang dilakukan oleh filsafat Barat terhadap latarbelakang *mediaval*-nya. Deviasi tersebut melahirkan dua sistem epistemologi yang berbeda secara fundamental, yaitu epistemologi Barat modern sekuler

²³⁷ Paham ini beranggapan bahwa segenap macam bentuk merupakan kenyataan. Pluralism bertolak dari keseluruhan dan mengakui bahwa segenap macam bentuk itu semuanya nyata. Kenyataan ala mini tersusun dari banyak unsure, lebih dari satu atau dua entitas.

²³⁸ Paham ini tidak mengakui validitas alternative yang positif. Tidak ada sesuatu yang eksis. Realitas itu sebenarnya tidak ada. Bila itu ada, ia tidak dapat diketahui. Sekalipun realitas itu dapat diketahui, ia tidak akan dapat diberitahukan kepada orang lain.

²³⁹ Paham ini mengingkari kesanggupan manusia untuk mengetahui hakekat benda. Baik yang materi maupun rohani. Orang tidak dapat mengenal dan mampu secara kongkret akan adanya kenyataan yang berdiri sendiri dan dapat kita kenal. Aliran ini dengan tegas selalu menyangkal adanya suatu kenyataan mutlak yang bersifat transenden.

dan epistemologi Aristotelian, termasuk ke dalamnya epistemologi Islam. Pangkal perbedaan di antara keduanya adalah perbedaan cara pandang terhadap status ontologis obyek-obyek ilmu.²⁴⁰

Epistemologi Barat menolak status ontologis obyek-obyek metafisika dan mengakui obyek-obyek fisik-positivistik, sedangkan epistemologi Islam mengakui status ontologis obyek-obyek fisik, metafisika, dan matematika.²⁴¹

Filosof muslim pada umumnya mengakui status ontologis (keberadaan) obyek-obyek fisik dan metafisika. Mereka menyusun tingkatan wujud dari entitas metafisika (Tuhan sebagai puncaknya) menurun melalui alam *barzakh* menuju alam fisik (alam duniawi). Sebagai contoh, skema tingkatan wujud al-Farabī yang meliputi: (1) Tuhan yang menjadi sebab keberadaan wujud yang lain; (2) malaikat, wujud non materiil; (3) benda-benda langit (*celestial*); dan (4) benda-benda bumi (*terrestrial*).²⁴²

Tuhan menempati puncak tingkatan wujud, sebagai sebab pertama (*al-‘illat al-ūlā*), sebab bagi keberadaan wujud yang lain termasuk alam materiil ini. Dari sudut status ontologis, Tuhan sebagai sumber, prinsip, dan penyebab pertama tentu

²⁴⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 30-31.

²⁴¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 31.

²⁴² Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabī, al-Gazālī, dan Quṭb al-Dīn al-Syīrāzī*, Terj. Purwanto, (Bandung: Mizān, 1997), 118.

lebih utama dibandingkan dengan status ontologis alam fisik. Karena, tanpa Tuhan tidak ada yang lain. Inilah alasan kenapa Tuhan walaupun bersifat non materiil dalam pandangan filosof muslim lebih riil dibandingkan dengan dunia materiil. Sebaliknya, bagi pemikir Barat sekuler, yang materiil lebih riil dan yang non materiil adalah ilusi.²⁴³

Malaikat sebagai tingkatan wujud kedua dalam konsep al-Farabī digambarkan sebagai wujud non materiil. Dia, dari sudut filsafat, menurut al-Farabī dan Ibnu Sinā disebut akal aktif (*al-‘aql al-fa‘al*) untuk malaikat Jibril yang berhubungan dengan para nabi dan filosof. Dia menurut al-Suhrawardi disebut cahaya (*al-nūr al-aqrab*) untuk malaikat pertama yang muncul dengan intensitas cahaya yang –karena dekatnya– hampir sama dengan Tuhan, “Cahaya dari segala cahaya” (*nūr al-anwār*).²⁴⁴ Sementara itu, Syaikh Hisyām Kabbāni menyamakan malaikat dengan energi yang tidak terlihat oleh indra, tetapi pengaruhnya dapat dirasakan.²⁴⁵

Status ontologis malaikat dalam pandangan filosof muslim lebih tinggi dan riil dibandingkan alam materiil yang adalah wujud terakhir dalam tingkatan wujud. Keunggulan status malaikat lebih disebabkan karena pengaruhnya yang besar terhadap pembentukan benda-benda fisik, seperti planet

²⁴³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 32.

²⁴⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 34.

²⁴⁵ Syaikh Hisyām Kabbāni, *Angels Unveiled: A Sufi Perspective*, (Chicago: Kazi Publication, 1995), 8-9.

dan bumi yang kita tempati. Akal aktif dalam filsafat emanasi al-Farabī dan Ibnu Sinā merupakan agen penting dalam pembentukan (formasi) dunia di bawah bulan dan isinya. Ibnu Sinā menyebut agen tersebut sebagai *ṣāhib al-ṣuwar*, Pemberi bentuk. Terbentuknya alam fisik ini adalah hasil kegiatan – berupa pemberian bentuk- akal aktif pada alam yang bersifat materiil karena hanya ketika “materi” bergabung dengan “bentuk”, alam materi ini bisa mewujudkan. Jadi tanpa tindakan malaikat, alam materi tidak akan pernah terwujud. Inilah keutamaan para malaikat.²⁴⁶

Celestial (benda-benda angkasa) atau benda-benda langit, sebagaimana telah dijelaskan dalam filsafat al-Farabī, menempati posisi ketiga dalam tingkatan wujud. Ia merupakan gabungan antara benda-benda non materiil dan benda-benda fisik. Oleh karena itu, status ontologisnya lebih tinggi dan riil dibandingkan dengan status ontologis benda-benda murni fisik.²⁴⁷

Terrestrial (benda-benda bumi) sebagai tingkatan wujud terakhir menurut al-Farabī terdiri dari benda terendah sampai yang tertinggi, yaitu: (1) unsur-unsur; (2) mineral; (3) tumbuh-tumbuhan; (4) hewan non rasional; dan (5) hewan rasional, yakni manusia.²⁴⁸

²⁴⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 34-35.

²⁴⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 35.

²⁴⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 36.

Bagi filsafat Islam, benda-benda bumi sebagai wujud paling rendah, status ontologis (keberadaan)-nya menempati peringkat terendah, tetapi menempati posisi tertinggi dalam pandangan ilmiah modern. Status ontologis benda-benda fisik oleh sains modern diangkat ke tempat paling tinggi, sementara status ontologis entitas-entitas metafisika menurun dan dipandang sebagai ilusi atau halusinansi. Ini justru berlawanan dengan filsafat Islam, yang memandang entitas-entitas metafisika sebagai yang ada ditingkat pertama.²⁴⁹ Status ontologis obyek-obyek ilmu berpadanan dengan peringkat wujud. Semakin tinggi posisi wujud dalam peringkat wujud, semakin riil dan fundamental status ontologisnya. Oleh karena obyek-obyek non materiil menduduki posisi yang tertinggi, maka status ontologisnya juga adalah yang paling riil dan fundamental dari pada yang lain.

Penjelasan mengenai status ontologis (keberadaan) sesuatu dalam konteks penelitian ini akan dijadikan basis untuk menentukan obyek telaah dari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sesuai dengan ontologi ilmu yang menjadi salah satu tiyang penyangga sebuah disiplin ilmu.

Penentuan obyek telaah dari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut mengacu pada ontologi ilmu yang mempertanyakan “apa obyek telaah ilmu”. Obyek telaah ilmu menyangkut apa wilayah atau bidang kajian suatu ilmu. Sejumlah pertanyaan

²⁴⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 37.

yang berhubungan dengan masalah ini antara lain: Apa hakikat/wujud hakiki ilmu itu? dan Bagaimana hubungan ilmu dengan daya tangkap manusia, seperti berfikir, mengindra, dan merasa?²⁵⁰

b. Epistemologi.

Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti *knowledge* atau *science* dan *logos* yang berarti studi tentang atau teori tentang. Epistemologi bisa dikatakan *the theory of knowledge*. Lawan dari *epistem* adalah *doxa* yang berarti percaya. Percaya begitu saja tanpa perlu bukti.

Dalam kamus Websteris epistemologi didefinisikan sebagai “The theory or science that investigates the origins, nature, methods, and limits of knowledge”, yaitu: Teori atau ilmu yang menyelidiki asal-usul, sifat, metode, dan batas-batas pengetahuan. Yang lain memberikan definisi “The theory of the nature of knowing and the means by which we know”, yaitu: Teori tentang hakikat mengetahui dan sarana yang kita ketahui.²⁵¹ Ada juga yang mengatakan: “Epistemologi, or the theory of knowledge is that branch of philosophy which concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general reality of

²⁵⁰ Inu Kencana Syafie, *Pengantar Filsafat*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2010), 9.

²⁵¹ R. J. Holingdale, *Western Philosophy*, (London: Kahn dan Averill, 1993), 37.

claim to knowledge”, yaitu: Epistemologi atau teori pengetahuan adalah cabang filsafat yang berkaitan dengan sifat dan ruang lingkup pengetahuan, pengandaian dan dasarnya, dan dalam realibilitas umum klaim pengetahuan.²⁵²

Epistemologi berdasarkan paparan di atas, secara umum menjelaskan tentang sumber, hakikat, metode, dan batas-batas pengetahuan. Sejumlah pertanyaan yang terkait dengan masalah ini antara lain: Bagaimana manusia dapat mengetahui sesuatu? Darimana pengetahuan itu diperoleh? Apa yang dimaksud dengan kebenaran itu sendiri dan apa kriterianya? Bagaimana validitas pengetahuan itu dapat dinilai? Apa sarana, cara, teknik, yang dapat membantu mendapatkan ilmu pengetahuan?²⁵³

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, ilmu didefinisikan sebagai “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”. Pertanyaan bagaimana obyek-obyek ilmu dapat diketahui sebagaimana adanya adalah sangat penting bagi setiap epistemologi ilmu.

²⁵² DW. Hamlyn, *History of Epistemologi*, dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967. Vol. 3., 9.

²⁵³ D.W. Hamlyn menjelaskan pengertian epistemologi (*the theory of knowledge*) dengan cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat ilmu pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut di dapatkan. Selengkapnya lihat D.W. Hamlyn, 1967, “*History of Epistimology*”, dalam Paul Edwards, (Ed.) Vol. 03, *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967), 8-9.

Mengacu pada definisi epistemologi ilmu yang telah dipaparkan di atas, bahwa epistemologi ilmu –salah satu di antaranya- berbicara mengenai metode ilmu yang berkaitan dengan pertanyaan bagaimana sebuah obyek pengetahuan dapat diketahui, yakni langkah-langkah dan prosedur apa yang diambil oleh seorang ilmuwan untuk sampai pada pengetahuan mengenai sebuah obyek sebagaimana adanya.

Adalah sebuah fakta bahwa mengetahui sebuah obyek sebagaimana adanya seperti yang dibayangkan ternyata tidak mudah. Karena itu, diperlukan cara-cara tertentu untuk dapat mengetahui suatu obyek sebagaimana adanya. Cara-cara tertentu ini oleh para ilmuwan disebut metode ilmiah.

Metode ilmiah itu beragam sesuai dengan sifat dasar obyek-obyek ilmu, karakter, dan status ontologisnya. Metode ilmiah ini berlaku baik pada epistemologi Barat maupun epistemologi Islam. Misalnya, metode observasi atau eksperimen (*tajrībī*) untuk obyek-obyek fisik dan metode logis –demonstratif- (*burhānī*) untuk obyek-obyek non fisik. Keduanya digunakan dalam epistemologi Barat dan Islam. Sementara untuk metode intuitif (*irfānī*) yang juga untuk obyek-obyek non fisik dan metode *ijtihādī* –dalam epistemologi *bayānī*- obyeknya yang berupa otoritas teks dan otoritas salaf dengan qiyas sebagai metode kerja yang utama, lebih banyak digunakan dalam epistemologi Islam. Berikut ini penjelasan tentang metode-metode di atas.

1) Metode Observasi.

Metode observasi atau eksperimen berkaitan dengan pengamatan indrawi. Metode ini cocok untuk meneliti obyek-obyek fisik. Hanya saja pengamatan indrawi ini mempunyai kelemahan dan juga tidak mudah. Karena itu, pengamatan indrawi membutuhkan alat bantu untuk mengetahui obyek-obyek fisik sebagaimana adanya. Sebagai contoh, Ibnu Haiṣam dalam karya besarnya, *The Optics (al-Manāẓir)*, menunjukkan kelemahan pengamatan indrawi dari segi posisi, jarak transparansi, keburaman, lamanya memandang, dan kondisi mata.²⁵⁴ Karena itu, untuk memperoleh informasi yang lebih akurat perlu dibantu oleh metode matematika.

Selain metode matematika, pengamatan indrawi juga dibantu observatorium (teleskop) untuk mendapatkan gambar yang lebih akurat mengenai benda-benda angkasa. Dalam konteks ini astronom muslim –selain Ibnu Haiṣam– banyak memberikan sumbangan besar bagi penyempurnaan metode observasi, misalnya al-Bīrūnī, *The Master of Obsevation*, di bidang geologi dan geografi. Dia melakukan eksperimen dengan menggabungkan metode observasi dan trigonometri.²⁵⁵

²⁵⁴ Sabra, *The Optics of Ibnu Haytham*, (London: The Wayburg University of London, 1989), 277-369.

²⁵⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 55.

2) Metode logis (demonstratif).

Metode logis –demonstratif- (*burhānī*) sangat penting ketika obyek-obyek ilmu bergeser dari obyek-obyek fisik ke obyek-obyek non fisik dan sebaliknya metode observasi tidak lagi penting walaupun kadang masih diperlukan. Metode ini selain digunakan oleh ilmuwan Barat juga digunakan oleh ilmuwan muslim. Bahkan ilmuwan muslim juga menggunakan metode dialektis (*jadali*), sofistis, retorik (*khiṭābī*), dan poitika (*syi'arī*).²⁵⁶ Metode logis –demonstratif- (*burhānī*) dinilai paling akurat sehingga digunakan metode ilmiah dasar baik di bidang logika, filsafat, empiris, maupun matematika.²⁵⁷

3) Metode Intuitif.

Metode intuitif (*'irfānī*) berbeda dengan dua metode sebelumnya. Bila metode observasi berkaitan dengan pengamatan indrawi, metode demonstratif berkaitan dengan akal, maka metode intuitif berkaitan dengan hati (*qalb*). Persamaannya dengan metode observasi adalah bahwa keduanya menangkap obyek secara langsung. Hanya saja obyeknya berbeda, yaitu obyek fisik untuk

²⁵⁶ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1983), 113.

²⁵⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 56.

metode observasi dan abstrak untuk intuisi (hati), misalnya bahagia dan kecewa. Sementara metode logis – demonstratif- (rasional/*burhānī*) menangkap obyek secara tidak langsung, yakni melalui penarikan kesimpulan dari premis-premis yang telah diketahui sebelumnya. Metode ini bertolakbelakang dengan metode intuitif.²⁵⁸

Karakteristik khusus metode intuitif terletak pada sifatnya yang langsung. Sifat langsung metode intuitif dalam menangkap obyeknya dapat dilihat dalam penjelasan berikut ini:

- a) Pengetahuan intuitif dapat dicapai melalui pengalaman, yaitu dengan mengalami atau merasakan sendiri obyeknya, tidak melalui penalaran seperti yang dilakukan oleh akal. Metode intuitif dari sudut pandang ini disebut *zauq* (rasa). Seorang tidak dapat mengetahui cinta kecuali dengan merasakan atau mengalaminya. Tanpa pengalaman, hakikat cinta tidak pernah dimengerti dan dipahami. Ia tidak dapat dipahami lewat akal, tetapi lewat intuisi (hati);
- b) Sifat langsung pengetahuan intuitif dapat dilihat melalui ilmu *khudūrī*. Pengetahuan intuitif ditandai oleh hadirnya obyek di dalam diri sang subyek. Ia merupakan pengetahuan “presensial”. Pengenalan

²⁵⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 59-60.

rasional memahami obyek melalui simbol (kata, kalimat, atau rumus) dan tidak akan bisa menyentuh lubuk obyeknya tetapi hanya berputar-putar di sekitarnya, sementara pengenalan intuitif melampaui segala bentuk simbol dan menembus sampai jantung obyeknya;

- c) Sifat kelangsungan metode intuitif merupakan pengalaman eksistensial. Pengenalan rasional (akal) dilakukan melalui kategori-kategori yang cenderung mengarah pada generalisasi obyek-obyeknya dan mengabaikan hal-hal yang bersifat partikular, yang khusus dan unik. Sementara intuisi mengenal obyek-obyeknya secara intim kasus per kasus dan tidak mengenal melalui kategorisasi. Karena itu, pengenalan intuitif lebih akurat dan langsung menyentuh obyek-obyek partikular dengan segala karakteristik dan keunikannya.²⁵⁹

Pengembangan metode intuitif dapat dilakukan dengan praktik langsung dilapangan dan pembersihan jiwa. Dalam konteks ini Jalāluddīn al-Rūmī mengatakan: “Kalau anda ingin melintasi simbol dan huruf, bersihkan diri anda dari segala debu keegoisan”.²⁶⁰

²⁵⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 60-62.

²⁶⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 63.

Pengenalan langsung terhadap obyek-obyek sebagaimana telah dijelaskan di atas disebut juga dengan ilmu *ladunnī*.

Metode intuitif telah dikembangkan tidak hanya oleh para sufi, tetapi juga oleh para filosof, misalnya Mehdi Hairi Yazdi, filosof Iran kontemporer. Dia, dalam karyanya berjudul: *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, mengatakan bahwa pengalaman mistik itu mungkin secara filosofis, dan pada dasarnya telah dikembangkan secara komprehensif, baik oleh para sufi maupun para filosof muslim sepanjang masa.²⁶¹

4) Metode *ijtihādī*.

Metode *ijtihādī* terdapat dalam epistemologi *bayānī*. *Bayānī* dalam bahasa Arab berarti penjelasan (*explanation*). Arti asal katanya adalah menyingkap dan menjelaskan sesuatu, yaitu menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafaz yang paling baik (komunikatif). Menurut *uṣūliyyūn*, *bayān* adalah upaya menyingkap makna diri suatu pembicaraan (*kalam*) serta menjelaskan secara terinci hal-hal yang tersembunyi dari pembicaraan tersebut kepada *mukallaf*. Dengan kata lain,

²⁶¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 63.

upaya mengeluarkan suatu ungkapan dari keraguan menjadi jelas.²⁶²

Obyek pengetahuan dalam epistemologi *bayānī*, sebagaimana telah dijelaskan, adalah otoritas teks dan otoritas salaf. Teks sebagai rujukan pokok dan sumber bagi pengetahuan *bayānī*. Oleh karena itu, untuk mendapatkan pengetahuan, maka segala potensi akal manusia harus dikerahkan sebagai upaya “pemahaman” dan “pembenaran” terhadap rujukan utamanya, yaitu “teks”.

Mengerahkan segenap potensi akal untuk mendapatkan pemahaman dan membenaran teks dalam disiplin ilmu fiqh disebut dengan *ijtihād*. *Ijtihād* dengan demikian menjadi cara (metode) untuk menetapkan hukum, yang dalam konteks ilmu uṣūl fiqh berwujud *qiyās* (analogi) dan *istinbāṭ* (pengeluaran hukum); dalam tradisi kalam (teologi Islam) *qiyās* disebut *istidlāl* (tuntutan mengemukakan alasan, *ṭalab al-dalīl*). Istilah *istidlāl* ini selain digunakan dalam bidang ilmu kalam, juga lekat dengan disiplin ilmu fiqh. Metode *qiyās* dalam ilmu kalam ini kemudian disebut *istidlāl bi al-syāhid ‘ala al-gaib*, sebagai argumen ontologis tentang masalah-masalah ketuhanan, yaitu penalaran yang berangkat dari

²⁶² Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2008), 181.

yang nyata (dunia riil) untuk mengukuhkan yang gaib (masalah-masalah ketuhanan). Ini juga berlaku dalam studi *balagah* dan *nahwu*, seperti diungkap dalam salah satu pernyataan al-Jurjāni: “al-tasybīh qiyās”, bahwa bentuk perumpamaan merupakan qiyās juga.

Metode *ijtihādī*, sebagaimana dijelaskan di atas, yang dipakai dalam epistemologi *bayani* mendapatkan keselarasan jalannya dengan model argumen yang dipergunakan, yakni bersifat *jadali*, yang tidak lagi membutuhkan hal baru dalam pembuktian keilmuannya karena didukung oleh asumsi aksiomatik.

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditegaskan bahwa cara-cara untuk sampai kepada pengetahuan tentang obyek-obyek dari sesuatu sebagaimana adanya metodenya sangat beragam. Keragaman ini juga terjadi pada media yang digunakan, seperti akal, indera, rasa, dan intuisi.

Metode-metode di atas, dalam praktiknya masih berhubungan dengan metode-metode lain, sebagaimana yang dikemukakan oleh para ilmuwan, berdekatan, dan bahkan mungkin sama, sebagaimana berikut:

1) Metode Induktif.

Induksi adalah suatu metode yang menyimpulkan pernyataan-pernyataan hasil observasi untuk disimpulkan dalam suatu pernyataan yang lebih umum.²⁶³

2) Metode Deduktif.

Deduksi adalah kebalikan dari induksi, yaitu suatu metode yang menyimpulkan bahwa data empirik diolah lebih lanjut dalam suatu sistem pernyataan yang runtut.²⁶⁴

3) Metode Positivisme.

Metode ini dicetuskan oleh August Comte. Metode ini berpangkal dari apa yang telah diketahui, yang faktual, dan yang positif. August Comte mengesampingkan segala uraian/persoalan di luar yang ada sebagai fakta. Oleh karena itu dia menolak metafisika. Apa yang diketahui secara positif adalah segala yang tampak dan segala gejala. Dengan

²⁶³ Ilmu-ilmu empiris masuk kategori metode ini. Suatu inferensi bisa disebut induktif bila bertolak dari pernyataan-pernyataan tunggal, seperti gambaran mengenai hasil pengamatan dan penelitian orang sampai pada pernyataan-pernyataan universal. Terhadap pernyataan ini David Hume telah membangkitkan pertanyaan mengenai induksi yang membingungkan para filosof dari zamannya sampai sekarang. Menurutnya, pernyataan yang didasarkan pada observasi tunggal betapapun besar jumlahnya, secara logis tak dapat menghasilkan suatu pertanyaan umum yang tak terbatas. Lihat Tim Dosen Filsafat Ilmu, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Liberty, 1996), 109.

²⁶⁴ Tim Dosen Filsafat Ilmu, *Filsafat Ilmu*, 109.

demikian metode ini dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan dibatasi kepada bidang gejala-gejala saja.

August Comte, sebagaimana dikutip oleh Amsal Bahtiar, menyatakan bahwa perkembangan pemikiran manusia berlangsung dalam tiga tahap, yaitu: teologis, metafisis, dan positif. Pada tahap teologis orang berkeyakinan bahwa dibalik segala sesuatu tersirat pernyataan kehendak khusus. Pada tahap metafisis, kekuatan adidokrati itu diubah menjadi kekuatan yang abstrak, yang kemudian dipersatukan dalam pengertian yang bersifat umum yang disebut alam dan dipandang sebagai asal dari pada segala gejala. Pada tahap ini usaha mencapai pengenalan yang mutlak baik pengetahuan teologis maupun metafisis dipandang tak berguna. Tidaklah berguna melacak asal dan tujuan akhir seluruh alam, melacak hakekat sejati dari segala sesuatu. Yang penting adalah menemukan hukum-hukum kesamaan dan urutan yang terdapat pada fakta-fakta dengan pengamatan dan penggunaan akal.²⁶⁵

4) Metode Kontemplatif.

Metode kontemplatif beranggapan bahwa indera dan akal manusia mempunyai keterbatasan untuk memperoleh pengetahuan, sehingga obyek yang dihasilkan pun akan berbeda-beda. Karena itu, perlu dikembangkan suatu

²⁶⁵ Amsal Bahtiar, *Filsafat Ilmu*, 154-156.

kemampuan yang disebut dengan intuisi. Pengetahuan yang diperoleh lewat intuisi ini bisa diperoleh dengan metode kontemplasi sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Gazālī.

Dalam tasawuf, intuisi disebut dengan *ma'rifat*, yaitu pengetahuan yang datang dari Tuhan melalui pencerahan dan penyinaran.²⁶⁶ Al-Gazālī menerangkan bahwa pengetahuan intuisi atau *ma'rifat* yang disinarkan oleh Allāh SWT. secara langsung merupakan pengetahuan yang paling benar. Pengetahuan yang diperoleh lewat intuisi ini lebih bersifat individual.

5) Metode Dialektis.

Dalam filsafat, dialektika mula-mula berarti metode tanya jawab untuk mencapai kejernihan filsafat.²⁶⁷ Metode ini diajarkan oleh Socrates. Namun Plato mengartikannya dengan diskusi logika. Dialektika, dalam perkembangannya, berarti tahap logika yang mengajarkan kaidah-kaidah dan metode-metode penuturan atau analisis sistematis tentang ide-ide untuk mencapai apa yang terkandung dalam sebuah pandangan tertentu.

²⁶⁶ Al-Ghazali, *al-Munqiz min al-Dalāl, Setitik Cahaya Dalam Kegelapan*, terj. Masyhur Abadi, (Surabaya: Progressif, 2002), 32.

²⁶⁷ Sidi Ghazalba, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 125.

Itulah sejumlah metode ilmiah yang digunakan untuk sampai kepada pengetahuan tentang obyek-obyek dari sesuatu sebagaimana adanya.

c. Aksiologi

Aksiologi menurut Jujun S. Suriasumantri dalam bukunya berjudul *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* diartikan sebagai teori nilai yang berkaitan dengan kegunaan dari pengetahuan yang diperoleh.²⁶⁸

Menurut Burhanuddin Salam aksiologi berasal dari bahasa Yunani *axios* yang berarti nilai dan *logos* yang berarti teori. Jadi aksiologi adalah “teori tentang nilai”.²⁶⁹

Menurut Bramel, aksiologi terbagi dalam tiga bagian. *Pertama, moral conduct*, yaitu tindakan moral, bidang ini melahirkan disiplin khusus, yaitu etika. *Kedua, esthetic expression*, yaitu ekspresi keindahan. Bidang ini melahirkan keindahan. *Ketiga, sosio-political life*, yaitu kehidupan sosial politik, yang akan melahirkan filsafat sosio-politik.²⁷⁰

Permasalahan utama dari tiga definisi aksiologi di atas, adalah nilai. Nilai digunakan manusia untuk melakukan

²⁶⁸ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Cet. XIII, (Jakarta: Sinar Harapan, 2000), 234.

²⁶⁹ Burhanuddin Salam, *Logika Materiil: Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Cet. I., (Jakarta: Reneka Cipta, 1997), 168.

²⁷⁰ Jalaluddin dan Abdullah Idi, *Filsafat Pendidikan*, Cet. I., (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), 106.

berbagai pertimbangan tentang apa yang dinilai. Nilai ini dalam konteks filsafat berpijak pada etika dan estetika.

Dalam konteks ilmu, aksiologi ilmu mempertanyakan “nilai guna ilmu”. Pertanyaan yang terkait dengan masalah ini, yaitu: Untuk apa pengetahuan yang berupa ilmu itu dipergunakan? Bagaimana hubungan antara penggunaan ilmu dengan nilai dan kaidah-kaidah moral?

Aksiologi ilmu berhubungan dengan penggunaan ilmu dalam memenuhi hajat hidup manusia dalam rangka meningkatkan kualitas hidupnya.²⁷¹

Sekedar sebagai pembanding syarat-syarat ilmu dalam dunia Barat, dalam pembahasan ini peneliti paparkan syarat-syarat ilmu dalam tradisi keilmuan Islām klasik.

Dalam literatur Islam klasik disebutkan bahwa syarat setiap disiplin ilmu, paling tidak harus memenuhi sepuluh prinsip (dasar), yaitu: definisi, obyek, hasil/buah (tujuan dan fungsinya), keutamaan, hubungan dengan disiplin ilmu lain, siapa penemunya, nomenklatur, pengambilan, hukum mempelajarinya, dan permasalahan yang diangkat. Sepuluh prinsip (dasar) ini terangkum dalam *sya’ir* yang tertulis dalam *taqrīzāt* (pujian/sanjungan) terhadap Sayyid Aḥmad Zaini Daḥlan dalam karyanya yang berjudul *Syarah Mukhtaṣar Jiddan*, yaitu:

²⁷¹ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, 18.

إن مبادئ كل فن عشرة // الحد والموضوع ثم الثمرة وفضله ونسبة والواضع //
والاسم والاستمداد حكم الشارع مسائل والبعض بالبعض اكتفى // ومن درى
الجميع حاز الشرف.

Sesungguhnya setiap disiplin ilmu mempunyai sepuluh prinsip, yaitu: definisi, obyek, hasil/buah (tujuan dan fungsinya), keutamaan, hubungan dengan disiplin ilmu lain, siapa penemunya, nomenklatur, pengambilan, hukum mempelajarinya, dan permasalahan yang diangkat. Barangsiapa memahami keseluruhannya akan mendapatkan kemuliaan.²⁷²

3. Obyek Kajian Filsafat Ilmu.

Obyek kajian filsafat ilmu ada dua, yaitu: obyek material dan formal. *Obyek material* filsafat ilmu adalah obyek yang dijadikan sasaran menyelidiki suatu ilmu, atau obyek yang dipelajari oleh ilmu itu. Dapat juga dikatakan bahwa *obyek material* filsafat ilmu adalah ilmu pengetahuan itu sendiri, yaitu: pengetahuan yang telah disusun secara sistematis dengan metode ilmiah tertentu, sehingga dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya secara umum.²⁷³

Sementara *obyek formal* filsafat ilmu adalah sudut pandang dari mana sang subjek menelaah obyek materiilnya. Dapat juga dikatakan bahwa *obyek formal* filsafat ilmu adalah hakikat (esensi) ilmu pengetahuan itu sendiri mengenai masalah-masalah

²⁷² Ahmad Zaini Dahlan, *Mukhtasar Jiddan*, (t.tp. : al-Haramain. t.th.), 2.

²⁷³ Endraswara, *Filsafat Ilmu*, 80-81.

mendasar yang ada padanya seperti: apa hakikat ilmu pengetahuan, bagaimana cara memperolehnya, dan apa fungsinya bagi kehidupan manusia. Masalah inilah yang dibicarakan dalam landasan pengembangan ilmu pengetahuan yakni landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi.²⁷⁴ Ketiga landasan ini harus ada dalam setiap disiplin ilmu, termasuk *maqāṣid al-syarī'ah* yang oleh al-Khādimī dinyatakan sebagai disiplin ilmu tersendiri.

Pengertian filsafat ilmu, syarat-syarat ilmu, dan obyek kajian filsafat ilmu, sebagaimana telah dijelaskan di atas, akan digunakan untuk menguji ide dan gagasan al-Khādimī tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu. Menurut hemat peneliti pengujian dengan menggunakan sudut pandang filsafat ilmu ini dapat diterapkan baik pada ilmu-ilmu sekuler yang lahir dari observasi realitas empiris maupun ilmu-ilmu keIslaman yang lahir dari pemahaman wahyu, karena mempunyai posisi sama, yaitu: sama-sama hasil ijtihad dan produk manusia walaupun sumbernya berbeda dengan alasan sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan terdahulu.

²⁷⁴ Endraswara, *Filsafat Ilmu*, 80-81.

BAB III

BIOGRAFI AL-KHĀDIMĪ DAN PEMIKIRANNYA TENTANG ILMU MAQĀṢID AL-SYARĪ‘AH

A. Tahun Lahir al-Khādimī.

Nama lengkap dan gelar akademiknya adalah Prof. Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, Ph.D. Dia berkebangsaan Tunisia, lahir di kota Ṭāla di Provinsi Kasserine, Tunisia, pada 18 Mei 1963 M. Disamping sebagai ‘ulamā’, akademisi, penulis produktif, dan peneliti, dia juga sebagai politisi di Tunisia.²⁷⁵

Sebelum menempuh pendidikan formal, dia terlebih dahulu belajar al-Qur’ān di *Kuttāb* (sebuah lembaga pendidikan baca-tulis al-Qur’ān pra sekolah) di Masjid ‘Āli al-Bāhili di kota Ṭāla, Tunisia, di bawah bimbingan Syaikh Imām al-Masjid Muḥammad al-‘Ubaidi. Selama masa kanak-kanak, dia telah berguru pada sebagian pendidik untuk menghafalkan al-Qur’ān, para imam, dan guru terkait dengan hal-hal yang berhubungan dengan al-Qur’ān, agama Islam, kebaikan, dan kemaslahatan. Setelah selesai belajar di *Kuttāb*, dia kemudian melanjutkan pendidikannya di *Madrasah Ibtidā’iyyah* (Sekolah

²⁷⁵ Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Wikipedia, 2013, *Noureddine El-Khademi*, diunduh pada 16 September 2013, dari

http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Noureddine_El_Khademi&oldid=90953443.

Dasar) dan *Madrasah Šānawiyah* (Sekolah Menengah) di kota yang sama.²⁷⁶

B. Jenjang Pendidikan al-Khādīmī.

Setelah tamat dari sekolah dasar dan menengah di Tāla, dia kemudian melanjutkan pendidikannya di Universitas Zaitūnah, Tunisia, pada 1984 (1404 H.). Empat tahun kemudian, dia berhasil mendapatkan gelar Guru Besar (*Professor; al-Ustāz*) di bidang Hukum Islam (*fiqh*) dan politik Islam (*Syarī'ah wa Siyāsah al-Islāmiyyah*) pada Fakultas Syarī'ah dan Ušūluddīn di Universitas Zaitūnah, Tunisia, pada 1988.²⁷⁷

Lima tahun kemudian, dia berhasil meraih gelar Doktor (Ph.D.) pada tahap ketiga dalam bidang ilmu Ušūl Fiqh dengan nilai akreditasi terbaik di Universitas dari Program Pascasarjana Konsentrasi Syarī'ah Universitas Zaitūnah Tunisia dengan judul disertasi: *al-Dalīl 'Inda al-Zāhiriyyah*, pada 1993.²⁷⁸

Dia, selanjutnya, menerima gelar Doktor Negara (Ph.D.) dalam bidang Hukum Islam (*fiqh*) dengan nilai *Summa Cumlaude* dari

²⁷⁶Informasi terkait biografi al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁷⁷Informasi terkait biografi al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁷⁸Informasi terkait biografi al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

Program Pascasarjana dengan judul disertasi: “al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki, pada 1997”.²⁷⁹

C. Karya-Karya dan Penelitian al-Khādimī.

Sebagai seorang akademisi dan peneliti, al-Khādimī dapat dikategorikan sebagai yang produktif. Gagasan-gagasannya banyak dituangkan dalam sejumlah tulisan, baik dalam bentuk buku, makalah, paper, dan laporan penelitian. Tulisan-tulisannya, khususnya yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*, yang disampaikan dalam forum ilmiah memberikan sumbangan pemahaman dan pengkajian *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Kontribusi terbesar al-Khādimī, menurut peneliti, adalah usahanya dalam memperkenalkan gagasan tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai disiplin ilmu keIslaman sebagaimana ilmu-ilmu keIslaman lain. Gagasan al-Khādimī tersebut ditulis dalam sejumlah kitāb dan laporan penelitian (jurnal), di antaranya adalah sebagai berikut:²⁸⁰

1. Kitāb:

- a. *Kitāb al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, dicetak dalam dua juz oleh Kementerian Urusan Islam Qatar;

²⁷⁹Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁸⁰Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

- b. *Kitāb Ta'lim 'Ilmi al-Uṣūl*, dicetak di Perpustakaan al-'Abikān;
- c. *Kitāb 'Ilmu Maqāṣid al-Syar'iyah*, dicetak di Perpustakaan al-'Abikan;
- d. *Kitāb al-Dalīl 'Inda al-Zāhiriyyah*, dicetak oleh Dār Ibnu Ḥazm, Lebanon;
- e. *Kitāb al-Isyārāt fi Uṣūl al-Fiqh al-Māliki li Abī al-Wālid al-Bāji*, Taḥqīq, dicetak oleh Dār Ibnu Ḥazm, Lebanon;
- f. *Kitāb al-Maṣlaḥah al-Mursalāh*, di cetak dalam dalam dua cetakan, yaitu: oleh Dār Ibnu Ḥazm di Lebanon dan Dār Ibnu Ḥazm di Tunis;
- g. *Kitāb al-Maqāṣid fi al-Maḏhab al-Maliki; Khilāl al-Qarnain al-Khāmis wa al-Sādis al-Hijriyyain* (disertasi doctoral), dicetak di Perpustakaan al-Rusyid, Riyāḍ;
- h. *Kitāb al-Intrenet fi Ḍauī al-Uṣūl wa Maqāṣid al-Syar'iyah* (Internet dalam Sinaran Uṣūl dan Maqāṣid al-Syar'iyah), diterbitkan di Riyāḍ;
- i. *Kitāb al-Munāsabah al-Syar'iyah wa Taṭbīqātuha al-Mu'āṣirah* (Konteks Legalitas Hukum Syara' dan Aplikasi Kontemporernya);
- j. *Kitāb al-Maṣlaḥah al-Mulgāt wa Taṭbīqātuha al-Mu'āṣirah* (*Maṣlaḥat al-Mulgāt* dan Penerapan Kontemporernya);
- k. *Kitāb al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā, Amsīlatuhā, Hujjiyyatuhā*;
- l. *Kitāb al-Maqāṣid al-Syar'iyah: wa Ṣīlatuha bi al-'Adillah al-Syar'iyah wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyah*;

- m. *Kitāb al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah fi al-Hajj*;
- n. *Kitāb Abḥās fi al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*;
- o. *Kitāb al-Istiqrā’ wa Dauruhu fi Ma’rifati al-Maqāṣid*; dan
- p. *Kitāb al-Dalīl ‘Inda al-Zāhiriyyah*.

2. Penelitian (Jurnal):²⁸¹

- a. *Baḥṣ al-Hukmi al-Syar‘iyyi li Isti‘māl al-Khinzir fi al-Handasat al-Wirāsiyyah* (Penelitian Hukum Syara’ tentang Penggunaan Babi dalam Rekayasa Genetika), diterbitkan di *Majallat al-Buḥūs al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣirah*, Riyāḍ;
- b. *Baḥṣ al-Handasah al-Wirāsiyyah fi Ḍauī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Penelitian Rekayasa Genetika dalam Sinaran Syarī‘at Islam) diterbitkan dalam *Majallat al-Buḥūs al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣirah*, Riyāḍ;
- c. *Baḥṣ Maqāṣid al-Tasyrī’ al-Islāmi* (Penelitian Tujuan-tujuan Penetapan Hukum Islam), diterbitkan di *Majallat al-‘Adl al-Sa‘ūdiyyah (Saudi Journal of Justice)*;
- d. *Baḥṣ al-Ḥājah al-Ra‘iyyah* (Penelitian tentang Kebutuhan Rakyat), diterbitkan di *Majallat al-‘Adl al-Sa‘ūdiyyah (Saudi Journal of Justice)*;

²⁸¹Informasi terkait biografi Al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

- e. *Bahs al-Istiqrā' wa Dauruhu fi Ma'rifat al-Maqāsid* (Penelitian tentang Metode Induksi dan Perannya dalam Mengetahui Maqāsid);
- f. *Bahs al-Maqāsid al-Syar'iyah Inda al-Qādi 'Abdul Wahhāb* (Penelitian tentang Maqāsid al-Syar'iyah menurut al-Qādi 'Abdul Wahhāb), dalam proses penerbitan;
- g. *Bahs al-Jīnūm al-Basyarī wa Ḥukmuhu al-Syar'iyu* (Penelitian tentang Gen Manusia dan Hukum Syara'nya), diterbitkan di *Majallat al-Buḥūs al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, Riyāḍ;
- h. *Bahs Ijrā'i 'Uqūd al-Bai' wa al-Zawāj an Ṭarīq al-Internet wa Ajhizat al-Ittiṣāl al-Ḥadīshah* (Penelitian tentang Prosedur Kontrak Jual Beli dan Perkawinan melalui Internet dan Perangkat Komunikasi Modern), diterbitkan di *Majallat al-Buḥūs al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, Riyāḍ;
- i. *Bahs Silsilat fi Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Penelitian tentang Matarantai *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*); dan
- j. *Bahs al-Istinsākh fi Ḍaui al-Uṣūl wa al-Maqāsid al-Syar'iyah* (Reproduksi dalam Sinaran *Uṣūl* dan *Maqāsid al-Syar'iyah*), makalah penelitian.

D. Perkembangan Pemikiran al-Khādīmī.

Dasar perkembangan pemikiran al-Khādīmī dapat dilihat dari jenjang pendidikan yang ditempuhnya. Dari jenjang pendidikan yang ditempuhnya pada saat mendapatkan gelar Guru Besar dan dua Ph.D., kompetensinya adalah dalam bidang Hukum Islam (fiqh) dan

politik Islam (*Syarī'ah wa Siyāsah al-Islāmiyyah*), ilmu Uṣūl Fiqh, dan Hukum Islam (fiqh). Judul disertasi yang mengantarkannya mendapatkan gelar Ph.D. adalah *al-Dalīl 'Inda al-Zāhiriyyah*, pada 1993, dan *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki: Khilāl al-Qarnain al-Khāmis wa al-Sādis al-Hijriyyain*, pada 1997. Dari dua judul tersebut, sesungguhnya dapat dilihat adanya pergeseran fokus kajian, yakni dari kajian ilmu Uṣūl Fiqh ke kajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Inilah perkembangan penting dari pemikiran al-Khādimī.

Perhatian (*concern*) al-Khādimī terhadap kajian *maqāṣid al-syarī'ah* tidak saja dia sampaikan dalam berbagai kajian, tetapi juga melalui sejumlah karya yang dituliskannya. Dari sini terlihat bahwa, dia termasuk diantara pemikir modern yang mempromosikan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri sebagaimana ilmu-ilmu keIslaman yang lain. Dari kerja ilmiah dan usaha-usaha yang dilakukannya dalam bidang *maqāṣid al-syarī'ah*, maka tidak berlebihan bila dia dimasukkan menjadi salah satu pakar *maqāṣid al-syarī'ah* modern.

Dia, berkat kepakarannya dalam bidang ilmu fiqh, uṣūl fiqh, dan *maqāṣid al-syarī'ah*, sering diminta menjadi pembicara dalam pertemuan ilmiah, seminar, simposium, dan muktamar internasional, antara lain di Tunisia, Arab Saudi, Mesir, Uni Emirat Arab, Maroko, dan Malaysia. Disamping itu, dia juga dipercaya untuk memberikan kuliah tentang ilmu-ilmu keIslaman dan materi-materi kesyarī'ahan di sejumlah lembaga di Tunisia dan Kerajaan Arab Saudi.

Keikutsertaan al-Khadimi di lembaga-lembaga Tunisia dan Kerajaan Arab Saudi tersebut di antaranya adalah sebagai berikut:²⁸²

1. Anggota Komite Internasional tentang Bio-Etika dari Organisasi Konferensi Islam (OKI), sebuah lembaga yang aktif dalam kajian ilmiah, penelitian, informasi, dan memberikan arahan pengembangan bidang teknik, genetika, dan ilmu biologi;
2. Peneliti Ensiklopedi Arab dari Organisasi Arab untuk Pendidikan, Kebudayaan, dan Ilmu Pengetahuan;
3. Peneliti Ensiklopedi Uṣūl Fiqh (al-Mausū‘ah al-Uṣūliyyah) di Kuwait;
4. Kolaborator Pusat Penelitian dan Studi Islam (Markaz al-Buḥūs wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah) di Riyāḍ;
5. Kolaborator Majalah Penelitian Hukum Kontemporer (Majallat al-Buḥūs al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣirah) yang diterbitkan di Riyāḍ;
6. Ikut serta dalam penyusunan Ensiklopedi Kaidah Fiqh (Ma‘lamah al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah) yang dipromosikan oleh (Majma’ al-Fiqh al-Islāmi), Akademi Fiqh Islam, di Jeddah;
7. Ikut serta dalam sejumlah program radio di Radio *Holy al-Qur’ān* di Riyāḍ, di antaranya, yaitu:
 - a. Program mingguan selama dua tahun (1422 H.-1423 H.) dengan tema: Jalīl al-Fawā’id li al-‘Ilmi al-Maqāṣid (Urgensi Kegunaan Ilmu Maqāṣid);

²⁸²Informasi terkait biografi al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

- b. Program yang disiarkan pada musim haji pada 1421 H. dengan tema: *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah fi al-Hajj* (*Maqāṣid al-Syar‘iyyah di dalam Haji*);
- c. Program yang disiarkan pada musim haji pada 1422 H. dengan tema: *Ganā’im al-Hajj* (*Keuntungan Haji*).

Disamping keikutsertaannya di lembaga-lembaga Tunisia dan Kerajaan Arab Saudi, al-Khādimī juga ikut serta dalam sejumlah penelitian dan berpartisipasi dalam sejumlah Konferensi Internasional, diantaranya, yaitu: dua konferensi di India, satu konferensi di Uni Emirat Arab, Kerajaan Maroko, Arab Saudi, dan Republik Tunisia.

Keikutsertaan dan partisipasi al-Khādimī di lembaga-lembaga Tunisia dan Kerajaan Arab Saudi serta di sejumlah konferensi internasional, baik sebagai anggota organisasi maupun narasumber konferensi adalah bukti pengakuan kepakaran al-Khādimī di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Adapun tugas memberikan kuliah (mengajar) yang pernah dilakukannya, adalah sebagai berikut:²⁸³

1. Mengajar sejumlah mata kuliah pada Kulliyat al-Mu‘allimīn di Makkah, yaitu: *Fiqh*, *Uṣūl Fiqh*, *Mawāriṣ*, *Ḥadis*, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ*,

²⁸³Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

- Tārīkh Tasyrī, Ekonomi Islam, dan Peradaban Islam, selama periode 1993-1996;
2. Mengajar sejumlah mata kuliah pada Kursus Hukum Islam di Fakultas Ilmu Hukum, Politik, dan Sosial di Tunisia, yaitu: Fiqh, Uşūl Fiqh, Sejarah Hukum Islam, Jurnal Hukum dan Keluarga Islam, selama periode 1996-1997;
 3. Mengajar mata kuliah Fiqh dan Uşūl Fiqh di Universitas Zaitūnah Tunisia, selama periode 1997-1998;
 4. Mengajar mata kuliah Uşūl Fiqh, Qawā'id al-Fiqhiyyah, dan Maqāşid al-Syarī'ah di Fakultas Syarī'ah, Fakultas Dakwah, Fakultas Dakwah dan Informasi, Fakultas Uşūluddin, dan Pusat Pelajar Wanita, Universitas Islam al-Imām Muḥammad ibnu Sa'ūd, Riyāḍ, selama tiga tahun, periode 1999/1420 H.-2002/1423 H.;
 5. Mengajar pada Kursus Pendidikan Islam, Pemikiran dan Kepercayaan Islam di beberapa lembaga ilmiah di Tunis, selama periode 1989-1993;
 6. Mengajar sejumlah mata kuliah Fiqh, Uşūl Fiqh, dan Pemikiran Ekonomi Islam pada Program Pascasarjana Konsentrasi Uşuluddin dan Program Pascasarjana Konsentrasi Peradaban Islam, di Universitas Zaitūnah Tunisia.

Disamping mengajar, dia secara akademik juga ditunjuk sebagai pengawas mahasiswa pascasarjana, penelaah tesis dan penelitian di Republik Tunisia dan Kerajaan Arab Saudi, serta penilai dan peninjau beberapa penelitian, kajian, dan buku-buku ilmiah dan

hukum.²⁸⁴ Selain itu, di Tunisia, dia juga ditunjuk sebagai anggota Persatuan Ahli Hukum Tunisia, sebuah unit penelitian dari Kementerian Pendidikan Tinggi Tunisia, yang bertugas menulis, mencetak, menerbitkan, dan mengunggah biografi Ahli Hukum Tunisia di internet.²⁸⁵

Di luar tugasnya sebagai akademisi dan peneliti, dia juga ikut serta berkontribusi dalam sejumlah kegiatan, misalnya:²⁸⁶

1. Majallat al-Da'wah al-Sa'ūdiyyah, Majallat al-Ussrah al-Sa'ūdiyyah, dan beberapa surat kabar di Tunisia;
2. Memberikan ceramah dan pengajaran di sejumlah masjid dan lembaga di Tunisia.

Selain itu, dia juga memiliki beberapa kegiatan ilmiah dan budaya di Ibu kota Tunisia, kegiatan terkait dengan Lembaga al-Qur'ān di salah satu pinggiran Ibu Kota Tunisia, dan menjadi pendamping bagi peserta ibadah haji ke Baitullah al-Haram dalam kerangka memberikan panduan dan fatwa.²⁸⁷

²⁸⁴Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁸⁵Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁸⁶Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁸⁷Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

Pada bulan Agustus 2010, dia dipercaya menjadi tuan rumah “Malam Ramaḍān” di bawah Komite Koordinasi Rally Demokratik Konstitusional di Nabeul. Dua tahun kemudian, setelah revolusi 2011 yang menyebabkan pembubaran partai, dia tidak bertindak sebagai anggota.²⁸⁸

Karir politiknya, dia pernah menjabat sebagai Menteri Agama Tunisia sejak 24 Desember 2011 di pemerintahan Ḥammādī Jabali dan ‘Alī Layareḍ. Sebagai menteri, dia pernah memberikan maklumat untuk memutuskan hubungan dengan Israel dan menyerukan jihad untuk pembebasan Tepi Barat, Palestina.²⁸⁹

Berdasarkan pembacaan terhadap jenjang pendidikan, karya-karya dan penelitian, serta perkembangan pemikirannya, dapat diketahui bahwa al-Khādīmī memiliki minat yang kuat terhadap kajian maqāṣid, ilmu uṣūl fiqh, isu-isu tentang rekayasa genetika, berbagai ragam kasus-kasus kontemporer dan solusinya dalam sinaran syarī’at Islam, nilai-nilai moral, dan nilai-nilai kemanusiaan. Dia bekerjasama dengan sebagian peneliti untuk mempermudah kodifikasi dan pengajaran ilmu-ilmu syari’ah (keIslaman); untuk meneliti sejumlah kasus-kasus kontemporer dan mendapatkan posisi

²⁸⁸ Informasi terkait biografi al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Wikipedia, 2013, *Noureddine El-Khademi*, diunduh pada 16 September 2013, dari http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Noureddine_El_Khademi&oldid=90953443.

²⁸⁹ Informasi terkait biografi al-Khādīmī dapat dilihat selengkapnya pada Wikipedia, 2013, *Noureddine El-Khademi*, diunduh pada 16 September 2013, dari http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Noureddine_El_Khademi&oldid=90953443.

dan solusi hukumnya; dalam kerangka kodifikasi teori *maqāṣid al-syarī'ah* saat ini; dan untuk melakukan penyelidikan terhadap naṣ (teks-teks keagamaan) dan turās (karya-karya klasik ulamā').²⁹⁰

E. Pemikiran al-Khādimī tentang Ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Al-Khādimī, dalam karyanya berjudul: *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā Amsilatuhā Hujjiyyatuhā*, menyatakan:

ومن هذه المباحث والمسائل والمتعلقات ما يتصل بتعريفه وحده وبأمثله وشواهد
وبحجته ومكانته وفوائده وبنشأته وتطوره وبصلته بالفنون والعلوم الشرعية الأخرى
وبشروطه وضوابطه وقيدوه وبتقسيماته وأنواعه وبرجالته وأعلامه وبغير ذلك مما
يشكل ماهيته وحقيقته وكنهه ويكون متعلقاته ومشمولاته وغير ذلك.

Di antara pembahasan, permasalahan, dan spesifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sesuatu yang berhubungan dengan pengertian (devinisi), contoh, daḥīl, alasan, kedudukan, kegunaan (manfaat), kelahiran, perkembangan, hubungannya dengan disiplin ilmu-ilmu keIslaman lain, syarat, kriteria, batasan, klasifikasi, macam, 'ulamā' *maqāṣid (maqāṣidīyyūn)*, dan yang lain, yakni sesuatu yang membentuk intisari, substansi, dan esensi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, serta sesuatu yang membentuk spesifikasi, kandungan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, dan lainnya.²⁹¹

Atas dasar pernyataan tersebut, dalam sub bab ini akan dipetakan pemikiran al-Khādimī mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* berdasarkan kacamata keilmuan Islam klasik sebagaimana telah

²⁹⁰Informasi terkait biografi al-Khādimī dapat dilihat selengkapnya pada Shamela, 2020, diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.

²⁹¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 17.

disinggung dalam sub bab terdahulu mengenai “Syarat-syarat ilmu”, di mana terdapat sepuluh prinsip bagi sebuah disiplin ilmu. Penggunaan kacamata keilmuan Islam klasik ini untuk memudahkan peneliti melihat unsur-unsur bangunan ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* yang digagas oleh al-Khādimī yang nanti akan dilihat dengan menggunakan kacamata filsafat ilmu, apakah unsur-unsur tersebut memenuhi kriteria filsafat ilmu atau tidak? Jadi, peneliti tidak dalam posisi menempatkan teori keilmuan Islam klasik dilihat dengan menggunakan kacamata filsafat ilmu, tetapi dalam posisi melihat pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dilihat dengan menggunakan kacamata filsafat ilmu tersebut. Inilah sepuluh prinsip keilmuan Islam klasik tersebut.²⁹²

إن مبادئ كل فن عشرة // الحد والموضوع ثم الثمرة
 وفضله ونسبة الواضع // والاسم والاستمداد حكم الشارع
 مسائل والبعض ببعض اكتفى // ومن درى الجميع حاز الشرف²⁹³

Sesungguhnya prinsip-prinsip setiap disiplin ilmu adalah sepuluh (hal), yaitu: devinisi, obyek kajian (ruang lingkup bahasan), hasil/buah [tujuan dan fungsinya], keutamaan, hubungan dengan disiplin ilmu lain, siapa penemunya, nomenklatur, pengambilan, hukum mempelajarinya, dan permasalahan yang diangkat. Sebagian telah cukup dengan sebagiannya. Barang siapa

²⁹² Sya’ir di atas juga dikutip oleh al-Khādimī dalam karyanya berjudul: *al-Maqāṣid fi al-Maḏhab al-Mālikī* dari kitāb *al-Durar al-Lu’luyah ‘ala al-Nafḥah al-Ḥusniyah* yang diriwayatkan oleh Abdul Fattāh ibnu ‘Umar ibnu Husain al-Makki Cet. IV (1413 M.: 13). Al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Maḏhab al-Mālikī*, 410-411.

²⁹³ Aḥmad Zaini Daḥlan, *Mukhtaṣar Jiddan*, (t.tp. : al-Ḥaramain, t.th.), 2.

mengerti semua itu, maka [pastilah] dia mendapatkan kemuliaan.

Berikut pemaparan pemikiran al-Khādīmī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* berdasarkan sepuluh prinsip keilmuan Islam klasik:

1. Definisi (pengertian; *hadd; ta'rīf*);

Maqāṣid al-syarī'ah, *maqāṣid al-syāri'*, dan *al-maqāṣid al-syar'iyyah*, adalah istilah-istilah yang penggunaannya menunjuk pada satu makna. Istilah-istilah (*terminologies*) yang digunakan, diucapkan, dan dikenal dikalangan para 'ulamā', mujtahid, dan para peneliti (*al-bāḥiṣ*) bagi sebuah disiplin ilmu keIslaman yang baru, yakni ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.

Secara historis, para 'ulamā' terdahulu tidak menaruh perhatian secara penuh dengan definisi *maqāṣid al-syarī'ah*. Mereka tidak mengkodifikasikan dan mendokumentasikan definisi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang dilakukan oleh para 'ulamā' dan para peneliti kontemporer.

Definisi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* tidak ditemukan secara jelas dari para 'ulamā' terdahulu (*al-qudāmā*) dan ahli uṣūl fiqh awal (*al-uṣūliyyūn al-awā'il*). Dalam literatur-literatur klasik hanya ditemukan sebagian ungkapan atau kalimat yang berhubungan dengan kandungan, istilah, klasifikasi, macam-macam, penjelasan, padanan kata, contoh-contoh, penerapan, kehujjahan, daḥīl, syarat-syarat, kriteria, dan penggunaan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Kandungan, istilah, dan lainnya tersebut

berperan penting dalam perumusan substansi, bangunan, dan teori ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.²⁹⁴

Belakangan, terutama di era kontemporer, baru muncul sejumlah definisi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang kandungan 'maknya berdekatan dari para 'ulamā' dan para peneliti, terutama dari Ibnu 'Āsyūr,²⁹⁵ 'Allāl al-Fāsī,²⁹⁶ al-Raisūnī,²⁹⁷ dan Sa'ad al-Yūbī.²⁹⁸ Sejumlah definisi tersebut telah dijelaskan pada sub bab terdahulu yang berjudul: *Transformasi dan periodisasi maqāṣid al-syarī'ah*.

Definisi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang ditulis al-Khādimī dalam karya berjudul: *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah, al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhu Dawābiṭu hu Majālātuhu*, dan *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā Amsīlatuhā Hujjiyyatuhā* adalah sebagai berikut:

وهو ان المقاصد الشرعية هي جملة المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية
والمرتبة عليها سواء اكانت تلك المعاني حكما جزئيا ام مصالح كلية أم سمات
إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في
الدارين.

²⁹⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 27.

²⁹⁵ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kairo-Lebanon: Dār al-Kitāb al-Miṣri-al-Lubnāni, 2011), 15.

²⁹⁶ 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuha*, (Maktabah al-'Arabiyyah: Dār al-Baiḍā', 1963), 13.

²⁹⁷ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, 7.

²⁹⁸ Muḥammad ibnu Sa'ad al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyah*, (Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 37.

Definisi terpilih adalah bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sejumlah makna yang dijelaskan dalam hukum-hukum syara' dan akibat hukum yang ditimbulkannya, baik sejumlah makna itu berupa hikmah-hikmah yang bersifat *juz'ī* maupun berupa maṣlaḥah yang bersifat *kullī* atau berupa karakteristik umum. Sejumlah makna tadi ada dalam garis tujuan yang sama, yaitu: kepastian kepatuhan kepada Allāh SWT dan kepastian kehadiran kemaṣlaḥatan manusia di dunia dan akhirat.²⁹⁹

Maksud dari definisi *maqāṣid al-syarī'ah* di atas adalah tujuan-tujuan penetapan hukum Islam, rahasia-rahasia, dan sasaran-sasarannya di dunia dan akhirat atau ia merupakan kemaṣlaḥatan yang telah ditetapkan oleh pembuat hukum dalam pemberlakuan hukum Islam, baik yang mendatangkan kemanfaatan manusia atau menjauhkan mereka dari segala kerusakan di dunia dan akhirat.³⁰⁰

Kemaṣlaḥatan yang menjadi fokus dari definisi *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai bentuk yang banyak dan bermacam-macam. Di antaranya adalah kemaṣlaḥatan individual dan umum, kemaṣlaḥatan yang berhubungan dengan hukum syara' tertentu, kemaṣlaḥatan yang berhubungan dengan sebagian atau keseluruhan hukum, kemaṣlaḥatan yang bersifat *qaṭ'ī* dan *yaqīn*, kemaṣlaḥatan yang bersifat *ḍanni* dan *iḥtimāl*, dan lainnya.

²⁹⁹ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī'iyah*, (Riyād: Maktabah al-'Abīkān, 2001), 17; al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhu Dawābiṭuhu Majālātuhu*, (Qatar: Wuzārāt al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah bi Dawlat Qatar, 1998), 52-53; dan al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ta'rīfuhā Amsīlatuhā Ḥujjiyyatuhā*, (Riyād: Kunūz Isybīliyah, 2003), 29.

³⁰⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ta'rīfuhā*, 29.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kemaṣlahatan syara', tujuan dan karakteristiknya untuk mencapai kebaikan dan kebahagiaan manusia dalam kehidupan dunia dan akhiratnya.³⁰¹

2. Obyek kajian (ruang lingkup bahasan; *mawḍū'*).

Sebagaimana telah dipaparkan pada pembahasan terdahulu, bahwa Ontologi (obyek/bidang/wilayah/ruang lingkup) kajian setiap disiplin ilmu berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Perbedaan obyek kajian inilah yang membedakan satu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu yang lain.

Obyek kajian setiap ilmu (*mawḍū' kulli 'ilmin*), menurut 'Abdul 'Azīz ibnu 'Abdurrahmān ibnu 'Alī ibnu Rabī'ah, adalah sesuatu yang menjadi bahan kajian disiplin ilmu tertentu dari aspek sifat temporal yang ada pada esensi (*ẓāt*)-nya yang bersifat tetap, bukan dari aspek sifat temporal yang mengikuti sesuatu yang ada di luar esensi (*ẓāt*)-nya itu.³⁰²

Sesuatu yang menjadi bahan kajian setiap disiplin ilmu tertentu berdasarkan pada sifat temporal yang ada pada esensi (*ẓāt*)-nya yang bersifat tetap menurut al-Khādimī mencakup materi, hakikat, serta kandungan disiplin ilmu tersebut. Cakupan

³⁰¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 29.

³⁰² 'Alī Ibnu Rabī'ah, *Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, (Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, 2002), 25.

ini meliputi sejumlah topik dan masalah yang termuat dan berhubungan dengan disiplin ilmu tersebut.³⁰³

Ilustrasi berikut ini dapat digunakan untuk memahami perbedaan obyek kajian setiap disiplin ilmu. Ilmu kedokteran, obyek kajiannya adalah tubuh manusia dari aspek keadaan (penyakit) yang mengenainya. Ilmu psikologi, obyek kajiannya adalah tubuh manusia dari aspek kejiwaannya. Ilmu nahwu, obyek kajiannya adalah kalimat ‘Arab dari segi keadaannya, yaitu struktur kalimat (subjek, predikat, dan obyeknya) dan perubahan akhirnya. Ilmu aqidah, obyek kajiannya adalah pengesaan Allāh SWT. (*tawhīd*) dan penerimaan kebenaran (*taṣdīq*) terhadap dalil (*postulat*) serta beriman terhadap segala hal yang bersifat gaib yang bersumber dari al-Qur’ān dan al-Sunnah.

Berangkat dari definisi dan ilustrasi di atas, obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*, sebagaimana yang dikemukakan al-Khādimī adalah sebagai berikut:

فموضوع مقاصد الشريعة: هو بيان وعرض حكم الأحكام واسرار التشريع وغاية الدين ومقاصد الشارع ومقصود المكلف ونيته وغير ذلك مما يندرج ضمن ما أصبح يعرف حاليا بمقاصد الشريعة التي أصبحت علما شرعيا وفنا من فنون الشريعة الإسلامية وضربا من ضربوها وشرطا من شروط فهمها وتعلقها وتطبيقها والاجتهاد في ضوئها بل إن المقاصد يتزايد الإهتمام بها يوما بعد يوم بحثا وتأليفا تحقيقا وتعليقا تنظيرا وتدوينا. الأمر الذي أدى بكثير من الباحثين والدارسين الدعوة الى تأسيس نظرية متكاملة في علم المقاصد يرتكز موضوعه على بحث

³⁰³ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*, 27.

المصالح الشرعية من حيث تعريفها وأمثلتها وحجيتها وحقيقتها وانواعها
ووسائلها وآثارها وعلاقتها بالأدلة وصلتها بالواقع وموقفها من العقل وغير ذلك
مما يتعلق به موضوع هذا الفن الجديد.

Maka, obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah penjelasan dan pengetengahan hikmah-hikmah hukum, rahasia penetapan hukum syara', tujuan agama, maksud pembuat hukum, serta maksud dan niat seorang mukallaf, serta lainnya, yaitu segala sesuatu yang menjadi muatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang saat ini menjadi ilmu (disiplin) ke-Islaman (syara'), salah satu bidang kajian syarī'at Islam, salah satu karakteristik syarī'at Islam, salah satu persyaratan memahami, menghubungkan, dan menerapkan syarī'at Islam, salah satu persyaratan ijtihād di (bawah) sinaran syarī'at Islam. Bahkan, kajian, penulisan, pengujian, ulasan, teorisasi, dan kodifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* semakin mendapatkan perhatian. Suatu hal yang banyak diketengahkan oleh para peneliti dan pengkaji adalah ajakan untuk memberikan basis teori yang komprehensif pada ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang obyek kajiannya terpusat pada kemaşlahatan-kemaşlahatan syara' dari segi definisi, contoh-contoh, kehujjahan, substansi, macam-macam, alat, akibat, hubungannya dengan dalīl, hubungannya dengan peristiwa yang terjadi (di masyarakat), posisi kemaşlahatan dari (jangkauan) akal, dan masalah-masalah lain yang ada hubungannya dengan obyek kajian disiplin ilmu baru ini.³⁰⁴

Atas dasar definisi yang dikemukakan oleh al-Khādimī di atas, obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurutnya adalah hikmah, rahasia, dan tujuan penetapan hukum syara'; maksud pembuat hukum (*qaṣd al-Syāri'*) yang kesemuanya itu bermuara pada kemaşlahatan dunia dan akhirat, serta maksud dan niat

³⁰⁴ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 27-28.

seorang mukallaf. Sementara yang menjadi tema-tema pokok kajiannya adalah *maqāṣid al-syarī'ah* dari segi definisi, contoh-contoh, kejujuran, substansi, macam-macam, alat, akibat, hubungannya dengan dalīl, hubungannya dengan peristiwa yang terjadi (di masyarakat), posisi kemaṣlahatan dari (jangkauan) akal, dan masalah-masalah lain yang ada hubungannya dengan obyek kajian disiplin ilmu baru tersebut.

Sebagai bahan perbandingan, terkait dengan obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, Ibnu Rabī'ah dalam bukunya berjudul: '*Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*' mengatakan bahwa obyek kajiannya adalah perbuatan, dalīl-dalīl, hukum-hukum Allāh SWT. (*al-Syāri'*), dan *mukallaf* (orang yang dibebani hukum) dari segi menjaga keadaan (perilaku)-nya ketika penetapan hukum Islam (*tasyrī' al-Islām*). Berikut perkataannya:

وعلى هذا فموضوع مقاصد الشارع هو أفعاله وأدلته وأحكامه والمكلف من مراعاة حاله عند تشريع الأحكام.³⁰⁵

Obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dari keduanya, al-Khādimī dan Ibnu Rabī'ah, secara substansi sama walaupun redaksinya berbeda. Karena, keduanya sama-sama menjadikan *al-Syāri'* dan *mukallaf* sebagai fokus utamanya. Al-Khādimī mengaitkan *al-Syāri'* dengan kata hikmah, rahasia, tujuan, dan maksud, serta *mukallaf* dengan kata maksud dan niat. Sementara Ibnu Rabī'ah mengaitkan *al-Syāri'* dengan kata perbuatan, dalīl-

³⁰⁵ 'Alī Ibnu Rabī'ah, '*Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*', 25.

dalil, dan hukum-hukum, serta *mukallaf* dengan ungkapan “menjaga keadaan (perilaku)-Nya ketika penetapan hukum Islam (*tasyrī‘ al-Islām*)”.

Menurut peneliti, dilihat dari tahun terbit, penerbitan kedua karya tersebut memang tidak sama. Karya al-Khādimī berjudul: *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah* terbit pada tahun 2001, sementara karya Ibnu Rabī‘ah berjudul: *‘Ilmu Maqāṣid al-Syārī‘* terbit pada tahun 2002. Dalam kedua karya tersebut, peneliti tidak menemukan kutipan yang dilakukan al-Khādimī terhadap apa yang ditulis oleh Ibnu Rabī‘ah atau sebaliknya. Karena itu, sulit untuk memastikan di antara keduanya, mana sebagai yang mengutip dan yang dikutip, walaupun karya al-Khādimī lebih dulu diterbitkan. Pemikiran Ibnu Rabī‘ah, menurut peneliti, ke depan dapat dijadikan sebagai obyek penelitian lebih lanjut karena belum banyak di kenal di Indonesia.

Mas‘ud Ṣabrī dalam bukunya berjudul: *Bidāyatul Qāṣid ilā ‘Ilmi al-Maqāṣid: Kitābun Ta‘līmiyyatun Mubtadi‘un fi ‘Ilmi Maqāṣid al-Syarī‘ah* yang terbit pada 2015, juga menyampaikan pandangannya terkait dengan obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*. Menurutnya obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* adalah maṣlaḥah, mafsadah, dan hukum-hukum syara’. Maṣlaḥah dari segi mendapatkan, memelihara, dan menjelaskan tingkatannya, serta tingkatan sesuatu yang digunakan untuk mendapatkan dan menjaga maṣlaḥah tersebut. Mafsadah dari segi mencegahnya dan mencegah sesuatu yang dapat mendatangkannya. Kemudian hukum-hukum dari segi bagaimana

ia menarik maṣlaḥah dan mencegah mafsadah. Berikut pernyataannya:

موضوع المقاصد هو المصالح والمفاسد والأحكام الشرعية فالمصالح من حيث جالبها والمحافظة عليها وبيان مراتبها ومراتب ما تجلب به ويحافظ به عليها، والمفاسد من حيث دفعها ودفع ما يدعو اليها، والأحكام من حيث جلبها للمصالح ودفعها للمفاسد.³⁰⁶

Obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikemukakan oleh Mas'ud Ṣabrī, secara substansi juga sama dengan apa yang dikemukakan oleh dua tokoh sebelumnya walaupun tidak mencantumkan kata *al-Syāri'* dan *mukallaf*. Mas'ud Ṣabrī lebih mengarahkan obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* pada “tujuan Pembuat syara’ (*al-Syāri'*)”, yaitu: diraihnya *maṣlaḥah* dan terhindanya mafsadah, sementara dua tokoh sebelumnya lebih mengarahkan obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* pada “Pembuat syara’ (*al-Syāri'*)” itu sendiri.

3. Buah (*ṣamrah*; manfaat; faidah; tujuan; fungsi);

Prinsip ketiga dari sebuah disiplin ilmu ada yang menyebutnya dengan istilah *ṣamrah* (buah), *fā'idah* (manfaat; kegunaan), dan *gāyah* (tujuan). Dua kata yang terakhir menjadi perbincangan di kalangan para ‘ulamā’. Sebagian dari mereka membedakan antara makna *fā'idah* (manfaat; kegunaan) dengan makna *gāyah* (tujuan). *Gāyah* (tujuan), menurut ‘Āli Rabī'ah

³⁰⁶ Mas'ud Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilmi al-Maqāṣid: Kitābun Ta'līmiyyatun Mubtadi'un fi 'Ilmi Maqāṣid al-Syarī'ah*. (t.tp.: t.p., 2015), 7.

dalam kitabnya berjudul: *'Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, menunjuk pada “awal berpikir tentang sesuatu” (*awwal al-tafkīr fi al-syai'*), atau sesuatu yang mendorong pada seorang subjek untuk melakukan suatu perbuatan (*al-bā 'is li al-fā 'ili 'alā ṭalab al-fi'li*). Sementara sebagian ‘ulamā’ yang lain, tidak membedakan antara *fā 'idah* (manfaat; kegunaan) dengan *gāyah* (tujuan). Makna keduanya sama, yaitu hasil dari sesuatu (*ma yakhṣulu min al-syai'*),³⁰⁷ atau manfaat yang berhasil diraih oleh seorang pengkaji ilmu dan penuntut ilmu di dunia dan akhirat (*al- fā 'idah al-latī yakhṣuluhā dāris al- 'ilmi wa muta 'allimihi fi al-dārini*).³⁰⁸

Ṣamrah (buah) dalam konteks filsafat ilmu modern disebut dengan istilah aksiologi ilmu. Aksiologi ilmu berhubungan dengan “nilai guna suatu ilmu” dalam memenuhi hajat hidup manusia dalam rangka meningkatkan kualitas hidupnya.

Berkaitan dengan aksiologi (nilai guna suatu ilmu) di atas, al-Khādimī dalam kitāb berjudul: *'Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, menyatakan:

لدراسة المقاصد وبحثها فوائدها وأغراض كثيرة نذكر منها:
 ١- إبراز علل التشريع وحكمه وأغراضه ومراميه الجزئية والكلية العامة والخاصة
 في شتى مجالات الحياة وفي مختلف أبواب الشريعة.
 ب- تمكين الفقيه من الاستنباط في ضوء المقصد الذي سيعينه على فهم الحكم
 وتحديدده وتطبيقه.

³⁰⁷ 'Alī Ibnu Rabī'ah, *'Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, 37.

³⁰⁸ Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, *al-Maṭālib al-Saniyyah fi al-Mabādi 'al'Asyrah li al-'Ulūm al-Syar'iyah*, (t.tp.: tp., 2015), 14.

ت- إثراء المباحث الأصولية ذات الصلة بالمقاصد على نحو المصالح والقياس
والعرف والقواعد والذرائع وغيرها.

ث- التقليل من الاختلاف والنزاع الفقهي والتعصب المذهبي وذلك باعتماد علم
المقاصد في عملية بناء الحكم وتنسيق الآراء المختلفة ودرء التعارض
بينها.

ج- التوفيق بين خاصتي الأخذ بظاهر النص والإلتفات إلى روحه ومدلوله على وجه
لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجرى الشريعة على نظام واحد لا
اختلاف فيه ولا تناقض.

ح- عون المكلف على القيام بالتكليف والإمتثال على أحسن الوجوه وأتمها ذلك أن
المكلف إذا علم مثلا أن المقصد من الحج التأدب الكامل مع الناس والتحلل
بأخلاق الإسلام العليا فإنه إذا علم قسيعل جاهدا ومجتهدا قصد تحصيل
تلك المرتبة العليا التي تجعل صاحبها عائدا بعد حجه كيوم ولدته أمه.

خ- عون الخطيب والداعية والمدرس والقاضى والمفتى والمرشد والحاكم
وغيرهم على أداء وظائفهم وأعمالهم على وفق مراد الشارع ومقصود الأمر
والنهى وليس على حرفيات النصوص وظواهر الخطاب ومباني الألفاظ.³⁰⁹

Secara aksiologi, berdasarkan pernyataan al-Khādimī di atas,
dapat ditegaskan bahwa faidah (*fā'idah*) dan tujuan (*agrād*)
mengkaji ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, di antaranya adalah:

- a. Menunjukkan 'illat (alasan), *hikmah*, tujuan, dan maksud
penetapan hukum syara' yang bersifat *juz'iyah-kulliyah* dan
khāṣṣah-'āmmah dalam berbagai bidang kehidupan dan topik
syarī'at yang berbeda-beda;

³⁰⁹ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 27-28.

- b. Memberikan keleluasaan ahli hukum ber-*istinbāt* dalam sinaran *maqāṣid al-syarī'ah* yang akan membantunya memahami, memastikan, dan menerapkan hukum;
- c. Memperkaya kajian-kajian uṣūl yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya: maṣlahah, qiyās, 'urf, qawa'id, sadd al-ẓarī'ah, dan lainnya;
- d. Mengurangi perbedaan dan pertentangan fiqh serta fanatisme maẓhab dengan bersandar pada ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam praktik pembangunan hukum, penyelarasan pemikiran hukum yang berbeda-beda, dan mencegah pertentangan di antara pemikiran tersebut;
- e. Mengkompromikan antara pengambilan makna ẓahir teks dengan memperhatikan esensi dan maksud teks dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian ẓahir teks dan kandungan makna, agar syarī'ah tetap berjalan dalam satu sistem yang harmonis tanpa perbedaan dan kontradiksi;
- f. Membantu seorang mukallaf dalam mengemban taklif dan menjalankan perintah dengan mode terbaik dan sempurna. Karena, seorang *mukallaf*, misalnya, ketika mengetahui bahwa tujuan haji adalah pembelajaran bersama dengan orang (manusia) lain, menghiasi diri dengan akhlak Islam yang luhur, maka ia akan melaksanakannya secara sungguh-sungguh dengan tujuan meraih martabat tinggi itu, yang menjadikannya kembali (fitrah) setelah selesai (melaksanakan) haji sama seperti hari ia dilahirkan ibunya;

g. Membantu khāṭib, dā‘i, pengajar, hakim, muftī, konsultan, dan lainnya, menjalankan amaliah, tugas, dan kewajibannya sesuai dengan kehendak *syārī‘*, tujuan perintah dan larangan, bukan menurut arti *harfiyah* teks, lahiriah pembicaraan (pesan), dan struktur kata.

Sementara itu, Mas‘ud Ṣabrī mengungkapkan aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan istilah *fawā‘id* dan *samrah* dengan klasifikasi sebagai berikut:

- a. Faedah yang kembali pada *mujtahid*, diantara yang terpenting adalah:
- 1) Berguna dalam melakukan penyesuaian adanya *ta‘arud* dan *tarjīh* di antara sejumlah dalil. *Maqāṣid al-syarī‘ah* sebagaimana dikatakan al-Gazālī merupakan *qiblat* bagi para mujtahid;
 - 2) Memahami teks-teks syara’ dan mengarahkan teks-teks tersebut pada pemahaman yang lebih patut;
 - 3) Mengontrol aktifitas [pemberian] fatwa;
 - 4) Pengeluaran *‘illat* hukum dalam melakukan *qiyās* (*‘illat al-qiyās*);
 - 5) Menjaga universalitas syarī‘at dan tidak berijtihad keluar dari keuniversalannya;
 - 6) Mengurangi perbedaan di kalangan para ahli hukum (*fuqahā’*) disebabkan telah sampai pada pengetahuan tentang tujuan hukum. Hal ini karena pengabaian

pengkajian terhadap tujuan hukum syara' akan berakibat pada terjadinya perbedaan pandangan hukum;

7) Menjaga agama keluar dari ortodoksi (*bid'ah; ibtidā'*), karena pada umumnya perilaku *bid'ah* itu bermuara hanya pada satu hasil [kesimpulan hukum]. Hal ini karena buta terhadap tujuan syarī'at (*maqāṣid al-syarī'ah*).³¹⁰

b. Faidah yang kembali pada *mukallaf*, di antara yang terpenting adalah:

- 1) Mengkoreksi (*tashīh*) tujuan mukallaf agar sesuai dengan tujuan *Syāri'*;
- 2) Menjalankan beban hukum syara' (*al-taklīf al-syar'iyyi*) dalam bentuknya yang paling sempurna;
- 3) Memastikan realisasi [ketercapaian] beban ketuhanan.³¹¹

Berbeda dengan dua pemikir di atas, Ibnu Rābī'ah mengungkapkan aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan istilah *fā'idah* dan *gāyah* yang menurutnya ada sepuluh, yaitu:

a. Penyusunan prinsip-prinsip (*qawā'id*) *maqāṣid al-syarī'ah* dapat membantu seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum syara' (*istinbāṭ al-ḥukmi al-syar'iyyah*), mengetahui maṣlaḥah yang dikehendaki oleh *al-Syāri'* berkaitan dengan beban hukum yang diberikan kepada seorang hamba;

³¹⁰ Mas'ūd Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilmi al-Maqāṣid*, 9.

³¹¹ Mas'ūd Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilmi al-Maqāṣid*, 9.

- b. Kemampuan mujtahid, setelah mengetahui prinsip-prinsip, tujuan penetapan hukum, dan penggunaannya dalam peng-*istinbat*-an hukum syara' serta sampainya (seorang mujtahid) pada pengetahuan tentang masalah yang dikehendaki oleh *Syāri'* dalam proses penetapan hukum;
- c. Kemampuan mujtahid, setelah mengetahui prinsip-prinsip dan tujuan penetapan hukum, dalam memastikan *'illat* (alasan hukum) peristiwa baru yang belum pernah ada sebelumnya untuk diberikan hukum syara' yang sesuai;
- d. Kemampuan mujtahid, setelah mengetahui prinsip-prinsip dan tujuan penetapan hukum, dalam melakukan *tarjih* di antara *aqwāl* (sejumlah pendapat) dan memilih yang paling unggul di antara pendapat tersebut;
- e. Pemahaman tentang *maqāsid al-syarī'ah* menjadikan seorang mujtahid mengetahui hukum-hukum syara' dan mengetahui [nilai-nilai] universal syarī'ah (*kulliyāt al-syarī'ah*) yang berguna untuk mengetahui seluk-beluknya (*juz'iyāt al-syarī'ah*);
- f. Perasaan tenang bagi seorang yang mengetahui prinsip-prinsip dan tujuan penetapan hukum syara' terhadap apa yang ia *nuqil*-kan dari hukum-hukum yang ada dalam kitab-kitāb 'ulamā' terdahulu ketika melakukan pengecekan hukum-hukum yang ada dalam kitab-kitāb 'ulamā' terdahulu tersebut telah hadir sesuai dengan prinsip-prinsip yang pasti (*qawā'ide sābitah*) dan tujuan-tujuan yang kokoh (*maqāsid rāsyikhah*);

- g. Kemampuan seorang yang mengetahui prinsip-prinsip dan tujuan penetapan hukum syara' untuk menolak kelompok yang mengingkari otoritas *qiyās*;
- h. Pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dapat membantu pengkopsepsian tema-tema *qiyās* dan penerapannya pada kasus-kasus baru;
- i. Pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dapat memberikan manfaat bagi mujtahid dalam menghadapi masalah ketika teks (*naṣ*) berbenturan dengan tujuan *Syāri'*. Pengetahuan ini memberikan seorang mujtahid asumsi yang kuat bahwa dalam teks (*naṣ*) terdapat opini lain yang bertentangan (*mu'āriḍ*) yang menarik untuk dikaji lebih dalam;
- j. Kemampuan seorang yang mengetahui prinsip-prinsip dan tujuan penetapan hukum syara' mengetahui bahwa agama Islam [yang telah menampung prinsip-prinsip dan tujuan penetapan hukum syara' ini] sesuai dengan ruang dan waktu, yaitu ketika prinsip-prinsip (*qawā'id*)-nya mampu menghadirkan hukum-hukum bagi setiap kasus-kasus yang terjadi di setiap ruang dan waktu;
- k. Pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dapat memberikan manfaat untuk mengetahui bahwa agama Islam menjaga perilaku seorang *mukallaf* ketika mendapatkan beban hukum.³¹²

³¹² 'Alī ibnu Rabī'ah, *'Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, 41.

4. Keutamaan (*faḍlun*);

Prinsip keempat dari sebuah disiplin ilmu adalah *faḍlun* (keutamaan). Keutamaan yang dimaksud di sini adalah signifikansi (*muhimmat; ahammiyyat*) dan kedudukan (*makānat, syaraf*) ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* di antara disiplin ilmu-ilmu keIslaman lain, sebagaimana yang diungkapkan oleh Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, yang mengatakan:

5- الفضل: ما للعلم من منزلة وشرف وأهمية بين العلوم.³¹³

- 5- Keutamaan: ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai kedudukan (kemuliaan) dan signifikansi di antara ilmu-ilmu (keIslaman lain).

