

**EPISTEMOLOGI MAQĀŞID AL-QUR'ĀN  
PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ**

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Magister  
dalam Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir



Oleh:  
**IFFAT**  
NIM: 2104028022

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'ĀN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
UIN WALISONGO SEMARANG  
2024**

# PENGESAHAN TESIS



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
Kampus II Jl. Prof Hamka Km. 1, Ngaliyan-Semarang Telp. (024) 7601294  
Website: www.fuhum.walisongo.ac.id; e-mail: fuhum@walisongo.ac.id

## PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : Iffat

NIM : 2104028022

Judul Penelitian : **Epistemologi Maqāsid Al-Qur'ān Perspektif Aḥmad Al-Raisūnī**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 9 Desember 2024 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

NO	Nama Lengkap dan Jabatan	Tanggal Tanda Tangan
1	<b>Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.</b> Ketua Sidang/Penguji	12/12/2024
2	<b>Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I.</b> Sekretaris Sidang/Penguji	12/12/2024
3	<b>Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.</b> Pembimbing/Penguji	12/12/2024
4	<b>Prof. Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag.</b> Penguji	19/12/2024
5	<b>Prof. Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag.</b> Penguji	18/12/2024



# NOTA PEMBIMBING

## NOTA PEMBIMBING

NOTA DINAS

Semarang, 17 November 2024

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo

Di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr.wb.*

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

Nama Lengkap : Iffat

NIM : 2104028022

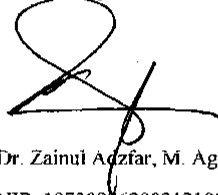
Program Studi : Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian : **EPISTEMOLOGI MAQĀSID AL-QUR'ĀN  
PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

*Waasalamu 'alaikum wr.wb*

Pembimbing I,



Dr. Zainul Adzfar, M. Ag.

NIP: 197308262002121002

## NOTA PEMBIMBING

NOTA DINAS

Semarang, 25 November 2024

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo

Di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr.wb.*

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

Nama Lengkap : Iffat

NIM : 2104028022

Program Studi : Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian : **EPISTEMOLOGI MAQĀSID AL-QUR'ĀN  
PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

*Waasalamu 'alaikum.wr.wb*

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I

NIP:198409232019031010

# PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Iffat**

NIM : 2104028022

Judul Penelitian : **Epistemologi Maqāṣid Al-Qur'ān Perspektif Ahmad al-Raisūnī**

Program Studi : Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**Epistemologi Maqāṣid Al-Qur'ān Perspektif Ahmad al-Raisūnī**

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

Semarang, 23 November 2024

Pembuat Pernyataan,



**Iffat**

NIM: 2104028022

## MOTO

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ  
عَدًّا

وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِيرٌ  
(QS. Luqmān/31: 34)

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين (الحديث)

أكتب شيئا ينقذك من النار

(Kalam Habib Abdullah bin Muhammad Baharun)

## ABSTRAK

Judul : **Epistemologi Maqāsid al-Qur'ān Perspektif Ahmad al-Raisūnī**

Penulis : Iffat

NIM : 2104028022

Penelitian ini mengkaji maqāsid Al-Qur'ān perspektif ulama Maroko Ahmad Al-Raisūnī disebabkan sedikitnya perhatian ulama terhadap kajian maqāsid Al-Qur'ān dan munculnya klasifikasi maqāsid Al-Qur'ān yang berbeda-beda dari beberapa ulama. Penelitian ini menganalisa cara berfikir Al-Raisūnī dalam menggali *maqāsid Al-Qur'ān* kemudian mengkonstruksikannya secara analitis dan kritis, serta menunjukkan mengapa terjadi perbedaan pemikiran dengan ulama lainnya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif serta menggunakan studi kepustakaan. Penelitian ini menghasilkan bahwasannya *maqāsid Al-Qur'ān* perspektif Al-Raisūnī bersumber dari Al-Qur'ān, *Hadis/Sunnah Nabawiyah*, serta paradigma ushul fikih dan mantiq. *Maqāsid Al-Qur'ān*nya didasarkan pada prinsip *kulliyāt at-tasyrī'iyah* dan metode berfikir secara *maqāsidī* dengan corak *usulī-mantiqī* sehingga menghasilkan klasifikasi yang universal serta logis dengan mekanisme yang jelas berdasarkan prinsip-prinsip *maqāsidī*. Adapun dialektika *maqāsid Al-Qur'ān*nya dengan ulama lainnya menghasilkan tiga hal yang menjadi ciri khas pemikirannya, yakni metodologi Al-Raisuni yang sistematis, sesuai prinsip-prinsip logis dan *usulī*, serta pandangan fikihnya fleksible sesuai dengan realitas. Hasil dari penelitian ini akan sangat signifikan jika diaplikasikan pada khazanah keilmuan Al-Qur'ān.