Berdasarkan penelusuran peneliti dalam karya-karya al-Khādimī di bidang *maqāṣid al-syarī'ah* tidak ditemukan istilah *faḍlun* (keutamaan). Peneliti hanya menemukan istilah *al-ihtimām*,³¹⁴ *ahammiyyat*,³¹⁵ dan *makānat* yang ditulis secara berurutan dengan menggunakan huruf 'aṭaf, "و".³¹⁶ Dua istilah yang pertama merupakan akar dari kata *ihamma* dan *hama* yang berarti "mementingkan" dan "penting" atau signifikan. Sementara istilah yang terakhir, *makānat*, berasal dari akar kata *makana* yang berarti "kedudukan".

³¹³ Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, *al-Maṭālib al-Saniyyah fi al-Mabādi' al-'Asyrah li al-'Ulūm al-Syar'iyyah*, (t.tp.: tp., 2015), 14.

³¹⁴ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 7.

³¹⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 7.

³¹⁶ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 8; al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 7.

Keutamaan [kedudukan dan signifikansi] ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* di antara ilmu-ilmu (keIslaman lain), menurut al-Khādimī, adalah kedudukan, peran, dan kapasitas ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri dalam tiga hal, yaitu: *pertama*, memahami hukum; *kedua*, memahami berlakunya taklīf (beban kewajiban) dan pelaksanaan ibadah; dan *ketiga*, penerapan metode keberagamaan Islam pada tingkat lokal maupun internasional dan dalam ruang lingkup kehidupan yang berbeda-beda, baik situasi, isu, maupun tuntutan yang diinginkan.³¹⁷

Dalam pandangan al-Khādimī, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah fakta, data, dan informasi syarī'at Islam yang amat signifikan; menjadi salah satu *kaidah* (dasar; prinsip) dari agama Allāh SWT.; serta menjadi dasar bagi uṣūl fiqh, ijtihād, ta'wīl, dan tarjīh. *Maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bidang kajian dan disiplin ilmu syarī'ah seperti halnya ilmu 'aqīdah, fiqh, tafsīr, dan ḥadīṣ. Inilah signifikansi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam hubungannya dengan disiplin ilmu-ilmu keIslaman lain. Sejumlah informasi dan fakta-fakta empiris telah menunjukkan hal ini. Al-Qur'ān dan al-Sunnah banyak dipenuhi dengan naṣ (teks), isyarat, dan makna *maqāṣid al-syarī'ah*; dan bahkan era kenabian telah memberikan kesaksian, pengakuan, pengamalan, dan atensi terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam banyak kesempatan.³¹⁸

Sejalan dengan pandangan al-Khādimī di atas, *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagaimana dinyatakan oleh 'Alī ibnu Rabī'ah,

³¹⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 7.

³¹⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 7.

merupakan *sirr al-tasyrī'* (rahasia penetapan hukum). Mengetahuinya berarti mengetahui *sirr al-tasyrī'* (rahasia penetapan hukum), yakni sebuah pengetahuan tentang sesuatu yang wajib dikuasai bagi seorang mujtahid yang berusaha mengeluarkan hukum dari maksud syara' dan (nilai-nilai) universalitasnya.³¹⁹

Atas dasar itu, *maqāṣid al-Syāri* adalah bagian dari dasar atau pondasi fiqh (*uṣūl fiqh*), pondasi hukum Islam. Dengan demikian, signifikansi *maqāṣid al-syarī'ah* itu sama dengan signifikansi *uṣūl fiqh*, kedudukannya sama dengan kedudukan *uṣūl fiqh*.

Signifikansi *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagaimana dijelaskan di atas, posisinya sangat jelas, dikarenakan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* pengeluaran hukum syara' dapat diketahui secara baik; dengannya pula pengeluaran hukum syara' dilakukan berdasarkan atas kemaslahatan yang menjadi tujuan *al-Syāri'* dalam menerapkan hukum-hukumnya. Pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* berguna dalam menjelaskan maksud dalil-dalil syara' yang masih dalam bentuk verbal (*lafẓiyyah*) dan menentukan makna yang dikehendaki ketika ditemukan adanya sejumlah makna potensial.

Maqāṣid al-syarī'ah adalah instrumen penyempurnaan bakat/kemampuan *istinbāṭ* (pengeluaran) hukum bagi para ilmuwan dan para pencari ilmu. Keberadaannya dibutuhkan bagi mereka yang bertugas melakukan penerapan hukum syara'.

³¹⁹ 'Alī ibnu Rabī'ah, *'Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, 41-42.

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa bila dengan *maqāṣid al-syarī'ah* pengeluaran hukum syara' dapat diketahui secara baik, maka berarti di sana terdapat hubungan yang kuat antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan hukum (*fiqh*).

Adapun kedudukan *maqāṣid al-syarī'ah* di antara disiplin ilmu-ilmu keIslaman lain, menurut 'Abdul 'Azīz ibnu 'Abdurrahmān ibnu 'Ali ibnu Rabī'ah, dapat dilihat dalam lima dimensi, yaitu: *pertama*, dari dimensi obyek kajiannya secara umum, di mana *maqāṣid al-syarī'ah* dibutuhkan oleh *mufasssir*, *muhaddis*, dan *faqīh*. Pastinya, kebutuhan terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* akan bersinggungan langsung dengan banyak disiplin ilmu. Keutamaan dan kemuliaan *maqāṣid al-syarī'ah* akan semakin bertambah dibandingkan dengan satu disiplin ilmu yang tidak bersinggungan langsung dengan sejumlah disiplin ilmu yang lain. *Kedua*, dari dimensi peran serta *'aql* dan *naql* di dalamnya, sebuah karakteristik yang penetapannya telah diteliti oleh para 'ulamā'. *Ketiga*, dari dimensi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai yang menetapkan hukum (*ḥākimah*) bagi yang lain. *Keempat*, dari dimensi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai yang dibutuhkan oleh hukum Islam (*fiqh*) dalam konteks pengembangan dan sandarannya. Jika ilmu *fiqh* mempunyai keutamaan dan kemuliaan, maka ilmu *maqāṣid al-Syāri* yang menjadi media pengembangan dan tempat sandarannya tentu lebih utama dan mulia. *Kelima*, dari dimensi *maqāṣid al-syarī'ah* dibutuhkan oleh seorang ahli hukum (*faqīh*) baik dalam (menetapkan) hukum pada sebagian masalah-masalah kekinian, hukum (yang terkandung)

dalam *ḥadīṣ* yang membutuhkan *maqāṣid al-syarī'ah* yang mengikatnya, hukum yang terkandung dalam *aqwāl* (pendapat) *ṣaḥābat*, *fuqḥā' al-salaf* (ahli hukum terdahulu), atau dalam *istidlāl* (proses pengambilan daḥīl).³²⁰

5. Hubungannya dengan ilmu lain (*nisbah*);

Prinsip ketiga dari sebuah disiplin ilmu adalah *nisbah*. *Nisbah* dalam konteks ini, sebagaimana yang dikemukakan oleh Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, adalah hubungan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan disiplin ilmu keIslaman lain.³²¹

Dalam pandangan al-Khādimī, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai hubungan dengan disiplin ilmu yang lain, terutama bagi mereka yang *concern* di bidang ilmu uṣūl fiqh, kaidah fiqh, ḍawābiṭ fiqh, fiqh (hukum Islam), siyāsah syar'iyah, tafsīr, syarah ḥadīṣ, lugah, falsafah, mantiq, dan lainnya. Hubungan ini disebabkan oleh tersebarnya banyak materi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam ilmu-ilmu keIslaman, baik naqliyyah maupun 'aqliyyah. Materi-materi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang tersebar dalam sejumlah disiplin ilmu tersebut, sepatutnya diketahui oleh semua ilmuwan di bidangnya masing-masing serta mereka yang memahami *maqāṣid al-syarī'ah* dan mengetahui hakikat, maksud, dan hal-hal yang berhubungan dengannya.³²²

³²⁰ 'Alī ibnu Rabī'ah, *Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, 41-42.

³²¹ Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, *al-Maḥālib al-Saniyyah*, 14.

³²² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 8.

Mas'ūd Ṣabrī memperkuat pandangan al-Khādimī di atas. Dia menegaskan bahwa, secara umum, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* termasuk di antara disiplin ilmu-ilmu alat (*al-'Ulūm al-Ālāt*) yang melayani syara', meskipun hubungannya dengan ilmu fiqh dan ilmu uṣūl fiqh lebih erat ketimbang disiplin ilmu yang lain.³²³

6. Pencetus (*wāḍi'*; penemu);

Yang dimaksud dengan *al-Wāḍi'* adalah orang yang pertama kali melakukan kodifikasi (penulisan; pembukuan) dan klasifikasi dalam sebuah disiplin ilmu, meletakkan dasar-dasarnya, menetapkan kaidah-kaidah (prinsip-prinsip)-nya, misalnya: berisi tentang perkembangan penulisan sebuah disiplin ilmu dan periodisasinya.³²⁴ Al-Khādimī berpandangan bahwa pencetus (*al-wāḍi'*) ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah al-Syāṭibī. Dia mengatakan:

أفردنا بعض الأعلام بالذكر لدورهم في احداث الإضافة النوعية في مجال المقاصد
ولكونهم قد اشتهروا بين أهل العلم بهذا الأمر. ومن هؤلاء:
1- العز ابن عبد السلام من خلال كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"
والذي تضمن حقيقة المصالح ومراتبها ووسائل المقاصد.
2- الشاطبي من خلال "الموفقات" الذي عد به مبتدع علم المقاصد ومؤسس
عمارتة الكبرى ومرجع كل مشتغل بهذا الفن.

Kami menuturkan tersendiri sebagian nama-nama (pakar *maqāṣid* terkenal) karena perannya dalam melakukan penyempurnaan secara khusus dalam lingkup *maqāṣid al-*

³²³ Mas'ūd Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilmi al-Maqāṣid*, 9.

³²⁴ Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, *al-Maṭālib al-Saniyyah*, 14.

syarī'ah dan juga karena ketenarannya di kalangan para ilmuwan dalam masalah tersebut. Di antara sebagian nama-nama (pakar *maqāṣid* terkenal) tersebut adalah (sebagai berikut):

1. 'Izzuddin ibnu 'Abdissalām dari kitab-nya berjudul: *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* yang memuat hakikat *maṣlahah* dan *tingkatannya* serta perangkat *maqāṣid al-syarī'ah*;
2. Al-Syāṭibī dari kitab-nya berjudul: *al-Muwāfaqāt*, dia dinilai sebagai pencetus ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, peletak dasar bangunan (struktur)-nya yang agung, dan sebagai tempat rujukan bagi mereka yang *concern* dengan disiplin ilmu ini.³²⁵

Berdasarkan apa yang dikatakan oleh al-Khādimī di atas dapat ditegaskan bahwa al-Syāṭibī dikategorikan sebagai sebagai pencetus dan peletak dasar bangunan (struktur) ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Maka tidak berlebihan bila dikatakan bahwa posisi al-Syāṭibī dalam konteks ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* itu sama dengan posisi al-Syāfi'ī dalam konteks ilmu *uṣūl fiqh*. Keduanya sama-sama sebagai pencetus dan peletak dasar bangunan (struktur) kedua disiplin ilmu tersebut. Al-Syāṭibī sebagai Bapak ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, sementara al-Syāfi'ī sebagai Bapak ilmu *uṣūl fiqh*.

7. Nomenklatur (*ismun*);

Prinsip ketujuh dari sebuah disiplin ilmu adalah *ismun* (nama; nomenklatur) dari sebuah disiplin ilmu. Nomenklatur

³²⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 57; al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Beirut-Lebanon: Mu'assasah al-Ma'ārif, 2008.), 23.

adalah julukan (*laqab*) dari sebuah disiplin ilmu yang digunakan oleh ilmuwan (*ahli al-'ilm*) untuk membedakannya dengan disiplin ilmu yang lain, sehingga menjadi nama bagi disiplin ilmu tersebut.³²⁶

Al-Khādimī dalam salah satu karyanya tentang *maqāṣid al-syarī'ah* yang diterbitkan oleh Maktabah al-'Abīkān pada tahun 2001 memberikan judul dengan nama *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*. Judul karya di atas merupakan nama [nomenklatur] bagi disiplin ilmu baru. Menurutnya, terdapat sejumlah nama bagi disiplin ilmu baru ini yang digunakan oleh sejumlah 'ulamā', yaitu: "*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*", "*Nazariyyat al-Maqāṣid*", "*al-Fiqh al-Maqāṣidī*", "*al-Ijtihād al-Maqāṣidī*", dan "*al-Ṣaqāfah al-Maqāṣidīyyah*." Al-Khādimī mengatakan:

المقاصد الشرعية فن من فنون الشريعة وعلم من علومها التي حظيت باهتمام بالغ وعناية فائقة على مستوى التأليف والتدوين والتأصيل والتفريع والتنظير والتطبيق ولاسيما في العصور الفقهية المتأخرة وبالخصوص في العصر الحالى الذى توالى فيه الدعوات الى قيام ما اصبح يعرف بعلم "المقاصد الشرعية" او "نظرية المقاصد" او "الفقه المقاصدى" او "الاجتهاد المقاصدى" او "الثقافة المقاصدية" او غير ذلك من الالفاظ والمصطلحات التي تنطوى في محتواها ومضمونها على معنى الالتفات الى المقاصد والاعتماد عليها والاستئناس بها في التعامل مع منظومة الاحكام الفقهية الشرعية فهما واستيعابا وتنزيلا وتطبيقا وتفعيلا وترجيحا.

³²⁶ Muḥammad Ḥasan Nūriddīn Ismā'īl, *al-Maṭālib al-Saniyyah*, 14.

Al-Maqāṣid al-syar'īyyah merupakan salah satu bidang di antara bidang-bidang syarī'at Islam dan salah satu disiplin ilmu di antara disiplin ilmu-ilmu syarī'at Islam yang diperoleh dengan perhatian besar dan keinginan tinggi pada tataran penulisan, penyusunan, pendasaran, pencabangan, pencontohan, dan penerapan, terutama di era fiqh mutakhir. Khususnya, pada era sekarang ini yang secara terus-menerus dilakukan seruan terhadap pendirian sesuatu yang dikenal dengan “*ilmu al-maqāṣid al-syar'īyyah*” atau “*nazariyyat al-maqāṣid*”, atau “*al-fiqh al-maqāṣidī*”, atau “*al-ijtihād al-maqāṣidī*”, atau “*al-ṣaqāfah al-Maqāṣidīyyah*”, atau lainnya, yaitu: kata-kata, istilah-istilah, dan kalimat-kalimat yang dalam praktiknya mengandung dan memuat makna yang mengarah dan berdasarkan pada *maqāṣid* serta diperoleh dari kumpulan hukum-hukum fiqh yang bersifat *syar'i* secara pemahaman, pengertian, penerapan, pengukuran, dan pertimbangan.³²⁷

8. Pengambilan (*istimdād*);

Prinsip kedelapan dari sebuah disiplin ilmu adalah *istimdād* (pengambilan) dari sebuah disiplin ilmu. Maksudnya adalah penopang, sumber-sumber, dan sebab-sebab ilmiah yang menjadi tempat pengambilan ilmu pengetahuan, tujuan, dan permasalahannya.³²⁸

Al-Khādīmī secara tekstual di dalam karya-karyanya tentang *maqāṣid al-syarī'ah* tidak menyebutkan kata *istimdād* sebagai sebuah sub pembahasan tersendiri, tetapi dia menyebut kata *istimdāt* ketika menjelaskan ikhtisar mengenai hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan istilah-istilah *uṣūl (al-muṣṭalahāt al-uṣūliyyah)*

³²⁷ Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 12.

³²⁸ Muḥammad Ḥasan Nūruddīn Ismā'īl, *al-Maṭālib al-Saniyyah*, 14.

dan sebagian disiplin ilmu-ilmu syarī'ah, seperti: ilmu qawā'id al-fiqhiyyah, uṣūl fiqh, fiqh, dan ilmu khilāf.³²⁹

Al-Khādimī, lebih lanjut, menjelaskan bahwa *pertama*, tujuan menjelaskan hubungan tersebut adalah menampilkan pengambilan (*istimdāt*) *maqāṣid al-syarī'ah* dari sebagian istilah-istilah tersebut, misalnya: al-Qur'ān, al-Sunnah, ijma', dan lainnya. *Maqāṣid al-syarī'ah* diambil dan diperoleh dari istilah-istilah itu. *Kedua*, tujuan yang lain adalah menampilkan sisi hubungan tersebut dengan mempraktikkan sebagian kecil perbandingan, memberikan kaidah mengenai aspek pengaruh-mempengaruhi, memperkuat bentuk integrasi dan hubungan di antara istilah-istilah tersebut dengan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dan menampilkan sesuatu yang menunjukkan pencabangan semuanya dari satu sumber dan pancaran semuanya dari sumber syarī'at yang jernih.³³⁰

Walaupun tidak ditemukan sub pembahasan tentang *istimdād maqāṣid al-syarī'ah*, dalam karya al-Khādimī ditemukan sub pembahasan dengan judul *mazānnu maqāṣid al-tasyrī'* yang secara substansial mempunyai maksud yang sama dengan pengertian *istimdād*. Kata *mazānnu maqāṣid al-tasyrī'* dimaksudkan al-Khādimī sebagai sumber-sumber yang memuat materi, anasir (kandungan; elemen), dan pembentuk *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurut al-Khādimī *istimdād* atau *mazānnu maqāṣid al-*

³²⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ḍawābiḥuḥa Tārīkhuhā Taḥbīqātuḥa*, (Riyād: Kunūz Iysbīliyyā, 2007), 8.

³³⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ḍawābiḥuḥa*, 8.

tasyrī' terdapat pada kajian-kajian dari sejumlah topik, yaitu: a) *qiyās*; b) *istiḥsān*; c) *maṣlaḥat al-murslah*; d) *'urf*; *al-zarā'ī'* *saddan wa 'urfan*; e) *al-aḥkām al-syar'īyyah* yang meliputi *'illat*, *al-ḥusnu wa al-qubḥu*, syarat-syarat *taklīf*, dan lainnya; f) *al-qawā'id al-syar'īyyah* yang meliputi *al-qawā'id al-fiqhiyyah*, *al-uṣūliyyah*, dan *al-maqāṣidiyyah*; g) *al-siyāsah al-syar'īyyah*; h) *nuṣūṣ al-aḥkām* yang meliputi ayat-ayat dan ḥadīṣ-ḥadīṣ hukum; i) *al-ta'āruḍ wa al-tarjīḥ bi al-maqṣad*; j) *al-khilāf al-fiqhiyy*; k) *mafhūm muwāfaqah* dan *mukhālafah*; l) *'ilm al-furūq* [perbedaan di antara istilah-istilah *maqāṣid*]; m) *fiqh al-nawāzil* (fiqh bencana); n) *maqāṣid al-kalām* (tujuan pembicaraan); o) studi Islam kontemporer yang terutama berhubungan dengan menunjukkan tujuan, karakteristik, dan nilai-nilai Islam universal; dan p) studi hukum, perundang-undangan, dan pemikiran yang berhubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dan kemaṣlahatan syara'.³³¹

Sejalan dengan al-Khādimī, 'Abdul 'Azīz ibnu 'Abdurrahmān ibnu 'Ali ibnu Rabī'ah menambahkan *istimdād* atau *mazānnu maqāṣid al-tasyrī'* yang dikemukakan al-Khādimī di atas, yang meliputi: a) *ilmu kalam*; b) al-Qur'ān dan al-Sunnah; c) hukum-hukum syara' dari segi konsepsi (*taṣawwur*)-nya; d) tindakan syara' melalui metode induksi pada berbagai topik yang berbeda; e) *ilmu al-lugat al-'Arabiyyah*; f) status *mukallaf* dari segi posisinya untuk dikenai *taklīf* berdasarkan tuntutan syarī'at;

³³¹ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 19.

g) status *mukallaf* dari segi posisinya yang ada di bawah hukum-hukum *taklīf*.³³²

Mas'ūd Ṣabrī juga menambahkan bahwa pengembangan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dapat di ambil dari al-Qur'ān, al-Sunnah, induksi hukum-hukum syara', dan ijihād para 'ulamā'.³³³

9. Hukum mempelajarinya (*ḥukm al-syāri'*);

Prinsip kesembilan dari sebuah disiplin ilmu adalah *ḥukm al-syāri'* (hukum mempelajari) sebuah disiplin ilmu. Maksudnya adalah hukum syara' mempelajari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dari kelima norma hukum *taklīfī*, yaitu: wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.

Al-Khādīmī memandang bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* ibarat pedang bermata dua yang penggunaannya dapat dimungkinkan untuk mencapai kebaikan dan keburukan. Karena itu, untuk mencapai kebaikan dan menghindari keburukan, *hukum*-nya wajib memahaminya secara komprehensif bagi para 'ulamā' dan mereka yang *concern* terhadap disiplin ilmu ini, yang terkait dengan kandungan makna, instrumen, mekanisme, kriteria, dan tujuan penerapannya.³³⁴

Kewajiban memahami secara komprehensif terhadap disiplin ilmu ini yang disertai dengan metode yang benar, menurut al-Khādīmī, dapat: [a] mencapai kemaṣlahatan *ḥaqīqī* dan *syar'i*; [b]

³³² 'Alī ibnu Rabī'ah, *Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, 33.

³³³ Mas'ūd Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilmi al-Maqāṣid*, 8.

³³⁴ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 7.

menghindari kerusakan dan kehancuran, kesewenang-wenangan *ijtihād* dan *istinbāt* dalam penafsiran, subjektifitas dalam *pen-ta'wīl-an*; serta [c] menghindari tujuan dan niat yang salah. Pemahaman yang komprehensif terhadap disiplin ilmu ini dapat menjauhkan seseorang dari tafsir literalis, praktik penggunaan nas dan dalil-dalil hukum secara *ḥarfiyyah*, dan segala bentuk penafsiran yang hanya sekedar melihat pada lahir teks tanpa melihat aspek batin, makna, dan tujuannya.³³⁵

Sejalan dengan al-Khādimī, Mas'ūd Ṣabrī membagi hukum mempelajari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi tiga, yaitu: [a] *farḍu kifāyah* bagi umat Islam secara kolektif (*jama'ah*); [b] *farḍu 'ain* bagi seorang mujtahid; dan [c] *mustaḥab (sunnah)* bagi *muqallid* (pengikut).³³⁶

Sementara itu, 'Abdul 'Azīz ibnu 'Abdurrahmān ibnu 'Ali ibnu Rabī'ah lebih komprehensif menjelaskan hukum mempelajari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutnya, hukum mempelajari ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* itu beragam sesuai dengan keragaman kondisi yang di alami seseorang. Seseorang yang melakukan *ijtihād* atau akan memberikan fatwa atau akan memutuskan hukum kepada masyarakat, maka hukum mempelajari disiplin ilmu ini adalah *farḍu 'ain*, karena adanya kewajiban menghadirkan *ḥujjah* Allāh SWT. dan menjelaskan hukum syara' bagi makhluk-Nya. Sementara, jika seseorang tidak masuk kategori di atas, maka di bagi dua, yaitu: [a] bagi orang yang *'ālim*

³³⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 7-8.

³³⁶ Mas'ūd Ṣabrī, *Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilm al-Maqāṣid*, 8.

hukumnya *farḍu kifāyah*; [b] bagi orang yang awam hukumnya tidak *farḍu ‘ain* dan juga tidak *farḍu kifāyah*, tetapi cukup mengikutinya walaupun tidak mengetahui tujuannya.³³⁷

10. Permasalahan yang dikaji (*masā’il*).

Permasalahan yang dikaji oleh setiap disiplin ilmu adalah mengetahui keadaan yang bersifat kebetulan (temporal); bukan eternal yang ada pada obyek kajian disiplin ilmu. Sebagai contoh, obyek kajian ilmu kedokteran adalah tubuh manusia, sementara permasalahan yang dikaji adalah keadaan yang bersifat kebetulan (temporal) yang terjadi pada tubuh manusia, yaitu keadaan sakit yang menimpa pada tubuh manusia. Jadi, obyek kajian ilmu kedokteran adalah tubuh manusia, sementara permasalahan yang dikaji dalam tubuh manusia adalah keadaan sakit yang menimpanya.

Obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* menurut al-Khādimī adalah *ḥikmah* hukum, rahasia *tasyrī‘* (penetapan hukum), *gāyat al-dīn* (tujuan agama), *maqāṣid al-Syāri‘* (tujuan Pembuat Hukum), *maqṣūd al-mukallaf wa niyyatuhu* (tujuan dan niat *mukallaf*), dan lainnya. Obyek kajian tersebut menurut al-Khādimī berpusat pada *al-maṣāliḥ al-syar‘iyyah* (kemaṣlahatan syara’) dari segi devinisi, contoh, ke-*hujjah*-an, hakikat, klasifikasi, *wasā’il* (media), jejak, hubungannya dengan dalīl, hubungannya dengan

³³⁷ ‘Alī ibnu Rabī‘ah, *‘Ilmu Maqāṣid al-Syāri‘*, 47.

peristiwa yang terjadi, kedudukannya terhadap akal, dan lainnya.³³⁸

Atas dasar obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikemukakan al-Khādimī di atas, maka permasalahan yang dikaji dalam disiplin ilmu tersebut adalah segala hal yang berhubungan dengan obyek kajian ilmu tersebut dari segi *maṣlahah* dan *al-ma'na al-munāsib* (kesesuaian makna; 'illat) yang mendukung penetapan hukum. Jadi inti dari *masā'ilu maqāṣid al-syarī'ah* adalah pengkajian *maṣlahah* dan *mafsadah* hubungannya dengan hukum-hukum syara' dan dan penjelasan tentang '*ilal al-tasyrī'* (alasan penetapan hukum).³³⁹ Hanya saja, berdasarkan penelusuran terhadap karya-karya al-Khādimī di bidang *maqāṣid al-syarī'ah*, peneliti tidak menemukan penjelasan tentang *masā'ilu maqāṣid al-syarī'ah* yang ditulis dalam bab tersendiri. Ia menuliskannya secara terpecah-pecah dan memerlukan identifikasi tersendiri untuk mengumpulkannya. Di antara *masā'il* (permasalahan) yang dikaji dalam disiplin ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sebagai berikut:

a. *Madā i'tibāri maqāṣid al-Syāri'* (sejauhmana kebenaran *maqāṣid al-Syāri'*);

Pembicaraan tentang sejauhmana kebenaran *maqāṣid al-Syāri'* (*madā i'tibāri maqāṣid al-Syāri'*) didasarkan pada wacana tentang pen-*ta'līl*-an hukum dan perbutan Allāh SWT.

³³⁸ Al-Khādimī, '*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*', 28.

³³⁹ Mas'ūd Ṣabīrī, '*Bidāyatul Qāṣid ilā 'Ilm al-Maqāṣid*', 10.

Pembicaraan tentang pen-*ta' l'il*-an hukum dan perbutan Allāh SWT didasarkan pada wacana tentang *al-tahsīn* dan *taqbīh*. Karena itu, poin [a] meliputi dua pembahasan, yaitu: *pertama*, pengantar tentang *al-tahsīn* dan *taqbīh*, serta pen-*ta' l'il*-an hukum dan perbutan Allāh SWT. *Kedua*, *i'tibāru maqāṣid al-Syāri'*. *I'tibāru maqāṣid al-Syāri'* secara substansial berhubungan dengan masalah *hujjiyyat maqāṣid al-syarī'ah wa dalīlatuha*. Karena itu, al-Khādimī dalam karyanya mengulas *i'tibāru maqāṣid al-Syāri'* dengan ungkapan *hujjiyyat maqāṣid al-syarī'ah wa dalīlatuha*.

1) *Tahsīn* dan *taqbīh*. Al-Khādimī tidak secara eksplisit menjelaskan tentang peran akal berkaitan dengan penilaian sesuatu sebagai yang baik dan yang buruk (*al-tahsīn* dan *taqbīh*). Tetapi dia hanya menjelaskan secara umum peran akal dalam proses *ijtihād maqāṣidī*³⁴⁰ dan keterbatasannya dalam menentukan hakikat kemaşlahatan. Dia memandang bahwa akal manusia walaupun berperan dalam memahami hukum-hukum Allāh SWT. dan menyingkap tujuan-tujuan-Nya, serta menerapkan sebagian fungsi akal dan logika, seperti: melakukan verifikasi *'illat*, penyamaan di antara masalah-masalah yang sejenis, penghubungan di antara sifat yang sesuai dengan dengan hukum, memasukkan spesies ke dalam jenisnya, dan lainnya. Meskipun begitu,

³⁴⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarīyyah: Ṭuruqu Isbātihā Hujjiyyatuhā Wasā'iluha*, (Riyād: Kunūz Iysbīliyyā2003), h. 38; al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhu*, Juz I, 167.

dalam konteks hukum, peran akal tetap terbatas dalam melakukan verifikasi terhadap esensi, substansi, keutuhan, keumuman, keharusan, dan hal-hal yang bertentangan dengan kemaşlahatan. Lebih lengkapnya lihat pernyataan al-Khādimī sebagai berikut:

العقل الإنسانى ولئن كان دوره يتمثل فى استيعاب الأحكام وكشف مقاصدها وإجراء بعض الأعمال العقلية والمنطقية على نحو ضبط العلل والتسوية بين التماثلات والربط بين الوصف المناسب لحكمه وإدراج النوع بجنسه وغير ذلك فإن ذلك العقل ولئن كان كذلك فإنه يظل قاصرا فى ضبط جوهر المصالح وحقيقتها وكتبتها وعمومها وضرورتها وتعارضها.³⁴¹

Contoh keterbatasan akal di atas, sebagaimana diungkapkan al-Khādimī adalah adanya perbedaan pandangan di kalangan umat, kelompok, dan individu, dalam menilai sesuatu hal sebagai yang baik atau buruk. Bahkan ketika bersepakat atas kebaikan sesuatu sekalipun, mereka tetap berbeda pandangan mengenai tingkat kebaikan dan metodenya dengan perbedaan yang besar.³⁴²

- 2) Pen-*ta'ālil*-an hukum dan perbuatan Allāh SWT. Al-Khādimī memandang bahwa syarī'at Islam dijustifikasi (*mu'allalat*) dengan hikmah-hikmah yang dikehendaki oleh Allāh SWT. dan kemaşlahatan-kemaşlahatan yang

³⁴¹ Al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāşidī: Hujjiyyatuhu*, Juz II, 21-22.

³⁴² Al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāşidī: Hujjiyyatuhu*, Juz II, 22.

terpuji.³⁴³ Syarī'at Islam hadir dalam kerangka memastikan penghambaan kepada Allāh SWT, mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju terang, menjamin kebaikan dan kebahagiaannya di dunia dan akhirat. Ini semua merupakan kemaşlahatan yang kembali pada hamba, yang dengannya mereka merasakan kenikmatan dan kelezatan.³⁴⁴

Pandangan al-Khādimī di atas mengacu pada pendapat mayoritas (*jumhūr*) 'ulamā', fuqahā', uşūliyyūn, muḥaddisūn, mufasssīrūn, mutakallimūn, filosof, dan lainnya.³⁴⁵

'Illat dalam pandangan al-Khādimī adalah alur (lintasan) hukum, sedangkan hukum adalah alur *maqāşid*. Maka, 'illat adalah alur bagi *maqāşid*, baik untuk penghapusan maupun untuk menemukannya. Sebagai contoh, *iskār* (memabukkan) adalah alur bagi pengharaman *khamr*. Pengharaman adalah alur bagi tujuan (*maqāşid*) melindungi (*ḥifz*) akal, harta, dan keluarga. Maka, *iskār* adalah alur penghapusan (*khamr*) yang bertujuan untuk melindungi (*ḥifz*) akal, harta, dan keluarga. Karena itu, pengharaman adalah alur untuk menemukan tujuan yang dimaksud.³⁴⁶

³⁴³ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 19.

³⁴⁴ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 45.

³⁴⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 45.

³⁴⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah wa Şilatuha bi al-'Adillah al-Syar'iyyah wa al-Muştalahāt al-Uşūliyyah*, (Riyād: Dār Isybilā, 2003), 70-71.

Berdasarkan penjelasan di atas, al-Khādimī menegaskan bahwa ‘illat hanyalah alur bagi *maqāṣid*, bukan *maqāṣid* itu sendiri. Ketika terdapat perbedaan pandangan mengenai ‘illat; Apakah ia merupakan sifat yang jelas dan *muḍabbiḥ*, tanda yang menunjukkan atas adanya hukum, sinyal yang memberitahukan adanya hukum? atau Apakah ia merupakan hikmah yang menjadi pendorong bagi seorang *mukallaf* untuk menjalankan hukum, makna yang selaras dengan hukum, dan lainnya? Ketika terjadi perbedaan dalam hal ini, maka ‘illat dan hikmah merupakan dasar penetapan dan peletakan hukum [*tasyrī‘ al-ḥukm wa waḍ‘ihi*] berkaitan dengan kehendak Allāh SWT., *Hākim* [Pembuat hukum] atas apa yang dikehendaki dan *Fa‘‘āl* [Maha pembuat] terhadap apa yang diinginkan.³⁴⁷

- 3) *I‘tibāru maqāṣid al-Syārī‘*. Anggapan kebenaran mengenai *maqāṣid al-Syārī‘*, oleh al-Khādimī dikemukakan dengan ungkapan *ḥujjiyyat maqāṣid al-syarī‘ah wa dalīlatuha* (kehujjahan *maqāṣid al-syarī‘ah* dan dalilnya). Al-Khādimī memandang bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* bukanlah dalil yang berdiri sendiri dan terlepas dari syara’. Akan tetapi merupakan dalil yang mengikuti, diambil, dan disimpulkan, dari syara’.³⁴⁸

Penegasan di atas, diakui dan ditetapkan sendiri oleh Allāh al-Syārī‘ dalam wahyu dan petunjuk-Nya dengan sejumlah batasan dan aturannya. Karena itu, *maqāṣid* diposisikan sebagai

³⁴⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuha*, 71.

³⁴⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta‘rīfuhā*, 34.

yang bersifat *syar'iyah*, *Islāmiyyah*, dan *rabbāniyyah*, tidak menyimpang dari agama yang lurus dan juga tidak menyimpang dari jalan Allāh SWT. yang lurus.³⁴⁹

Maqāṣid al-syarī'ah keberadaannya menjadi *hujjah dīniyyah*, kaidah *syar'iyah*, dan metode *uṣūli* dan *ijtihādi*, yang dijadikan dasar bagi mujtahid dalam berijtihad, memberikan fatwa, dan melakukan pen-*ta'wil-an*.³⁵⁰

Dalil-dalil tentang kebenaran dan urgensi *maqāṣid al-syarī'ah* banyak dan beragam, baik secara *naqli* maupun *aqli*.

a) Dalil-dalil yang bersumber dari al-Qur'ān. Al-Qur'ān sebagaimana dimaklumi merupakan sumber hukum Islam yang pertama dan utama serta mengandung aspek-aspek syara' yang lain. Karena itu, *maqāṣid* dan fungsi hukum serta aspek-aspeknya dapat diketahui dari sana. Al-Qur'ān telah menetapkan beberapa tujuan (*maqāṣid*) Islam, misalnya: tentang ketetapan bahwa al-Qur'ān diturunkan sebagai petunjuk, kemaṣlahatan, dan pendidikan manusia; menghilangkan kesempitan, kesulitan, dan menarik kemudahan serta keringanan.³⁵¹ Allāh SWT. berfirman:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا.

³⁴⁹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 34.

³⁵⁰ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 34.

³⁵¹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 35-36.

Sesungguhnya al-Qur'ān ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberikan khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa baginya pahala yang besar.³⁵²

أَلَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ.

Allāh yang lebih tahu maknanya. Kitāb ini tidak ada keraguan padanya, menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.³⁵³

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

Allāh tidak menjadikan atas kalian dalam agama suatu kesempitan.³⁵⁴

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.

Allāh menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesulitan bagimu.³⁵⁵

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُم مَّا خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا.

Allāh hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.³⁵⁶

Selain itu, al-Qur'ān juga menjelaskan dalam tempat yang berbeda-beda mengenai 'illat dan hikmah bagi sebagian hukum-hukum syara', misalnya: 'illat tentang kewajiban puasa

³⁵² *Al-Qur'ān*, surat al-Isrā': 9.

³⁵³ *Al-Qur'ān*, surat al-Baqarah: 1-2.

³⁵⁴ *Al-Qur'ān*, surat al-Hajj: 78.

³⁵⁵ *Al-Qur'ān*, surat al-Baqarah: 185.

³⁵⁶ *Al-Qur'ān*, surat al-Nisā': 28.

Ramadan, halangan menggauli istri pada waktu *ḥaid*.³⁵⁷ Allāh SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian agar kalian bertakwa.³⁵⁸

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ.

Mereka bertanya kepadamu tentang *ḥaid*. Katakanlah: "Ḥaid itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu *ḥaid*.³⁵⁹

- b) Dalil-dalil yang bersumber dari al-Sunnah. Al-Sunnah merupakan sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur'ān. *Hukum, 'illat, dan maqāṣid al-syarī'ah* dapat diketahui dari sana, misalnya: penetapan tujuan syara' terkait dengan *isti'zān* (memohon ijin terlebih dahulu) sebelum memasuki rumah orang lain dan penetapan peniadaan kesulitan terkait dengan hukum kucing yang banyak berkeliaran di rumah. Yang pertama bertujuan untuk melindungi harkat dan martabat serta rahasia keluarga, sementara yang kedua bertujuan untuk

³⁵⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 36.

³⁵⁸ *Al-Qur'ān*, surat al-Baqarah: 183.

³⁵⁹ *Al-Qur'ān*, surat al-Baqarah: 122.

menghilangkan kesulitan yang dihadapi oleh umat Islam.³⁶⁰

Nabi Muḥammad SAW. bersabda:

إنما جعل الإستئذان لأجل البصر.

Sesungguhnya dijadikan (ditetapkan)-nya perintah meminta ijin (terlebih dahulu sebelum memasuki rumah orang lain) karena pandangan (mata).³⁶¹

إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات.

Sesungguhnya kucing-kucing itu tidak najis. Sesungguhnya ia di antara hewan jantan dan betina yang berkeliling di antara kalian.³⁶²

- c) Dalil-dalil yang bersumber dari *ijmā'*. *Ijmā'* merupakan sumber hukum Islam yang ketiga, setelah al-Qur'ān dan al-Sunnah. *Ijmā'* adalah kesepakatan para mujtahid dan 'ulamā' dari umat Nabi Muḥammad SAW. tentang suatu kasus di suatu masa setelah wafat Beliau. Ia merupakan sebuah metode untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya: *ijmā'* 'ulamā' dan mujtahid tentang al-Qur'ān sebagai kitāb petunjuk dan kebaikan; tentang pensyarī'atan hukum-hukum Allāh SWT. untuk kemaşlahatan hamba di dunia dan akhirat; tentang

³⁶⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 36-37.

³⁶¹ Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, dalam *Kitāb al-Isti'dān, Bāb al-Isti'dān min Ajl al-Başar*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).

³⁶² Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād Abdul Bāqī - Syarah Aḥmad Muḥammad Syākir, (Makkah: al-Maktabah al-Faişaliyyah Makkah al-Mukarramah, t.th.).

diperintkannya ibadah untuk penghambaan kepada Sang Pencipta dan untuk memastikan keridaan-Nya.³⁶³

- d) Dalil-dalil yang bersumber dari *istiqrā'* (penelitian). *Istiqrā'* adalah penyelidikan terhadap kasus-kasus partikular (*juz' iyyāt*) untuk sampai kepada kesimpulan umum. Penelitian terhadap hukum-hukum syara' dan cabang-cabangnya menunjukkan adanya upaya untuk menjaga *maqāṣid al-syarī'ah* dan signifikansinya, misalnya: penelitian dan penyelidikan hukum meng-*qaṣar* ṣalāt, tidak berpuasa di bulan Ramadan, men-*jama'* ṣalāt, pembolehan tayamum dan mengusap sepatu (*al-khuff*), dan lainnya. Penelitian tersebut menunjukkan atas dijaminnya tujuan syara' dalam memberikan kemudahan dan keringanan bagi para hamba tanpa harus mengeluarkan dari lingkaran (ruang) *taklīf* dan keinginan mereka. Kebutuhan dan keinginan mereka tetap terpenuhi dengan tanpa keluar dari beban *taklīf*.³⁶⁴
- e) Dalil-dalil yang bersumber dari ucapan para 'ulamā' *salaf* dan *khalaf*. Para 'ulamā' *salaf* dan *khalaf* telah menerapkan *maqāṣid al-syarī'ah* dan berpaling kepadanya dalam fatwa, ijtihād, pendapat, dan penuqilannya. Contoh-contoh mengenai hal ini banyak sekali dan tersebar dalam karya-karyanya.³⁶⁵
- f) Dalil-dalil yang bersumber dari akal, peristiwa, dan sejarah. Berdasarkan dalil akal, peristiwa, dan sejarah menunjukkan

³⁶³ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 37.

³⁶⁴ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 37.

³⁶⁵ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 37-38.

bahwa hukum-hukum syara' diterapkan untuk kemaşlahatan hamba. Adanya kesesuaian (*şālih*) syarī'at Islam pada setiap situasi dan kondisi menjadil dalil bagi kemencakupan syarī'at Islam terhadap *maqāşid al-syarī'ah* dan *maşāliḥ al-insāniyyah* (kebaikan manusia). Seandainya kesesuaian itu tidak terjadi, tentu akan ditinggalkan dan dijauhi oleh manusia. Syarī'at Islam memenuhi dan merespon fitrah, nalar, kebutuhan, dan harapan manusia.³⁶⁶

Maqāşid al-syarī'ah tersebar dalam syarī'at Allāh SWT. baik dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, hati sanubari para 'ulamā' dan mujtahid *salaf* dan *khalaf*, maupun dalam sejarah, kehidupan, nalar, dan kesaksian (*testimony*) inderawi.³⁶⁷

Sejumlah dalil-dalil di atas menunjukkan kebenaran dan *ke-mu'tabar-an* *maqāşid al-syarī'ah*. Dalil-dalil di atas juga memperkuat urgensi dan kedudukan *maqāşid al-syarī'ah* dalam pemahaman, *istinbāt*, dan penerapannya, dengan persyaratan dan aturan yang telah ditentukan.

³⁶⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 38.

³⁶⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 38.

b. *Ṭuruqu isbāti maqāšid al-syarī'ah* (metode penetapan *maqāšid syarī'ah*);

Al-Khādimī menawarkan enam metode penetapan *maqāšid al-syarī'ah*,³⁶⁸ yaitu: المسكوت عنه، السنة التقريرية، الأمر والنهي الشرعيان،³⁶⁹ Dalam الإستقراء،³⁶⁹ dan الإستخراج من المقاصد الأصلية، آثار الصحابة

³⁶⁸ Al-Khādimī menyatakan bahwa cara (*method*) untuk mengetahui *maqāšid* dikenal dengan beberapa istilah yaitu: 'مسالك الكشف عن المقاصد'، 'سبل'، 'مسالك الكشف عن المقاصد'، 'إثبات المقاصد'، 'طرق كشف وتعيين المقاصد'، 'إثبات المقاصد'. Al-Khādimī, *al-Maqāšid al-Syar'iyyah: Ṭuruqu Isbātiha Ḥujjiyyatuhā Wasā'iluha*, (Riyād: Dār Kunūz Isybilīā, 2007), 11; al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāšid al-Syar'iyyah*, 67-69; Al-Syātibī menyebutnya dengan istilah 'الجهات التي تعرف بها مقاصد الشرعية'. Abū Ishāq Ibrahim al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 'Abdullāh Darrāz, [Ed.], (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 391; Sementara itu, Ibnu 'Asyūr menyebutnya dengan istilah 'طرق إثبات المقاصد الشرعية'. Ibnu 'Āsyūr, *Maqāšid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 189.

³⁶⁹ Metode penyingkapan *maqāšid* telah dikemukakan oleh beberapa pemikir sebelum al-Khādimī. Menurut al-Syātibī, metode penyingkapan *maqāšid* ada empat, yaitu: أن، اعتبار علل الأمر والنهي، مجرد الأمر والنهي، الإبتدائي التصريحي، أن، المسكوت عن شرع التسبب dan للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة له. Abū Ishāq Ibrahim al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 298-310; Ibnu 'Asyūr hadir melengkapi metode penyingkapan *maqāšid* al-Syātibī. Ada tiga metode penyingkapan *maqāšid al-syarī'ah*. *Pertama*, metode *istiqra*'. Metode ini terbagi mejadi dua, yaitu: استقراء أدلة القرآن الواضحة الدلالة، *Kedua*، استقراء أدلة احكام اشتركت في علة dan الأحكام المعروفة عللها (dalil-dalil al-Qur'ān yang jelas dalalahnya). *Ketiga*، السنة المتواترة (*al-sunnah al-mutawatirah*). Ibnu 'Āsyūr, *Maqāšid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 190-196; 'Abdullāh Ibnu Bayyah, *Alāqah Maqāšid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (Wimbledon-London: Al-Maqasid Research Centre in The Philosophy of Islamic Law – Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 67-69, 70-71. Metode al-Syātibī di atas banyak dikutip oleh sejumlah 'ulamā' *maqāšid*, di antaranya adalah Dr. 'Abdul Majīd al-Najjār, Dr.

kesempatan lain, al-Khādimī menyebutkan sejumlah metode penyingkapan maqāṣid ke dalam dua metode utama. Kedua metode ini secara khusus lebih mengelaborasi pandangan al-Syātibī dan Ibnu ‘Asyūr.³⁷⁰ Dua metode utama tersebut dijelaskan oleh al-Khādimī dengan dua ungkapan, yaitu: الإستنباط المباشر من الإستخراج من المقاصد الأصلية والتابعة والقرآن والسنة.³⁷¹

- c. *Mubarrirāt dawābiṭ al-maqāṣid al-syarī‘ah* (dasar pembenaran *maqāṣid al-syarī‘ah*);

Kerangka penyusunan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam lingkup nilai etik, kesepakatan, dan mental, diistilahkan dengan ungkapan *al-ḍawābiṭ, al-khaṣā‘iṣ, atau al-ma‘ālim*.³⁷² Dasar pembenaran (*al-ḍawābiṭ*) inilah yang dijadikan sebagai penilai terhadap pemahaman dan penerapan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Menurut al-

Muḥammad ‘Abdul ‘Āṭī Muḥammad ‘Alī, Dr. Aḥsan Laḥsāsanah. ‘Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī‘ah: Biab ‘ādin Jadīdah*, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmy, 2008), 26-35; Muḥammad ‘Abdul ‘Āṭī Muḥammad ‘Alī, *Maqāṣid al-Syarī‘iyah wa Aṣaruha fī al-Fiqh al-Islāmi*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2007), 44-45; dan Aḥsan Laḥsāsanah, *al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘Inda al-Imām al-Syātibī*, (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 98-107.

³⁷⁰ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī‘iyah*, h. 67-69.

³⁷¹ Menurut Ibnu Rabī‘ah, metode penyingkapan maqāṣid ada empat, yaitu: الإستقراء (istiqrā’), مجرد الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي, سكوت الشارع عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له, المقاصد الأوامر والنواهي الشرعية بين, فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي, Sementara menurut al-Raisūnī ada lima yaitu: الإستقراء, سكوت الشارع عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له, المقاصد الأوامر والنواهي الشرعية بين, فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي, المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية, التعليل والظاهرة, dan الإستقراء. ‘Alī Ibnu Rabī‘ah, *‘Ilmu Maqāṣid al-Syāri‘*; 115; al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syātibī*, 271-283.

³⁷² Al-Khādimī, *Abḥās fī Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 45.

Khādimī ada dua macam dasar membenaran (*al-ḍawābiṭ*) *maqāṣid al-syarī'ah* ada dua macam.³⁷³

1) Dasar membenaran umum (*al-ḍawābiṭ al-'āmmah*). Dasar membenaran umum ini ada dua, yaitu: *pertama*, benar dalam konteks Islam, *syarī'ah*, ketuhanan, dan kesepakatan (*ḍābiṭu islāmiyyat al-maqāṣid wa syar' iyyatiha wa rabbāniyatiha, wa 'aqdiyyatiha*). Maksudnya adalah adanya *maqāṣid al-syarī'ah* itu harus berasal dari sebuah pemahaman komprehensif tentang penghambaan; berkarakteristik syara', ketuhanan, dan kesepakatan. Karakteristik ini bersifat tetap dalam situasi dan kondisi apapun. Dengan kata lain, *maqāṣid al-syarī'ah* tidak boleh keluar dari karangka syarī'at Islam dan merupakan intisari dari petunjuk (perintah) Tuhan yang telah ditetapkan.³⁷⁴

Kedua, benar dalam konteks keumuman (kemencakupan), kenyataan (*raality; wāqi'iyah*), moral (*akhlāqiyah*), dan nalar (*rationality; 'aqlāniyyah*).³⁷⁵

Karakter keumuman (kemencakupan) *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tidak terbatas pada aspek tertentu saja. Ia tersebar pada keseluruhan hukum, dalil (*indication; qarīmah*), serta pada sebagian dan keseluruhan syara' dengan tingkat yang berbeda-beda baik dari segi sedikit dan banyak, tampak dan tersembunyi,

³⁷³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa Tārīkhuhā Taṭbīqātuḥa*, (Riyād: Kunūz Iysbīliyā, 2007), 22-25.

³⁷⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 22-25.

³⁷⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 25.

jelas dan isyarat, *qaṭ'ī* dan *ḍanni*, *tanṣīṣ* dan *ilhāq*, maupun pokok (*uṣūl*) dan cabang (*faru'*)-nya.³⁷⁶

Karakter kerealitasan *maqāṣid al-syarī'ah* berasal dari kerealitasan *syarī'ah* itu sendiri. Makna kerealitasannya bukan sekedar merespon tuntutan fitrah kemanusiaan yang ingin menarik kemanfaatan dan kebaikan dirinya; juga bukan hanya sekedar merespon pemenuhan kebutuhan atas adanya kenyataan (fakta) baru akan kepastian keamanan dan keselamatan, keadilan hukum, bertambahan penghasilan, serta stabilitas bangsa dan perseorangan.³⁷⁷

Karakter kemoralitasan *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan penjelmaan moralitas *syarī'ah* yang berdiri di atas nilai-nilai agung dan keutamaan yang memperkokoh moralitas yang baik pada setiap jiwa dan kehidupan.³⁷⁸

Karakter rasionalitas *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kesesuaiannya dengan nalar yang kuat, pemahaman yang benar, dan fitrah manusia. *Maqāṣid al-syarī'ah* yang telah ditetapkan kebenarannya dapat diterima oleh nalar umum dan khusus karena sesuai fitrah manusia, praktek masyarakat, dan masuk akal. Tujuan *al-kulliyat al-khamsah*, sanksi bagi pelaku kriminal, pengingkaran terhadap kesewenang-wenangan (*al-zulm*), penghianatan, dan kecurangan, senang terhadap kebaikan, sedekah, kejujuran, dan lainnya,

³⁷⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ḍawābiḥuḥa*, 25-26.

³⁷⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ḍawābiḥuḥa* 26-27.

³⁷⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ḍawābiḥuḥa*, 27.

kesemuanya bersifat masuk akal dan logis. Tidak ada satupun yang menentanginya kecuali mereka yang nalarnya tidak sehat.³⁷⁹

Termasuk dalam lingkup rasionalitas *maqāṣid al-syarī'ah* adalah bidang yang tidak dapat dinalar (*gairu ma'qūlat al-ma'na*), seperti ibadah dan ketentuan yang telah ditetapkan (*al-'ibādāt wa al-muqaddarāt*) oleh Allāh SWT. Ini semua menunjukkan kemasukakalan dan kelogisan *maqāṣid al-syarī'ah* walaupun secara lahir bertentangan dengan akal sehat.³⁸⁰

- 2) Dasar pembenaran khusus bagi *maqāṣid al-syarī'ah* (*al-dawābiṭ al-khāṣṣah li al-maqāṣid*). Dasar pembenaran khusus merupakan cabang dan lahir dari dasar pembenaran umum. Bahkan dasar pembenaran khusus ini lebih dekat dengan maksud *maqāṣid* itu sendiri dari segi penyisipan dan penambahan, dan bahkan menjadi lebih jelas dari segi hubungan dan kekekatannya.³⁸¹

Sebagaimana diketahui bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah keseluruhan tujuan *syarī'at* Islam yang tersebar dalam hukum-hukum, teks-teks, dan dalil-dalil agama Islam. *Maqāṣid al-syarī'ah* terkadang dikenal dengan sebutan *maṣāliḥ al-mursalah*, *maṣāliḥ al-'urfi wa al-'ādah*, *maṣāliḥ al-istiḥsān*, *maṣāliḥ al-ta'līl wa al-ta'wīl*. Maksudnya adalah *maqāṣid al-*

³⁷⁹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Dawābiṭuḥa*, 29.

³⁸⁰ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Dawābiṭuḥa*, 29.

³⁸¹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Dawābiṭuḥa*, 30.

syarī'ah ditetapkan, diketahui, dan ditemukan dengan apa yang di dalam ilmu 'uṣūl fiqh dikenal dengan istilah *istiṣlāḥ al-mursal*, *murā'āt al-'urfī wa al-'ādat*, *murā'āt al-istiḥsān*, dan *ijrā'u 'amaliyyat al-ta'līl wa al-ta'wīl*.³⁸²

Istiṣlāḥ al-mursal maknanya adalah mencari kebaikan yang terlepas (*maṣlaḥah al-mursalah*) yang secara teks (*naṣ*) tidak dibenarkan dan juga tidak disalahkan. Misalnya, penggunaan genom manusia atau peta genetik manusia dalam diri seseorang untuk tujuan pencegahan dan pengobatan penyakit keturunan yang ada atau yang potensial. Ini adalah jenis pencegahan dan pengobatan baru dengan penggunaan informasi genetik manusia yang belum diatur baik dalam al-Qur'ān maupun al-Sunnah, dan juga belum disepakati hukumnya di masa lalu. Ini merupakan hal baru yang kebenaran dan hasilnya masih dikaji oleh para 'ulamā'. Mereka mendiskusikan hukum dan tujuannya untuk mendapatkan yurisprudensi dan aturan syarī'ahnya. Keputusan hukum yang dihasilkan tetap memperhatikan kemaslahatan masyarakat tanpa melanggar kaidah agama dan moral, serta tidak mengabaikan kemaslahatan manusia yang hakiki, pasti, dan permanen.³⁸³

Kerja intelektual di atas, pada hakikatnya adalah menjelaskan tentang syarat dan batasan-batasan tentang *maṣlaḥah al-mursalah*. Inilah yang dimaksudkan oleh al-

³⁸² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiḥuḥa*, 30.

³⁸³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiḥuḥa*, 30.

Khādimī terkait dengan istilah *al-ḍawābiṭ al-khāṣṣah li al-maqāṣid* (dasar pembenaran khusus bagi *maqāṣid al-syarī'ah*). Demikian juga bila *maqāṣid al-syarī'ah* di-nisbah-kan dengan *maṣāliḥ al-'urfī wa al-'ādah, maṣāliḥ al-istiḥṣān, maṣāliḥ al-ta'līl wa al-ta'wīl*. Dari sini, seorang pengkaji (*al-bāḥiṣ*) harus menjelaskan syarat-syarat khusus bagi semua istilah-istilah di atas.³⁸⁴ Syarat-syarat tersebut menurut al-Khādimī adalah sebagai berikut:

a) *Ḍawābiṭ al-maṣlaḥah al-mursalah*.

Maṣlaḥah al-mursalah mempunyai syarat dan dasar pembenaran, yaitu: tidak semata-mata untuk memenuhi keinginan hawa nafsu dan adanya perubahan dan perkembangan.³⁸⁵ Syarat dan dasar pembenaran itu antara lain:

(1) Tidak bertentangan dengan teks-teks syara' dan mengesampingkannya. Teks-teks syara' yang dimaksudkannya di sini adalah al-Qur'ān dan al-Sunnah. Keduanya, dari segi penunjukan makna dan hukumnya, ada dua macam, yaitu: *pertama*, *naṣ qaṭ'ī*, *naṣ* yang *dalālah* makna dan hukumnya bersifat *qaṭ'ī*. Mempunyai satu pemahaman dan tidak menerima

³⁸⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 30-31.

³⁸⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 31.

perbedaan. *Kedua*, *qaṭ'ī ḍannī*, *naṣ* yang *dalālah* makna dan hukumnya lebih dari satu pemahaman.³⁸⁶

- (2) Tidak bertentangan dengan *ijmā'* (kesepakatan para 'ulamā'). *Ijmā'* adalah dalil setelah *naṣ*. *Ijmā'* ada dua macam, yaitu: *pertama*, *ijmā' qaṭ'ī*, seperti kesepakatan para 'ulamā' tentang *'ibādāt*, *muqaddarāt*, dan pengharaman menikahi nenek. *Kedua*, *ijmā' ḍannī*, seperti kesepakatan para 'ulamā' terhadap sejumlah masalah dalam kerangka menjaga tradisi, situasi, dan kondisi masyarakat, serta hal-hal lain yang menuntut perbaikan dan perubahan.³⁸⁷ Dalam konteks ini, *uṣūliyyūn* mengatakan: "Kesepakatan para 'ulamā' saja (*an-sich*) atas suatu hukum demi kemaṣlahatan umat pada masa tertentu tidaklah cukup menjamin keabadian hukum tersebut. Akan tetapi wajib ada kesepakatan lain yang menyertai kesepakatan sebelumnya atas dasar (adanya dalih) hukum itu kekal dan tidak berubah".³⁸⁸

Berdasarkan *ijmā'*, para *imām-imām maẓhab* bersepakat melarang persaksian antar kerabat (keluarga), dan suami kepada istri atau sebaliknya, dalam kerangka

³⁸⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 31-32.

³⁸⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 33.

³⁸⁸ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh*, Jilid 1, Cet. I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1967), 567; Muḥammad Zakaria al-Bardīsi, *Uṣūl al-Fiqh*, Cet. III, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1987), 216; Muḥammad Muṣṭafā al-Syalabī, *Ta'īl al-Aḥkām*, (Berūt: Dār al-Nahḍah, 1981), 423. .

menjamin hak-hak masyarakat. Persaksian ini pada masa *ṣaḥābat* dibolehkan berdasarkan kesepakatan.³⁸⁹

- (3) Tidak bertentangan dengan *qiyās*. *Qiyās* merupakan sumber hukum Islam yang ke empat setelah al-Qur’ān, al-Sunnah, dan *ijmā’*. *Qiyās* adalah menyamakan kasus baru yang tidak ada *naṣ* dan kesepakatan hukumnya dengan hukum kasus sebelumnya karena ada kesamaan *‘illat*.³⁹⁰

Menurut al-Khādimī, tidak bertentangan dengan *qiyās* maksudnya adalah *maqāṣid al-syarī’ah* yang diterapkan oleh mujtahid tidak bertentangan dengan penerapan *qiyās*. Karena, *qiyās* merupakan satu di antara dasar *istinbāṭ* dan *istidlāl*. Ia merupakan metode rasional yang diterima, yang mempersamakan dua hal yang mempunyai kemiripan dan membedakan dua hal yang berbeda.³⁹¹

- (4) Tidak mengabaikan kemaṣlahatan yang lebih penting dari *maṣlahah al-mursalah* atau kemaṣlahatan yang sepadan dengan *maṣlahah al-mursalah*. Dasar pembenaran ini menjelaskan detail tujuan yang ingin dicapai dan bergantung pada kontrol yang kuat terhadap hakikat, tingkatan, kontradiksi, dan *ke-tarjih*-an kemaṣlahatan. Sebagaimana diketahui bahwa

³⁸⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 34.

³⁹⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 34.

³⁹¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ḍawābiṭuḥa*, 34.

kemaşlahatan (*maşālih*) berdasarkan sudut pandangnya adalah bermacam-macam, berbeda-beda, saling berkaitan, dan ada yang cenderung lebih kuat. Kecenderungan menilai lebih kuat suatu kemaşlahatan (*tarjīh al-maşlahah*) didasarkan pada mendahulukan kemaşlahatan yang lebih penting dari pada yang penting, seperti mendahulukan kemaşlahatan umum dari pada kemaşlahatan khusus, kemaşlahatan yang bersifat *qaṭ'ī* dari pada kemaşlahatan *ḍanni*, kemaşlahatan yang bersifat *ḍanni* dari pada yang *muḥtamal*, dan seterusnya.³⁹²

Berdasarkan penjelasan di atas, pencapaian *maşlahah al-mursalah* yang diinginkan (*al-marjuwwah*) berdasarkan pertimbangan *maşlahah mawjūdah* (*maşlahah* faktual) sebaiknya tidak lebih penting atau sama dengan *maşlahah mawjūdah*. Karena tidak dibenarkan adanya perpindahan *maşlahah* kecuali kepada *maşlahah* yang lebih baik dan utama. *Maşlahah* yang lebih rendah atau sama tidak dapat dijadikan sebagai justifikasi adanya perpindahan. Berpegang pada *maşlahah mawjūdah* tetap lebih baik dan lebih patut dari pada melakukan perpindahan sebagaimana dijelaskan di atas.³⁹³

³⁹² Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyah: Ḍawābiḥuḥa*, 36.

³⁹³ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyah: Ḍawābiḥuḥa*, 36.

- b) *Ḍawābiḥ al-‘urfī, wa ḍawābiḥ al-ta’wīl wa al-ta’līl bi wajhin ‘ām* (Dasar pembenar ‘urf, ta’wīl, dan ta’līl secara umum).

Dasar pembenar ‘urf dalam posisinya sebagai metode *istinbāḥ* dan *ijtihād* serta dalam posisinya sebagai metode untuk mencapai *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan menjaga sesuatu yang di dalamnya terkandung kemaṣlahatan manusia dan sesuatu yang memastikan adanya kehendak syara’ dan tuntutan agama. Tidak diragukan bahwa penetapan tentang batasan dasar pembenar ‘urf bertujuan untuk penetapan batasan dan kebenaran disyarī‘atkannya ‘urf serta untuk penetapan batasan tujuan dan kemaṣlahatannya. Atas dasar itu, al-Khādimī menjadikan penjelasan dasar pembenar di atas sebagai dasar pembenar khusus bagi *maqāṣid al-syarī‘ah*.³⁹⁴

‘Urf menurut al-Khādimī adalah sesuatu yang dikenal baik oleh masyarakat dan menjadi kebiasaan bagi mereka baik dalam ucapan, perbuatan, maupun perilakunya. ‘Urf banyak terkandung dalam metode penetapan syara’ yang dijadikan dasar untuk mengetahui hukum-hukum fiqh dan pen-*tarjih*-annya. Penggunaan ‘urf bertujuan untuk memastikan terealisasinya kemudahan (*maqāṣid al-yusr*), hilangnya kesempitan, menarik kemaṣlahatan manusia, memenuhi kebutuhan, menolak penyakit, kesempitan, dan penderitaan darinya.³⁹⁵ Tujuan inilah yang diinginkan oleh ‘urf. Karena itu

³⁹⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ḍawābiḥuḥa*, 38.

³⁹⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ḍawābiḥuḥa*, 38.

harus ditopang oleh batasan dan syarat tertentu, yang oleh al-Khādimī diistilahkan dengan *ḍawābiṭ* (dasar pembenar).

Atas dasar batasan dan syarat di atas dapat ditegaskan bahwa '*urf*' adalah dalil syara' dan landasan agama yang penting dalam beristinbāt dan berhujjah. *Maqāṣid al-'urf* adalah hujjah yang bersifat pasti. Ia merupakan tujuan syara' itu sendiri yang ditetapkan dalam naṣ-naṣ dan dalil-dalil agama.³⁹⁶

Sebagaimana diketahui bahwa ke-syar'iyah-an *maqāṣid al-'urf* ditetapkan berdasarkan ke-syar'iyah-an yang melekat pada *al-'urf al-ṣaḥīḥ*. Apa yang sesuai dengan '*urf*', sesuai pula dengan tujuannya; dan apa yang menjadi *hujjah* dan *burhān* (bukti) bagi '*urf*', ia akan menjadi *hujjah* dan dalil bagi *maqāṣid al-'urf*. Karena itu, *ḍawābiṭ al-'urf* meniscayakan adanya *ḍawābiṭu maqāṣid al-'urfi wa maṣāliḥihi*. Berikut *ḍawābiṭ al-'urf* yang dimaksud:

- (1) '*Urf* tidak bertentangan dengan dalil dan tujuan syara';
- (2) '*Urf* bersifat umum, tidak ada yang menyelisihinya, dikenal dan dilaksanakan, serta diterima oleh sebagian besar masyarakat, tidak ada yang menentang kecuali hanya sebagian kecil dari mereka;

³⁹⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ḍawābiṭuha*, 38-39.

- (3) *‘Urf* yang dilaksanakan bersifat eksistensial. Eksistensi *‘urf* harus sudah ada sebelumnya dan masih berlangsung pada saat *‘urf* itu dilaksanakan.³⁹⁷
- (4) Tidak ada ucapan atau tindakan yang berlawanan dengan *‘urf*, misalnya: secara *‘urf* pembayaran di pasar dilakukan secara cicilan, tetapi penjual dan pembeli sepakat melakukan pembayaran secara langsung dan tunai. Kaidahnya, sebagaimana dikemukakan oleh al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalam, adalah *ma yašbutu bi al-‘urfī bidūni zikrin la yašbutu izā našša ‘alā khilāfihi*.³⁹⁸ Apa yang telah ditetapkan berdasarkan *‘urf* tanpa adanya penyebutan tidak dapat ditetapkan ketika di *naš* [ditetapkan] kebalikannya.

Berdasarkan paparan di atas, pen-*ta ‘līl-an ‘urf* dengan *‘illat* dan kemaşlahatan yang diterima dan di-*syarī‘at*-kan hukumnya adalah wajib. Adapun pen-*ta ‘līl-an ‘urf* dengan sifat, kemaşlahatan, serta *maqāşid* berdasarkan sangkaan yang lemah dan cacat, maka tidak akan dilakukan kecuali bagi mereka yang keluar dari *manhaj* *ijtihād* yang benar.³⁹⁹

Al-ḍawābiṭ al-khāşşah li al-maqāşid (dasar membenaran khusus bagi *maqāşid al-syarī‘ah*) adalah segala sesuatu yang

³⁹⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar‘iyyah: Ḍawābiṭuha*, 39; ‘Abdul Karīm Zaidan, *al-Wajīz fi Uşūl al-Fiqh*, 256-257.

³⁹⁸ Al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām al-Sulami, *Qawā‘id al-Aḥkām fi Maşāliḥ al-Anām*, Jilid II, (Kairo: Dār al-Syurūq, t.th.), 178; ‘Abdul Karīm Zaidan, *al-Wajīz fi Uşūl al-Fiqh*, 257.

³⁹⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar‘iyyah: Ḍawābiṭuha*, 39.

memberikan parameter dan batasan terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* serta segala sesuatu yang menghubungkan kepada *maqāṣid al-syarī'ah* dan bergantung kepadanya, sebagaimana telah dikemukakan pada paragraf terdahulu, seperti: *al-istiṣlāḥ al-mursal*, *al-'urf*, *al-'ādah*, *istiḥsān*, *saddun wa fathun al-żarā'i'*, dan lainnya. Ini semua, masuk dalam apa yang dikenal dengan istilah *maslak* (jalan) *ta'wīl*, *ta'līl*, *ijtihād*, *istinbāt*, dan *istidlāl*. *Maslak* ini disyaratkan tidak bertentangan dengan *dalīl* dan naṣ-naṣ syara'; tidak berbenturan dengan *maṣāliḥ* dan *maqāṣid al-syarī'ah*; dan tidak bertentangan dengan fitrah manusia, nalar, dan realitas.⁴⁰⁰

Inti dari semua itu, agar *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi yang bersifat *syar'iyah*, *Islāmiyyah*, dan *rabbāniyyah*. Tidak cacat oleh cela; tidak dapat digapai oleh tipu daya; serta tidak dapat digerakkan oleh kesewenang-wenangan.⁴⁰¹

d. *Aqsām al-maqāṣid al-syarī'ah* (klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*);⁴⁰²

Klasifikasi dan macam *maqāṣid al-syarī'ah* berbeda-beda tergantung sudut pandang yang digunakan. Penjelasan mengenai klasifikasi dan macam *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sebagai berikut:

⁴⁰⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Dawābiḥuḥa*, 41.

⁴⁰¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Dawābiḥuḥa*, 41.

⁴⁰² Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 71.

1) *Maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari segi sumbernya ada dua, yaitu:

a) *Maqāṣid al-Syāri'*, *maqāṣid* yang dikendaki oleh *al-Syāri'* dengan menurunkan wahyu, meletakkan syarī'at, dan menjelaskan hukum-hukumnya. *Maqāṣid* ini, secara umum, berupa penarikan *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* di dunia dan akhirat⁴⁰³ serta penetapan penghambaan dan ketaatan kepada Allāh SWT. Sebagian 'ulamā' bahkan memfokuskan seluruh *maqāṣid* hanya pada penarikan *maṣlahah* (*jalb al-maṣlahah*) saja, karena penolakan *mafsadah* (*dar'u al-mafsadah*) pada hakikatnya adalah untuk menarik *maṣlahah*. Jika manusia dijauhkan dari ke-*mafsadah*-an dan ke-*muḍarat*-an, maka ia telah mendapatkan kemaṣlahatan dan hakikat kemanfaatan.⁴⁰⁴

Banar bahwa *maqāṣid al-Syāri'* atau *maqāṣid al-syarī'ah* jenis ini pada hakikatnya adalah obyek kajian *maqāṣid al-syarī'ah* secara umum. Obyek kajian yang berisi topik dan muatan yang dalam kajian hukum Islam kemudian dikenal dengan dengan *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* atau *fann al-maqāṣid al-syar'iyah*. Hanya saja al-Khādimī memasukkannya dalam klasifikasi dan macam *maqāṣid al-syarī'ah* untuk kepentingan pengkajian, penggolongan

⁴⁰³ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 71; al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, (Mesir: Maṭba'ah al-Maktabah al-Tijāriyah, Maṭba'ah al-Syarq al-Adnā bi al-Musikī, t.th.), 5.

⁴⁰⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 84-85.

(kategorisasi), dan sistematisasi. Di samping itu, juga untuk menjadi kebalikan dari *maqāṣid al-mukallaf* dan tujuannya serta memperjelas hakikat *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri dari karakteristik, isi, dan hal-hal yang melingkupinya, seperti: metode penetapan, perangkat untuk pencapaian (pemastian), kontradiksi dan prevalensi di antara *maqāṣid al-syarī'ah*.⁴⁰⁵

- b) *Maqāṣid al-mukallaf*, tujuan dan niat yang dimaksudkan oleh seorang *mukallaf* dalam ucapan, perbuatan, dan beragam tindakan hukum yang dilakukan untuk membedakan mana yang benar, rusak, dan batal, serta untuk membedakan mana perbuatan yang termasuk *'ubūdiyyah* (ketaatan; ketundukan), *mu'āmalah (tijāriyyah; nikāḥiyyah)*, keagamaan, keputusan hukum, dan mana yang sesuai atau bertentangan dengan *maqāṣid al-Syāri'*.⁴⁰⁶

Urgensi kajian terhadap *maqāṣid al-mukallaf* adalah berada dalam lingkup hukum yang bersumber dari ucapan dan perbuatan dari seorang *mukallaf*. Bila tujuan dan niatnya sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *al-Syāri'* dan berada dalam sinaran wahyu dan ajaran-Nya, maka dihukumi dengan keabsahan tujuan dan niat *mukallaf* berdasarkan penerimaan *al-Syāri'* yang berdampak pada kehidupan dunia dan akhirat. Adapun bila tujuan dan

⁴⁰⁵ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 85.

⁴⁰⁶ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā* 85; al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, 323.

niatnya tidak sesuai dan bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh *al-Syāri'*, maka hukumnya batal dan tertolak serta berdampak pada timbunya dosa dan siksa.⁴⁰⁷

Sebagai contoh, bila seorang berwuḍu, mandi, ṣalāt, dan puasa, tanpa niat dan tujuan, maka semua amaliahnya rusak (*Fāsīd*) atau batal (*bāṭil*) berdasarkan pada sabda Nabi Muḥammad SAW.: *inna mā al- 'a 'māl bi al-niyāti wa innamā li kulli imri'in mā nawā*; dan juga berdasarkan pada kaidah fiqh: *al-umūru bi Maqāṣidihā* serta berdasarkan pada prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* yang mendorong kepada tujuan yang baik dan murni semata-mata kepada Allāh SWT.⁴⁰⁸

Dari paparan di atas dapat ditegaskan bahwa *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaḥ* bertalian dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang memuat seluruh kemaṣlahatan syara' baik dari segi penarikan maupun pencapaiannya dan juga bertalian dengan keharusan kesesuaian tujuan *mukallaḥ* dengan tujuan dan kehendak *al-Syāri'*. *Al-Syāri'* menghendaki tujuan dan niat seorang *mukallaḥ* bersih *riyā'*, kesyirikan, *sum'ah*, ingin terkenal, dan semua hal yang tidak dikehendaki oleh Allāh SWT. Keabsahan sebuah

⁴⁰⁷ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 85-86.

⁴⁰⁸ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, h. 86.

perbuatan bergantung pada tujuan dan niat seorang *mukallaf*.⁴⁰⁹ Dalam konteks ini, al-Syātibī mengatakan:

فالعَمَلُ إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ الْقَصْدُ تَعَلَّقَتْ بِهِ الْأَحْكَامُ التَّكْلِيفِيَّةُ وَإِذَا عَرَى نَعْنُ
الْقَصْدُ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ شَيْءٌ مِنْهَا كَفَعَلِ النَّاشِئِ وَالْغَافِلِ وَالْمَجْنُونِ.

Maka, suatu amal ketika sudah terhubung dengan tujuan, maka terhubung pula dengan hukum-hukum *taklīfi*; dan sebaliknya ketika terlepas dari tujuan, maka tidak terhubung dengan hukum-hukum tersebut, sebagaimana halnya perbuatan orang yang sedang tidur, orang yang lupa, dan orang gila.⁴¹⁰

2) *Maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari segi *darūrat* atau tidaknya ada tiga, yaitu:

a) *Al-maqāṣid al-ḍarūriyyat*, maqāṣid yang menjadi keharusan dalam menegakkan kemaslahatan agama dan dunia. Keberadaannya memastikan adanya aturan hidup dan agama. Ketiadaannya meniadakan urusan hidup dan agama. *Maqāṣid* ini disebut dengan *ḍarūriyyat*, karena makhluk sangat membutuhkannya. Mereka tidak dapat terlepas darinya secara mutlak. Para 'ulamā' dan uṣūliyyūn menyebutnya dengan istilah *al-kulliyāt al-khams*, yaitu: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 88.

⁴¹⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, 324.

⁴¹¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 89; al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 71-72; Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, 8; al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 41-21.

Keberadaan lima hal tersebut menjadi keharusan bagi setiap individu, kelompok, umat, dan agama. Ketetapan dan kebenarannya diperkuat oleh dogma agama-agama, petunjuk syarī'at langit, tradisi, pengujian, kebiasaan, dan pengalaman masyarakat. Penelitian terhadap naṣ-naṣ syarī'at Islam, dalil-dalil, dan hukum-hukumnya menunjukkan bahwa keberadaan *al-kulliyāt al-khams* sebagai penegak aturan hidup, agama Islam, dan kemaşlahatan masyarakat, adalah fakta yang tak terbantahkan.⁴¹²

- b) *Al-maqāşid al-ḥājjīyyat*, maqāşid ini dinamakan juga dengan *al-maşāliḥ al-ḥājjīyyat*. Ia merupakan maşlahah yang *dibutuhkan* oleh manusia, seperti kemaşlahatan yang ada dalam jual beli, pertanian, pengairan, serikat dagang, dan lainnya. Al-Āmidī mendefinisikannya dengan sesuatu yang dibutuhkan manusia. Al-Āmidī mengatakan:

هى ما تكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس اليها.⁴¹³

Al-Syātibī mengatakan: *maqāşid al-ḥājjīyyat* adalah sesuatu yang dibutuhkan (oleh manusia) dalam kerangka memberikan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang umumnya dapat mengakibatkan kesulitan dan penderitaan karena terlepasnya kebutuhan yang diinginkan

⁴¹² Al-Khādīmī, *al-Maqāşid al-Syar'īyyah: Ta'rīfuhā*, 89-90.

⁴¹³ Al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uşul al-Aḥkām*, Juz III, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 273.

tersebut. Ketika kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, maka, umumnya, seorang *mukallaf* akan mengalami kesulitan dan penderitaan. Hanya saja tidak sampai merusak kemaslahatan umum. *Maqāṣid al-ḥājjiyyat* ini terjadi pada bidang ibadah, ādat, mu‘āmalat, dan jināyat.⁴¹⁴

Atas dasar itu, *maqāṣid al-ḥājjiyyat* merupakan kemaslahatan melekat yang dibutuhkan secara langsung oleh manusia untuk kelangsungan hidupnya. Jika kebutuhan ini tidak terpenuhi secara baik, maka secara umum mereka akan mengalami penderitaan dan kesulitan. Hanya saja, tidak sampai kepada kematian. Jika *ḍarūrat* merupakan tempat berlindung yang dinilai sah secara syara’ untuk memanfaatkan sesuatu yang di larang, maka *ḥājat* walaupun sudah masuk dalam lingkup kesusahan dan penderitaan, posisinya masih berada di bawah *ḍarūrat* dan tidak sampai masuk pada taraf kehancuran.⁴¹⁵

Maqāṣid al-ḥājjiyyat, dengan demikian, dapat dikategorikan sebagai *maqāṣid* penting yang diakui oleh *al-Syāri’* dalam proses *tasyrī’*. Posisinya berada di bawah *maqāṣid al-ḍarūriyyat*. Mengabaikannya tidak sampai kepada peniadaan kehidupan dan tidak juga pada kehancuran, tetapi hanya sampai pada penderitaan dan kesulitan yang berat. *Maqāṣid* ini masih berada dalam sinaran dalil-dalil dan parameter kebenaran syara’, bukan

⁴¹⁴ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī’ah*, Juz 2, 11.

⁴¹⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarīyyah: Ta’rīfihā*, 94-95.

sekedar mengikuti keinginan hawa nafsu dan perubahan yang terjadi.

- c) *Al-maqāṣid al-taḥsīniyyat*, maqāṣid yang stratanya berada di bawah *maqāṣid al-darūriyyat* dan *maqāṣid al-ḥājjiyyat*. Dinamakan *maqāṣid al-taḥsīniyyat* karena membuat baik keadaan manusia dan menyempurnakan kehidupannya ke situasi dan kondisi yang lebih baik. Sebutan yang lain terhadap *maqāṣid* ini adalah *al-maqāṣid al-kamāliyah*, *al-maqāṣid al-takmīliyyat*, dan *al-maqāṣid al-tazyīniyyat*. Sebutan ini lebih disebabkan oleh posisinya yang berfungsi memberikan kesempurnaan, keindahan, dan kebaikan.

Ada sejumlah definisi *maqāṣid al-taḥsīniyyat* yang telah diberikan oleh para ‘ulamā’. Al-Syāṭibī mendefinisikannya dengan mengambil sesuatu yang cocok dengan kebiasaan yang baik dan menjauhi perilaku kotor yang dicemooh (disangkal) oleh nalar sehat. Pengambilan dan penjauhan tersebut akan menggolongkan bagian (segmen) akhlak yang baik. Berikut pernyataan al-Syāṭibī:

إنها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنسات التي
تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.⁴¹⁶

Imām al-Ḥaramain al-Juwainī mendefinisikan *maqāṣid al-taḥsīniyyat* dengan sesuatu yang tidak bergantung dengan ke-*darūrat*-an yang bersifat khusus dan ke-

⁴¹⁶ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, 11.

ḥājjīyyat-an yang bersifat umum, akan tetapi di dalamnya menunjukkan tujuan menarik kemuliaan atau meniadakan yang sebaliknya dan boleh bergabung dengan jenis ini penyucian *ḥadaṣ* dan pembersihan kotoran. Berikut pernyataan al-Juwainī:

هي ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في
جلب مكرمة أو نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة
الحدث وإزالة الخبث.⁴¹⁷

Ibnu ‘Āsyūr mendefinisikan *maqāṣid al-taḥsīniyyat* dengan sesuatu yang dengannya dicapai kesempurnaan sistem perilaku kehidupan umat sehingga hidup dengan aman dan tenteram. Dalam *maqāṣid al-taḥsīniyyat* terdapat panorama indah masyarakat dalam pandangan bangsa lain. Sehingga umat Islam diidamkan untuk melebur ke dalamnya atau mendekatinya. Karena kebiasaan (*al-‘ādat*) yang baik menjadi pentu masuk di antara hal tersebut, baik berupa kebiasaan umum seperti menutup aurat atau khusus sebagaimana yang terjadi pada sebagian umat seperti praktik (kebiasaan) yang muncul dari naluri (*fiṭrah*) dan memanjangkan jenggot. Kesimpulannya adalah bahwa *maqāṣid al-taḥsīniyyat* merupakan sesuatu yang di

⁴¹⁷ Al-Juwainī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh, Taḥqīq: ‘Abdul ‘Azīm al-Dīb*, Juz II, (Kairo-Mesir: Dār al-Anṣār, t.th.), 924-925.

dalamnya mempertimbangkan kemampuan intelektual (kecakapan) manusia. Berikut pernyataan Ibnu ‘Āsyūr:

وهي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الإندماج فيها أو التقرب منها فإن محاسن العادات مدخلا من خلال ذلك سواء كانت عامة كستر العورة أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية والحاصل أنها مما تراعى فيها فيها المدارك البشرية الراقية.⁴¹⁸

Al-Gazālī mendefinisikan *maqāṣid al-taḥṣīniyyat* sebagai sesuatu yang menepati kebaikan dan kemudahan (*al-taḥṣīn wa al-taqbīḥ*) dalam kerangka untuk menciptakan kualitas yang baik dan menjaga cara terbaik dalam melaksanakan tradisi dan mu’amalat (*al-‘ādāt wa al-mu‘āmalat*), misalnya: penegasian kapasitas (kompetensi) persaksian seorang budak dengan tetap menerima fatwa dan periwayatannya. Disebabkan budak rendah kedudukannya karena penguasaan seorang tuan terhadap dirinya. Karena itu, berdasarkan kedudukannya, seorang budak tidak patut dihadapkan ke pengadilan untuk memberikan kesaksian. Berikut pernyataan al-Gazālī:

هي التي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه

⁴¹⁸ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*, 307-308.