**Kata kunci:** *Ahmad Al-Raisuni, Epistemologi Ilmu, Kulliyāt Al-Qur'ān, Maqāsid Al-Qur'an, Maqāsid Syarī'ah.*

## **ABSTRACT**

This study examines the maqāsid of the Qur'an from the perspective of Moroccan scholar Ahmad Al-Raisūnī due to the lack of attention of scholars to the study of the maqāsid of the Qur'an and the emergence of different classifications of the maqāsid of the Qur'an from several scholars. This study analyzes Al-Raisūnī's way of thinking in exploring the *maqāsid* of the Qur'an and then constructing it analytically and critically, and shows why there are differences in thinking with other scholars. This study uses qualitative methods and uses literature studies. This study results that the maqāsid of the Qur'an from Al-Raisūnī's perspective is sourced from the Qur'an, Hadīṣ/Sunnah Nabawiyyah, and the paradigm of *usul* and *mantiq*. The Maqāsid Al-Qur'ān is based on the principle of *kulliyāt at-Tasyrī'iyah* and the maqāsidī method of thinking with the *ulī-mantiqī* style, thereby producing a universal and logical classification with a clear mechanism based on maqāsidī principles. His dialectic of maqāsid Al-Qur'ān with other scholars produced three things that became the hallmark of his thinking, namely Al-Raisuni's systematic methodology, in accordance with logical and *usūlī* principles, and his *fiqh* view which was flexible in accordance with reality. The results of this research will be very significant if applied to the scientific treasures of the Al-Qur'ān.

**Keywords:** *Ahmad Al-Raisuni, Epistemology of Science, Kulliyāt Al-Qur'ān, Maqāsid Al-Qur'an , Maqāsid Syarī'ah.*

## الملخص

يتناول هذا البحث مقاصد القرآن من وجهة نظر العلامة المغربي أحمد الريسوني نظرا لعدم اهتمام العلماء بدراسة مقاصد القرآن وظهور تصنيفات مختلفة لمقاصد القرآن من عدة العلماء. يحلل هذا البحث طريقة تفكير الريسوني في استكشاف مقاصد القرآن، ثم بينها تحليلا ونقدا، ويبين سبب وجود الاختلاف في التفكير مع غيره من العلماء. يستخدم هذا البحث الأساليب النوعية ويستخدم دراسة المكتبية. ويبين هذا البحث أن مقاصد القرآن من وجهة نظر الريسوني تأتي من القرآن والحديث/السنة النبوية، ونظريته الأصولية والمنطقية. مقاصد القرآن مبنية على مبادئ الكليات التشريعية ومنهجية التفكير المقاصدي بأسلوب أصولي منطقي، مما أدى إلى تصنيف مقاصد قرآنه عموميا ومنطقيا بألية واضحة مبنية على المبادئ المقاصدية. وقد أفرز جدله في مقاصد القرآن مع غيره من العلماء ثلاثة أشياء أصبحت سمة تفكيره، وهي منهج الريسوني المنهجي على الأصول المنطقية والأصولية، ونظرته الفقهية المرنة المتوافقة مع الواقع. وستكون نتائج هذا البحث بالغة الأهمية إذا ما طبقت على كنوز علوم القرآن. الكلمات المفتاحية: مقاصد القرآن، أحمد الريسوني، مقاصد الشريعة، كليات القرآن، نظرية المعرفة في العلوم.

**الكلمات المفتاحية:** أحمد الريسوني، نظرية المعرفة في العلوم، كليات القرآن، مقاصد القرآن، مقاصد الشريعة.

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K

Nomor: 158/1987 an Nomor: 0543b/U/1987

NO	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
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
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	هـ	h
28	ء	’
29	ي	y

### 2. Vokal Pendek

اُ = a	كَتَبَ	kataba
ي = i	سُئِلَ	su’ila
وُ = u	يَذْهَبُ	yazhabu

### 3. Vokal Panjang

ā	قَالَ	qāla
ī	قِيلَ	qīla
ū	يَقُولُ	yaqūlu

### 4. Diftong

ai	كَيْفَ	kaifa
au	حَوْلَ	ḥaula

### Catatan:

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

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Puji syukur penulis haturkan ke hadirat Allah SWT yang telah menghadiahkan nikmat islam dan iman. Shalawat dan salam kami haturkan kepada Rasulullah SAW, utusan-Nya yang datang membawa cinta dan kedamaian islam.

Penulis mengucapkan beribu terimakasih kepada segenap pihak yang telah membantu terselesaikannya tesis yang berjudul “*Epistemologi Maqāsid Al-Qur’ān Perspektif Ahmad al-Raisūnī*” selama masa studi di Program Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Walisongo Semarang). Terimakasih saya ucapkan kepada:

1. Prof. Dr. H. Nizar, M. Ag. selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Dr. H. Moch.Sya’roni M. Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora.
3. Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M. Ag. selaku Ketua Jurusan dan Dr. Muhammad Kudhori M.Th. I. selaku Sekretaris Jurusan Ilmu Al-Qur’ān dan Tafsir Program Magister, yang senantiasa memberikan nasihat dan pelayanan terbaik sehingga tesis ini dapat diselesaikan dengan tepat waktu.
4. Dr. Zainul Adzfar, M. Ag. dan Dr. Muhammad Kudhori, M.Th. I selaku dosen pembimbing yang senantiasa memberikan bimbingan dan dukungan selama proses berlangsungnya penulisan tesis ini. Serta tidak lupa DR. Ahmad Tajuddin Arafat. M.S.I yang mengarahkan penulis untuk mengajukan judul tesis ini.
5. *Murabbirūh* Prof. Abdullah bin Muhammad Baharun, rektor Universitas Al-Ahgaff, Hadramaut Yaman yang senantiasa membimbing, memotivasi, mengarahkan serta menjadi rujukan keilmuan bagi penulis, semoga Allah SWT memanjangkan umurnya dalam kesehatan dan ketaatan.
6. Abah KH. Moch Yahya Badrus beserta Ibu Nyai Lilik Marfu’ah, pengasuh pondok pesantren Raudlatul Qur’ān Al-Hikmah Kediri, Ibu Nyai Ulfah Salamkanci, Magelang, Ibu Nyai Istiqomah Nawawi (alm), serta Ibu Nyai Hj.Barokah Nawawi, serta guru-guru penulis yang tidak dapat disebutkan satu persatu. Penulis selalu mengharapkan berkah dan ridla beliau semua.
7. Orang tua terkasih, Bapak Basyir Abdul Fattah (alm) dan Ibu Umi Azizah Nawawi yang selalu mengajarkan kesabaran, teladan berkhidmah serta bersungguh-sungguh dalam hal apapun yang akan membawa pada jalan ridla-Nya, beserta mertua yang kasihnya tak terhingga, KH.M. Hanif Muslih (alm) beserta Ibu Nyai Fasihah Ali.