وروايته لأن العبد ضعيف المنزلة باستسغار المالك إياه فلا يليق
بمنصبه التصدي للشهادة.⁴¹⁹

Dari sejumlah definisi di atas, al-Khādimī menyimpulkan bahwa *maqāṣid al-tahṣīniyyat* adalah sesuatu yang menempati kebaikan dan hiasan, yakni memperbaiki kondisi manusia dan anggota masyarakat dengan menjaga *manhaj* serta memastikan sistem kehidupan yang terbaik dalam berbagai ruanglingkup kehidupan dan urusannya yang meliputi tradisi dan mu‘āmalah (*al-‘ādāt, al-mu‘āmalat*), serta berbagai tindakan hukum yang dilakukannya.⁴²⁰

- 3) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dilihat dari segi diakui atau tidaknya oleh syara’, ada tiga, yaitu: *maqāṣid al-mulgāt, al-mu‘tabarat, dan al-mursalat*.

Pembagian ini dinilai oleh *usūliyyūn* berfungsi untuk mengetahui mana tujuan dan kemaşlahatan yang benar, mana yang diterima dan diamalkan serta mengesampingkan kemaşlahatan yang masih bersifat *wahmiyyah, khayāliyyah, dan marjūḥah*, tidak bergantung padanya dan juga tidak memperhitungkannya.⁴²¹ Berikut penjelasan ketiganya:

⁴¹⁹ Al-Gazālī, *al-Mustaşfā min ‘Ilm al-Uşūl*, Tahqīq: Ḥamzah ibnu Zahīr Ḥāfiż, Juz II, (al-Madīnah al-Munawwarah: t.th.), 418.

⁴²⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 100.

⁴²¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 103.

a) *Al-maqāṣid al-mulgāt* dinamakan juga dengan istilah *al-maṣāliḥ al-mulgāt*. *Al-maṣāliḥ al-mulgāt* adalah kemaṣlahatan yang ditolak dan dibatalkan oleh *al-Syāri'* serta tidak dikehendaki dalam penetapan hukum-Nya. Al-Khādimī mendefinisikannya dengan kemaṣlahatan yang telah ditunjukkan oleh dalil syara' yang bersifat *juz'i (partial)* atau *kulli (general)* atas pembatalan dan penolakannya serta tidak adanya justifikasi (*ta'līl*) dan analogi (*qiyās*) atasnya, walaupun kemaṣlahatan tersebut secara lahiriyah mempunyai kesesuaian dan masuk akal.⁴²²

Kenapa tetap dinamakan kemaṣlahatan atau kemanfaatan? Sementara kemaṣlahatan itu telah dikategorikan sebagai yang *mulgāt* dan tertolak. Jawabannya adalah kemaṣlahatan *mulgāt* itu tetap dinamakan sebagai kemaṣlahatan atau kemanfaatan, karena faktanya memang berupa kemaṣlahatan atau kemanfaatan. Hanya saja kemaṣlahatan atau kemanfaatan itu bukan dalam pandangan *al-Syāri'*, walaupun baik dalam pandangan manusia.⁴²³

Intinya, *maṣlahat al-mulgāt* merupakan *maṣlahat* yang dinegasikan dan dibatalkan oleh *al-Syāri'* karena bertentangan dengan hakikat maksud syara'.

⁴²² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 103.

⁴²³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 104.

b) *Al-maṣlahat al-mu'tabarāh* atau *al-maṣālih al-mu'tabarāh* merupakan ungkapan yang umumnya digunakan oleh 'ulamā' untuk mengungkapkan *al-maqāṣid al-mu'tabarāh*. *Al-maṣlahat al-mu'tabarāh* adalah *maṣlahat* yang diakui dan ditetapkan oleh naṣ syara' atau ijma' 'ulamā' dan mujtahid. *Maṣlahat* yang telah di naṣ oleh al-Qur'ān, al-Sunnah, atau kemaṣlahatan yang telah di naṣ oleh 'ulamā' dan mujtahid sebagai *maṣlahat syar'iyah mu'tabarāh* (kebaikan yang diakui kebenarannya oleh syara').⁴²⁴

Al-maṣlahat al-mu'tabarāh termasuk di antara kajian penting dasar-dasar *maqāṣid (min ahammi mabāhiṣ al-maqāṣid al-uṣūliyyah)* yang telah dikaji para 'ulamā' dalam studi dan penelitiannya mengenai prinsip-prinsip syara'. Mereka membahasnya saat mengkaji *masālik al-'illat* dalam *qiyās* atau *isbāt al-'illat* dalam *qiyās*.⁴²⁵

Status *al-maṣlahat al-mu'tabarāh* adalah benar dan pasti. Wajib mengamalkan, memperhatikan, dan bersandar kepadanya, karena ditetapkan berdasarkan naṣ-naṣ syara' dan kesepakatan para 'ulamā' dan mujtahid. Al-Syāṭibī dalam kitāb al-I'tiṣām menegaskan: "Apa yang diterima berdasarkan kesaksian syara', maka tidak ada ambiguitas kebenarannya dan tidak ada perbedaan pandangan dalam

⁴²⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 107.

⁴²⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 109.

pengamalannya, seperti pemberlakuan hukum *qiṣās* untuk menjaga jiwa, anggota badan, dan lainnya”.⁴²⁶

- c) *Al-maṣlaḥat al-mursalāh* atau *al-maṣlaḥat al-maskūtu ‘anhā*, yaitu kemaṣlaḥatan yang tidak di naṣ oleh al-Syāri‘, baik berupa membenaran (penetapan) maupun pembatalannya. Kemaṣlaḥatan ini menjadi obyek ijtihād *mutahidūn* dan *usūliyyūn* serta jalan (metode; cara) ijtihād terhadap problematika kekinian. *Maṣlaḥat al-mursalāh* mempunyai dampak yang besar dan kedudukan yang tinggi dari aspek penggunaannya yang baik dan pengikatannya yang kuat terhadap parameter kebenaran syara’ ketika diterapkan.⁴²⁷

Maṣlaḥat al-mursalāh dalam konteks penetapan hukum Islam merupakan kemaṣlaḥatan yang tidak memiliki dalil khusus, namun ia diikat oleh kaidah-kaidah dan dalil-dalil syara’ yang bersifat umum. Alasan inilah yang menjadi dasar penilaian ke-*mu’tabar-an* dan ke-*maqbul-an* (diterimanya) *maṣlaḥat al-mursalāh*, karena sesuai dengan syara’ dan selaras (cocok) dengan dalil-dalilnya maupun kaidah-kaidah umumnya.⁴²⁸

Atas dasar penilaian di atas, para ‘ulamā’ menjadikan *maṣlaḥat al-mursalāh* sebagai kaidah syara’, metode *uṣūl*,

⁴²⁶ Al-Syātibī, *al-I’tiṣām*, Taḥqīq: Saḥīm ibnu ‘Alī al-Hilālī, Cet. II, (Saudi: Dār ibnu ‘Affān al-Khubar al-Sa‘ūdiyyah, 1993), 374.

⁴²⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 111.

⁴²⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 112.

dan dalil ijthād untuk menetapkan, men-*tarjih*, dan menjelaskan hukum. Ia menjadi metode yang umum digunakan oleh maḏhab-maḏhab fiqh. Pandangan ini, sebagaimana yang dikutip al-Khādimī, dikuatkan oleh Syihābuddīn al-Qarāfi al-Māliki. Dia mengatakan:

Dan adapun *maṣlahat al-mursalah*, maka berdasarkan riwayat yang di-*nuqil* (*al-manqūl*) merupakan metode yang khusus dinisbahkan pada kita (maḏhab Maliki). Jika maḏhab-maḏhab fiqh tidak menemukan dalil-dalil hukum, maka aku mendapati mereka saat melakukan analogi, kompromi, dan pemisahan di antara dua masalah, tidak mencari dalil pbenar atas kompromi dan pemisahan tersebut, tetapi mereka cukup menggunakan metode *munāsabah* secara umum. Metode ini adalah *maṣlahat al-mursalah*. Dalam konteks seperti itu, *maṣlahat al-mursalah* digunakan di semua maḏhab- maḏhab fiqh.⁴²⁹

Lebih lanjut al-Khādimī menjelaskan bahwa penggunaan *maṣlahat al-mursalah* dalam penetapan hukum yang dilakukan oleh para ‘ulamā’ didasarkan oleh sejumlah dalil dan kaidah-kaidah syara’ yang bersifat umum (*qawā’id syar’iyyah kullliyyah*), diantaranya yaitu: *pertama*, al-Qur’ān dan al-Sunnah yang mendorong pada penarikan kemaṣlahatan dan kemanfaatan serta menolak kerusakan dan kemudāran. *Kedua*, kesepakatan ‘ulamā’ dan mujtahidūn terhadap *syarī’at* Islam yang keberadaannya disyarī’atkan untuk mewujudkan

⁴²⁹Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ta’rīfuhā*, 112.

kemaşlahatan hamba di dunia dan di akhirat. *ketiga*, jejak (*āsār*) dan *ijtihād salaf* dan *khalaf al-şālihīn* yang beramal ibadah berdasarkan *maşlahat al-mursalah*. Mereka memperhatikan dan berpegang teguh dengan *maşlahat al-mursalah* dalam jejak (*āsār*) dan *ijtihādnya*.⁴³⁰

- 4) *Maqāşid al-syarī'ah* dilihat dari segi *qaṭ'i* atau tidaknya, ada tiga yaitu:
- a) *Al-maqāşid al-qaṭ'iyyah*, yaitu *maqāşid* yang meyakinkan yang kebenaran dan pemeliharannya disepakati para 'ulamā' dan mujtahidūn tanpa perbedaan, misalnya: menjaga agama, al-Qur'ān dan lainnya. *Maqāşid* ini disepakati untuk diterima dan diamalkan serta disepakati kebenarannya karena di dalamnya terdapat kemaşlahatan yang bersifat pasti dan meyakinkan yang ditetapkan berdasarkan sejumlah dalil dan teks-teks syara'. Inilah yang menjadi alasan jenis *maqāşid* ini dinamakan dengan *qaṭ'i* dan dapat diterima oleh para 'ulamā' dan mujtahidūn.⁴³¹
 - b) *Al-maqāşid al-đanniyyah*, *maqāşid* yang tingkatannya berada di wah *al-maqāşid al-qaṭ'iyyah*. Para 'ulamā' dan mujtahidūn mempunyai pandangan yang berbeda-beda dalam melihat *maqāşid* jenis ini. *Maqāşid al-đanniyyah* merupakan *maqāşid* yang ditetapkan berdasarkan dalil-dalil syara' yang bersifat *đanni*. Maksud yang dikandung oleh

⁴³⁰ Al-Khādīmī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 112.

⁴³¹ Al-Khādīmī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 115-116.

dalil-dalil syara' yang bersifat *ḍanni* tersebut tidak menunjukkan adanya kepastian dan keyakinan (*qaṭ'īyyah-yaqīniyyah*).⁴³²

- c) *Al-maqāṣid al-wahmiyyah* atau *khayāliyyah*, yaitu *maqāṣid* yang kemaşlahatannya merupakan hasil imajinasi manusia yang pada hakikatnya berupa kerusakan dan kemudaratatan. Misalnya, kekemaşlahatan yang ada pada sistem riba yang diharamkan oleh Allāh SWT; kemaşlahatan yang terdapat pada penyamaan warisan antara laki-laki dan perempuan; kemaşlahatan kepemimpinan yang disandarkan pada perempuan dan lainnya. Ini semua, masuk kategori kemaşlahatan *wahmiyyah* yang semata-mata murni imajinasi pikiran manusia.⁴³³

Kemaşlahatan *al-qaṭ'īyyah* dan *al-ḍanniyyah* merupakan *maşlahat* yang dijaga dan dibenarkan oleh syara'. Keduanya dinilai oleh syara' sebagai *al-maşlahat al-ḥaqīqiyyah* karena ditetapkan berdasarkan penelitian terhadap dalil-dalil yang bersumber dari al-Qur'ān dan al-Sunnah. Sementara *maşlahat al-wahmiyyah al-khayāliyyah* merupakan *maşlahat* yang ditolak oleh syara' karena ditetapkan berdasarkan hawa nafsu yang semata-mata

⁴³²Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah: Ta'rīfuhā*, 117.

⁴³³Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah: Ta'rīfuhā*, 118.

dipengaruhi oleh realitas dan tekanan hidup, dan bukan karena bimbingan dan petunjuk syara'.⁴³⁴

5) *Maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari segi asli atau tidaknya, ada dua, yaitu:

- a) *Al-maqāṣid al-aṣliyyah* juga dinamakan dengan *al-maqāṣid al-ra'īsīyyah*. Pembagian di atas merupakan hasil dari penelitian terhadap naṣ-naṣ syara' dan petunjuk-petunjuknya. *Al-maqāṣid al-aṣliyyah* adalah *maqāṣid* yang sejak awal mulanya dikehendaki oleh Allah SWT. (*al-Khāliq*). *Maqāṣid* yang menjadi tujuan pertama yang bersifat permulaan dan asasi. Dikatakan juga bahwa *al-maqāṣid al-aṣliyyah* adalah *maqāṣid* yang sama sekali bukan menjadi tujuan dan kehendak seorang *mukallaf*. Maksudnya, seorang *mukallaf* berkewajiban melaksanakan dan menegakkannya, dipaksa mengimplementasikan hukum-hukumnya, baik dia senang maupun membencinya, dengan pilihannya sendiri atau karena terpaksa.⁴³⁵
- b) *Al-maqāṣid al-tābi'ah* atau *al-taba'iyyah* adalah tujuan atau manfaat yang dikehendaki oleh *al-Syāri'* yang bersifat ikutan dan penyempurnaan bagi *al-maqāṣid al-aṣliyyah*. *Al-maqāṣid al-tābi'ah* disyarī'atkan berdasarkan tujuan kedua yang mengikuti dan memperkuat tujuan yang bersifat pokok dan asli. Dikatakan bahwa *al-maqāṣid al-tābi'ah*

⁴³⁴ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 119.

⁴³⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, 396-397.

adalah *maqāṣid* yang melindungi tujuan seorang *mukallaf*. Masuk di dalamnya aspek *ḥājjiyyāt* dan *kamāliyyāt* dalam kerangka memastikan kemuliaan martabat baik di dunia maupun akhirat.⁴³⁶

Sebagai contoh, perkawinan mempunyai dua *maqāṣid*, yaitu: *al-maqāṣid al-aṣliyyah* dan *al-maqāṣid al-tābi'ah*. *Al-maqāṣid al-aṣliyyah* perkawinan adalah melahirkan keturunan dan anak untuk mengisi dan mengelola bumi. Sementara *al-maqāṣid al-tābi'ah* adalah mendapatkan kesenangan, ketenteraman, dan kepuasan dari pasangan, memastikan adanya ketenangan dan kasih sayang, berhias dengan harta benda, dan mendapatkan hiburan dan bantuan dari anak terutama di kala sakit dan memasuki hari tua.⁴³⁷

- 6) *Maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari segi cakupannya (*'umūm-kulliyah* dan *khuṣūṣ-juz'iyah*) ada dua, yaitu: *al-maqāṣid al-'āmmah-kulliyah* dan *al-maqāṣid al-khāṣāh al-ba'diyyah*. Yang dimaksudkan dengan *al-'umūm* di sini adalah *'umūm al-aḥkām* (hukum secara umum), seperti juga yang dimaksud dengan *al-kulliyah* yang berarti semua atau umumnya manusia. Yang dimaksud dengan *al-khuṣūṣ* adalah *ba'dul aḥkām* yang berarti sebagian hukum saja. Sementara yang

⁴³⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 124.

⁴³⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 124.

dimaksud dengan *al-ba'diyyah* dan *al-juz'iyyah* adalah sebagian manusia saja.⁴³⁸ Berikut penjelasannya.

a) *Al-maqāṣid al-āmmah* adalah *maqāṣid* yang melihat (memperhatikan) pada keseluruhan atau umumnya hukum-hukum syara', bidang-bidang, maupun ruanglingkupnya. Maksudnya adalah *al-maqāṣid al-āmmah* tidak secara khusus melihat jenis tertentu dari hukum-hukum syara' termasuk karakteristik dan tujuan agungnya.⁴³⁹

Sebagai contoh, perbaiki (penyempurnaan) makhluk dalam ber-*'itiqād* dan berjalan menuju (*sulūk*) Allāh SWT. serta beribadah kepada-Nya dalam keseluruhan perbuatan, ucapan, visualisasi, dan menjaga aturan. Dalam konteks ini Ibnu 'Āsyūr, sebagaimana dikutip oleh al-Khādimī, mengatakan:

Ketika kami meneliti sumber-sumber syarī'at Islam yang menunjukkan tentang tujuan penetapan hukum (*maqāṣid al-tasyrī'*), maka jelaslah bagi kami dari dalil-dalilnya yang bersifat umum dan parsial (*kulliyāt wa al-juz'iyyāt*) yang diteliti, yaitu bahwa tujuan umum tasyrī' adalah menjaga sistem kehidupam umat dan keberlanjutan kebaikannya dengan pengawalan yang baik. Ini merupakan karakteristik manusia. Kebaikan manusia mencakup kebaikan akal dan perbuatannya serta kebaikan alam lingkungannya di mana mereka hidup di dalamnya.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 132.

⁴³⁹ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 251.

⁴⁴⁰ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 273; al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 132-133.

Dalam kesempatan lain, Ibnu ‘Āsyūr mengatakan:

Sungguh kami mengerti bahwa *al-Syāri‘* tidak menghendaki kebaikan hanya sebatas pada baik (benar)-nya akidah dan baiknya amal dengan beribadah (menghamba) kepada Allāh SWT. sebagaimana yang dipikirkan oleh sebagian orang. Tetapi *al-Syāri‘* juga menghendaki baiknya perilaku manusia dan urusan kehidupan sosialnya. Firman Allāh SWT.: ‘Dan apabila ia berpaling (dari kamu), maka ia berjalan di bumi untuk berbuat kerusakan di dalamnya, merusak tanam-tanaman, dan binatang ternak. Dan Allāh SWT. tidak menyukai kerusakan.’ Firman ini mengingatkan bahwa kerusakan yang ditakutkan adalah rusaknya ciptaan (*al-mawjūdāt*) di alam ini.⁴⁴¹

Berangkat dari penyimpulan Ibnu ‘Āsyūr terhadap ruh syara’ dan bangunannya di atas, jelas bahwa tujuan umum agama Islam adalah memperbaiki keadaan makhluk di dunia dan akhirat dengan cara memperbaiki akidah, ibadah, mu‘āmalah, dan lingkungan sosialnya, baik lahir maupun batin, individu maupun sosial, dan dunia maupun akhiratnya. Semua ini akan menimbulkan dampak positif terhadap sistem [aturan hukum] dan kehidupan manusia dalam berbagai ruang lingkup kehidupan masyarakat, politik, pendidikan, pengajaran, kebudayaan, dan semua hal yang berhubungan dengan kehidupan dan aturan umum.

⁴⁴¹ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*, 275; al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 133.

b) *Al-maqāṣid al-khāṣṣah* merupakan *maqāṣid* yang berhubungan dengan sebagian hukum-hukum syara' atau sebagian ruanglingkup dan atau bidang-bidangnya, misalnya: di bidang transaksi finansial (*al-mu'āmalat al-māliyyat*) dari jual beli, sewa, penanaman, dan kontrak *istiṣnā'*; di bidang keluarga dari perkawinan, nafkah, serta pendidikan dan pengasuhan anak; dan bidang-bidang lain, seperti: pidana dan sanksi.⁴⁴²

Dalam konteks di atas, Ibnu 'Āsyūr, sebagaimana dikutip oleh al-Khādimī, menuturkan bahwa contoh-contoh tersebut merupakan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* yang berhubungan dengan keluarga, transaksi finansial, transaksi yang berkelindan dengan badan (pekerjaan dan pekerja), donasi (*al-tabarru'āt*), peradilan dan persaksian, dan hukuman.⁴⁴³

Pembagian *maqāṣid* ke dalam *al-maqāṣid al-'āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣāh*, di atas serupa dengan pembagian *maqāṣid* ke dalam *al-maqāṣid al-kulliyah* dan *al-maqāṣid al-ba'diyyah*. Berikut penjelasannya:

a) *Al-maqāṣid al-kulliyah* adalah sejumlah *maqāṣid* yang kembali kepada keseluruhan bagian-bagian atau umumnya masyarakat, misalnya: menjaga supremasi hukum (*ḥifẓ al-*

⁴⁴² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 134

⁴⁴³ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 430-519; al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 134.

nizām), menjaga keberlangsungan dan kesucian bangsa, menjaga resolusi nilai dan akhlak; dan menjaga tetap berlangsungnya pencegahan kerusakan, perbuatan jahat, dan kemungkarannya.⁴⁴⁴

Klasifikasi *maqāṣid* ini menyerupai *al-maqāṣid al-‘āmmah*. Hal ini, dikarenakan *al-maqāṣid al-‘āmmah* ditujukan pada semua warga bangsa dan individu-individu masyarakat. Dengan kata lain, semua warga bangsa membutuhkan adanya *al-maqāṣid al-‘āmmah* untuk menjaga kebaikannya di dunia dan akhirat.⁴⁴⁵

- b) *Al-maqāṣid al-ba‘ḍiyyah* merupakan *maqāṣid* yang sepadan dengan *al-maqāṣid al-juz’iyyah*. Hal ini karena yang dimaksudkan dengan *al-maqāṣid al-ba‘ḍiyyah* adalah *maqāṣid* yang kembali pada individu-individu masyarakat terkait dengan kemanfaatan dan kebaikan serta tidak mencakup keseluruhan suku bangsa dan keseluruhan individu-individu masyarakat, misalnya: mengambil manfaat benda yang diperjualbelikan dan hasil penjualannya, mendapatkan kesenangan bersama pasangan, berhibur dengan anak, memberikan kepuasan keluarga korban dengan menghukum terpidana.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ta’rīfuhā*, 134; al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar’iyyah*, 74.

⁴⁴⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ta’rīfuhā*, 134-135.

⁴⁴⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ta’rīfuhā*, 135; al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar’iyyah*, 74.

Maqāṣid di atas khusus bagi individu-individu tertentu, yaitu: mereka yang menuntut hukum yang mengarah pada *maqāṣid* tersebut.

e. *Qawā'id al-maqāṣid al-syarī'ah* (kaidah-kaidah *maqāṣid al-syarī'ah*);

Kaidah-kaidah *maqāṣid al-syarī'ah* mencakup dua pembahasan, yaitu: kaidah-kaidah *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat umum (*qawā'id maqāṣid al-syarī'ah al-'āmmah*) dan kaidah-kaidah *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat khusus (*qawā'id maqāṣid al-syarī'ah al-khāṣṣah*).

1) *Qawā'id maqāṣid al-syarī'ah al-'āmmah* ini setidaknya mempunyai sebelas (11) kaidah, di antaranya, yaitu:

القاعدة الأولى:
الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

Kaidah pertama:

Al-uṣūl al-kullīyyah (prinsip umum) yang dijaga oleh syara' adalah lima hal, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.⁴⁴⁷

القاعدة الثانية:
الضروريات مراعاة في كل ملة وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات.

⁴⁴⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Ta'liq: 'Abdullāh Darrāz, Juz 3, (Mesir: Maṭba'ah al-Maktabah al-Tijāriyah, Maṭba'ah al-Syarq al-Adnā bi al-Musikī, t.th.), 46-47.

Kaidah kedua:

Hal-hal yang bersifat *darūriyat* dijaga oleh setiap agama walaupun metode penjagaannya berbeda-beda (antara satu dengan yang lain). Demikian pula penjagaan tersebut juga terjadi pada *ḥājjiyyat* dan *taḥsīniyyat*.⁴⁴⁸

القاعدة الثالثة:

المراتب الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات غير مختصة بمحل دون محل ولا بباب دون باب ولا بقاعدة دون قاعدة ولهذا كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بمجزئية دون جزئية أخرى.

Kaidah ketiga:

Tiga tingkatan: *darūriyat*, *ḥājjiyyat*, dan *taḥsīniyyat*, tidak dikhususkan pada tempat tertentu, bab tertentu, dan kaidah tertentu. Karena itu, pandangan (pertimbangan) syara' terhadapnya juga bersifat umum tidak dikhususkan pada bagian (*juz' iyyah*) tertentu tidak pada bagian yang lain.⁴⁴⁹

2) *Qawā'id maqāṣid al-syarī'ah al-khāṣṣah* ini terbagi ke dalam empat pembahasan, yaitu: *qawā'id* yang berhubungan dengan mengetahui *maqāṣid*; *qawā'id* yang berhubungan dengan *mukammilāt*; *qawā'id* yang berhubungan dengan *maqāṣid al-tābi'ah*; dan *qawā'id* yang berhubungan dengan pen-*tarjih*-an antar *maqāṣid*. Berikut penjelasannya:

a) *Qawā'id* yang berhubungan dengan sumber (untuk mengetahui) *maqāṣid*. Kaidah terkait dengan pengetahuan *maqāṣid* ada sepuluh (10), di antaranya, yaitu:

القاعدة الأولى:

⁴⁴⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 3, 117.

⁴⁴⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 3, 7.

Kaidah pertama:

Maqāṣid al-syarī'ah diketahui dengan al-Kitāb, al-Sunnah, dan ijma'.⁴⁵⁰

القاعدة الثانية:

كل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ورفعها مصلحة.

Kaidah kedua:

Segala sesuatu yang mengandung pemeliharaan lima hal yang bersifat prinsip adalah *maṣlahah* serta segala sesuatu yang mengabaikan lima prinsip tersebut adalah *mafsadah* dan memeliharanya adalah *maṣlahah*.⁴⁵¹

القاعدة الثالثة:

كل أصل شرعى لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به.

Kaidah ketiga:

Setiap masalah pokok yang bersifat syar'ī (*aṣlun syar'īyyun*) yang tidak dijustifikasi oleh naṣ tertentu dan keberdaannya sesuai dengan tindakan hukum syara' (*taṣarrufāt al-syar'i*) serta maknanya diambil dari dalil-dalilnya, maka ia benar (karena) dibangun di atas syara' dan juga dikembalikan pada syara' ketika masalah pokok yang bersifat syar'ī itu benar-benar telah ditetapkan berdasarkan sekumpulan dalil-dalil syara'.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, Taḥqīq: Ḥamzah ibnu Zahīr Ḥāfiẓ*, Juz II, (al-Madīnah al-Munawwarah: t.th.), 502.

⁴⁵¹ Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 482.

⁴⁵² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 1, 39.

b) *Qawā'id* yang berhubungan dengan *mukammilāt*. Kaidah yang terkait dengan *mukammilāt* ada empat (4), di antaranya, yaitu:

القاعدة الأولى:

المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط إعتباره.

قال الشاطبي: كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهو ان لا يعود إعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أن كل تكملة يفضى إعتبارها إلى ررفض أصلها، فلا يصح إشتراطها عند ذلك.

Kaidah pertama:

Al-mukammil (penyempurna *maqāṣid al-syarī'ah*) bila bertentangan dengan dalil pokok maka kebenarannya gugur.⁴⁵³

Al-Syātibī berkata: “Setiap penyempurnaan -dari segi ia sebagai pelengkap/tambahan- mempunyai persyaratan, yaitu handaknya penilaian tidak kembali kepada *aṣl* (sesuatu yang mendapatkan penyempurnaan) dengan pembatalan. Karena setiap penyempurnaan yang penilaiannya mengakibatkan penolakan terhadap *aṣl*-nya, persyaratannya tidak sah.”⁴⁵⁴

القاعدة الثانية:

في إبطال الأصل إبطال التكملة. والعلة في ذلك أن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف والصفة لا بقاء لها بدون موصوفها، فإذا ارتفعت إرتفعت، كذلك الأصل مع التكملة، إذا إرتفع الأصل إرتفعت التكملة.

Kaidah kedua:

Pembatalan terhadap *aṣl* (sesuatu yang mendapatkan penyempurnaan) berarti juga pembatalan terhadap *takmilah* [yang memberikan penyempurnaan).⁴⁵⁵ Alasannya adalah bahwa *takmilah* beserta *makmūl* (sesuatu yang

⁴⁵³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 1, 182.

⁴⁵⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, 13-14.

⁴⁵⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, 14.

disempurnakan)-nya seperti *sifat* beserta *mawṣūf* (yang disifati). *Sifat* tidak bisa bertahan tanpa *mawṣūf*-nya. Bila *mawṣūf*-nya hilang, maka hilang pula *sifatnya*. Bila *aṣl* hilang, maka hilang pula *takmilah*.

القاعدة الثالثة:

المكمل للمكمل مكمل.

Kaidah ketiga:

Penyempurna (*mukammil*) terhadap penyempurna (yang lain) adalah *mukammil* (bagi yang lainnya itu).⁴⁵⁶

Maksud kaidah di atas adalah setiap penyempurna (*mukammil*) terhadap penyempurna yang lain (*mukammil ākhor*) mengikuti ketentuan *al-mukammil al-aṣli* dari segi pertimbangan syarat penyempurnaan (*takmilah*) serta penjagaannya dan lainnya.

Sebagai contoh, *al-ḥājjiyyāt* penyempurna (*mukammilat*) bagi *al-ḍarūriyyāt*, sementara *taḥsīniyyāt* dalam sebagian keadaannya menyempurnakan *al-ḥājjiyyāt*. Dalam kondisi seperti itu, keberadaan *taḥsīniyyāt* menyempurnakan *al-ḥājjiyyāt* yang adalah penyempurna bagi *al-ḍarūriyyāt*.

- c) *Qawā'id* yang berhubungan dengan *al-maqāṣid al-tābi'ah*. Kaidah yang terkait dengan *al-maqāṣid al-tābi'ah* ada delapan (8), di antaranya, yaitu:

القاعدة الأولى:

⁴⁵⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, 18.

المقاصد التابعة هي التي روعي فيها حظ المكلف بحيث يقتضيها لطف المالك عز وجل بالعبيد.

Kaidah pertama:

Al-maqāṣid al-tābi‘ah (*maqāṣid* ikutan) adalah *maqāṣid* yang melindungi bagian (kepentingan) seorang *mukallaf*, sedemikian sehingga kasih sayang Allāh ‘Azza wa Jalla menghendaki *maqāṣid* tersebut terhadap seorang hamba.⁴⁵⁷

القاعدة الثانية:

المقاصد التابعة مقصودة للشارع.

Kaidah kedua:

Al-maqāṣid al-tābi‘ah (*maqāṣid* ikutan) dikehendaki oleh *al-Syāri‘*.⁴⁵⁸

القاعدة الثالثة:

القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعِهِ، فله حكمه.

Kaidah pertama:

Jika tujuan ikutan didorong oleh tujuan pokok, maka ia (tujuan ikutan) termasuk di antara cabang-cabangnya (tujuan pokok). Baginya [tujuan ikutan] berlaku hukum yang ada pada tujuan pokok.⁴⁵⁹

- d) *Qawā‘id* yang berhubungan dengan *pen-tarjih-an* di antara *maqāṣid*. Kaidah yang terkait dengan *pen-tarjih-an* ini ada sepuluh (10), di antaranya, yaitu:

القاعدة الأولى:

⁴⁵⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, Juz II, 178-179.

⁴⁵⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, Ta‘līq: Juz II, 100, 397.

⁴⁵⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, Juz II, 201.

أكد مراتب مقاصد الشارع الضروريات فالحاجيات فالتحسينيات.

Kaidah pertama:

Tingkatan paling kuat *maqāṣid al-syārī* ' adalah *al-ḍarūriyyāt*, lalu *al-ḥājjiyyāt*, lalu *al-taḥsīniyyāt*.⁴⁶⁰

القاعدة الثانية:

المصالح العامة مقدم على المصالح الخاصة.

Kaidah kedua:

Al-maṣāliḥ al-āmmah didahulukan atas *al-maṣāliḥ al-khāṣṣah*.⁴⁶¹

القاعدة الثالثة:

أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة وأعظم المفساد ما يكر بالإخلال عليها.

Kaidah ketiga:

Maṣlahah terbesar adalah memberlakukan lima perkara yang sangat dibutuhkan (*ḍarūriyyat*) yang dibenarkan oleh semua agama dan kerusakan terbesar adalah sesuatu yang menentang lima perkara yang sangat dibutuhkan tersebut dengan (cara menimbulkan) kerusakan.⁴⁶²

Dalam konteks kaidah-kaidah *maqāṣid al-syarī'ah*, al-Khādimī tidak memerincinya sebagaimana telah disinggung di atas. Al-Khādimī secara tekstual hanya menyebutkan dua kaidah

⁴⁶⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, 21.

⁴⁶¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, 350.

⁴⁶² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II, 299.

yang berkaitan dengan tujuan ibadah kepada Allāh SWT. dan melawan hawa nafsu. Dua kaidah tersebut adalah sebagai berikut:

القاعدة الأولى:

بطلان العمل التابع للهوى دون الشرع، لأن الأصل اتباع الشرع، وليس الهوى والشهوة.

Kaidah pertama:

Batalnya amal ibadah yang mengikuti hawa nafsu bukan syara', karena pada prinsipnya adalah mengikuti syara' dan bukan mengikuti hawa nafsu dan syahwat.⁴⁶³

Al-Khādimī berpendapat bahwa amal manusia yang mengikuti hawa nafsu serta meninggalkan perintah dan mengabaikan larangan syara', hukumnya *baṭal* dan *Fāsīd* secara pasti dan meyakinkan.⁴⁶⁴

Lebih lanjut, al-Khādimī, menegaskan bahwa setiap perbuatan, yang mana orang yang mengikuti perbuatan tersebut didasarkan pada ke-*muṭlaq*-an perintah (*al-amr*), larangan (*al-nahyu*), dan pemilihan (*al-tahyīr*), adalah benar, karena dia (yang mengikuti perbuatan tersebut) berarti telah melaksanakannya sesuai dengan ketentuan yang ada pada setiap perbuatan tersebut dan telah sesuai dengan tujuan syara'. Perbuatan dan orang yang mengikuti perbuatan tersebut, keduanya adalah benar. Ini semua sudah jelas.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 152.

⁴⁶⁴ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 152.

⁴⁶⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 152.

Adapun bila di dalam perbuatan tersebut terdapat dua perintah (*al-amrāni*), dan keduanya telah dilakukan, maka hukum yang diambil adalah yang *al-gālib* dan *al-sābiq*.⁴⁶⁶ Yang dimaksud dengan *al-gālib* adalah yang terbanyak dan terkuat pengamalannya atas perbuatan tersebut dan mana yang terdahulu dari keduanya yang cenderung kepada jiwa. Sementara yang dimaksud dengan *al-sābiq* adalah yang terjadi pada awal mulanya sebelum yang lain, yakni seorang *mukallaf* berkehendak (berniat dan menyengaja) terhadap perintah *al-Syāri'* serta memastikan tujuannya dari jalan yang dikehendaki oleh syara'. Di sini, seorang *mukallaf* telah memastikan baginya dua perintah sekaligus, yaitu: (1) Penyesuaian terhadap tujuan *al-Syāri'*; (2) Penyesuaian tujuan dan kehendak seorang *mukallaf* dengan perbuatan yang di-*syarī'at*-kan walaupun sesuai dengan hawa nafsunya, karena *syarī'at* Islam diletakkan untuk kemaslahatan, kemanfaatan, dan kenyamanan (kelezatan) hamba.⁴⁶⁷

Namun apabila yang *al-gālib* dan *al-sābiq* itu hawa nafsu dan perintah *al-Syāri'* dalam posisi menjadi yang mengikuti (*al-tābi'*), bukan yang diikuti (*matbū'*), maka adalah *baṭil* dan *Fāsīd*. Dalam konteks ini, *al-Syāṭibī* mencontohkan tentang seseorang yang menggauli isterinya di tengah masa suci. Tindakan ini bisa jadi mengikuti hawa nafsu atau karena telah diijinkan oleh *al-Syāri'*. Bila isteri sedang *ḥaid*, puasa, atau *iḥrām*, lalu ia (suami) menahan diri untuk tidak menggaulinya, maka berarti menunjukkan bahwa

⁴⁶⁶ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 152.

⁴⁶⁷ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 153.

hawa nafsu sebagai yang mengikuti (*tābi'*). Tetapi bila sebaliknya (suami menggauli isterinya di waktu tersebut), maka berarti menunjukkan bahwa hawa nafsu sebagai yang terjadi pada awal mulanya (*sābiq*).⁴⁶⁸

القاعدة الثانية:

ذم إتياع الهوى ولو جاء في ضمن المحمود والمشروع.

Kaidah kedua:

Adalah sebuah cela mengikuti hawa nafsu walaupun ia berada dalam perkara yang dipuji dan disyar'atkan.⁴⁶⁹

Celaan tersebut disebabkan dua alasan, yaitu: *pertama*, khawatir menjadi sebab melalaikan perintah dan melanggar larangan. *Kedua*, khawatir terjatuh pada ke-*riyā'*-an, kemunafikan, *sum'ah*, kemasyhuran, dan kekhawatiran akan adanya perubahan tujuan ketaatan kepada Allāh SWT. dan melakukan sebuah amal yang bertolak belakang dengan kehendak dan hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya serta mencari hukum berdasarkan hawa nafsu semata.⁴⁷⁰

Kaidah kedua di atas terformulasikan karena ada kekhawatiran keluar dari yang disyar'atkan, khawatir bertolakbelakang dengan perkara yang dipuji, yakni terjatuh ke dalam alur peribadatan yang berada dibalik motif hawa nafsu, terjatuh ke dalam amal ibadah dalam kerangka mendapatkan

⁴⁶⁸ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 153.

⁴⁶⁹ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 152.

⁴⁷⁰ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 153.

sanjungan dan pujian manusia, dan khawatir tercerabut dari segala hal yang dapat menghilangkan kemuliaan baik secara material maupun moral. Ini semua dapat mengakibatkan terjatuh pada *riyā'*, *sum'ah*, *baṭal*, dan rusaknya amal ibadah, walaupun pada mulanya amal ibadah itu sesuai dengan kehendak (tujuan) dan petunjuk syara'.⁴⁷¹

- f. *Ṣilat al-maqāṣid al-syarī'ah bi ba'aḍ al-muṣṭalahāt al-uṣūliyyah* (hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan sebagian istilah-istilah *uṣūl fiqh*);

Maqāṣid al-syarī'ah mempunyai hubungan dengan sebagian istilah-istilah *uṣūl fiqh*, seperti: *'illat*, *ḥikmah*, *rukḥṣah*, *bid'ah*, *ḥīlah*, dan *masyaqqah*.⁴⁷² Berikut penjelasannya:

- 1) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *'illat*.

'Illat secara bahasa berarti *al-maraḍ* [sakit]. *'Illat* secara istilah dimaksudkan sebagai berikut:

الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة.

'Illat adalah sifat yang jelas dan *munḍabiṭ* (*disciplined*) yang dari penetapan hukum atasnya dapat mencapai kemaṣlahatan.⁴⁷³

Sebagai gambaran untuk memahami definisi di atas, al-Khādimī mengambil *al-safar* sebagai sebuah ilustrasi. *Al-*

⁴⁷¹ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 152.

⁴⁷² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah wa Ṣilatuhā*, 67; al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 19.

⁴⁷³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah wa Ṣilatuhā*, 67; al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 19.

safar (perjalanan) adalah ‘*illat* bagi dibolehkannya *qaṣar ṣalāt*. Ini adalah sifat yang jelas (*ẓāhir*), tidak samar, karena memungkinkan untuk diketahui dan disaksikan. Di samping *ẓāhir*, *al-safar*, juga *munḍabiṭ*, tidak membingungkan, karena memungkinkan memberikan batasan [definisi; pengertian] dan kontrol terhadapnya.⁴⁷⁴

Al-safar menyebabkan kebolehan *qaṣar* dan *jama’ ṣalāt* yang bertujuan menolak *masyaqqat* dan menghilangkan kesempitan disebabkan kepayahan dan kesulitan *al-safar*.

Contoh lain hubungan *maqāṣid al-syarī’ah* dengan ‘*illat*, adalah *al-iskār* (memabukkan). Ia merupakan sifat yang jelas dan *munḍabiṭ* (*disciplined*) yang dapat menetapkan hukum haram demi kemaṣlahatan pemeliharaan akal dan harta benda. Dengan kata lain, *al-iskār* merupakan sifat yang jelas dan *munḍabiṭ* (*disciplined*) untuk mengharamkan *khamr*. Pengharaman ini akan menghasilkan kemaṣlahatan pemeliharaan akal dan harta benda.⁴⁷⁵

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditegaskan bahwa bila ‘*illat* menjadi sebab dan jalan hukum, sementara hukum merupakan jalan bagi *maqāṣid*, maka kesimpulannya adalah ‘*illat* merupakan jalan bagi *maqāṣid*. Bukan *maqāṣid* itu sendiri. Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī’ah* adalah

⁴⁷⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah wa Ṣilatuhā*, 67.

⁴⁷⁵ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar’iyyah*, 19; Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah wa Ṣilatuhā*, 67.

kemaşlahatan yang mendorong ditetapkan hukum yang didasarkan pada *'illat*.

2) Hubungan *maqāşid al-syarī'ah* dengan *ḥikmah*.

Ḥikmah menurut bahasa adalah *al-man'ū* (penghalang), yang berarti menghalangi kebodohan serta memastikan adanya pengetahuan dan pemahaman.⁴⁷⁶

Ḥikmah menurut istilah adalah sesuatu yang mendorong kepada penetapan hukum (*tasyrī'*) dalam kerangka menarik *maşlahah* dan menyempurnakannya atau menolak *mafsadah* dan menguranginya.⁴⁷⁷ Intinya, *ḥikmah* adalah kemaşlahatan yang menjadi tujuan dalam penetapan hukum baik berupa penarikan manfaat atau menolak kemudaratatan dan menghilangkan kesempitan (kesulitan).⁴⁷⁸

Ḥikmah dalam satu kesempatan, disebut dengan *al-maqşad al-juz'ī*, seperti: *ḥikmah* menjauhi penyakit dengan menjauhi seorang istri yang sedang *ḥaid*. *Ḥikmah* larangan jual beli barang yang tidak ada (*ma'dūm*) untuk menafikan ketidaktahuan, menghilangkan penipuan, dan kerugian dari pihak pembeli. *Ḥikmah* melihat wajah perempuan yang di *khiṭbah*, untuk mencapai keharmonisan, kelanggungan

⁴⁷⁶ Al-Khādīmī, *al-Maqāşid al-Syar'iyah wa Şilatuhā*, 68.

⁴⁷⁷ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyah*, 20.

⁴⁷⁸ 'Abdul Karīm Zaidan, *al-Wajīz fi Uşūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1987), 203.

pergaulan, dan memastikan kenyamanan untuk menjamin kesuksesan dan kebahagiaan.⁴⁷⁹

Dalam kesempatan lain, *ḥikmah* juga disebut dengan *al-maqṣad al-kullī* atau *al-maṣlahah al-ijmāliyyah*, seperti: kemaṣlahatan memelihara jiwa (*ḥifẓ al-naḥs*), memastikan kemudahan dan menghilangkan kesempitan (*taḥqīq al-taisīr wa rafʿi al-ḥaraj*), memastikan dan menetapkan penghambaan dan menjalankan perintah Allāh SWT. (*taqrīr ʿibādatillāh wa al-imtisāl ilaihi*). Sebagai contoh, *ḥikmah* pengutusan rasul dan turunnya *syarīʿat*, yaitu: *ʿibādatullāh* (penghambaan kepada Allāh SWT.) dan *ijtināb al-tāgūt* (penjauhan dari berhala). *Ḥikmah-ḥikmah* tersebut termasuk dalam kategori *al-maṣlahah al-ʿāmmah* dan *al-maqāṣid al-kulliyah*.⁴⁸⁰

Berdasarkan paparan di atas, *ḥikmah* dan *maqāṣid* memiliki kesamaan pengungkapan dalam banyak kesempatan. *Ḥikmah* merupakan bentuk ungkapan lain dari *maqāṣid al-syarīʿah*. Satu dari keduanya digunakan untuk menunjukkan yang lain. Sebagai contoh, tujuan (*maqāṣid*) pengharaman *khamr* adalah menjaga akal dan harta (*ḥikmah*) atau tujuan (*maqāṣid*) penetapan hukum adalah memastikan kemaṣlahatan dunia dan akhirat (*ḥikmah*). Kesesuaian makna antara keduanya (*ḥikmah* dan *maqāṣid*) dapat dibenarkan. Karena itu, *ḥikmah* dapat diartikan sebagai sesuatu yang mendorong

⁴⁷⁹ Al-Khādīmī, *ʿIlmu al-Maqāṣid al-Syarʿiyyah*, 21.

⁴⁸⁰ Al-Khādīmī, *ʿIlmu al-Maqāṣid al-Syarʿiyyah*, 21.

ditetapkannya hukum, yakni kemaşlahatan yang ditarik atau kemafsadatan yang ditolak dalam kerangka penerapan hukum.

3) Hubungan *maqāşid al-syarī'ah* dengan *rukḥşah*.

Rukḥşah menurut bahasa berarti kelembutan usapan, turun harga, dan memberikan ijin dalam sebuah perintah setelah adanya larangan. Sedangkan menurut istilah, *rukḥşah* adalah sesuatu yang boleh dikerjakan karena adanya *użur* serta masih adanya sebab yang pengharman atau menetapkan hukum pengecualian dalam kerangka menjaga *użur syar'ī*.⁴⁸¹ Sebagai contoh, men-*qaşar* şalāt karena sebab *safar* (perjalanan), kebolehan makan bangkai bagi orang yang terpaksa, kebolehan memakai sutera bagi seorang yang menyandang penyakit kulit akut, dan lainnya.

Semua contoh-contoh itu, dikategorikan sebagai hukum pengecualian karena ada *użur syar'ī* atau *sabab syar'ī* yang memalingkan dari penetapan hukum syara' pertama dan asli ke *rukḥşah*, pengecualian, dan kemudahan.

Maqāşid al-syarī'ah mempunyai hubungan yang sangat kuat dengan *rukḥşah*. Hubungan ini dapat dijelaskan dalam penjelasan berikut ini.

⁴⁸¹ Al-Gazālī, *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl*, Juz I, 63; Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uşūl al-Aḥkām*, Juz I, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 187.

- a) Terdapat *rukḥṣah syar‘iyyah* yang bersifat *ḍarūriyyat* dalam kehidupan manusia, agama, jiwa, akal, harta benda, dan martabatnya, seperti: kebolehan memakan bangkai bagi orang yang kelaparan untuk menjaga nyawanya, kebolehan membunuh penyerang dalam kerangka menjaga agama, martabat, atau harta benda, dan contoh lainnya. *Rukḥṣah* ini dalam bentuk dan susunannya dikenal dengan *maqāṣid al-ḍarūriyyat* atau *maṣāliḥ al-ḍarūriyyat* atau *al-ḍarūriyyāt*.
- b) Terdapat *rukḥṣah syar‘iyyah* yang bersifat *ḥājjiyyat*, dekat dengan *ḍarūriyyat* dan berada di bawahnya, seperti: jual beli pesanan (*al-salmu*) dan penanaman, melihat wajah perempuan yang dipinang, dan lainnya. *Rukḥṣah* ini dalam bentuk dan susunannya dikenal dengan *maqāṣid al-ḥājjiyyat* atau *maṣāliḥ al-ḥājjiyyat* atau *al-ḥājjiyyāt*.
- c) *Rukḥṣah* secara umum disyar‘atkan oleh Allāh SWT. untuk kemaṣlahatan manusia, menolak bahaya, dan menghilangkan kesulitan. Hal ini karena keberadaan *rukḥṣah* itu menjadi lawan dari *‘azīmah*. Keduanya sama-sama disyar‘atkan oleh Allāh SWT. untuk kemaṣlahatan hamba. Hanya saja, kepastian kemaṣlahatan *‘azīmah* itu terwujud ketika dilakukan dalam waktu dan kondisi normal, sementara kepastian kemaṣlahatan *rukḥṣah* itu terwujud ketika dilakukan dalam waktu dan kondisi tidak normal. Dua kondisi tersebut, tidak dapat ditukarkan di antara

keduanya. Keduanya dilakukan pada tempatnya masing-masing.⁴⁸²

Sebagai contoh, kebolehan makan bangkai merupakan *rukḥṣah* bagi orang yang terancam nyawanya karena kelaparan, sementara bagi yang lain tidak diperbolehkan. Bagi yang lain ini wajib menjalankan *‘azīmah* atau hukum asal, yaitu keharaman bangkai secara mutlak.

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditegaskan bahwa *rukḥṣah* memastikan kemaslahatan *mukallaḥ* serta menghilangkan kesempitan dan bahaya darinya. Ibnu Rusyd al-Ḥufaidi mengatakan: “*Rukḥṣah* mengarahkan pada peringanan (*tahfīf*), penghilangan kesempitan (*al-ḥaraj*), dan penolakan kesulitan (*masyaqqat*).”⁴⁸³

4) Hubungan *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan *bid‘ah*.

Bid‘ah menurut bahasa berarti menciptakan hal baru yang berbeda dengan sebelumnya. Sedangkan menurut istilah, *bid‘ah*, sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Suyūṭī, adalah perangai (pekerti) yang berbenturan dengan syarī‘at (dengan saling bertentangan).⁴⁸⁴ Al-Ban‘alī menambahkan, *bid‘ah* adalah sesuatu yang baru (yang dibuat) setelah Rasūlullāh

⁴⁸² Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 74-75.

⁴⁸³ Ibnu Rusyd al-Ḥufaidi, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Jilid I, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), 143.

⁴⁸⁴ Al-Suyūṭī, *al-Amru bi al-Itbā‘ wa al-Nahyu an al-Ibtidā‘*; Tahqīq: Masyhūr Ḥasan Salmān, Cet. I., (Sa‘ūdi ‘Arabia: Dār ibnu al-Qayyim al-Dimām al-Sa‘ūdiyyah, 1990), 81.

SAW dalam kerangka untuk pendekatan diri (*al-taqarrub*) kepada Allāh SWT.⁴⁸⁵

Al-Khādīmī menyimpulkan, *bid'ah* adalah sesuatu yang diciptakan oleh sebagian manusia yang bertentangan dan berlawanan dengan agama Islam.⁴⁸⁶

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah ada hubungan antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *bid'ah*? Apakah *bid'ah* dapat memastikan, menyempurnakan, atau bahkan mengurangi dan merobohkan *maqāṣid al-syarī'ah*?

Bid'ah hadir dalam posisinya sebagai yang bertentangan dengan hukum, teks-teks, dan kaidah syara', sementara *maqāṣid al-syarī'ah* bersifat *al-ṣābit* (kokoh; tetap) berdasarkan hukum, teks-teks, dan kaidah tersebut. Keduanya berbeda dan berlawanan dari semula.⁴⁸⁷

Bid'ah hadir dalam posisinya sebagai yang bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, karena berlawanan dengan dalīl-dalīl dan teks-teks syara' yang menetapkan *maqāṣid al-syarī'ah*. *Bid'ah* bertentangan dengan dasar-dasar dan asas *maqāṣid al-syarī'ah*. *Bid'ah* merobohkan dan menghancurkan terhadap dasar-dasar dan asas tersebut. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *bid'ah* juga merobohkan sesuatu yang di bangun di atas dasar-dasar dan asas tersebut, karena

⁴⁸⁵ Al-Ban'ālī, *Tahzīr al-Muslimīn an al-Ibtidā' wa al-Bida' fi al-dīn*, (t.tp.: Dār al-Hijrah, 1403 H.), 10.

⁴⁸⁶ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah wa Ṣilatuhā*, 78-79.

⁴⁸⁷ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah wa Ṣilatuhā*, 80.

merobohkannya berarti juga merobohkan segala apa yang ada di atasnya.⁴⁸⁸

Namun demikian, sebagaimana penjelasan al-Khādimī , ada yang dikecualikan dari *bid'ah* di atas, yaitu *bid'ah* (inovasi baru) yang tidak bertentangan dan berlawanan dengan dasar-dasar dan asas syara'. *Bid'ah* jenis ini, secara umum dimasukkan ke dalam *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlahah al-mursalah* yang telah diterima oleh syara' karena bersandar padanya. *Bid'ah* jenis ini, oleh sebagian 'ulamā' dinamakan dengan *bid'ah ḥasanah*, yaitu inovasi baru yang tidak berbenturan dan berlawanan dengan syara'. Penamaan *bid'ah* hendaknya tidak dibelokkan kepada *bid'ah ḍalālah* sebagaimana yang dimaksudkan oleh hadīṣ Nabi Muḥammad SAW. Pembelokan semata-mata diarahkan pada makna kebahasaan kata *bid'ah* yang berarti inovasi baru, penciptaan sesuatu yang baru yang tidak ada sebelumnya serta tidak bertentangan dengan teks-teks, hukum-hukum, dan kaidah-kaidah syara'.⁴⁸⁹

5) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *ḥīlah*.

Ḥīlah didefinisikan dengan mengerjakan suatu perbuatan ('*amal*) untuk mencapai perbuatan lain ('*amal ākhar*) atau media untuk mencapai sesuatu, baik yang diharamkan maupun

⁴⁸⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah wa Ṣilatuhā*, 80.

⁴⁸⁹ Al-'Izzu ibnu 'Abdussalām al-Sulamī, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, Jilid II, (Kairo: Dār al-Syurūq, t.th.), 660-661.

dibolehkan. Sebagai contoh, perilaku masyarakat dalam sebuah lembaga pendidikan atau perusahaan yang mewajibkan membawa surat keterangan dokter bagi seorang mahasiswa atau pekerja dalam kerangka pemberian ijin tidak mengikuti perkuliahan atau bekerja. Demikian juga karena alasan anak sakit. Perilaku masyarakat ini, tujuannya adalah agar tetap bisa berada di rumah, tidak berangkat ke kampus atau perusahaan.⁴⁹⁰

Terdapat beberapa contoh *ḥīlah* dalam hukum fiqh, dari segi kebolehan dan pelarangan.

a) *Ḥīlah* yang dilarang

Para ‘ulamā’ mendefinisikannya dengan media untuk mencapai sesuatu yang diharamkan. Ibnu Rusyd al-Jaddi, sebagaimana dikutip oleh al-Khādimī, mengatakan bahwa *ḥīlah* yang dilarang adalah sesuatu yang lahirnya dibolehkan yang dijadikan media untuk melakukan sesuatu yang dilarang.⁴⁹¹ Ada beberapa contoh mengenai hal ini.

Pertama, menikahi perempuan yang ter-*ṭalaq* tiga dengan tujuan menghalalkan suami pertama. Perbuatan ini secara lahir dibolehkan, tetapi hakikatnya *bāṭil* karena bertujuan menghalalkannya bagi suami pertama semata, tidak ada tujuan melanggengkan pernikahan. Hal ini karena di antara tujuan pernikahan adalah melanggengkan

⁴⁹⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 83.

⁴⁹¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 83-84.

pergaulan, tidak dibatasi waktu tertentu atau melakukannya dengan tujuan yang bertentangan dengan hakikat, karakteristik, dan tuntutan pernikahan.

Kedua, penyusuan yang dilakukan oleh istri kepada istri lainnya (madu) agar haram bagi suaminya.

Ketiga, jual beli tunda (*bai' al-ājāl*), yaitu: seseorang menjual barang kepada yang lain dengan harga lima puluh dinar yang pembayarannya ditangguhkan sampai akhir bulan. Kemudian membelinya dengan harga dua puluh dinar secara kontan. Keduanya (penjual dan pembeli) berarti telah melakukan perbuatan yang dilarang dan mempraktekkan riba di bawah selubung jual beli yang dibolehkan dan *hīlah* yang dilarang. Hakikat dan kesimpulan dari model *mu'āmalah* ini adalah memberikan dua puluh dinar secara langsung untuk mengembalikan lima puluh dinar di akhir bulan. Ini hakikatnya adalah riba, penipuan, dan kezaliman, yang dipraktekkan dengan *hīlah*.⁴⁹²

b) *Hīlah* yang dibolehkan

Hīlah yang dibolehkan adalah suatu perpindahan hukum kepada hukum yang lain berdasarkan adanya tuntutan syara' yang dibolehkan. *Hīlah* jenis ini adalah bentuk keikhlasan yang bersifat syar'ī bagi seorang yang dicoba dengan perkara agama dan berniat mencapai

⁴⁹² Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 84.

pengalihan kepada hukum lain dengan menggunakan media yang disyaratkan. *Hīlah* ini dinamakan dengan *al-mukhārij min al-mudāyiq ‘alā wajhin syar‘iyyin* (yang keluar dari kesempitan berdasarkan syara’), *al-iḥtiyāl* (muslihat), *taḥawwul* (transformasi; peralihan), *al-taḥayyul* (melakukan muslihat), *al-ḥaẓqufi tadbīr al-umūr wa jūdāt al-naẓri* (pandai mengatur masalah dan visi yang unggul), dan lainnya.⁴⁹³ Ada beberapa contoh mengenai hal ini.

Pertama, gugurnya kewajiban zakat bagi orang yang berhaji dengan hartanya yang telah mencapai *niṣāb* sebelum berangkat haji. *Kedua*, gugurnya membasuh dua kaki karena memakai *khuff* (sepatu). *Ketiga*, menjual kurma yang berkualitas rendah dengan uang *dirham*, kemudian membeli kurma yang berkualitas baik dengan uang *dirham* tersebut.

Secara umum *ḥīlah* model ini dibolehkan. Ibnu ‘Āsyūr mengatakan: “*Ḥīlah* jenis ini secara umum dibolehkan karena di sini tidak diperbolehkan melakukan perpindahan hukum kecuali kepada hukum lain, tidak boleh mengabaikan (kehilangan) satu tujuan kecuali bila telah mencapai tujuan yang lain.”⁴⁹⁴ Al-Būṭī menambahkan: “Bagi manusia dapat menjadikan di antara apa yang

⁴⁹³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 85.

⁴⁹⁴ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmīyah*, 112.

disyarī'atkan dan dibolehkan Allāh SWT. sebagai media untuk meraih kemurahan dan keringanan.”⁴⁹⁵

Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *ḥīlah* menyatu dalam sinaran klasifikasi *ḥīlah* itu sendiri dari segi kebolehan dan pelarangannya.

a) Berkaitan dengan *ḥīlah* yang dibolehkan, sebagian *fuqhā'* dan *uṣūliyyūn* mengatakan bahwa ia tidak bertentangan *maqāṣid al-syarī'ah* dan tidak mereduksinya. Hal ini karena *ḥīlah* yang dibolehkan tersebut hadir sesuai dengan dalil-dalil, hukum-hukum, dan amaliah-amaliah syara' yang bersifat tetap.⁴⁹⁶

Melakukan *ḥīlah al-Syar'iyah* yang dibolehkan adalah berpindah dari satu hukum kepada hukum yang lain. Perpindahan ini tidak merusak amal dan tidak meninggalkan tujuan, karena masih dilakukan dalam lingkup syara' dan mengerjakan apa yang diperintahkannya. Seorang yang berhaji yang telah melaksanakan ibadah haji dan meninggalkan zakat dinilai sebagai yang melakukan kepatuhan sesuai hukum syara' dan tidak dinilai melakukan perbuatan yang diharamkan atau *ḥīlah* yang dicela. Karena ia berpindah dari satu

⁴⁹⁵ Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Cet. VI., (Beirut-Lebanon: Muassasah al-Risālah, 2001), 256.

⁴⁹⁶ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 86.

kewajiban kepada kewajiban yang lain. Setiap kewajiban mempunyai tujuan dan aturannya sendiri.⁴⁹⁷

Demikian juga bila dinisbatkan pada seorang yang tidak membasuh kedua kakinya saat berwudu dengan hanya mengusap keduanya karena memakai *khuff* (sepatu). Seorang *mukallaf* ini dinilai sebagai yang melaksanakan *taḵlīf* (tuntutan hukum) yang benar. Karena berpindah dari membasuh kepada mengusap itu dibolehkan oleh syara' yang bertujuan memberikan keleluasaan dan keringanan.⁴⁹⁸

- b) Berkaitan dengan *ḥīlah* yang dilarang yang telah disepakati keharamannya, para 'ulamā' mengatakan bahwa ia hadir berlawanan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dan kemaṣlahatan serta berlawanan dalil dan hukum syara'. *Ḥīlah* ini dibangun di atas tujuan dan niat yang buruk. Ia berdiri di atas tipu muslihat, kecurangan, pemalsuan, memperdaya, kebohongan, fitnah, dan perilaku buruk lainnya.⁴⁹⁹

Sebagai contoh, menikahi perempuan yang ter-*ṭalaq* tiga untuk menghalalkan suami pertama akan menghantarkan pada adanya benturan dengan hakikat tujuan pernikahan yang berkaitan berkelindan dengan ketenangan, cinta, kasih sayang, menjaga keturunan, nasab, martabat, kelanggengan pertalian keluarga, dan lainnya. Selain itu, juga dapat menghantarkan pada mengikuti hawa

⁴⁹⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah wa Ṣilatuhā*, 86.

⁴⁹⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah wa Ṣilatuhā*, 86.

⁴⁹⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah wa Ṣilatuhā*, 86.

nafsu dengan mengambil kesenangan lawan jenis dan membuka tabir rasa malu, kesucian, dan kemuliaan, dengan melihat aurat dan membuka kejelekan tanpa aturan.⁵⁰⁰

6) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *masyaqqah*.

Istilah *masyaqqah* ada dalam bahasan kaidah fihiyyah kulliyah, *al-masyaqqah tajlibu al-taisīr*. Karena istilah ini dihubungkan dengan kata *al-taisīr*, Apakah setiap *masyaqqah* itu mesti menyebabkan kemudahan dan keringanan atau tidak? Seandainya tidak, apakah *masyaqqah* diberikan alasan (*mu'allalat*) dengan tujuan lain (selain kemudahan dan keringanan)? Berikut penjelasannya.

Masyaqqah adalah beban yang ada di luar kemampuan dan kekuasaan manusia, misalnya: kesulitan menempuh perjalanan panjang dalam satu waktu, kesulitan puasa sepanjang tahun, kesulitan menghilangkan beban yang melelahkan, dan lainnya.⁵⁰¹

Contoh *masyaqqah* dalam konteks syara' di antaranya adalah puasa di tengah perjalanan, puasa *wiṣāl* (puasa dua hari berturut-turut tanpa berbuka), ṣalāt sambil berdiri bagi mereka yang lemah karena lumpuh, tua renta, dan sakit.

Masyaqqah menurut 'ulamā' uṣūl fiqh, *maqāṣid, qawā'id*, ada tiga macam, yaitu:

⁵⁰⁰ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah wa Ṣilatuhā*, 86.

⁵⁰¹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah wa Ṣilatuhā*, 88.

a) *Masyaqqah* yang mampu dipikul oleh seorang *mukallaf*, yaitu *masyaqqah* yang mampu dipikul oleh seorang *mukallaf* pada saat menjalankan ibadah, mu‘āmalah, dan semua tuntutan *taklīf* (beban) syara’. Misalnya: *masyaqqah* menjalankan ṣalāt lima waktu, puasa Ramaḍān, haji di *Bait al-ḥaram* Makkah, menjual dan menyerahkan barang dagangan, menjalankan bermacam-macam akad, dan praktik-pratik syara’ yang mengandung ke-*masyaqqat*-an yang dapat dipikul dan dilakukan oleh seorang *mukallaf*.⁵⁰²

Masyaqqah dalam kategori ini, merupakan tuntutan syara’ dan hukumnya wajib dilakukan.⁵⁰³

b) *Masyaqqah* yang tidak mampu dipikul oleh seorang *mukallaf*, yaitu *masyaqqah* yang ada di luar kekuatan dan kemampuan seorang *mukallaf*. Misalnya: *masyaqqah* berjalan dengan kepala, menahan nafas, dan lainnya. Praktik-praktik ini dan yang serupa berhubungan dengan *masyaqqah* yang kekuatannya sangat dominan. *Masyaqqah* jenis ini tidak mungkin dilakukan dan terlarang.⁵⁰⁴

Masyaqqah dalam kategori ini, hukumnya wajib ditinggalkan.⁵⁰⁵

c) *Masyaqqah* yang ada di atas kemampuan manusia biasa, yaitu *masyaqqah* yang ada di luar dari kebiasaan manusia

⁵⁰² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 88-89.

⁵⁰³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 90.

⁵⁰⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 89.

⁵⁰⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 90.

dan berada di luar dari kesulitan yang dapat dikerjakan manusia. Misalnya: puasa selama setengah tahun, menyedekahkan semua harta, *khusyū*‘ secara total dalam ṣalāt, dan menjauhkan diri dari pernikahan, perkara yang baik, dan perkara yang dibolehkan.⁵⁰⁶

Praktik-praktik di atas, walaupun dapat dimasukkan dalam kemampuan manusia, tetapi berada di luar kebiasaan kemampuan manusia. Hal ini karena kebiasaan mengenai apa yang dapat dikerjakan manusia adalah mengerjakan praktik-praktik yang telah dikenal dan ditetapkan oleh syara‘ dan hukum-hukumnya, yang diperoleh (dipahami) dari kebiasaan yang baik yang tidak berbenturan dan berlawanan dengan agama. Termasuk dalam kategori ini adalah praktik-praktik ibadah dan ritual yang diperintahkan oleh syara’, praktik-praktik *mu‘āmalah māliyyah*, perdagangan, dan keluarga yang telah ditetapkan dan dikenal baik oleh masyarakat.⁵⁰⁷

Masyaqqah dalam kategori ini, hukumnya wajib ditinggalkan.⁵⁰⁸

Hukum-hukum yang terkait dengan tiga macam *masyaqqah* di atas, didasarkan pada alasan (*mu‘allalat*) dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Misalnya: tujuan memberikan kemudahan (*al-yusrū*) dan keringanan (*al-tahfīf*),

⁵⁰⁶ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 89.

⁵⁰⁷ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 89.

⁵⁰⁸ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣilatuhā*, 90.

meniadakan *taklīf* dengan perkara yang tidak mungkin, memastikan keberlangsungan amaliah, dan lainnya. Inilah yang dimaksudkan oleh al-Khādimī mengenai hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *masyaqqah*.⁵⁰⁹

g. *Ṣilat al-maqāṣid al-syarī'ah bi al-adillah al-tasyrī'iyah* (hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan dalil-dalil penetapan hukum);

Maqāṣid al-syarī'ah mempunyai hubungan yang kuat dengan dalil-dalil dan sumber-sumber penetapan hukum syara' yang telah ditetapkan oleh para 'ulamā' dan uṣūliyyūn. Dalil-dalil dan sumber penetapan hukum syara' tersebut adalah al-Qur'ān, al-Sunnah, ijma', qiyās, al-maṣlaḥah al-mursalah, istiḥsān, istiṣḥāb, qawl al-ṣaḥābī, al-ẓarī'ah, 'urf, istiqrā', dan syar'u man qablanā. Untuk memperjelas hubungan tersebut, peneliti dua contoh sebagai representasi dari antara dalil-dalil dan sumber penetapan hukum syara' tersebut, yaitu: al-Qur'ān dan istiqrā'.

1) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan al-Qur'ān.

Maqāṣid al-syarī'ah mempunyai hubungan yang kuat dengan syarī'at Islam. Karena ia dipahami dari dalil-dalil dan petunjuk syarī'at Islam. Dasar ketetapan dan ke-*hujjah*-annya adalah al-Qur'ān, al-Sunnah, dan ijtihād para 'ulamā' dan mujtahid.

⁵⁰⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 90-91.

Maqāṣid al-syarī'ah tidak ditetapkan berdasarkan pada penalaran akal semata tanpa dukungan dalil-dalil syara'. Penetapannya juga tidak sekedar didasarkan pada realitas empiris saja tanpa didukung oleh ketetapan kontraktual dan prinsip-prinsip Islam. Melainkan, penetapannya, didasarkan dan ditetapkan berdasarkan petunjuk dan pertimbangan al-Qur'an dan al-Sunnah serta ijtihād yang selaras dengan keduanya dengan syarat dan batasan yang telah diketahui dan tersebar di dalam kitab-kitāb uṣūl fiqh, pembahasan tentang ijtihād, ta'wīl, dan istinbāt.⁵¹⁰

Atas dasar itu, karakteristik hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan al-Qur'ān lebih bersifat matarantai bangunan, pencabangan, asal muasal (kelahiran), dan penyimpulan. Maksudnya, *maqāṣid al-syarī'ah* dibangun di atas pondasi al-Qur'ān, ayat-ayat, hukum-hukum, dan instruksinya. *Maqāṣid al-syarī'ah* lahir dan disimpulkan dari al-Qur'ān.

Maqāṣid al-syarī'ah tidak dapat dikategorikan sebagai yang berkarakteristik *syar'iyah*, *rabbāniyyah*, dan *islāmiyyah* kecuali bila ia didasarkan pada syarī'at yang bersifat *islāmī* dan *rabbānī*. Tidak dapat dikatakan sebagai yang berdasarkan pada syarī'at yang bersifat *islāmī* dan *rabbānī* kecuali bila ia disandarkan pada al-Qur'ān yang dinilai sebagai sumber utama dan dasar pertama bagi syarī'at tersebut.

⁵¹⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 11.

2) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *istiqrā'*.

Istiqrā' dikategorikan oleh para 'ulamā' sebagai metode penalaran yang digunakan untuk memahami sesuatu, mengeluarkan kesimpulan, menetapkan kaidah dan substansi sesuatu.

Metode ilmiah menuntut (membutuhkan) penjelasan mengenai definisi, kalisifikasi, dan contoh-contoh *istiqrā'* untuk memastikan konsepsi dan manifestasinya, untuk membantu menjelaskan hubungannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

a) Definisi *istiqrā'*.

Istiqrā' menurut bahasa berarti *al-tatabbu'* (mencari; menyelidiki dengan sempurna) dan *istiḡṣā'* (menyelidiki dengan mendalam).⁵¹¹

Terdapat sejumlah definisi *istiqrā'* secara istilah yang dikemukakan oleh para 'ulamā'. Al-Gazālī mendefinisikannya dengan "menyelidiki dengan teliti masalah-masalah yang bersifat partikular dalam kerangka memberlakukan hukumnya kepada masalah yang memuat (karakteristik) masalah-masalah tersebut."⁵¹² Menurut al-Rāzī, *istiqrā'* adalah menetapkan hukum dalam masalah yang bersifat umum karena ketetapan hukum tersebut ada

⁵¹¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyah wa Ṣilatuhā*, 54.

⁵¹² Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz I, 51.

dalam sebagai masalah-masalah partikularnya.⁵¹³ Menurut Ibnu Qudāmah, *istiqrā'* adalah menyelidiki dengan teliti masalah-masalah yang bersifat partikular dalam kerangka memberlakukan hukumnya kepada masalah yang sama.⁵¹⁴ Sementara al-Qarāfī mendefinisikannya dengan “penyelidikan hukum yang ada pada masalah-masalah partikular berdasarkan pada satu kondisi yang diduga kuat hukum tersebut berada dalam gambaran perselisihan yang terdapat pada kondisi itu.”⁵¹⁵

Dari sejumlah definisi di atas, al-Khādimī menyimpulkan, *istiqrā'* adalah penyelidikan secara mendalam terhadap masalah-masalah partikular yang berjumlah banyak yang mempunyai karakteristik sama dalam kerangka menetapkan perkara umum yang meliputi masalah-masalah partikular tersebut dan yang menyerupainya.⁵¹⁶

b) Klasifikasi *istiqrā'*.

Istiqrā' terbagi menjadi dua, yaitu: *istiqrā' tām* dan *istiqrā' nāqish*. *Istiqrā' tām* adalah penyelidikan secara

⁵¹³ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fi 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq: Ṭāhā jābir Fayyād al-'Ulwānī, Cet. I, Jilid VI, (Riyād: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibnu Sa'ūd al-Islāmiyyah al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, 1980), 161.

⁵¹⁴ Ibnu Qudāmah, *Rawḍat al-Nāzir wa Jannat al-Manāzir*, Cet. I, Jilid I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981), 142.

⁵¹⁵ Al-Qarāfī, *Syarah Tanqīh al-Fuṣūl fi Ikhtiṣār al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl*, (Mesir: al-Maṭba'ah al-Khairiyyah, 1308 H.), 448.

⁵¹⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 55.

mendalam setiap masalah-masalah partikular yang ada pada satu kondisi [karakteristik] yang sama dalam kerangka untuk menetapkan masalah umum yang meliputi keseluruhan masalah-masalah partikular tersebut.

Sebagai contoh, tujuan kemudahan dan keringanan dalam syarī'at Islam yang dinilai oleh para 'ulamā' sebagai kaidah *kulliyah kubrā*. Contoh lainnya adalah ke-*sunnh*-an ṣalāt witir yang telah ditetapkan oleh para 'ulamā' pada saat melakukan penelitian secara mendalam terhadap masalah-masalah partikular terkait ṣalāt farḍu, misalnya: ṣalāt lima waktu, ṣalāt nazar, ṣalāt janāzah, dan lainnya. Mereka sampai pada kesimpulan bahwa ṣalāt farḍu tidak boleh dilaksanakan di atas kendaraan. Sementara ṣalāt witir boleh dilaksanakan di atas kendaraan. Mereka kemudian berkesimpulan bahwa ṣalāt witir hukumnya adalah sunnah bukan farḍu. Karena, seandainya ṣalāt witir itu farḍu tentu tidak boleh dilaksanakan di atas kendaraan sebagaimana ṣalāt farḍu.⁵¹⁷

Istiqrā' nāqish adalah *istiqrā'* yang tingkatannya ada di bawah *istiqrā' tām* dari segi kemencakupannya secara total terhadap keseluruhan masalah-masalah partikular.⁵¹⁸

Bagaimanapun juga, *istiqrā'* merupakan pendekatan yang penting dan metode yang benar untuk menetapkan hukum dan kaidah-kaidah umum yang menghimpun

⁵¹⁷ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fi 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh*, Cet. I., Jilid VI, 161.

⁵¹⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 55.

keseluruhan masalah-masalah partikular yang sama. Dalam konteks ini, Ibnu Taimiyyah mengatakan: “Penarikan kesimpulan tentang sesuatu yang bersifat umum (*kulliyāt*) berdasarkan sesuatu yang sifat partikular adalah *istiqrā’*. Apabila mencakup semuanya, maka dinamakan *istiqrā’ tām*. Tingkat kebenaran *istiqrā’ tām* ada pada level *yaqīn*.”⁵¹⁹

c) Hubungan *maqāṣid al-syarī’ah* dengan *istiqrā’*.

Istiqrā’ dikategorikan sebagai metode untuk mencapai *maqāṣid al-syarī’ah*. Yang dimaksud dengan *istiqrā’* di sini adalah *istiqrā’* (penelitian) secara mendalam terhadap dalil-dalil dan naṣ-naṣ syara’ dengan tujuan menyimpulkan *maqāṣid al-syarī’ah* yang terkandung dalam dalil-dalil dan naṣ-naṣ syara’ tersebut.⁵²⁰

Istiqrā’ adalah metode yang disandarkan pada syara’ untuk mencapai tujuan-tujuannya (*maqāṣid al-syarī’ah*). Karena itu, ia dinilai sebagai salah satu metode penetapan *maqāṣid al-syarī’ah*. Ia merupakan penalaran dan penelitian yang digunakan mujtahid pada saat dihadapkan pada dalil-dalil syara’, baik yang bersifat *juz’ī* maupun *kullī*, *‘āmm* maupun *khāṣ*, dan *ṣarīḥ* maupun *gairu ṣarīḥ*. Tujuannya

⁵¹⁹ Ibnu Taimiyyah, *Majmū’ al-Fatāwā*, Jam’un wa Tartīb al-Syaikh ‘Abdurrahmān ibnu Qāsim wa Ibnihī Muḥammad, Cet. I., Jilid IX., (Riyād: Maṭābi’ al-Riyād, 1381-1386), 150, 180.

⁵²⁰ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah wa Ṣilatuḥā*, 56.

adalah mengeluarkan tujuan syara' tertentu atau mengeluarkan sejumlah tujuan (*maqāṣid*) yang menghimpun dan menarik dalil-dalil yang berbeda-beda. Karena dalam kondisi demikian, pencapaian makna umum yang dimiliki bersama (*ma'na 'āmmun musytarakun*) itu sama dengan tujuan syara' yang dinilai *mu'tabar* (benar) yang bersifat *qaṭ'ī*, *galabat al-ẓann* (dugaan kuat), dan *yaqīn*. Makna umum yang dimiliki bersama itu juga sama dengan asas-asas Islam dan kaidah syara' yang menjadi rujukan pemahaman, *istinbāt*, dan *tarjīh*.⁵²¹

Contoh penggunaan metode *istiqrā'*, misalnya: tujuan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Penetapannya sebagai *al-maqāṣid al-kulliyah* didasarkan pada penelitian terhadap dalil-dalil syara' yang berbeda-beda. Pemeliharaan akal misalnya, ditetapkan berdasarkan penelitian dalil-dalil syara' yang mengharamkan segala sesuatu yang memabukkan (*muskirāt*), melemahkan (*mufattirāt*), dan menghilangkan kesadaran (*mukhaddirāt*). Penelitian dalil-dalil syara' yang mengajak untuk belajar, membaca, merenung mengenai diri dan alam semesta. Penelitian dalil-dalil syara' yang melarang perdukunan, penipuan, dan sihir serta penelitian semua dalil-dalil syara' yang menurut kesimpulan penelitian menetapkan

⁵²¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 57.

keumuman (*kulliyyat*) penjagaan, perlindungan, dan penyelamatan akal.⁵²²

Itulah sekilas paparan pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang telah ditulisnya sendiri dalam sejumlah karya-karyanya. Pemikiran al-Khādimī ini nanti akan dilihat dengan menggunakan perspektif filsafat ilmu untuk menjawab sejumlah pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini.[]

⁵²² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah wa Ṣilatuhā*, 58.

BAB IV
TRANSFORMASI DAN PERIODISASI
MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH

A. Transformasi *Maqāṣid al-Syarī'ah*

1. Transformasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* di Era Risālah

Era risālah berakhir sampai ke-wafat-an Nabi Muḥammad SAW. Pada era ini, *maqāṣid al-syarī'ah* muncul bersama dengan kemunculan hukum yang dijelaskan dan disampaikan oleh Nabi Muḥammad SAW. sendiri. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu pertimbangan dan dasar dalam praktik pemahaman dan peng-*istinbāt*-an hukum, baik dari ucapan maupun perbuatan yang disampaikan oleh Nabi Muḥammad SAW., maupun dari ketetapan, penetapan, dan penguatannya atas perbuatan *ṣaḥābat*.

Hakikat *maqāṣid al-syarī'ah* di era ini, tercermin dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Secara umum, baik al-Qur'ān maupun al-Sunnah telah menetapkan adanya *maqāṣid al-syarī'ah* dan kewajiban menjadikannya sebagai bahan pertimbangan dan pemeliharaan terhadap hukum-hukum syara' yang ditetapkan.

a. Kemaqāṣidan al-Qur'ān.

1) Kemaqāṣidan al-Qur'ān secara umum.

Al-Qur'ān menyiratkan *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlaḥah*, baik secara syara' dan akal, keyakinan dan tindakan, teks dan *ijtihād*, opini dan konsensus, maupun secara global dan terperinci. Al-Qur'ān merupakan dasar dari segala dasar, sumber dari segala sumber, dasar dari *pe-nuqil*-an dan penalaran, dan kaidah bagi

setiap bangunan peradaban yang bertujuan untuk melakukan rekonstruksi, pembangunan, kemakmuran, kemajuan, kebaikan, dan tujuan serta sasaran lain yang ingin dicapai oleh semua orang dan bangsa.⁵²³

Keseluruhan *maqāsid al-syarī'ah* yang dapat dijadikan sebagai dasar pertimbangan hukum, fakta, dan keputusan, dalam kajian syara', secara global dan terperinci, serta jelas dan terselubungnya, kembali kepada petunjuk, ajaran-ajaran (dogma), rahasia-rahasia, dan perintah-perintah al-Qur'ān. Contoh-contoh kemaqāsidan al-Qur'ān secara umum adalah sebagai berikut:

- a) Al-Qur'ān menjelaskan tentang tujuan Allāh SWT. mengutus para rasul, menurunkan al-Qur'ān, menerangkan akidah dan hukum, memberikan beban dan pahala bagi *mukallaf*, membangkitkan makhluk dari kematian, menciptakan kehidupan, alam semesta, dan segala yang ada. Al-Qur'ān menegaskan tujuan diciptakannya makhluk adalah menghamba (*ibadah*) dan menjalankan perintah Allāh SWT., melakukan restorasi dan membuat bahagia hidup manusia baik di dunia maupun akhirat. Sejumlah ayat menunjukkan tentang hal ini, yaitu:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

⁵²³ Nūruddīn Mukhtār al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Hujjiyyatuhū Ḍawābituhū Majālātuhū*, Juz I, (Qaṭar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1998), 69.

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku.⁵²⁴

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ.

Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu dengan main-main, dan bahwa sesungguhnya kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?⁵²⁵

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَيِّنُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ
أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا.

Sesungguhnya al-Qur'ān ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang mukmin yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar.⁵²⁶

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ.

Kitāb ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.⁵²⁷

Ayat-ayat di atas menunjukkan beberapa karakteristik al-Qur'ān dalam posisinya sebagai cahaya, petunjuk, yang dipenuhi keberkatan, penjas, berita gembira, pembawa kabar gembira dan peringatan, serta karakteristik lain yang

⁵²⁴ Al-Qur'ān, surat al-Zāriyāt: 56.

⁵²⁵ Al-Qur'ān, surat al-Mu'minūn: 115.

⁵²⁶ Al-Qur'ān, surat al-Isrā': 9.

⁵²⁷ Al-Qur'ān, surat al-Baqarah: 2.

menjelaskan tujuan dan maksudnya yang bersifat umum.⁵²⁸ Sebagai contoh, al-Qur'ān menjelaskan posisinya sebagai yang abadi. Merespon posisi ini, Allāh SWT. menjadikannya sebagai akhir kitāb samawi, hukum-hukumnya berlaku sampai hari kiamat, tujuannya tetap tidak berubah, petunjuknya dikenali dan tidak diragukan.

- b) Penetapan lima prinsip umum kaidah fiqh yang bersumber dari al-Qur'ān (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Sekelompok 'ulamā' telah melanjutkan telaah terhadap teks-teks dan hukum-hukum untuk menetapkan dan mengokohkan lima prinsip umum tersebut.⁵²⁹
- c) Penentuan sejumlah hikmah, alasan hukum, dan rahasia tertentu dari al-Qur'ān, yang berhubungan dengan masalah-masalah furū'iyah dan membentuk makna penting yang berperan menampakkan dan menetapkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Misalnya: hikmah menjauhi isteri saat ḥaid untuk menghindari penyakit; hikmah pensyarī'atan haji untuk mendapatkan sejumlah manfaat, mengingat Allāh SWT., dan lainnya; hikmah pensyarī'atan menikah untuk mendapatkan ketenangan, cinta, kasih sayang, dan pemakmuran bumi; hikmah pensyarī'atan puasa untuk mencapai ketaqwaan dan lainnya; hikmah pelarangan mendekati zina karena kekejian dan dampak buruknya; hikmah kewajiban berperang untuk

⁵²⁸ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥis fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Riyād: Mansyūrāt al-'Aṣri al-Ḥadiṣah, 1973 M./1393 H.), 23.