8. Suami terkasih, tercinta, *rūḥi wa hayātī* Ahmad Faizurrahman Hanif, dan anak-anak tercinta Alawy, Abdu, Aman, dan Ahmad. Semoga Allah selalu menjaga kalian.
9. Saudara-saudara kandung beserta saudara-saudara ipar penulis, kalian semua adalah motivasi terkeren dan tak tergantikan. Semoga kesuksesan dunia akhirat menyertai kalian.
10. Keluarga besar Pondok Pesantren Nurul Burhany 2 Mranggen, Demak. Keluarga Pondok Pesantren Futuhiyyah, Mranggen, Demak serta keluarga besar Pondok Pesantren Annur, Ngrukem-Yogyakarta.
11. Keluarga S2 IAT 2021-2022 (Fikri, Nailul, Kinan, Sulhan, Adi, Labib, Malja', Asna, Akrom, Haikal, Fahmi, Ilyas, dan Ardi). Terimakasih atas diskusi-diskusi yang asyik di kelas, dan semangat belajarnya yang telah mereka tularkan kepada penulis. Begitupula kepada Ning Dina yang selalu mengingatkan penulis untuk segera menyelesaikan tugas akhirnya.
12. Mbak Rita, Mbak Rahma, Mbak Ming, Mbak Niswah, Mbak Sasa, Mbak Moza, yang sudah ikhlas untuk menjaga anak-anakku tercinta, serta Lek Fadhil, Lek Wafa, Lek Naufal, Lek Rizmal dan Lek Lutfi, Lek Heru yang kerap direpotkan oleh penulis.

Pada akhirnya, walaupun tesis ini jauh dari kesempurnaan, namun penulis mengharapkan tulisan ini dapat memberi kontribusi pada kajian keilmuan Al-Qur'ān.

Semarang, 12 November 2024  
Penulis

Iffat  
NIM: 2104028022

## DAFTAR ISI

<b>EPISTEMOLOGI MAQĀṢID AL-QUR'ĀN PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ</b> .....	<b>i</b>
<b>PENGESAHAN TESIS</b> .....	<b>ii</b>
<b>NOTA PEMBIMBING</b> .....	<b>iii</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN TESIS</b> .....	<b>v</b>
<b>MOTO</b> .....	<b>vi</b>
<b>ABSTRAK</b> .....	<b>vii</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI</b> .....	<b>x</b>
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	<b>xi</b>
<b>DAFTAR ISI</b> .....	<b>xiii</b>
<b>DAFTAR TABEL</b> .....	<b>xvi</b>
<b>DAFTAR GAMBAR</b> .....	<b>xvii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	<b>1</b>
<b>A. Latar Belakang Masalah</b> .....	<b>1</b>
<b>B. Rumusan Masalah</b> .....	<b>9</b>
<b>C. Tujuan dan Manfaat Penelitian</b> .....	<b>9</b>
<b>D. Kajian Pustaka</b> .....	<b>10</b>
<b>E. Kerangka Teori</b> .....	<b>13</b>
<b>F. Metode Penelitian</b> .....	<b>14</b>
<b>1. Jenis Penelitian</b> .....	<b>14</b>
<b>2. Teknik Pengumpulan Data</b> .....	<b>15</b>
<b>3. Teknik Analisis Data</b> .....	<b>16</b>
<b>G. Sistematika Penulisan</b> .....	<b>17</b>
<b>BAB II MAQĀṢID DALAM KHAZANAH ISLAM</b> .....	<b>19</b>
<b>A. Pengertian dan Ruang Lingkup <i>Maqāṣid</i></b> .....	<b>19</b>
<b>B. Genealogi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i></b> .....	<b>20</b>
<b>C. Definisi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i></b> .....	<b>33</b>
<b>D. Relasi <i>Maqāṣid Al-Qur'ān</i> dengan <i>Maqāṣid Syarī'ah</i></b> .....	<b>38</b>
<b>1. Relasi <i>Maqāṣid</i> dengan '<i>Illat</i></b> .....	<b>40</b>
<b>2. Relasi <i>Maqāṣid</i> dengan <i>Maṣlahah</i></b> .....	<b>44</b>

3. Relasi <i>Maqāṣid</i> dengan <i>Ḥikmah</i> (Kebijaksanaan).....	49
4. Relasi <i>Maqāṣid</i> dengan <i>Ḍarūrāt</i> .....	52
E. <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> Menurut Ulama Islam.....	55
1. <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> sebagai tujuan <i>Al-Qur’ān</i> dan tujuan diturunkannya <i>Al-Qur’ān</i> ( <i>gāyāt Al-Qur’ān wa aḥdāfihi al-maqṣūdah min tanzīlihi</i> ) .....	57
2. <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> sebagai prinsip dasar universal ( <i>al-kulliyāt al-asasiyyah</i> ) .....	61
3. <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> adalah <i>uṣlūb Al-Qur’ān</i> .....	71
4. <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> sama dengan <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i> ... ..	72
<b>BAB III MAQĀṢID AL-QUR’ĀN PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ.....</b>	<b>75</b>
A. Biografi, Rihlah Ilmiah, dan Latar Sosial Ahmad Al-Raisūnī 75	
B. Karya-Karya Ahmad Al-Raisūnī .....	78
C. Hierarki dan Klasifikasi <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> .....	83
D. Metode Penetapan <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> .....	112
1. <i>Ṣyarī’at</i> menurut Al-Raisūnī.....	112
2. <i>Al-Iḥkām</i> dalam <i>Al-Qur’ān</i> .....	121
3. Gaya <i>Al-Qur’ān</i> menampilkan <i>Kulliyāt āl-Qur’ānī</i> .....	124
4. <i>Al-Kulliyāt Al-Sugrā</i> dan <i>Al-Juz’iyyāt Al-Kubrā</i> .....	137
E. Tipologi <i>Kulliyāt Al-Qur’ān</i> .....	144
1. <i>Kulliyāt ‘Aqāidiyyah</i> .....	146
2. <i>Kulliyāt Maqāṣidiyyah</i> .....	148
3. <i>Kulliyāt Khuluqiyyah</i> .....	152
4. <i>Kulliyāt Tasyrī’iyyah</i> .....	153
<b>BAB IV EPISTEMOLOGI MAQĀṢID AL-QUR’ĀN PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ.....</b>	<b>165</b>
A. Sumber dan metode <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> .....	165
1. Sumber <i>Maqāṣid Al-Qur’ān</i> Perspektif Ahmad Al-Raisūnī 165	
2. Metode penggalian <i>maqāṣid Al-Qur’ān</i> perspektif Ahmad Al-Raisūnī .....	171

<b>B. Dialektika <i>Maqāṣid Al-Qur'ān</i> Al-Raisūnī di antara ulama lainnya .....</b>	<b>189</b>
<b>1. Metodologi berpikir .....</b>	<b>189</b>
<b>2. Perspektif Terhadap Fikih .....</b>	<b>193</b>
<b>3. Penerapan Epistemologi maqāṣid Al-Qur'ān Al-Raisūnī</b>	<b>196</b>
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>201</b>
<b>A. Kesimpulan .....</b>	<b>201</b>
<b>B. Implikasi Hasil Penelitian dan Saran .....</b>	<b>202</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>204</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>220</b>

## DAFTAR TABEL

Tabel 1 Skema Pemikiran Maqāṣid Al-Qur'ān.....	32
Tabel 2 Klasifikasi maqāṣid Al-Qur'ān Al-Raisūnī.....	111
Tabel 3 Gaya Al-Qur'ān menampilkan kulliyāt .....	136
Tabel 4 Kulliyāt Kubrā.....	140
Tabel 5 Kulliyāt Kubrā II .....	141
Tabel 6 Kulliyāt Kubrā III.....	143
Tabel 7 Kulliyat Kubrā IV .....	199

## DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Diagram Relasi Maqasid dengan Masalah, Hikmah, Darurat, dan illat.....	55
Gambar 2 Diagram Metodologi Maqāsid Al-Qur’ān Al-Raisūnī .....	193