⁵²⁹ Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 70.

menolak kesewenang-wenangan dan terusirnya umat Islam, kemerdekaanya, dan lainnya.⁵³⁰

- d) Penyimpulan, penetapan, dan pengkodifikasian sebagian kaidah fiqhiyyah dari al-Qur'ān yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. 'Ulamā' yang mempunyai *concern* dalam disiplin ilmu ini mengembalikan setiap kaidah pada sumber utamanya, yaitu: al-Qur'ān, al-Sunnah, atau keduanya. Contohnya adalah kaidah berikut ini:

المشقة تجلب التيسير، العادة محكمة، الضرورات تبيح المحظورات، ما أبيض للضرورة تقدر بقدرها.⁵³¹

- e) Penyempurnaan dan kristalisasi dasar-dasar mu'āmalah, keutamaan, tujuan yang benar, dan akhlak yang luhur, dari al-Qur'ān mengenai perilaku individu dan masyarakat, seperti: nilai-nilai keadilan, kebaikan, persamaan, kemerdekaan, kehormatan, kesetiaan, dan integritas.⁵³²

Kesemua nilai-nilai tersebut, terhimpun dalam sejumlah ayat al-Qur'ān yang tersirat di dalam keutamaan taqwa, kebersihan jiwa, dan keluhuran akhlaq. Allāh SWT. berfirman:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ.

⁵³⁰ Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 70-71.

⁵³¹ 'Abdullāh ibnu Sa'īd Muḥammad 'Ubbādī al-Lāḥjī al-Ḥaḍramī al-Syāḥārī, *Īdāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Mesir: Maṭba'ah al-Madani, 1388 H.), 5, 31, 35, 36; Muḥammad Ṣāliḥ Mūsā Ḥusain, *Syarah al-Farā'id al-Bahiyah*, Cet. I, (Damaskus-Syiria: Mu'assasah al-Risālah Nāsyirūn, 2009 M./1430 H.), 21, 39, 44, 45, 48.

⁵³² Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 71.

Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allāh SWT. ialah orang yang paling takwa di antara kamu.⁵³³

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ.

Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.⁵³⁴

- f) Pengambilan sejumlah karakteristik umum syarī'at Islām yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya: karakteristik kemudahan, keringanan, penghilangan kesulitan, moderasi, keseimbangan, kedermawanan, kelembutan, kelenturan, kenyataan, dan karakteristik umum lain, yang dilakukan oleh para peneliti dan pengkaji berdasarkan cara-cara dan kejelasan syarī'at Islam, tujuan mengenalkan Islam dan mendakwahnya, menerima otoritas, kebenaran, dan perannya dalam membangun peradaban global.⁵³⁵
- g) Kejelasan sejumlah kajian dan teori-teori fiqh, uṣūl fiqh, dan perundang-undangan yang bersumber dari al-Qur'ān, seperti: (a) teori tanggungjawab (*naẓariyyat al-iltizām*), hak (*ḥaqq*), jaminan (*ḍamān*), maṣlaḥat, ḍarūrat, peniadaan kesulitan (*raf'u al-ḥaraj*), *sadd al-ẓarī'ah*, menjaga diri (*taḥawwuṭ*), dan penetapan alasan hukum (*'illat*); (b) kajian-kajian dan teori-teori lain yang melahirkan sejumlah

⁵³³ *Al-Qur'ān*, surat al-Ḥujurāt: 13.

⁵³⁴ *Al-Qur'ān*, surat al-Qalam: 4.

⁵³⁵ Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 72.

riset dan tema-tema penting yang dikaji dalam skripsi, tesis, disertasi, dan seminar; (c) kodifikasi sistem yurisprudensi hukum umum yang membingkai ragam kasus, fenomena, dan semua perkembangan yang diarahkan pada perilaku dan tindakan masyarakat sesuai ajaran dan tujuan syarī'at dan kebaikan manusia.⁵³⁶

Dalam konteks di atas, sebagaimana dikutip al-Khādimī, Malik ibnu Nabī berpendapat bahwa al-Qur'ān merupakan sumber penting bagi kajian-kajian dan teori-teori tersebut yang ditandai dengan adanya keragaman teks dan hukum-hukumnya, kekayaan makna dan petunjuk-petunjuknya, berbilangnya gaya bahasa dan topik-topiknya, serta tantangan susunan kalimat dan kemu'jizatannya, yang menunjukkan luasnya cakrawala dan ketersambungan substansinya, kesesuaian kebenarannya, dan keabadian petunjuknya.⁵³⁷

Demikian juga al-Sunnah. Ia menjadi sumber bagi sejumlah teori karena beberapa hal, yaitu: (a) al-Sunnah sebagai yang memberikan ulasan, penjelasan, pengujian, dan perincian terhadap al-Qur'ān; (b) al-Sunnah secara khusus menjadi acuan bagi mujtahid dalam melakukan istīnbāt, istintāj, dan istidlāl (pengambilan petunjuk); dan secara umum menjadi acuan bagi kaum awam dalam memahami dan mengikuti syara'.

⁵³⁶ Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 72.

⁵³⁷ Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 73.

Kajian al-Qur'ān dengan berbagai disiplin dan sejarahnya (yang berupa pengetahuan, komentar, dan informasi) bagi 'ulamā' belakangan merupakan warisan besar yang menjadi salah satu pilar dari teori dan kajian tersebut.

2) Kemaqāṣidan al-Qur'ān secara terperinci.

Al-Qur'ān secara umum dijustifikasi sebagai kitāb yang berisi petunjuk, kebaikan, panduan, dan jaminan kebahagiaan di dunia serta akhirat. Justifikasi ini juga terjadi terhadap adanya alasan hukum (*'illat*) dan tujuan (*maqāṣid*) yang ada pada sebagian pembahasan dan permasalahan yang disinggung al-Qur'ān. Aspek-aspek *maqāṣid* terkait dengan pembahasan dan permasalahan tersebut, diantaranya adalah: Kajian tentang ayat-ayat hukum; Kajian tentang pentahapan penetapan hukum (*tadarruj*) dan pembatalan hukum (*naskh*) dalam al-Qur'ān; dan Kajian tentang memilih yang lebih kuat (*tarjih*) di antara makna ayat-ayat al-Qur'ān.

a) Tujuan ayat-ayat al-Qur'ān.

Sepanjang sejarah hukum Islam (*fiqh*) dan ijihād, perhatian terhadap pembahasan permasalahan ayat-ayat al-Qur'ān semakin bertambah, di antaranya adalah *pertama*, penjelasan hukum-hukum fiqh. *Kedua*, pengeluaran 'illat, hikmah, rahasia, dan tujuan hukum dan menggunakannya untuk menguraikan, menjelaskan dimensi kesyari'ahan, kebenaran, dan validitasnya. *Ketiga*, menggunakannya dalam

pengembangan banyak kajian syara' dan uşul fiqh, misalnya: analogi (*qiyās*), penalaran (*ta' līl*), pengkaidahan (*taq' id*), maşlahah mursalah, menutup jalan keburukan (*man' u al-zarī' ah*), memperkuat posisi *ijtihād al-maqāşidī al-maşlahī* dalam praktek ijtihād dan pengeluaran hukum (*iştinbāt al- hukm*).⁵³⁸

Koneksitas hukum-hukum al-Qur'ān dengan 'illat, hikmah, dan tujuan-tujuan (*maqāşid*)-nya tidak dapat dilakukan kecuali dengan menggunakan dalil yang jelas dalam *memastikan* adanya ke-*maqāşid*-an al-Qur'ān, petunjuk, kebaikan, dan kebenarannya; menguatkan adanya keharusan *ijtihād* dalam menemukan *maqāşid* yang otentik; serta kebutuhan menghubungkan hukum dengan ada atau tidak adanya tujuan (*maqāşid*)-nya.

- b) Tujuan pentahapan penetapan hukum (*tadarruj*) dan pembatalan hukum (*naskh*) dalam hukum-hukum al-Qur'ān.

Kajian tentang pentahapan penetapan hukum (*tadarruj*) dan pembatalan hukum (*naskh*)⁵³⁹ hukum-hukum al-Qur'ān meliputi: (1) penentuan 'illat dan hikmah yang secara umum berhubungan dengan menolak kesulitan (*ḥaraj*) dan penderitaan (*masyaqqah*), di satu sisi, dan mengakui

⁵³⁸ Al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāşidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 74.

⁵³⁹ *Al-naskh*, jika bertujuan memberikan keringanan beban hukum, maka di dalamnya terdapat kemudahan; dan jika bertujuan memberikan pemberatan, maka di dalamnya ada tambahan pahala.

kemudahan (*taisīr*) dan keringanan (*takhfīf*),⁵⁴⁰ di sisi lain; (2) menjaga tradisi yang baik dan kemaslahatan manusia;⁵⁴¹ (3) menciptakan kondisi dan situasi yang sesuai dengan penerapan putusan hukum, memastikan kelayakan, efektivitas, dan dampaknya secara terukur, serta tidak adanya efek kejut bagi subjek hukum (*mukallaf*) dengan apa yang mereka lihat sebagai perubahan radikal yang berlawanan dengan kenyataan hidupnya dan tidak berbenturan dengan adat, budaya, dan norma-norma yang dianutnya.⁵⁴²

Di antara masalah terpenting yang muncul dalam kajian pentahapan penetapan hukum di atas adalah kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan syarī'at) dari segi posisinya sebagai yang melandasi proses pentahapan dalam menjelaskan hukum dan pembebanannya terhadap subjek hukum (*mukallaf*) dan dari penetapan hukum yang tidak dilakukan secara sekaligus di mana antara hukum yang ditetapkan dan kenyataan (*fact*) tidak ditemukan adanya hubungan hukum, hubungan logis, dan juga tidak ditemukan adanya legalitas hukum yang dapat diterima akal yang disimpulkan berdasarkan

⁵⁴⁰ Ibnu Rusyd al-Jadd, *al-Muqaddimāt*, Cet. I, (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, t.th.), 145.

⁵⁴¹ Muḥammad 'Alī al-Sābūnī, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. I, (Indonesia: Dār Iḥyā' Kutub al-'Arabiyah, 1985 M./1405), 37-40.

⁵⁴² Abū Bakar Ibnu al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1974M./1394 H.), 152.

pertimbangan perbedaan lingkungan dan tempat serta perubahan situasi dan kondisi.⁵⁴³

Maqāṣid al-syarī'ah berdiri dalam kerangka mewujudkan realitas yang benar untuk melaksanakan hukum-hukum Allāh SWT., menjamin keberlangsungan, penguatan, efektivitas, dan penerapannya baik secara teks maupun spirit, tampilan maupun substansi, nurani maupun otoritas. *Maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya cukup dengan penerapan yang bersifat mekanis, dangkal, temporal, dan selektif yang tidak dapat memastikan adanya tujuan dan cita-cita hukum yang diinginkan.

Peran di atas sama, ketika *maqāṣid al-syarī'ah* berdiri dalam kerangka memastikan kasih sayang terhadap diri seorang *mukallaf* (orang yang terkena beban hukum). Karena ketika tidak ada tujuan keberangsuran dalam penjelasan hukum, maka berarti membebani mereka dengan sesuatu yang ada di luar kemampuan mereka yang dapat menjerumuskannya ke dalam kerugian, kesalahan, pengabaian, kelalaian, dan kepalsuan. Semua ini menghilangkan kemaslahatan dunia dan akhirat. dan menjerumuskannya ke dalam lingkaran celaan dan larangan syara' disebabkan tidak adanya kepatuhan. Semua ini bertentangan dengan kehendak syara', tujuan agama, dan Kitāb-Nya.

⁵⁴³ Al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhū*, Juz I, 75-76.

- c) Tujuan *tarjih* (memilih yang lebih kuat) di antara makna ayat-ayat al-Qur'ān.

Di antara tujuan keberadaan *ta'arud* dan *tarjih* terhadap makna-makna al-Qur'ān adalah memberikan ruang yang luas bagi *mukallaf* agar tidak tereduksi dalam satu pandangan, mazhab. Mereka dapat menemukan pandangan dan hasil-hasil ijtihād yang luas yang dapat memenuhi ragam kepentingan dan kebutuhannya. Al-Syaukāni mengatakan: “Ketahuilah Allāh SWT. tidak membingkai keseluruhan hukum syara' dengan dalil-dalil qat'i, melainkan dengan dalil-dalil ḍanni untuk memperluas ruang gerak *mukallaf*, agar tidak tereduksi dalam satu mazhab dalam kerangka menegakkan dalil qat'i.”⁵⁴⁴

Di antara hal yang membantu terhadap *tarjih* ketika *ta'arud* adalah berdasar dan berpaling kepada *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam konteks ini, seorang mujtahid merasa puas dengan menjaga *maqāṣid al-syarī'ah* dan hikmah yang telah jelas baginya. Ia dapat keluar dari *ta'arud* dengan tetap bersandar pada *maqāṣid al-syarī'ah* dan hikmah.

Terkadang juga, sebab *ta'arud* di antara teks-teks al-Qur'ān itu bermuara kepada adanya pertentangan di antara 'illat-'illat, hikmah-hikmah, dan tujuan-tujuan (*maqāṣid*) syara' itu sendiri. Dalam kondisi seperti ini, perlu dilakukan *tarjih* di antara ketiganya dengan tujuan keluar dari *ta'arud al-naṣ*.

⁵⁴⁴ Muḥammad ibnu 'Alī al-Syaukāni, *Irsyad a-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haqiq min 'Ilmi al-Uṣūl*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 241.

Seorang mujtahid, dalam konteks *tarjīh*, akan mendahulukan apa yang sepatutnya didahulukan, misalnya: pendahuluan ‘illat yang ada naş hukumnya atas ‘illat yang tidak ada naş hukumnya, mendahulukan ‘illat yang didukung oleh banyak aşl dan naş dari pada ‘illat yang hanya didukung oleh satu aşl dan naş, mendahulukan ‘illat yang diambil dari aşl yang ada naş hukumnya atas ‘illat yang diambil dari aşl yang tidak ada naş hukumnya. Maka ‘illat yang diambil dari aşl yang ada naş hukumnya lebih utama dan lebih patut.⁵⁴⁵

b. Kemaqāşidan al-Sunnah.

1) Kemaqāşidan al-Sunnah secara umum.

Al-Sunnah, secara prinsip, menetapkan adanya *maqāşid al-aḥkām* (tujuan-tujuan hukum), kewajiban menjaga dan mengambilnya sebagai pertimbangan hukum. Kemaqāşidan al-Sunnah dapat dilihat dari aspek eksistensinya sebagai yang memberikan penjelasan, ulasan, dan dukungan terhadap hukum-hukum al-Qur’ān, dan juga dapat dilihat dari aspek eksistensinya sebagai yang menjelaskan tujuan dan rahasia al-Qur’ān. Dalam konteks ini, sebagaimana yang dikutip oleh al-Syāṭibī, Ibnu ‘Abd al-Barr mengatakan:

...وتبين المراد منه.

⁵⁴⁵ Abū al-Wālid al-Bājī, *Iḥkām al-Fuṣūl fi Aḥkām al-Uṣūl*, Taḥqīq: ‘Abdul Majīd Turkī, Cet.I, (t.tp.: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986 M./1407 H.), 757-759.

Al-Sunnah menjelaskan apa yang dikehendaki oleh al-Qur'ān dan tujuan-tujuannya.⁵⁴⁶

Aspek-aspek kemaqāṣidan yang diakui oleh al-Qur'ān secara umum adalah aspek-aspek kemaqāṣidan itu sendiri yang telah dijelaskan, dikuatkan, dirinci, dan digolong-golongkan oleh al-Sunnah berdasarkan adanya hubungan yang kuat di antara keduanya dalam menjelaskan hukum syara', menentukan tujuan-tujuan dan rahasia-rahasianya. Senada dengan Ibnu 'Abd al-Barr, al-Syātibī menyatakan:

وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبا لها والتعريف بمفاسدها دفعا لها... وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولا يرجع إليها والسنة أتت بها تفريعا على الكتاب وبيانا لما فيه منها.

Hal itu, karena sesungguhnya al-Qur'ān hadir dengan membawa penjelasan mengenai penarikan kebaikan dan penolakan keburukan (di dunia-akhirat). ...dan apabila kita melihat al-Sunnah, kita menemukan bahwa al-Sunnah tidak keluar dari domain tersebut. Al-Qur'ān mengusung kemaslahatan sebagai dasar pijakan, sementara al-Sunnah berperan sebagai pemerinci dan penjelasnya.⁵⁴⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketengahkan beberapa contoh tentang kemaqāṣidan al-Sunnah secara umum, sebagaimana berikut:

⁵⁴⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid IV, Cet. II, (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1975), 26.

⁵⁴⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid IV, Cet. II, 27.

- a) Al-Sunnah menjelaskan tentang tujuan penciptaan alam semesta, tujuan hidup manusia, dan juga menjelaskan tujuan umum yang berhubungan dengan pemastian penghambaan kepada al-Khāliq dan pemastian kebaikan makhluk;
- b) Al-Sunnah telah menyimpulkan dan memerinci lima kaidah umum yang terkenal, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda). Dalam konteks ini, al-Syāṭibī menegaskan bahwa:

فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة.

Maka sebagaimana lima hal yang bersifat darurat berpangkal pada al-Qur’ān, ia dielaborasi lebih jauh oleh al-Sunnah.⁵⁴⁸

Al-Sunnah telah memberikan pengakuan sebagaimana al-Qur’ān terhadap ragam hukum yang didukung secara *syar’ī* (*qaṭ’ī*) oleh lima kaidah umum yang telah diakui kemu’tabarannya oleh setiap umat dan agama manapun, seperti: globalitas pemeliharaan martabat dan keturunan yang secara mutawātir penetapannya diperkuat oleh sejumlah dalil pensyari’atan pernikahan, pemudahan dan pujian terhadapnya; pelarangan zina, sodomi, dan lesbian; menutup jalan yang mengarah pada penyimpangan dan kesesatan; pelarangan berduaan di tempat sepi (*khalwat*) bersama perempuan lain; anjuran puasa, taat, dan sabar ketika tidak mempunyai ongkos kawin (*al-bā’at*); anjuran menutup aurat, menjaga diri dari

⁵⁴⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī’ah*, Jilid IV, Cet. II, 27.

segala hal yang diharamkan, bertindak hati-hati, menumbuhkan rasa malu, menegakkan hukum, dan hal-hal yang memperkuat prinsip menjaga kehormatan dan keturunan yang diakui kemu'tabarannya oleh semua umat manusia dan semua era;

- c) Al-Sunnah menjelaskan sejumlah 'illat, hikmah, dan rahasia, yang berhubungan dengan hukum-hukum fiqh amaliah yang bersifat spesifik, seperti: 'illat (alasan hukum) pelarangan menyimpan daging kurban, yaitu memberikan kesempatan bagi masyarakat berikutnya memenuhi kebutuhan makannya dan 'illat (alasan hukum) disyarif'atkannya *isti'zān* (meminta ijin), yaitu menjaga kehormatan dan memastikan tidak terbukanya rahasia rumah tangga dengan tidak memasuki rumah orang lain secara tiba-tiba tanpa seijin pemiliknya yang kemungkinan dapat melihat hal-hal yang terlarang.⁵⁴⁹
- d) Al-Sunnah menjelaskan terbentuknya sebagian kaidah fiqh yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, seperti: kaidah *الضرر يزال*, yang dipastikan berasal dari sabda Nabi Muḥammad SAW.: *لا ضرر ولا ضرار*,⁵⁵⁰ dan kaidah *العادة محكمة*, yang bersumber

⁵⁴⁹ Syah Waliyyullah al-Dihlawī, *Hujjatullah al-Bāligah*, Ta'liq: Muḥammad Syarīf Syukri, Jilid I, (Beirut: Dār Ihyā' al-'Ulūm, 1990 H./1410 H.), 30; Muḥammad Muṣṭafā al-Syalabī, *Ta'īl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1981 M./1401 H.), 23-24.

⁵⁵⁰ Al-Ḥāfiẓ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibnu Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan ibnu Mājah* (w. 275 H.), dalam *Kitāb al-Aḥkām: bab 17*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, ḥadīṣ nomor 2340, 2341, (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.); Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣagīr fi Aḥādīs al-Basyīr al-*

dari sabda Nabi Muḥammad SAW. kepada Hinzun binti ‘Utbah: *خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف*,⁵⁵¹ merupakan fakta yang

tak terbantahkan;

- e) Al-Sunnah melengkapi bangunan dasar *faḍā'il al-a'māl* (amalan utama), kaidah-kaidah akhlak, dan etika pergaulan, misalnya: menunaikan amanat, menghormati pakta dan perjanjian, tidak birkhianat, menjaga kebaikan bersama, meneguhkan nilai-nilai keadilan dan persamaan, memberantas kesombongan, fanatisme, eksploitasi, dan monopoli, dan hal-hal lain yang berhubungan dengan kemuliaan dan keluhuran manusia dan tujuan luhur agama yang satuan-satuan, corak, dan jenisnya telah dihimpun oleh ḥadīṣ: *إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق*.
- f) Al-Sunnah menjelaskan karakteristik umum syarī'at Islam, seperti: nilai-nilai moderat dan keseimbangan, *real* (berdasarkan kenyataan; faktual), inklusifisme, kemudahan, toleransi, kasih sayang, peringanan, perdamaian, kebaikan, pembangunan, dan kebahagiaan bagi anggotanya serta seluruh kelompok, agama, dan umat. Daḥīl-dalīl pendukung tentang masalah ini tidak terhitung jumlahnya. Ia tersebar dalam kitab-

Nazīr, Cet. IV., jilid II., (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihi, 1373 H.), 203.

⁵⁵¹ Muḥammad ibnu Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq: Maḥmūd al-Nawāwī dan kawan-kawan, dalam *Kitāb al-Buyū'*, bab 95, jilid III, (Kairo: Maṭba'ah al-Fujālah, 1376 H.), 36.

kitāb sīrah, sunan, dan lainnya. Dalil yang paling jelas mengenai hali ini adalah firman Allah SWT.:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.⁵⁵²

Allāh SWT. telah menjelaskan bahwa tujuan pengutusan rasul dan penjelasan syari'at-Nya hanyalah untuk memastikan eksistensi "رحمة" (kasih sayang) dalam segala jenis dan manifestasinya, serta berbagai bidangnya, baik dalam bidang keyakinan, ibadah, pergaulan, maupun perikehidupan. Tidak ada maksud lain dari kata "رحمة" selain menjelaskan "tujuan luhur" yang mencakup suatu nilai yang tidak tercakup dari *al-maqāṣid al-far'iyah* (tujuan-tujuan cabang) dan *al-maṣāliḥ al-mutanawwi'ah* (segala jenis kemaṣlahatan) yang tersebar dalam hukum-hukum yang berkaitan dengan *risalah* dan ajaran-ajarannya.

- g) Al-Sunnah memberikan penguatan bagi pengembangan yurisprudensi Islam dan teori-teori uṣūl dengan memberikan pondasi pada sebagian teori-teori fiqh dan uṣūl fiqh yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya: teori garansi, darurat, pemurahan, pemudahan, kewajiban, perdamaian, adat-kebiasaan, tujuan perbuatan, dan lainnya,

⁵⁵² *Al-Qur'ān*, surat al-Anbiyā': 107.

yang memiliki dampak yang sangat jelas dalam pengembangan bidang pengetahuan, perundang-undangan, dan bidang litigasi, bagi masyarakat dan para pemimpin dengan keadilan, kebaikan, dan pemenuhan hak secara benar; dan yang memiliki dampak yang sangat jelas dalam melayani *maqāṣid al-syarī'ah* dan kebaikan manusia dari berbagai aspeknya.⁵⁵³

2) Kemaqāṣidan al-Sunnah secara terperinci.

Al-Sunnah dari aspek naṣ dan pembahasannya memuat sejumlah aspek penting *maqāṣid al-syarī'ah* yang menunjukkan bahwa berpaling dan bersandar kepada *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sebuah perintah. Sebuah posisi dan urgensi dalam menjelaskan hukum-hukum dan menguatkan syarī'at Allāh SWT. di dunia. Berikut penjelasannya:⁵⁵⁴

a) Kemaqāṣidan *nuṣūṣ al-Sunnah* (teks-teks al-Sunnah).

Terdapat banyak teks-teks dan fakta kenabian yang dibarengi dengan sejumlah 'illat, hikmah, *asrār* (rahasia), dan *maqāṣid* (tujuan). Contohnya sebagai berikut:

(1) Sabda Nabi Muḥammad SAW.:

إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا
واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Al-Khādīmī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Hujiyyatuhu*, Jilid 1., 82.

⁵⁵⁴ Al-Khādīmī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Hujiyyatuhu*, Jilid 1., 82.

⁵⁵⁵ Badruddin al-'Aini al-Bukhārī, *'Umdat al-Qāri': Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bab al-Dīnu Yusrun, Jilid 1, (Muḥammad Amin Damh: Beirut, t.th), 235.

Sesungguhnya agama itu mudah dan tidak ada seorang pun yang hendak menyusahkan agama kecuali ia akan kalah. Maka bersikaplah lurus, mendekatlah, berbahagialah, dan manfaatkanlah waktu pagi, sore, dan ketika sebagian malam tiba.

Hadīṣ di atas memuat *maqāṣid* sebagai berikut: *pertama*, pengakuan terhadap adanya *al-taisīr* (kemudahan). *Kedua*, pelarangan bertindak keras, kaku, dan berlebihan tanpa adanya dasar dan alasan yang kuat, sebagaimana hadīṣ:

إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه .

Ketiga, selalu bersikap lurus dan moderat, yakni bertindak benar tidak melampaui batas terhadap orang lain dan juga terhadap diri sendiri, sebagaimana penggalan hadīṣ: "فسددوا". *Keempat*, anjuran terhadap pencapaian kesempurnaan, sebagaimana dalam penggalan hadīṣ: "وقاربوا", yang maksudnya adalah anjuran melakukan hal-hal yang dapat mendekatkan kepada kesempurnaan. *Kelima*, keberuntungan dengan mendapatkan pahala dan surga, sebagaimana dalam penggalan hadīṣ: "وأبشروا". *Keenam*, kesinambungan dan peningkatan amal ibadah, sebagaimana dalam penggalan hadīṣ:

واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة.⁵⁵⁶

- (2) *Āsar al-ṣahābat* yang datang dari ‘Ā’isyah ra. Dia berkata:

ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما فإن كان إثما كان أبعد الناس عنه.

Rasūlullāh SAW. sama sekali tidak memilih di antara dua hal kecuali Ia memilih yang paling ringan di antara keduanya selama tidak merupakan perbuatan dosa. Lalu, apabila hal tersebut merupakan perbuatan dosa, maka Ia adalah manusia yang paling menjauhinya.⁵⁵⁷

Maksud hadis di atas adalah bersandar pada *al-taisīr* (kemudahan), *al-rifqu* (kemurahan), dan *al-takhfīf* (keringanan), dalam semua hal selama bukan merupakan perbuatan dosa, diantaranya adalah: *pertama*, memilih upeti dari musuh dalam menghukum mereka yang melawan disebabkan mudah dan ringannya menarik upeti tersebut, yang tentu saja berbeda dengan perang yang dampaknya akan menghancurkan sebuah negeri atau peradaban. *Kedua*, memilih yang paling ringan dari yang terberat dalam

⁵⁵⁶ Muḥammad al-Syarīf al-Raḥamūni, *al-Rukhas al-Fiqhiyyah min al-Qur’ān wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, Cet. I, (Tunis: al-Maṭba’ah al-‘Arabiyyah, 1986), 170-171.

⁵⁵⁷ Badruddin al-‘Aini al-Bukhārī, *‘Umdat al-Qāri’*: *Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adāb, Bab Qaul al-Nabī Yassirū wa la Tu’assirū, Jilid 22, (Muḥammad Amin Damh: Beirut, t.th), 168.

ibadah bagi orang-orang yang beriman dalam rangka memberikan kemurahan dan menghindarkan mereka dari hal-hal yang memberatkan serta hal-hal yang dapat mengarahkan mereka meninggalkan ibadah.

- (3) Sabda Nabi Muḥammad SAW. yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah ra.:

إن الله يحب الرفق في الأمر كله.

Sesungguhnya Allāh SWT. senang terhadap kemurahan dalam semua hal.⁵⁵⁸

- (4) Ḥadīs diriwayatkan dari ‘Abdullāh ibnu ‘Amr ra. berkata:

عن عبد الله ابن عمرو رضى الله عنهما قال: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس في حجة الوداع بمبنى يسئلونه فجاء رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أذبح ولا حرج فجاء رجل آخر فقال: يا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال إرم ولا حرج. قال: فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: إفعل ولا حرج.

Ḥadīs diriwayatkan dari ‘Abdullāh ibnu ‘Amr ra. berkata: Rasūlullāh SAW. melakukan wuqūf di haji wadā’ di Mina. Mereka pun bertanya kepada-Nya. Maka datanglah seorang laki-laki, lalu berkata: “Aku tidak sadar. Aku telah mencukur rambut sebelum menyembelih.” Lalu Rasūlullāh SAW. menjawab:

⁵⁵⁸ Badruddin al-‘Aini al-Bukhārī, *‘Umdat al-Qāri’*: *Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adāb, Bab al-Rifqī fi al-Amri Kullīhi, Jilid 22, (Muḥammad Amin Damh: Beirut, t.th), 113.

“Sembelihlah, tidak ada dosa atas hal itu.” Kemudian, datanglah seorang laki-laki lain, lalu berkata: “Ya Rasūlullāh SAW., aku tidak sadar. Aku telah mencukur rambut sebelum melempar jumrah.” Lalu Rasūlullāh SAW. menjawab: “Lemparlah jumrah, tidak ada dosa atas hal itu.” ‘Abdullāh ibnu ‘Amr ra. berkata: “Maka Rasūlullāh SAW. tidak ditanya tentang sesuatu yang didahulukan atau diakhirkan, kecuali Ia berkata: lakukan, tidak dosa atas hal itu”.⁵⁵⁹

Maksud hadīṣ di atas adalah peniadaan kesulitan dari umat pada waktu menunaikan ibadah haji dan lainnya, karena Rasūlullāh SAW. menggunakan kata "حرج" dalam bentuk "منفى" (peniadaan) dan Rasūlullāh SAW memberitahukan keumuman kata "حرج".⁵⁶⁰

- (5) ‘Ā’isyah ra. menyebutkan bahwa Rasūlullāh SAW. seringkali meninggalkan suatu amal padahal Ia menyukai amalan tersebut dengan tujuan agar orang-orang tidak ikut mengamalkannya karena khawatir amalan tersebut diwajibkan atas mereka, misalnya: Rasūlullāh SAW. tidak melaksanakan ṣalāt tarāwīḥ secara berjamaah karena khawatir ṣalat tersebut diwajibkan bagi umat; Rasūlullāh SAW. tidak memanjangkan ṣalat sunnah karena untuk

⁵⁵⁹ Badruddīn Abū Muḥammad Maḥmūd ibnu Aḥmad al-‘Aini al-Ḥanafī, *Umdat al-Qāri’*: *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Jilid X, (Beirut: Muḥammad Amīn Damh, t.th.), 73.

⁵⁶⁰ al-Raḥamūni, *al-Rukhas al-Fiqhiyyah min al-Qur’ān wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, Cet. I, 174.

menghilangkan *masyaqqah* (keberatan) dan timbulnya fitnah). Demikian juga peniadaan kewajiban bersiwak pada saat akan melasanakan salat dan lainnya; peniadaan kewajiban berwudu setiap salat; penundaan salat 'isyā' di awal waktu untuk memberikan kemudahan bagi orang-orang yang lemah, sakit, dan yang sedang mempunyai *ḥājat* (keperluan).

- (6) Sabda Rasūlullāh SAW. kepada Mu'āz ibnu Jabal ra. dan Abū Mūsā al-Asy'arī ra. ketika diutus ke Yaman:

يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا .

Mudahkanlah, dan jangan kalian mempersulit serta sampaikanlah berita gembira dan janganlah membuat mereka lari dari kalian.⁵⁶¹

- (7) Penetapan Rasūlullāh SAW. terhadap satu kelompok yang mengamalkan makna dan maksud ḥadīṣ "بني قريظة", tidak cukup hanya sekedar mengambil makna lahirnya saja. Mereka berpaling pada *ta'wīl* ḥadīṣ tersebut dengan jalan berpaling pada tujuan, makna, dan maksud "الأمر" (perintah) dengan melaksanakan ṣalāt 'Aṣar ketika sudah sampai di Bani Quraizah, suatu hal yang menggambarkan atas anjuran

⁵⁶¹ Badruddīn Abū Muḥammad Maḥmūd ibnu Aḥmad al-'Aini al-Ḥanafī, *Umdat al-Qāri'*: *Syarah Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Jilid XXII, Kitāb al-Adāb, Bab Qaul al-Nabī Yassirū wa la Tu'assirū, (Beirūt: Muḥammad Amīn Damh, t.th.), 167.

mempercepat ṣalāt, meninggalkan hal-hal yang memberatkan, dan memperlambat perjalanan;

- (8) Pelarangan Rasūlullāh SAW. menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari. Rasūlullāh SAW. menjelaskan tujuannya, yaitu: untuk memenuhi kebutuhan yang akan datang sekelompok orang Baduwi dalam memanfaatkan daging kurban tersebut. Kemudian Rasūlullāh SAW. membolehkan mereka menyimpannya setelah itu karena tidak adanya lagi kebutuhan terhadap daging kurban tersebut. Tujuan penyimpanan daging adalah sebagai upaya menjamin kesegaran daging kurban dari proses pembusukan dan memanfaatkannya pada saat diperlukan.⁵⁶²
- (9) Penetapan (*taqrīr*) Rasūlullāh SAW. terhadap ucapan Mu‘āz ibnu Jabal ra.: “Kembali ke *al-ra’yu* ketika tidak ada naṣ baik dari al-Qur’ān maupun al-Sunnah; atau ketika ada naṣ yang bersifat *ẓannī* yang mempunyai sejumlah makna, yang membutuhkan pembatasan makna sesuai dengan yang dikehendaki Allāh SWT. dan tujuan syara’.
- Dan hal ini tidak memungkinkan dilakukan, kecuali dengan bersandar pada pemikiran yang sehat (*al-ra’yu al-ṣaḥīḥ*), di mana

⁵⁶² Imām Mālik (w. 179 H.), *al-Muwatta’*, Taḥqīq: Muḥammad Fu’ād ‘Abdul Bāqī, Kitāb al-Aḍāḥī, Bab Iddikhār Luḥūm al-Aḍāḥī, Bab 4, Ḥadīṣ No. 207, (Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1370 H.), 484-485.

maqāṣid al-syarī'ah merupakan salah satu sandaran utamanya.⁵⁶³

Penetapan (*taqrīr*) Rasūlullāh SAW. terhadap ucapan Mu'āz ibnu Jabal ra. mengenai masalah tersebut, memuat beberapa hal yang harus di garis bawah, yaitu: *pertama*, dijadikannya pemikiran yang sehat (*al-ra'yu al-ṣaḥīḥ*) sebagai sumber hukum setelah naṣ; *kedua*, memperkuat posisi ijtihād dengan *al-ra'yu al-ṣaḥīḥ* ketika tidak diketemukannya naṣ atau ketika diketemukannya naṣ yang bersifat *ẓannī* yang mempunyai sejumlah makna yang saling bertentangan; *ketiga*, kemencakupan *ijtihād bi al-ra'yi* dengan menerapkan *qiyās*, 'urf, maṣlaḥah, istiḥsān, dan sumber-sumber lain yang sejalan dengan ajaran-ajaran dan tujuan agama, serta tidak bertentangan dengan naṣ dan dalil-dalil syara'.⁵⁶⁴

- (10) *Ijtihād bi al-ra'yi* (ijtihād berdasarkan penalaran) yang dilakukan Mu'āz ibnu Jabal ra. merupakan testimoni adanya keterbatasan naṣ-naṣ al-Qur'ān dan adanya perkembangan peristiwa, kasus, dan luasnya cakupan permasalahan, terutama situasi dan kondisi terbaru di sebuah daerah yang berbeda antara satu dengan yang

⁵⁶³ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkhul Mazāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1989), 244.

⁵⁶⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkhul Mazāhib al-Islāmiyyah*, 244.

lain, yang memerlukan ijtihād secara mendalam dan melihat apa yang terbaik bagi kemaşlahatan dan kemanfaatan manusia sepanjang tidak bertentangan dengan hukum-hukum syara’.

Rekomendasi kenabian terhadap *ijtihād bi al-ra’yi* yang dilakukan Mu‘āz ibnu Jabal ra. merupakan penegasan Rasūlullāh SAW. terhadap kewajiban pencarian solusi hukum terhadap situasi, kondisi, dan kasus baru, yang bersumber dari al-Qur’ān dan al-Sunnah, serta bersandar pada ijtihād yang bermuara pada *maqāşid al-syarī’ah* dan kemaşlahatan manusia, karena secara aksiomatis dipahami bahwa keberangkatan Mu‘āz ibnu Jabal ra. ke Yaman tiada lain kecuali untuk *nasyr al-Islām* (menyebarkan Islam) kepada masyarakat dan menegakkan hukum di sana, mensyi’arkan cahaya dan nilai-nilai Islam, manfaat dan kebaikannya. Itulah *maqāşid al-syarī’ah* yang menjadi kerangka rujukan (*al-iṭār al-marji’ī*) Mu‘āz ibnu Jabal ra. dalam menghadapi masalah yang berkembang di sana.

- (11) Perintah Rasūlullāh SAW. untuk mengambil al-Qur’ān dari empat orang ṣaḥābat, di antaranya adalah ‘Abdullāh ibnu Mas‘ūd ra. yang ahli dalam bidang *asbāb al-nuzūl*, alasan, dan situasi yang melingkupinya. Dari perintah Rasūlullāh SAW. ini, dapat diambil dua kesimpulan: *pertama*, mengetahui

cara dan sebab-sebab turunnya al-Qur'ān akan memastikan lebih banyak mengetahui *ḥikmah* dan tujuan yang mendorong ditetapkan hukum Islam; *kedua*, setiap hukum syara' yang turun dalam setiap peristiwa kemanusiaan, fenomena sosial, dan periode sejarah, diperlukan pemahaman yang mendalam dan akurat tentang keadaan dan permasalahan realitas tersebut, kesadaran yang baik terhadap hikmah dan tujuan penetapan hukum Islam, serta usaha serius untuk merealisasikan apa yang baik dan bermanfaat bagi masyarakat.⁵⁶⁵

Kajian sebab-sebab turunnya al-Qur'ān dan datangnya al-Ḥadīṣ memiliki banyak manfaat, di antara yang terpenting adalah menemukan *ḥikmah* dan kehendak Allāh SWT. Penerapan kajian ini dapat dilihat dalam fakta dengan karakteristik adanya pembaharuan, jalinan, kompleksitas, dan hasil kajian yang mendukung hukum syara', otoritas, kewenangan, dan keabadiannya. Bila tidak demikian, maka kajian tentang masalah ini hanya sekedar sebagai tulisan di atas kertas dan jalan menuju kegagalan.

⁵⁶⁵ Al-Khādīmī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhu*, Jilid 1., 82.

b) Kemaqāṣidan *al-naskh* dalam al-Khabar.

Al-naskh (penghapusan) dalam al-Khabar memuat sejumlah aspek *maqāṣid al-syarī'ah*, yang secara umum tergambar dalam ketentuan graduasi dalam menjelaskan hukum dan dalam pemeliharaan kemudahan dan kemurahan terhadap *mukallaf*. Bila *al-naskh*-nya berupa perpindahan dari sesuatu yang berat ke sesuatu ringan, maka *maqāṣid al-syarī'ah*-nya berupa *al-taisīr* (kemudahan) dan *al-takhfīf* (keringanan). Bila *al-naskh*-nya berupa perpindahan dari sesuatu ringan ke sesuatu yang berat, *maqāṣid al-syarī'ah*-nya berupa sesuatu yang memuat kesempurnaan dan keutamaan. Tujuan dari ini semua adalah memberikan penguatan kepatuhan seorang *mukallaf* antara niat yang kuat dengan kemurahan yang diberikan oleh syara'; memberikan landasan bagi adanya kesempurnaan dan usaha yang pada umumnya cenderung mengarah pada sesuatu yang lebih utama dalam keluarga dan hasil akhirnya; dan menghilangkan kemungkinan penghindaran dan tipu daya disebabkan penempatan hukum secara sekaligus.

c) Kemaqāṣidan *ta'āruḍ wa al-tarjīh* (pertentangan sejumlah dalil dan memilih satu yang paling unggul).

Penjelasan sejumlah aspek kemaqāṣidan terkait masalah pertentangan makna *zāhir* teks-teks kenabian dan bagaimana memilih satu makna yang dinilai paling unggul, dapat disebutkan sebagaimana berikut:

- (1) Pengakuan terhadap ‘*illat* atau *ḥikmah* yang telah ditetapkan berdasarkan naṣ adalah merupakan satu diantara *tarjīḥ* terhadap makna dan *tarjīḥ* yang berhubungan dengan pendahuluan ‘*illat* yang telah ditetapkan berdasarkan naṣ dari pada ‘*illat* yang tidak ditetapkan berdasarkan naṣ. Dalam konteks ini, al-Bāji menegaskan: “Ketika ‘*illat* itu telah di naṣ oleh Allāh SWT., maka itu menjadi penanda keabsahan dan kewajiban mengikutinya, serta menjadi legitimasi keberadaannya sebagai ‘*illat*. Karena itu, ia lebih patut dijadikan sebagai ‘*illat* dari pada ‘*illat* yang belum mendapatkan legitimasi.”⁵⁶⁶

Pengakuan terhadap ‘*illat* pada faktanya merupakan pengakuan terhadap *ḥikmah* yang menjadi tempat bergantungnya hukum dan pengakuan terhadap *maqāṣid al-syarī‘ah* yang berkait dengan *ḥikmah* tersebut. Hal ini, karena ‘*illat* tidak dapat dijadikan *amārāt* (tanda) bagi adanya hukum, kecuali bila menarik ke-*maṣlahat*-an (kebaikan) dan menolak ke-*mafsadah*-an (kerusakan).

- (2) Pengakuan terhadap tujuan memberikan penjelasan dan pemahaman hukum bagi *mukhāṭab* (orang yang diajak bicara) adalah merupakan satu di antara bentuk *ta‘arūḍ* dan *tarjīḥ* dari segi *matan* serta *ta‘arūḍ* dan

⁵⁶⁶ Abū al-Wālid al-Bāji, *Iḥkām al-Fuṣūl fi Ahkām al-Uṣūl*, Taḥqīq: ‘Abdul Majīd Turkī, Cet.I, (t.tp.: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986 M./1407 H.), 757.

tarjīh yang berhubungan dengan pendahuluan *al-khabar* yang dimaksudkan sebagai penjelasan hukum dari pada *al-khabar* yang tidak dimaksudkan sebagai penjelasan hukum. Karena itu, keberadaan *al-khabar* yang dimaksudkan sebagai penjelasan hukum lebih utama dan lebih patut.

Bentuk *tarjīh* sebagaimana dijelaskan di atas, selaras dengan apa yang ditegaskan oleh al-Syātibī: “Tujuan membuat hukum adalah untuk memberikan pemahaman.”⁵⁶⁷ Hasilnya adalah bahwa syarī‘at diturunkan untuk memberikan pemahaman dan pengajaran sesuai dengan gramatika Arab, syarat-syarat yang diperlukan dalam proses pemahaman, dan ijtihad.

- (3) Penguatan pemahaman terhadap hal-hal yang melingkupi peristiwa dan fakta-faktanya adalah merupakan satu diantara bentuk *tarjīh* dari segi *sanad* dan dari segi bentuk *tarjīh* yang berhubungan dengan pendahuluan perawi yang paling banyak melakukan penyelidikan terhadap ḥadīṣ dan perawi yang paling baik dalam melakukan klasifikasi ḥadīṣ dari pada yang lain; pendahuluan perawi sejarah dan pelakunya karena lebih mengetahui dan mengenal situasi dan kondisi

⁵⁶⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, Jilid II, Cet. II, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975), 64-65.

yang melingkupinya; serta mendahulukan perawi yang lebih menguasai hukum dari pada yang lain.⁵⁶⁸

- (4) Pemuatan sesuatu yang lebih sempurna dan anjuran tentang sesuatu yang lebih mulia adalah merupakan satu bentuk *tarjīh* dari segi *matan* dan dari segi bentuk *tarjīh* yang berhubungan dengan pendahuluan *al-khabar* yang menafikan kekurangan dari para *ṣahābat* dari pada *al-khabar* yang menyertakan kekurangannya dalam kerangka untuk memastikan keluhuran kedudukan dan keutamaannya dengan menilainya sebagai pemegang otoritas agama, umat terbaik, dan panutan.
- (5) Pengurangan perbedaan pemikiran yang menjadi kesibukan para ilmuwan dan pakar *maqāṣid al-syarī'ah* adalah merupakan satu bentuk penguatan bagi keharusan *tarjīh* baik dengan cara *al-jam'u* (pengumpulan), *al-naskhu* (penghapusan), dan *al-tarḥu* (pelemparan), dengan tujuan mempersempit area perbedaan pemikiran dan mengurangi tindakan kontroversial. Ibnu 'Āsyūr, dalam konteks ini, menegaskan bahwa menolak perselisihan dan mengurangnya termasuk bagian dari *maqāṣid al-mu'tabarah*. Karena itu, mewujudkan sesuatu yang bersifat mutlak dan meyakinkan dalam konteks

⁵⁶⁸ Al-Bājī, *Ihkām al-Fuṣūl fi Ahkām al-Uṣūl*, Taḥqīq: 'Abdul Majīd Turkī, Cet.I, 742-743.

maqāṣid al-syarī'ah, yang dapat menghilangkan perdebatan, perbedaan pandangan, dan mencairkannya adalah merupakan sebuah keharusan.⁵⁶⁹

Jelasnya, di era ini, tergambar (dengan jelas pada al-Sunnah) adanya sejumlah *'illat*, *ḥikmah*, dan *sirr*, yang berhubungan dengan hukum-hukum fiqh yang bersifat spesifik, seperti alasan (*'illat*) larangan menyimpan daging kurban melebihi tiga hari sebagai persediaan makan bagi sekelompok baduwi (*al-'a'rābī*) yang membutuhkannya (yang kemudian diperbolehkan oleh Nabi Muḥammad SAW. ketika mereka tidak membutuhkannya lagi); alasan (*'illat*) penerapan hukum meminta izin (*al-isti'zān*) memasuki rumah orang lain sebagai pemeliharaan martabat dan menghindari terbukanya rahasia rumah tangga yang terlarang bagi orang lain melihatnya.⁵⁷⁰

Disamping masalah di atas, terbentuknya sebagian kaidah-kaidah fiqh yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagaimana dijelaskan pada paparan terdahulu, merupakan fakta yang tak terbantahkan. Ḥadīṣ tentang haji wada' yang diriwayatkan dari 'Abdullāh bin 'Amr ra. juga mempertegas fakta adanya *maqāṣid al-syarī'ah* di era risalah.

⁵⁶⁹ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 172-173.

⁵⁷⁰ Muḥammad Mustafā Syalabi, *Ta'līl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), 23-24; Al-Raḥamūni, *al-Rukhaṣ al-Fiḥriyyah min al-Qur'ān wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet. I, 344-345; al-Dihlawī, *Hujjatullāh al-Bāligah*, Ta'līq al-Syaikh Muḥammad Syarīf Syukri, Jilid I, Cet. I., (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1984), 30.

Berdasarkan penjelasan di atas, setidaknya ada sejumlah istilah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang berlaku pada saat itu. Beberapa istilah tersebut antara lain adalah kata حرج (kesulitan/kesempitan) dan ضرر (bahaya). Penggunaan dua istilah ini dimaksudkan untuk menghilangkan bahaya dan kesulitan/kesempitan yang di hadapi oleh manusia. Hal ini dilakukan dalam kerangka menghadirkan kemaşlahahatan manusia dengan menarik manfaat atau menolak *mafsadat*.

2. Transformasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* di Era Şahābat.

Bila ditelusuri secara seksama, maka gambaran *maqāṣid al-syarī'ah* era şahābat semakin jelas. Hal ini karena karakteristik situasi dan kondisi era ini jauh berbeda dengan era risālah. Di era ini muncul kebutuhan mendesak terhadap pengungkapan dan penjelasan sejumlah persoalan dan peristiwa baru akibat semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islām. Selain itu, tingkat pemahaman dan kemampuan yang dimiliki oleh şahābat dalam memahami wahyu juga berbeda-beda.⁵⁷¹ Kondisi inilah yang melatarbelakangi para şahābat berijtihād mencari penyelesaian permasalahan hukum yang di hadapi dengan menggunakan *ra'y*, *nazar*, dan *musyāwarah*.⁵⁷²

Ijtihād şahābat berdiri di atas beragam prinsip yang menggabungkan antara nalar (*'aqal*) dan wahyu (*naql*), antara

⁵⁷¹ Al-Dihlawī, *al-Inşāfi Bayāni Asbāb al-Ikhtilāf*, Cet. III, 22.

⁵⁷² Al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Hujiyyatuhu*, Jilid 1, 91.

makna kebahasaan dan zahir teks (*dalālah al-lugawiyah wa al-zāhiriyyah li al-naṣ*) dan hikmah serta tujuan yang ada di balik teks (*maqṣaduhu waḥikmatuhu*), antara peng-*istinbāṭ*-an dan penyimpulan hukum dari dalīl dengan metode konsepsi dan penyertaan (*tarīqat al-ḥamli wa al-ilḥāq*) dan pen-*takhrīj*-an dasar dan jenis-jenis dalīl. Hal ini, sebagaimana yang dikutip al-Khādīmī dari Ḥasan Aḥmad Mar’ī dalam tulisannya yang berjudul *al-Ijtihād fi al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, 1984, dilakukan dalam kerangka menjaga *maqāṣid al-syarī‘ah* dan kemaṣlahatan makhluk, menghilangkan pertentangan di antara naṣ dan dalīl, dan memberikan pilihan di antara tingkatan tujuan dan kemaṣlahatan yang terkandung di dalamnya.⁵⁷³

Terdapat sejumlah fakta historis penjagaan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang dilakukan oleh para ṣahābat dalam sejumlah keputusan hukum dengan mengedepankan prinsip-prinsip kemudahan (*al-taisīr*), keringanan (*al-takhfīf*), kelembutan (*al-rifqu*), menghindari kekakuan (*al-tasyaddud*, *al-tanaṭṭu’*, *al-ta‘ammuq*), menghindari berlebih-lebihan (*al-mubālagah*), menghindari memberikan beban yang berlebih (*al-takalluf*), dan lainnya. Fakta-fakta tersebut misalnya: pernyataan ‘Abdullāh ibnu Mas’ūd ra.: “إياكم والتنعق وإياكم والتعمق وعليكم بالعتيق”, Takutlah

⁵⁷³ Al-Khādīmī, *al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhu*, Jilid 1., 91-92.

kalian terhadap *tanattu'*, takutlah kalian terhadap *ta'ammuq*, dan wajib bagi kalian berperilaku lentur.⁵⁷⁴

Sejalan dengan 'Abdullāh ibnu Mas'ūd ra., 'Umar bin al-Khaṭṭāb ra. berkata: “نهينا عن التكلف”, Kami dilarang memberikan beban yang berlebihan.⁵⁷⁵

Tanattu' dan *ta'ammuq* bermakna sama, yaitu kaku dan keras dalam kata dan perbuatan. Sementara *takalluf* bermakna memberikan beban di luar kemampuan. Ketiga kata ini (*tanattu'*, *ta'ammuq*, dan *takalluf*), merupakan istilah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang digunakan pada waktu itu.

Selain ketiga istilah di atas, terdapat istilah lain yang dikemukakan oleh Imām 'Ali ibnu Abū Ṭālib ra. berkaitan dengan jaminan kontrak pekerja (*taḍmīn al-ṣannā'*) yang bertujuan menjaga hak masyarakat dan memenuhi kebutuhannya terkait dengan kontrak tersebut. Imām 'Ali ibnu Abū Ṭālib ra. berkata: “لا يصلح للناس إلا ذلك”, Tidak baik bagi manusia kecuali dengan akad itu.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Al-Raḥamūni, *al-Rukhaṣ al-Fiqhiyyah min al-Qur'ān wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet. I, 205.

⁵⁷⁵ Badruddīn Abū Muḥammad Maḥmūd ibnu Aḥmad al-'Aini al-Ḥanafī, *Umdat al-Qāri': Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid XXV, 35.

⁵⁷⁶ Abū Bakar Muḥammad ibnu al-Ḥusain al-Baihāqī, *al-Sunan al-Kubra, Kitāb al-Ijārah Bab mā Jāa fi Taḍmīn al-Ajrā'*, Jilid VI, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 122.

Dalam konteks ini Imām ‘Ali ibnu Abū Ṭālib ra. menggunakan kata “*yaṣluḥu*” untuk menerapkan *maqāṣid al-syarī‘ah*.

3. Transformasi *Maqāṣid al-Syarī‘ah* di Era ‘Ulamā’.

Untuk dapat menggambarkan bagaimana transformasi konsep *maqāṣid al-syarī‘ah*, maka perlu dijelaskan terlebih dahulu istilah-istilah yang digunakan para ‘ulamā’ dalam mengungkapkan hakikat *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Para ‘ulamā’ klasik dalam mengungkapkan hakikat *maqāṣid al-syarī‘ah* menggunakan istilah-istilah (ungkapan-ungkapan) dan kalimat-kalimat yang berbeda-beda. Penggunaan istilah-istilah dan kalimat-kalimat yang berbeda ini mempunyai tingkatan berbeda dari segi kesesuaiannya terhadap penunjukan, nama, dan makna *maqāṣid al-syarī‘ah*. Karena itu, pada tingkat penelitian dan kajian *syar‘iyyah* serta *uṣūliyyah*, tidak ditemukan definisi yang jelas dan pemahaman yang komprehensif tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* yang dapat diterima dan disepakati oleh mayoritas ‘ulamā’. Perhatian besar mereka hanya terfokus kepada bagaimana menghadirkan *maqāṣid al-syarī‘ah* dan mengaplikasikannya di tengah *ijtihād fiqh*, bukan mengupayakan pengkodifikasian (*tadwīn*), pendefinisian (*ta’rīf*), penggambaran (*tamṣīl*), dasar argumentasi (*ta’ṣīl*), dan lainnya.

Berbeda dengan para ‘ulamā’ klasik, para ‘ulamā’ kontemporer, secara umum, telah mengemukakan sejumlah

definisi yang saling berdekatan dari segi nama, makna, contoh/gambaran, macam-macam *maqāṣid al-syarī'ah* dan lainnya.

Atas dasar asumsi di atas, tidak semua istilah dan kalimat yang berhubungan dengan *maqāṣid*, disinggung dalam uraian ini. Yang disinggung dalam uraian ini, hanyalah istilah-istilah dan kalimat-kalimat yang sering (*aglab*) digunakan oleh para 'ulamā' klasik dan kontemporer untuk menjelaskan kehendak Pembuat hukum (*Syāri'*), tujuan wahyu (*maqṣūd al-wahyi*), kemaṣlahatan makhluk (*maṣāliḥ al-khalqi*), dan mengambil peran dalam pembentukan isi, teori, dan bangunan disiplin ilmu ini. Istilah-istilah dan kalimat-kalimat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

a. *الحكمة المقصودة بالشرعة (al-ḥikmah al-maqṣūdah bi al-syarī'ah*, hikmah yang dimaksudkan oleh syarī'ah).

Istilah ini diungkapkan oleh para 'ulamā' berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Misalnya, apa yang disampaikan oleh Ibnu Rusyd al-Ḥufaidi yang mengatakan: “وينبغي أن تعلم أن ”مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق”, Sebaiknya anda mengetahui tujuan syara' yang adalah hanya merupakan pengajaran ilmu pengetahuan yang benar dan peng-amal-an yang benar.⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ Ibnu Rusyd al-Ḥufaidī, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīru ma Baina al-Syarī'at wa al-Ḥikmat min al-Ittiṣāl*, Cet. IV, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1982), 49.

Dalam pernyataan yang lain Ibnu Rusyd al-Ḥufaidi juga menyatakan: “فلنفض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع”,

Maka hendaknya kita mengemukakan contoh-contoh *maṣālih* hubungannya dengan *ḥikmat al-syarā'i* kepada para ‘ulamā’.⁵⁷⁸

Contoh lain yang menggunakan istilah di atas adalah apa yang dikemukakan oleh al-Rāzī, al-Baiḍāwī, al-Āmidī, dan lainnya yang menyatakan bahwa: “أن الحكمة التي هي مقصود الشرع:

”يجوز التعليل والإحتجاج بها”, Sesungguhnya boleh menggunakan ḥikmah yang merupakan tujuan syara’ menjadi alasan hukum (*ta’līl*) dan menggunakannya sebagai dasar argumentasi (*iḥtijāj*).⁵⁷⁹

b. المصلحة (*al-maṣlahah*, kebaikan).

Para ‘ulamā’ sering menggunakan istilah ini secara mutlak, baik yang berupa menarik manfaat (*jalb al-manfa’ah*)

⁵⁷⁸ Ibnu Rusyd al-Ḥufaidī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 35.

⁵⁷⁹ Fakhruddīn Muḥammad ibnu ‘Umar ibnu Ḥasan al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fi ‘Ilm al-Uṣūl*, Taḥqīq Ṭāha Jābir Fayyāḍ al-‘Ulwānī, Cet.I, jilid II, (Riyāḍ: Jāmi’ah al-Imām Muḥammad ibnu Sa‘ūd al-Islāmiyyah al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa’ūdiyyah, 1980), 391, 397, 398; al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid III dan IV, Cet. II, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), Jilid III, 290 dan Jilid IV, 2; Muḥammad Zakariya al-Bardīsi, *Uṣūl Fiqh*, Cet. III, (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 255; al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syāṭibī*, (Rabāṭ al-Magrib: Dār al-Amān, 2003), 9-10; al-‘Ubaidī, *al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syāri’ah al-Islāmiyyah*, Cet. I, (Damaskus: Dār Qutaibah Beirut, 1992 M./1412 H.),119.

maupun menolak kerusakan (*daf‘u al-mafsadah*), baik yang berupa kemaşlahatan umum (*maşlahat ‘āmmah*) maupun kemaşlahatan individu (*maşlahat khāşşah*). Contoh mengenai hal ini adalah *pertama*, apa yang dikemukakan oleh Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah yang mengatakan:

فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد
وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها

Seungguhnya bangunan dan asas syarī‘ah itu didasarkan pada hikmah-hikmah dan kemaşlahatan-kemaşlahatan manusia di dunia dan akhirat. Hikmah-hikmah dan kemaşlahatan-kemaşlahatan manusia itu adalah keadilan (*‘adlun*), kasih-sayang (*rahmat*), kemaşlahatan-kemaşlahatan (*maşāliḥ*), dan hikmah yang ada pada keseluruhan syarī‘at.⁵⁸⁰

Kedua, apa yang dikemukakan oleh Ibnu al-‘Arabī yang mengatakan: “واعتبار المقاصد والمصالح وقد نبهنا على ذلك في مسائل”⁵⁸¹ Dan pentingnya *maqāşid* dan *maşāliḥ*, dan kami telah mengingatkan tentang hal ini dalam permasalahan cabang.⁵⁸¹ Dalam kesempatan lain, Ibnu al-‘Arabī juga mengatakan: “ومن تلك الفروع منع وتحريم كل ما يشغل عن الجمعة من أجل المصلحة”, Di antara

⁵⁸⁰ Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, *‘Ilām al-Muwaqqi‘īn*, Taḥqīq Muḥammad Muḥyiddin ‘Abdul Majīd, Jilid III, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 14.

⁵⁸¹ Abū Bakar Ibnu al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 196.

cabang itu adalah pelarangan dan pengharaman segala sesuatu yang dapat melalaikan (ṣalāt) Jum'at karena alasan kemaşlahatan.⁵⁸²

Ketiga, apa yang dikemukakan oleh al-Māzarī yang mengatakan: “للحجر مصلحة”, Dalam pembatasan kecakapan hukum seseorang ada kemaşlahatan.⁵⁸³ Dalam kesempatan lain, al-Mazari mengatakan: “وأن التسعير شرع لمصلحة أهل السوق فى”
“أنفسهم”, Dan sesungguhnya akad pinjaman merupakan penetapan syara' bagi kemaşlahatan para pekerja pasar untuk dirinya.⁵⁸⁴ Dalam kesempatan lain lagi, dia mengatakan: “أن
لفظ المنفعة يطلق للدلالة على المصلحة”, Sesungguhnya kata *manfa'ah* itu diucapkan untuk menunjuk pada ke-*maşlahat*-an.⁵⁸⁵

Keempat, apa yang dikemukakan al-Qāḍī 'Abdul Wahhāb, sebagaimana dikutip al-Khādimī, berkaitan dengan upaya pencegahan kenaikan harga barang yang bertujuan memberikan keuntungan pedagang (*al-najsy*), yang mengatakan: “ولأن فى منع ذلك مصلحة عامة وما يتعلق بالمصالح العامة جاز”

⁵⁸² Abū Bakar Ibnu al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid IV, (Beirut: Dār al-Fikr, 1974M./1394 H.), 1806.

⁵⁸³ Abū 'Abdullāh Muḥammad ibnu 'Alī ibnu 'Umar, *Syarah Talqīn*, Taḥqīq Muḥammad 'Abdul Bāqī, Jilid II, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), 5.

⁵⁸⁴ 'Alī ibnu 'Umar, *Syarah Talqīn*, Jilid IV, 190.

⁵⁸⁵ 'Alī ibnu 'Umar, *Syarah Talqīn*, Jilid IV, 189.

”أن يحكم بفساده كتلقى السلع وغيره”, Karena sesungguhnya di dalam pelarangan kenaikan harga tersebut ada kemaşlahatan umum. Dan sesuatu yang berhubungan dengan sejumlah kemaşlahatan umum berwenang/dibolehkan memberikan keputusan mengenai ketidakabsahan (*fasad*)-nya, seperti: untuk mendapatkan barang dagangan dan lainnya.⁵⁸⁶

Al-Qāḍī ‘Abdul Wahhāb, sebagaimana dikutip al-Khādimī, menegaskan bahwa “sesungguhnya para pakar uşūl (*uşūliyyūn*) banyak sekali yang mengetengahkan istilah *maşlahah* dalam perbincangannya mengenai *al-kulliyyāt al-khams* dan *maşādir al-tasyrī*’. Mereka memaknainya dengan *maqāşid al-syarī’ah* yang bersifat umum dan khusus, *qaṭ’ī* dan *ḍannī*, dan lainnya.⁵⁸⁷

- c. وقطع الضرر, رفع الضرر, نفي الضرر (*nafyu aḍ-ḍarar*, *raf’u aḍ-ḍarar*, *wa qaṭ’u aḍ-ḍarar*; meniadakan bahaya, mengangkat bahaya, dan memotong/ menggugurkan bahaya).

Istilah ini dikemukakan oleh al-Qāḍī ‘Iyāḍ, yang mengatakan: "الحكم بقطع الضرر واجب", menetapkan hukum dengan menggugurkan bahaya adalah wajib.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāşidī: Ḥujjiyyatuhu*, Jilid 1, 49.

⁵⁸⁷ Al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāşidī: Ḥujjiyyatuhu*, Jilid 149.

⁵⁸⁸ Ibnu Rusyd al-Ḥufaidī, *Bidāyat al-Mujtahid*, jilid II, 335.

d. دفع المشقة ورفع المشقة (*daf'u al-masyaqqah wa raf'u al-masyaqqah*; menolak kesulitan dan mengangkat kesulitan).

Istilah ini dikemukakan oleh Ibnu al-'Arabī yang mengatakan: "ولا يجوز تكليف ما لا يطاق", tidak boleh membebani sesuatu di luar kemampuan.⁵⁸⁹ Maksud pernyataan Ibnu al-'Arabī "tidak boleh membebani sesuatu di luar kemampuan" adalah dalam kerangka menghilangkan kesulitan walaupun tidak menggunakan istilah yang sama, yaitu: "menolak kesulitan atau mengangkat kesulitan".

e. رفع الحرج والضيقة وتقرير التيسير والتخفيف (*raf'u al-ḥaraj wa ad-dayyiq wa taqrīr at-taisīr wa at-takhfīf*, menghilangkan kesempitan dan menetapkan kemudahan dan keringanan).

Pada prinsipnya agama melarang sesuatu yang kaku, memberatkan, dan berlebihan dan sebaliknya lebih menganjurkan kelenturan, kelemahlembutan, dan kemudahan.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Abū Bakar Ibnu al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1974M./1394 H.), 200; Ibnu Rusyd al-Ḥufaidī, *Bidāyat al-Mujtahid*, jilid I, 143.

⁵⁹⁰ Sejumlah istilah dan makna di atas menurut para 'ulamā' dan imām-imām maḥab banyak ditemukan dalam sejarah mengenai *ijtihād Maqāsidī*. Penjelasan ini juga dapat ditemukan dalam tulisan Muḥammad Syarīf al-Raḥamūni. Al-Raḥamūni, *al-Rukḥaṣ al-Fiqhiyyah min al-Qur'ān wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet. I, (Tunis: Maṭba'ah al-'Arabiyah, 1986), 120-121.

f. العلة الجزئية للأحكام الفقهية (*al-‘illat al-juz’iyyah li al-aḥkām al-fiqhiyyah*), ‘illat yang bersifat partikular untuk hukum-hukum fiqh).

Baik ‘illat-‘illat tersebut berupa sifat-sifat/keadaan yang nyata/jelas dan terukur maupun berupa hikmah-hikmah (*ḥikam*) dan rahasia-rahasia (*asrār*); atau berupa kemaşlahatan-kemaşlahatan (*maşālih*) dan kemanfaatan-kemanfaatan (*manāfi’*) yang bersifat global dan umum (*kulliyyah wa ‘āmmah*). Penggunaan istilah-istilah di atas, secara khusus, dapat ditemukan dalam kajian *tafsīr* dan *syarah* ayat-ayat dan ḥadīṣ-ḥadīṣ hukum.⁵⁹¹

g. ما يتفرع عن العلة كالموجب والسبب والمؤثر وغيره (*ma yutafarra‘u ‘an al-‘illat ka al-mūjib wa al-sabab wa al-mu’sir wa gairih*), istilah-istilah yang bercabang dari ‘illah seperti: al-mūjib, al-sabab, al-mu’sir, dan lainnya).

Istilah-istilah ini dapat dilihat dalam pernyataan ‘ulamā’, misalnya: “لقد شرع الحكم لعلة كذا أو سبب كذا أو لأنه يؤثر في كذا أو من

⁵⁹¹ Pada awalnya, penggunaan kata ‘illat mengarah pada pengertian *ḥikmah* dan *maşlahah*. Akan tetapi pada perjalanan selanjutnya, ketika ada di tangan *uşūliyyūn*, mengarah pada pengertian *sifat/keadaan yang nyata/jelas dan terukur*. Yang benar adalah bahwa kata ‘illat digunakan dalam dua pengertian yang mempunyai hubungan nyata. Yaitu pada satu sisi ‘illat berhubungan dengan sifat/keadaan yang jelas dan terukur, pada sisi yang lain ‘illat juga berhubungan dengan penyingkapan *ḥikmah* dari sifat/keadaan tersebut, kemaşlahatan (*maşlahah*), dan pensyari‘atan (*masyru‘iyah*)-nya. Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uşūl al-Syarī‘ah*, Jilid I, Cet. II, (Beirut: Dār al-Ma‘rifāh, 1975), 265; Al-Raisūnī, *Nażariyyat al-Maqāşid ‘Inda al-Imām al-Syātibī*, (Rabāt al-Magrib: Dār al-Amān, 2003), 10.

”أجل كذاوكي يحقق كذا وغير ذلك مما يفيد التنصيص على معنى معين ومقصد ما
Sungguh hukum itu disyarikan karena alasan ini, atau sebab
itu, atau karena berdampak ini, atau kerana ini dan memastikan
yang itu, atau karena sesuatu hal lain yang berfungsi untuk
menetapkan makna dan maksud sesuatu).⁵⁹²

- h. معقولة الشريعة وتعليقاتها وأسرارها (*ma'qūliyyat al-syarī'ah wata' tīlātuha wa asrāruha*; nalar/logika syarī'at, pertimbangan-pertimbangan syarī'at, dan rahasia-rahasia syarī'at).

Selain istilah-istilah di atas, *maqāṣid al-syarī'ah* juga dinyatakan dengan ungkapan: “خصائص الشريعة العامة”⁵⁹², ciri-ciri dan karakteristik umum syarī'ah. Di antara ciri dan karakteristik umum syarī'ah adalah kemudahan (*al-taisīr; easiness*), yang tengah-tengah (*al-wasaṭiyyah; medial*), toleransi (*al-tasāmuh; tolerance*), moderasi (*al-'i'tidāl; moderation*), keseimbangan (*al-ittizān; equilibrium, balance*), faktual/kenyataan (*al-wāqi'iyyah; reality*), kemanusiaan (*al-insāniyyah; humanity*), berjalan sesuai dengan naluri dan nalar yang sehat dan benar, dan ungkapan-ungkapan lain yang menjelaskan esensi syarī'ah (*jawhar al-syarī'ah*), maksud, dan tujuannya.

⁵⁹² Muḥammad Mustafā Syalabi, *Ta'īl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), 158.

- i. لفظ المعاني (*lafz al-ma'āni*, kata ma'ani yang berarti makna-makna).

Para 'ulamā' dalam satu kesempatan mengungkapkan kata *ma'āni* untuk menunjukkan tujuan-tujuan (*maqāṣid*) dan kemaşlahatan-kemaşlahatan (*maşāliḥ*) yang terkandung dalam syarī'at dan hukum-hukum Allāh SWT.⁵⁹³

- j. كلمات الغرض والمراد والمغزى (tujuan/niat/arah/sasaran, maksud, dan substansi).

Para 'ulamā' juga mengungkapkan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan ungkapan sebagaimana tersebut di atas.⁵⁹⁴

Selain istilah-istilah di atas, terdapat juga istilah-istilah lain yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang dipopulerkan oleh sejumlah 'ulamā' ternama yang perlu diketengahkan di sini. Berikut ini nama para 'ulamā' dan istilah-istilah yang terkait *maqāṣid al-syarī'ah* yang mereka cetuskan:

- a. Istilah "التعليل" (alasan-alasan hukum), "الأسرار" (rahasia-rahasia hukum), "الحكم الفقهية" (ḥikmah-ḥikmah fiqh), dan "محاسن الشريعة" (kebaikan-kebaikan dan kekhususan-kekhususan)

⁵⁹³ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syātibī*, 14.

⁵⁹⁴ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syātibī*, 15.

- syarī'ah). Sejumlah istilah ini diungkapkan oleh al-Abharī (W. 275 H.), al-Tirmizī (W. 276 H.), dan al-Baqillāni (W. 403 H.).⁵⁹⁵
- b. Istilah "الكليات الخمس, القصد, الغرض, المقاصد". Istilah-istilah ini diungkapkan oleh Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī Imām al-Ḥaramain (W. 478 H.), guru Imām al-Gazālī.⁵⁹⁶ Lima prinsip umum ini adalah menjaga agama (*ḥifẓu al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓu al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*), menjaga keturunan (*ḥifẓu al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifẓu al-māl*). Lima prinsip umum ini diikuti dan ditetapkan oleh semua umat beragama.⁵⁹⁷
- c. Istilah "الإستصلاح, الضروريات, الكليات". Istilah-istilah ini dikemukakan oleh Imām al-Gazālī (W. 505 H.).⁵⁹⁸
- d. Al-Āmidī (W. 631 H.) adalah tokoh yang memasukkan dalam kajian *maqāṣid* satu bab tentang masalah *tarjīḥ*, terutama terkait dengan sejumlah *qiyās* yang saling bertolak-belakang (*al-aqyisah al-muta'aridah*) dan tingkatan *maqāṣid*.⁵⁹⁹
- e. Istilah "الضروريات الخمس". Istilah ini dikemukakan oleh al-Baiḍāwī (W. 685 H.) dan al-Isnawī (W. 772 H.).⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, 24-25.

⁵⁹⁶ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, 35-36.

⁵⁹⁷ Ramaḍān al-Būṭi, *Ḍawābiḥ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Cet. II, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1977), 119.

⁵⁹⁸ Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 139.

⁵⁹⁹ Al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid IV, Cet. II, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 376-378.

⁶⁰⁰ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, 44-45.

f. Istilah "أنواع التصرفات النبوية ودلالاتها على الأحكام" dan "القواعد الفقهية" dan "والمقاصد", Berbagai tindakan hukum Nabi Muḥammad SAW. dan *dalālat* (penunjukan)-nya terhadap hukum. Istilah dan penjelasan ini diungkapkan oleh al-Qarāfi (W.684 H./1285 M.) secara panjang lebar.⁶⁰¹

Itulah istilah-istilah yang digunakan para ‘ulamā’ dalam mengungkapkan hakikat *maqāṣid al-syarī‘ah* di era setelah imām-imām maḏhab sampai era sebelum al-Syāṭibī lahir. Sebagaimana telah disinggung pada paparan terdahulu, tidak seperti para ‘ulamā’ kontemporer, mereka hanya terfokus kepada bagaimana menghadirkan *maqāṣid al-syarī‘ah* dan mengaplikasikannya di tengah *ijtihād fiqh*, bukan mengupayakan pengkodifikasian, pendefinisian, penggambaran, dasar argumentasi, dan lainnya. Untuk memudahkan pemahaman, perlu kiranya istilah-istilah tersebut diketengahkan kembali secara ringkas. Istilah-istilah tersebut adalah محاسن الشريعة وأسرارها, الأغراض, الغرض, القصد, مقاصد الشرع, مقصود الشرع, دفع الأذى, نفي الضرر والمشقة, المصالح والمفاسد, الضروريات والحاجيات والتحسينيات, الرفق واللين, الرحمة والسماحة, التيسير والتخفيف, جلب المنافع, والعنت والشدة والتنطع, والمناسبة والملائمة, التعليل والعلة والحكمة والباعث المؤثر, dan lainnya.

⁶⁰¹ Muḥammad Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*, Cet. III, (Tūnis: al-Syirkah al-Tūnisiyyah, 1988), 8.

4. Transformasi Definisi *Maqāṣid al-Syarī'ah* di Era 'Ulamā'.

Definisi *maqāṣid al-syarī'ah*, pada mulanya, belum ditemukan. Definisi ini baru diketengahkan oleh sejumlah pemikir *maqāṣid* kontemporer dengan makna yang berdekatan. Istilah-istilah seperti: المصالح, المصلحة, التشريع, الشارع, الغايات, الاسرار, الغاية, الحكم, المعاني menjadi kata kunci dalam sejumlah definisi tersebut. Berikut di antara terminologi *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikemukakan oleh sejumlah pemikir *maqāṣid* dimaksud:

- a. Muḥammad Tāhir ibnu 'Āsyūr (1366 H.), mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او معظمها بحيث لا تحتص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من احكام الشريعة. فيدخل في هذا اوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا ايضا معان من الحكم ليثت ملحوظة في سائر انواع الاحكام ولكنها ملحوظة في انواع كثيرة منها.

Sejumlah makna dan hikmah yang dijelaskan oleh pembuat hukum [*Syari'*] dalam keseluruhan atau sebagian besar hukum-hukum syara' yang diberlakukan. Di mana makna dan hikmah yang dijelaskan tersebut tidak tertuju pada satu jenis hukum syarī'ah tertentu. Masuk dalam kategori ini, sejumlah karakteristik dan tujuan umum syarī'ah serta sejumlah makna yang tidak mungkin ditinggalkan dalam pemberlakuan hukum-hukum syara' [*al-tasyri'*]. Demikian juga, sejumlah makna hikmah yang tidak dijelaskan di dalam keseluruhan bagian-bagian hukumnya, namun sejumlah makna hikmah tersebut dijelaskan dalam sebagian besar hukum-hukumnya).⁶⁰²

⁶⁰² Terminologi Ibnu 'Asyūr banyak dikutip oleh sejumlah pemikir *maqāṣid* lain seperti: al-Khādīmī, Muḥammad al-Ḥabīb ibnu al-Khawjah, dan

b. Menurut ‘Allāl al-Fāsī, *maqāṣid al-syarī‘ah*, yaitu:

المراد بمقاصد الشريعة الاسلامية: الغاية منها والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها.

Tujuan dan rahasia syarī‘ah yang telah diletakkan oleh Pembuat hukum [*Syāri*] pada setiap hukum-hukumnya.⁶⁰³

c. Al-Raisūnī, men-*ta’rīf*-kan dengan:

إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.

Tujuan-tujuan yang telah diletakkan oleh syarī‘ah untuk diselidiki demi kemaşlahatan manusia.⁶⁰⁴

d. Muḥammad ibnu Sa‘ad al-Yūbī, mendefinisikan dengan:

المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من اجل تحقيق مصالح العباد.

Sejumlah makna, hikmah, dan sejenisnya yang di jaga oleh Pembuat hukum (*Syāri*) dalam pembuatan perundang-undangan

Abdul Azīz ibnu Abdurrahmān ibnu ‘Alī ibnu Rabī‘ah. Lebih jelasnya lihat Nūruddīn Mukhtār al-Khādīmī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī‘iyah*, (Riyāḍ: Maktabah al-‘Ubayyikān, 2001); Muḥammad al-Ḥabīb Ibnu al-Khawjah, *Baina ‘Ilmay Uşūl al-Fiqh - Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, t.th.); ‘Alī Ibnu Rabī‘ah, *‘Ilmu Maqāṣid al-Syāri*, (Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, 2002).

⁶⁰³ ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*, (t.tp.: Maktabah al-Wahdah al-‘Arabiyyah al-Dār al-Baiḍā’, 1963), 3.

⁶⁰⁴ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syātibī*, 7.

baik bersifat umum maupun khusus yang bertujuan untuk memastikan kemaşlahatan manusia.⁶⁰⁵

e. Al-Khādimī mendefinisikan *maqāşid al-syarī'ah* dengan:

المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء اكانت تلك المعاني حكما جزئيا ام مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين.

Sejumlah makna yang dijelaskan dalam hukum-hukum syara' dan makna-makna yang ditimbulkannya, baik sejumlah makna itu berupa hikmah-hikmah yang bersifat *juz'ī* maupun berupa maşlahah yang bersifat *kullī* atau berupa karakteristik umum. Sejumlah makna tadi ada dalam garis tujuan yang sama, yaitu: kepastian kepatuhan kepada Allāh SWT. dan kepastian penghadiran kemaşlahatan manusia di dunia dan akhirat.⁶⁰⁶

Dengan kata lain, *maqāşid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan penetapan hukum Islām, rahasia-rahasia, dan sasaran-sasarannya (untuk kebahagiaan) di dunia dan akhirat atau ia merupakan kemaşlahatan yang telah ditetapkan oleh pembuat hukum dalam pemberlakuan hukum Islām, baik yang mendatangkan kemanfaatan manusia atau menjauhkan mereka dari segala kerusakan di dunia dan akhirat.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Muḥammad Sa'ad al-Yūbī, *Maqāşid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, Cet. II, (Riyād: Dār al-Hijrah, 2002), 37.

⁶⁰⁶ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, (Riyād: Maktabah al-'Abīkān, 2001), 17.

⁶⁰⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā Amsilatuhā Hujjiyyatuhā*, (Riyād: Kunūz Isybilā, 2003), 29.

Atas dasar itu, al-Khādimī memandang bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sejumlah kemaşlahatan yang dikehendaki oleh pembuat hukum yang berimplikasi terhadap adanya hukum-hukum syara'. Misalnya, kemaşlahatan yang ada dibalik puasa Ramaḍān, yaitu pencapaian ketaqwaan; kemaşlahatan yang ada dibalik kewajiban jihād, yaitu menolak serangan musuh dan melindungi masyarakat; dan kemaşlahatan yang ada di balik pernikahan, yaitu menundukkan pandangan mata, menjaga kehormatan, menjaga keturunan, dan pemakmuran bumi.⁶⁰⁸

Lebih lanjut al-Khādimī menegaskan bahwa kemaşlahatan itu banyak dan beragam. Misalnya, *maşlahat fardiyyah* dan *āmmiyyah*, maşlahat yang bersifat *qat'ī-yaqīnī* dan *ḍannī-iḥtimālī*, dan lainnya.⁶⁰⁹ Ragam kemaşlahatan tersebut berada di bawah naungan kemaşlahatan dan tujuan universal, yaitu kepastian kepatuhan terhadap Allāh SWT. dan kebaikan manusia di dunia dan akhirat.⁶¹⁰

B. Periodisasi Maqāṣid al-Syarī'ah.

Berdasarkan teori *Continuity and Change* sebuah pemikiran tidak lahir begitu saja. Kelahiran sebuah pemikiran baru dipengaruhi oleh pemikiran/konsep yang telah ada sebelumnya, walaupun di situ terdapat perubahan dari yang sebelumnya. Karl Mannheim

⁶⁰⁸ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 17.

⁶⁰⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah wa Şilatuha bi al-Adillah al-Syar'iyyah wa al-Muştalahāt al-Uşūliyyah*, (Riyāḍ: Dār Isybiliā, 2003), 29.

⁶¹⁰ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 17.

(Hongaria, 1893-1947), sebagaimana dikutip oleh Muhyar Fanani, menyatakan bahwa pemikiran, konsep, dan teori baru dapat bersifat ideologis atau utopis bila dikaitkan dengan pemikiran, konsep, dan teori yang telah ada sebelumnya. Bila pemikiran, konsep, dan teori baru itu berpijak pada paradigma yang sedang berlaku, pemikiran itu disebut ideologi, sehingga pemikiran baru itu bersifat ideologis. Akan tetapi, jika pemikiran itu didasarkan pada paradigma lain yang tidak atau belum berlangsung, maka pemikiran itu disebut utopia, sehingga pemikiran baru itu bersifat utopis. Selanjutnya, Mannheim membagi dua macam utopia, yaitu: utopia relatif dan utopia absolut. Bila pemikiran baru bisa direalisasikan dalam sebuah paradigma baru, utopia ini disebut dengan utopia relatif. Namun bila utopia itu tidak mungkin direalisasikan kapan pun dan di mana pun, ia disebut utopia absolut.⁶¹¹

Berdasarkan teori tersebut dan apa yang dikemukakan oleh para pakar *maqāṣid al-Syarī'ah*, (misalnya, 'Allāl al-Fāsī yang menyatakan bahwa kemunculan *maqāṣid al-syarī'ah* di mulai sejak era risalah yang pertama dan sejak masa kelahiran syarī'ah, hukum, serta petunjuk-petunjuknya), konsep *maqāṣid al-syarī'ah* bersifat ideologis. Hal ini karena konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang telah dirumuskan oleh para 'ulamā' yang ada sekarang ini, tidak muncul secara tiba-tiba. Konsep tersebut dibentuk berdasarkan pada praktik-praktik pengamalan *maqāṣid al-syarī'ah* sejak era risalah sampai saat

⁶¹¹ Muhyar Fanani, *'Abdullāh Aḥmad al-Naṭm: Paradigma Baru Hukum Publik Islām*, dalam *Pemikiran Islām Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), 2.

ini. Jadi konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang ada saat ini, mempunyai matarantai dengan fenomena, fakta, data, dan informasi terkait dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang melintasi ruang dan waktu dalam sejarah penetapan hukum Islām.