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Menilik realita sejarah tentang kurangnya perhatian ulama terhadap *maqāshid Al-Qur'ān* dan perbedaan definisi masing-masing ulama menjadikan teori *maqāshid Al-Qur'ān* belum semapan teori *maqāshid syarī'ah*. Tidak banyak kita temukan pemaparan *maqāshid Al-Qur'ān* secara ilmiah, yang dimulai dengan pendefinisian, peletakkan dasar landasan, pengklasifikasian sesuai dengan kaidah yang diletakkan sebagaimana yang diketahui pada setiap kajian ilmiah. Bagi yang mengamati kajian *maqāshid Al-Qur'ān* selama ini, akan menemukan bahwasannya kajian tersebut berporos pada *kulliyāt al-khamsah*, yang berlandaskan pada tiga derajat, yakni *darūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *tahsīniyyāt*.<sup>1</sup>

Al-Gazāli telah membukakan pintu awal kajian *maqāshid syarī'ah* dalam kitabnya *Al-Mustasfa*. Kemudian Ia menuliskan dalam kitabnya *jawāhir Al-Qur'ān* tentang *maqāshid Al-Qur'ān*. Namun, kurangnya perhatian ulama kepada kajian *maqāshid Al-Qur'ān* menjadikan konsep *maqāshid* kerap disalahartikan dengan konsep *maṣlahah*. Hingga datang ulama setelah Al-Ghazāli yaitu Al-Syātibi dan 'Iz bin 'Abdussalam yang mendasarkan konsep *maqāshid* mereka pada pemikiran Al-Ghazāli. Kemudian muncul ulama kontemporer seperti Thahir 'ibnu 'Asyur dengan karyanya *maqāshid al-syarī'ah al-islamiyyah* dan 'Alāl Al-Fāsi dalam karyanya *maqāshid al-Syarī'ah al-Islamiyyah wa makārimuha*.<sup>2</sup> Hal ini menunjukkan bahwa proses pencarian *maqṣad (maqāshid)*<sup>3</sup> banyak didominasi oleh *maqāshid syarī'ah*.

Sejatinya, pencarian *maqṣad (maqāshid)* sangat penting dalam banyak kajian. Al-Syātibi menyatakan *Al-maqāshid arwāh al- a'māl*<sup>4</sup>. Idiom ini

---

<sup>1</sup> Haya Tsamir Miftah, "Maqāsid Al-Qur'ān 'inda as-Syaikh Ibn 'Asyur," *majallah kulliyāt as-Syarī'ah wa ad-dirāsāt al-islamiyyah* 29 (2011): 27.

<sup>2</sup> Mas'ud Budukhah, "Juhūd Al-'ulamā fi istinbāth maqāsid Al-Qur'an," in *Al-mu'tamar Al-'alamy Al-Awwāl li Al-bāhithina fi Al-Qur'ān Al-karīm wa "ulumihī fi maudu" juhūd al-ummah fi khidmah Al-Qur'ān Al-karīm wa 'ulumihī* (Maroko: Almurakkab Al-thaqafy Al-bilādy, 2011), 958–959.

<sup>3</sup> *Maqāshid* yang dimaksudkan oleh peneliti masih *maqāshid* yang bersifat general.

<sup>4</sup> Abi Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwaffaqat*, vol. 3 (Kairo: Dār Al-Hadīts, 2005), 44.

tidak terbatas pada *maqāṣid* mukallaf ataupun amalnya saja, namun melingkupi semua bidang. Ruh dari Al-Qur'ān adalah *maqāṣid Al-Qur'ān* itu sendiri, ruh dari sunnah adalah *maqāṣidnya*, ruh dari hukum *syarī'ah* adalah *maqāṣidnya*, dan ruh beragama juga terdapat pada *maqāṣid* dan bagaimana mewujudkannya.<sup>5</sup> Sehingga menafsirkan Al-Qur'ān dengan *maqsad* penting bagi para mufassir agar hasil penafsiran tidak keluar dari maksud terdekat yang diinginkan oleh Allah. Dengan kata lain, *Maqāṣid Al-Qur'ān* menjadi standar dan norma bagi mufassir dalam *manhajiyah* dan praktik penafsirannya. Perhatian mufassir akan *maqāṣid* menjadikan setiap penafsiran dan *istinbāt* mereka berasaskan pada *maqāṣid* Al-Qur'ān, tidak kurang dan tidak lebih.<sup>6</sup>