Berdasarkan ulasan di atas, periodisasi dan matarantai konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, selanjutnya, akan dipetakan berdasarkan kurun waktu tertentu. Berikut periodisasi dan peta matarantai konsep *maqāṣid al-syarī'ah* berdasarkan kurun waktu yang di maksud:

1. Era pra kodifikasi: *maqāṣid al-syarī'ah* di era risalah sampai awal abad III H.

Era pra kodifikasi meliputi era risalah, ṣahābat, tabi'īn, dan imām-imām maḏhab (*a'immat al-maḏāhib*). Jejak-jejak *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dilihat di era ini, era kelahiran syarī'ah, hukum, serta petunjuk-petunjuknya. Hanya saja, *maqāṣid al-syarī'ah* di era ini dikategorikan sebagai yang hanya sekedar merupakan fakta-fakta ilmiah yang berakar di hati Nabi Muḥammad SAW., ṣahābat, dan 'ulamā', yang tersebar di antara fatwa-fatwa, sumber rujukan, karya-karya, dan pemikirannya. Hal ini karena kata *maqāṣid* berkelindan dengan kata *syarī'ah*. Kata *maqāṣid*, *ḥikmah* (*pl:ḥikam*), *asrār*, *al-gāyat al-syar'iyyah al-mukhtalifah* (tujuan-tujuan syarī'ah yang berbeda-beda) ada dalam sekumpulan teks dan hukum serta terkandung dalam proses ijtihād mengenai ragam problem-problem fiqh, seperti: pen-*ta'lil*-an

hukum dengan menggunakan istilah *ḥikmah*, *gāyah*,⁶¹² dan *maṣlahah*.⁶¹³

Maqāṣid al-syarī'ah di era ini, keberadaannya, belum menunjukkan format dan susunan yang sempurna bagi sebuah konsep/teori. Kemunculan tersebut hanya sebagai gambaran kelahiran pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat umum yang belum memiliki dasar dan kaidah serta masih terlepas dari *peng-kodifikasi-an*, pembagian, dan argumentasinya. Kondisi demikian menjadi asumsi dasar bahwa perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* pada masa berikutnya bergantung pada kesinambungan kerja ilmiah dan kesinambungan periode *ijtihād* dan penetapan hukum (*tasyrī'*). Inilah hasil kerja ilmiah paling nyata di era *fiqh mutakhir*.

Pada era ini, sebagaimana telah disinggung pada penjelasan terdahulu, belum ada kebutuhan mendesak menampilkan *maqāṣid al-syarī'ah* pada tingkat penulisan dan penyusunan (*codification*). Apalagi menampilkannya menjadi satu bidang kajian dan disiplin ilmu tertentu yang lengkap dengan landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologinya. Jelasnya, pada waktu itu, *maqāṣid*

⁶¹² Muḥammad Muṣṭafā Syalabi dalam karyanya *Ta'līl al-Aḥkām* banyak sekali memberikan contoh-contoh *ta'līl* pada masa Nabi Muḥammad SAW. Muḥammad Muṣṭafā Syalabi, *Ta'līl al-Aḥkām*, 23-24.

⁶¹³ Banyak sekali contoh-contoh kodifikasi kaidah di bawah *maṣlahah*, misalnya: *La ḍarara wa la ḍirāra*. Kaidah ini di ketahui dari ḥadīṣ Nabi Muḥammad SAW. Kaidah tersebut menjadi inspirasi bagi mujtahid untuk mengembangkan kaidah-kaidah cabang yang ada dalam naungan kaidah tersebut. Fakta ini memberikan pemahaman bahwa Nabi Muḥammad SAW. yang pertama kali berbicara tentang kaidah. Jamaluddin 'Aṭīyyah, *al-Tanzīr al-Fiqhi*, (t.tp.: Maṭba'ah al-Madīnah, 1987), 69.

al-syarī'ah hanya sebatas sebagai informasi, data, dan ketetapan syara' yang ada dalam hati para 'ulamā'. Mereka menghadirkan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pemahaman, ijtihād, dan keputusan-keputusan yang telah ditetapkannya.

Akibat dari keberadaan *maqāṣid al-syarī'ah* yang hanya sebatas sebagai informasi, data, dan ketetapan syara' yang ada dalam hati para ulamā' yang tergambar dalam pemahaman, ijtihād, dan keputusan-keputusan yang telah ditetapkannya, maka di era ini terdapat dua fakta penting, yaitu: *pertama*, *maqāṣid al-syarī'ah* hingga akhir abad III H. belum menjadi perhatian khusus dan belum menjadi topik ilmiah tersendiri. *Maqāṣid al-syarī'ah* yang dipahami oleh para 'ulamā' masih terselubung ke dalam kajian mereka mengenai *ḥikmah*, *illat*, *munāsabah*, atau *ma'na*. Karena itu, jika *maqāṣid al-syarī'ah* dilihat secara cermat, maka ia dapat ditemukan pada sejumlah metode penalaran yang digunakan para imām-imām maḏhab, seperti: *qiyās*, *istiḥsān*, dan pertimbangan kemaṣlahatan.

Kedua, belum dikenal adanya istilah *maqāṣid* dan *Maqāṣidīyyun* yang disandarkan pada konsep/teori dari para ulamā' yang ahli di bidang maqāṣid, seperti halnya istilah *tafsīr* dan *mufasssīrūn*, *fiqh* dan *fuqahā'*, *uṣūl* dan *uṣūliyyūn*, dan lainnya, yang disandarkan pada konsep/teori dan para ulamā' yang ahli di bidang-bidang tersebut.

2. Era perkembangan pertama: *maqāṣid al-syarī'ah* dari awal abad III H. sampai abad V H. (munculnya teori-teori awal maqāṣid).

Pada era ini, perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* belum tergambar secara jelas seperti yang dikenal saat ini. Akan tetapi teori-teori awal *maqāṣid al-syarī'ah* telah dikemukakan oleh sejumlah 'ulamā', di antaranya yaitu:

- a. Al-Ḥākim al-Tirmizī, Abū Abdillāh Muḥammad bin 'Alī (w. 296 H./908 M.). Dia hidup di era abad ke-3 H. Terkadang memang al-Tirmizī secara khusus tidak digolongkan sebagai seorang ahli hukum (*faqīh*) dan uṣūl fiqh. Dia lebih dikenal sebagai sufi dan filsuf. Dia patut dimasukkan dalam jajaran 'ulamā' pertama yang mempunyai perhatian besar di bidang *maqāṣid al-syarī'ah* dengan metodenya sendiri. Dia yang pertama kali menggunakan istilah *maqāṣid al-syarī'ah* dan menjadikannya sebagai judul di antara buku-buku yang dituliskannya, yaitu: *al-Ṣalāt wa Maqāṣiduha*, *al-Ḥajju wa Asrāruhu*, *al-'Ilāl*, *'Ilāl al-Syarī'ah*, *'Ilāl al-'Ubūdiyyah*.

Kitāb *al-Ṣalāt wa Maqāṣiduha* berisi sekumpulan hikmah dan rahasia spiritual dibalik setiap gerakan ṣalāt dengan kecenderungan sufi. Contohnya, “menegaskan ketundukan” sebagai tujuan (*maqāṣid*) dibalik pengagungan kepada Allāh SWT. melalui setiap gerakan dalam ṣalāt; “mencapai kesadaran” sebagai tujuan (*maqāṣid*) dibalik memuji kepada Allāh SWT.; “memfokuskan ṣalāt seseorang” sebagai tujuan (*maqāṣid*) di balik menghadap Ka'bah, dan sterusnya. Di informasikan juga bahwa buku al-Tirmizī yang berjudul *al-*

Furuq menjadi inspirasi penting bagi al-Qarāfi dalam menuangkan judul dan ide/gagasan kitabnya.⁶¹⁴

- b. Abū Zaid al-Balkhi (w. 322 H./933 M.), sebagaimana yang dikutip oleh Jasser Awdah dari Muhammad Kamal Imām dalam karyanya yang berjudul: *al-Dalīl al-Irsyad ila Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, mengemukakan karya terkenal pertama tentang maqāṣid mu‘āmalah, *al-‘Ibanah ‘an ‘Ilal al-Diyānah* (Penjelasan Tujuan-Tujuan dibalik Praktik-praktik Ibadah), di mana dia menelaah maqāṣid dibalik hukum-hukum yuridis Islām. Dia juga menulis sebuah buku khusus tentang kemaşlahatan berjudul *Maşāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* (kemaşlahatan-kemaşlahatan Raga dan Jiwa); dia menjelaskan bagaimana praktik dan hukum Islām berkontribusi terhadap kesehatan, baik fisik maupun mental.⁶¹⁵
- c. Abū Maşūr al-Māturīdī (w. 333 H.). Beliau lebih dikenal sebagai ‘ulamā’ kalam, pendiri mażhab *al-Māturīdīyah* yang diikuti oleh seluruh pengikut mażhab Ḥanafī. Hal terpenting berkaitan dengan topik yang di bicarakan di sini adalah bahwa beliau merupakan salah satu di antara imām *ahl al-Sunnah* yang mempunyai beberapa karya di bidang uşūl yang oleh Faṭḥullāh Khalīf dinyatakan tidak diketemukan. Di antara

⁶¹⁴ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syātibī*, 27-28.

⁶¹⁵ Jasser Awdah, *Membumikan Hukum Islām Melalui maqāṣid al-Syarī‘ah*, Alih Bahasa Rasidi dan Ali Abdu el-Mun’im, (Bandung: PT. Pustaka Mizan, 2015), 46.

karyanya yang berbicara mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* adalah *Ma'khaz al-Syarī'ah*.⁶¹⁶

- d. Abū Bakar al-Qaffāl al-Syāsyī [al-Qaffāl al-Kābir] (w. 365 H.). Dia merupakan salah satu di antara tokoh utama uṣūl fiqh klasik, tokoh pengikut Imām al-Syāfi'ī, dan salah seorang pensyarah kitāb al-Risālah. Di antara karyanya adalah kitāb yang berjudul *Uṣūl Fiqh* dan *Maḥāsin al-Syarī'ah*. Kitāb yang terakhir ini mempunyai hubungan yang kuat dengan topik *maqāṣid al-syarī'ah*. Karena, menurutnya, tidak mungkin dapat mengetengahkan keindahan-keindahan dalam hukum syarī'ah (*maḥāsin al-syarī'ah*), kecuali dengan menyingkapkan hikmah-hikmah dan tujuan-tujuannya. Kitāb ini dipuji dan dinilai penting oleh Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah.⁶¹⁷ Pujian dan penilaian ini setidaknya memberikan informasi bahwa kitāb tersebut keberadaannya masih dapat ditemukan di era Ibnu al-Qayyim.⁶¹⁸

Dalam karya *Maḥāsin al-Syarī'ah*, dia menulis pendahuluan sekitar 20 halaman dan dilanjutkan pembagian bab sebagaimana kitab-kitāb fiqh tradisional. Dia menyebutkan masing-masing hukum secara singkat dan mengelaborasi *maqāṣid al-syarī'ah* dan hikmah dibalikinya. Karya ini

⁶¹⁶ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāfi'ibī*, 28-29.

⁶¹⁷ Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥu Dār al-Sa'ādah wa Mansyūru Wilāyat al-'Ilmi wa al-Irādah*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 42.

⁶¹⁸ Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāfi'ibī*, 29.

menandai langkah penting dalam perkembangan teori *maqāṣid al-syarī'ah*.⁶¹⁹

- e. Abū Bakar al-Abharī (w. 375 H.). Dia adalah tokoh yang menggabungkan antara fiqh dengan uṣūl fiqh. Kedua bidang tersebut disusun secara bersamaan. Al-Khāṭib al-Bagḍādī menegaskan bahwa al-Abharī mempunyai sejumlah karya yang mengulas mazhab Māliki dengan memberikan dalil-dalil pendukung serta menolak segala pandangan yang berseberangan.⁶²⁰ Di antara karya-karya al-Abharī adalah *Kitāb al-Uṣūl*, *Kitāb Ijmā' Ahli al-Madīnah*, dan *Mas'alat al-Jawāb wa al-Dalā'il wa al-'Ilal*. Kitāb yang terakhir mempunyai arti penting dalam topik yang berkaitan dengan kajian seputar *maqāṣid al-syarī'ah*. Al-Abharī tidak saja menjadi tempat rujukan bagi pengikut mazhab Māliki, tetapi juga menjadi rujukan pengikut mazhab Syāfi'i dan Ḥanafī.⁶²¹
- f. Al-Baqillāni (w. 403 H.), dia berjuduk *Syaikh al-Sunnah wa Lisān al-Ummah*, guru al-Sunnah dan penyambung lidah umat. Dia dikategorikan sebagai *Mujaddid al-Mi'ah al-Rābi'ah*, pembaharu abad ke IV H. Bila al-Syāfi'i dikategorikan sebagai penyusun (*mu'allif wa mudawwin*) pertama ilmu *Uṣūl Fiqh*, maka al-Baqillāni dikategorikan sebagai yang pertama yang memperluas cakupan materi kajian

⁶¹⁹ Jasser Awdah, *Mumbumikan Hukum Islām*, 47.

⁶²⁰ Al-Qāḍi 'Iyāḍ, *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik li Ma'rifat 'A'lāmi Mazhab Mālik*, Jilid VI., (t.tp.: Wizārat al-Awqāf al-Magrabiyah, t.th.), 183-192.

⁶²¹ Al-Qāḍi 'Iyāḍ, *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb*, Jilid VI., 185.

ilmu *Uṣūl Fiqh* dengan memasukkan unsur-unsur ilmu kalam ke dalamnya.⁶²² Unsur-unsur tersebut di antaranya adalah kajian tentang *tahsīn wa taqbiḥ* (baik dan buruk).

Di antara bukti-bukti yang menunjukkan sumbangan besar al-Baqqillāni bagi pengembangan kajian ilmu *Uṣūl Fiqh* adalah:

- 1) *Pertama*, karya besarnya yang berjudul: *al-Taqrīb wa al-Irsyād fi Tartībī Ṭuruq al-Ijtihād*. Kitāb ini dia ringkas sendiri dalam dua bagian, yakni *al-Irsyād al-Mutawassiṭ* dan *al-Irsyād al-Ṣagīr*. Dalam konteks ini, Muḥammad Ḥasan Hitu menyatakan: “Ia merupakan kitāb yang paling agung di antara kitāb-kitāb uṣūl fiqh. Apa yang ada di tangan kita merupakan ringkasan dari *al-Irsyād al-Ṣagīr* yang terdiri dari empat jilid. Kitāb ini semula terdiri dari dua belas jilid.” Kitāb ini berisi ulasan lengkap di bidang uṣūl fiqh yang sebelumnya tidak ada padanannya. Bahkan karya-karya setelahnya pun sedikit sekali yang sepadan dengannya. Karya-karyanya yang lain, di antaranya adalah *al-Muqni‘ fi Uṣūl Fiqh*, *al-Aḥkām wa al-‘ilal*, dan *Kitāb al-Bayān an Farā‘id al-Dīn wa Syarā‘i al-Islām*. Ketiga karya ini saling berhubungan. Karya-karya ini mempunyai pengaruh besar terhadap kajian selanjutnya yang dikenal dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*.⁶²³

⁶²² Al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syāṭibī*, 31.

⁶²³ Al-Qāḍi ‘Iyād, *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb*, Jilid VII, 69-70.

- 2) *Kedua*, adanya pengaruh besar al-Baqillāni pada zamannya dan pada zaman setelahnya. Karya-karya dan pemikiran uṣūl fiqhnya, diketahui menjadi bahan kajian para pakar uṣūl fiqh. Imām al-Ḥaramain, al-Juwainī, guru Imām al-Gazālī, telah meringkas kitāb *al-Taqrīb* dalam sebuah kitāb yang berjudul *al-Talkhīs*. Bahkan dikisahkan ketika al-Juwainī berbicara dalam kitāb *al-Burhān*, maka al-Qāḍī al-Baqillāni seolah hadir di sana. Pandangan-pandangannya hadir di sana sebagai yang memperkuat, membantah, memperjelas, atau membenarkan pendapat al-Juwainī. Kondisi demikian juga diketemukan pada karya-karya abad V H. yang lain, seperti karya al-SyīRāzī, al-Gazālī, dan lainnya, serta karya-karya abad berikutnya.⁶²⁴
- 3) *Ketiga*, sebagaimana yang disampaikan oleh Syaikh Muṣṭafā ‘Abdul Rāzīq dari kitāb *al-Baḥr al-Muḥīṭ* yang ditulis oleh al-Zarkasyī, menyatakan bahwa al-Baqillāni merupakan tokoh yang mempunyai peran penting dalam pengembangan Uṣūl Fiqh setelah al-Syāfi‘ī . Lebih lanjut al-Zarkasyī menyatakan: “Orang-orang (para ‘ulamā’) setelah al-Syāfi‘ī hadir. Mereka menerangkan dan menjelaskan, menghadirkan dan mengulas ilmu uṣūl fiqh, hingga datang dua *al-Qāḍī*, yakni Qāḍī al-Sunnah Abū Bakar bin al-Ṭayyib dan Qāḍī al-Mu’tazilah Abdul Jabbār (w. 415 H.). Keduanya memperluas wacana, memperjelas

⁶²⁴ Al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Syāfi‘ī*, 31.

isyarat dan kegelobalan, serta menghilangkan kemusykilan ilmu uşūl fiqh. Pandangan keduanya diikuti oleh para ‘ulamā’.⁶²⁵

3. Era perkembangan kedua: *maqāşid al-syarī‘ah* dari abad V H. sampai abad VIII H. (munculnya filsafat hukum Islām).

Abdurrahmān bin Bayyah, sebagaimana dikutip oleh Jasser Awdah dalam buku *Membumikan Hukum Islām Melalui Maqāşid al-Syarī‘ah* halaman 50, menyatakan bahwa abad V H. merupakan penanda bagi kelahiran *filsafat hukum Islām*. Pada abad ini metode literal dan nominal dinilai tidak mampu menjawab kompleksitas persoalan yang dihadapi oleh umat. Teori *maşlahah mursalah* dikembangkan sebagai metode yang mencakup apa yang tidak disebutkan dalam naş, untuk menutupi kekurangan metode *qiyās*.

Teori *maşlahah mursalah* mengisi kekurangan tersebut dan mendorong kelahiran teori *maqāşid al-syarī‘ah*. Teori *maqāşid al-syarī‘ah* dari abad V H. sampai abad VIII H. yang dikembangkan para ‘ulamā’ mempunyai karakteristik tertentu. Abū Ma‘ālī ‘Abdul Mulq bin ‘Abdullāh al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (w. 478 H.), Abū Ḥāmid al-Gazālī (w. 505 H.), Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H.), Saifuddīn al-Āmidī (w. 637 H.), Ibnu al-Ḥājib (w. 646 H.), al-Baiḍāwī (w. 685 H.), al-Isnawī (772 H.), Ibnu al-Subkī (w. 771 H.), dan lainnya, adalah tokoh-tokoh

⁶²⁵Muştafā ‘Abdul Rāzīq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Cet. III, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Mişriyyah, 1996), 249.

yang berperan mengembangkan teori *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kurun abad ini. Secara umum, karakteristik pemikiran sejumlah pemikir maqāṣid ini tidak lebih hanya sekedar penyempurnaan terhadap konsep *ḍarūrat* dalam metode hukum Islām. Kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang mereka lakukan masih secara sekilas di tengah pembahasan seputar masalah fiqh atau uṣūl fiqh. Dua contoh mengenai pemikiran mereka dapat dilihat dalam penjelasan berikut:

- a. Abūl Ma'ālī 'Abdul Mulūk bin 'Abdullāh al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (w. 478 H.).

Kitāb *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, karya al-Juwainī, merupakan karya uṣūl fiqh pertama yang memperkenalkan teori *darajat al-ḍarūrat* (tingkatan darurat) atau yang dikenal dengan *al-kulliyāt al-Khams*, yang mirip dengan teori tingkatan kebutuhan Abraham Maslow. Menurutnya ada lima tingkatan darurat, yaitu: apa yang berhubungan dengan *ḍarūrat* (kemestian), seperti *qisāṣ*; apa yang terkait dengan *al-ḥājat al-'āmmah* (kepentingan umum), seperti akad sewa-menyewa di kalangan masyarakat; apa yang berhubungan dengan *al-taḥalli bi al-mukarramāt wa al-takhalli an naqā'idihā* (perilaku moral), seperti: kebersihan/kesucian; apa yang berhubungan dengan *al-mandūbāt* (anjuran-anjuran); apa yang berhubungan dengan *ma la yazharu ta'līlun wāḍiḥun wa la maqṣadun muḥaddadun* (apa yang tidak dicantumkan pada alasan khusus). Menurutnya, tujuan penetapan hukum Islām (*maqṣūd*

at-tasyrī' al-Islāmi) adalah *al-‘iṣmah*, yakni pemeliharaan akidah, jiwa, akal, keluarga, dan harta.⁶²⁶

Giyās al-Umam (penyelamat umat-umat), karya al-Juwainī yang lain, juga berkontribusi besar terhadap pengembangan teori *maqāṣid al-syarī‘ah*, walaupun ditulis untuk merespon isu politik. Dia menulis bahwa prinsip-prinsip fundamental hukum Islām yang menjadi pijakan keseluruhan hukum Islām adalah *maqāṣid al-syarī‘ah*. Kitāb ini dipandang sebagai yang berisi agenda rekonstruksi hukum Islām berdasarkan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang diungkapkan dengan cara tertentu yang dapat menyelamatkan dari penindasan akademik maupun politik.⁶²⁷

- b. Abū Ḥāmid al-Gazālī (w. 505 H./1111 M.), dalam kitāb *al-Mustaṣfā*, mengembangkan lebih jauh teori *maqāṣid al-syarī‘ah* yang dikenal dengan *al-kulliyāt al-darūriyyat wa al-istiṣlāh*.⁶²⁸ Dia mengurutkan tingkatan darurat (*tartīb al-darūriyyat*) sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dia yang kali pertama menggunakan istilah *al-ḥifzu*. Dia menolak memberikan legitimasi bagi setiap *maqāṣid* atau *maṣāliḥ*, bahkan dia menyebut sebagai kemaṣlahatan-

⁶²⁶ Al-Juwainī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq: Abdul ‘Aẓīm al-Dīb, Cet. IV, Jilid II, (al-Mansyurah: al-Wafā’, 1998), 621-622, 747.

⁶²⁷ Lebih jelasnya lihat pendahuluan yang ditulis oleh Abdul ‘Aẓīm al-Dīb dalam al-Juwainī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq: Abdul ‘Aẓīm al-Dīb, Cet. IV, Jilid II, (al-Mansyurah: al-Wafā’, 1998).

⁶²⁸ Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*, Jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 139.

kemaşlahatan semu (*al-maşālih al-mawhūmah*).⁶²⁹ Menurutnya, maqāşid telah diuji oleh suatu pengujian dari *Kitābullāh* dan maqāşid bukan sesuatu yang mendapatkan legitimasi naş secara jelas.⁶³⁰

Selain beberapa pemikir *maqāşid al-syarī'ah* dengan karakteristik di atas, lahir beberapa pemikir maqāşid dengan pola kajian yang baru dalam bentuk kajian tersendiri. Hanya saja, kajian *maqāşid al-syarī'ah* yang mereka lakukan masih secara sekilas di tengah pembahasan seputar masalah fiqh atau uşūl fiqh. Pemikir maqāşid kategori ini antara lain: al-'Izzu ibnu 'Abdussalām (w. 660 H./1261 H.),⁶³¹ Syihābuddīn al-Qarāfi (w. 684 H./ 1285 M.),⁶³² Ibnu Taimiyah, dan Ibnu al-Qayim al-Jawziyyah (w. 751 H./1350 M.).

⁶²⁹ Al-Gazālī, *al-Mustaşfā Min 'Ilm al-Uşūl*, Jilid I, 172.

⁶³⁰ Jasser Awdah, *Maqāşid al-Syarī'ah Dalīlun li al-Mubtadī*, (London: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmi, 2011), 45-46.

⁶³¹ Dia lahir pada 578 H. dan wafat pada 660 H. Dia bernama lengkap 'Izzuddin ibnu 'Abdussalām al-Sulamī al-Magrabī. Nenek-moyangnya berasal dari 'Arab Magrobi (*Maroko*), lahir di Damaskus, Syuriah. Dia, setelah dewasa, tinggal dan wafat di Mesir. Masyarakat memberikan gelar terhadapnya dengan sebutan *Sulţān al-'Ulamā'*. Dia terkenal karena ilmu pengetahuan, sikap zuhud, pemberi nasehat, dan keberaniannya. Lihat Nūriddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāşid fi al-Mazhab al-Māliki: Khilāl al-Qarnain al-Khāmis wa as-Şādis al-Hijriyyain*, Cet. II, (Riyād: Maktabah ar-Rusyd, 2003), 36.

⁶³² Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibnu Muḥammad ibnu Aḥmad al-Qurasyī al-Maqri al-Tilmisāni. Dia bergelar Abū 'Abdullāh, berasal dari Maqrah, sebuah tempat yang berada di dekat benteng Banī Ḥammād. Dia pernah berkunjung ke Tūnis dan beberapa daerah di Timur, pernah menjabat sebagai qādi dan mufti di Fez. Beliau dikenal sebagai mujtahid yang menentang segala bentuk fanatisme, reformis, dan sangat orientatif. Dari gembelngannya

Setelah generasi al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām barulah lahir tokoh-tokoh yang dianggap sebagai pelopor/perintis (*pioneer*) dalam kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* yang berusaha menjadikannya sebagai disiplin ilmu yang terpisah dan mandiri (*independent*) dari ilmu uṣūl fiqh dengan definisi, kerangka pembahasan dan target kajian tersendiri. Imām al-Syātibī (w. 790 H./1388 M.),⁶³³ pemikir asal Andalusia (Spanyol) adalah salah satu di antara pelopor/perintis *maqāṣid al-syarī‘ah* tersebut. Dia, dalam karyanya *al-Muwāfaqāt*, telah menulis satu bab khusus yang mengulas mengenai *maqāṣid al-syarī‘ah* secara komprehensif. Dalam konteks ini, dia patut di juluki sebagai tokoh penggagas ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dia telah meletakkan pondasi untuk kajian ini dengan mengkategorikan *maqāṣid al-syarī‘ah* ke dalam dua bagian, yaitu: *maqāṣid al-syāri‘* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*. Al-Jayyidī, sebagaimana telah disinggung pada bab terdahulu,

lahir beberapa ilmuwan ternama, seperti: al-Syātibī, Ibnu Khaldūn, Ibnu al-Khātib. Dia menulis *al-Qawā‘id al-Ḥukmiyyah*, *al-Kulliyat al-Fiqhiyyah*. Dia wafat dan di kebumikan di Fez pada 758 H. Biografinya secara lengkap diuraikan dalam buku yang berjudul: *Kitāb al-Qawā‘id li al-Maqri* yang di edit oleh Dr. Aḥmad ibnu ‘Abdullāh ibnu Ḥāmid jilid 1 halaman 53. Abū ‘Abdullāh Muḥammad al-Maqri, *al-Qawā‘id*, Taḥqīq Aḥmad ibnu ‘Abdullāh ibnu Ḥāmid, Jilid I, (Makkah: Ma‘had al-Buḥūs wa Iḥyā’ al-Turās al-Islāmi Jāmi‘ah Ummu al-Qurā, t.th.), 53.

⁶³³ Dia lahir pada 730 H. dan wafat pada 790 H. Dia bernama lengkap Abū Ishāq Ibrahīm ibnu Mūsā al-Lakhmi al-Garnāṭi al-Syātibī. Satu di antara imām besar dalam bidang fiqh, uṣūl fiqh, ḥadīṣ, tafsīr, dan lainnya. Dia dikenal sebagai orang yang berpengetahuan luas, berpandangan tepat sasaran, ijtihādnya mendalam, cakap dalam penelitian, sangat menjaga moralitas, baik pergaulannya, mengikuti sunnah Nabi Muḥammad SAW., dan oposan terhadap bid‘ah. Dia mempunyai beberapa karya ilmiah, di antaranya yaitu: *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, *al-Itisām*, dan *al-Ifādāt wa al-Insyadāt*. Lihat al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki*, Cet. II, 29.

menyatakan: bahwa “kajian seperti ini sama sekali belum pernah ada sebelumnya. Kajian ini semestinya menjadi karya tersendiri di luar kitāb al-Muwāfaqāt. Kerja ilmiah al-Syāṭibī di bidang *maqāṣid al-syarī’ah* dapat disamakan dengan kerja ilmiah yang dilakukan al-Syāfi’ī di bidang ilmu uṣūl fiqh.”⁶³⁴

4. Era pematangan sebagai sebuah disiplin ilmu: *maqāṣid al-syarī’ah* dari abad VIII sampai abad XIV H.

Sepeninggal al-Syāṭibī, wacana ilmiah (*scientific discourse*) yang terkait dengan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai sebuah disiplin ilmu sempat mengalami kekosongan (*vacuum*). Namun demikian, pada separoh akhir abad XX wacana ilmiah tersebut kembali diangkat oleh Muḥammad Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr⁶³⁵ (w. 1393 H./1973 M.) pemikir asal Tūnis dan Muḥammad ‘Allāl al-Fāsī (w. 1394 H./1974 M.) pemikir asal Moroko (Magrobī). Mega proyek al-Syāṭibī diteruskan oleh keduanya. Gagasan keduanya tidak hanya ditulis dalam satu kitāb khusus tentang *maqāṣid al-syarī’ah* tetapi juga ditemukan dalam kitab-kitabnya yang lain. ‘Allāl al-

⁶³⁴Umar al-Jayyidī, *al-Tasyrī’ al-Islāmī Uṣūluhu wa Maqāṣiduhu*, (Mansyūrāt ‘Ukāz: Maṭba’ah al-Najāḥ al-Baidā’, 1987), 243.

⁶³⁵ Seorang ilmuwan asal Tūnis. Dia lahir di kota Mursi di wilayah Tūnis pada bulan Jumādil Ulā 1296 H. yang bertepatan dengan bulan September 1879 M. Dia tumbuh besar di lingkungan ilmiah dan kondusif bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Dia menjadi guru besar di Universitas Zaitūnah al-Ma’mūr dan menulis beberapa buku diantaranya yaitu: (1) Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Inilah karya terpenting yang ditulisnya selama lima puluh (50) tahun, (2) Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah, dan (3) Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’i. Ia wafat pada hari Ahad 3 Rajab 1393 H./1973 M. di Tunis. Lihat Al-Khādimī, *al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki*, Cet. II, 30.

Fāsī menuangkan gagasannya dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā, Difā' an al-Syarī'ah, dan al-Naqd al-Zāti*. Sementara Ibnu 'Āsyūr menuangkan gagasannya dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr, Uṣūl al-Niḍām al-Ijtimā'i, Alaisa al-Ṣubḥu bi Qarīb, dan Kasyful Mugtī*.

Al-Raisūnī dalam buku *Min A'lām al-Fikri al-Maqāṣidī* menyatakan bahwa keduanya sangat *concern* dalam beberapa topik, seperti: *maqāṣid al-syarī'ah* berdiri di atas fitrah manusia (*maqāṣid al-syarī'ah mabniyyatun 'alā al-fiṭrah al-sawiyyah*), menarik kebaikan dan menghindari kerusakan dalam syarī'at Islām (*jalbu al-maṣāliḥ wa dar'u al-mafāsīd fi al-syarī'ah al-Islāmiyyah*), tujuan-tujuan agung syarī'at Islām (*al-Maqāṣid al-Kubrā li al-syarī'at al-Islāmiyyah*), *maqāṣid* dan *ijtihād* (*al-maqāṣid wa al-ijtihād*), dan tujuan-tujuan al-Qur'ān (*maqāṣid al-Qur'ān*).⁶³⁶ Dalam topik-topik ini ide dan gagasan keduanya banyak memiliki kesamaan. Sementara perbedaannya adalah bila Ibnu 'Āsyūr memilih independensi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu uṣūl fiqh, maka 'Allāl al-Fāsī lebih memilih integrasi dengannya. Berkat ide dan gagasan yang telah disumbangkan tersebut, keduanya disepakati sebagai tokoh sentral *maqāṣid al-syarī'ah* setelah Imām al-Syāṭibī dan menjadi rujukan para pemikir *maqāṣid* kontemporer.

⁶³⁶ Aḥmad al-Raisūnī, *Min A'lām al-Fikri al-Maqāṣidī*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2003), 72-87.

5. Era formalisasi nama “*ilmu maqāṣid al-syarī‘ah*” sebagai sebuah disiplin ilmu: *maqāṣid al-syarī‘ah* dari abad XIV H. sampai sekarang.

Sepeninggal dua tokoh tersebut, kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* semakin marak di berbagai dunia Islām. Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī dari Tunis dan Aḥmad al-Raisūnī⁶³⁷ dari Maroko adalah dua tokoh penting pasca Ibnu ‘Āsyūr dan ‘Allāl al-Fāsī.

Melalui ide dan gagasan keduanya, saat ini kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* terus digulirkan. Al-Khādimī, di samping sebagai guru besar bidang *maqāṣid* dari universitas Zaitūnah al-Ma‘mūr Tunis, dia juga sebagai pembicara dalam forum nasional dan internasional dalam bidang kajian *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dia adalah penerus mega proyek yang digagas oleh Ibnu ‘Āsyūr yang berusaha menjadikan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai disiplin ilmu tersendiri dengan menulis buku-buku di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah*. Sementara, al-Raisūnī adalah pemikir *maqāṣid al-*

⁶³⁷ Dia lahir pada 1372 H./1953 M. Dia meraih gelar sarjana di bidang ilmu Syarī‘ah dari Universitas Qairawan di Fez pada 1978 M. Kemudian melanjutkan pendidikan pascasarjana di fakultas adab dan ilmu-ilmu humaniora di universitas Muḥammad V di Rabat. Dia berhasil meraih gelar magister pada 1986 dan Diploma pada 1989 dengan judul tesis: “*Nazariyyat al-Maqāṣid inda al-Imām al-Syāṭibī*”. Kemudian pada 1994 meraih gelar doktor dengan judul disertasi: “*Nazariyyat al-Taqrīb wa al-Taglīb wa Taṭbīqātuha fi al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*”. Setelah itu, dia mendapat kepercayaan untuk mengampu matakuliah ilmu uṣūl fiqh dan *maqāṣid al-syarī‘ah* di almamaternya. Dia termasuk penulis produktif dan banyak menghasilkan karya ilmiah. Berkat kepakarannya di bidang ilmu uṣūl fiqh dan *maqāṣid al-syarī‘ah*, dia sering diminta mengisi forum ilmiah di dalam dan luar negeri. Selain itu dia juga banyak diminta menjadi dosen di banyak perguruan tinggi. Al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā‘iduhu wa Fawa‘iduhu*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2003), 123.

syarī'ah dan dosen senior di Universitas Moḥammad V Rabat Maroko. Seperti halnya al-Khādimī, dia juga menuangkan gagasan *maqāṣid al-syarī'ah*-nya dalam beberapa buku.

Buku-buku al-Khādimī, sebagaimana disebutkan oleh Arwani Syaerozi dalam artikelnya berjudul: “Para Pioner Kajian Maqāṣid syarī'ah”, adalah *Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah, al-Ijtihād al-Maqāṣidī, al-Istinsākh fi Dou'i al-Maqāṣid, al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuha, Amṣilatuha, Hujjiyyatuha, al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: wa Ṣilatuha bi al-'Adillah al-Syar'iyyah wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyyah, al-Maṣlahah al-Mursalah, al-Munāsabah al-Syar'iyyah, al-Maqāṣid al-Syar'iyyah fi al-Ḥajj, Abḥās fi al-Maqāṣid al-Syar'iyyah, al-Maqāṣid fi al-Maḥab al-Mālikī: Khilāl al-Qarnain al-Khāmis wa al-Sādis al-Hijriyyain* (disertasi doctoral), *dan al-Istiqrā wa Dauruhu fi Ma'rifati al-Maqāṣid. Sementara buku-buku al-Raisūnī adalah Nazariyyat al-Maqāṣid inda al-Imām al-Syāṭibī, Nazariyyat al-Taqrīb wa al-Taglīb wa Taḥbīqātuha fi al-'Ulūm al-Islāmiyyah, al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduhu wa Fawāiduhu, al-Ijtihād: al-Naṣ al-Wāqī' al-Maṣlahah, Madkhal ila Maqāṣid al-Syarī'ah, al-Kulliyyāt al-Asāsiyyāt li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, Min A'lām al-Fikr al-Maqāṣidī, dan Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī.*⁶³⁸

⁶³⁸ Selengkapnya baca Arwani Syaerozi, 2008, *Para Pioner Kajian Maqāṣid syarī'ah*, diunduh 29 Maret, 2013, melalui <http://arwani-syaerozi.blogspot.com/2008/11/para-pionir-kajian-maqāṣid-syariah.html>.

BAB V
ONTOLOGI, EPISTEMOLOGI, DAN AKSIOLOGI
ILMU *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

Ada dua hal yang akan diulas dalam bab V ini, yaitu: *pertama*, mengenai alasan al-Khādimī menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri lepas dari ilmu uṣūl fiqh; *kedua*, melihat pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu, yang terdiri dari ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Hal ini berarti dalam melihat pemikiran al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* selain alasan dan ketiga aspek tersebut serta masalah-masalah yang terkait dengannya berada di luar fokus kajian ini. Karena itu, tidak menjadi fokus bahasan dalam penelitian ini.

A. Alasan al-Khādimī menjadikan *Maqāṣid al-Syarī'ah* Sebagai Disiplin Ilmu.

Penempatan al-Khādimī terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri dapat ditelusuri melalui komentar-komentarnya dalam sejumlah tulisan yang telah dipublikasikan.

Maqāṣid al-syarī'ah, dalam pandangan al-Khādimī saat ini, menjadi kajian penting dan menjadi pusat perhatian di kalangan para pakar dan akademisi baik dari segi kajian (*baḥs*), penulisan (*ta'lif*), verifikasi (*taḥqīq*), pengajaran (*tadrīs*), penyadaran (*taw'iyah*), dan pendidikan (*taṣqīf*). Hal ini disebabkan oleh adanya kebutuhan mendasar pada ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* ketika melakukan ijtihād,

istinbāt, istikhraj, iftā' (pemberian fatwa),⁶³⁹ dan qaḍā' (pemberian keputusan hukum); memahami taklif (beban), rasionalisasi, penyerapan dan penerapannya; serta membawa pesan taklif, memenuhi tugas kekhalifahan di bumi, serta kewajiban melakukan reformasi (perbaikan), arahan, dan bimbingan di muka bumi.⁶⁴⁰

Istilah ijtihād, istinbāt, dan lainnya di atas, akan dipaparkan dalam penelitian ini sebagai penjelasan tambahan. Ijtihād, sebagaimana dijelaskan dalam *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh: 'Arabī Inklīzī*, berakar dari kata *al-jahdu*, yang secara bahasa berarti kesulitan (*al-masyaqqah*) dan kemampuan (*al-tāqah*), dan secara istilah terdapat beberapa pengertian, yaitu:

1. بذل الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة.
2. استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي.

⁶³⁹ *Fatwā* atau *futyā* bermakna sama, yaitu: sebuah nama (istilah) yang dilabelkan pada usaha untuk menjelaskan hukum-hukum agama terhadap orang yang memintanya. Orang yang meminta penjelasan hukum disebut *mustaftī*, perbuatan meminta penjelasan hukum disebut *istiftā'*, pemberi penjelasan disebut *mufṭī*, perbuatan memberikan penjelasan disebut *iftā'*, dan hukum yang dijelaskan disebut *fatwā* atau *futyā*. Beberapa hal yang harus dijaga dalam pemberian fatwa, di antaranya yaitu: 1) larangan fatwā dengan sesuatu yang bertentangan dengan naṣ; 2) menjaga adat kebiasaan (*'urf*), waktu dan tempat dalam berfatwā; dan 3) menjaga kondisi pencari fatwā. Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, Cet. I, (Mesir: Al-Rawḍah, 1998), 205-208; Quṭub Muṣṭafā Sānū, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh: 'Arabī Inklīzī*, Cet. I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 312.

⁶⁴⁰ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, (Riyād: Maktabah al-'Ābikān, 2001), 7.

3. استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه، أو حيث يوقن بوجوده فيه، وبتعبير آخر: استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم.

4. استفراغ الوسع ممن اجتمعت فيه شروط علمية معينة في عصر معين من أجل التوصل الى حسن تصور للمراد الإلهي في الواقع المعيش. وتحديد تلك الشروط العلمية متروك لطبيعة التغيرات والنوازل الفكرية والعلمية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية، التي تتأثر بها تلك الشروط الواجبة الإجتماع في شخصية المجتهد كما ونوعا.

1. Pengerahan kemampuan dalam mencari pengetahuan terkait dengan hukum-hukum syarī'at;
2. Pengerahan kemampuan seorang ahli hukum untuk mendapatkan keyakinan terkait dengan hukum syara';
3. Pengerahan kemampuan akal-pikiran dalam mencari sesuatu yang dikehendaki di mana keberadaannya diharapkan ada di dalamnya, atau di mana keberadaannya diyakini ada di dalamnya, dengan ungkapan lain: Pengerahan kekuatan dalam mencari hukum suatu peristiwa yang terjadi di mana hukum itu ada;
4. Pengerahan kemampuan dari seseorang yang telah memenuhi syarat keilmuan tertentu, di masa tertentu, untuk sampai kepada konsepsi yang baik tentang kehendak Allāh SWT. dalam realitas kehidupan [yang dijalani]. Penentuan syarat-syarat keilmuan itu diserahkan pada watak perubahan, intelektual, keilmuan, sosial, politik dan ekonomi, yang berpengaruh pada syarat-syarat wajib

yang terkumpul dalam diri seorang mujtahid, baik secara kuantitatif maupun kualitatif.⁶⁴¹

Sementara itu, dalam *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, dijelaskan sebagaimana berikut:

1. الإجتهد هو الثمرة المرجوة من دراسة علم أصول الفقه. وهو التطبيق العملي لهذا العلم الجليل.
2. والإجتهد في اللغة مأخوذ من الجهد.. وهو المشقة والطاقة.. أى هو في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال.
3. والإجتهد في اصطلاح الأصوليين هو: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الإستنباط.

1. Ijtihād merupakan hasil atau buah (*out come*) yang diharapkan dari studi ilmu uṣūl fiqh. Ijtihād merupakan penerapan praktis terhadap ilmu yang agung ini.
2. Ijtihād secara bahasa berarti mengerahkan segala kemampuan dan kekuatan dalam suatu pekerjaan.
3. Ijtihād menurut istilah uṣūliyyūn adalah pengerahan kemampuan seorang mujtahid dalam mencari pengetahuan yang berhubungan dengan hukum-hukum syara' dengan cara istimbāt.⁶⁴²

Itulah paparan terkait dengan beberapa definisi ijtihād yang secara redaksional berbeda tetapi dari segi maknanya secara substansi sama.

⁶⁴¹ Quṭub Muṣṭafā Sānū, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, 27-28.

⁶⁴² Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, 21.

Selanjutnya, pengertian *istinbāṭ* (*derivation; deduction*) akan dijelaskan berikut ini. *Istinbāṭ*, sebagaimana dijelaskan dalam *Mu‘jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh: ‘Arabī Inklīzī*, secara bahasa berarti mengeluarkan air dari sumbernya (إخراج الماء من العين),⁶⁴³ dan secara istilah, *istinbāṭ* dapat dilihat dalam redaksi sebagai berikut:

إخراج المعاني من النصوص فيما يعضل ويهم بفرط الذهن وقوة القريحة، وهي عملية لا تخلو من تأثر في أغلب أمرها بالظروف الإجتماعية والفكرية والسياسية والإقتصادية السائدة للفرد والجماعة في عصر من العصور.

Mengeluarkan makna dari teks (al-Qur’ān dan al-Sunnah) mengenai sesuatu yang sulit dan susah dengan kekuatan akal dan talenta, dan ia merupakan kerja (intelektual) yang tidak lepas dari pengaruh (dalam sebagian besar permasalahannya) kondisi masyarakat, pemikiran, politik, dan ekonomi, yang mengatur individu dan kelompok dalam suatu masa tertentu.⁶⁴⁴

Sementara itu, dalam *Mu‘jam Uṣūl al-Fiqh*, *istinbāṭ* dijelaskan sebagaimana berikut:

الإستنباط هو الإستخراج.

وكما قال ابن حزم في الأحكام: "الإستنباط إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه ... وهو في الدين إن كان منصوصاً على جملة معناه فهو حق، وإن كان غير منصوص على جملة معناه فهو باطل لا يحل القول به".

⁶⁴³ Quṭub Muṣṭafā Sānū, *Mu‘jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, 61.

⁶⁴⁴ Quṭub Muṣṭafā Sānū, *Mu‘jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, 61.

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين: "الإستنباط إنما هو إستنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها الى بعض فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره. ويلقى ما لا يصح... هذا الذي يعقله الناس منا الإستنباط.

قال الجوهري: الإستنباط كالإستخراج.

ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ؛ فإن ذلك ليس طريقة الإستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالإستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشياء والنظائر، ومقاصد المتكلم.

والله سبحانه ذم من سمع ظاهرا مجردا فأذاعه وأفشاه... وحمد من إستنبط من أولى العلم حقيقته ومعناه.

يوضحه: أن الإستنباط إستخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مستنبطه ومنه استنباط الماء من أرض البئر والعين.

وفي المصباح المنير مادة نبط: أستنبطت الحكم: استخرجته بالإجتهد.

وبالجملة: هو فعل المجتهد في الأدلة للإستفادة منها في استخراج حكم شرعي.

Istinbāt adalah istikhrāj (mengeluarkan).

Sebagaimana telah dikatakan Ibnu Ḥazm dalam kitāb *al-Iḥkām*, istinbāt adalah mengeluarkan sesuatu yang masih samar dari sesuatu yang lain yang ada di dalamnya. Istinbāt dalam (konteks) agama, bila ia dalam sejumlah maknanya telah di *naṣ* maka ia benar, dan apabila ia dalam sejumlah maknanya tidak di *naṣ* maka ia salah, tidak dibolehkan berpendapat dengannya.

Ibnu al-Qayyim dalam kitāb *I'lām al-Muwaqqi'īn* mengatakan: Sesungguhnya istinbāt hanyalah pengeluaran sejumlah makna dan 'illat, menghubungkan sebagiannya kepada sebagian yang lain, kemudian menganggap benar sesuatu yang sama, serupa, dan sepadan dengan kebenaran makna dan 'illat tersebut, dan membuang apa yang tidak benar. Inilah yang dipahami orang mengenai istinbāt.

Al-Jawharī mengatakan: istinbāt itu seperti istikhrāj.

Dimaklumi bahwa *istinbāt* itu merupakan kemampuan tambahan dalam memahami sebuah kata (ungkapan) semata. Karena itu, *istinbāt* bukanlah metode pengeluaran, karena topik (persoalan pokok) dari sebuah kata-kata (ungkapan) tidak dapat dicapai dengan *istinbāt*. Sesungguhnya *istinbāt* hanya dapat mencapai ‘*illat*, makna, sesuatu, kesamaan, dan tujuan pembicara.

Allāh SWT mencela orang yang hanya sekedar mendengarkan (makna) lahir saja, lalu menyiarkan dan menyebarkannya ... dan memuji ilmuwan yang ber*istinbāt* terkait dengan hakikat dan makna (dari sebuah ungkapan).

Al-Jawharī menjelaskan bahwa *istinbāt* adalah mengeluarkan sesuatu yang keadaannya masih samar belum diketahui, di antara contohnya adalah mengeluarkan air dari tanah sumur dan mata air.

Di dalam kitāb *al-Miṣbāḥ al-Munīr* kata *نبت* (berarti): *أستنبطت الحكم* (Aku meng*istinbāt*kan hukum): *استخرجته بالإجتهد* (Aku mengeluarkan hukum dengan *ijtihād*).⁶⁴⁵

Itulah paparan terkait dengan definisi *istinbāt* yang disamakan dengan *istikhrāj*. *Istinbāt* secara umum dapat didefinisikan sebagai kerja mujtahid mengenai *dalīl-dalīl* (hukum) untuk mendapatkan kesimpulan dalam pengeluaran hukum syara’.⁶⁴⁶

Kembali ke pandangan al-Khādimī tentang *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Al-Khādimī, selain yang telah ditegaskan pada paparan sebelumnya, dia juga menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī’ah* itu ibarat pedang bermata dua yang

⁶⁴⁵ Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu’jam Uṣūl al-Fiqh*, 35-36.

⁶⁴⁶ Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu’jam Uṣūl al-Fiqh*, 36.

penggunaannya dapat dimungkinkan untuk mencapai kebaikan dan dapat dimungkinkan pula untuk mencapai keburukan.⁶⁴⁷

Untuk menghindari kemungkinan negatif di atas, al-Khādimī mengemukakan beberapa hal, yaitu:

1. Para ‘ulamā’ dan mereka yang *concern* di bidang ini wajib memahami secara menyeluruh (*iḥāṭah*) terhadap ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*;
2. Mengetahui isi dan kandungan maknanya;
3. Menguasai instrumen, mekanisme, dan kriterianya;
4. Mengetahui tujuan penerapannya dengan baik.⁶⁴⁸

Dengan metode yang benar, kemaşlahatan manusia yang *ḥaqīqī* dan *syar‘ī* dapat dicapai; kerusakan dan kehancuran dapat dihindarkan; kesewenang-wenangan *ijtihād*, *istinbāt*, dan *istikhrāj* dalam penafsiran, subjektifitas dalam *pen-ta’wīl-an*, serta kesalahan dalam tujuan dan niat, dapat ditiadakan.⁶⁴⁹

Kepedulian terhadap ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan sendirinya dapat menjauhkan seseorang dari tafsir literalis, praktik penggunaan *naş* dan *dalīl-dalīl* hukum secara *ḥarfīyyah*, dan segala bentuk penafsiran yang hanya sekedar melihat pada lahir teks tanpa melihat aspek batin, makna, dan tujuannya.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘īyyah*, 7.

⁶⁴⁸ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘īyyah*, 7.

⁶⁴⁹ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘īyyah*, 7.

⁶⁵⁰ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘īyyah*, 7-8.

Basis nalar “*Maqāṣidī*” pada prinsipnya adalah menjaga keseimbangan antara makna lahir teks (*ẓāhir naṣ*) dengan tujuan (*maqṣūd*)-nya dan antara redaksi dengan maknanya, sesuai dengan pertimbangan syara’ serta parameter dan kriteria ijtihād yang benar. Nalar “*Maqāṣidī*” pada hakikatnya adalah manifestasi prinsip *wasatīyyah* Islam yang ditetapkan berdasarkan sejumlah dalīl. Ia merupakan salah satu ciri khusus yang menjadi karakteristik syarī’at Islam.⁶⁵¹

Para pakar dan pengkaji *maqāṣid al-syarī’ah*, secara khusus dengan melihat posisinya sekarang dan dalam kerangka memberikan solusi banyak kasus yang terjadi, melakukan penelitian lanjutan terhadap ruang lingkup kajian dengan melakukan pengkajian, pembahasan, dan penulisan, baik pada tingkat penelitian dan karya secara khusus, atau ditingkat studi pascasarjana, promosi, penghargaan, dan penelitian akademi, badan yurisprudensi Islam, pusat penelitian dan studi.⁶⁵²

Dalam konteks demikian, al-Khādimī tidak menyimpang dari kecenderungan umum yang terjadi saat itu karena manusia adalah anak zamannya. Kecenderungan umum ini mempengaruhi perilaku manusia. Dia tergoda untuk dapat ikut berperan serta memberikan perhatian terhadap *maqāṣid al-syarī’ah*. Karena itu, naskah disertasi

⁶⁵¹ Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar’iyyah*, 8.

⁶⁵² Al-Khādimī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar’iyyah*, 8.

doktoralnya secara khusus ditulis untuk mengkaji *maqāṣid al-syarī'ah* menurut Mālikīyah.⁶⁵³

Sementara karyanya yang berjudul: "*al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhu, Dawābiṭuhu, Majālātuhu*", difokuskan pada aspek penerapan, representasional, analisa, dan pendalilan bagi *maqāṣid al-syarī'ah*, serta pada persoalan banyak kasus hukum dalam sinaran *maqāṣid al-syarī'ah* yang mengacu pada dalīl-dalīl dan naṣ-naṣ syara'. Dalam kontkes ini, peran al-Khādimī dapat dilihat pada sebagian tulisan-tulisan pendek yang diterbitkan pada jurnal dan majalah.⁶⁵⁴

Kerja intelektual al-Khādimī terus berlanjut. Riset utamanya terfokus pada bagaimana membangun kerangka teoritis yang melandasi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu baru dan mengkodifikasikannya dalam sebuah karya tersendiri. Riset dan kodifikasi ini dilatarbelakangi oleh dua alasan penting, yaitu: alasan praktis dan alasan akademis.

1. Alasan praktis.

Dalam tataran praktis, riset dan kodifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dilakukan oleh al-Khādimī disebabkan oleh dua masalah pokok, yaitu:

⁶⁵³ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'īyah*, 8.

⁶⁵⁴ Tulisan-tulisan pendek al-Khādimī antara lain, yaitu: *al-Ijtihād al-Maqāṣidī Silāḥun zū Haddain, Khuṭūrat al-Ifrāt fi al-Ijtihad al-Maqāṣidī, Majālāt al-Ijtihād al-Maqāṣidī, al-Qaṭ'īyyāt allatī la Taqbalu al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, dan *al-Danniyyāt allatī Taqbalu al-Ijtihād al-Maqāṣidī*. Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'īyah*, 8; Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 317.

- a. Memenuhi kebutuhan para pembaca [pengkaji] dalam kerangka mengetahui ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* secara mendalam dan menyeluruh.

Pengetahuan yang mendalam dan menyeluruh terhadap ilmu ini dapat: (1) memastikan pemahaman yang benar dan penerapan yang sempurna terhadap Islam, beban kewajiban (*taklīf*), dan kepemimpinan di muka bumi; (2) memastikan kemampuan menolak terhadap klaim (pernyataan tanpa bukti), keraguan, dan kekeliruan yang (sengaja dirancang) bertentangan dengan syara', di bawah sinaran *maqāṣid*, *maṣāliḥ*, dan *gāyāt*, seperti ungkapan: “*Inna al-‘ibrah bi al-maqāṣid wa al-ma‘ānī*” (ungkapan -yang dijadikan pegangan hukum- itu didasarkan pada tujuan dan makna), “*al-Gāyāt tubarriru al-wasā’il*” (tujuan itu menjamin adanya media [alat]), dan lainnya.⁶⁵⁵

- b. Memenuhi kebutuhan mahasiswa program pascasarjana Universitas Islam al-Imām Muḥammad ibnu Sa‘ūd di Riyāḍ, terutama mahasiswa Fakultas Dakwah dan Informasi yang mengkaji *manhaj* (metode) *maqāṣid al-syarī'ah* pada tingkat tiga dan empat.

Al-Khādīmī, dalam konteks tersebut, memandang bahwa kodifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang disampaikan kepada mahasiswa dalam proses perkuliahan bertujuan: (1) memberikan kemudahan dalam menguasai metode

⁶⁵⁵ Al-Khādīmī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar’iyyah*, 9.

pengkajiannya; (2) memberikan kemudahan melakukan peninjauan ulang (revisi); (3) memberikan kemudahan untuk kembali kepada topik pembicaraan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* saat diskusi dan pengujian, terutama terkait dengan kerumitan dan kedalaman metodologi yang digunakan. Ini semua membutuhkan upaya maksimal pengkajian dan penyusunan sehingga tujuan yang diharapkan dapat direalisasikan.⁶⁵⁶

Al-Khādimī, dalam konteks penguasaan metodologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, juga membuka ruang diskusi secara khusus bagi mahasiswa program pascasarjana yang berkaitan dengan masalah metodologi dan materi-materi yang menjadi kajian dalam disiplin ilmu ini, terutama bagi mereka yang membutuhkan sebuah kodifikasi atau catatan tertulis untuk dikaji di luar universitas.

2. Alasan akademis

Dalam tataran akademis, riset dan kodifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dilakukan oleh al-Khādimī didasarkan pada dua standar. Standar pertama dari urgensi dan posisi *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri dan standar kedua dari segi tantangan, tuntutan, dan ragam permasalahan yang muncul di era kontemporer.

⁶⁵⁶ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 9-10.

a. Standar pertama: urgensi dan posisi *maqāṣid al-syarī'ah*.

Pada standar pertama, baik secara *naqli* maupun *aqli*, klasik maupun modern, ditetapkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai posisi, peran, dan kapasitas dalam: (1) memahami hukum; (2) memahami berlakunya taklif (beban kewajiban) dan pelaksanaan ibadah; (3) memahami pembuatan skema dan penerapan metode keberagamaan Islam pada tingkat individual, bangsa, internasional, dan umat seluruhnya; (4) memahami ruang lingkup kehidupan yang berbeda-beda, baik situasi, isu, dan tuntutan; serta dalam fenomena dan nomenanya.⁶⁵⁷

Berdasarkan uraian di atas, ditegaskan bahwa: *pertama*, *maqāṣid al-syarī'ah* pada akhirnya menjadi fakta, data, dan informasi syarī'at Islam yang amat penting. Ia menjadi salah satu *kaidah* (dasar; prinsip) dari agama Allāh SWT. dan menjadi dasar bagi *uṣūl fiqh*, *ijtihād*, *ta'wīl*, dan *tarjīh*. *Kedua*, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bidang kajian dan disiplin ilmu syarī'ah seperti ilmu 'aqidah, fiqh, tafsīr, dan ḥadīṣ.

Sejumlah informasi dan fakta-fakta empiris telah menunjukkan hal tersebut. Al-Qur'ān dan al-Sunnah banyak dipenuhi dengan naṣ (teks), isyarat, dan makna *maqāṣid al-syarī'ah*; dan bahkan era kenabian telah memberikan

⁶⁵⁷ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 7.

kesaksian, pengakuan, pengamalan, dan atensi terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam banyak kesempatan.⁶⁵⁸

Pengamalan *maqāṣid al-syarī'ah* di era ṣaḥābat dan tābi'īn semakin luas, dalam, dan terperinci, karena adanya perintah pengamalan *maqāṣid al-syarī'ah* di era kenabian. Terlebih lagi di era 'ulamā', pengamalan *maqāṣid al-syarī'ah* dilakukan secara besar-besaran. Para 'ulamā', klasik maupun kontemporer, telah memperbincangkan dan menjadikannya dialek bagi *maqāṣid al-syarī'ah*. Mereka mengaplikasikan, mengajarkan, mengajak, dan memperkuat posisi *maqāṣid al-syarī'ah*.

Fakta-fakta empiris telah menunjukkan bahwa materi-materi (muatan) *maqāṣid al-syarī'ah* sangat kaya dan luas. Ia tersebar dalam kitab-kitāb uṣūl, qawā'id, hukum, tafsīr, syarah ḥadīṣ, *sīrah* (sejarah perjalanan Nabi Muḥammad SAW.), *siyāsah syar'iyah* (politik Islam), *furūq* (kelompok-kelompok dalam Islam), *al-asybāh wa al-naẓā'ir* (kitāb yang menjelaskan tentang qiyās), dan lainnya.⁶⁵⁹

Fakta-fakta empiris juga menunjukkan bahwa perjalanan *maqāṣid al-syarī'ah* telah sampai pada matarantai dan kelengkapan datanya. Perjalanan sejarah *maqāṣid al-syarī'ah* dimulai sejak era kenabian, turunnya al-Qur'ān, penyampaian dakwah, lahirnya pemerintahan Islam pertama, luasnya daerah

⁶⁵⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 7.

⁶⁵⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 7-8.

taklukan, tersebarnya fuqahā', 'ulamā', qurrā', dan khubarā'. Puncak perjalanan sejarah ini ditandai oleh pertumbuhan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan sejumlah ulasan dan pengembangan yang terus meningkat mulai dari era ṣahābat, tābi'īn, tābi' al-tābi'īn, dan era imām-imām maẓhab, 'ulamā' besar, fuqahā', mujtahid, serta mujaddid, sampai dengan era saat ini. Di era ini perhatian dan seruan terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* terus meningkat dan bertambah terkait dengan *ḥaqīqat* (substansi) *maqāṣid al-syarī'ah* baik dari segi pemahaman, penerapan, teori, sumber, dan pengambilan kesimpulan.⁶⁶⁰

Fakta-fakta di atas, menurut al-Khādimī, menuntut adanya usaha untuk membuat *silsilah* (seri) dan *ṣiyāḡah* (penyusunan materi) *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu baru: (1) dari segi penerapan materi-materinya yang begitu besar dan luas; (2) dari segi pemahaman yang baik, pengungkapan (perwujudan), observasi, inventarisasi (penilaian), dan konstruksinya; (3) dari segi baiknya penyusunan materi, klasifikasi, dan sistematikanya; dan (4) dari segi proses pengambilan kesimpulan (hasil) yang baik pada tingkat pemahaman, penerapan agama dan hukum dalam kehidupan dan problem yang dihadapi masyarakat.⁶⁶¹

⁶⁶⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 8.

⁶⁶¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 8.

Materi-materi *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagaimana ditegaskan oleh al-Khādimī: (1) tersebar luas dalam bidang dan ilmu yang berbeda-beda; (2) mengalir secara tekstual (makna tersurat) dan kontekstual (makna tersirat) dalam sebuah kalimat; dan (3) terpusat pada pemahaman, pendapat, fatwa, dan usulan (materi kajian) 'ulamā'. Usulan materi kajian ini merupakan suatu seruan untuk melakukan usaha bersama secara resmi dan kelembagaan bukan spontanitas-emosional tanpa prediksi yang matang. Usaha yang didasarkan pada jangkauan pemikiran yang panjang, keinginan yang kuat, arah yang benar, harapan yang semata-mata tertuju kepada Allāh SWT., kuat dalam melewati hambatan, tidak menghindar dari problem, kesulitan, kegentingan, dan kesusahan dalam kajian. Demikian juga dalam penulisan dan kusulitannya, pengamatan dan evaluasinya, perenungan dan aplikasinya.⁶⁶²

Singkatnya, al-Khādimī menegaskan bahwa materi-materi *maqāṣid al-syarī'ah* ini menuntut para pengkaji dan teoritikus melakukan kajian terhadap sejumlah disiplin ilmu pengetahuan di mana materi-materi *maqāṣid al-syarī'ah* tersebar di sana. Materi-materi *maqāṣid al-syarī'ah* tersebar dalam ilmu-ilmu syarī'ah baik naqliyyah maupun 'aqliyyah, seperti ilmu uṣūl, qawā'id, ḍawābid, hukum, siyāsah al-syar'iiyyah, tafsīr, syarah ḥadīṡ, bahasa, filsafat, mantiq, dan lainnya.⁶⁶³ Dengan kata

⁶⁶² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iiyyah: Ta'rīfuhā*, 8-9.

⁶⁶³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iiyyah: Ta'rīfuhā*, 9.

lain, bahwa pengeluaran dan penarikan kesimpulan materi-materi *maqāṣid al-syarī'ah* dari sejumlah disiplin ilmu di atas sebaiknya dilakukan oleh para pakar yang ahli di bidangnya, yang memahami *maqāṣid al-syarī'ah*, mengetahui hakikat, maksud, dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya.

Penjelasan di atas adalah yang dimaksudkan oleh al-Khādimī sebagai yang terkait dengan aspek yang pertama, yakni aspek pentingnya *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri.

- b. standar kedua: dari segi tantangan, tuntutan, dan ragam permasalahan yang muncul di era kontemporer.

Standar kedua dari segi tantangan, tuntutan, dan ragam permasalahan yang muncul di era kontemporer, yang secara *darūrī* (aksiomatis) menuntut dilakukannya aplikasi teori-teori *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kerangka membangun disiplin ilmu ke depan dan memberikan petunjuk bagi kita saat ini.

Era sekarang membutuhkan ilmu yang detail, fiqh (pemahaman) yang mendalam, dan budaya yang mencerahkan. Di sinilah urgensi pengembangan, penerapan, dan signifikansi *maqāṣid al-syarī'ah* terkait dengan: (1) pemahaman, *istinbāt*, *ijtihād*, dan *tarjīh*; (2) perannya dalam menegakkan *taklīf* (beban), penghambaan, dan kepatuhan; (3) perannya dalam menyelesaikan penyusunan postulat; dan (4) pengaruhnya dalam banyak ruanglingkup kehidupan Islam, misalnya ruanglingkup *iftā'*, *qaḍā'*, *hukum*, ruang lingkup dakwah,

hisbah, perdamaian, pengarahan, ruang lingkup pendidikan, pengajaran, pengarahan, pendisiplinan, dan ruanglingkup pengembangan budaya secara umum.⁶⁶⁴

Saat ini ada banyak perkembangan dan tindak lanjut penting terkait orientasi dan pemikiran, strategi dan perencanaan, serta tragedi dan musibah. Sejumlah permasalahan saling terhubung antara satu dengan yang lain, data, fakta, dan informasi semakin terbuka dan bercabang, sejumlah dokumen telah bercampur, sebagaimana dikatakan oleh para analis dan pemerhati.

Dalam konteks tersebut, bagi seorang *mujtahid al-rāsihūn* terpilih dan *al-‘arīf billah* terbaik di mana kebenaran sangat jelas di mata mereka, problematika kehidupan yang muncul di hadapan mereka semakin menambah semangat dan hasrat melakukan perenungan dan pengamatan dengan penuh kesabaran dan perhitungan yang matang dalam kerangka mencari solusi sesuai dengan petunjuk dan arahan syara‘ di bawah sinaran petunjuk, maksud, dan tujuannya.⁶⁶⁵

Intinya adalah bahwa era sekarang ini dengan segala perkembangan dan beragam peristiwa yang muncul mengharuskan umat Islam, khususnya para mujtahid dan reformis, melakukan *ijtihād* mencari solusi terhadap perkembangan dan beragam peristiwa tersebut. Mereka

⁶⁶⁴ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 9-10.

⁶⁶⁵ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā*, 10.

berkewajiban memastikan adanya hukum yang relevan dalam kerangka kebaikan manusia dan pengelolaan bumi.

Itulah alasan praktis dan akademis yang dikemukakan oleh al-Khādimī terkait dengan penempatan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

B. Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Analisis pemikiran al-Khādimī tentang *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu yang meliputi ontologi, epistemologi, dan aksiologi, sebagaimana telah disinggung di atas, akan dilakukan secara berurutan untuk menjawab sejumlah pertanyaan yang telah diajukan dalam penelitian ini.

1. Ontologi *ilmu maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī.

Ontologi, sebagaimana telah dijelaskan dalam bab II, secara terminologi, dimaknakan sebagai ilmu yang mengkaji tentang hakekat yang ada, merupakan *ultimate reality* baik jasmani maupun rohani, materiil maupun non materiil, fisik maupun metafisik.

Berdasarkan terminologi di atas, ontologi ilmu mempertanyakan “apa obyek telaah ilmu”. Obyek telaah ilmu berarti wilayah/bidang kajian suatu ilmu. Wilayah/bidang kajian suatu ilmu meliputi apa hakikat/wujud hakiki suatu ilmu; dan bagaimana hubungan ilmu dengan daya tangkap manusia seperti

berfikir, mengindera, dan merasa. Ontologi menjawab sejumlah pertanyaan tersebut.⁶⁶⁶

Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu sebagaimana klaim al-Khādimī, menurut peneliti, baru dapat dibenarkan kalau sudah diyakini status ontologis (keberadaan)-nya. Apakah status ontologis (keberadaan) Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dijadikan objek penelitian itu benar-benar ada atau tidak?

Untuk memahami status ontologis (keberadaan) Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, dalam penelitian ini perlu disampaikan lebih dahulu adanya perbedaan mendasar cara pandang epistemologi Barat sekuler dan Islam terhadap status ontologis obyek-obyek ilmu. Hal ini penting disampaikan setidaknya untuk membangun persepsi yang sama bahwa kedua cara pandang epistemologi tersebut masing-masing mempunyai basis filosofi dalam memandang hakikat yang “ada”.

Epistemologi Barat sekuler menolak status ontologis obyek-obyek non fisik (metafisika; imateriil) dan mengakui obyek-obyek fisik (materiil; positivistik), sedangkan epistemologi Islam mengakui keduanya, baik status ontologis obyek-obyek fisik maupun non fisik. Menurut peneliti epistemologi Barat sekuler tidak konsisten dengan pandangannya tersebut dengan mengakui matematika sebagai sebuah disiplin ilmu. Padahal status

⁶⁶⁶ Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA., *Filsafat Agama*, Cet. III., (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 37; Bakhtiar, Amsal, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), 17.

ontologisnya masih dipertanyakan karena bukan termasuk di antara obyek-obyek fisik. Yang terpenting dari perbedaan cara pandang tersebut adalah bahwa masing-masing dapat menunjukkan “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya” mungkin secara filosofis. Oleh karena itu, status ontologi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* al-Khādimī harus dapat ditunjukkan secara filosofis.

Dalam epistemologi Islam, status ontologis Tuhan, Allāh SWT., menempati tingkatan wujud tertinggi dari entitas metafisik. Allāh SWT. sebagai puncaknya. Dari-Nya kemudian muncul entitas-entitas lain, baik yang metafisik maupun yang fisik. Tuhan sebagai sumber, prinsip, dan penyebab pertama tentu lebih utama dibandingkan dengan status ontologis alam fisik. Tidak ada Tuhan tidak ada yang lain.

Berdasarkan keyakinan di atas, dalam epistemologi Islam, Tuhan walaupun bersifat non materiil, Dia lebih riil dibandingkan dengan yang materiil. Sebaliknya, dalam epistemologi Barat sekuler, yang materiil (fisik) lebih riil dari pada yang non materiil (metafisik). Hal ini menunjukkan, bahwa semakin tinggi posisi wujud dalam peringkat wujud, semakin riil dan fundamental status ontologisnya. Oleh karena obyek-obyek non materiil menduduki posisi yang tertinggi, maka dalam pandangan epistemologi Islam status ontologisnya juga adalah yang paling riil dan fundamental dari pada yang lain.

Berdasarkan penjelasan di atas, seluruh ilmu-ilmu keIslaman, termasuk ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*, secara filosofis dapat

dipastikan mempunyai status ontologis yang sah dan jelas, karena keseluruhannya bersumber dari Tuhan, Allāh SWT, yang menempati puncak tertinggi dalam peringkat (*hierarchy*) wujud.

Sebagaimana telah dijelaskan pada paragraf terdahulu, ontologi ilmu mempertanyakan “apa obyek telaah ilmu”. Apa yang menjadi bidang kajian suatu ilmu? Maka, dalam konteks penelitian ini, pertanyaan yang patut diajukan adalah apakah ontologi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* menurut al-Khādimī? Dan bagaimana hubungan *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan daya tangkap manusia menurut al-Khādimī?

Untuk menjawabnya, peneliti berangkat dari pengertian *maqāṣid al-syarī‘ah*. Karena berbicara ontologi berarti berbicara mengenai pengertian atau definisi sesuatu (disiplin ilmu). Dan berbicara pengertian atau definisi sesuatu berarti berbicara mengenai hakikat sesuatu (disiplin ilmu).

a. Pengertian *maqāṣid al-syarī‘ah*

1) Etimologi *maqāṣid al-syarī‘ah*

Maqāṣid al-syarī‘ah terdiri dari dua kata, yaitu: مقاصد

dan الشريعة. Kata مقاصد adalah jama’ dari مقصد. مقصد adalah

masdar mim yang diderifasikan dari قصد مقصدا

Secara etimologi kata قصد mempunyai sejumlah makna, di

antaranya yaitu: pertama, التوجه, الإعتقاد, dan إتيان الشيء yang

berarti bersandar, mengarah/menghadap, dan mendatangi sesuatu; kedua, *إستقامة الطريق وسهولته وقربه* yang berarti jalan yang lurus, mudah, dan dekat; dan ketiga, *العدل والتوسط* atau *الإعتدال والوسيطه* yang berarti mengambil sikap tengah-tengah dan moderat.⁶⁶⁷

Ketiga makna tersebut selaras dengan makna terminologi-nya, yakni *maqāṣid al-syarī'ah* selalu mengarah pada maksud, petunjuk, dan tujuan pembuat hukum; mengarah pada jalan tengah, lurus, mudah, dan dekat; serta berusaha mencari jalan tengah dalam semua permasalahan dengan tidak melampaui batas yang telah ditentukan, tidak menambah atau mengurangi. Hal ini sesuai dengan watak *syarī'at* Islam bersifat tengah-tengah dan seimbang.⁶⁶⁸

Atas dasar ketiga makna itu, *maqāṣid* berarti kemudahan; kehendak, petunjuk dan tujuan hukum; serta penyelidikan tentang keadilan dan sikap jalan tengah.

Kata *al-syarī'ah* bermakna *al-dīn*, *al-millah*, *al-minhāj*, *al-Sunnah*, dan *al-ṭarīqah*. Ia juga bermakna jalan ke tempat air dan sumbernya atau mata air yang menjadi tujuan para peminum air. Alasan kata *al-syarī'ah* dikatakan

⁶⁶⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 22; Jāsir' Awdah, *Fiqh al-Maqāṣid*, (Herndon (USA): The International Institute of Islamic Thought, 2008), 15.

⁶⁶⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 23.

sebagai sumber dan mata air karena air merupakan sumber kehidupan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan. Demikian pula, agama Islam merupakan sumber hidup bagi jiwa, berkembang, maju, keselamatan, dan kebajikannya di dunia dan akhirat. Karena itu, *syarī'at* adalah sumber dari segala kebaikan dan kesenangan serta kelapangan dan kebahagiaan baik di dunia maupun akhirat.⁶⁶⁹

Kata *al-Islāmiyyah* berasal dari kata *al-Islām*, bermakna tunduk dan berserah diri pada Allāh SWT. dengan mengesakan, beribadah, dan taat pada-Nya. *Al-syarī'ah al-Islāmiyyah* berarti sekumpulan beban dan perintah yang diturunkan Allāh SWT. dalam kitab-Nya dan dijelaskan dalam Sunnah Nabi-Nya.

Dengan demikian, مقاصد الشريعة الإسلامية secara etimologi berarti sejumlah kehendak dan tujuan yang terkandung dalam *syarī'at* Allāh SWT. dan petunjuk-Nya, yang diberi *label* Islam karena diambil dari petunjuk Islam dan orientasi-orientasinya serta ditetapkan berdasarkan naṣ-naṣ al-Qur'ān dan al-Sunnah dan tidak tunduk pada hawa nafsu.

2) Terminologi *maqāṣid al-syarī'ah*.

Terminologi *maqāṣid al-syarī'ah*, pada mulanya, belum ditemukan. Terminologi ini baru diketengahkan oleh

⁶⁶⁹ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 24.

hukumnya, namun sejumlah makna hikmah tersebut dijelaskan dalam sebagian besar hukum-hukumnya.⁶⁷⁰

Kedua, menurut ‘Allāl al-Fāsī, *maqāṣid al-syarī‘ah* adalah:

المراد بمقاصد الشريعة الاسلامية : الغاية منها والاسرار التي وضعها
الشارع عند كل حكم من احكامها.

Tujuan dan rahasia syarī‘ah yang telah diletakkan oleh pembuat hukum (*Syāri‘*) pada setiap hukum-hukumnya.⁶⁷¹

Ketiga, al-Raisūnī men-ta‘rīf-kan *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan:

إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها
لمصلحة العباد.

Tujuan-tujuan yang telah diletakkan oleh syarī‘ah untuk diselidiki demi kemaslahatan hamba.⁶⁷²

⁶⁷⁰ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 251. Terminologi Ibnu ‘Asyūr banyak dikutip oleh sejumlah pemikir *maqāṣid* lain seperti: al-Khādimī, Muḥammad al-Ḥabīb ibnu al-Khawjah, dan Abdul Aẓīz ibnu Abdurrahmān ibnu ‘Alī ibnu Rabī‘ah. Lebih jelasnya lihat al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī‘iyah*, 16; Muḥammad al-Ḥabīb Ibnu al-Khawjah, *Baina ‘Ilmay Uṣūl al-Fiqh - Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, t.th.), 21; ‘Alī ibnu Rabī‘ah, *Ilmu Maqāṣid al-Syāri‘*, 22.

⁶⁷¹ ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*, (t.tp.: Maktabah al-Wahdah al-‘Arabiyyah al-Dār al-Baiḍā’, 1963), 3.

⁶⁷² Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘Inda*, 13-14.

Keempat, Muḥammad bin Sa'ad al-Yūbī mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan:

المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع
عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد.

Sejumlah makna, hikmah, dan sejenisnya yang di jaga oleh pembuat hukum (*Syāri'*) dalam pembuatan perundang-undangan baik bersifat umum maupun khusus yang bertujuan untuk memastikan kemaṣlahatan manusia.⁶⁷³

Mengacu kepada sejumlah definisi di atas, al-Khādimī mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai berikut:

المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء
كانت تلك المعاني حكماً جزئياً أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي
تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في
الدارين.

Sejumlah makna yang dijelaskan dalam hukum-hukum syara' dan makna-makna yang ditimbulkannya, baik sejumlah makna itu berupa hikmah-hikmah yang bersifat *juz'ī* maupun berupa maṣlahah yang bersifat *kullī* atau berupa karakteristik umum. Sejumlah makna tadi ada dalam garis tujuan yang sama, yaitu: kepastian kepatuhan kepada Allāh SWT. dan kepastian

⁶⁷³ Muḥammad Sa'ad al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Cet. II, (Riyād: Dār al-Hijrah, 2002), 37.

penghadiran kemaşlahatan manusia di dunia dan akhirat.⁶⁷⁴

Dengan kata lain, *maqāşid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan penetapan hukum Islam, rahasia-rahasia, dan sasaran-sasarannya, di dunia dan akhirat atau ia merupakan kemaşlahatan yang telah ditetapkan oleh pembuat hukum dalam pemberlakuan hukum Islam, baik yang mendatangkan kemanfaatan manusia atau menjauhkan mereka dari segala kerusakan di dunia dan akhirat.⁶⁷⁵

Atas dasar itu, al-Khādimī memandang bahwa *maqāşid al-syarī'ah* merupakan sejumlah kemaşlahatan yang dikehendaki oleh pembuat hukum yang berimplikasi terhadap adanya hukum-hukum syara'. Misalnya, kemaşlahatan yang ada dibalik puasa Ramaḍān, yaitu pencapaian ketaqwaan; kemaşlahatan yang ada dibalik kewajiban jihad, yaitu menolak serangan musuh dan melindungi masyarakat; dan kemaşlahatan yang ada dibalik pernikahan, yaitu menundukkan pandangan mata, menjaga kehormatan, menjaga keturunan, dan pemakmuran bumi.⁶⁷⁶

Lebih lanjut al-Khādimī menegaskan bahwa kemaşlahatan itu banyak dan beragam. Misalnya, maşlahat fardiyyah dan *āmmiyah*, maşlahat yang bersifat *qath'ī-*

⁶⁷⁴ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 17.

⁶⁷⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 29.

⁶⁷⁶ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 17.

yaqīnī dan *ḍannī-iḥtimālī*, dan lainnya.⁶⁷⁷ Ragam kemaşlahatan tersebut berada di bawah naungan kemaşlahatan dan tujuan universal, yaitu kepastian kepatuhan terhadap Allāh SWT. dan kebaikan manusia di dunia dan akhirat.⁶⁷⁸

b. Ontologi ilmu *maqāşid al-syarī'ah*

Ontologi (obyek/bidang/wilayah kajian) setiap disiplin ilmu berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Perbedaan obyek kajian inilah yang membedakan satu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu yang lain. Obyek kajian ilmu, menurut al-Khādimī mencakup materi, hakikat, serta kandungan disiplin ilmu tersebut. Cakupan ini meliputi sejumlah topik dan masalah yang termuat dan berhubungan dengan disiplin ilmu tersebut.⁶⁷⁹

Ilustrasi berikut ini dapat digunakan untuk memahami perbedaan obyek kajian setiap disiplin ilmu. Ilmu kedokteran, obyek kajiannya adalah tubuh manusia dari aspek keadaan (penyakit) yang mengenainya. Ilmu psikologi, obyek kajiannya adalah tubuh manusia dari aspek kejiwaannya. Ilmu nahwu, obyek kajiannya adalah kalimat Arab dari segi keadaannya, yaitu struktur kalimat (subjek, predikat, dan obyeknya) dan perubahan akhirnya. Ilmu *aqīdah*, obyek kajiannya adalah

⁶⁷⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāşid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 29.

⁶⁷⁸ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 17.

⁶⁷⁹ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah*, 27.

pengesaan Allāh SWT (*tawhīd*) dan penerimaan kebenaran terhadap dalīl serta beriman terhadap segala hal yang bersifat gaib yang bersumber dari al-Qur’ān dan al-Sunnah.

Berdasarkan pada definisi dan ilustrasi di atas, obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī’ah*, menurut al-Khādimī, adalah sebagai berikut:

فموضوع مقاصد الشريعة: هو بيان وعرض حكم الأحكام واسرار التشريع وغاية الدين ومقاصد الشارع ومقصود المكلف ونيته وغير ذلك مما يندرج ضمن ما أصبح يعرف حاليا بمقاصد الشريعة التي أصبحت علما شرعيا وفنا من فنون الشريعة الإسلامية وضربا من ضروبها وشرطا من شروط فهمها وتعلقها وتطبيقها والإجتهد في ضوئها بل إن المقاصد يتزايد الإهتمام بها يوما بعد يوم بحثا وتأليفا تحقيقا وتعليقا تنظيرا وتدوينا. الأمر الذي أدى بكثير من الباحثين والدارسين الدعوة الى تأسيس نظرية متكاملة في علم المقاصد يرتكز موضوعه على بحث المصالح الشرعية من حيث تعريفها وأمثلتها وحجيتها وحقيقتها وانواعها ووسائلها وآثارها وعلاقتها بالأدلة وصلتها بالواقع وموقفها من العقل وغير ذلك مما يتعلق به موضوع هذا الفن الجديد.