Di sisi lain para ulama klasik tidak banyak menyinggung tentang *maqāṣid Al-Qur'ān*, walaupun begitu mereka mengisyaratkan adanya *maqāṣid* secara eksplisit maupun implisit. Berikut beberapa contoh dari beberapa pernyataan ulama tentang *maqāṣid Al-Qur'ān*.<sup>7</sup> Al-Imam Al-Bagāwi, menuliskan dalam muqaddimah kitabnya *ma'ālīm al-Tanzīl* “Allah menurunkan Al-Qur'ān yang terdapat di dalamnya perintah dan teguran, memberikan kabar gembira dan peringatan, di dalamnya terdapat nasihat-nasihat agar diingat, kisah-kisah terdahulu yang dapat dijadikan i'tibar, memberikan contoh-contoh untuk direnungkan, dan menunjukkan ayat tauhid supaya manusia mau berfikir. Maksud-maksud ini tidak akan tercapai kecuali dengan mengetahui tafsirannya”<sup>8</sup>

Al-Rāzi dalam kitabnya *mafātīh Al-gaib* mengemukakan alasan penamaan *al-fātīhah* sebagai *umm al-kitāb* adalah, maksud inti ajaran *Al-Qur'ān* terdapat pada surat *al-fātīhah* yakni, ketuhanan (*ilāhiyyāt*), kenabian (*nubuwwāt*), tempat kembali (*ma'ād*) dan penetapan Allah SWT akan *qaḍā* dan *qadar* (*iṣbāt al-qaḍā' wa al-qadar lillāh*).<sup>9</sup> Sedangkan Al-

---

<sup>5</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah* (Beirut: arab Network for research and publishing, 2013), 10.

<sup>6</sup> Al-Raisūnī, 52.

<sup>7</sup> Peneliti akan menjabarkan secara lebih komprehensif pada sub-bab bab 2 dengan judul *maqāṣid Al-Qur'ān* menurut ulama islam baik tradisional maupun kontemporer.

<sup>8</sup> Abi Muhammad Al-Husain Al-Baghawī, *Tafsīr Al-Baghāwī: Ma'ālīm Al-tanzīl*, vol. 1 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1409H), 33.

<sup>9</sup> Fahrudin Ar-Rāzi, *Tafsīr al-fahr ar-Rāzi almusytahar bi at-tafsir al-kabīr wa mafātīh al-ghaib*, vol. 1 (Beirut: dār al-fikr, 1981), 179.

biqā'i berpendapat bahwa keseluruhan maqāṣid Al-Qur'ān ada pada surat *al-ikhhlās*, yakni penjelasan akan akidah, hukum-hukum, dan kisah-kisah. Surat ini mengandung semua hal yang berhubungan dengan pengetahuan ketuhanan dan sanggahan bagi orang yang ingkar.<sup>10</sup>

Sedangkan Al-Gazālī menjelaskan bahwa terdapat dua intisari ayat-ayat Al-Qur'ān. Inti Al-Qur'ān yang pertama adalah *al-jawāhir* yang merupakan pengetahuan akan dzat, sifat dan perbuatan Allah. Inti yang kedua adalah *al-ḍurār* yang bersifat praktikal berisikan tentang *sirāt* dan cara menempuhnya. Ia juga menuturkan bahwasannya tujuan tertinggi dari Al-Qur'ān adalah mengajak hamba-Nya untuk menuju kepada Tuhannya. Berdasarkan hal ini, Al-Ghazālī meringkas maksud dari surat-surat dan ayat Al-Qur'ān menjadi enam bagian. Tiga hal yang pertama disebut sebagai *al-muhimmah* (sesuatu yang penting) dan tiga hal selanjutnya disebut *al-mutimmah* (penyempurna).<sup>11</sup> Berbeda dengan 'Izzudin Abdussalam, Ia menjadikan puncak dari tujuan syarī'ah<sup>12</sup> adalah *maṣālih*, yaitu menolak kerusakan dan mendatangkan kemaslahatan.<sup>13</sup>