Obyek kajian *maqāṣid al-syarī’ah* adalah penjelasan dan pengetengahan hikmah-hikmah hukum, rahasia-rahasia penetapan hukum syara’, tujuan-tujuan agama, maksud-maksud pembuat hukum, maksud dan niat seorang *mukallaf*, dan hal lain yang masuk dalam bagian apa yang sekarang di sebut *maqāṣid al-syarī’ah* yang menjadi ilmu syara’, menjadi satu disiplin di antara disiplin ilmiah syarī’at Islam, menjadi bagian di antara bagian-bagiannya, menjadi syarat di antara syarat-syarat memahami, menjelaskan, menerapkan, dan berijtihad dalam menjelaskannya. Bahkan, seiring dengan bertambahnya

waktu, perhatian terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* semakin bertambah, baik dalam bentuk kajian, karya, penelitian, ulasan, teori, maupun penulisan. Masalah yang menjadikan sebagian besar para peneliti dan pengkaji menyerukan memberikan landasan teori yang komprehensif terhadap ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* bermuara pada topik kajian kemaṣlahatan syara' dari segi definisi, contoh, alasan, hakikat, macam, alat/media, pengaruh, hubungannya dengan dalil-dalil, hubungannya dengan realitas, posisinya dengan akal, dan topik lain yang berhubungan dengan obyek kajian disiplin ilmu baru ini.⁶⁸⁰

Jelasnya, obyek kajian (ontologi) ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī adalah pengungkapan hikmah hukum, rahasia penetapan hukum syara', tujuan agama, maksud pembuat hukum, serta maksud dan niat seorang *mukallaḥ*.

Karena itu, tema-tema pokok *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kemaṣlahatan syara' dari segi definisi, contoh, alasan, hakikat, macam, alat/media, pengaruh, hubungannya dengan dalil-dalil, hubungannya dengan realitas, posisinya dengan akal, dan topik lain yang berhubungan dengannya. Sehingga tidak aneh bila dalam ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dijumpai ulasan tentang definisi, obyek, permasalahan, hasil, pengaruh, keutamaan, kedudukan, hubungan, lahir dan perkembangan, dan pengambilan serta pembuktiannya.

⁶⁸⁰ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 27-28.

Konseptualisasi obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* tersebut dipetakan menggunakan sepuluh prinsip dasar disiplin ilmu Islam klasik yang terangkum dalam *sya’ir* sebagaimana telah disebutkan dalam pembahasan sebelumnya. Atas dasar itu, ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* bertujuan memperjelas kosnepsi nalar (*al-taṣawwur al-ḍihnī*) yang ada di dalam nalar para ‘ulamā’ yang telah dihadirkan dalam praktik *ijtihādnya*. Konseptualisasi nalar ini telah memberikan kontribusi besar dalam memformat bangunan *maqāṣid* yang memuat seluruh permasalahan, fakta, data, dan ragam pembahasan, sebagaimana telah disinggung pada paragraf terdahulu.

Sebagai sebuah ilustrasi dari pemetaan sepuluh prinsip dasar disiplin ilmu Islam klasik terhadap *maqāṣid al-syarī‘ah* dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 5.1
 Ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*
 dalam perspektif teori ilmu Islam klasik.

Definisi (الحد)	المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمرتبطة عليها سواء اكانت تلك المعاني حكما جزئيا ام مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في البارين.
Obyek kajian (الموضوع)	فموضوع مقاصد الشريعة: هو بيان وعرض حكم الأحكام واسرار التشريع وغاية الدين ومقاصد الشارع ومقصود المكلف ونيته Maksud dan tujuan pembuat hukum [hikmah hukum, rahasia penetapan

	hukum syara', dan tujuan agama] serta maksud dan niat seorang mukallaf, yang bermuara pada maṣlaḥah.
Faidah/tujuan/buah (الفائدة او الغاية او الثمرة)	Menemukan kaidah yang dapat digunakan untuk mengeluarkan hukum dan mengetahui kemaslahatan yang menjadi tujuan syara' dalam penetapan hukum dan lainnya.
Keutamaan (Urgensi dan Kedudukan) (الأهمية والمنزلة)	Menjadi sandaran mengetahui <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> bagi ahli tafsīr, ahli ḥadīṣ, ahli hukum, dan lainnya.
Hubungannya dengan disiplin ilmu lain (النسبة)	Ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> mempunyai hubungan erat dengan ilmu fiqh, ilmu kalam, ilmu gramatika Arab, dan ilmu tafsīr.
Pendiri (الواضع)	Al-Syātibī.
Nomenklatur (الإسم)	Ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i>
Pengambilan (الإستمداد)	<i>Maqāṣid al-syarī'ah</i> dapat diambil (dikembangkan) dari dari istilah-istilah uṣūl (al-muṣṭlḥāt al-uṣūliyyah) dan sebagian disiplin ilmu-ilmu syarī'ah.
Hukum (الحكم)	Hukum wajib bagi pembuat kebijakan dan keputusan hukum.
Masalah (المسائل)	منها اعتبار مقاصد الشارع وطرق معرفته وأقسامه وخصائصه وقواعده وفرقه وعلاقته بالأدلة الشرعية وحال المكلف من حيث مراعاتها عند تشريع الأحكام

c. Perbandingan ontologi ilmu fiqh, ilmu uṣūl fiqh, dan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.

Untuk menghindari kesalahan persepsi ontologi *maqāṣid al-syarī'ah* dengan disiplin ilmu lain, terutama ilmu fiqh dan ilmu uṣūl fiqh, kiranya perlu dijelaskan ontologi ketiga disiplin

ilmu tersebut. Penjelasan ini menyangkut definisi, obyek kajian, dan masalah yang menjadi pokok pembahasan.

Definisi, obyek kajian, dan masalah ketiga disiplin ilmu tersebut berbeda. Definisi ilmu fiqh adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat '*amalī* yang diperoleh dari dalīl-dalīl terperinci. Definisi ilmu uṣūl fiqh adalah dalīl-dalīl fiqh yang bersifat global, metode-metode pengambilan hukum dalīl-dalīl yang bersifat spesifik, dan syarat-syarat pengambil hukumnya. Sementara definisi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sejumlah makna yang dijelaskan di dalam hukum-hukum syara' dan makna-makna yang ditimbulkannya, baik sejumlah makna itu berupa hikmah-hikmah yang bersifat *juz'ī* maupun berupa maṣlaḥah yang bersifat *kullī* atau berupa karakteristik umum. Sejumlah makna tadi ada dalam garis tujuan yang sama, yaitu: kepastian kepatuhan kepada Allāh SWT. dan kepastian kehadiran kemaṣlaḥatan manusia di dunia dan akhirat.

Obyek kajian ilmu fiqh adalah perbuatan seorang yang sudah terkena beban hukum (*mukallaḥ*). Obyek kajian ilmu uṣūl fiqh adalah dalīl-dalīl hukum yang bersifat global dan hal-hal yang berhubungan dengannya. Sementara obyek kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah hikmah-hikmah hukum, rahasia-rahasia penetapan hukum syara', tujuan-tujuan agama, maksud-maksud pembuat hukum, dan maksud serta niat seorang *mukallaḥ*.

Masalah-masalah yang dikaji ilmu fiqh adalah hukum-hukum syara' yang berhubungan dengan perbuatan seorang *mukallaf* dan dalil-dalil hukum yang bersifat spesifik. Masalah-masalah yang dikaji oleh ilmu uṣūl fiqh adalah kaidah-kaidah dan pengkajian yang berhubungan dengan dalil-dalil syara' yang bersifat umum dari segi penunjukannya terhadap hukum umum; kaidah-kaidah dan pengkajian yang berhubungan dengan pemerolehan hukum umum dari dalil-dalil yang bersifat umum; dan hal-hal yang berhubungan dengan keduanya, seperti syarat-syarat mujtahid/mustafid-nya.

Sementara masalah-masalah yang dikaji oleh ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah berkenaan dengan nilai, arti, kedudukan, pembagian, karakteristik khusus, kaidah, perbedaan, hubungan, metode mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*, dan status *mukallaf* dari segi pertimbangan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam penetapan hukum.

Sekedar untuk memudahkan memahami perbedaan ontologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan ilmu fiqh dan ilmu uṣūl fiqh, lihat tabel di bawah ini.

Tabel 5.2

Perbedaan definisi, obyek kajian, dan permasalahan yang dikaji Ilmu Fiqh, Ilmu Uşul Fiqh, dan Ilmu *Maqāşid al-Syarī'ah*.

Nomenklatur	Definisi	Obyek Kajian	Masalah
Ilmu Fiqh	العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية	أعمال المكلفين	الأحكام الشرعية العملية وأدلتها التفصيلية
Ilmu Uşul Fiqh	أدلة الفقه الإجمالية وطرق استفادة جزئياتها وحال مستفيدها	الأدلة ومتعلقاتها	القواعد والبحوث المتعلقة بالأدلة الشرعية من حيث دلالتها على الأحكام وبالأحكام من حيث استفادتها من أدلتها ومما يتعلق بهذين من اللوائح والمتممات
Ilmu <i>Maqāşid al-Syarī'ah</i>	المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمرتبطة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئيا أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين	حكم الأحكام واسرار التشريع وغاية الدين ومقاصد الشارع ومقصود المكلف ونيته وغير ذلك	اعتبار مقاصد الشارع وطرق معرفته وأقسامه وخصائصه وقواعده وفرقه وعلاقته بالأدلة الشرعية وحال المكلف من حيث مراعاتها عند تشريع الأحكام

- d. Hubungan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan daya tangkap manusia.

Bagaimana hubungan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan daya tangkap manusia, seperti: berfikir, mengindera, dan merasa? Dalam persepektif filsafat ilmu, wilayah/bidang kajian suatu disiplin ilmu harus ada dalam jangkauan pengalaman manusia, harus ada dalam kenyataan atau dalam pikiran, dan bukan dalam wilayah ketuhanan (*transendental*).

Untuk menjawab bagaimana hubungan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan daya tangkap manusia, maka tidak dapat dilepaskan dari kajian tentang sains, filsafat, dan agama.

Sains merupakan pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik. Sains mempelajari segala aspek dunia fisik dan merupakan kajian komprehensif tentang alam semesta. Pembatasan lingkup sains hanya pada bidang fisik empiris membuat pandangan dunianya bersifat sekuler-materialistis. Kosmologi yang diciptakan oleh sains adalah kosmologi yang tidak memperkenankan unsur-unsur spiritual, seperti Tuhan, malaikat, dan ruh.⁶⁸¹

Filsafat merupakan pengetahuan sistematis yang objek kajiannya beroperasi pada tingkat yang lebih tinggi dari pada bidang fisik. Bila sains berkuat pada dunia inderawi, maka

⁶⁸¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 8.

filsafat berkuat pada dunia akal. Jika obyek-obyek indrawi dapat ditangkap oleh indra, maka obyek-obyek dunia akal hanya dapat ditangkap oleh akal pikiran. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa obyek-obyek penelitian filsafat adalah ide-ide, pemikiran, dan konsep, yang lebih banyak melibatkan penalaran rasional dari pada pengamatan indrawi. Dan karena memiliki lingkup yang lebih luas dari pada sains, filsafat memiliki pandangan dunia yang lebih luas karena memasukkan dimensi-dimensi non fisik ke dalam penjelasannya.⁶⁸²

Berbeda dengan sains yang mengandalkan pengamatan indrawi dan filsafat yang mendasarkan pada penalaran rasional (logis), agama pada dasarnya bersandar pada wahyu. Bersandar pada wahyu berarti bersandar pada otoritas, yaitu otoritas dari penerima wahyu (nabi) sebagai utusan Tuhan pembawa misi *nubuwwah* dan *risālah*. Karena itu, ilmu-ilmu agama disebut *naqli* (yang ditransmisikan) bukan *aqli* (penalaran). Ilmu-ilmu agama bersifat praktis karena untuk menjamin pelaksanaan kehendak *syarī'at*, sementara ilmu-ilmu rasional bersifat teoritis karena ingin mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.⁶⁸³

Sebagaimana sains dan filsafat, agama juga dapat membentuk pandangan dunianya sendiri yang berbeda dengan

⁶⁸² Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 11-12.

⁶⁸³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 14.

pandangan saintifik, dan tidak persis sama dengan pandangan filosofis. Sebagai contoh, bagi agama alam semesta beserta isinya bukanlah merupakan realitas-realitas independen apalagi terakhir (*ultimate*), melainkan tanda-tanda (*ayat*) kebesaran dan keberadaan Tuhan.⁶⁸⁴

Dengan demikian, alam semesta yang merupakan ayat *kawniyyah* dan wahyu Allāh SWT. yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad SAW. yang merupakan ayat-ayat *qawliyyah*, adalah petunjuk untuk mempelajari akan keberadaan-Nya. Akan tetapi karena manusia tidak dapat menjangkau alam ke-Tuhan-an yang transenden, Tuhan kemudian mengenalkan dirinya kepada manusia melalui para Nabi. Melalui malaikat Jibril Allāh SWT. menurunkan wahyu yang berisi hukum-hukum *syara'* dan tujuan-tujuannya kepada Nabi Muḥammad SAW. untuk disampaikan kepada umat-Nya. Setelah wafat Nabi Muḥammad SAW., di satu sisi, umat melakukan kajian terhadap wahyu (ayat-ayat *qawliyyah*) tersebut untuk memahami hukum-hukum *syara'* dan tujuan-tujuannya dan mengambil pelajaran dari alam semesta (ayat *kawniyyah*), di sisi lain. Dalam konteks inilah, menurut peneliti, terdapat keterhubungan antara ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan daya tangkap manusia.

Selain paparan di atas, klasifikasi ilmu menurut al-Syīrazi setidaknya akan membantu memperjelas keterhubungan antara

⁶⁸⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 14.

ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan daya tangkap manusia. Berikut penjelasan klasifikasi tersebut.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab II mengenai Teori Ilmu dan Filsafat Ilmu, al-Syīrazi membagi ilmu menjadi dua, yaitu: علم القديم (*ilmu al-qadīm*) dan علم المحدث (*ilmu al-muḥdas*).⁶⁸⁵ Yang pertama adalah ilmu Allāh SWT. yang berhubungan dengan segala yang *ma'lumāt* (berupa informasi, data, dan fakta), tidak bersifat ضروری (diperoleh tanpa usaha; aksiomatik) maupun إكتسابی (diperoleh dengan usaha). Sementara yang kedua adalah ilmu makhluk (manusia). Ilmu makhluk ada yang bersifat *ḍarūrī* ada juga yang bersifat *iktisābī*. Ilmu *ḍarūrī* adalah ilmu yang kebenarannya tidak mungkin ditolak/diingkari oleh manusia, diperoleh tanpa usaha. Sementara ilmu *iktisābī* adalah setiap ilmu yang dihasilkan dari proses penalaran dan pencarian dalīl, diperoleh dengan usaha, seperti: ilmu tentang kebaruan alam, kebenaran rasul, kewajiban ṣālat, maksud dan tujuan penetapan hukum syara' (*maqāṣid al-syarī'ah*), dan lainnya.

Berdasarkan penjelasan dari klasifikasi ilmu al-Syīrazi tersebut, bidang kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* masih ada dalam jangkauan pengalaman dan daya tangkap akal manusia.

⁶⁸⁵ Abū Ishāq Ibrahīm al-Syīrazi, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*, (Semarang: Karya Toḥā Putra, t.th.), 2-3.

Dengan kata lain, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* tidak berada dalam wilayah transendental. Karena ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* termasuk kategori علم المحدث yang bersifat إكتسابی yang diperoleh dengan jalan نظر. *Nazar* adalah berfikir terhadap suatu obyek yang dipikirkan. Dalam hal ini, obyek yang dipikirkan adalah hikmah-hikmah hukum, rahasia-rahasia penetapan hukum syara', tujuan-tujuan agama, maksud-maksud pembuat hukum, dan maksud serta niat seorang mukallaf. Di sini عقل ('*aql*; *nalar*) mempunyai peran dominan dalam mengungkapkan obyek tersebut.

2. Epistemologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab II tentang Teori Pengetahuan dan Filsafat Ilmu, epistemologi ilmu adalah “The theory or science that investigates the origins, nature, methods, and limits of knowledge”, yaitu: “Teori atau ilmu yang menyelidiki asal-usul, hakikat, metode, dan batas-batas pengetahuan”.

Epistemologi berdasarkan paparan di atas, secara umum menyangkut tentang sumber, hakikat, metode, dan batas-batas pengetahuan. Sejumlah pertanyaan yang dapat dimunculkan terkait dengan definisi di atas adalah Bagaimana manusia dapat mengetahui sesuatu? Darimana pengetahuan itu diperoleh? Apa yang dimaksud dengan kebenaran itu sendiri dan apa kriterianya?

Bagaimana validitas pengetahuan itu dapat dinilai? Apa sarana, cara, teknik, yang dapat membantu mendapatkan ilmu pengetahuan?⁶⁸⁶

Pertanyaan-pertanyaan epistemologi di atas, tidak akan dijawab semuanya dalam penelitian ini. penelitian ini hanya akan menjawab dua pertanyaan saja, yaitu: darimana ilmu pengetahuan itu diperoleh? dan bagaimana metode mendapatkan ilmu pengetahuan?

Mengenai pertanyaan “dari mana ilmu pengetahuan ini diperoleh?”, menurut peneliti berhubungan dengan sumber ilmu pengetahuan. Sumber pengetahuan terkait dengan status ontologis sesuatu yang menjadi obyek pengetahuan. Status ontologis sesuatu yang menjadi obyek pengetahuan akan menentukan metode apa yang digunakan untuk mengetahuinya.

Status ontologis ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut peneliti ada di bawah “keberadaan Tuhan”, sehingga termasuk kategori pengetahuan “agama”. Karena itu, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* termasuk di antara ilmu-ilmu keIslaman.

Untuk menjawab pertanyaan apa sumber dan metode mengetahui ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai yang dikategorikan

⁶⁸⁶ D.W. Hamlyn menjelaskan pengertian epistemologi (*the theory of knowledge*) dengan cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat ilmu pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut di dapatkan. Selengkapnya lihat D.W. Hamlyn, 1967, “*History of Epistimology*”, dalam Paul Edwards, (Ed.) Vol. 03, *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967), 8-9.

di antara ilmu-ilmu keIslaman, menurut peneliti penjelasan terkait dengan epistemologi Islam yang dikemukakan oleh Muḥammad Ābid al-Jābiri setidaknya akan dapat membantu menjawab dua pertanyaan tersebut.

Epistemologi Islam menurut Muḥammad Ābid al-Jābiri dibagi menjadi tiga episteme, yaitu: bayāni, burhāni, dan ‘irfāni. Dalam konteks apa yang menjadi sumber ilmu pengetahuan ketiga epistemologi ini, M. Amin ‘Abdullāh menyatakan:

Jika sumber (*origin*) dari corak epistemologi *bayani* adalah teks (*naṣ*), sedang ‘*irfāni* adalah *direct experience* (pengalaman langsung), maka epistemologi *burhāni* bersumber pada realitas atau *al-wāqi*’, baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhāni* disebut sebagai *al-‘ilm al-ḥuṣūlī*, yakni ilmu yang dikonsept, disusun, dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-mantiq*, dan bukan lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi.⁶⁸⁷

Dalam konteks bagaimana ketiga epistemologi ini mendapatkan ilmu pengetahuan, al-Jābiri sebagaimana dikutip Muḥammad Muṣliḥ, mengatakan sebagaimana berikut:

Bila epistemologi ‘irfāni menjadikan *kasyf* sebagai satu-satunya metode memperoleh pengetahuan dan berorientasi

⁶⁸⁷ M. Amin ‘Abdullāh, “Epistemologi Ilmu-ilmu KeIslaman”, makalah disampaikan dalam *Bedah Buku dan Simposium Nasional Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman di Perguruan Tinggi Agama Islam di IAIN Walisongo*, pada tanggal 10-11 Juli 2003, 20.

pada kesatuan dengan Tuhan, maka epistemologi burhāni mengandalkan kekuatan pengetahuan alamiah manusia yang berupa indra, pengalaman, dan kekuatan rasional dalam mencari dan mendapatkan pengetahuan. Sementara, epistemologi bayāni menjadikan teks sebagai rujukan pokok dalam membangun konsepsi alam semesta untuk memperkuat akidah agama.”⁶⁸⁸

Epistemologi bayāni yang menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan didasarkan pada prinsip infiṣāl (*discontinue*). Infiṣāl berarti keterpisahan. Prinsip ini memandang bahwa alam seisinya ini berdiri sendiri, satu dengan yang lain tidak berkaitan. Tuhan dan ciptaannya dipahami secara terpisah.⁶⁸⁹ Tuhan itu maha tinggi, berada dalam alam ketuhanan, transenden, dan tidak terjangkau oleh nalar manusia. Sementara manusia berada dalam alam kemanusiaan yang untransenden, tidak dapat menjangkau alam ketuhanan. Agar manusia dapat mengenal Tuhan, maka Tuhan kemudian mengutus para Nabi untuk menyampaikan pesan (pengetahuan dan kebenaran) kepada manusia. Dalam Islam pesan Tuhan tersebut berupa wahyu yang berupa teks (*naṣ*). Wahyu diyakini sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Bila epistemologi bayāni didasarkan pada prinsip infiṣāl, maka epistemologi ‘irfāni didasarkan pada prinsip *ittiḥād*.⁶⁹⁰ Sementara

⁶⁸⁸ Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2008), 184.

⁶⁸⁹ Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 184.

⁶⁹⁰ Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 207.

epistemologi burhāni didasarkan pada kepastian dan kesesuaian nalar dengan hukum-hukum hukum alam.⁶⁹¹

Itulah sumber dan metode mendapatkan ilmu pengetahuan dalam epistemologi Islam. Selanjutnya dua pertanyaan di atas akan dijawab secara berurutan, sebagaimana berikut:

a. Sumber pengetahuan dalam ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.

Apa yang menjadi sumber pengetahuan dalam ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*? Untuk menjawabnya, terlebih dahulu harus diketahui bagaimana posisi *maqāṣid al-syarī'ah*. Apakah *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan dalīl yang berdiri sendiri lepas dari syara' atau merupakan dalīl yang didasarkan pada syara' dan bersumber darinya? Dalam konteks ini, al-Khādimī menyatakan:

أن مقاصد الشريعة ليست دليلا مستقلا عن الأدلة الشرعية بل هي تابعة لتلك الأدلة ومتفرعة عنها ومتولدة منها فالعلاقة بينها علاقة تبعية وتضمن وليست علاقة استقلال وتفرد.

Sesungguhnya *maqāṣid al-syarī'ah* bukanlah dalīl yang terlepas dari dalīl-dalīl syara', akan tetapi ia merupakan dalīl yang mengikuti dan lahir (dikembangkan) dari dalīl-dalīl syara' tersebut. Hubungan di antara keduanya merupakan hubungan yang bersifat ketergantungan dan

⁶⁹¹ Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian*, 212.

keterkandungan, dan bukan hubungan yang bersifat keterlepasan dan kemandirian.⁶⁹²

Maqāṣid al-syarī'ah bukanlah dalīl yang berdiri sendiri, tetapi bersumber dari dalīl-dalīl syara'. Proposisi ini, menurut al-Khādimī, didasarkan pada beberapa alasan, yaitu: (1) penamaan maqāṣid dengan *maqāṣid al-syarī'ah*; (2) *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan kehendak Allāh SWT. yang hanya dapat diketahui melalui firman, hukum-hukum, dan sunnah Nabi-Nya; (3) hasil kesepakatan 'ulamā' salaf dan khalāf dalam setiap masa yang menunjukkan *kesyar'iyahan* maqāṣid; (4) serta istiqrā' dan penelusuran sejarah yang menunjukkan keberadaan maqāṣid sebagai yang berdasarkan pada syara' dan tidak berdiri sendiri. Al-Khādimī mengatakan:

الأدلة على تبعية المقاصد للأدلة الشرعية وعدم استقلالها عنها:

5. وجه تسمية المقاصد بمقاصد الشريعة دليل على أنها مأخوذة من أدلة الشريعة ومصادرها ونصوصها.

6. مقاصد الشريعة هي مراد الشارع ومقصوده، وهذا المراد يعلم من كلام الشارع وأحكامه ولا يعلم من غيره، فقولنا: مراد زيد كذا، يعرف من خلال كلامة وألفاظه، وعليه فإن المقاصد تعلم من كلام الله تعالى، وثبت بوحيه الكريم وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

⁶⁹² Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 41.

7. الإجماع والإتفاق الصادر من السلف والخلف في جميع العصور دل على شرعية المقاصد، وذلك من خلال ما أثبتوا واتفقوا عليه إزاء كثير من المقاصد المقررة والمعتبرة، والتي استخلصوها من أدلة الشرع وأحكامه.
8. اسقراء وتتبع التاريخ دل على كون المقاصد مبنية على الشرع وليست مستقلة عنه، وذلك من خلال ثبوت المقاصد ودوامها وبقائها على مر العصور، إذ لو كانت مخالفة للفطرة الإنسانية لمل بقاءها ودامت، وبقائها ودوامها دليل على أن موضوعة من قبل الحكيم الخبير الذي يعلم ما يصلح للناس وينفعهم، إذ لو كانت موضوعة من قبل الإنسان، أو بضغط الواقع، أو بإملاء العقول والأهواء، لما استمرت على ثباتها ودوامها ولاضطربت واختلفت لاختلاف العقول والشهوات ولاضطرب الميول والنزوات، إذ العقول والأهواء تختلف في نظرتها إلى المصالح والمنافع باختلاف الظروف والبيئات، بل إن العقل الواحد يختلف نظرتة إلى المصلحة باختلاف اللحظة والأخرى، فما يراه العقل مصلحة حاليا يراه مفسدة بعد حين.

Argumentasi dependensi (*dependence*) dan tidak terlepasnya *maqāṣid al-syarī'ah* dari dalil-dalil syara', yaitu:

5. Aspek penamaan *maqāṣid* dengan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah dalil bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* diambil dari dalil-dalil, sumber-sumber, dan naṣ-naṣ syara';
6. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan kehendak dan maksud Allāh SWT. yang hanya dapat diketahui melalui firman, hukum-hukum, dan sunnah Nabi-Nya. Sebagai contoh, ucapan kita: kehendak Zayd adalah seperti ini. Kehendak tersebut diketahui dari pembicaraan dan kata-kata-nya. Atas dasar itu, *maqāṣid al-syarī'ah* diketahui dari firman Allāh SWT. dan ditetapkan berdasarkan Wahyu-Nya yang mulia dan Sunnah Nabi SAW;

7. Kesepakatan ‘ulamā’ salaf dan khalāf dalam setiap masa yang menunjukkan *kesyar‘iyyahan* maqāṣid. Hal itu, didasarkan pada apa yang telah ditetapkan dan disepakati para ‘ulamā’ pada kebanyakan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang diputuskan dan dinilai benar, yang disimpulkan dari dalil-dalil dan hukum syara’;
8. Penelitian dan penelusuran sejarah yang menunjukkan keberadaan maqāṣid sebagai yang berdasarkan pada syara’ dan tidak terlepas darinya. Hal itu, didasarkan pada ketetapan *maqāṣid al-syarī‘ah*, kelanggengan, dan kekekalannya pada (setiap) era yang berjalan. Kalau seandainya, *maqāṣid al-syarī‘ah* bertentangan dengan fitrah manusia, pastilah ia tidak kekal dan langgeng. Kekekalan dan kelanggengan adalah dalil bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* diturunkan dari sisi Allāh al-Ḥakīm al-Khabīr yang mengetahui apa yang baik dan manfaat untuk manusia. Kalau seandainya, *maqāṣid al-syarī‘ah* diturunkan dari sisi manusia, atau berdasarkan desakan kenyataan (yang terjadi), atau berdasarkan pada apa yang didektakan oleh akal dan keinginan (hawa nafsu), pastilah ia tidak kekal dan langgeng secara terus menerus, kacau dan terjadi selisih paham karena perbedaan nalar dan keinginan (hawa nafsu), serta benturan kepentingan dan keinginan. Akal dan keinginan (hawa nafsu) berbeda dalam memandang kemaṣlahatan dan kemanfaatan karena perbedaan situasi dan kondisi. Bahkan, satu akal saja bisa berbeda dalam memandang suatu kemaṣlahatan karena perbedaan suatu momen dan dan momen yang lain. Apa yang dipandang maṣlahah oleh akal saat ini, bisa saja dianggap mafsadah di waktu kemudian.⁶⁹³

Lebih lanjut al-Khādīmī mengatakan bahwa pernyataan bahwa “*maqāṣid al-syarī‘ah* mengikuti dalil-dalil syara’”, tidak

⁶⁹³ Al-Khādīmī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*, 42-43.

dimaksudkan sama sekali untuk membatalkan kemaşlahatan yang bersifat kemanusiaan (*al-maşālih al-insāniyyah*) atau menjauhkan kemanfaatan manusia (*manāfi‘ al-basyar*), kebaikan, kelezatan, dan kenyamanannya, tetapi yang dimaksudkan hanyalah untuk memastikan kemaşlahatan yang sebenarnya (*al-maşlahah al-ḥaqīqiyyah*) yang termuat dalam *tasyrī‘*.⁶⁹⁴

Kemaşlahatan, bila dikesampingkan untuk memenuhi keinginan hawa nafsu, maka tentu sistem kehidupan akan goncang, manusia mengalami banyak fitnah dan musibah. Hal ini, karena adanya perbedaan tendensi dan keinginan manusia serta benturan pemikiran dan kecenderungannya dalam memandang kemanfaatan dan kemaşlahatan. Inilah kenapa Allāh SWT. (*al-Syāri‘*) menetapkan kemaşlahatan makhluk harus sejalan dengan aturan-aturan yang sempurna dan timbangan yang akurat yang lebih memprioritaskan kemaşlahatan yang sebenarnya (*al-maşlahah al-ḥaqīqiyyah*) ketimbang kemaşlahatan yang bersifat imajinasi (*al-maşlahah al-khayāliyyah*); memprioritaskan kemaşlahatan umum ketimbang kemaşlahatan khusus; memprioritaskan kemaşlahatan universal yang bersifat pasti ketimbang kemaşlahatan partikular yang bersifat dugaan atau kemungkinan; dan memprioritaskan kemaşlahatan jiwa, raga,

⁶⁹⁴ Al-Khādīmī, *‘Ilmu al-Maqāşid al-Syar‘iyyah*, 43.

dunia, dan akhirat ketimbang kemaşlahatan raga saja atau kemaşlahatan dunia saja.⁶⁹⁵

Sebagaimana telah disinggung pada paparan terdahulu mengenai *maqāşid al-syarī'ah* sebagai yang bukan merupakan dalīl yang berdiri sendiri, tetapi bersumber dari dalīl-dalīl syara', maka dalīl-dalīl syara' dan teks-teks (*nusuş*) yang dijadikan dasar bagi penetapan hikmah-hikmah hukum, rahasia-rahasia penetapan/pemberlakuan hukum syara', tujuan-tujuan agama, maksud-maksud pembuat hukum, dan maksud serta niat seorang mukallaf, merupakan sumber bagi ilmu *maqāşid al-syarī'ah*.

Penggunaan istilah *dalīl* dalam pengertian *maşdar/maşādir*, yang bermakna "sumber", selain digunakan oleh al-Khādimī, juga digunakan oleh 'ulamā' kontemporer lain, seperti: Muḥammad Abū Zahrah dan 'Abdul Wahhāb Khallāf.⁶⁹⁶ Istilah *adillat al-aḥkām*, *uşūl al-aḥkām*, dan *maşādir al-tasyrī'iyah li al-aḥkām*, menurut 'Abdul Wahhāb Khallāf, bermakna sama.⁶⁹⁷

Al-Khādimī menyebutkan bahwa "dalīl-dalīl syara' dan teks-teks tersebut dapat berupa dalīl-dalīl yang bersumber dari al-Qur'ān, al-Sunnah, ijma', istiqrā', pendapat 'ulamā' klasik

⁶⁹⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syarī'iyah*, 43.

⁶⁹⁶ Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uşūl al-Fiqh*, (Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), 20; Muḥammad Abū Zahrah, *Uşūl al-Fiqh*, (t.tp. : Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958), 75.

⁶⁹⁷ Khallāf, *Ilmu Uşūl al-Fiqh*, 20.

dan kontemporer, dan dalil yang bersumber dari akal, kasus-kasus yang terjadi, dan sejarah". Al-Khādimī mengatakan:

ويمكن الإكتفاء بإيراد بعض تلك الأدلة على سبيل الذكر والإستشهاد وليس على سبيل الحصر والمجرد.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم، ثانياً: الأدلة من السنة النبوية، ثالثاً: الأدلة من الإجماع الشرعي، رابعاً: الأدلة من الإستقراء، خامساً: الأدلة من كلام العلماء سلفاً وخلفاً، سادساً: الأدلة من العقل والواقع والتاريخ.

Mungkin cukup dengan mengetengahkan sebagian dalil-dalil itu sebagai pengingat dan pembuktian, dan bukan sebagai batasan dan kupasan (ulasan).

Pertama: dalil-dalil dari al-Qur'ān al-Karīm, Kedua: dalil-dalil dari dari al-Sunnah al-Nabawiyah, Ketiga: dalil-dalil dari ijma' al-syar'iyah, Keempat: dalil-dalil dari dari induksi, Kelima: dalil-dalil dari dari perkataan 'ulamā' khalaf dan salaf, Keenam: dalil-dalil dari akal, realitas (empiris), dan sejarah.⁶⁹⁸

Sumber-sumber tersebut oleh al-Khādimī dibagi dua, yaitu: primer dan sekunder. Sumber primer meliputi dalil al-Qur'ān dan al-Sunnah. Keduanya biasa disebut dalil *naql*, yaitu suatu pengetahuan atau kebenaran yang bersumber langsung dari Allāh SWT. yang disampaikan dengan cara periwayatan. Di sini peran akal sama sekali tidak berlaku. Posisi akal hanya sekedar sebagai alat pengukuh pengetahuan atau kebenaran yang bersumber dari wahyu. Akal tidak dapat

⁶⁹⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāsid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 35-38.

berdiri sendiri dalam menemukan pengetahuan atau kebenaran yang bersumber darinya.⁶⁹⁹

Sumber skunder meliputi *ijma'*, *istiqrā'*, pendapat 'ulamā' klasik dan kontemporer, dan dalil yang bersumber dari akal ('*aql*'), kasus-kasus yang terjadi (*al-waqi'*), dan sejarah. Dalil-dalil ini tidak terlepas dari peran akal, indra, fakta-fakta empiris, dan fakta-fakta historis.

Dalam konteks tersebut, al-Khādimī telah memperluas sumber ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan memasukkan sumber selain al-Qur'ān dan al-Sunnah. Hanya saja, sumber sekunder harus tetap berada dalam koridor sumber primer. Dengan kata lain, sumber skunder tidak boleh bertentangan dengan sumber primer dan harus tetap dalam ruh sumber primer.

b. Metode mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*.

Epistemologi ilmu -salah satu di antaranya- berbicara mengenai metode ilmiah yang berkaitan dengan pertanyaan bagaimana sebuah obyek pengetahuan dapat diketahui.

⁶⁹⁹ Posisi subordinat akal ini tidak lepas dari perbincangan tentang *substansi* dan *aksidensi* dalam konteks ilmu kalam. Al-Jābiri (1993), sebagaimana dikutip M. Muṣliḥ, mengatakan bahwa “ketika memperbincangkan masalah ilmu Allāh, yang dikatakan ilmu Allāh meliputi segala '*sesuatu*'. Apakah yang dimaksud '*sesuatu*' itu? Dari sini muncul istilah *substansi*. *Substansi* adalah sesuatu yang berdiri sendiri dan tidak terbagi-bagi. Sementara *aksidensi* adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri.” Dalam konteks ini, akal dikategorikan sebagai aksidensi. Oleh karena sifatnya yang tidak dapat berdiri sendiri, maka, akal tidak dapat dikatakan sebagai sumber primer. Muḥammad Muṣliḥ, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2008),193.

Metode ilmiah itu beragam sesuai dengan sifat dasar obyek-obyek ilmu, karakter, dan status ontologisnya. Metode ilmiah ini berlaku baik pada epistemologi Barat maupun epistemologi Islam. Misalnya, metode observasi atau eksperimen (*tajrībī*) dan metode logis -demonstratif- (*burhānī*), digunakan dalam epistemologi Barat dan Islam, dan khusus metode intuitif (*'irfānī*) dan metode *ijtihādī* digunakan dalam epistemologi Islam.

Dalam konteks bagaimana metode mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagaimana dinyatakan al-Syātibī,⁷⁰⁰ para 'ulamā' terbagi menjadi tiga kelompok corak pemahaman.

Kelompok pertama berpandangan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* itu bersifat gaib, tidak dapat diketahui kecuali melalui penjelasan dalam bentuk lahir teks. Al-Syātibī menyebutnya dengan istilah “الظاهرية” yang antipati dengan الرأى والقياس.⁷⁰¹

Kelompok kedua berpandangan sebaliknya. Mereka tidak menggunakan lahir teks untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*. Kelompok ini terbagi menjadi dua golongan. Golongan pertama berpandangan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* tidak ada di lahir teks dan ia tidak dapat dipahami dari petunjuk teks tersebut. *Maqāṣid al-syarī'ah* adalah hal lain yang berada di balik petunjuk teks. Sehingga tidak ada seorang pun yang mampu mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* bila berpegang pada lahir teks. Al-Syātibī

⁷⁰⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 'Abdullāh Darrāz, (Ed.), (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 297-298.

⁷⁰¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 297.

menyebutnya dengan istilah “الباطنية”. Golongan kedua berpandangan bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* itu harus dilihat lewat makna lafaz. Lahir teks tidak berarti apapun tanpa makna lafaz. Jika ada pertentangan antara teks dengan nalar, maka nalar harus didahulukan. Al-Syātibī menyebutnya dengan istilah “المتعقلين في القياس” yang lebih mendahulukan qiyās dari pada teks.⁷⁰²

Kelompok ketiga berpandangan bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* dapat diketahui dengan menggunakan pandangan dua kelompok sebelumnya secara sekaligus (antara lahir teks dan makna) dengan tidak merusak pengertian lahir teks dan kandungan makna, agar syarī‘ah tetap berjalan secara harmonis tanpa ada pertentangan. Al-Syātibī menyebutnya dengan istilah “العلماء الراسخين”. Al-Syātibī termasuk dalam kelompok ini. Ia berkata: “فعلية الإعتماد في الضابط الذي ” (maka wajib atasnya bersandar pada aturan yang dengannya *maqāṣid al-syarī‘ah* dapat diketahui).⁷⁰³

Para ‘ulamā’, sebagaimana dinyatakan al-Khādimī, terkait dengan cara (*method*) menyingkap *maqāṣid al-syarī‘ah*, mengungkapkan beberapa istilah, yaitu: *pertama*, ‘مسالك’, *kedua*, ‘سبل إثبات المقاصد’, *ketiga*, ‘طرق كشف عن المقاصد الكشف عن

⁷⁰² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, 297-298.

⁷⁰³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, 298.

الجهات التي'.⁷⁰⁴ Al-Syāṭibī menyebutnya dengan istilah 'وتعيين المقاصد الشرعية', sementara Ibnu 'Āsyūr menyebutnya dengan istilah 'طرق إثبات المقاصد'.⁷⁰⁵

Metode penyingkapan maqāṣid telah dikemukakan oleh beberapa pemikir sebelum al-Khādimī. Menurut al-Syāṭibī, metode penyingkapan maqāṣid ada empat, yaitu: *pertama*, مجرد أن, *ketiga*, اعتبار علل الأمر والنهي, *kedua*, الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي, dan *keempat*, السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى, للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. ⁷⁰⁶ له.

Ibnu 'Āsyūr hadir melengkapi metode penyingkapan maqāṣid al-Syāṭibī. Ada tiga metode penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah*. *Pertama*, metode istiqlā'. Metode ini terbagi menjadi dua, yaitu: استقراء أدلة احكام اشتركت في علة dan استقراء الأحكام المعروفة عللها.

⁷⁰⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu Isbātiha Hujjiyyatuhā Wasā'iluha*, (Riyād: Dār Kunūz Isybilā, 2007), 11; al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 67-69.

⁷⁰⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 67; Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 189.

⁷⁰⁶ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 'Abdullāh Darrāz, (Ed.), (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 298-310.

Kedua, أدلة القرآن الواضحة الدلالة (dalil-dalil al-Qur'an yang jelas dalalahnya). *Ketiga*, السنة المتواترة (sunnah mutawatir).⁷⁰⁷

Metode al-Syātibī di atas banyak dikutip oleh sejumlah 'ulamā' maqāšid, di antaranya adalah 'Abdul Majīd al-Najjār,⁷⁰⁸ Muḥammad al-Āṭī Muḥammad 'Alī,⁷⁰⁹ Aḥsan Laḥsāsanah,⁷¹⁰ 'Abdullah ibnu Bayyah,⁷¹¹ Ibnu Rabī'ah, al-Raisūnī, dan al-Khādīmī.

Sebagai contoh, metode penyingkapan maqāšid, menurut Ibnu Rabī'ah, ada empat, yaitu: *pertama*, الإستقراء (istiqrā'), *kedua*, التعبيرات التي يستفاد منها معرفة, *ketiga*, مجرد الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي سكوت الشارع عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى, dan *keempat*, له.⁷¹²

⁷⁰⁷ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāšid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 189-196.

⁷⁰⁸ 'Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāšid al-Syarī'ah: Biab 'ādin Jadīdah*, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 2008), 26-35.

⁷⁰⁹ Muḥammad 'Abdul 'Aṭī Muḥammad 'Alī, *Maqāšid al-Syarī'iyah wa Ašaruha fi al-Fiqh al-Islāmi*, (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2007), 44-45.

⁷¹⁰ Aḥsan Laḥsāsanah, *al-Fiqh al-Maqāšidī 'Inda al-Imām al-Syātibī*, (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 98-107.

⁷¹¹ 'Abdullāh Ibnu Bayyah, *Alāqah Maqāšid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (Wimbledon-London: al-Maqasid Research Centre in The Philosophy of Islamic Law – al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 67-71.

⁷¹² 'Alī Ibnu Rabī'ah, *Ilmu Maqāšid al-Syāri'*, (Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, 2002), 115.

Sementara itu, metode penyingkapan *maqāṣid* menurut al-Raisūnī ada lima yaitu: *pertama*, فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي, *kedua*, المقاصد الأوامر والنواهي الشرعية بين التعليل والظاهرية, *ketiga*, المقاصد الإستقراء, *keempat*, سكوت الشارع, dan *kelima*, الإستقراء.⁷¹³

Berbeda dengan jumlah metode penyingkapan *maqāṣid* menurut Ibnu Rabī'ah dan al-Raisūnī, al-Khādimī menawarkan enam metode mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu: *pertama*, المسكوت عنه, *kedua*, السنة التقريرية, *ketiga*, الأمر والنهي الشرعيان, *keempat*, آثار الصحابة, *kelima*, الإستخراج من المقاصد الأصلية, dan *keenam*, الإستقراء.⁷¹⁴

Dalam kesempatan lain, dalam kitāb berjudul: *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, al-Khādimī menyebutkan sejumlah metode penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam dua metode utama. Kedua metode utama ini secara khusus lebih mengelaborasi pandangan al-Syāṭibī dan Ibnu 'Āsyūr. Dua metode utama tersebut dijelaskan oleh al-Khādimī dengan dua

⁷¹³ Aḥmad al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduhu wa Fawa'iduhu*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2003), 271-283.

⁷¹⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu*, 11.

الإستخراج من الإستنباط المباشر من القرآن والسنة. ⁷¹⁵ المقاصد الأصلية والتابعة

Hasil kajian yang telah dilakukan oleh al-Khādimī di atas lebih bersifat menyempurnakan sejumlah metode yang ada sebelumnya. Dalam pandangan peneliti, penyempurnaan ini merupakan sesuatu yang amat penting bagi al-Khādimī. Mengingat dia termasuk salah satu pendukung gagasan yang menempatkan *maqāṣid al-syari'ah* sebagai disiplin ilmu keIslaman baru sebagaimana ilmu-ilmu keIslaman lainnya.

Penyempurnaan al-Khādimī terletak pada dua metode yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh pemikir lain, yaitu: السنة التقريرية dan آثار الصحابة. Berikut penjelasan keenam metode yang diketengahkan oleh al-Khādimī:

1) الأمر والنهي الشرعيان (perintah dan larangan yang bersifat syar'ī).

Perintah dan larangan merupakan hukum taklīfi kategori tuntutan (*iqtiḍā'*). Al-Khādimī mengatakan: “الأمر الشرعي هو طلب الأمر الشرعي هو طلب الترك”, (perintah syara' adalah menuntut melakukan perbuatan atau menuntut meninggalkan perbuatan). ⁷¹⁶

⁷¹⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'īyyah*, 67-69.

⁷¹⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah: Ṭuruqu*, 12.

Atas dasar itu, al-Khādimī menegaskan bahwa larangan masuk ke dalam kategori perintah. Perintah dan larangan adalah sama. Bila *perintah* merupakan tuntutan untuk melakukan (*ṭalaban*), maka larangan merupakan tuntutan untuk meniggalkan (*kaffan*). Jadi, hakikat keduanya adalah sama-sama perintah, yakni perintah untuk melakukan dan perintah untuk meninggalkan. Pandangan al-Khādimī ini, sejalan dengan kesepakatan mayoritas ‘ulama’ tentang hakikat perintah dan larangan.

Keduanya merupakan metode penyingkapan mengenai tujuan perintah dan larangan Allāh SWT., baik tidak atau disertai dengan alasan dan tujuannya. Contoh مجرد الأمر والنهي (keaslian perintah dan larangan yang bersifat jelas dan elementer) yang tidak disertai dengan penetapan alasan, tujuan, dan hikmah, adalah ayat: (a) وأقيموا الصلاة, (b) وأحل الله البيع وحرم الربا (c) وشاورهم في الأمر. Sejumlah perintah ini menuntut adanya penerapan dan pelaksanaan. Ṣalāt dan musyawarah hukumnya wajib dilakukan. Demikian juga wajib melakukan jual beli dan meninggalkan riba. Dalam perintah dan larangan tersebut sama sekali tidak disebutkan adanya alasan, tujuan, dan hikmah masing-masing.

Dengan demikian, melaksanakan perintah, apapun bentuknya yang terdapat dalam al-Qur’ān, merupakan tujuan syara’. Jadi, perintah itu diletakkan untuk melakukan apa yang

diperintahkan. Pemberi perintah meletakkan sejumlah perintah untuk sesuatu yang diperintahkan. Bukan meletakkannya untuk sesuatu yang lain. Berdasarkan alasan ini, *فعل الأوامر* (mengerjakan perintah) adalah *المقصود الأعظم* (tujuan utama/agung) dari Allāh SWT., Sang Pemberi Perintah. Inilah yang disebut dengan “عين الإمتثال وذات العبادة”, (hakikat kepatuhan melaksanakan perintah dan hakikat ibadah).⁷¹⁷

Seorang hamba tidak dapat dinilai sebagai *ممثل* (seorang yang patuh melaksanakan perintah) kecuali bila dia telah mendirikan apa yang telah diperintahkan itu dengan baik. Demikian juga, tidak dinilai sebagai *عابد* (penyembah) kecuali bila telah menyembah Tuhan-nya sesuai dengan apa yang telah diperintah dan yang dilarang, dan bukan sesuai dengan keinginan dan konsepsinya sendiri. Jadi, kepatuhan yang merupakan tujuan utama bagi pembebanan (*taklīf*), tiada lain adalah ketaatan terhadap apa yang diperintahkan dan peninggalan apa yang dilarang.⁷¹⁸

Kepatuhan melaksanakan perintah (*الإمتثال*) oleh ‘ulamā’, dikategorikan sebagai *maqāṣid al-syarī‘ah* tertinggi dan teragung. Kepatuhan melaksanakan perintah juga

⁷¹⁷ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 13.

⁷¹⁸ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 13.

dikategorikan sebagai jalan menuju kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat. Atas dasar ini, perintah dan larangan dinilai sebagai metode untuk mengetahui dan menetapkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Terkait dengan hal ini, al-Khādimī menyatakan:

إن فعل الأوامر وترك النواهي طريق إلى الإسعاد والإصلاح في الدارين ولذلك
عد الأمر والنهي لمعرفة المقاصد وإثباتها.⁷¹⁹

Sesungguhnya mengerjakan perintah dan meninggalkan larangan adalah jalan menuju kebahagiaan dan kebaikan di dunia dan akhirat. Karena itu, perintah dan larangan dikategorikan sebagai (cara) untuk mengetahui dan menetapkan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Adapun contoh *الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي* yang disertai dengan penetapan alasan, tujuan, dan hikmahnya, adalah ayat: (Dan janganlah kalian mendekati zina, sesungguhnya zina itu suatu perbuatan keji dan suatu jalan yang buruk). Ayat ini melarang melakukan zina disertai dengan alasan hukumnya, yaitu zina dinilai sebagai suatu perbuatan yang keji dan jalan yang buruk. Karena itu, meninggalkan zina dinilai sebagai *المبعد* (orang yang menjauhkan diri dari perbuatan keji), karena dapat menimbulkan keburukan dan kerusakan. Di samping dinilai

⁷¹⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Turuqu*, 14.

sebagai المبعد, meninggalkan zina juga dinilai sebagai bentuk تطبيق (penerapan) bagi kewajiban melaksanakan perintah Allah SWT. dan merupakan موقع (posisi) yang berada dalam yurisdiksi (*jurisdiction*) peninggalan segala hal yang diharamkan dan pencegahan segala hal yang dilarang dan segala hal yang keji.⁷²⁰

2) السنة التقريرية (*al-Sunnah al-taqrīriyyah*).

Muatan الأمر, menurut al-Khādimī juga terdapat dalam السنة التقريرية أو السنة الأقرارية.⁷²¹ *Al-Sunnah al-taqrīriyyah* adalah sunnah yang pengamalannya didiamkan dan tidak diingkari oleh Nabi Muḥammad SAW. Tidak adanya pengingkaran pengamalan tersebut menunjukkan persetujuan Nabi Muḥammad SAW. Pengamalan ini berada dalam yurisdiksi perintah dan larangan yang bersifat syar‘i walaupun di sana tidak ditemukan bentuk atau indikasi yang mengarah pada perintah dan larangan tersebut. Hal ini karena pengamalan tersebut merupakan kehendak dan tujuan الشارع (Pembuat hukum) seperti halnya الأمر. Karena maksud dari الأمر

⁷²⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 14-15.

⁷²¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 15.

sesungguhnya adalah apa yang dikehendaki oleh الشارع, baik dengan redaksi طلب الفعل أو طلب الترك, atau dengan menggunakan makna redaksi teks yang berupa الإقرار أو التقرير.

Dengan demikian dapat dimaklumi bahwa persetujuan Nabi Muḥammad SAW. terhadap pengamalan sesuatu perbuatan merupakan petunjuk (*dalīl*) syara' dan sekaligus argumentasi (*ḥujjah*) bagi pengamalan suatu perbuatan tersebut, dan juga pengamalan suatu perbuatan yang dimaksudkan tadi merupakan kehendak dan tujuan syara'.

3) المسكوت عنه (*al-maskūt 'anhu*).

Al-Khādimī menyatakan bahwa المسكوت عنه memuat hukum-hukum yang didiamkan dan tidak di-naṣ-kan oleh الشارع dalam suatu situasi yang menuntut adanya penetapan dan penjelasan.⁷²²

Apa hakikat المسكوت عنه dan apa hubungannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*? المسكوت عنه adalah suatu perbuatan yang tidak ada ketentuan naṣ-nya dalam al-Qur'ān maupun al-

⁷²² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ṭuruqu*, 16.

Sunnah, misalnya: *azan* dan *iqāmah* dalam *ṣalāt al-‘īdain*, gerhana matahari, dan meminta hujan (*istisqā’*).⁷²³

المسكوت عنه dalam konteks ini, menurut al-Khādīmī,⁷²⁴ tidak dipahami sebagai المنظوم أو المفهوم yang menjadi lawan جمهور الأصوليين yang telah disebutkan oleh جمهور الأصوليين (mayoritas ‘ulamā’ uṣūl fiqh) dalam pembicaraan mengenai penunjukan kata terhadap makna dan hukum. Penunjukan kata terhadap makna dan hukum dari segi modelnya, dalam konteks ilmu uṣūl fiqh, di bagi menjadi dua, yaitu: دلالة المنطوق (*dalalat al-manṭūq*) dan دلالة المفهوم (*dalālat al-mafhūm*). دلالة المفهوم inilah yang dimaksudkan oleh mayoritas ulama’ ushul dengan المسكوت عنه (sesuatu yang terdiamkan) yang sesuai atau bertentangan dengan makna *manṭūq*. المسكوت عنه di sini dari segi substansinya adalah منصوح عليه (ditetapkan berdasarkan *naṣ*), bukan sesuatu yang terdiamkan. المسكوت عنه yang dari segi substansinya ditetapkan berdasarkan *naṣ*, terkandung dalam petunjuk *lafaz* atau *naṣ*.

⁷²³ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 16.

⁷²⁴ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 16.

Oleh karena المسكوت عنه tidak dipahami sebagai المفهوم المنظوم أو المنطوق أو الفحوى واللحن, maka sebagaimana dinyatakan oleh al-Khādīmī, ia merupakan sesuatu yang didiamkan dan tidak di-*naṣ*-kan oleh الشارع yang pemahamannya tidak diperoleh dari perspektif *manṭūq* dan *mafḥūm*. Ia juga tidak ada dalam al-Qur’ān, maupun al-Sunnah al-Nabawiyah.⁷²⁵

a) Macam-macam المسكوت عنه .

Maskūt ‘anhu dilihat dari segi perlu atau tidaknya penetapan teks (*tanṣīṣ*) ada dua macam.⁷²⁶ *Pertama*, hukum yang terdiamkan yang ditinggalkan oleh الشارع karena tidak ada keperluan dan alasan untuk menyertakannya; atau ada keperluan tetapi persyaratan tidak terpenuhi atau ada penghalang; atau ada keperluan, syarat, dan hilangnya penghalang, tetapi muncul setelah wafatnya Nabi Muḥammad SAW. Maṣlahah mursalah masuk dalam jenis ini.

Kedua, hukum yang terdiamkan yang ditinggalkan oleh الشارع dengan maksud membatalkan dan meniadakan

⁷²⁵ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ṭuruqu*, 16.

⁷²⁶ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: Ṭuruqu*, 16-17.

penerapannya. Jenis kedua ini khusus berlaku dalam ruang lingkup تعبدى (masalah-masalah ibadah yang harus diterima tanpa penalaran). Dengan cara ini dapat dipastikan bahwa hukum ibadah yang terdiamkan adalah bid'ah dan sesat. Melaksanakannya bertentangan dengan tujuan الشارع.

Menurut al-Khādimī, hukum yang telah didiamkan oleh al-Qur'ān atau Nabi Muḥammad SAW. terbagi dalam dua karakteristik. Karakteristik pertama, hukum-hukum yang ditinggalkan menjadi bidang garapan bagi ijtihād, qiyas, maṣlaḥah, dan maqāṣid. Karakteristik kedua, hukum-hukum yang sengaja didiamkan tadi masih berada dalam makna teks (*al-manṣūṣ 'alaih*) dan dalam hukum yang tersurat (*manṭūq bih*). Kebermaknaan hukum-hukum yang sengaja didiamkan ini dapat dihadirkan, bila disertai dengan penjelasan (*al-bayān*). Dari sini dapat diketahui bahwa أن السكوت عند وجود الحاجة الى البيان هو بيان (pendiaman hukum yang membutuhkan البيان (penjelasan), (maka berarti pendiaman tersebut) merupakan البيان (penjelasan). Hal ini sesuai dengan kaidah uṣūliyyah: أن السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان (sesuatu yang didiamkan dalam posisi membutuhkan البيان

(penjelasan) berarti (pendiaman tersebut) adalah البيان (penjelasan).⁷²⁷

Penjelasan di atas, diperkuat oleh pernyataan Ibnu Rusyd, sebagaimana dikutip oleh al-Khādimī,⁷²⁸ yang menegaskan bahwa المسكوت عنه yang ditinggalkan oleh الشارع untuk di-*ijtihād*-i adalah menjadi ruanglingkup akal dalam mengeluarkan hukum sesuai dengan tujuan dan kehendak syara'. Adapun contoh tentang المسكوت عنه المتروك (berhenti ketika ada isyarat lampu lalu lintas [*trafficlight*]), أنظمة الإدارة (sistem administrasi), إمتحانات (ujian), dan lainnya. Sejumlah peristiwa baru ini dapat dijadikan obyek ijtihad untuk menjelaskan hukum-hukumnya. Diamnya syara' tentang peristiwa itu didasarkan oleh tidak adanya kepentingan untuk menjelaskannya dan tidak terjadi pada masa risalah.⁷²⁹

⁷²⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu*, 17.

⁷²⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu*, 17.

⁷²⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu*, 18.

Adapun المسكوت عنه yang berada dalam lingkup makna teks tidak dapat ditambah atau dikurangi. Di sini, pemikiran yang bertumpu pada maqāṣid, maṣlahah, dan ijtihād, tidak diperkenankan di dalamnya. Hal ini, karena ia lebih bersifat تبعدى وإمثالى (kepatuhan dan ketundukan). Contoh mengenai المسكوت عنه yang berada dalam lingkup makna teks sebagaimana diungkapkan oleh al-Khādimī adalah ketiadaan اذان dan إقامة dalam صلاة العيدين, كسوف, dan إستسقاء. Nabi Muḥammad SAW. telah mendiamkan penjelasan tentang masalah tersebut. Diamnya Nabi Muḥammad SAW. ini dinilai sebagai بيان (penjelasan). Karena Beliau diutus untuk menjelaskan hukum-hukum Allāh SWT. Beliau telah menjelaskan setiap hukum yang terjadi pada masa hidupnya, termasuk hukum-hukum yang berkenaan dengan masalah-masalah di atas. Tidak disyar'atkannya اذان dan إقامة, menunjukkan bahwa ketiadaannya adalah syar'at. Karena itu, اذان dan إقامة tidak boleh dilakukan dalam ketiga ṣalāt di atas.⁷³⁰

b) Hubungan المسكوت عنه dengan maqāṣid

⁷³⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu*, 18.

Hubungan maskūt ‘anhu dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*, menurut al-Khādimī ditentukan berdasarkan jenis *maskūt ‘anhu* itu sendiri.⁷³¹ Bila dihubungkan dengan jenis yang pertama, yaitu *maskūt ‘anhu* yang menjadi bidang garapan ijtihād, maka keberadaannya memungkinkan untuk dijadikan ruang penyingkapan, pengaplikasian, dan kehadiran maqāṣid dalam menjelaskan dan mengeluarkan hukum-hukumnya. Termasuk dalam *maskūt ‘anhu* jenis ini adalah maṣlaḥah mursalah yang memuat sejumlah kasus baru yang terjadi setelah era risalah. Sejumlah kasus baru ini dalam praktiknya menjadi obyek *ijtihād maṣlaḥī* dan *maqāṣidī* dengan tujuan utama menarik maṣlaḥah dan menolak mafsadah.

Menurut al-Khādimī, *maskūt ‘anhu* jenis yang pertama ini lebih banyak dinilai sebagai مسلك (jalan) menjaga pengamalan dan kehadiran maqāṣid, ketimbang keberadaannya sebagai طريقة (metode) penetapan maqāṣid dan مسلك (jalan) mengetahui dan menyingkap maqāṣid.⁷³²

Adapun, bila dihubungkan dengan jenis yang kedua, yaitu: *maskūt ‘anhu* yang masih berada dalam makna teks (*al-manṣūṣ ‘alaih*), maka ia dapat memformulasi metode

⁷³¹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 18.

⁷³² Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu*, 18.

yang penting dan cara yang jelas bagi penetapan, penjelasan, dan penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah*. Karena, *maskūt 'anhu* adalah tujuan dan kehendak syara' itu sendiri. Yaitu bahwa الشارع menghendaki dan menginginkan pendiaman عنه المسكوت عنه. Dia tidak menghendaki dan tidak bertujuan men-*tanṣīṣ*-kannya.

Bila الشارع berniat men-*tanṣīṣ*-kan penjelasan hukum *maskūt 'anhu* yang didiamkan, maka dalam hal ini pendiaman yang membutuhkan penjelasan, dikategorikan sebagai *bayān*, sebagaimana kaidah yang telah disinggung sebelumnya, yaitu: أن السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان. Karena itu, diamnya الشارع berkenaan dengan tidak disyarī'atkannya أذان dan إقامة dalam صلاة العيدين, dan كسوف, dan إقامة الصلاة, dikategorikan sebagai tujuan syar'ī terhadap hukum peniadaan keduanya. Seseorang tidak dinilai patuh kecuali melaksanakan hukum peniadaan tersebut. Ṣalāt tersebut tidak dinilai sah dan dibolehkan, kecuali bila dilakukan tanpa keduanya. Bila sebaliknya, maka dinilai batal dan rusak.⁷³³

⁷³³ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ṭuruqu*, 19.

4) آثار الصحابة (*āsār al-ṣaḥābah*).

Yang dimaksud dengan *āsār al-ṣaḥābah*, menurut al-Khādimī, adalah pendapat ṣaḥābat, perbuatan, dan fatwanya, yang dikategorikan sebagai metode untuk mengetahui, menyingkap, dan menjelaskan *maqāṣid al-syarī'ah*.⁷³⁴ Alasannya, mereka memahami proses penurunan wahyu, mengawal, menyertai, mengikuti, dan hidup bersamaan dengan penurunan wahyu. Sebuah kondisi yang membuat mereka ahli dalam mengetahui naṣ-naṣ dan hukum-hukum al-Qur'ān, maksud, tujuan, dan pertimbangan keputusan serta situasi yang melingkupinya.

Terkait keahlian yang dimiliki ṣaḥābat, Ibnu Taimiyyah, sebagaimana dikutip Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badawī, menyatakan:

وبكل حال فهم أعلم الأمة بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته ومقاصده وأحواله. وقال في موضع آخر: فالرجوع إليهم في معاني الألفاظ متعين سواء كانت لغوية أو شرعية.

Bagaimanapun, mereka adalah umat yang paling tahu tentang ḥadīṣ, sejarah kehidupan, tujuan, dan keadaan Rasūlullāh SAW. Ibnu Taimiyyah ditempat lain mengatakan: merujuk mereka dalam (penerapan) makna lafaz merupakan suatu keharusan baik secara bahasa maupun syara'.⁷³⁵

⁷³⁴ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syarī'iyah: Ṭuruqu*, 19.

⁷³⁵ Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badawī, *Maqāṣid al-Syarī'ah Inda Ibnī Taimiyyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, t.th.), 223.

Pernyataan di atas, memastikan bahwa bila ṣaḥābat mengetahui dalīl-dalīl dan hukum-hukum syara', maka berarti juga mereka mengetahui maksud dan tujuannya. Karena mengetahui dalīl dan hukum syara' tidak menghilangkan urgensi mengetahui *maqāṣid* yang menjadi tujuan peletakan dalīl itu sendiri dan mengetahui kegunaan (*fāidah*) yang diatur oleh hukum untuk memastikan dan mencapai kegunaan tersebut. Al-Khādimī mengatakan:

أن معرفة الصحابة رضى الله عنهم بالشرع أدلة وأحكاما تتضمن معرفة
الشرع مقاصد وفوائد لأن معرفة الدليل وحكمه لاتفوق أهمية معرفة
المقصد الذى وضع الدليل لأجله والفائدة التى سيق الحكم لتحقيقها
وتحصيلها.⁷³⁶

Dalam sejarah diketahui, seperti diungkapkan al-Khādimī, bahwa ṣaḥābat dalam memberikan penjelasan hukum berpijak pada *maqāṣid* dan *maṣlaḥah*. *Maqāṣid* dan *maṣlaḥah* menjadi pertimbangan penting bagi mereka dalam pengambilan keputusan dan fatwa, terutama *maqāṣid* Qur'āni dan Nabawī yang berkelindan langsung dengannya di era kenabian. Mereka mengambil, mengusung, dan menyebarkan *maqāṣid* Qur'āni dan Nabawī di masa dan sepeninggal Nabi Muḥammad SAW.,

⁷³⁶ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: wa Ṣilatuha bi al-Adillah al-Syar'iyah wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyyah*, (Riyād: Dār Kunūz Isybilīā, 2003), 41.

di dalam atau luar Madinah.⁷³⁷ Dalam konteks ini, sebagaimana dikutip al-Khādimī, Ibnu Taimiyyah memberikan kesaksian sebagai berikut:

وللصحابه فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمر من السنة واحوال الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرفها أكثر المتأخرين فإنهم شهدوا الرسالة وعانوا الرسول صلى الله عليه وسلم وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم مالم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس. وقد نقل شيخ الإسلام عن الإمام أحمد قوله: إنه ما من مسألة يسئل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أوفى نظيرها الصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنص كما هو مشهور عنهم وكانوا يجتهدون رأيهم ويتكلمون بالرأى ويحتجون بالقياس أيضا. ويعتبر الإمام أحمد أن التكلم بالرأى والإحتجاج بالقياس يكون من قبيل الإستدلال بالمقاصد فهما وتطبيقا فيقول: وهما من باب فهم مراد الشارع.

Ṣahābat mempunyai pemahaman tentang al-Qur’ān -yang tidak diketahui oleh kebanyakan ‘ulamā’ muta’akhhirīn- sebagaimana mereka mempunyai pengetahuan tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan al-Sunnah dan keadaan Rasūlullāh SAW. -yang juga tidak diketahui oleh kebanyakan ‘ulamā’ muta’akhhirīn. Ṣahābat menyaksikan *risālah*, melihat langsung Rasūlullāh SAW., mengetahui ucapan dan perbuatan Rasūlullāh SAW. Berdasarkan penarikan kesimpulan (*istidlāl*) yang dilakukan, mereka mengetahui sesuatu hal yang tidak diketahui oleh kebanyakan ‘ulamā’ muta’akhhirīn mengenai hal itu. Mereka mencari hukum sesuatu berdasarkan *ijmā’* dan *qiyās*. Syaikh al-Islām mengutip

⁷³⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar’iyyah: wa Ṣilatuha*, 41.

Imām Aḥmad yang berkata: Tidak ada pertanyaan yang diajukan tentang sesuatu hal kecuali para saḥābat telah membicarakannya atau membicarakan padanannya. Saḥābat mengambil dasar hukum pada kebanyakan permasalahan yang di hadapi dengan naṣ sebagaimana telah dikenal secara umum yang terjadi padanya. Mereka berijtihād, berbicara dengan *ra'yu*-nya, dan juga mengambil dasar hukum dengan *qiyās*. Imām Aḥmad menilai bahwa sesungguhnya berbicara dengan *ra'yu* dan mengambil dasar hukum dengan *qiyās* adalah merupakan salah satu bentuk *istidlāl* dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dari segi pemahaman dan penerapan. Kemudian, dia mengatakan: keduanya merupakan di antara kategori memahami kehendak syara'.⁷³⁸

Āṣār al-ṣaḥābah, dengan demikian, dapat dikategorikan sebagai sumber penting dalam mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*, penetapan, dan penyempurnaannya. Pengkategorian ini didasarkan pada hubungan kuat antara مقاصد الشريعة dengan آثر الصحابة, مرويات الصحابة, نقول الصحابة, yang tertanam dalam jiwa dan pikiran mereka karena persahabatan dan kepatuhannya terhadap Nabi Muḥammad SAW. serta pengalaman mereka secara langsung bersama-Nya. آثر الصحابة telah memberikan kontribusi besar dalam mengetahui, menetapkan, dan menerapkan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Berdasarkan pada penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa saḥābat telah memberikan andil besar dalam

⁷³⁸ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: wa Ṣilatuha*, 41-42.

membentuk hakikat *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal ini disebabkan oleh kemampuan dan penguasaannya dalam menjelaskan maqāṣid al-Qur'ān dan al-Sunnah, rahasia-rahasia, dan tujuan-tujuan keduanya; serta kemampuan dan penguasaannya dalam menjelaskan makna-makna dan hikmah-hikmah syar'iyah yang memperkuat, menopang, dan mengokohkan sesuatu yang di bawa oleh wahyu. Inilah alasan al-Khādimī menempatkan آثار الصحابة sebagai salah satu di antara metode penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah*.

5) الإخراج من المقاصد الأصلية (*al-istikhrāj min al-maqāṣid al-aṣliyyah*).

Metode penyingkapan *maqāṣid* yang ke lima menurut al-Khādimī adalah الإخراج من المقاصد الأصلية. *Maqāṣid al-syarī'ah* dilihat dari segi asli dan tidaknya, menurut al-Khādimī terbagi menjadi dua, yaitu: المقاصد الأصلية dan المقاصد التابعة.⁷³⁹

Maqāṣid al-aṣliyyah adalah maqāṣid yang bersifat utama dan asasi yang sejak semula menjadi tujuan dan kehendak pembuat hukum (*syāri'*). Karena itu, seorang *mukallaf* diwajibkan melaksanakan dan mendirikan *maqāṣid* tersebut,

⁷³⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 120-121.

dan dipaksa menjalankan hukum-hukumnya, suka atau tidak suka, dengan kehendak sendiri atau dengan terpaksa. Al-Khādimī menyatakan bahwa:

أن المكلف ملزم بفعلها والقيام بها ومجبور بتنفيذ أحكامها أحب أم أكره
بالإختيار أم بالإضطرار.⁷⁴⁰

Al-Syātibī mengatakan:

Maqāṣid aṣliyah adalah maqāṣid yang di dalamnya tidak ada bagian (peran) bagi seorang mukallaf. Ia adalah sejenis kepentingan (yang amat diperlukan) yang ada dalam setiap agama. Karena ia berdiri di atas kemaṣlahatan umum yang bersifat mutlak, tidak tergantung pada suatu kondisi, performa, dan situasi tertentu.⁷⁴¹

Al-Syātibī menganggapnya sebagai sejenis kepentingan yang ada dalam setiap agama yang dikenal dengan istilah الضروريات المعتبرة. Al-Syātibī, dalam kesempatan lain, seperti dikutip oleh Ibnu Rabī'ah, menyebutnya dengan istilah أعظم المصالح (kemaṣlahatan teragung). Al-Syātibī menyatakan:

⁷⁴⁰ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyyah: Ta'rīfuhā*, 120.

⁷⁴¹ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 'Abdullāh Darrāz, [Ed.], (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 176.

وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة
المعتبرة في كل ملة.

Dan benar-benar diketahui dari syarī'at bahwa sesungguhnya kemaşlahatan teragung adalah berlakunya lima hal yang bersifat darurat yang diakui dalam setiap agama.⁷⁴²

Karena tidak masuk akal, bila tujuan الشارع sejak semula tertuju pada kemaşlahatan terkecil dan menjadikan kemaşlahatan teragung mengikuti kemaşlahatan terkecil.

Contoh mengenai *maqāşid al-aşliyyah* di antaranya yaitu: memperbanyak keturunan melalui pernikahan. Tujuan utamanya adalah menghasilkan keturunan, baik anak laki-laki maupun anak perempuan dan memelihara dunia dan kehidupan dengan adanya kesinambungan keberadaan jenis manusia. Untuk tujuan ini Allāh SWT. memberikan kecenderungan terhadap lawan jenis dalam diri manusia, naluri membutuhkan orang lain, kasih-sayang, suka menolong, dan lainnya.

Al-Jurjāwi dalam konteks tersebut menegaskan bahwa keseluruhan syarī'at yang bersumber dari wahyu mempunyai empat tujuan, yaitu: (a) mengenal, mengesakan, mengagungkan, dan menyifati Allāh SWT. dengan sifat-sifat kesempurnaan, sifat wajib, mustahil, dan jaiz; (b) cara melakukan penghambaan kepada Allāh SWT. yang

⁷⁴² 'Alī Ibnu Rabī'ah, *Ilmu Maqāşid al-Syāri*, 183.

termanifestasi pengagungan dan mensyukuri atas nikmat-nikmat-Nya; (c) Mendorong untuk beramar makruf nahi munkar, berbudi pekerti luhur; (d) mengatur hubungan perikehidupan manusia dengan menerapkan hukum agar tercipta keteraturan dan keseimbangan sosial. Dalam konteks *maqāṣid*, pernikahan menurut al-Jurjāwī mempunyai tujuan primer dan sekunder. Tujuan primernya adalah menjaga keturunan dalam kerangka memakmurkan bumi, sementara tujuan sekundernya adalah mendapatkan kesenangan, kasih-sayang dengan istreri, bantuan anak di kala senja, sakit, dan lainnya.⁷⁴³

Berbeda dengan المقاصد الأصلية, المقاصد التابعة dimaksudkan sebagai *maqāṣid* yang dikehendaki oleh pembuat hukum (*Syari'*) atas dasar pengikutan dan penyempurnaan bagi *maqāṣid al-aṣliyyah*. *Maqāṣid* ini disyari'atkan (*masyrū'*) berdasarkan tujuan kedua yang mengikuti dan yang memperkuat terhadap tujuan utama. Bila *maqāṣid al-aṣliyyah* di dalamnya tidak ada bagian bagi seorang mukallaf, maka *maqāṣid al-tābi'ah* di dalamnya ada bagian bagi seorang mukallaf. Karena itu, tujuan-tujuan yang bersifat *hājjiyāt* dan *kamāliyyāt* masuk ke dalam *maqāṣid al-tābi'ah*.⁷⁴⁴

⁷⁴³ 'Alī Aḥmad Al-Jurjāwī, *Ḥikmat al-Tasyrī' wa Falsafatuhu*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, t.th.), 6-10.

⁷⁴⁴ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid al-Syar'iyah: Ta'rīfuhā*, 124.

Berdasarkan penjelasan di atas, al-Khādimī menegaskan bahwa المقاصد الأصلية merupakan طريقة (metode) penyingkapan bagi المقاصد التابعة sepanjang bersesuaian dan memperkuat posisi المقاصد الأصلية serta tidak bertentangan dengannya. Bila المقاصد التابعة bertentangan dengan المقاصد الأصلية, maka ia gugur dengan sendirinya.

6) الإستقراء (*al-istiqrā'*).

a) Definisi *istiqrā'*.

Ada dua pengertian *istiqrā'*, yaitu: secara bahasa dan secara istilah. *Istiqrā'* secara bahasa diambil dari kata "قرأ الأمر" yang berarti mengikuti sesuatu dan menelaahnya.⁷⁴⁶ Maksudnya adalah mencari sesuatu dan menyelidikinya. *Istiqrā'* dengan pengertian demikian berarti *pencarian* dan *penyelidikan*. Sementara dalam kamus *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām* disebutkan bahwa makna

⁷⁴⁵ Selain dalam kamus *Lisān al-'Arab*, pengertian *istiqrā'* secara bahasa juga dapat ditemukan dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasīl*, Jilid II, halaman 731 dan juga kamus *al-Mubīn fi al-Isīlāḥāt al-Uṣūliyyīn*, halaman 83. Lihat Ibrahīm Anīs & Kawan-kawan, Jilid II., *Al-Mu'jam al-Wasīl*, (Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1973), 731.

⁷⁴⁶ Ibnu Manzūr, *Lisānnullisān Tahzīb Lisān al-'Arab*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 380; Ibrahīm Mażkūr, & Muṣṭafā Hījāzy, *Al-Mu'jam al-Wajīz*, (Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1995), 494; Ibrahīm Anīs & Kawan-kawan, *Al-Mu'jam al-Wasīl*, 722.

الاستقراء adalah الاستتباع yang berarti *pencarian*. Kedua penjelasan tersebut bermakna sepadan.⁷⁴⁷

Sejauh ini, perhatian para pakar *uṣūl* (*uṣūliyyūn*) klasik terhadap terminologi *istiqrā'* masih terbatas pada segi kekhususan dan keumumannya serta sempit dan luasnya.

Namun demikian, ada beberapa terminologi *istiqrā'* pakar *uṣūl* klasik yang dapat dijadikan acuan secara ilmiah. Al-Gazālī mendefinisikannya dengan:

تصفح امور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.
هو ان تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلى حتى اذا وجدت حكما في
تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلى به ... واما حكم من جزئيات كثيرة
على جزئى واحد وهو الاستقراء.

Istiqrā' adalah penyelidikan hukum hal-hal yang bersifat parsial untuk diterapkan pada hal yang memuat karakteristik sama dengan hal-hal yang bersifat parsial tersebut.⁷⁴⁸

Istiqrā' itu jika kamu menyelidiki hal-hal yang bersifat parsial dalam jumlah banyak yang dimasukkan di bawah (naungan) makna umum, sehingga ketika kamu telah menemukan hukum yang terdapat dalam hal-hal yang bersifat parsial, maka kamu menerapkan hukum hal yang umum itu dengan hukum yang ditemukan tadi ... dan adapun penerapan hukum dari hal-hal yang bersifat

⁷⁴⁷ Fr. Louis Ma'lūf al-Yassū'i dan Fr. Bernard Tottel al-Yassū'i, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), 617.

⁷⁴⁸ Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl, Tahqīq: Ḥamzah ibnu Zahīr Hāfiẓ*, Juz I, (al-Madīnah al-Munawwarah: t.th.), 161.

parsial dalam jumlah banyak terhadap satu hal yang bersifat parsial, maka itulah *istiqrā'*.⁷⁴⁹

Syihābuddin al-Qarāfi (w. 684 H.) mendefinisikan *istiqrā'* dengan:

تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة.

Penyelidikan hukum yang ada pada sejumlah hal yang bersifat parsial pada kondisi yang diduga kuat ia berada dalam gambaran sengketa tentang kondisi tersebut.⁷⁵⁰

Al-Aṣfihāni mendefinisikannya dengan:

إثبات الحكم في كلى لثبوته في بعض جزئياته.

Penetapan ketentuan hukum pada kasus yang bersifat umum karena ketentuan hukum itu ada pada sebagian kasus yang bersifat umum tersebut.⁷⁵¹

Ibnu Taimiyyah, sebagaimana dikutip Mahdī Faḍlullāh, mendefinisikannya dengan:

هو الاستدلال بالجزئى على الكلى.

⁷⁴⁹ Al-Gazālī, *Mi'yār al-'Ilmi*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1961), 160-161.

⁷⁵⁰ Syihābuddin al-Qarāfi, *Syarah Tanqīh al-Fuṣūl fi Ikhtiṣār al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl*, (Mesir: al-Maṭba'ah al-Khairiyyah, 1308 H.), 185.

⁷⁵¹ Al-Aṣfihāni, *Syarah al-Aṣfihāni li Minhāj al-Baidāwi*, Jilid II., (t.tp.: t.p., t.th.), 759.

Istiqrā' adalah mengambil kesimpulan hukum kasus yang bersifat umum dengan berdasarkan pada kasus hukum yang bersifat parsial.⁷⁵²

Selain para pakar *uṣūl* klasik, para pakar kontemporer juga memberikan definisi terhadap *istiqrā'*. Misalnya Mahdī Faḍlullāh yang mendefinisikan *istiqrā'* sebagai berikut:

هو استنتاج قضية كلية من أكثر من قضيتين. وبعبارة أخرى هو استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية.

Istiqrā' adalah menarik kesimpulan hukum kasus yang bersifat umum dari dua kasus lebih. Dengan ungkapan lain, *istiqrā'* adalah menyimpulkan kaidah umum dari hukum sejumlah kasus yang bersifat parsial.⁷⁵³

Ismā'īl Ḥasanī mendefinisikan *istiqrā'* sebagai berikut:

إنتقال ذهني من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فنحکم على الجنس بما حکمنا به على الأنواع.

Istiqrā' adalah perpindahan pertimbangan penalaran hukum pada sejumlah keadaan dan hukum kasus parsial kepada hukum umum. Kemudian kita menerapkan hukum pada kasus yang sejenis dengan hukum yang telah kita terapkan pada sejumlah kasus parsial tersebut.⁷⁵⁴

⁷⁵² Mahdī Faḍlullāh, *Madkhal ilā 'Ilm al-Manṭiq: al-Manṭiq al-Taqlīdī*, (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 1990), 245.

⁷⁵³ Mahdī Faḍlullāh, *Madkhal ilā 'Ilm al-Manṭiq*, 244.

⁷⁵⁴ Ismā'īl Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid inda Ibnī 'Āsyūr*, (Washington: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 435.

Nu‘mān Jugaim, mendefinisikan *istiqrā’* sebagai berikut:

الناظر في تعريفات المناطقة المسلمين للإستقراء يجد أنه لا يخرج عن الإطار العام الذى وضعه فيه المنطق اليونانى، وهو الإنتقال من الجزئيات الى الكليات، لنصل الى الحكم على الجزئى بما وجد في الجزئيات.

Pengamat yang melihat definisi *istiqrā’* para pakar ilmu logika muslim menemukan bahwa definisi *istiqrā’* tidak keluar dari kerangka umum yang telah diletakkan oleh logika Yunani. *Istiqrā’* adalah berpindah dari hukum kasus-kasus parsial kepada hukum kasus-kasus yang bersifat umum, dalam kerangka menerapkan hukum pada suatu kasus parsial dengan hukum yang ada dalam kasus-kasus parsial tadi.⁷⁵⁵

Sa‘id al-‘Alawī mendefinisikan *istiqrā’* sebagai berikut:

الإستقراء هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلى حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلى به.

Istiqrā’ adalah penyelidikan kasus-kasus parsial dalam jumlah banyak yang masuk di bawah makna (karakteristik) umum, sehingga bila kamu menemukan hukum pada sejumlah kasus-kasus parsial, maka kamu (kemudian) menerapkan hukum pada kasus-kasus yang ada di bawah makna umum dengan hukum yang ada pada sejumlah kasus parsial.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ Nu‘mān Jugaim, *Ṭuruq al-Kasyfī ‘an Maqāṣid al-Syāri’*, Cet. I, (‘Ammān Yordania: Dār al-Nafā’is, 2002 M./1422 H.), 220.

⁷⁵⁶ Sa‘id al-‘Alawī “al-Ijtihād wa al-Ta‘līl”, *Majalah al-Ijtihād*, Beirut, vol. 8, Tahun II, (t.th.): 91.

Sa‘duddīn al-‘Uṣmānī mendefinisikan *istiqrā’* sebagai berikut:

الإستقراء هو صياغة قاعدة عامة من تتبع حالات جزئية كثيرة، أو تجميع أدلة جزئية متعددة لا يقوى أى منها على إفادة القطع.

Istiqrā’ adalah membuat dalīl umum berdasarkan hasil dari penyelidikan keadaan sesuatu yang bersifat parsial dalam jumlah banyak, atau menghimpun dalīl-dalīl parsial dalam jumlah banyak yang tidak mempunyai kekuatan hukum secara pasti (*qaṭ‘i*).⁷⁵⁷

Ibnu ‘Āsyūr, sebagaimana dikutip al-Khādimī, mendefinisikannya dengan:

هو تتبع الجزئيات لاثبات حكم كلي.

Istiqrā’ adalah penyelidikan kasus yang bersifat parsial dalam kerangka untuk menetapkan hukum kasus yang bersifat umum.⁷⁵⁸

Secara makna definisi Ibnu ‘Āsyūr di atas tidak jauh berbeda dengan definisi para pakar lain, misalnya: Mahdi Faḍlullāh, Ismā‘īl al-Ḥasanī, Nu‘mān Jugaim, Sa‘id al-‘Alawī, dan Sa‘duddīn al-‘Uṣmānī.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Sa‘duddīn al-‘Uṣmānī, “Nazrātun Manhajīyyatun fi ‘Ilmi Uṣūl al-Fiqh”, *Majalah al-Faiṣal al-Sa‘ūdīyyah*, vol. 123, (t.th.): 27.

⁷⁵⁸ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 185; Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*, (Yordania: Dār al-Nafā‘is, 2001), 190-191.

⁷⁵⁹ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 185; Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*, 190-191.

Sejumlah definisi di atas, sebagaimana ditegaskan al-Khādim, memuat kata الجزئيات, الكلي, النظر, التتبع, التصفح, الإستقصاء. Kata الجزئيات berarti sejumlah cabang, hukum-hukum, dalil-dalil, serta kondisi-kondisi yang menjadi materi/bidang kajian *istiqrā'*. Kata الكلي berarti kaidah, prinsip, dan dasar yang menaungi, memasukkan, dan menghukumi, sejumlah permasalahan parsial (*al-juz'iyah*). Sementara kata النظر dan seterusnya berarti penggunaan nalar peneliti dalam meneliti sejumlah masalah-masalah parsial dengan tujuan menetapkan dan membentuk kesimpulan hukum umum atau menetapkan kaidah umum.⁷⁶⁰

Dari beberapa definisi yang telah dikemukakan di atas, al-Khādimī menyimpulkan bahwa *istiqrā'* adalah:

تقرير أمر كلي بتتبع جزئياته.

Menetapkan masalah yang bersifat umum berdasarkan atas penyelidikan/penelitian masalah-masalah yang bersifat parsial (khusus).⁷⁶¹

Operasionalisasi definisi di atas adalah sebagai berikut.

Kata تقرير berarti membentuk, mendirikan, atau mengadakan.

⁷⁶⁰ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 187.

⁷⁶¹ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 187.

Kata *أمر كلي* berarti kaidah, prinsip, atau hukum umum yang meliputi dan mencakup sejumlah masalah yang bersifat khusus. Kata *تتبع جزئياته* berarti penalaran, penyelidikan, dan penelaahan hukum-hukum, *dalil-dalil*, keadaan-keadaan, atau cabang-cabang, yang membentuk, mengadakan, atau menetapkan masalah-masalah yang bersifat umum. Kata *الجزئيات الكل* (*keseluruhan*), *الأغلب* (*sebagian besar*), dan *البعض* (*sebagian*), maksudnya: semua masalah-masalah yang bersifat parsial, atau umumnya, atau sebagiannya tergantung dari dua jenis *istiqrā'*, yaitu: *al-tām* dan *al-nāqis*.⁷⁶²

Berdasarkan makna kata di atas, definisi operasional dari *تقرير أمر كلي بتتبع جزئياته* adalah membentuk, mendirikan, atau membuat kaidah, prinsip, atau hukum umum yang mencakup sejumlah masalah yang bersifat parsial (khusus) berdasarkan penalaran, penyelidikan, dan penelaahan hukum-hukum, *dalil-dalil*, keadaan-keadaan, atau cabang-cabang, untuk membentuk, membuat, atau menetapkan masalah-masalah yang bersifat umum.

b) Macam-macam *istiqrā'* dan kekuatannya sebagai *حجة* (bukti).

⁷⁶² Al-Khādīmī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 187-188.

Al-Khādimī membagi *istiqrā'* ke dalam dua bagian, yaitu: الإستقراء الناقص dan الإستقراء التام. Pembagian tersebut didasarkan pada populasi atau sampel masalah yang diteliti untuk menetapkan status hukum masalah yang bersifat umum.⁷⁶³

الإستقراء التام, sebagaimana diungkapkan al-Khādimī adalah “ تقرير أمر كل بتتبع جميع جزئياته ”, (menetapkan hukum masalah yang bersifat umum berdasarkan penyelidikan keseluruhan masalah yang bersifat parsial [khusus]). Sedangkan الإستقراء الناقص adalah “ تقرير أمر كل بتتبع أغلب جزئياته أو ”, (menetapkan hukum masalah yang bersifat umum berdasarkan atas penyelidikan sebagian besar atau sebagian kecil masalah yang bersifat parsial [khusus]).⁷⁶⁴ Dalam lingkup penelitian, جميع الجزئيات dikenal dengan istilah *populasi*, sementara بعض الجزئيات atau أغلب الجزئيات dikenal dengan istilah *sampel*.

الإستقراء التام disepakati sebagai hujjah/dalil hukum yang bersifat *yaqīn* dan *qaṭ'ī*. Hal ini karena جميع الجزئيات (seluruh masalah yang bersifat parsial-partikular) telah diteliti untuk menetapkan hasil penelitian tersebut. Yang dimaksud dengan

⁷⁶³ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 188.

⁷⁶⁴ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 188.

جميع الجزئيات adalah keseluruhan masalah parsial-partikular yang ada dan dijadikan obyek penelitian. Sementara masalah parsial-partikular yang tidak ada dan tidak diketahui, tidak dapat diteliti dan dimasukkan ke dalam obyek penelitian. Hasil *istiqrā'* bersifat *yaqīn* dan *qaṭ'ī* sepanjang terpenuhi persyaratannya.

Di antara persyaratan tersebut adalah *pertama*, adanya hukum yang dihubungkan terhadap keseluruhan populasi penelitian bersifat *qaṭ'ī*. *Kedua*, dipastikan tidak ada satu pun sampel penelitian yang belum diteliti. Jika kedua syarat tersebut tidak terpenuhi, maka hasil penelitian bersifat ظني (*ẓannī*).⁷⁶⁵

Berbeda dengan الإستقراء الناقص، الإستقراء التام disepakati oleh mayoritas ulama' dan uṣūliyyūn, sebagai hujjah/dalīl hukum yang bersifat *ẓannī*. Al-Gazālī, dalam konteks ini, mengatakan:

إن الإستقراء إن كان تاما رجع الى نظم الأول وصلاح للقطعيات وإن لم يكن لم يصلح إلا للفقهييات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الأخر كذلك.

Sesungguhnya *istiqrā'* itu bila ia berupa *istiqrā' al-tām*, maka ia kembali pada aturan awal dan ia dapat diterapkan pada masalah yang bersifat *qaṭ'īyyāt*. Dan bila ia tidak berupa *istiqrā' al-tām*, maka ia tidak dapat diterapkan kecuali pada masalah yang bersifat *fiqhiyyāt*, karena

⁷⁶⁵ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 188.

ketika ditemukan sebagian besar (karakteristik) pada satu jenis/kelompok, maka diduga kuat yang lain itu sama (karakteristiknya).⁷⁶⁶

Al-Syāṭibī mempunyai pendapat berbeda, yaitu: *istiqrā'* *al-nāqis* bersifat *qaṭ'ī* bukan *zannī*. Al-Syāṭibī menyatakan:

الكل لا يثبت كليا الا من إستقراء الجزئيات كلها أو أكثرها وإذا كان كذلك لم
يكن أن يفرض جزئى الا وهو داخل تحت الكل لأن الإستقراء قطعى إذا
تم.⁷⁶⁷

Yang umum tidak dapat menetapkan ke-umum-an kecuali bila berasal dari penelitian keseluruhan atau sebagian masalah yang bersifat parsial-partikular. Bila seperti itu, maka masalah yang bersifat parsial-partikular tidaklah pasti kecuali ia masuk di bawah naungan masalah yang bersifat umum. Karena *istiqrā'* itu bersifat *qaṭ'ī* bila telah sempurna persyaratannya.

Sementara itu, Ibnu 'Āsyūr saat menjelaskan metode penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*, berkata:

الطريق الأول: وهو أعظمها إستقراء الشريعة في تصرفاتها.

Metode pertama: metode terpenting, adalah penelitian *syarī'at* dalam semua tindakan (hukum)-nya.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Taḥqīq: Ḥamzah ibnu Ḍahīr Ḥāfiẓ, Juz I, (al-Madīnah al-Munawwarah: t.th.), 163.

⁷⁶⁷ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid III., 10.

⁷⁶⁸ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 190.

Menurutnya, إستقراء الشريعة ada dua jenis.⁷⁶⁹ Jenis pertama adalah penelitian (*istiqrā'*) terhadap sejumlah hukum yang telah diketahui motif (*'illah*) hukumnya. Jenis penelitian ini mengarah pada penelitian motif yang bersifat pasti dengan metode *masālik al-'illah*. Dengan metode ini, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat diketahui dengan mudah. Karena, ketika seorang mujtahid melakukan penelitian terhadap sejumlah besar motif yang sama yang akan menjadi standar hikmah, maka ia dapat menyimpulkan satu hikmah dari hikmah-hikmah yang ada yang diyakini sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*, sama seperti pengambilan kesimpulan dengan cara meneliti masalah-masalah yang bersifat parsial-partikular yang dapat menghasilkan kesimpulan umum sesuai dengan kaidah logika. Sementara jenis kedua adalah penelitian dalil-dalil hukum yang bersekutu dalam satu motif hukum yang diyakini sebagai maksud dan tujuan syara'.

Dari definisi dan penjelasan di atas, penelitian dan penyelidikan terhadap sejumlah dalil, atau sejumlah hukum, atau sejumlah motif dan hukum yang mengantarkan pada penetapan maksud dan tujuan syara', merupakan karakteristik *istiqrā'*. Karena itu, *istiqrā'* dikategorikan al-Khādimī sebagai metode penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Selaras dengan al-Khādimī, Ibnu Bayyah menegaskan bahwa *istiqrā'* merupakan metode terpenting di antara metode-

⁷⁶⁹ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 190-192.

metode yang lain. Menurutnya, metode *istiqrā'* tidak disebutkan secara eksplisit oleh al-Syāṭibī dalam dua karya utamanya, yaitu *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisām*. Kelalaian al-Syāṭibī memasukkan *istiqrā'* ke dalam metode penyingkapan maqāṣid *al-syarī'ah* kemungkinan besar lebih disebabkan oleh perhatiannya secara khusus dalam menjelaskan cara-cara menyingkapkan maqāṣid yang bersifat langsung dan berdiri sendiri. Sementara *istiqrā'* dalam operasionalisasinya menggunakan keempat cara di atas sebagai media (*wasīlah*)-nya. Jadi *istiqrā'* bukanlah cara yang berdiri sendiri. Ia merupakan alat penguat bagi *maqāṣid al-syarī'ah*. *Istiqrā'* bukanlah merupakan bagian dari cara-cara penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah*, tetapi ia adalah cara-cara penyingkapan itu sendiri.⁷⁷⁰

c. Tolok ukur validitas *maqāṣid al-syarī'ah*.

Dalam epistemologi dan filsafat ilmu dikenal sejumlah teori validitas (kebenaran), misalnya: teori kebenaran korespondensi, koherensi, pragmatis, performatif, dan paradigmatik.⁷⁷¹ Teori-teori validitas (kebenaran) ini digunakan sebagai tolok ukur validitas (kebenaran) disiplin ilmu. Setiap disiplin ilmu mempunyai tolok

⁷⁷⁰ 'Abdullāh Ibnu Bayyah, *Alāqah Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (Wimbleton-London: Al-Maqasid Research Centre in The Philosophy of Islamic Law – Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 66.

⁷⁷¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 51.

ukur validitas (kebenaran) yang berbeda-beda. Perbedaan ini dipengaruhi oleh epistemologi dan paradigma yang diikuti oleh ilmuwan pendukung masing-masing disiplin ilmu.

Sebagai contoh, Teori kebenaran korespondensi menyatakan bahwa suatu teori/proposisi dinyatakan benar bila ia sesuai dengan kenyataan. Teori ini didukung dan diterima oleh pendukung epistemologi empiris seperti pada ilmu-ilmu alam dan sosial budaya. Teori kebenaran koherensi (konsistensi) menyatakan bahwa kebenaran adalah adanya saling hubungan antar putusan-putusan atau kesesuaian/ketaatasasan dengan kesepakatan atau pengetahuan yang dimiliki sebelumnya. Teori ini didukung oleh pendukung epistemologi idealis, seperti pada ilmu matematika dan logika.⁷⁷²

Selanjutnya, bagaimana ukuran validitas (kebenaran) dalam *maqāṣid al-syarī'ah*? Dalam pembahasan tentang sumber pengetahuan *maqāṣid al-syarī'ah*, al-Khādimī menyatakan bahwa “*maqāṣid al-syarī'ah* bukanlah dalīl yang berdiri sendiri, tetapi bersumber dari dalīl-dalīl syara’.” Dalīl-dalīl syara’ berbentuk teks (*naṣ*). Teks (*naṣ*) diposisikan sebagai pokok (*aṣl*)/primer, sementara realitas (dapat berupa kasus, kejadian, peristiwa, perilaku, dan lainnya) yang dihubungkan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* diposisikan sebagai cabang (*far’*)/skunder.

⁷⁷² Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 52-53.

Dari dua sumber tersebut diketahui bahwa epistemologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah epistemologi *bayāni* dan epistemologi *burhāni*.

Epistemologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dikategorikan sebagai epistemologi *bayāni*, karena menempatkan teks sebagai sumber pengetahuan (kebenran). Dalam epistemologi ini ukuran validitas (kebenaran) didasarkan pada aspek keserupaan/kedekatan (*muqārabah*) teks (*naṣ*) dengan realitas.

Ukuran validitas (kebenaran) berdasarkan aspek keserupaan/kedekatan (*muqārabah*) teks (*naṣ*) dengan realitas dalam *maqāṣid al-syarī'ah* bisa dilihat misalnya dalam metode “*al-istikhrāj min al-maqāṣid al-aṣliyyah*” (الإستخراج من المقاصد الأصلية). Dalam metode ini tujuan ikutan (المقاصد التابعة) yang telah berhasil ditemukan, tidak boleh bertentangan dengan tujuan utama (المقاصد الأصلية). Tujuan ikutan diposisikan sebagai yang memperkuat posisi tujuan utama.

Epistemologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dikategorikan sebagai epistemologi *burhāni*, karena menempatkan realitas sebagai sumber pengetahuan (kebenran). Ukuran validitas kebenarannya berdasarkan pada korespondensi (kesesuaian) antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam, koherensi (konsistensi logis), dan pragmatis (upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan

menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus, dan teori-teori yang dibangun oleh akal manusia).⁷⁷³

Ukuran validitas kebenarannya berdasarkan pada koherensi dapat dilihat, misalnya, pada hubungan antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *'urf*, yaitu sesuatu yang dikenal oleh masyarakat dan telah dilaksanakannya. *'Urf* merupakan sebuah realitas empiris yang terjadi di masyarakat. Ia dikategorikan menjadi salah satu sumber penetapan hukum karena dalam kebanyakan kasus telah memastikan terpeliharanya banyak tujuan syara' (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang telah dikenal oleh masyarakat. Dalam konteks ini, Muḥammad Abū Zahrah mengatakan: "Andai hukum itu berlaku berdasarkan hukum yang telah ada sejak semula, tentu kesulitan yang berasal dari hukum itu akan menimpa manusia, dan bertentangan dengan kaidah-kaidah syara' yang dibangun berdasarkan prinsip keringanan, kemudahan, menolak bahaya, dan kerusakan".⁷⁷⁴

Bentuk koherensi antara antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *'urf* adalah tujuan menghilangkan kesulitan, kesempitan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, memastikan kemudahan, dan menghilangkan keberatan. Ini semua dapat dilihat pada permasalahan cabang fiqh yang didasarkan pada *'urf ṣaḥīḥ*, misalnya jual beli tanpa *ṣīgat* akad yang dibolehkan berdasarkan

⁷⁷³ M. Amin 'Abdullāh, "Epistemologi Ilmu-ilmu KeIslaman", 22.

⁷⁷⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 217.

apa yang sudah berjalan di masyarakat dalam kerangka untuk memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan.

3. Aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādīmī.

Aksiologi ilmu berhubungan dengan “nilai guna ilmu” dalam memenuhi hajat hidup manusia dalam rangka meningkatkan kualitas hidupnya. Aksiologi ilmu memuat sejumlah pertanyaan, di antaranya: bagaimana hubungan antara penggunaan ilmu dengan nilai-nilai hidup kemanusiaan dan kaidah-kaidah moral. Dalam konteks penelitian ini, pertanyaan yang patut dimunculkan adalah apa aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* bagi kehidupan umat manusia?

Pandangan para ilmuwan terkait dengan pertimbangan nilai guna ilmu terbagi menjadi golongan. *Pertama*, golongan yang berprinsip bahwa ilmu pengetahuan harus bebas nilai. Kebenaran sebagai satu-satunya ukuran dan segala-galanya bagi seluruh kegiatan ilmiah. Mereka mengesampingkan nilai etik, kesusilaan, dan kegunaan. Tokoh-tokohnya adalah Jacob Bronowski, Viktor Reisskop, dan lainnya. *Kedua*, golongan yang berprinsip bahwa ilmu pengetahuan harus taut nilai. Pertimbangan nilai-nilai etik, kesusilaan, dan kegunaan harus dimasukkan untuk melengkapi nilai kebenaran. Tokoh-tokohnya adalah Francis Bacon, Daud Yoesoef, dan CA van Peursen.⁷⁷⁵

Liek Wilardjo mengungkapkan pandangannya sebagai berikut:

⁷⁷⁵ Tim Dosen Filsafat ilmu fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2010), 86-91.

Secara aksiologis/teleologis, baik agama, maupun ilmu, sama-sama bertujuan menghampiri ideal Aristoteles (ilmu untuk ilmu) dan ideal Bacon (ilmu demi kemaslahatan manusia), tetapi dalam agama penghampiran kedua ideal itu bukan tujuan akhir, sebab yang benar-benar dituju ialah pengalihragaman pribadi demi kepatuhan kepada perintah Allāh.⁷⁷⁶

Lalu bagaimana dengan aksiologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*? Al-Khādīmī menyatakan sebagai berikut:

أنزل الله تبارك وتعالى شريعته الخالدة والخاتمة لتكون المنهج الاقوم والسبيل الاصلح في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

وقد إنبثقت عن هذه الشريعة الغراء علوم وفنون منها: علم العقيدة الصحيحة وعلم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وعلم أصول الفقه وقواعده وعلم الفقه والاحكام وعلم المقاصد والفوائد وغير ذلك مما هو مقرر ومعلوم في مضانه ومصادره. وعلم مقاصد الشريعة هو احد العلوم الشريعة الاسلامية الاساسية التي يتطلبها فهم خطاب التكليف وتعقله والتي يقتضيها العمل الاجتهادي والاستدلالى البناء والاصيل.

Maha Suci dan Maha Luhur Allāh yang telah menurunkan syarī'at-Nya yang kekal dan terakhir untuk menjadi *mahaj* yang lurus dan jalan terbaik hidup di dunia dan akhirat.

Sungguh telah lahir dari syarī'at yang indah ini beragam ilmu dan bidang-bidangnya, diantaranya yaitu: ilmu 'aqīdah yang benar, ilmu uṣūl fiqh dan kaidah-kaidahnya, ilmu al-Qur'ān al-Karīm dan Sunnah Nabi yang mulia, ilmu *maqāṣid* dan fungsi-fungsinya, dan ilmu-ilmu lain yang ditetapkan dan diketahui dari habitat dan sumber-sumbernya.

⁷⁷⁶ Liek Wilardjo, *Menerawang di Kala Senggang*, (Salatiga: Fakultas Teknik Elektro dan Program Pascasarjana Studi Pembangunan UKSW, 2009), 312.

Dan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu disiplin ilmu keIslaman asasi yang dibutuhkan dalam memahami dan memikirkan firman Allāh SWT. yang memuat *taklīf* (beban seorang *mukallaf*), dan yang dibutuhkan dalam melakukan *ijtihād* dan *istidlāl* sebagai dasar dan bangunannya.⁷⁷⁷

Ada beberapa hal penting yang patut diperhatikan dari pernyataan al-Khādimī di atas, yaitu: *pertama*, tujuan diturunkannya syarī'at adalah sebagai jalan (*manhaj*) hidup untuk meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat. *Kedua*, syarī'at melahirkan beragam ilmu dengan segala bidangnya. *Ketiga*, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah salah satu diantara ilmu-ilmu yang dilahirkan tersebut. *Keempat*, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* berusaha menyingkap dan memahami maksud dan tujuan pembuat hukum (*syāri'*) yang ada dalam titah (*khiṭāb*)-Nya. Keempat hal penting ini harus saling berkesesuaian, saling bersinergi dan tidak bertolak belakang. Dalam arti bahwa yang turunan tidak boleh bertentangan dengan yang pokoknya. Yang pokok adalah syarī'at yang melahirkan beragam ilmu dengan segala bidangnya, sementara yang turunan adalah beragam ilmu yang dilahirkan tadi.

Syarī'at yang dimaknai sebagai jalan (*manhaj*) hidup untuk meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat adalah sebuah *aksioma* yang harus dipegang teguh oleh ilmuwan (*'ulamā'*) Islam. Karena itu, ilmu apapun dalam Islam harus bermuara pada pencapaian kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Alasan inilah yang menjadi keyakinan bagi ilmuwan (*'ulamā'*) Islam bahwa ilmu itu untuk

⁷⁷⁷ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Syar'īyyah: Ta'rīfuhā*, 17.

kemaşlahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Ilmu bukanlah bebas nilai sebagaimana yang diyakini oleh sebagian ilmuwan Barat, atau hanya sekedar sebagai alat untuk meraih kebahagiaan dunia semata.

Maqāşid al-syarī'ah, sebagai sebuah disiplin ilmu keIslaman yang bermuara pada pencapaian kebahagiaan di dunia dan di akhirat, secara aksiologis, menurut al-Khādīmī, mempunyai sejumlah kegunaan sebagaimana berikut:⁷⁷⁸

- a. Untuk menyingkap dan memahami maksud dan tujuan syara'. Karena, tidak semua maksud dan tujuan syara' yang termuat di dalam dalīl-dalīl hukum disampaikan secara jelas;
- b. Memberikan keleluasaan ber-*istinbāt* terhadap ahli hukum dalam memahami, memastikan, dan menerapkan hukum;
- c. Memperkaya kajian-kajian uşūl yang berhubungan dengan maqāşid, misalnya: *maşlahah*, *qiyās*, 'urf, qawa'id, sadd al-żarī'ah, dan lainnya;
- d. Mengurangi perbedaan dan pertentangan fiqh serta fanatisme mażhab dalam praktik pengembangan hukum;
- e. Mengkompromikan *ẓahir* teks dan pertimbangan makna dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian *ẓahir* teks dan kandungan makna, agar syarī'ah tetap berjalan secara harmonis tanpa kontradiksi;

⁷⁷⁸ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāşid al-Syar'iyyah* 51-52.

- f. Membantu kesempurnaan seorang mukallaf dalam mengemban taklif dan menjalankan perintah;
- g. Membantu khātib, dā'i, pengajar, hakim, muftī, dan lainnya, menjalankan tugas dan kewajibannya sesuai dengan maksud dan tujuan syārī', bukan menurut arti harfiyah teks.

Berdasarkan pada paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa ide dan gagasan al-Khādīmī yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah disiplin ilmu yang berdiri sendiri dalam perspektif filsafat ilmu dapat dibenarkan. Karena *maqāṣid al-syarī'ah* telah memenuhi syarat-syarat sebagai sebuah disiplin ilmu, dari aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Sekedar untuk memudahkan memahami ketiga aspek tersebut lihat tabel di bawah ini.

Tabel 5.3
Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi
Ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Ontologi ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i>	Obyek kajian	Maksud dan tujuan pembuat hukum [hikmah hukum, rahasia penetapan hukum syara', dan tujuan agama] serta maksud dan niat seorang mukallaf, yang bermuara pada maṣlaḥah
	Hubungannya dengan daya tangkap manusia	Wilayah/bidang kajian ilmu <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> masih berada dalam jangkauan pengalaman dan daya tangkap nalar manusia. Ia tidak berada dalam wilayah transendental. Karena termasuk kategori علم المحدث, bersifat إكتسابي,

		<p>dan diperoleh dengan jalan نظر (berfikir terhadap suatu obyek yang dipikirkan). Akal sangat dominan dalam mengungkapkan obyek tersebut.</p>
Epistemologi Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah	Sumber pengetahuan dalam ilmu maqāṣid al-syarī'ah	<p>Sumber primer: al-Qur'ān dan al-Sunnah (<i>naql</i>).</p> <p>Sumber skunder: ijma', istiqrā', pendapat 'ulamā', akal ('<i>aql</i>), relitas empiris (<i>al-waqi'</i>), dan sejarah.</p>
	Metode dan pendekatan mengetahui maqāṣid al-syarī'ah	<p>Ada enam metode yaitu:</p> <p>الأمر والنهي الشرعيان، السنة التقر، المسكوت عنه، آثار الصحابة، الإستخراج من المقاصد الأصلية، الإستقراء .</p> <p>Ada tiga pendekatan yaitu: lahir teks (الظاهرية: skripturalis); makna, terbagi menjadi dua golongan, yaitu: الباطنية: substansialis) dan (المتعالمين في القياس: rasionalis); dan gAbūngan antara lahir teks dan makna (العلماء الراسخين: konvergensionis).</p>
	Tolok ukur kebenaran	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bila sumbernya berupa naṣ-naṣ (teks-teks) syara': keserupaan/kedekatan (<i>muqārabah</i>) teks (<i>naṣ</i>) dengan realitas; 2. Bila berupa realitas empiris: korespondensi (kesesuaian), koherensi (konsistensi logis), dan pragmatis.
Aksiologi Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah		<ol style="list-style-type: none"> 1. Menunjukkan 'illat (alasan), hikmah, tujuan, dan maksud penetapan hukum syara' yang bersifat juz'iyah-kulliyah dan

		<p>khāṣṣah-‘āmmah dalam berbagai bidang kehidupan dan topik syarī‘at yang berbeda-beda;</p> <ol style="list-style-type: none"> 2. Memberikan keleluasaan ahli hukum ber-<i>istinbāḥ</i> dalam sinaran <i>maqāṣid al-syarī‘ah</i> yang akan membantunya memahami, memastikan, dan menerapkan hukum; 3. Memperkaya kajian-kajian uṣūl yang berhubungan dengan <i>maqāṣid al-syarī‘ah</i>, misalnya: maṣlahah, qiyās, ‘urf, qawa‘id, sadd al-ẓarī‘ah, dan lainnya; 4. Mengurangi perbedaan dan pertentangan fiqh serta fanatisme maḏhab dengan bersandar pada ilmu <i>maqāṣid al-syarī‘ah</i> dalam praktik pembangunan hukum, penyelarasan pemikiran hukum yang berbeda-beda, dan mencegah pertentangan di antara pemikiran tersebut; 5. Mengkompromikan antara pengambilan makna ḏahir teks dengan memperhatikan esensi dan maksud teks dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian ḏahir teks dan kandungan makna, agar syarī‘ah tetap berjalan dalam satu sistem yang harmonis tanpa perbedaan dan kontradiksi; 6. Membantu seorang mukallaf dalam mengemban taklīf dan menjalankan perintah dengan mode terbaik dan sempurna. Karena, seorang <i>mukallaf</i>, misalnya, ketika mengetahui bahwa tujuan haji adalah pembelajaran bersama dengan orang [manusia] lain, menghiasi diri dengan akhlak Islam yang
--	--	---

		<p>ludur, maka ia akan melaksanakannya secara sungguh-sungguh dengan tujuan meraih martabat tinggi itu, yang menjadikannya kembali [fitriah] setelah selesai [melaksanakan] haji sama seperti hari ia dilahirkan ibunya;</p> <p>7. Membantu khāṭib, dā'i, pengajar, hakim, muftī, konsultan, dan lainnya, menjalankan amaliah, tugas, dan kewajibannya sesuai dengan kehendak <i>syāri'</i>, tujuan perintah dan larangan, bukan menurut arti <i>harfiyah</i> teks, lahiriah pembicaraan [pesan], dan struktur kata.</p> <p>Secara umum bertujuan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.</p>
--	--	---

BAB VI
PROGRESS OF SCIENCE, KELEBIHAN,
DAN KEKURANGAN PEMIKIRAN AL-KHĀDIMĪ
TENTANG ILMU *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

Dalam sejarah pemikiran filsafat keilmuan, kritik dan penyempurnaan terhadap hasil pemikiran sejumlah tokoh baik dari dunia Barat maupun Islam terus terjadi. Teori dan paradigma keilmuan lama akan disusul dan disempurnakan oleh teori dan paradigma keilmuan baru. Kritik dan penyempurnaan teori dan paradigma keilmuan ini melahirkan *progress of science* dari tokoh-tokoh pencetusnya.

Dalam konteks penelitian ini, *progress of science* dikhususkan pada Teori dan paradigma keilmuan dari sejumlah tokoh yang berasal dari dunia Islam yang membentuk disiplin ilmu baru, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Pengkhususan ini didasari oleh adanya keterlibatan langsung dari sejumlah tokoh Islam tersebut dalam melakukan penyempurnaan dan pengembangan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.

A. *Progress of Science* Pemikiran al-Khādimī dari Para Pemikir Sebelumnya.

1. *Maqāṣid al-syarī'ah* sebelum menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh.

Berdasarkan paparan “transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*” pada bab IV, tahap *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh dimulai sejak masa *tasyrī'* sampai dengan penulisan Abū al-Ma‘āli al-Juwainī

Imām al-Ḥaramain (w. 478 H.) tentang *al-kulliyāt al-Maqāṣid* (*darūriyyāt, ḥājjiyyāt, dan taḥsīniyyāt*) dalam kitāb al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh. Karya al-Juwainī di atas, kemudian disusul oleh muridnya, al-Gazālī (w. 505 H.), yang menulis kitāb dengan judul al-Mustaṣfā yang secara khusus mengulas tentang *al-darūriyyāt al-khams*. Kemudian dilanjutkan oleh al-Āmidī yang secara khusus memfokuskan diri pada usaha melakukan penjenjangan sekala prioritas pada *al-darūriyyāt al-khams*.

Maqāṣid al-syarī‘ah sebelum menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh tampak dari fakta-fakta historis berikut ini:

a. *Maqāṣid al-syarī‘ah* terhubung dengan naṣ-naṣ syara‘, al-Qur’ān dan al-Sunnah, baik dalam bentuk *maqāṣid al-āmmah* maupun *maqāṣid al-khāṣṣah* yang berhubungan dengan hukum *juz’ī*, baik naṣ-naṣ syara‘ tersebut menunjukkan *maqāṣid al-syarī‘ah* secara langsung maupun tidak langsung.

1) Contoh *maqāṣid al-syarī‘ah* yang terhubung dengan naṣ al-Qur’ān dalam bentuk *maqāṣid al-āmmah*, misalnya:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ .^ط

Allāh menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran.⁷⁷⁹

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

⁷⁷⁹ Al-Qur’ān, surat al-Baqarah: 185.

Allāh tidak ingin menjadikan bagimu sedikit pun kesulitan, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu agar kamu bersyukur.⁷⁸⁰

- 2) Contoh *maqāṣid al-syari'ah* yang terhubung dengan naṣ al-Qur'ān dalam bentuk *maqāṣid al-khāṣah* yang berhubungan dengan hukum *juz'ī*, ṣalāt dan zakat, misalnya:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ^ظ.

Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Sungguh, mengingat Allāh (salat) itu lebih besar (keutamaannya daripada ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.⁷⁸¹

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^ظ

Ambillah zakat dari harta mereka untuk menyucikan dan membersihkan mereka, dan doakanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketenteraman bagi mereka. Allāh Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.⁷⁸²

⁷⁸⁰ *Al-Qur'ān*, surat al-Māidah: 6.

⁷⁸¹ *Al-Qur'ān* surat al-Ankabūt: 45.

⁷⁸² *Al-Qur'ān*, surat al-Tawbat: 103.

- 3) Contoh *maqāṣid al-syarī'ah* yang terhubung dengan al-Sunnah dalam bentuk *maqāṣid al-āmmah*, misalnya:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين. رواه البخارى.

Nabi Muḥammad SAW. bersabda: Sesungguhnya kalian diutus hanya untuk memberikan kemudahan dan tidak diutus untuk memberikan kesulitan.⁷⁸³

قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن الدين يسر. رواه البخارى.

Nabi Muḥammad SAW. bersabda: Sesungguhnya agama itu mudah.⁷⁸⁴

قال النبي صلى الله عليه وسلم: وضع الله الحرج. رواه ابن ماجه.

Nabi Muḥammad SAW. bersabda: Allāh meletakkan kesempatan.⁷⁸⁵

- 4) Contoh *maqāṣid al-syarī'ah* yang terhubung dengan al-Sunnah dalam bentuk *maqāṣid al-khāṣah* yang berhubungan dengan hukum *juz 'ī*, misalnya:

⁷⁸³ Muḥammad ibnu Ismā'īl al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Taḥqīq: Maḥmūd al-Nawāwī dan kawan-kawan, dalam *kitāb al-wuḍū'*: *bab ṣabb al-mā' 'ala al-bawl fi al-masjid*, nomor ḥadīṣ 22, jilid I, (Kairo: Maṭba'ah al-Fujālah, 1376 H.), 323; dan dalam *kitāb al-adab: bab al-qawl al-Nabī SAW: yassirū wa lā tu'assirū*, nomor ḥadīṣ 6128, jilid X, (Kairo: Maṭba'ah al-Fujālah, 1376 H.), 323.

⁷⁸⁴ Al-Bukhāri (w. 256 H.), *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, dalam *kitāb al-īmān: bab al-dīnu yusrun*, nomor ḥadīṣ 39, jilid I, 95.

⁷⁸⁵ Al-Ḥāfiẓ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibnu Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan ibnu Mājah* (w. 275 H.), dalam *kitāb al-ṭibb: bab mā anzalallāhu min dā'in illā unzila lahūsyifāun*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, jilid II, (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), 1137.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنما جعل الإستئذان من أجل البصر. رواه البخارى ومسلم.

Nabi Muḥammad SAW. bersabda: Sesungguhnya meminta ijin itu dibuat hanya demi untuk mengendalikn pandangan mata.⁷⁸⁶

قال النبي صلى الله عليه وسلم: لولا أن قومك حديثو عهد بشرك، لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم. رواه البخارى ومسلم.

Nabi Muḥammad SAW. bersabda: Andai bukan karena umat mu itu baru dalam keyakinan (terlepas dari kesyirikan), sungguh Aku akan bangun Ka'bah di atas pondasi Nabi Ibrāhīm.⁷⁸⁷

- b. Perhatian ṣaḥābat terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam setiap ucapan (pendapat) dan perilakunya. Ada beberapa contoh mengenai pendapat dan perilaku ṣaḥābat tentang masalah ini.
- 1) Misalnya ḥadīṣ yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dan al-Nasā'ī mengenai pendapat 'Abdullāh ibnu 'Abbās ketika ditanya masalah *al-jam'u* (menjama' ṣalāt), di mana ia menghendaki untuk tidak memberikan kesulitan

⁷⁸⁶ Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, dalam *kitāb al-isti'zān: bab al-isti'zān min ajli al-baṣar*, nomor ḥadīṣ 6241, jilid XI, 24; Muslim ibnu al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, dalam *kitāb al-adab: bab taḥrīm al-nazar fi baiti gairihi*, nomor ḥadīṣ 40, 41, jilid III, (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 1698.

⁷⁸⁷ Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, dalam *kitāb al-ḥajj: bab faḍli al-Makkah wa bunyānihā*, nomor ḥadīṣ 1584, 1586, jilid III, 439; Muslim ibnu al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dalam *kitāb al-ḥajj: bab naqḍi al-Ka wa ibnu'āihā*, nomor ḥadīṣ 398, 399, 404, jilid II, 968-969.

(kesempitan) salah satu dari budak perempuannya.
'Abdullāh ibnu 'Abbās berkata:

أراد أن لا يخرج أحدا من أمته, رواه مسلم والنسائي.

Ia menghendaki untuk tidak membuat kesempitan salah seorang di antara budak perempuannya.⁷⁸⁸

- 2) Misalnya penetapan *ṣaḥābat* mengenai pengumpulan al-Qur'ān karena khawatir punah dalam kerangka menjaga salah satu di antara tujuan *syarī'ah*, yaitu menjaga agama [*ḥifḍ al-dīn*].
- 3) Misalnya penetapan *ṣaḥābat* mengenai jaminan kerajinan [perindustrian] dalam kerangka menjaga satu di antara tujuan *syarī'ah*, yaitu menjaga harta [*ḥifḍ al-māl*].

Fakta-fakta historis di atas, tidak akan mengaburkan - terutama bagi ilmuwan yang berpandangan jeli- keterhubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan naṣ-naṣ syara', al-Qur'ān, al-Sunnah, ucapan (pendapat) dan perilaku *ṣaḥābat*, baik secara langsung maupun tidak langsung, walaupun hasilnya tidak sama disebabkan ketidaksamaan tingkat pemahaman dan luasnya pengetahuan yang dimilikinya.

⁷⁸⁸ Muslim ibnu al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dalam *kitāb ṣalāt al-musāfirīn wa qaṣriḥā: bab al-jam'u baina ṣalātaini fi al-ḥaḍar*, nomor ḥadīṣ 50, 51, 53, dan 54, jilid I, 490; Al-Ḥāfiẓ Aḥmad ibnu Syu'aib ibnu 'Alī al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* (w. 303 H.), Tarqīm: al-Syaikh 'Abdul Fattāḥ Abū Gadah, dalam *kitāb al-mawāqīt: bab al-jam'u baina ṣalātaini fi al-ḥaḍar*, nomor ḥadīṣ 606, jilid I, (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1406 H.), 290.

c. Perhatian *salaf al-ṣāliḥ* terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dalam ucapan (pendapat)-nya. Ada beberapa contoh mengenai ucapan (pendapat) 'ulamā' salaf tentang masalah ini.

1) Misalnya ucapan 'Umar ibnu 'Abdul 'Azīz ra. di bawah ini:

تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

Gugatan (penuntutan perkara) diberikan kepada manusia sebanyak mereka melakukan kedurhakaan (kezaliman).⁷⁸⁹

2) Misalnya ucapan Imām Mālik ra. dalam kitāb *Muwatta'* -nya: “ودين الله يسر”, (dan agama Allāh SWT. itu mudah), termasuk ucapannya terkait masalah *khiṭbah* ketika menjelaskan ḥadīṣ Nabi Muḥammad SAW.: “لا يخطب أحدكم .:”, (janganlah salah seorang di antara kalian meminang (seorang wanita) di atas pinangan saudaranya).

Penjelasan Imām Mālik ra. adalah bahwa seorang laki-laki dewasa melamar seorang perempuan. Akibat dari lamaran tersebut si perempuan memegang apa yang telah dilakukan laki-laki tersebut. Akan tetapi (ada kemungkinan)

⁷⁸⁹ Abdul 'Azīz ibnu Saṭṭām ibnu Abdul 'Azīz Ālu Sa'ūd, “Siyāsāt 'Umar ibnu 'Abdul 'Azīz fi Sanni al-Anzumat”, *al-Maktabah al-Qānūniyyah al-'Arabiyyah* (1432 H.), diakses melalui https://www.bibliodroit.com/2020/04/blog-post_157.html, tanggal 14 Nopember 2021, pukul 14.30 WIB.

laki-laki itu tidak memperhatikan (memegang) apa yang telah dilakukannya ketika pinangannya itu tidak sesuai dengan apa yang diinginkan, pinangannya ditolak. Apakah orang lain tidak boleh meminangnya? Ini termasuk kategori kerusakan yang merasuki masyarakat.

- d. Perhatian para ‘ulamā’ terhadap *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam ucapan (pendapat)-nya pada saat membahas ke-*hujjah*-an qiyās dalam sejumlah karya-karya di bidang ilmu uṣūl fiqh.

Dalam pembahasan ke-*hujjah*-an qiyās terdapat topik-topik penting yang diangkat oleh para ‘ulamā’, di antaranya yaitu: (1) ‘*illat* sebagai komponen penting dan menjadi salah satu unsur pembangun qiyās; (2) pengeluaran ‘*illat* hukum; (3) ‘*illat* hukum sebagai tempat yang diduga kuat adanya *al-ma’nā al-munāsib* bagi penetapan hukum; dan (4) *masālik al-ta’līl*. Topik-topik tersebut merupakan bukti pewacanaan dan perhatian para ‘ulamā’ terhadap *maqāṣid al-syarī‘ah*.

- e. Perhatian para ‘ulamā’ terhadap *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam ucapan (pendapat)-nya pada saat membahas masalah-masalah fiqh dan hukum-hukumnya.

Pembahasan para ‘ulamā’ tentang permasalahan di atas tidak lepas dari perhatiannya terhadap *ḥikmat al-tasyrī‘* yang dipahami dari proses penetapan hukum (*tasyrī‘ al-ḥukmi*). Hal ini dapat dikategorikan sebagai perhatian terhadap *maqāṣid al-*

syarī'ah yang bersifat khusus yang berhubungan dengan permasalahan tertentu. Ini semua terlihat jelas dalam karya-karya penganut mazhab Ḥanafī yang mempunyai perhatian besar terhadap *al-ra'y* dibandingkan dengan yang lain.

2. *Maqāṣid al-syarī'ah* setelah menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh.

Maqāṣid al-syarī'ah setelah menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh menjadi semakin jelas ketika berada di tangan ulamā' yang di dalam karya-karya tersebut memberikan porsi kajian tentang kaidah (dasar) dan klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*.

Di antara 'ulamā' yang berperan besar dalam memperjelas *maqāṣid al-syarī'ah* sehingga menjadi sebuah disiplin ilmu baru adalah sebagai berikut:

a. Imām al-Ḥaramain, Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 478 H.).

Maqāṣid al-syarī'ah menurut al-Juwainī dapat ditelusuri dalam kitabnya, *al-Burhān*. Dalam kitāb tersebut al-Juwainī memberikan penjelasan mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* dalam banyak tempat. Penjelasan ini ditulis secara singkat dan terpencar-pencar. Di antara penjelasan singkat dan terpencar-pencar yang dinilai amat penting dalam hubungannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu:

- 1) Klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam *darūriyyat*, *ḥājjiyyat*, dan *taḥsīniyyat*;

- 2) Penjelasan mengenai sebagian *darūriyyat* yang dikategorikan sebagai yang bersifat *kullīyyat* (umum);
- 3) Penjelasan tentang kaidah (dasar) *maqāṣid al-syarī'ah*;
- 4) Penjelasan tentang sebagian tujuan hukum (*maqāṣid al-aḥkām*), seperti: tujuan *tayammum*, ibadah, *qiṣāṣ*, *ḥudūd*, *takbīr*, jual-beli, dan sewa;
- 5) Penjelasan tentang orang yang mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* yang dinilai sebagai yang mengetahui *syarī'at*, dan sebaliknya bila tidak mengetahuinya, maka berarti pula tidak mengetahui *syarī'at*. Al-Juwainī mengatakan:

ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة على وضع الشريعة.

Barang siapa yang tidak mengerti (memahami) adanya *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perintah dan larangan, maka dia tidak mengetahui peletakan (penerapan) *syarī'at*.⁷⁹⁰

Al-Juwainī kemudian menyampaikan pandangannya terkait dengan orang yang menilai *takbīr* dalam ṣalāt tidak mempunyai tujuan. Padahal ini merupakan masalah yang telah menjadi kesepakatan. Dia mengatakan:

فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه.

⁷⁹⁰ Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq: 'Abdul 'Aẓīm al-Dīb, Cet. II, jilid I, (Kairo: Dār al-Anṣār, 1410 H.), 295.

Maka, sungguh dia telah mengumumkan dirinya atas ketidaktahuannya terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dan ketidaktahuannya terhadap permasalahan tujuan dari orang yang diajak bicara mengenai apa yang diperintah dan dilarang.⁷⁹¹

b. Al-Gazālī (w. 505 H.).

Al-Gazālī adalah murid al-Juwainī. Dia hadir setelah al-Juwainī dan dikenal sebagai yang mempunyai perhatian besar dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* ditulis dengan jelas dalam tulisannya. Fakta-fakta berikut ini menunjukkan perhatian besarnya terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*.

- 1) Al-Gazālī telah menjadikan *al-maṣlahah* sebagai yang menjaga *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syara');
- 2) Al-Gazālī telah mengklasifikasikan *al-maṣlahah* berdasarkan kekuatan *zat*-nya ke dalam *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*;
- 3) Al-Gazālī, terhadap ketiga klasifikasi tersebut, telah menindaklanjutinya dengan unsur-unsur kelengkapan (*takmilah*)-nya. Kerja intelektual ini belum dikerjakan oleh gurunya, al-Juwainī. Dalam konteks ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* ini dikenal dengan istilah *mukammilāt* yakni sesuatu yang menyempurnakan *al-maṣāliḥ al-darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt* secara benjenjang. *Mukammil al-maṣāliḥ al-darūriyyat* meliputi *al-maṣāliḥ al-hājjiyyat* dan

⁷⁹¹ Al-Juwainī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Cet. II, jilid II, 961.

al-taḥsīniyyat. *Al-maṣāliḥ al-ḥājjīyyat* menyempurnakan *al-maṣāliḥ al-ḍarūriyyat*. Sementara *al-maṣāliḥ al-taḥsīniyyat* menyempurnakan *al-maṣāliḥ al-ḍarūriyyat* melalui jalan [pintu] *al-maṣāliḥ al-ḥājjīyyat*;

- 4) Al-Gazālī memperluas contoh-contoh tentang *ḍarūriyyāt*, *ḥājjīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*;
- 5) Al-Gazālī telah menjelaskan *al-ḍarūriyyāt al-khams*, yaitu: *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama), *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ al-‘aql* (menjaga akal), *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan), dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta benda). *Al-ḍarūriyyāt al-khams* dinilainya sebagai *maqṣūd al-syar‘i* (tujuan syara‘);
- 6) Al-Gazālī telah menetapkan metode *istiqrā’* sebagai dalil untuk menetapkan *maqāṣid al-syarī‘ah*;
- 7) Al-Gazālī telah menjelaskan cara untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī‘ah*. ia berkata:

ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع.

Maqāṣid al-syarī‘ah diketahui dengan al-Kitāb, al-Sunnah, dan *ijmā‘*.⁷⁹²

- 8) Al-Gazālī telah menjelaskan sebagian kaidah-kaidah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*, di antaranya yaitu:

أن حفظ الأصول الخمسة واقع في رتبة الضروريات، فهي أقوى مراتب المصالح.

⁷⁹² Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Juz I, 143.

Sesungguhnya menjaga lima prinsip (*al-uṣūl al-khamsah*) itu ada pada tingkatan *al-darūriyyāt*. Ia merupakan tingkatan *al-maṣāliḥ* yang paling kuat.

أن كل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

Sesungguhnya setiap yang menjamin terpeliharanya lima prinsip (*al-uṣūl al-khamsah*) adalah *maṣlahah* dan setiap yang mengabaikannya adalah *mafsadah*. (Demikian juga) menolaknya adalah *maṣlahah*.

أن مخالفة مقصود الشرع حرام.

Sesungguhnya berselisih dengan tujuan syara' adalah (bentuk) ke-*ḥaram*-an.

- 9) Al-Gazālī sangat memperhatikan terhadap penjelasan tentang *ḥikmah* hukum dan tujuan-tujuannya. Perhatian al-Gazālī ini terlihat dalam ulasannya secara khusus tentang 'illat, metode, dan kesalahan (kecacatan)-nya, yang dituliskannya dalam kitab *Syifā al-Galīl fi al-Syabahi wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*. Ulasan ini sangat berguna dalam memahami *maqāṣid al-syarī'ah* dan metode penetapannya.

c. Al-Rāzī (w. 606 H.).

Al-Rāzī hadir setelah al-Gazālī. Dia sangat *concern* dengan kajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Perhatiannya yang besar terhadap kajian *maqāṣid al-syarī'ah* terlihat dalam karyanya

al-Maḥṣūl. Di antara topik-topik yang dikajinya adalah sebagai berikut:

- 1) Al-Rāzī mengulas tentang klasifikasi *al-maṣlahah* ke dalam tiga tingkatan, yaitu: *darūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*;
- 2) Al-Rāzī mengulas tentang *al-maqāṣid al-khamsah*, yaitu: *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama), *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ al-'aql* (menjaga akal), *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan), dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta benda);
- 3) Al-Rāzī mengklasifikan *taḥsīniyyāt* menjadi dua bagian, yaitu: *pertama*, sesuatu yang bertentangan dengan kaidah yang benar (*mu'tabarah*). *Kedua*, sesuatu yang tidak bertentangan dengannya;
- 4) Al-Rāzī memasukkan *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam *bab al-tarjīḥ baina al-aqyisah*, yang biasanya dimasukkan ke dalam *bab al-munāsabah*;
- 5) Al-Rāzī memberikan perhatian pada sesuatu yang dinilai sebagai *maṣlahah* yang benar dan yang tidak.

d. Al-Āmidī (w. 631 H.).

Al-Āmidī termasuk di antara tokoh yang mempunyai perhatian besar terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam kitabnya yang berjudul: *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, dapat ditelusuri kerja intelektualnya, yaitu:

- 1) Al-Āmidī menengahkan pembahasan *maqāṣid al-syarī'ah* seperti apa yang telah dikemukakan al-Gazālī;

2) Al-Āmidī melakukan *tarjīh* terhadap *darūriyyāt al-khams* dengan menggunakan skala prioritas. Dia mengulasnya secara panjang lebar. Dia mengembangkan apa yang telah dikerjakan oleh al-Rāzī.

Dari paparan di atas, al-Āmidī berjasa besar memasukkan *tarjīh* dalam *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama (ketika terjadi pertentangan) dalam *qiyās (analogi)* dan tingkatan *maqāṣid al-syarī'ah*.⁷⁹³

e. Al-'Izzu ibnu 'Abdussalām (w. 660 H.).

Al-'Izzu ibnu 'Abdussalām adalah murid al-Āmidī. Dia mempunyai perhatian yang besar terhadap pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* dan menjadikannya sebagai pusat kajian. Dia memperluas wacana *maqāṣid al-syarī'ah* ketika berbicara tentang hakikat *maṣlaḥah*, klasifikasi, tingkatan, dan lainnya.

Perhatian besar al-'Izzu ibnu 'Abdussalām terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dibuktikannya dengan menulis sejumlah kitāb tentang *maṣlaḥah*. yang terpenting dari kitab-kitāb tersebut adalah *Qawā'id fi Maṣāliḥ al-Anām*. Kitāb ini dinilai sebagai sumber (rujukan) utama dalam bidang *maṣlaḥah*. Semua penulis dalam bidang *maṣlaḥah* setelah al-'Izzu ibnu 'Abdussalām merujuk pada kitāb tersebut.

⁷⁹³ Saifuddin al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, jilid IV, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 376-377

Di antara ‘ulamā’ yang karya-karyanya memuat banyak pemikiran al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām adalah al-Qarāfī dan al-Syāṭibī. Kedua tokoh ini banyak menyinggung *maqāṣid al-syarī‘ah* di tengah pembicaraannya tentang hakikat, klasifikasi, dan tingkatan *maṣlahah*, seperti yang terdapat dalam kitāb *Qawā’id fi Maṣāliḥ al-Anām*. Atas dasar ini, al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām dinilai sebagai yang membawa model baru dalam kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* yang banyak diikuti oleh pemikir setelahnya.

f. Al-Qarāfī (w. 684 H.).

Al-Qarāfī adalah murid al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām. Perhatiannya pada kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* didasarkan pada fakta-fakta berikut:

- 1) Karyanya yang berjudul *al-Furūq* memuat sebagian kaidah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*;
- 2) Karyanya yang berjudul *Syarah Tanqīḥ al-Fuṣūl* memuat permasalahan yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*;
- 3) Al-Qarāfī mengetengahkan sebagian kaidah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang diambil dari gurunya, al-‘Izzu ibnu ‘Abdussalām, misalnya: kaidah yang terkait dengan *maqāṣid*, *wasā’il*, serta *masyaqqah* yang menggugurkan ibadah dan yang tidak menggugurkannya. Kaidah-kaidah ini ditulis dalam kitāb *al-Furūq*;

- 4) Al-Qarāfi menengahkan topik yang berkaitan dengan *darūriyyāt*, *al-maqāṣid al-khamsah*, dan perbedaan pandangan tentang *al-‘ird* [kehormatan]. Topik-topik ini ditulis dalam kitāb *Syarah Tanqīh al-Fuṣūl*;
- 5) Ulasan al-Qarāfi tentang *maṣlahah* dan *maqāṣid*, walaupun diambil dari tokoh-tokoh sebelumnya, mempunyai kelebihan dari aspek susunan dan urutannya;
- 6) Kerja intelektual al-Qarāfi menjadi sebab adanya transformasi pemikiran *maqāṣid al-syarī‘ah* ke dalam mazhab Māliki.

g. Al-Ṭūfi (w. 716 H.).

Perhatian al-Ṭūfi pada kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* didasarkan pada fakta-fakta berikut:

- 1) Al-Ṭūfi mempunyai perhatian besar terhadap *maṣlahah* (*maqāṣid al-syarī‘ah*). Pandangannya mengenai hal ini dinilai kontroversial. Ia lebih mengedepankan *maṣlahah* atas naṣ dan ijma‘. Pandangannya ini disampaikan ketika mengulas ḥadīṣ Nabi Muḥammad SAW. yang ke tiga puluh dua (32), yang diriwayatkan oleh Ibnu Mājah, al-Dāruquṭni, dan lainnya, dari Abū Sa‘īd al-Khuẓrī ra., yaitu:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار.⁷⁹⁴

⁷⁹⁴ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Jāmi‘ al-Ṣagīr fi Aḥādīṣ al-Basyīr al-Naẓīr*, Cet. IV., jilid II., (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihi, 1373 H.), 203.

2) Al-Ṭūfi mempunyai perhatian besar terhadap kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikemukakan di tengah-tengah ulasannya terhadap kitāb *Mukhtaṣar al-Rawḍah* setelah menjelaskan topik *al-ḍarūriyyāt* dan *al-maqāṣid al-khamsah*.⁷⁹⁵

h. Ibnu Taimiyyah (w. 728 H.)

Perhatian Ibnu Taimiyyah dalam pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* sangat jelas. Perhatiannya ini dapat dilihat di tengah ulasannya dalam karya-karyanya, baik dalam bentuk topik tersendiri maupun sekedar mengikuti pembahasan di antara masalah-masalah yang diangkat. Berikut fakta-fakta yang menunjukkan atas perhatiannya tersebut.

- 1) Ibnu Taimiyyah menjadikan pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai di antara pemahaman hukum agama secara khusus;
- 2) Ibnu Taimiyyah menengahkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana dikemukakan oleh para pakar uṣūl fiqh sebelumnya dengan memberikan tambahan ulasan tentang *maṣlahah* dunia dan akhirat dalam ibadah. Dalam konteks ini Ibnu Taimiyyah mengatakan:

⁷⁹⁵ Najmuddīn al-Ṭūfi, *Syarah Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Taḥqīq: 'Abdullāh ibnu 'Abdul Muḥsin al-Turkī, Cet. I, jilid III, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1407 H.), 209.

ومن الخاضعين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن الصلحة نوعان: أخروية ودينية. وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدينية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر.

وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبته وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته وغير ذلك من المصالح في الدنيا والآخرة.... ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح.

Di antara orang-orang yang mencela dalam kajian *uṣūl fiqh* dan *pen-ta'wil-an hukum-hukum syara'* dengan sifat-sifat yang berkesesuaian (*al-awṣāf al-munāsibah*) adalah ketika mereka berbicara tentang *munāsabah*. Dan sesungguhnya penetapan *syara'* berdasarkan sifat-sifat yang berkesesuaian memuat (mengandung) pencapaian kemaşlahatan hamba dan menghindari kemađaratan darinya. Dan para 'ulamā' berpendapat bahwa *maşlahah* ada dua, yaitu: yang bersifat *ukhrawiyyah* dan *dunyawiyyah*. Mereka mengkategorikan (menjadikan) *maşlahah ukhrawiyyah* apa saja yang ada hubungannya dengan pengaturan diri dan pendidikan akhlak sebagai bagian dari hikmah dan menjadikan apa saja yang mengandung perlindungan darah (jiwa), harta benda, kesucian (farjī), akal, dan agama yang jelas (kebenaran)-nya.

Mereka mengetengahkan hal-hal yang berkaitan dengan ibadah baik yang bersifat batin maupun lahir tentang pengenalan kepada Allāh SWT., malaikat, kitab-kitab, para rasul, kondisi dan tindakan hati, seperti: rasa cinta, rasa takut, ikhlas, kepasrahan (*tawakkal*), berharap (*rajā'*) rahmat Allāh SWT., dan lainnya dari kemaşlahatan dunia

dan akhirat Jelas bahwa sesungguhnya ini merupakan bagian dari kemaşlahatan yang di bawa oleh syarī'at.⁷⁹⁶

- 3) Ibnu Taimiyyah mengambil sejumlah masalah penting dalam *maqāşid al-syarī'ah*, misalnya: *sadd al-zarī'ah*, *ḥiyal*, dan *ta'īl al-aḥkām*. Dia telah mengulasnya secara panjang lebar dan menjelaskan aspek-aspek penting di dalamnya;
- 4) Ibnu Taimiyyah dalam pembicaraannya banyak menggunakan kata *al-maşlahah* dan *al-maşāliḥ* serta menjelaskan ukuran (*mīzān*) kebenaran *maşlahah* seperti halnya dia menjelaskan urgensi kaidah di dalam *maşlahah* tersebut. Di samping itu, dia juga menjelaskan *tarjīḥ* dan sebab-sebanya ketika terjadi *ta'āruḍ* (pertentangan), sebagaimana dia menjelaskan pentingnya pengetahuan tentang *maşlahah* dan *mafsadah* dalam lingkup memerintahkan yang *ma'rūf* dan melarang yang *munkar*; sebagaimana juga dia menjelaskan aspek kecacatan *maşlahah*;
- 5) Ibnu Taimiyyah mengetengahkan sebagian *maqāşid al-syarī'ah* dan ḥikmah-ḥikmahnya. Sebagai contoh, dia menjelaskan tujuan kekuasaan (*maqşad al-wilāyah*), tujuan jihad (*maqşad al-jihād*), dan tujuan berlawanan dengan orang-orang musyrik (*maqşad al-musyrikīn*), dan contoh-

⁷⁹⁶ Syaikh al-Islām Taqīyyudīn Aḥmad ibnu Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Jam'ūn wa Tartīb: 'Abdurrahmān ibnu Qāsim wa Ibnuhū Muḥammad, Cet. I, jilid XXXII, (Riyād: Maṭābi' al-Riyād, 1381-1386 H.), 234.

contoh tujuan dan hikmah lain yang dijelaskan dalam kitab-kitabnya.

i. Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H.).

Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah adalah murid Ibnu Taimiyyah dan banyak mendapatkan pengaruh darinya dalam aspek keilmuan. Dia hadir dalam kancah pemikiran setelah Ibnu Taimiyyah dan mengikuti metodenya dalam pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* dan *ḥikmat al-tasyrī'*. Bahkan perhatian Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah dinilai lebih besar dibandingkan dengan gurunya, Ibnu Taimiyyah, terkait dengan penulisan tersendiri kedua topik tersebut, terkait dengan pemuatan keduanya dalam kitab-kitabnya yang lain, dan terkait dengan ulasan secara panjang lebar keduanya (*maqāṣid al-syarī'ah* dan *ḥikmat al-tasyrī'*).

Fakta-fakta berikut ini akan memperjelas perhatian Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* dan *ḥikmat al-tasyrī'*.

1) Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah sangat *concern* dengan metode penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*, *ta'ālil al-aḥkām* dan metode penggunaannya, serta penjelasan hukum (*bayān al-ḥukmi*), sebagaimana yang ditulis dalam kitabnya *Syifā al-'Alīl* dan *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*. Apa yang telah diketengangkannya ini dinilai sebagai yang baru dalam ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*;

- 2) Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah mengambil sejumlah masalah penting dalam *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya: masalah *ta'līl* hukum, *sadd al-ẓarī'ah*, *ḥiyal*, *maṣlaḥah*, dan masalah perubahan fatwa disebabkan perubahan situasi dan tempat.

Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah memperluas pembahasan masalah-masalah tersebut dan memperjelas aspek-aspek *penting* yang ada di dalamnya, terutama masalah *ta'līl* hukum dan *sadd al-ẓarī'ah* yang lebih luas dari pada penjelasan Ibnu Taimiyyah.

Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah juga membicarakan permasalahan *maṣlaḥah* dan mendiskusikan sebagian masalahnya, misalnya: masalah eksistensi (*wujūd*) atau *mafsadah* yang murni, masalah persamaan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, men-*tarjīḥ* salah satu dari keduanya. Dia membicarakannya dengan ulasan yang baik dalam kitāb *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*.

Selain itu, Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah juga mengkaji dengan baik masalah perubahan fatwa karena adanya perubahan situasi dan tempat dalam kitāb *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-Ālamīn* dan *Igāsāt al-Lahfān min Maṣā'id al-Syaiṭān*.

- 3) Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah sangat *concern* dengan tujuan dan niat mukallaf dalam kitāb *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-Ālamīn*. Penjelasan mengenai hal ini berhubungan erat dengan *maqāṣid al-syarī'ah*;

4) Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah mempunyai perhatian besar terhadap penjelasan hukum dan tujuan-tujuannya dalam sejumlah karya-karyanya, seperti: *Syifā al-‘Alīl*, *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah*, *Zād al-Ma‘ād*, dan *Syarah Tahzīb al-Sunan*.

j. Al-Syāṭibī (w. 790 H.).

Kehadiran al-Syāṭibī memberi kontribusi besar dalam melahirkan ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*, memperjelas kaidah-kaidah, klasifikasi, dan hukum-hukunya, serta menghimpun masalah-masalah yang belum dilakukan para pandahulunya ke dalam ilmu tersebut. Dia mengetengahkan ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam bentuk baru yang belum ada sebelumnya. Berikut fakta-fakta yang mendukung peran al-Syāṭibī tersebut.

1) Al-Syāṭibī menulis *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam bagian tersendiri dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* yang sebelumnya tidak dilakukan oleh ‘ulamā’ manapun. Bahkan para ‘ulamā’ mengetengahkan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam karya-karyanya hanya ketika mengulas *maṣlaḥah* atau *al-waṣfal-munāsib*. Mereka hanya sekedar menyisipkannya saja ketika mengulas *maṣlaḥah*. Sedikit sekali yang sadar akan hal ini kecuali bagi mereka yang benar-benar *concern* dengan ilmu uṣūl fiqh.

Ketika al-Syāṭibī menampilkan ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan bentuk tersebut, *usūliyyūn* dan lainnya memandangnya sebagai sebuah temuan [*novelty*] yang luar biasa. Bahkan sebagian ‘ulamā’ menduga kuat ia sebagai

yang menciptakan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. konsep-konsep yang ditawarkan murni datang darinya. Kenyataannya tidak demikian. Akan tetapi di sana terdapat tahapan perjalanan yang dilalui oleh *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum sampai ke tangan al-Syāṭibī.

Ketika *maqāṣid al-syarī'ah* sampai di tangan al-Syāṭibī, ia berperan sebagai yang membuka kunci penutup ilmu ini, mengurai hal-hal yang masih membingungkan (*musykilat*), memerinci hal-hal yang masih global (*mujmal*), menerangkan masalah-masalah yang menjadi obyek kajian, menjelaskan kaidah, dan menyusun bab-bab ilmu tersebut.

Kerja ilmiah al-Syāṭibī berpengaruh besar menyempurnakan kerja ilmiah 'ulamā' sebelumnya, terutama al-Gazālī, al-'Izzu ibnu 'Abdussalām, dan al-Qarāfi, yakni ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* mendapatkan penjelasan yang cukup memadai tentang hakikat *maṣlaḥah*, klasifikasi, dan tingkatannya, dari apa yang disampaikan al-Syāṭibī dalam karyanya.

Kerja ilmiah al-Syāṭibī juga berpengaruh besar dalam mazhab al-Mālikī pada masalah-masalah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, seperti: *maṣlaḥah mursalah* dan *sad dal-żarī'ah*.⁷⁹⁷ sebagaimana terlihat kerja ilmiah al-Syāṭibī berpengaruh menyempurnakan kerja ilmiah

⁷⁹⁷ Al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2003), 295-298.

gurunya, al-Maqrī (w. 759 H.), yang mempunyai *concern* terhadap bidang yang sama. Hal ini dapat dilihat dalam kitabnya *al-Qawā'id*, ia mengatakan:

تغليب المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة.⁷⁹⁸

الأصل في الأحكام المعقولية.⁷⁹⁹

الأصل في العبادات ملازمة أعيانها.⁸⁰⁰

سقوط إعتبار المقاصد يسقط إعتبار الوسائل.⁸⁰¹

مراعاة المقاصد مقدم على مراعاة الوسائل.⁸⁰²

درء المفساد مقدم على جلب المصالح.⁸⁰³

Apa yang dikemukakan al-Syātibī dari para pendahulunya dalam kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dengan tetap melakukan penyandaran dan perluasan kajian dari konsep-konsep yang sudah ada sebelumnya dan usahanya mengkodifikasikan masalah-masalah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam juz (bagian) tersendiri dari kitabnya *al-Muwāfaqāt*, merupakan

⁷⁹⁸ Al-Maqrī, *al-Qawā'id*, Tahqīq: Aḥmad ibnu 'Abdullāh ibnu Ḥamīd, jilid I, (Makkah: Syirkat Makkah li al-Ṭibā'ah, Markaz Iḥyā' al-Turās, Jāmi 'ah Umm al-Qurā Makkah, t.th.), 294.

⁷⁹⁹ Al-Maqrī, *al-Qawā'id*, jilid I, 296.

⁸⁰⁰ Al-Maqrī, *al-Qawā'id*, jilid I, 297.

⁸⁰¹ Al-Maqrī, *al-Qawā'id*, jilid I, 329.

⁸⁰² Al-Maqrī, *al-Qawā'id*, jilid I, 367.

⁸⁰³ Al-Maqrī, *al-Qawā'id*, jilid I, 443.

fakta yang tak terbantahkan atas perhatiannya terhadap kajian *maqāṣid al-syarī'ah*.

- 2) Perhatian al-Syāṭibī dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai melebihi yang lain terutama dari segi pengkategorian (penggolongan) dan penyusunan. Dalam konteks ini, dia membagi *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi dua bagian, yaitu: *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*.

Bagian yang pertama dia bagi lagi menjadi menjadi empat bagian, yaitu: *qaṣd al-Syāri' fi waḍ'i al-syarī'ah ibtidāan* (tujuan awal *al-Syāri'* dalam membuat hukum syara'), *qaṣd al-Syāri' fi waḍ'i al-syarī'ah li al-ifhām* (tujuan *al-Syāri'* dalam membuat hukum syara' untuk memberikan pemahaman), *qaṣd al-Syāri' fi waḍ'i al-syarī'ah li al-taklīf bi muqtaḍāha* (tujuan *al-Syāri'* dalam membuat hukum syara' untuk memberikan beban sesuai dengan tuntutan yang diberikan), dan *qaṣd al-Syāri' fi duḥūl al-mukallaḥ taḥta ḥukmihā* (tujuan *al-Syāri'* memasukkan *mukallaḥ* dalam naungan hukum syara').⁸⁰⁴

Pengkategorian (penggolongan) dan penyusunan yang dilakukan oleh al-Syāṭibī menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah karya yang mandiri, terpisah dari yang lain, dan tampak lebih sempurna [komprehensif] dibandingkan dengan keadaannya sebelum al-Syāṭibī.

⁸⁰⁴ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid II., 5.

Pastinya, *maqāṣid al-syarī'ah* dengan bentuk sebagaimana dijelaskan di atas adalah ketika berada di tangan al-Syāṭibī. Tentu saja penyandaran ini juga bersifat relatif bila melihat pada kerja ilmiah yang telah dilakukan oleh para pendahulu al-Syāṭibī. Hal ini karena masih adanya ulasan panjang lebar pada sebagian kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang disampaikan oleh al-Syāṭibī, percampuran sebagian kajian tersebut dengan yang lain, pengulangan kajian tersebut yang terjadi di sebagian tempat, dan kekurangan mengenai tidak diketengahnya aspek-aspek penting dalam kaitannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, adalah termasuk di antara yang membutuhkan peninjauan ulang secara cermat untuk memperbaikinya.

Kerja ilmiah al-Syāṭibī dalam mengembangkan *maqāṣid al-syarī'ah* ini sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Ibnu 'Āsyūr, yang mengatakan:

والرجل الفذ الذى أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى الشاطبي المالكي إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى عنوان التعريف بأصول التكليف فى أصول الفقه وعنوان ذلك القسم بكتاب المقاصد ولكنه تطوح فى مسائله الى تطويلات وخلط وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود على أنه أفاد جد الإفادة.⁸⁰⁵

- 3) Al-Syāṭibī mengaitkan sebagian kajian penting yang dilakukannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya kajian

⁸⁰⁵ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, 174.

tentang *qaṣd al-Syāri' fi waḍ'i al-syarī'ah li al-ifhām* (tujuan *al-Syāri'* dalam membuat hukum syara' untuk memberikan pemahaman) dan penjelasan mengenai hubungan antara *maqāṣid al-syarī'ah* dengan perbuatan seorang *mukallaḥ* dengan penjelasan yang lebih komprehensif dan jelas dibanding dengan penjelasan dari para 'ulamā' sebelumnya.

Demikian juga penjelasan al-Syāṭibī mengenai metode mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* (*ṭuruqu ma'rifat al-maqāṣid*) yang disandarkan pada al-Gazālī.⁸⁰⁶

- 4) Al-Syāṭibī memperluas penjelasan mengenai klasifikasi dan aspek-aspek yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*;
- 5) Al-Syāṭibī memperluas penjelasan mengenai *istidlāl* dan pencabangan masalah-masalah yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*;
- 6) Al-Syāṭibī bermaksud menghubungkan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan banyak masalah-masalah pokok (*al-masā'il al-uṣūliyyah*).

Apa yang dilakukan al-Syāṭibī di atas, dibuktikan adanya ulasan dalam kitāb *al-Muwāfaqāt* juz II yang mengulas tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dan pembahasan (permasalahan) lain yang

⁸⁰⁶ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid II., 391.

burhubungan dengannya, terutama dalam pembahasan mengenai *kitāb al-ijtihād*.

3. *Maqāṣid al-syarī‘ah* setelah al-Syāṭibī (w. 790 H.).

a. Muḥammad Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr (1393 H.).

Berdasarkan pada paparan terdahulu, al-Syāṭibī dinilai sebagai yang pertama kali mengkaji *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan kajian yang mandiri [*mustaqillah*] dalam kitāb *al-Muwāfaqāt*. Setelah era al-Syāṭibī, kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* mengalami ke-*vacum*-an yang cukup lama, sekitar enam abad. Memasuki abad ke empat belas (XIV) H., dalam ke-*vacum*-an tersebut, hadir Syaikh Muḥammad Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr (1393 H.) dengan karya *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* yang secara khusus dan mandiri (*mustaqillah*) mengkaji *maqāṣid al-syarī‘ah* yang terdiri dari pendahuluan [*muqaddimah*]⁸⁰⁷ dan tiga bagian, sebagai berikut:

القسم الأول: في إثبات مقاصد الشريعة واحتياج الفقيه الى معرفتها وفي طرق
إثباتها وفي مراتبها وفي الخطر العارض من إهمال النظر إليها.

القسم الثاني: في مقاصد التسريع العامة.

القسم الثالث: في مقاصد التسريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس.⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 165.

⁸⁰⁸ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 176.

Ibnu ‘Āsyūr -dalam kitāb tersebut- hadir dengan kajian baru dan penting. Ibnu ‘Āsyūr dalam bagian kedua tentang *maqāṣid al-tasyrī‘ al-‘āmmah* (tujuan umum penetapan hukum syara‘) memasukkan topik pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī‘ah al-kulliyyah* yang menurutnya berkarakteristik *fiṭrah*, *samāḥah*, umum, *musāwah*, dan memelihara (menjaga) aturan dengan cara menarik *maṣlahah* dan menolak *mafsadah*.

Selain itu, Ibnu ‘Āsyūr dalam bagian ketiga tentang *maqāṣid al-tasyrī‘ al-khāṣṣah* (tujuan khusus penetapan hukum syara‘) memasukkan topik pembahasan mengenai sebagian dari bab-bab fiqh, misalnya: tujuan hukum keluarga (*maqāṣid aḥkām al-‘ā’lah*) seperti: nikah, nasab, muṣāharah; tujuan pembelanjaan harta (*maqāṣid al-taṣarrufāt*), tujuan hukum berderma (*maqāṣid aḥkām al-tabarru‘āt*), tujuan hukum terkait dengan putusan pengadilan dan kesaksian (*maqāṣid aḥkām al-qaḍā’ wa al-syahādah*), tujuan bersegera menyampaikan hak kepada empunya, dan tujuan dari memberikan sanksi hukum (*al-maqṣad min al-‘uqūbāt*).

Kitāb yang ditulis oleh Ibnu ‘Āsyūr ini bila diamati secara seksama, maka tampak jelas bahwa dia sekedar menempatkan kesimpulan (hasil) pembacaan dan pengamatannya ke dalam topik *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dia tidak berniat menulis kitāb dengan tujuan meletakkan *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi topik itu sendiri yang mencakup seluruh aspek-aspeknya, merujuk pada sumber-sumbernya, memperkuat apa yang ditulis, dan

keharusan menulis secara ilmiah yang jauh dari model ceramah yang diikuti oleh penulis kitab ini di sebagian tempat.

Kitab tersebut juga bukan merupakan ringkasan (kesimpulan) dari kitab *al-Muwāfaqāt* sebagaimana dugaan sebagian orang dan juga bukan menjadi pilihan dalam metode pengkajian. Dalam konteks ini Ibnu ‘Āsyūr mengatakan:

فأنا أقتفى آثاره ولا أهمل مهماته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره.⁸⁰⁹

b. ‘Allāl al-Fāsī.

Selain Ibnu ‘Āsyūr, tokoh yang menulis kitab dalam bidang *maqāṣid al-syarī‘ah* pada abad ke empat belas (XIV H.) adalah ‘Allāl al-Fāsī. Dia menulis kitab dengan judul: *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Hanya saja, apa yang di tulis oleh ‘Allāl al-Fāsī dalam kitab tersebut, dalam banyak hal tidak berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Kebanyakan yang ditulis berhubungan dengan undang-undang baru dan aturan hukum Barat. Tujuannya adalah untuk menjelaskan keutamaan Islām atas undang-undang dan aturan hukum Barat. Tentu saja hal ini justeru menjauhkan kitab ini dari kajian ilmiah di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah*.

⁸⁰⁹ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 174.

c. Fahmi Muḥammad ‘Ulwān.

Selain kitāb yang ditulis oleh ‘Allāl al-Fāsī, terdapat sejumlah kitāb yang materinya memuat *maqāṣid al-syarī‘ah* dan aspek-aspeknya. Misalnya kitāb yang ditulis oleh Fahmi Muḥammad ‘Ulwān dengan judul: *al-Qiyam al-Ḍarūriyyat wa Maqāṣid al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Kitāb ini berisi tentang dua hal, yaitu:

- 1) Mengenai upaya yang dilakukan oleh penulis [*mu'allif*] -nya menghubungkan *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan akhlak;
- 2) Gaya bahasa model ceramah dalam kitāb ini lebih menonjol dibandingkan dengan model ilmiah.

d. ‘Abdullāh al-Qādirī.

‘Abdullāh al-Qādirī menulis kitāb di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah* berjudul: *al-Islām wa Ḍarūrāt al-Ḥayāt*. Karakteristik kitāb ini terletak pada, *pertama*, penulisnya memusatkan perhatiannya pada masalah *al-ḍarūriyyāt* dan bagaimana menjaganya. *Kedua*, dalam konteks kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* terdapat sejumlah masalah yang berhubungan dengan *al-ḍarūriyyāt* akan tetapi dalam kitāb ini tidak dikaji, seperti masalah pertentangan di antara *al-ḍarūriyyāt*. *Ketiga*, penulis kitāb ini dalam melakukan kajian *al-ḍarūriyyāt* lebih cenderung bercorak fiqh dari pada uṣūl fiqh. *Keempat*, kitāb ini ditulis dengan corak ilmiah.

- e. Khalīfah Bā Bakar al-Ḥasan dan ‘Abdurrahmān ‘Abdul Khāliq.

Selain karya-karya dengan corak di atas, terdapat karya-karya yang secara khusus mengkaji di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah*, hanya saja berbentuk kesimpulan terhadap karya-karya sebelumnya dan juga berbentuk ringkasan aspek-aspek tertentu dari karya-karya tersebut. Contoh karya di bidang *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan model seperti ini adalah tulisan Khalīfah Bā Bakar al-Ḥasan dengan judul: *Falsafatu Maqāṣid al-Tasyrī‘*.

Dalam kitāb tersebut, Khalīfah Bā Bakar al-Ḥasan menyinggung masalah sejarah *maqāṣid al-syarī‘ah* dan hubungan *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan dalil-dalil syara‘, hanya saja ia justeru tidak menyinggung hubungannya dengan al-Qur’ān, al-Sunnah, dan ijma‘.

Karya lainnya adalah kitāb yang ditulis oleh ‘Abdurrahmān ‘Abdul Khāliq yang berjudul: *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Dalam kitāb ini penulisnya memfokuskan diri pada topik *al-Maqāṣid al-Khamsah*.

- f. Zaid ibnu Muḥammad al-Rammānī.

Karya lainnya adalah kitāb yang ditulis oleh Zaid ibnu Muḥammad al-Rammānī yang berjudul: *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Dalam kitāb ini penulisnya membicarakan

tentang hakikat *maṣlahah* dan tingkatannya dari segi *ẓat*-nya dan contoh-contoh penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam ibadah, mu'amalah, hukuman [*'uqūbat*], dan keluarga.

g. Aḥmad al-Raisūnī dan Ḥammādī al-'Ubaidī.

Di samping karya-karya di bidang *maqāṣid al-syarī'ah* yang ditulis dengan corak sebagaimana di jelaskan di atas, juga terdapat karya-karya di bidang ini yang memuat tentang informasi mengenai al-Syāṭibī dan teori *maqāṣid*-nya. Di antaranya adalah kitāb dengan judul: *Naḍariyyat al-maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, yang ditulis oleh al-Raisūnī.

Al-Raisūnī dalam bab pertama menjelaskan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum al-Syāṭibī. Kemudian dilanjutkan bab selanjutnya dengan penjelasan mengenai teori al-Syāṭibī tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. setelah itu al-Raisūnī menjelaskan tentang masalah-masalah pokok dalam *maqāṣid al-syarī'ah*, menjelaskan tujuan-tujuannya, menafsirkannya, dan menjelaskan batas-batas hasil kerja ilmiah yang telah dicapai oleh al-Syāṭibī dari capaian tokoh yang lain.

Kitāb yang ditulis oleh al-Raisūnī ini tergolong kitāb yang bagus dari segi topik dan materinya. Semua yang terkait dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dijelaskan secara mendalam.

Karya lainnya adalah kitāb yang ditulis oleh Ḥammādī al-'Ubaidī dengan judul: *al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Al-‘Ubaidī membagi muatan kitāb ini ke dalam tiga bagian, yaitu: *pertama*, ulasan tentang biografi al-Syāṭibī dan karya-karyanya. *Kedua*, al-Syāṭibī dan *maqāṣid al-syarī‘ah*. *ketiga*, *al-mazhab al-iṣṭilāhī* menurut al-Syāṭibī.

Dalam bagian kedua, al-Raisūnī menyetengahkan peran al-Syāṭibī dalam mengulas *maqāṣid al-syarī‘ah* sebelum tokoh yang lain dan pembaharuan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang dilakukannya.

h. Muḥammad Sa‘ad al-Yūbī.

Karya lainnya adalah kitāb yang ditulis oleh Muḥammad Sa‘ad al-Yūbī yang berjudul: *Ḥaqīqat Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah*. Kitāb ini semula adalah disertasi doktoral dalam bidang ilmu uṣūl fiqh di Fakultas Syarī‘ah Universitas Islam Madīnah al-Munawwarah. Kajian kitāb ini meliputi:

- 1) Definisi *maqāṣid al-syarī‘ah* dan sejarahnya;
- 2) Klasifikasi *maqāṣid al-syarī‘ah*;
- 3) Karakteristik *maqāṣid al-syarī‘ah* dan kaidah-kaidahnya;
- 4) Hubungan *maqāṣid al-syarī‘ah* dengan dalil-dalil syara‘.

Kitāb ini mempunyai beberapa kelebihan, di antaranya, yaitu:

- 1) Keunggulan pola kajiannya;

- 2) Pengumpulan data dan penelitiannya dilakukan secara sistematis dan adanya keterhubungan pemikiran pada topik yang dikaji;
- 3) Adanya *istinbāṭ* yang dikemukakan oleh penulis kitāb tersebut.

Pemaparan Muḥammad Sa‘ad al-Yūbī pada sebagian topik yang dikaji disampaikan dengan ungkapan retorik [*rethorical phrases*], terutama di dalam bab yang merujuk pada data sebagian penulis tema-tema yang berbasis pada pemikiran. Misalnya data yang berhubungan dengan akhlak, informasi, dan peradaban, yang mendukung kajian yang dilakukan. Dalam konteks demikian, kitāb ini secara teoritis mempunyai nilai [posisi] yang tinggi dari aspek topik, muatan, dan metodenya.

i. ‘Umar ibnu Ṣāliḥ Ban’amar.

Karya lainnya adalah kitāb yang ditulis oleh ‘Umar ibnu Ṣāliḥ Ban’amar yang berjudul: *Maqṣad al-Syarī‘ah al-‘Āmm ‘Inda al-‘Izzu ibni ‘Abdissalām*. Kitāb ini semula adalah disertasi doktoral dalam bidang ilmu uṣūl fiqh di Fakultas Syarī‘ah Universitas Islam Ummu Darmān Sudan. ‘Umar ibnu Ṣāliḥ Ban’amar sebelumnya mendaftarkan judul kitāb tersebut pada program studi uṣūl fiqh di Fakultas Syarī‘ah Riyāḍ. Akan tetapi dia kemudian memindahkan pengajuan judul kitāb tersebut pada ah Universitas Islam Ummu Darmān Sudan

dengan promotor Dr. Zain al-‘Ābidīn al-‘Ābdu Muḥammad al-Nūr dan diujikan pada tahun 1416 H.

j. ‘Abdullāh ibnu Nāṣir ibnu ‘Abdul ‘Azīz al-Nāṣir.

Karya lainnya adalah kitāb yang ditulis oleh ‘Abdullāh ibnu Nāṣir ibnu ‘Abdul ‘Azīz al-Nāṣir berjudul: *al-Maqṣūd min al-Syar‘i al-Ḥukmi: Dirāsah Naḍariyyah Ṭadbīqiyyah*. Kitāb ini semula adalah tesis dalam bidang ilmu uṣūl fiqh di Fakultas Syarī‘ah Universitas Islam Muḥammad ibnu Sa‘ūd Riyāḍ dan diujikan pada tahun 1407 H. Kajian kitāb ini meliputi:

- 1) Hakikat tujuan pen-*syarī‘at*-an hukum dan dalil kebenarannya;
- 2) Tujuan umum pen-*syarī‘at*-an hukum, keabadian, dan ketergantungan [ketundukan]-nya;
- 3) Klasifikasi tujuan pen-*syarī‘at*-an hukum dilihat dari aspek yang berbeda-beda;
- 4) Perbedaan tujuan pen-*syarī‘at*-an hukum;
- 5) Hal-hal yang menghalangi tujuan pen-*syarī‘at*-an hukum;
- 6) Kajian penerapan tujuan pen-*syarī‘at*-an hukum di bidang ibadah, mu‘āmalah, keluarga, dan hukuman pidana.

4. *Progress of science ilmu maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī dan para pemikir sebelumnya.

Berdasarkan paparan mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum dan setelah menjadi kajian terpisah dalam karya-karya uṣūl fiqh serta paparan mengenai *maqāṣid al-syarī'ah* setelah al-Syāṭibī dapat ditegaskan bahwa *progress of science ilmu maqāṣid al-syarī'ah* sampai di tangan al-Khādimī dapat dipetakan dalam penjelasan berikut ini.

a. Fase pertama.

Fase pertama ditandai dengan kelahiran *maqāṣid al-syarī'ah*. Karakteristik fase ini adalah *maqāṣid al-syarī'ah* belum menjadi kajian terpisah dari yang lain (ilmu uṣūl fiqh). *Maqāṣid al-syarī'ah* belum diulas secara mandiri, yang menjelaskan hakikat, klasifikasi, kaidah, karakteristik, dan hubungannya dengan yang lain.

Keberadaan *maqāṣid al-syarī'ah* masih diulas bersama-sama dengan teks-teks syara' (*al-nuṣūṣ al-syar'iyyah*), perkataan dan perbuatan para ṣaḥābat (*aqwāl al-ṣaḥābat wa a'māluhum*), dan perkataan salaf al-ṣāliḥ dan 'ulamā' (*aqwāl al-salaf wa al-'ulamā'*).

Fase ini dimulai dari era risalah sampai dengan era Abū al-Ma'ālī al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (w. 478 H.). Fase ini berjalan selama lebih kurang lima abad. Dalam kurun waktu lima abad ini setidaknya ada dua era yang dilalui, yaitu:

pertama, era pra kodifikasi: *maqāṣid al-syarī'ah* dari era risalah sampai awal abad III H.; *kedua*, era perkembangan pertama: *maqāṣid al-syarī'ah* dari awal abad III H. sampai abad V H. (munculnya teori-teori awal *maqāṣid*).

Era pertama (era prakodifikasi), belum menampilkan nama-nama tokoh *maqāṣid al-syarī'ah* secara eksplisit. Nama-nama tokoh *maqāṣid al-syarī'ah* baru mulai disebutkan secara eksplisit mulai era ke dua (era perkembangan pertama: *maqāṣid al-syarī'ah* dari awal abad III H. sampai abad V H. [munculnya teori-teori awal *maqāṣid*]), seperti Al-Ḥākim at-Tirmizi, Abū Zaid al-Balkhi, Abū Maṣū' al-Māturīdī, dan lainnya.

Sementara konsepsi (teori awal) *maqāṣid al-syarī'ah* dari tokoh-tokoh yang mewakili zamannya pada awalnya hanya berupa istilah-istilah yang memuat makna dan substansi *maqāṣid*. Teori-teori awal *maqāṣid al-syarī'ah* ini dapat kita lihat pada gagasan yang dikemukakan oleh al-Juwainī yang kemudian di lanjutkan oleh muridnya, al-Gazālī (w. 505 H.), misalnya penggunaan kata *maqāṣid*, *garad*, *qaṣdu*, *kulliyāt al-khams*, dan *al-ma'na*. Ini terjadi dari abad III sampai abad V H.

b. Fase kedua.

Fase kedua ini ditandai dengan terpisahnya topik kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dari yang lain. Karakteristik fase kedua ini

adalah *maqāṣid al-syarī'ah* telah menjadi topik kajian yang terpisah dari yang lain tetapi masih banyak dalam karya-karya ilmu uṣūl fiqh. Sebagian masalah-masalah *maqāṣid al-syarī'ah* memang ditulis secara sengaja dalam karya-karya ilmu uṣūl fiqh, tetapi penulisan belum menjadi karya tersendiri. Ia masih disisipkan dalam karya-karya ilmu uṣūl fiqh.

Fase ini dimulai dari era al-Juwainī (w. 478 H.) sampai dengan era al-'Izzu ibnu 'Abdussalām (w. 660 H.). Fase ini berjalan selama lebih kurang tiga abad. Dalam kurun waktu tiga abad ini setidaknya ada satu era yang dilalui, yaitu: era perkembangan kedua: *maqāṣid al-syarī'ah* dari abad V H. sampai abad VIII H. [munculnya filsafat hukum Islām], seperti yang dikemukakan oleh al-'Izzu ibnu 'Abdissalām yang mengetengahkan tentang *hakikat maṣlaḥah*, tingkatan (*marātib*), dan media (*wasā'il*)-nya.

Fase ini oleh Al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) disebutnya dengan istilah “مرحلة الإدماج في التأليف” (fase di mana topik-topik kajian *maqāṣid al-syarī'ah* ditulis bersamaan dengan disiplin ilmu-ilmu keIslaman yang lain, seperti: ilmu uṣūl fiqh, fiqh, tafsīr, dan lainnya). Al-Khādimī memasukkan mereka yang masuk dalam fase ini di antaranya adalah al-Juwainī, al-Gazālī, al-Rāzī, al-Āmidī, Ibnu al-Ḥājib, Ibnu al-'Arabī, al-Mazāri,

Ibnu Rusyd, dan lainnya.⁸¹⁰ Mereka menyetengahkan topik kajian yang berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam karya-karya mereka dalam bidang ilmu uṣūl fiqh, fiqh, tafsīr, dan lainnya.

c. Fase ketiga.

Fase ketiga ini ditandai dengan terpisahnya topik kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dari yang lain dan ditulis dalam karya tersendiri. Keterpisahan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam karya tersendiri ini menjadi karakteristik fase ketiga yang membedakannya dengan kedua fase di atas. Garis besar (*outlines*) *maqāṣid al-syarī'ah* sudah teridentifikasi dari aspek hakikat, klasifikasi, kaidah, karakteristik (*khaṣāis*) tingkatan (*marātib*), media (*wasā'il*), dan lainnya.

Fase ketiga ini dimulai dari al-Syāṭibī (w. 790 H.) sampai sekarang. Dalam kurun waktu ini setidaknya ada dua era yang dilalui, yaitu: *pertama*, era pematangan sebagai sebuah disiplin ilmu: *maqāṣid al-syarī'ah* dari abad VIII H. sampai awal abad XIV H.; *kedua*, era formalisasi nama "*ilmu maqāṣid al-syarī'ah*" sebagai sebuah disiplin ilmu: *maqāṣid al-syarī'ah* dari abad XIV H. sampai sekarang.

Fase ini oleh al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.), sebagaimana telah dijelaskan pada bab terdahulu, disebutkan

⁸¹⁰ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī'ah*, 23.

dengan istilah “مرحلة إفراد المقاصد بالتأليف”⁸¹¹ (fase di mana penulisan *maqāṣid al-syarī‘ah* sudah dalam bentuk karya tersendiri). Menurut al-Khādimī fase ini termanifestasi secara khusus bersama al-Syāṭibī (w. 790 H.) dengan karya monumentalnya *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*. Dalam kitāb ini, al-Syāṭibī secara khusus mengkaji *maqāṣid al-syarī‘ah* secara terperinci, akurat, dan komprehensif.

Peran besar al-Syāṭibī di atas menjadikannya dinobatkan sebagai “Bapak *maqāṣid* pertama” (*Abū al-Maqāṣid al-Awwal*). Peran besar al-Syāṭibī di atas, setelah beberapa abad, kemudian disusul oleh Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (1393 H.). Ia menghidupkan kembali kajian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dan menjadikannya sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri dengan menulis kitāb berjudul: *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Dia mendapatkan gelar sebagai “Bapak *maqāṣid* kedua” (*Abū al-Maqāṣid al-Ṣāni*). Selanjutnya karya ini disusul oleh karya sejumlah tokoh, seperti: ‘Allāl al-Fāsī, al-Raisūnī, al-Ḥasanī, Jamāluddīn ‘Aṭīyyah, al-Khādimī, dan lainnya. Tokoh terakhir (al-Khādimī) menurut peneliti masuk kategori era formalisasi “*ilmu maqāṣid al-syarī‘ah*” yang akan diketengahkan pada paragraf berikutnya. Menurut peneliti, ini termasuk fase ketiga kategori era pematangan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai sebuah disiplin ilmu.

⁸¹¹ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 25.

Setelah fase ketiga kategori era pematangan kemudian masuk ke fase ketiga kategori era formalisasi “*ilmu maqāṣid al-syarī‘ah*” sebagai sebuah nama disiplin ilmu baru. Kerja ilmiah ini banyak dilakukan oleh ‘ulamā’ era kontemporer yang dimulai dari awal abah XV H. sampai saat ini. Sebagai contoh adalah kerja ilmiah yang dilakukan oleh al-Khādimī (l. 1382 H./1963 M.) yang menjadi fokus kajian penelitian ini.

Kerja ilmiah al-Khādimī dapat dilihat dalam sejumlah karyanya, baik dalam bentuk tulisan (*maqālah*) maupun buku (*kitāb*). Tulisan-tulisannya, dapat diklasifikasikan ke dalam tulisan panjang dan pendek. Tulisan panjangnya, antara lain yaitu: *Maqāṣid al-Syarī‘ah: al-Mafhūm wa al-Ḍarūrat wa al-Ḍawābiṭ*, *Maqāṣid al-Syarī‘ah wa al-Ijtihād al-Mu‘āṣir*, *al-Šaqāfah al-Maqāṣidīyyah wa Dauruhā fi al-Ta‘āyisy al-Mu‘āṣir*, *al-Tajdīd min Manzūr Maqāṣid al-Syarī‘ah*, *Fiqh al-Taḥaddud min Manzūr Maqāṣid al-Syarī‘ah*, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī wa Muwākabāt al-‘Aṣri al-Hālī*, *al-Maqāṣid al-Istiqrā‘iyah: Ḥaqīqatuhā, Ḥujjiyyatuhā, Ḍawābituhā*, dan *Ta‘qīb fi Mu‘tamar al-Maqāṣid bi al-Mamlakah al-Muttaḥidah (Ta‘siṣu Markazi Dirāsāti Maqāṣid al-Syarī‘ah)*.⁸¹²

Tulisan pendeknya, antara lain yaitu: *Mulakhkhoṣ Mawḍū‘: Qā‘idah al-Taisīr fi al-Syarī‘ah bi ‘Āmmatin wa fi al-‘Ibādāt bi Khāṣṣatin*, *al-Maqāṣid al-Syarī‘iyah Mabsūsātun fi Kāffat al-Aḥkāmi wa al-Majālāt al-Tasyrī‘iyah*, *al-Ijtihād*

⁸¹² Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*, 9-235.

*al-Maqāšidī Silāḥun zū Ḥaddain, Khuṭūrat al-Ifrāt fi al-Ijtihād al-Maqāšidī, al-Maṣlahat al-Mulgāt fi al-Tasyrī ‘Majālāt al-Ijtihād al-Maqāšidī, al-Qaṭ‘iyyāt allatī la Taqbalu al-Ijtihād al-Maqāšidī, al-Ḍanniyyāt Allatī Taqbalu al-Ijtihād al-Maqāšidī, Hal al-Maṣlahat al-Syar‘iyyah Gālibatun am Khālīṣatun?, Wasā’il al-Maqāšid al-Syar‘iyyah, al-Bid‘ah wa al-Maṣlahah Ḥukmuhumā wa Nafyu al-Tasyābuhi Bainahumā, Ḥifẓuddīn Arqa al-Kulliyyāt al-Syar‘iyyah al-Maqāšidiyyah, Ḥifẓ al-‘Aqli wa Tajalliyātuhū al-Mu‘āširah, Maqāšid al-Taḥṣīl al-‘Ilmī, Anmūdaj Taṭbīq al-Maqāšid ‘ala al-Nawāzil al-Mu‘āširah.*⁸¹³

Sementara, karyanya dalam bentuk buku (*kitāb*) antara lain, yaitu: *Ilmu Maqāšid al-Syarī‘ah, al-Ijtihād al-Maqāšidī, al-Istinsākh fi Dou‘i al-Maqāšid, al-Maqāšid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuhā, amṣilatuhā, hujjiyyatuhā, al-Maqāšid al-Syar‘iyyah: wa Ṣilatuhā bi al-‘Adillah al-Syar‘iyyah wa al-Muṣṭalahāt al-Uṣūliyyah, al-Maṣlahah al-Mursalah, al-Munāsabah al-Syar‘iyyah, al-Maqāšid al-Syar‘iyyah fi al-Hajj, Abḥās fi al-Maqāšid al-Syar‘iyyah, al-Maqāšid fi al-Maḥab al-Mālikī: Khilāl al-Qarnain al-Khāmis wa al-Sādis al-Hijriyyain* (disertasi doctoral), *al-Istiqrā wa Dauruhu fi Ma‘rifati al-Maqāšid, dan al-Dalīl ‘Inda al-Zāhiriyyah.*⁸¹⁴

⁸¹³ Al-Khādimī, *Abḥās fi Maqāšid al-Syarī‘ah*, 244-303.

⁸¹⁴ Arwani Syaerozi, “Para Pioner Kajian Maqāšid syarī‘ah.” diakses 29 Maret 2013. <http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPi www.jurnalislam.net/id.

Hasil kerja ilmiah al-Khādimī, berdasarkan paparan ketiga fase di atas, berbeda dengan hasil kerja ilmiah para pendahulunya. Al-Khādimī telah menamakan hasil kerja ilmiahnya di bidang *maqāṣid al-syarī'ah* dengan nomenklatur “*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*”. Karya ini kemudian diulas lagi secara panjang lebar dalam “*silsilah al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*” yang terdiri dari empat jilid. Topik kajian dan permasalahan yang menjadi materi karya ini telah disusun secara sistematis dan struktur (bangunan) keilmuannya (terutama yang terkait dengan landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi) dikupas secara komprehensif. Inilah yang menurut peneliti merupakan *progress of science maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī.

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *progress of science maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī adalah dalam hal: 1) Penamaan hasil kerja ilmiahnya dengan nomenklatur “*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*”, yang tidak dilakukan oleh pemikir sebelumnya; 2) Topik kajian dan permasalahannya telah disusun secara sistematis; 3) Struktur bangunan keilmuannya yang meliputi landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi telah dijelaskan secara komprehensif.

Berikut ini topik kajian dan permasalahan yang menjadi materi dalam karya al-Khādimī di atas.

a. Definisi *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸¹⁵

Topik di atas, dibagi lagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Etimologi *maqāṣid al-syarī'ah al-Islāmiyyah*;
- 2) Terminologi *maqāṣid al-syarī'ah al-Islāmiyyah*;
- 3) Terminologi *maqāṣid al-syarī'ah al-Islāmiyyah* menurut 'ulamā' kontemporer;
- 4) Alasan dan dalil *maqāṣid al-syarī'ah*.

b. Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan istilah-istilah ilmu uṣūl fiqh (*al-muṣṭalahāt al-uṣūliyyah*).⁸¹⁶

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu;

- 1) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan 'illat;
- 2) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan hikmah;
- 3) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan maṣlahah;
- 4) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan sadd al-ẓarā'i.

c. Obyek (ruang lingkup) kajian *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸¹⁷

d. Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan dalil-dalil syara' (*adillah al-syar'iyyah*).⁸¹⁸

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan al-Qur'an;

⁸¹⁵ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 13-19.

⁸¹⁶ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 19-27.

⁸¹⁷ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 27-29.

⁸¹⁸ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 31-43.

- 2) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan al-Sunnah;
 - 3) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *ijmā'*;
 - 4) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *qiyās*;
 - 5) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *maṣlaḥah mursalah*;
 - 6) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *istiḥsān*;
 - 7) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *istiḥāb*;
 - 8) Hubungan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan *qawl al-ṣaḥābi*;
- e. Alasan (pertimbangan) hukum syara' (*ta'līl al-aḥkām al-syar'iyyah*).⁸¹⁹

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu;

- 1) Makna *ta'līl* dan *dalīl-dalīl*nya;

Dalīl-dalīl yang berhubungan dengan *'illat* (pertimbangan hukum syara').

- a) *Dalīl* yang bersumber dari al-Qur'ān;
 - b) *Dalīl* yang bersumber dari al-Sunnah;
 - c) *Dalīl* yang bersumber dari *ijmā'*;
 - d) *Dalīl* yang bersumber dari *istiqrā'*;
 - e) *Dalīl* yang bersumber dari akal dan fakta.
- 2) Membangun *maqāṣid al-syarī'ah* berdasarkan atas opini "pertimbangan hukum syara'" (*ta'līl al-aḥkām al-syar'iyyah*);
 - 3) *Ijtihād* dalam sinaran *maqāṣid al-syarī'ah*.

⁸¹⁹ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 45-50.

f. Kegunaan *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸²⁰

g. Sejarah pengkajian *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸²¹

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Sejarah kemunculan *maqāṣid al-syarī'ah*;
- 2) Sejarah pertumbuhan *maqāṣid al-syarī'ah*:
 - a) *Maqāṣid al-syarī'ah* pada masa ṣaḥābat dan tābi'īn;
 - b) *Maqāṣid al-syarī'ah* pada masa imām-imām besar (*kubār al-a'immah*);
 - c) *Maqāṣid al-syarī'ah* menurut sebagian para 'ulamā' ternama;
 - d) Sebagian 'ulamā' yang terkenal dengan kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang telah dilakukan;
 - e) Tingkat penyatuan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam sebuah karya tertentu (*marḥalat al-idmāj fi al-ta'līf*);
 - f) Tingkat penulisan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam bentuk karya/kajian tersendiri (*marḥalatu ifrād al-maqāṣid bi al-ta'līf*);
- 3) Tempat dugaan adanya *maqāṣid al-syarī'ah*:
 - a) Topik yang berkaitan dengan qiyās;
 - b) Topik yang berkaitan dengan istiḥsān;
 - c) Topik yang berkaitan dengan maṣlaḥah mursalah;
 - d) Topik yang berkaitan dengan 'urf;

⁸²⁰ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 51-52.

⁸²¹ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 53-65.

- e) Topik yang berkaitan dengan sadd al-zarī'ah;
 - f) Topik yang berkaitan dengan hukum-hukum syara' ('illat, al-ḥusn, al-qubḥ, dan syarat-syarat taklīf);
 - g) Topik yang berkaitan dengan kaidah-kaidah syara';
 - h) Topik yang berkaitan dengan siyāsah al-syar'īyyah;
 - i) Topik yang berkaitan dengan naṣ-naṣ hukum-hukum syara' (ayat dan ḥadīṣ aḥkām);
 - j) Topik yang berkaitan dengan *ta'arūḍ* dan tarjīḥ hubungannya dengan *maqṣad* (tujuan) penetapan hukum;
 - k) Topik yang berkaitan dengan perbedaan pemikiran hukum Islam (*al-Khilāf al-Fiqh*);
 - l) Topik yang berkaitan dengan konsep persamaan dan perbedaan (*mafāhīm al-muwāfaqah wa al-mukhālafah*);
 - m) Topik yang berkaitan dengan pembahasan kajian Islam kontemporer dan kajian Islam yang secara prinsip berhubungan dengan usaha menunjukkan tujuan, karakteristik, dan nilai-nilai universal Islam;
 - n) Topik yang berkaitan dengan pembahasan kajian legalitas hukum, perundang-undangan, dan pemikiran yang berhubungan dengan tujuan-tujuan dan kemaṣlahatan- kemaṣlahatan syara' (*al-maqāṣid wa al-maṣāliḥ al-syar'īyyah*).
- 4) Karya-karya terpenting dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah*;

h. Metode penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸²²

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Pengeluaran hukum secara langsung (*istinbāt al-mubāsyir*) dari al-Qur'ān dan al-Sunnah;
- 2) Pengeluaran tujuan hukum dari *maqāṣid aṣliyyah* (tujuan-tujuan pokok) dan *maqāṣid tābi'ah* (tujuan-tujuan ikutan).

i. Klasifikasi dan macam-macam *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸²³

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) *Maqasid al-Syāri'* (pembuat hukum) dan *maqasid al-mukallaḥ* (subjek hukum);
- 2) *Maqasid al-syarī'ah* dari segi tingkat emergensi atau tidaknya: *maqāṣid darūriyyāt*, *ḥajjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*;
- 3) *Maqasid al-syarī'ah* dari segi umum dan tidaknya: *maqāṣid al-'āmmah*, *maqāṣid al-khāṣṣah*, dan *maqāṣid al-juz'iyah*;
- 4) *Maqāṣid al-syarī'ah* dari segi qat'i atau tidaknya: *maqāṣid al-qaṭ'iyah*, *maqāṣid al-ḍanniyyah*, dan *maqasid wahmiyyah*;

⁸²² Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 65-69.

⁸²³ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 71-75.

- 5) *Maqāṣid al-syarī'ah* dari segi keseluruhan atau tidaknya: *maqāṣid al-kulliyah* dan *maqāṣid al-ba'diyyah*;
 - 6) *Maqāṣid al-syarī'ah* dari segi asli atau tidaknya: *maqāṣid al-aṣliyyah* dan *maqāṣid al-tābi'ah*.
- j. Tujuan syara' dari awal penciptaan (peletakan)-nya: memastikan adanya kemaṣlahatan (*taḥqīq al-maṣāliḥ*).⁸²⁴

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Penjelasan tentang makna dan argumentasi pemastian kemaṣlahatan;
 - 2) Dalīl-dalīl mengenai pemastian kemaṣlahatan.
- k. Macam-macam *maqāṣid al-syarī'ah* dari segi kekuatan zatnya.⁸²⁵

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) *Maqāṣid al-ḍarūriyyāt*: definisi, contoh, dan dalīl-dalīlnya;
 - 2) *Maqāṣid al-ḥajjiyyāt*: definisi, contoh, dan dalīl-dalīlnya;
 - 3) *Maqāṣid al-taḥsīniyyāt*: definisi, contoh, dan dalīl-dalīlnya.
- l. Kelengkapan *maqāṣid al-syarī'ah* (*mukammilāt al-maqāṣid*) dan syarat-syaratnya.⁸²⁶

⁸²⁴ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 77-78.

⁸²⁵ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 79-91.

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Definisi *mukammilāt al-maqāṣid*;
- 2) Klasifikasi *mukammilāt al-maqāṣid*;
- 3) *Mukammilāt al-maqāṣid al-darūriyyāt*;
- 4) *Mukammilāt al-maqāṣid al-ḥajjiyyāt*;
- 5) *Mukammilāt al-maqāṣid al-tahsīniyyāt*;
- 6) Syarat *mukammilāt al-maqāṣid al-syar'iyah*;
- 7) Hubungan diantara ketiga *maqāṣid darūriyyāt, ḥajjiyyāt, dan tahsīniyyāt*.

- m. Tujuan Syāri' yang adalah berupa sisi dominan kemaṣlahatan dan kemaṣadahan.⁸²⁷
- n. Ketertinggalan *juz'iyāt* (hal yang bersifat partikular) untuk mencapai kemaṣlahatan yang disyar'atkan terkadang di luar dari tuntutan *kulliyāt* (hal yang bersifat umum).⁸²⁸
- o. Kemampuan seorang mukallaf mengerjakan beban (*taklīf*).⁸²⁹

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Kemampuan seorang mukallaf mengerjakan beban (*taklīf*);
- 2) Daḥil-dalīl yang memperkuatnya:

⁸²⁶ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 101-104.

⁸²⁷ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 101-104.

⁸²⁸ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 105-106.

⁸²⁹ Al-Khādimī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, 109-118.

- a) Daḥil dari al-Qur'ān;
- b) Daḥil dari al-Sunnah;
- c) Daḥil dari ijma';
- d) Daḥil dari āsār salaf dan khalaf;
- e) Daḥil dari istiqrā';
- f) Daḥil dari aql (nalar).

p. Masyaqqah: hakikat, macam, dan contohnya.⁸³⁰

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Masyaqqah (kesulitan) yang mampu dilakukan oleh seorang mukallaf;
- 2) Masyaqqah (kesulitan) yang tidak mampu dilakukan oleh seorang mukallaf;
- 3) Contoh-contoh masyaqqah (kesulitan) yang tidak mampu dilakukan oleh seorang mukallaf;
- 4) Perbedaan keinginan dalam aspek masyaqqah (kesulitan) yang mampu dilakukan.

q. Penghilangan kesulitan dalam syarī'at dan pembangunan hukum berdasarkan prinsip kemudahan.⁸³¹

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Penghilangan kesulitan tidak dimaksudkan untuk meninggalkan beban atau menganggap remeh;

⁸³⁰ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 119-128.

⁸³¹ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 129-131.

2) Contoh penghilangan kesulitan dalam syarī'at Islam.

- r. Kemampuan seorang mukallaf dalam memahami taklif (beban).⁸³²

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Memahami taklif dengan dialektika Arab (*lisān al-'Arabī*);
- 2) Apakah mungkin memahami al-Qur'ān dengan menggunakan selain dialektika (bahasa) Arab;
- 3) Kebutuhurufan (*ummiyyah; illiteracy*) dan keuniversalan (*'ālamīyyah*) syarī'at;
- 4) Daḥīl-dalīl ke-*ummiyyah*-an syarī'ah;
- 5) Hakikat dan maksud ke-*ummiyyah*-an syarī'ah.

- s. Memasukkan seorang mukallaf dalam cakupan ibadah dan ketaatan (*dā'irat al-ibādah wa al-imiṣāl*).⁸³³

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) Kewajiban mukallaf: menghamba kepada Allāh SWT dan melawan hawa nafsu;
- 2) Perbuatan yang di dalamnya bercampur antara hawa nafsu dan tujuan Syāri';
- 3) Al-maqāṣid *al-aṣliyyah* dan *al-taba'iyyah*.

- t. Penerapan *maqāṣid syarī'ah* dalam hukum Islam.⁸³⁴

⁸³² Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 133-141.

⁸³³ Al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyyah*, 143-163.

Topik ini di bagi ke dalam beberapa pembahasan, yaitu:

- 1) *Maqāṣid al-ibadah*: pada prinsipnya hukum asal ibadah adalah *tawqīfi* (pengajaran langsung dari Allāh SWT);
- 2) *Tawqīfiyyat al-‘ibadāt* (pengajaran langsung dari Allāh SWT berkenaan dengan ibadah) tidak dimaksudkan bebas dari hikmah, manfaat, dan kemaṣlaḥtan;
- 3) Tujuan-tujuan sebagian ibadah:
 - a) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dalam ṣalāt;
 - b) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dalam zakat;
 - c) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dalam puasa;
 - d) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dalam haji;
 - e) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dalam kafārāt (penebusan dosa).
- 4) *Maqāṣid al-taṣarrufāt al-māliyyah* (tujuan-tujuan perilaku ekonomi);
- 5) *Maqāṣid al-tabarru‘āt* (tujuan-tujuan dalam pemberian donasi [bantuan]);
- 6) *Pemberian* donasi dalam sistem negara, organisasi, dan badan, baik lokal maupun internasional;
- 7) *Maqāṣid al-syarī‘ah* dalam pernikahan;
- 8) *Sebagian* peristiwa (bencana) kontemporer yang menghilangkan tujuan nikah (*maqāṣid al-nikāḥ*);

⁸³⁴ Al-Khādīmī, *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī‘iyah*, 165-193.

- 9) *Maqāṣid al-qaḍā' wa al-syahādah* (tujuan-tujuan dalam pemberian keputusan dan kesaksian);
- 10) *Maqāṣid al-'uqūbāt* (tujuan-tujuan dalam pemberian sanksi/hukuman [*punishment*]);
- 11) Tujuan *dalam amar* ma'rūf nahi munkar;

Struktur (bangunan) keilmuan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dijabarkan ke dalam sejumlah topik permasalahan yang dikemukakan al-Khādimī di atas menurut peneliti merupakan *Progress of science* pemikiran al-Khādimī dari para pemikir sebelumnya.

B. Kelebihan dan Kekurangan Formulasi Ilmu *Maqāṣid al-Syarī'ah* menurut al-Khādimī .

Pemikiran manusia, baik berupa konsep, teori, atau lainnya, termasuk pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, tidak terlepas dari kelebihan dan kekurangan.

Untuk melihat kelebihan dan kekurangan pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, peneliti akan mengetengahkan dua pandangan yang dikemukakan oleh dua pemikir muslim, Ibnu 'Āsyūr dan 'Abdullāh Darrāz, sebagai parameter untuk menilai kelebihan dan kekurangan tersebut.

Alasan dipakainya dua pandangan kedua pemikir muslim tersebut disebabkan oleh keterkaitan dua pandangan tersebut dengan gagasan lepas atau tidaknya *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu uṣūl fiqh menjadi disiplin ilmu tersendiri. Yang tentu saja dua pandangan

tersebut mempunyai sudut pandangnya sendiri-sendiri dalam melihat posisi *maqāṣid al-syarī'ah* dari ilmu uṣūl. Dua pandangan tersebut akan digunakan untuk menilai pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana telah dipaparkan pada pembahasan terdahulu.

Ibnu 'Āsyūr menawarkan gagasan tentang kodifikasi disiplin ilmu baru dengan nama ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* setelah mengkritik adanya perbedaan pandangan pakar uṣūl fiqh dalam memberikan batasan mengenai *dalīl-dalīl* dengan (istilah) *qaṭ'i*. Kritik dan gagasannya ini dia tulis dalam karya berjudul: *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Dalam pandangan peneliti, gagasan tersebut masih bersifat rintisan, dan tidak dilakukan dalam perspektif filsafat ilmu. Karena itu, pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai kedudukan dan penilaian tersendiri bila dikaitkan dengan gagasan yang telah dikemukakan oleh Ibnu 'Āsyūr.

Ibnu 'Āsyūr dalam karyanya berjudul: *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, berkata:

وانا أرى أن سبب الإختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام وما راموا ان يصلوا اليه من جعل اصول الفقه قطعية كاصول الدين السمعية فهم قد اقدموا على جعلها قطعية فلما دونوها وجمعوها الفوا القطعي فيها نادرا ندره كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول. كيف وفي معظم اصول الفقه اختلف بين علمائه؟! فنحن اذا اردنا ان ندون اصولا قطعية للتعرفه في الدين حق علينا ان نعد الى مسائل اصول الفقه المتعارفة وان نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها اشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم

مقاصد الشريعة و نترك علم اصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة
الفقهية ونعمد الى ما هو من مسائل اصول الفقه منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من
تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة.

Saya memandang bahwa sebab perbedaan pakar *uṣūl fiqh* dalam memberikan batasan mengenai *dalīl-dalīl* dengan (istilah) *qaṭ'i* adalah (adanya) kebingungan di antara *dalīl-dalīl* hukum yang mereka susun dengan keinginan mereka menjadikan *uṣūl fiqh* sebagai sesuatu yang *qaṭ'i* seperti *uṣūluddīn* yang bersifat *sam'iyah*. Mereka telah berusaha untuk menjadikannya sebagai yang *qaṭ'i*. Ketika mereka melakukan kodifikasi dan pengumpulan, maka mereka menuliskan yang *qaṭ'i* di dalamnya secara sekilas saja dan hampir tidak diketemukan ungkapan *qaṭ'i* dalam sejumlah permasalahan ilmu *uṣūl fiqh*. Bagaimana mungkin, dalam sebagian besar *uṣūl fiqh* terdapat perbedaan di antara 'ulamā'nya?! Maka kami ketika berniat mengkodifikasikan *uṣūl* yang bersifat *qaṭ'i* untuk *tafaqquh fi al-dīn*, kami berhak menetapkan masalah-masalah *uṣūl fiqh* yang (umum) dikenal dan mengembalikan serpihan masalah-masalahnya pada *melting pot* kodifikasi dan melihatnya dengan standar teori dan kritik. Kemudian kami menghilangkan bagian-bagian aneh yang telah bercampur dengannya dan meletakkan sumber-sumber *fiqh* dan *ijtihād*. Selanjutnya, kami akan mengembalikan format ilmu itu dan kami menamakannya ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Kami membiarkan ilmu *uṣūl fiqh* dalam keadaannya (semula), yang darinya dikembangkan cara-cara menyusun *dalīl-dalīl* *fiqh*. Kami menetapkan masalah-masalah *uṣūl fiqh* secara mandiri di bawah tenda besar tujuan kodifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*. Dari masalah-masalah *uṣūl fiqh* itu, kami akan jadikan sebagai prinsip-prinsip dasar bagi ilmu yang agung ini: ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸³⁵

⁸³⁵ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 172.

Gagasan kodifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dan sekaligus kritik terhadap ilmu uṣūl fiqh yang dikemukakan oleh Ibnu 'Āsyūr tidak bebas dari kritik dari para penentangannya. Dari para penentang ini muncul sejumlah pertanyaan, sebagaimana berikut:

1. Bukankah ilmu uṣūl fiqh telah dapat memberikan solusi hukum secara qaṭ'i dan meyakinkan dalam memahami permasalahan syarī'ah dan metode *istidlāl*-nya? Bukankah ilmu uṣūl fiqh telah memuat parameter *ijtihād* dan kaidah-kaidah *istinbāṭ* hukum serta menetapkan metode *al-ra'yu* dan *al-naẓar* dalam melihat naṣ-naṣ syarī'ah? Bukankah ilmu uṣūl fiqh telah menjadi dasar pijakan bagi terjadinya bencana dan penyelesaiannya sesuai hukum-hukum syara' dengan sesuatu yang memastikan adanya kemaṣlahatan umat Islam?

Penentangan di atas, dengan berbagai penjelasan dan pertimbangannya tentu tidak dikesampingkan oleh Ibnu 'Āsyūr. Penentangan tersebut mendapatkan perhatian serius dari Ibnu 'Āsyūr. Dia mengatakan: “Tidaklah cukup (perbedaan pandangan di kalangan uṣūliyyūn itu diselesaikan) di dalam ilmu uṣūl fiqh. Karena sesungguhnya permasalahan besar yang ada di dalamnya masih diperdebatkan di antara para pakar hukum. perbedaan pandangan di antara mereka dalam masalah cabang (*furū'*) fiqh terus terjadi selama masih terjadi perbedaan pandangan dalam masalah pokok (*uṣūl*)”.⁸³⁶

⁸³⁶ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 166.

Muḥammad Ṭāhir al-Mīsāwī memperkuat pandangan Ibnu ‘Āsyūr di atas. Dia menegaskan bahwa masalah utama perbedaan yang ada pada uṣūl fiqh adalah pada kaidah-kaidah uṣūl itu sendiri yang diambil dari *al-furū’ al-fiqhiyyah* (cabang-cabang fiqh). Karena kodifikasi ilmu uṣūl fiqh baru dilakukan jauh setelah kodifikasi fiqh.⁸³⁷

Problem kodifikasi tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu ‘Āsyūr, telah mempengaruhi keberadaan dan bangunan ilmu uṣūl fiqh, yaitu bahwa masalah utama yang menjadi kajian ilmu uṣūl fiqh tidak bermuara pada pelayanan *ḥikmah* dan *maqāṣid al-syarī’ah*, tetapi hanya bergerak diseperti kajian tentang istinbāt hukum dari teks-teks syara’ melalui kaidah-kaidah yang memungkinkan bagi seorang yang mengetahui (*al-‘ārif*)-nya mengambil masalah-masalah *furū’* (cabang) darinya atau mengambil karakteristik yang selaras dengan teks-teks syara’ tersebut.⁸³⁸ Oleh karena itu, dalam pandangan Ibnu ‘Āsyūr, tidak ada sedikitpun harapan untuk sampai kepada kesimpulan yang *qaṭ’i* dan meyakinkan melalui kaidah-kaidah ilmu uṣūl fiqh. Kondisi inilah yang menjadi dasar bagi Ibnu ‘Āsyūr untuk melakukan penilaian kembali terhadap problem uṣūl fiqh untuk

⁸³⁷ Muḥammad Ṭāhir al-Mīsāwī, pengantar *al-Syaikh Muḥammad Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr wa al-Masyrū’ al-Laẓī lam Yaktamil*, dalam *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, (Yordania: Dār al-Nafā’is, 2001), 89.

⁸³⁸ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 166-167.

kemudian dijadikan sebagai alat ukur kritis terhadapnya dan menjadi dasar kodifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸³⁹

2. Apakah tidak cukup memadai ulasan kaidah-kaidah dan penetapan permasalahan yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang disampaikan oleh sejumlah imam (*a'immah*), misalnya al-'Izzu ibnu 'Abdussalām di dalam karyanya *al-Qawā'id fi Maṣāliḥ al-Anām* dan al-Qarāfī di dalam kitabnya *al-Furūq*? Apakah tidak cukup memadai karya dan kodifikasi al-Syāṭibī yang ada dalam kitab *al-Muwāfaqāt*? Al-Syāṭibī telah menyusun jalanya, memberikan dasar kaidah-kaidahnya, dan menjelaskan metode penyingkapannya.

Menanggapi pertanyaan di atas, Ibnu 'Āsyūr menegaskan bahwa keduanya, al-'Izzu ibnu 'Abdussalām dan al-Qarāfī, telah berusaha –tidak hanya sekali- melakukan pen-*ta'sīs*-an terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*. Hanya saja usaha keduanya terhenti, tidak sampai kepada tujuan yang diinginkan. Sementara al-Syāṭibī dinilai oleh Ibnu 'Āsyūr sebagai satu-satunya orang yang mengkodifikasikan bidang ini (*maqāṣid al-syarī'ah*). Hanya saja menurut Ibnu 'Āsyūr, al-Syāṭibī menyetengahkan permasalahan yang dikaji dengan penjelasan yang terlalu panjang dan tidak fokus pada masalah yang diinginkan. Al-Syāṭibī terlupakan dari urgensi *maqāṣid al-syarī'ah*, karena tujuan yang diinginkan tidak

⁸³⁹ Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 172.

tercapai, meskipun kodifikasi yang dilakukannya sangat berguna.⁸⁴⁰

Al-Syāṭibī tentu tidak mengabaikan jasa-jasa ‘ulamā’ sebelumnya, bahkan dia mengambil inspirasi dari mereka untuk memperluas penelitian dan kajian *maqāṣid al-syarī’ah* sehingga menjadi sebuah disiplin ilmu yang menjadi acuan bagi mereka yang mendalami hukum Islam dan menjadi rujukan ketika terjadi perbedaan pandangan di era manapun. Dalam konteks inilah menurut peneliti, pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī’ah* dipandang sebagai yang mempunyai nilai lebih dari karya-karya sebelumnya.

Dari pandangan Ibnu ‘Āsyūr selanjutnya pindah ke pandangan ‘Abdullāh Darrāz. Berkaitan dengan posisi ilmu *maqāṣid al-syarī’ah*, ‘Abdullāh Darrāz menyatakan:

من هذا البيان، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانها علم اسرار الشريعة ومقاصدها.... وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد، تضبط له طريق إستعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام، وقد إنتصب لهذين القواعد جملة من الائمة، بين مقل ومكثر، وسموها (أصول الفقه).

Dari penjelasan ini, diketahui bahwa pengeluaran hukum-hukum syari’ah mempunyai dua elemen dasar, yaitu: *pertama*, ilmu bahasa Arab; *kedua*, ilmu tentang rahasia-rahasia syari’ah dan tujuan-tujuannya Adapun orang yang datang setelahnya (ṣahābat dan tābi’īn dari bangsa Arab), yaitu orang yang tidak

⁸⁴⁰ Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 174.

menjaga dua karakteristik (elemen dasar) tersebut, maka wajib baginya (memahami) sebagian kaidah-kaidah yang mengatur cara penggunaan bahasa Arab dalam dialek (masyarakat) Arab dan (kaidah-kaidah) lain yang memandunya (mengetahui) tujuan *Syāri'* dalam proses penetapan terhadap sejumlah hukum. Dan sungguh sejumlah imam telah berusaha (menulis) dua kaidah ini, baik secara ringkas (ulasannya) maupun luas. Mereka menamakannya *uṣūl fiqh*.⁸⁴¹

Jadi berdasarkan pernyataan 'Abdullāh Darrāz di atas, ilmu *uṣūl fiqh* terdiri dari dua elemen penting, yaitu: pengetahuan yang terkait dengan tata bahasa Arab dan pengetahuan yang terkait dengan tujuan *syari'ah*. Karena itu, secara teoritis, menurut 'Abdullāh Darrāz, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari ilmu *uṣūl fiqh*.

Itulah dua pandangan yang dikemukakan oleh Ibnu 'Āsyūr dan 'Abdullāh Darrāz, yang akan dijadikan sebagai parameter untuk menilai kelebihan dan kekurangan pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya.

Berikut ini kelebihan dan kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī.

1. Kelebihan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī.

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan pada bab terdahulu dapat ditemukan sejumlah kelebihan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī, di antaranya yaitu:

⁸⁴¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 5.

- a. Formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī dilihat dari segi *progress of science* sudah tersusun secara sistematis dan komprehensif dengan format, keistimewaan, problematika, dan kandungan materinya sendiri. Sebagian besar topik-topik permasalahan yang berhubungan dengan ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sudah termuat di sana, sebagaimana disebutkan dalam paparan sebelumnya. Menurut peneliti formulasi al-Khādimī merupakan satu di antara jawaban dari apa yang digaungkan oleh Ibnu 'Āsyūr mengenai kodifikasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*;
- b. Formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī, dalam perspektif filsafat ilmu telah memenuhi tiga aspek penyangga ilmu (ontologi, epistemologi, dan aksiologi) sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Walaupun formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas oleh al-Khādimī ulasan dan penyajiannya dijabarkan dengan menggunakan perspektif ilmu keIslaman klasik, secara substansif, menurut pengamatan peneliti, telah memuat tiga aspek penyangga ilmu tersebut. Artinya, formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī telah memberikan landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi bagi *maqāṣid al-syarī'ah*. Pemberian ketiga landasan ini juga merupakan bagian dari pen-*ta'sīs*-an ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang digaungkan oleh Ibnu 'Āsyūr;
- c. Formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī yang memuat tiga aspek penyangga ilmu (ontologi,

- epistemologi, dan aksiologi) tersebut dapat digunakan untuk mendukung keberadaan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu baru yang berdiri sendiri sebagaimana klaim yang dikemukakan al-Khādimī. Karena itu, *maqāṣid al-syarī'ah* sudah sah sebagai sebuah disiplin ilmu;
- d. Bahwa setiap disiplin ilmu di samping mempunyai basis filsafat ilmu, ia juga mempunyai sejarah ilmu. Transformasi dan periodisasi *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagaimana telah dipaparkan pada Bab IV, merupakan sejarah ilmu bagi *maqāṣid al-syarī'ah*. Artinya, *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum menjadi sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri memiliki latarbelakang sejarah. Ia bukan berasal dari ruang kosong, tetapi mempunyai matarantai dengan konsepsi-konsepsi yang sudah ada sebelumnya sebelum sampai ke al-Khādimī. Kebenarannya sebagai sebuah disiplin ilmu baru mempunyai sanad yang jelas. Latarbelakang kesejarahan *maqāṣid al-syarī'ah* ini telah diakui sendiri oleh Ibnu 'Āsyūr ketika menyebutkan sejumlah 'ulamā' sebelumnya yang mempunyai peran besar dalam pengkajian dan pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah*;
- e. Ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang diformulasikan oleh al-Khādimī setidaknya dapat mengisi kajian *ḥikmat wa asrār al-tasyrī'* yang tidak memadai di dalam ilmu *uṣūl fiqh*. Kajian *ḥikmat wa asrār al-tasyrī'* hanya dijelaskan secara sekilas ketika membahas 'illat, sebagaimana ditegaskan sendiri oleh Ibnu 'Āsyūr.

2. Kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī.

Untuk melihat kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī, peneliti menggunakan pandangan yang disampaikan oleh ‘Abdullāh Darrāz yang menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi bagian dari kajian ilmu uṣūl fiqh sama seperti kajian tentang dalīl-dalīl (*adillah*) dan hukum-hukum (*ahkām*).

Pemikiran al-Khādimī tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, walaupun telah tersusun secara sistematis dan komprehensif dengan format, keistimewaan, problematika, dan kandungan materinya sendiri, menurut pandangan ‘Abdullāh Darrāz, tetap tidak bisa dikategorikan sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Karena secara substansi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dan ilmu uṣūl fiqh, keduanya saling menyempurnakan dan saling mengisi dan tidak mungkin dipisahkan. Perbedaannya hanya pada level kajian, pembahasan, dan pengajarannya, bukan pada level substansinya.

Itulah beberapa kelebihan dan kekurangan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Khādimī sejauh yang dapat peneliti identifikasi.[]

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan.

Berdasarkan ulasan yang telah disampaikan pada paparan terdahulu dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Transformasi konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, secara historis, dapat dilihat dari kelahiran dan perkembangannya yang merupakan jaringan (matarantai) yang saling berhubungan. Hubungan ini tidak hanya sekedar berupa persinggungan pemikiran saja, tetapi lebih kepada adanya penyempurnaan dari pemikiran yang ada sebelumnya. Dari sebuah konsep yang semula belum terlihat jelas kemudian menjadi jelas dan akhirnya menjadi disiplin ilmu baru yang tergambar dengan jelas dalam periodisasi (fase) *maqāṣid al-syarī'ah* yang mencakup lima era. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sebuah konsep yang bersifat ideologis karena berpijak pada paradigma yang sedang berjalan. *Maqāṣid al-syarī'ah* tidak lahir begitu saja. Kelahirannya telah dipangaruhi oleh konsepsi-konsepsi tentang tujuan dan kehendak syara' yang sudah ada sejak era risālah;
2. Formulasi pemikiran al-Khādimī mengenai ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif filsafat ilmu telah memuat landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi, yang tersusun secara sistematis. Secara ontologi, bidang kajian ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah maksud dan tujuan pembuat hukum (hikmah hukum dan rahasia penetapan hukum syara') dan maksud serta

niat seorang mukallaf, yang bermuara pada maṣlaḥah. Bidang kajian tersebut masih ada dalam jangkauan pengalaman dan daya tangkap nalar manusia. Secara epistemologi, ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* bersumber dari wahyu, akal, fakta empiris, dan fakta historis. Metode penyingkapannya di antaranya dilakukan dengan mengalisa perintah dan larangan yang bersifat syar'ī, al-sunnah al-taqrīriyah, maskūt 'anhu, āṣār al-ṣaḥābah, al-istikhrāj min al-maqāṣid al-aṣliyyah, dan al-istiqrā'. Secara aksiologi, secara umum nilai guna ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* adalah untuk maraiḥ kebahagiaan dunia dan akhirat. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa klaim al-Khādimī terhadap *Maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri dapat dibenarkan karena dalam perspektif filsafat ilmu telah memuat tiga syarat ilmu, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi; dia telah memperluas epistemologi ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* yang tidak saja bersumber dari wahyu, tetapi juga akal, fakta empiris, dan fakta historis; dan dia juga telah melakukan penyempurnaan terhadap metode penyingkapan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan menambahkan dua metode yang secara eksplisit tidak disebutkan oleh pemikir lain, yaitu: السنة التقريرية (*sunnah taqrīriyah*) dan آثار الصحابة (*āṣār al-ṣaḥābah*);

3. *Progress of science maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī adalah bahwa hasil kerja ilmiah al-Khādimī, berbeda dengan hasil kerja ilmiah para pendahulunya. *Progress of science maqāṣid al-syarī'ah* dari al-Khādimī adalah dalam hal: a) Penamaan hasil

kerja ilmiahnya dengan nomenklatur “*Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*”, yang tidak dilakukan oleh pemikir sebelumnya; b) Topik kajian dan permasalahannya telah disusun secara sistematis; dan c) Struktur bangunan keilmuannya yang meliputi landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi telah dijelaskan secara komprehensif.

4. Kelebihan formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* al-Khādimī dari segi *progress of science* sudah tersusun secara sistematis dan komprehensif dengan format, keistimewaan, problematika, dan kandungan materinya sendiri. Sebagian besar topik-topik permasalahan yang berhubungan dengan ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* sudah termuat di sana; dari perspektif filsafat ilmu telah memuat ontologi, epistemologi, dan aksiologi; serta dari aspek sejarah mempunyai sejarah ilmu. Kekurangannya, meskipun formulasi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* al-Khādimī telah tersusun secara sistematis dan komprehensif dengan format, keistimewaan, problematika, dan kandungan materinya sendiri, tetap tidak bisa dikategorikan sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Karena secara substansi ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* dan ilmu *uṣūl fiqh*, keduanya saling menyempurnakan dan saling mengisi dan tidak mungkin dipisahkan. Perbedaannya hanya pada level kajian, pembahasan, dan pengajarannya, bukan pada level substansinya.

B. Saran-Saran.

Maqāṣid al-syarī‘ah menjadi salah satu kajian penting di kalangan para pakar hukum Islam. Kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* saat

ini dilakukan melalui jalur perguruan tinggi dan fakultas, penulisan secara individu dan kelompok, fatwa dan ijtihād dalam bentuk dewan dan lembaga hukum serta forum ilmiah. Maraknya kajian tersebut dilatarbelakangi oleh berhentinya inovasi di bidang metodologi hukum (*uṣūl fiqh*) kurang mendapatkan perhatian secara serius karena dinilai sebagai sesuatu yang sudah final, tidak dapat disentuh. Bahkan menurut penilaian Ibnu ‘Āsyūr ilmu *uṣūl fiqh* tidak cukup memadai untuk mengetahui maksud dan tujuan syara‘. Dia mengatakan: “Masalah utama ilmu *uṣūl fiqh* adalah bahwa ia tidak ditulis dalam kerangka untuk mengetahui hikmah dan tujuan syara‘, tetapi untuk mengeluarkan hukum dari teks-teks syara‘ berdasarkan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan”. Dalam kondisi seperti itu, posisi *ilmu maqāṣid al-syarī‘ah* akan menjadi *sparring-partner* bagi ilmu *uṣūl fiqh* dalam memecahkan problem umat. Di sinilah kajian dan pengembangan Ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah* secara berkesinambungan menjadi sangat penting.

Berdasarkan pikiran di atas, disarankan beberapa hal sebagai berikut:

1. *Ilmu maqāṣid al-syarī‘ah*, hendaknya dijadikan sebagai salah satu matakuliah yang wajib dikaji oleh para mahasiswa di lembaga pendidikan tinggi khususnya di Fakultas Syari‘ah dan Hukum di Indonesia;
2. Kajian tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* perlu dipahami oleh mereka yang berprofesi sebagai hakim, muftī, konsultan, khāṭib, dā‘i, pengajar, dan lainnya, agar dapat menjalankan amaliah, tugas, dan

kewajibannya sesuai dengan kehendak *syāri'*, tujuan perintah dan larangan, bukan menurut makna lahiriah semata.

C. Penutup.

Sebagai penutup dari laporan penelitian ini, ditegaskan bahwa apapun hasil pemikiran manusia tidak kebal dari kritik dan penyempurnaan. Hasil pemikiran manusia bukanlah sesuatu yang absolut dan sempurna, tidak lepas dari kekurangan dan kesalahan. Dalam sejarahnya, teori dan paradigma keilmuan lama akan disusul dan disempurnakan oleh teori dan paradigma keilmuan yang baru. Kritik dan penyempurnaan teori dan paradigma keilmuan lama oleh teori dan paradigma keilmuan baru akan melahirkan *progress of science*.

Karena itu, dalam konteks laporan penelitian ini, kritik dan saran sangat diperlukan untuk perbaikan dan penyempurnaan. Semoga bermanfaat. Terimakasih. *Wallāhu A'lam bi al-Ṣawāb*.[]

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Jurnal Ilmiah

- Abidin, Muh. Mukhlis. "Paradigma Maqāsid Syariah Menjadi Disiplin Ilmu", *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, Vol. 2, No. 1, (2019): 73-82.
- Al-Nasymi, 'Ajl Jāsim. "Muqaddimāt 'Ilmu Uṣūl Fiqh," *Majallat al-Syarī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Tahun 1, Vol. 2 (1405 H.): 205.
- Asy'ari, Aang. 'Alām Turāth, *Journal Kebudayaan dan Peradaban 'Ulūmul Qur'ān* 01 (XXI): 2012, 126- 128.
- Dongoran, Maḥmūd. "Konsep Maqāsid al-Syarī'ah Sebagai Dasar Dalam Penetapan Hukum Islam: Suatu Kajian Historis Hukum Islam," *Yurisprudentia: Jurnal Hukum Ekonomi* 1 (2015): 83, 96.
- Junaidi, Aḥmad Arif. "Epistemologi Tafsīr Isyārī." *Al-Aḥkām: Jurnal Wahana Pemikiran dan Pembaharuan* 27 (2000): 16.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Maqāsid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law", *Islamic Studies*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, Vol. 38, No. 2 (Summer 1999): 193. Diakses 1 Juli 2021 melalui <https://www.jstor.org/stable/20837037>.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Maqāsid-based Ijtihad: Case Studies" dalam *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqāsid) of Shariah*, (Malaysia: International Institute of Islamic Thought, 2020): 20-24. Diakses melalui situs <https://www.jstor.org/stable/j.ctv19pr6v.11>.
- Maulidi. "Maqāsid Syarī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda," *al-Mazāhib: Jurnal Pemikiran Hukum* 3 (2015): 11-12, 15-16.
- Miskari. "Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqāsid Syarī'ah Dalam Perspektif Jasser Awdah." *Al-Maṣlahah: Jurnal Ilmu Syari'ah*, 14 (2018): 120, 121, 128, 129, 134, 135, 136.

- Mutakin, Ali. "The Theory of Maqāṣid al-Syarī'ah and The Relation with Istinbath Method," *Kanun: Jurnal Ilmu Hukum*, 19 (2017): 547, 567, 568.
- Opwis, Felicitas. "New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī'a as a New Source of Law?", *Die Welt des Islams*, Brill, Vol. 57, Issue 1 (2017): 7. Diakses 25 Mei 202, pukul: 02:05 melalui <https://www.jstor.org/stable/44646040>.
- Othman, Khatijah. "A Philosophy of Maqāṣid Shari'ah Underpinned Muslim Food Consumption and Halalan Toyyiban Concept." *Al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities* 13 (2018): 83.
- Ramli, Anggraini Binti. "al-'Alāqat Baina Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-Da'wat ilā Ta'sīs 'Ilmi al- Maqāṣid." *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 15 (2016): 273.
- Sanuri. "Signifikansi Maqasid al-Syari'ah Sebagai Kerangka Berpikir Epistemik Ijtihad." *Islamica: Jurnal Studi KeIslaman Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya Indonesia*, Vol. 8, No. 2, Maret (2014): 316.
- Sholihān. "Pemikiran Epistemologi al-Gazali." *Walisongo: Jurnal Penelitian Pusat Penelitian IAIN Walisongo Semarang* 17 (2001): 15.
- Wahdini, Muhammad. "Politik Moderat: Studi Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi," *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni (2020): 83. doi: <http://dx.doi.org/10.14421 | JSA.2020>.
- Yubsir. "Maqasid al-Sharia as Law Text Interpretation Methods: a Study of Islamic Law Philosophy." *Al- 'Adalah: Jurnal Hukum Islam XI* (2013): 248.

Buku

- ‘AbdurRāzīq, Muṣṭafā. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Cet. III, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1996.

- ‘Alī, Muḥammad ‘Abdul ‘Āḫī Muḥammad. *Al-Maqāṣid al-Syarī‘ah wa Aṣaruhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2007.
- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir ibnu. *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*. Cet. III. Tūnis: al-Syirkah al-Tūnisiyyah, 1988.
- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir Ibnu. *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*. Kairo-Lebanon: Dār al-Kitāb al-Miṣri-al-Lubnāni, 2011.
- ‘Atīyyah, Jamaluddin. *Al-Tanzīr al-Fiqhī*. t.tp.: Maṭba‘ah al-Madīnah, 1987.
- ‘Awdah, Jāser. *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭatu al-Aḥkām al-Syar‘iyyah bi Maqāṣidiha*. Cet. III. Herndon-Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikri al-Islāmī, 2008.
- ‘Awdah, Jāser. *Maqāṣid al-Syarī‘ah Dalīlun li al-Mubtadi*. Hendorn-USA: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011.
- ‘Awdah, Jaser. *Mumbumikan Hukum Islām Melalui maqāṣid al-Syarī‘ah*. Alih Bahasa Rasidi dan Ali Abdu el-Mun‘im. Bandung: PT. Pustaka Mizan, 2015.
- ‘Awdah, Jāser. *Maqāṣid al-Syarī‘ah as Philosophy of Islamic Law*. (London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- ‘Iyāḍ, al-Qāḍi. *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik li Ma‘rifat ‘A‘lāmi Mazhab Mālik*. Jilid VI, VII. t.tp.: Wizārat al-Awqāf al-Magrabiyyah, t.th.
- ‘Umar, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin ‘Ali ibnu. *Syarah Talqīn*. Taḥqīq Muḥammad ‘Abdul Bāqī. Jilid II, IV. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Adib, H. Muḥammad. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-‘Arabī, Abū Bakar Ibnu. *Aḥkām al-Qur‘ān*. jilid I. Beirut: Dār al-Fikr, 1974M./1394 H.
- Al-‘Ubaidi, Ḥammādī. *Al-Syātibī wa Maqāṣid al-Syāri‘ah al-Islāmiyyah*. Cet. I. Damaskus: Dār Qutaibah Beirut, 1992 M./1412 H.

- Al-'Ulwāni, Tāhā Jābir. *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Cet. I. Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2001.
- Al-Āmidī, Saifuddīn. *Al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*. Jilid III dan IV, Cet. II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Aṣfihāni. *Syarah al-Aṣfihāni li Minhāj al-Baidāwi*. Jilid II. t.tp.: t.p., t.th.
- Al-Baihāqī, Abū Bakar Muḥammad bin al-Ḥusain. *Al-Sunan al-Kubra, Kitāb al-Ijārah Bab mā Jāa fi Taḍmīn al-Ajrā'*. Jilid VI. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Bājī, Abū al-Wālid. *Ihkām al-Fuṣūl fi Ahkām al-Uṣūl*. Taḥqīq: 'Abdul Maḥīd Turkī. Cet.I. t.tp.: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986 M./1407 H.
- Al-Ban'aī. *Tahzīr al-Muslimīn an al-Ibtidā' wa al-Bida' fi al-dīn*. t.tp.: Dār al-Hijrah, 1403 H.
- Al-Bardīsi, Muḥammad Zakaria. *Uṣūl al-Fiqh*. Cet. III. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Al-Bukhāri, Muḥammad ibnu Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Taḥqīq: Maḥmūd al-Nawāwī dkk. jilid I, III. Kairo: Maṭba'ah al-Fujālah, 1376 H.
- Al-Bukhāri, Muḥammad ibnu Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Būṭī, Ramaḍān. *Dawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Cet. VI. Beirut-Lebanon: Muassasah al-Risālah, 2001.
- Al-Dihlawī, Syah Waliyyullāh. *al-Inṣāf fi Bayāni Asbāb al-Ikhtilāf*. Cet. III. Beirut: Dār an-Nafāis, 1986.
- Al-Dihlawī, Syah Waliyyullāh. *Hujjatullah al-Bāligah*. Ta'īq: Muḥammad Syarīf Syukri. Jilid I. Beirut: Dār Ihya' al-'Ulūm, 1990 H./1410 H.
- Al-Dihlawī, Syah Waliyyullāh. *Hujjatullāh al-Bāligah*. Ta'īq al-Syaikh Muḥammad Syarīf Syukri. Jilid I, Cet. I. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1984.
- Al-Fāsī, 'Allāl. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*. Maktabah al-Waḥdah al-'Arabiyyah: Dār al-Baidā', 1963.

- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Al-Mustaşfā min ‘Ilm al-Uşūl*. Taḥqīq: Ḥamzah ibnu Zahīr Ḥāfīz. Juz I, II. Al-Madīnah al-Munawwarah: t.th.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūmuddīn*. Beirut-Lebanon: Dār al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Gazālī. *Mi‘yār al-‘Ilmi*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1961.
- Al-Ḥajjāj, Muslim ibnu. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Taḥqīq Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī. Jilid III. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Ḥanafī, Badruddīn Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad al-‘Aini. *Umdat al-Qārī’*: *Syarah ṣaḥīḥ Bukhārī*. Jilid X, XXII, XXV. Beirut: Muḥammad Amīn Damh, t.th.
- Al-Ḥufaidī, Ibnu Rusyd. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. jilid I, II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Ḥufaidī, Ibnu Rusyd. *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīru ma Baina al-Syarī’at wa al-Ḥikmat min al-Ittişāl*. Cet. IV. Beirut: Dār al-Masyriq, 1982.
- Al-Jābirī, Muḥamad ‘Ābid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqaḥ al-‘Arabī, 1993.
- Al-Jadd, Ibnu Rusyd. *Al-Muqaddimāt*. Cet. I. Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, t.th.
- Al-Jawziyyah, Ibnu al-Qayyim. *‘Ilām al-Muwaqqi‘īn*. Taḥqīq Muḥammad Muhyiddin ‘Abdul Majīd. Jilid III. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Jawziyyah, Ibnu al-Qayyim. *Miftāḥu Dār al-Sa‘ādah wa Mansyūru Wilāyat al-‘Ilmi wa al-Irādah*. Jilid II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Jayyidī, ‘Umar. *Al-Tasyrī’ al-Islāmi: Uşūluḥū wa Maqāşiduhū*. Mansyūrāt ‘Ukāz: Maṭba‘ah al-Najāh al-Bayḍā’, 1987.
- Al-Jurjāwī, ‘Ali Aḥmad. *Ḥikmat al-Tasyrī’ wa Falsafatuhu*. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, t.th.

- Al-Juwainī, Abū al-Ma‘ālī Imām al-Ḥaramain. *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*. Taḥqīq: ‘Abdul ‘Azīm al-Dīb. Cet. II, jilid I, II. Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.
- Al-Juwainī, Abū al-Ma‘ālī Imām al-Ḥaramain. *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*. Taḥqīq: Abdul ‘Azīm al-Dīb. Cet. IV, Jilid II. al-Mansyurah: al-Wafā’, 1998.
- Al-Khādīmī, ‘Nūruddīn Mukhtār. *Abḥās fi Maqāṣid al-Syarī‘ah*. Beirut-Lebanon: Mu’assasah al-Ma‘ārif, 2008.
- Al-Khādīmī, ‘Nūruddīn Mukhtār. *Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ta’rīfuha Amsīlatuha Ḥujjiyyatuha*. Riyāḍ: Kunūz Isybīliā, 2003.
- Al-Khādīmī, ‘Nūruddīn Mukhtār. *Al-Maqāṣid fi al-Mazhab al-Māliki: Khilāl al-Qarnain al-Šālīs wa al-Sādis al-Hijriyyain*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *‘Ilmu al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*. Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkān, 2001.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *Al-Ijtihad al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhu Dawābiṭuhu Majālātuhu*. Jilid 1. Qatar: Wuzārāt al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah bi Dawlat Qatar, 1998.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah wa Ṣīlatuha bi al-‘Adillah al-Syar‘iyyah wa al-Muṣṭalaḥāt al-Uṣūliyyah*. Riyāḍ: Dār Isybīliā, 2003.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Dawābiṭuha Tārīkhuha Taṭbīqātuhu*. Riyāḍ: Dār Kunūz Isybīliā, 2007.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah: Ṭuruqu Isbātiha Ḥujjiyyatuhu Wasā’iluha*. Riyāḍ: Dār Kunūz Isybīliā, 2007.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *Al-Munāsabah al-Syar‘iyyah wa Taṭbīqātuhu al-Mu’āṣirah*. Beirut-Lebanon: Dār Ibnu Ḥazm, 2006.
- Al-Khādīmī, Nūruddīn Mukhtār. *Maqāṣid al-Tasyrī‘ al-Islāmi: Maḥūmuha Ḍarūratihā Dawābituha*. ttp.: tp, tth.

- Al-Khādimī, Nūruddīn Mukhtār. *Ta'limu 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*. Cet. II. Riyāḍ: Maktabah al-'Abīkān, 2005.
- Al-Khawjah, Muḥammad al-Ḥabīb Ibnu. *Baina 'Ilmay Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Al-Khuḍarī, Muḥammad. *Uṣūl Fiqh*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.
- Al-Maqri, Abū 'Abdullāh Muḥammad. *Al-Qawā'id*, Taḥqīq Aḥmad bin 'Abdullāh bin Ḥāmid. Jilid I. Makkah: Ma'had al-Buḥūs wa Iḥyā' al-Turās al-Islāmi Jāmi'ah Ummu al-Qurā, t.th.
- Al-Najjār, 'Abdul Majīd. *Maqāṣid al-Syarī'ah bi 'Ab'ādin Jadīdah*. Beirut: Dār al-Galb al-Islāmi, 2008.
- Al-Nasā'ī, al-Ḥāfiẓ Aḥmad ibnu Syu'aib ibnu 'Alī. *Sunan al-Nasā'ī*. Tarqīm: al-Syaikh 'Abdul Fattāḥ Abū Gadah. Jilid I. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1406 H.
- Al-Qarāfī, Syihābuddin. *Syarah Tanqīh al-Fuṣūl fi Ikhtiṣār al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl*. Mesir: al-Maṭba'ah al-Khairiyyah, 1308 H.
- Al-Qazwīnī, al-Ḥāfiẓ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibnu Yazīd. *Sunan ibnu Mājah*. Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī. Jilid II. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Raḥamūni, Muḥammad al-Syarīf. *Al-Rukhas al-Fiqhiyyah min al-Qur'ān wa al-Sunnah al-Nabawīyyah*. Cet. I. Tunis: al-Maṭba'ah al-'Arabiyyah, 1986.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduhu wa Fawa'iduhu*. Beirut-Lebanon: Dār al-Hādī, 2003.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *al-Ijtihād: al-Naṣ al-Wāqi' al-Maṣlahah*. Damalkus: Dār al-Fikr; Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-Ma'aṣir, 2002.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Al-Ijtihād: an-Naṣ al-Wāqi' al-Maṣlahah*. Damaskus: Dār al-Fikr; Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-Ma'aṣir, 2002.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī'ah*. Rabāt: Dār al-Amān-Dār al-Salām, 2010.

- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Min A'lām al-Fikri al-Maqāšidī*. Rabat: Dār al-Amān, 2003.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Naẓariyyat al-Maqāšid 'Inda al-Imām al-Syātibī*. Rabāṭ al-Magrib: Dār al-Amān, 2003.
- Al-Rāzī, Fakhrudīn Muḥammad bin 'Umar bin Ḥasan. *Al-Maḥṣūl fi 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh*. Taḥqīq: Ṭāhā jābir Fayyāḍ al-'Ulwānī. Cet. I, Jilid VI. Riyāḍ: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibnu Sa'ūd al-Islāmiyyah al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, 1980.
- Al-Rifā'i, 'Abdul Jabbār. *Maqāšid al-Syarī'ah: Tahrīr wa Hiwār*. Damaskus: Dār al-Fikr; Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-Ma'āšir, 2005.
- Al-Sābūnī, Muḥammad 'Alī. *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. I. Indonesia: Dār Iḥyā' Kutub al-'Arabiyyah, 1985 M./1405.
- Al-Sulami, al-'Izzu ibnu 'Abdussalām. *Qawā'id al-Aḥkām fi Mašāliḥ al-Anām*. Jilid II. Kairo: Dār al-Syurūq, t.th.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *al-Jāmi' al-Ṣagīr fi Aḥādīs al-Basyīr al-Nazīr*. Cet. IV., jilid II. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, 1373 H.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Amru bi al-Itbā' wa al-Nahyu an al-Ibtidā'*. Taḥqīq: Masyhūr Ḥasan Salmān. Cet. I. Sa'ūdi 'Arabia: Dār ibnu al-Qayyim al-Dimām al-Sa'ūdiyyah, 1990.
- Al-Syāfi'ī, Muḥammad ibnu Idrīs. *Al-Risālah*, Ahmad Muhammad Syakir, (Ed.). Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1309.
- Al-Syahārī, 'Abdullāh ibnu Sa'īd Muḥammad 'Ubbādī al-Lāḥjī al-Ḥaḍramī. *Īdāḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Mesir: Maṭba'ah al-Madanī, 1388 H.
- Al-Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta'līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyyah, 1981 M./1401 H.
- Al-Syātibī, Abū Ishāq Ibrahīm. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*. 'Abdullāh Darrāz, [Ed.]. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

- Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Ta'liq: 'Abdullāh Darrāz. Juz 3. Mesir: Maṭba'ah al-Maktabah al-Tijāriyah, Maṭba'ah al-Syarq al-Adnā bi al-Musikī, t.th.
- Al-Syaukāni, Muḥammad ibnu 'Alī. *Irsyad a-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqqi min 'Ilmi al-Uṣūl*. Beirut-Lebanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Syīrāzi, Abū Ishāq Ibrahīm. *Al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*. Semarang: Karya Ṭohā Putra, t.th.
- Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*. Taḥqīq Muḥammad Fu'ād Abdul Bāqī - Syarah Aḥmad Muḥammad Syākir. Makkah: al-Maktabah al-Faiṣaliyyah Makkah al-Mukarramah, t.th.
- Al-Ṭūfi, Najmuddīn. *Syarah Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Taḥqīq: 'Abdullāh ibnu 'Abdul Muḥsin al-Turkī. Cet. I, jilid III. Beirut: Mu'assasah al-Risālat, 1407 H.
- Al-Yassu'i, Louwis Ma'lūf. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1986.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa'ad. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Syar'iyyah*. Cet. II. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 2002.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh*. Jilid 1, Cet. I. Damaskus: Dār al-Fikr, 1967.
- Anas, Mālik ibnu. *Al-Muwaṭṭa'*. Taḥqīq: Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1370 H.
- Anīs, Ibrahīm dkk. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1973.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Cet. XII. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Cet. XII. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- 'Āsyūr, Ibnu. Muḥammad Ṭāhir Ibnu. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001.
- Azizy, A. Qodry. *Pengembangan Ilmu-ilmu KeIslaman*. Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003.

- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. (Cambridge [United Kingdom]: The Islamic Texts Society, 1998.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabī, al-Gazālī, dan Quṭb al-Dīn al-Syīrāzī*, Terj. Purwanto. Bandung: Mizān, 1997.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama*, Cet. III. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bakri, Asafri Jaya. *Maqāṣid al-Syarī'ah menurut al-Syātibī*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bayyah, ‘Abdullāh Ibnu. *‘Alāqah Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*. Wimbledon-London: Al-Maqasid Research Centre in The Philosophy of Islamic Law – Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- Benjamin, A. Cornelius. “Science Philosophy of,” dalam Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*. Totawa: Littlefield-Adams, 1975.
- Brobeck, May. “The Nature and Function of the Philosophy of Science,” dalam Herbert Feigl & May Brodbeck, (Eds.), *Reading in the Philosophy of Science*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.
- Daḥlān, Aḥmad Zaini. *Mukhtaṣar Jiddan*. t.tp. : al-Ḥaramain. t.th.
- Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data*. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Endraswara, Suwardi. *Filsafat Ilmu*. Cet. I. Yogyakarta: CAPS, 2012.
- Faḍlullāh, Maḥdī. *Madkhal ilā ‘Ilm al-Manṭiq: al-Manṭiq al-Taqlīdī*. Beirut: Dār al-Ṭaḥīrah, 1990.
- Fanani, Muhyar. *‘Abdullāh Aḥmad al-Na’īm: Paradigma Baru Hukum Publik Islām*, dalam *Pemikiran Islām Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003.

- Fautanu, Idzam. *Filsafat Ilmu: Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Referensi, 2012.
- Fauzia, Ika Yunia, dan Abdul Kadir Riyadi. *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah*. Jakarta: Prenada Media Group, 2015.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty, 2012.
- Hamlyn, D.W. "History of Epistimology", dalam Paul Edwards, (Ed.) Vol. 03, *The Encyclopedia of Philosophy*. New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967..
- Hasan, M. Iqbal. *Pokok-Pokok Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2002.
- Ḥusain, Muḥammad Ṣāliḥ Mūsā. *Syarah al-Farā'id al-Bahiyyah*, Cet. I. Damaskus-Syiria: Mu'assasah al-Risālah Nāsyirūn, 2009 M./1430 H.
- Husaini, Dr. Adian dkk. *Ilmu Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Ihsan, H. A. Fuad. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2010.
- Ismā'īl, Muḥammad Ḥasan Nūruddīn. *al-Maṭālib al-Saniyyah fi al-Mabādi' al'Asyrah li al-'Ulūm al-Syar'iyyah*. t.tp.: tp., 2015.
- Jadyah, Umar. *Manhaj al-Istiqrā' 'Inda al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Jalaluddin, Prof. Dr. H. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Cet. I. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.
- Kabbāni, Syaikh Hisyām. *Angels Unveiled: A Sufi Perspective*. Chicago: Kazi Publication, 1995.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama: Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Karier. *The Scientists of Mind*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Teori Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Cet. I. Bandung; Mizan, 2003.

- Khallāf, Abdul Wahhāb. *‘Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1968.
- Komara, Endang. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*. Bandung: PT. Refika Aditama, 2011.
- Laḥsāsanah, Aḥsan. *al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘Inda al-Imām al-Syāṭibī wa Aṣaluhu ‘ala Mabāḥiṣi Uṣūli al-Tasyrī‘i al-Islāmi*. Cet. I. Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*. (Jakarta: Rajawali Pers, 2014).
- Mannā‘ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ: Mansyūrāt al-‘Aṣri al-Ḥadīṣah, 1973 M./1393 H.
- Mas‘ūd, M. Khālid. *Islamic Legal Philosophy*. Cet. I. New Delhi: International Islamic Publisher, 1989.
- Miles, Mathew B., & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*. Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi dari *Qualitatif Data Analysis*. Jakarta: UI-Press, 2009.
- Muṣliḥ, Muḥammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2008.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nasution, HasyimSyah. *Filsafat Islām*. Jakarta: Gaya Media Pratama. 2005.
- Nasution, Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia-Tazzafa, 2009.
- Qudāmah, Ibnu. *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*. Cet. I., Jilid I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981.
- Rabī‘ah, ‘Alī ibnu. *‘Ilmu Maqāṣid al-Syāri‘*. Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, 2002.
- Roslam, Rosadi. *Metode Penelitian Public Relations dan Komunikasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

- Şabrî, Mas'ūd. *Bidāyatul Qāşid ilā 'Ilm al-Maqāşid: Kitābun Ta'līmiyyatun Mubtadi'un fi 'Ilmi Maqāşid al-Syarī'ah*. t.tp.: t.p., 2015.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Cet. X. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Suhasti, Ermî. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Jakarta: Prajnya Media, 2013.
- Sugiono. *Memahami Penelitian Kualitatif*, Cet. I. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009.
- Supranto. *Metode Riset*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- Suprayogo, Imam, dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001.
- Suriasumantri, Jujun S. *Ilmu dalam Perspektif*. Cet. XIIIIV. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Syafiie, Inu Kencana. *Pengantar Filsafat*. Bandung: PT. Refika Aditama, 2010.
- Syalabi, Muḥammad Mustafā. *Ta'līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1981.
- Syamsuddin, Sahiron dkk. *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*. Cet. I. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Tafsir, Prof. Dr. Ahmad. *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Cet. XIX. Bandung: Rosda, 2012.
- Taimiyyah, Syaikh al-Islām Taqīyyudīn Aḥmad ibnu. *Majmū' al-Fatāwā*. Jam'un wa Tartīb al-Syaikh 'Abdurrahmān ibnu Qāsim wa Ibnihī Muḥammad. Cet. I, Jilid IX. Riyāḍ: Maṭābi' al-Riyāḍ, 1381-1386 H.
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM. *Filsafat Ilmu: Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty, 2010.
- Wilardjo, Liek. *Menerawang di Kala Senggang*. Salatiga: Fakultas Teknik Elektro dan Program Pascasarjana Studi Pembangunan UKSW, 2009.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Tārīkhul Mazāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-‘Aqā'id wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1989.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958.

Zaidan, ‘Abdul Karīm. *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1987.

Zar, Sirājuddin. *Filsafat Islām: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.

Sumber Lain

Anīs, Ibrāhīm & Kawan-kawan. *Al-Mu‘jam al-Wasīṭ*. Mesir: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1973.

Arfan, Abbas. “Dari ‘Illah ke Maqāṣid: Perbandingan Konsep Maqāṣid Klasik al-Gazālī, al-Ṭūfī, dan al-Syāṭibī dengan Konsep Maqāṣid Kontemporer Jasser Awdah dan Mashood A. Baderin”. Proceeding AICIS Chapter 1-4, ttp.: t.p., t.th., h. 772.

<http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPI www.jurnalislam.net/id.

Ibnu Saṭṭām ibnu ‘Abdul ‘Azīz Ālu Sa‘ūd, ‘Abdul ‘Azīz. “Siyāsah ‘Umar ibnu ‘Abdul ‘Azīz fi Sanni al-Anzumāt”, *al-Maktabah al-Qānūniyyah al-‘Arabiyyah* (1432 H.). Diakses tanggal 14 Nopember 2021, pukul 14.30 WIB. melalui https://www.bibliodroit.com/2020/04/blog-post_157.html.

Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Luthfiyah, Nafsiyatul. *Konsep Maqāṣid al-Syarī‘ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Awdah*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016.

Ma‘lūf al-Yassū‘i, Fr. Louis dan Fr. Bernard Tottel al-Yassū‘i. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘Lām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1986.

Manzūr, Ibnu. *Lisānullisān Tahzīb Lisān al-‘Arab*. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

- Mas'ūd, M. Khālid. *Islamic Legal Philosophy*. Cet.I. New Delhi: International Islamic Publisher, 1989.
- Mazkūr, Ibrahim & Muṣṭafā Hijāzy. *Al-Mu'jam al-Wajīz*. Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1995.
- Mufid, Faṭḥul. "Epistemologi Mulla Sadra: Kajian Tentang Ilmu Ḥuṣūlī dan Ilmu Ḥuḍūri." *Disertasi, Universitas Islam Negeri Walisongo* (2012).
- Shamela. 2020. diunduh pada 1 Juni 2020, dari <http://shamela.ws/index.php/author/1490>.
- Sholiḥin, Muḥammad. "Maqāṣid al-Syarī'ah Sebagai Indikator Ekonomi: Konseptualisasi Economic Maqāṣid al-Syarī'ah Indicators (E-MSI) Serta Aplikasinya di Indonesia, Malaysia, dan Saudi Arabia." *Proceeding AICIS XIV, Buku ke 2, Sub Tema: Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems*, Editor: Muhammad Zen dkk, Kerjasama Dirjen Pendis Kemenag RI dengan STAIN Samarinda, (2014): 246.
- Syaerozi, Arwani. "Para Pioner Kajian Maqāṣid syarī'ah." diakses 29 Maret 2013. <http://fahmina.or.id/id> dan situs BKPPi www.jurnalislam.net/id.
- Syaerozi, Arwani. "Para Pioner Kajian Maqāṣid syarī'ah." diakses 29 Maret 2013. <http://arwani-syaerozi.blogspot.com/2008/11/para-pionir-kajian-maqasid-syariah.html>.
- Webster's New World Dictionary of The American Language*. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962. 1305.
- Wikipedia, *Noureddine El-Khademi*, diunduh pada 16 September 2013, dari http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Noureddine_El_Khademi&oldid=90953443.
- Luthfiyah, Nafsiyatul. *Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Awdah*, XIV (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016), 95-100.

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : H. Amir Tajrid, M.Ag.
2. Tempat & Tanggal Lahir : Demak, 20 April 1972
3. Alamat Rumah : Water RT. 11 RW. 03 Ngaliyan
4. HP : 081253980249
5. E-mail : tajrid21@gmail.com
: amir@walisongo.ac.id

B. Riwayat Pendidikan

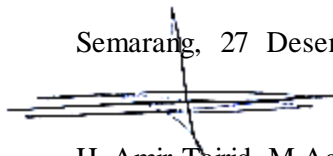
1. Pendidikan Formal:
 - a. MI Darussalam Jetak lulus tahun 1986;
 - b. MTs Darussalam Jetak lulus tahun 1989;
 - c. MA Assalafiyah Kajen lulus tahun 1992;
 - d. S1 IAIN Walisongo lulus tahun 2000;
 - e. S2 IAIN Walisongo lulus tahun 2004.
2. Pendidikan Non Formal
 - a. Pondok Pesantren al-Salafiyah tahun 1989-1992;
 - b. Pondok Pesantren al-Anwar Rembang tahun 1992-1993.

C. Karya Ilmiah

1. Menjaga Kualitas Puasa Ramadhan (Harian Kaltim Post);
2. Ramadhan, Mengapa Istimewa dan Utama? (Tribun Kaltim);
3. Mengkaji Ulang makna Pembakaran Dosa (Islamlib.com);
4. Formulator Mazhab Hanafi (Jurnal Penelitian Walisongo);
5. Konsep Tahsin dan Taqbil dalam Tasyir al-Islami (Jurnal Paramedia IAIN Sunan Ampel);
6. Peran Muhammad Ali Pasa dan Muhammad Abduh Terhadap Modernisasi Pendidikan di Mesir (Jurnal Studi Islam PPS Walisongo);

7. Kepemimpinan Kyai dalam Masyarakat: Studi atas Memudarnya Kharisma Kyai (Jurnal Lentera STAIN Samarinda);
8. Matarantai Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah (2017);
9. Metode Penetapan Maqāṣid al-Syarī'ah Menurut al-Syāṭibī dan Ibnu 'Āsyūr (2018);
10. Mazhab Hukum Syiria (2019);
11. Kodifikasi Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah Berbasis *Unity of Sciences* (2020).

Semarang, 27 Desember 2021



H. Amir Tajrid, M.Ag.

NIM: 1400039070