Di sisi lain terdapat beberapa ulama kontemporer yang memiliki klasifikasi *maqāṣid Al-Qur'ān* seperti Yusuf al-Qarḍāwī, Thahir Ibnu 'Asyur, Rasyid Riḍa, Wahbah Zuhailī, Muhammad Al-Gazālī, mahmud Syaltut, Thaha Jabir al-'Ulwānī, Badī'uzzaman Sa'īd an-Nursi, Sayyid Qutb, 'Abd as-Sattār Fathullah Sa'īd, Mustaqim dan masih banyak lagi. Para ulama ini berbicara tentang *maqāṣid Al-Qur'ān* lebih lugas. Ibnu 'Asyur di dalam muqaddimah tafsirnya- meletakkan pembahasan khusus pada muqaddimah ke-empat terkait tujuan dari mufassir dalam menafsirkan *Al-Qur'ān*. Tujuan utama mufassir dalam penafsirannya adalah menjelaskan hal yang Ia fahami atau apa yang dimaksudkan, mendekati yang dikehendaki oleh Allah dengan penjelasan terbaik tanpa menafikan tekstualitas *Al-Qur'ān*. Tekstualitas Al-Qur'ān membantu

---

<sup>10</sup> Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah*, 33.

<sup>11</sup> Abi Hamid Al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur'ān*, ed. Muhammad Rasyid Rida (Beirut: Dar Ihya Al-'ulum, 1990), 23.

<sup>12</sup> Dalam penelitian ini, peneliti akan menjelaskan tentang dua makna syarī'ah, yakni makna sempit dan makna luas. Term ini akan di bahas pada bab 3.

<sup>13</sup> Abi Muhammad 'Izzudin bin 'Abdul 'Aziz Abdussalam, *Qawa'id Al-Ahkām fi masālih al-anām*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Al-kulliyāt Al-Azhariyyah, 1991), 11–12.

mufassir dalam mengungkap makna yang dimaksudkan dalam *Al-Qur'ān*.<sup>14</sup> Berdasarkan *istiqrā* (berfikir induktif) Ibnu 'Asyur menyimpulkan bahwasannya terdapat delapan *maqṣad* diturunkannya *Al-Qur'ān* yakni: 1) Memperbaiki dan mengajarkan akidah yang benar. 2) membina akhlaq manusia. 3) *tasyrī'* hukum, baik umum maupun khusus. 4) dasar-dasar berpolitik umat. 5) kisah dan kabar umat terdahulu. 6) mengajarkan ajaran kepada manusia sesuai dengan keadaan zaman. 7) Mukjizat *Al-Qur'ān* sebagai dalil kebenaran Rasul, 8) *I'jāz bi al-Qur'an*.<sup>15</sup> Ibnu 'Asyur juga menegaskan bahwa *maqāṣid* *Al-Qur'ān* merupakan *maqāṣid* dari mufassir itu sendiri, yakni pokok pemikiran dan penafsiran mufassir.<sup>16</sup>

Rasyid Riḍa menyatakan bahwa *Al-Qur'ān* merupakan kitab *tarbiyah* dan *ta'lim* yang bertujuan untuk memperbaiki individu, kelompok maupun sosial masyarakat dengan mewujudkan sikap kemanusiaan, persatuan, menjunjung tinggi akal fikiran dan penyucian diri yang dijelaskan secara berulang-ulang dalam *Al-Qur'ān*. Ia merangkumnya dalam sepuluh *maqāṣid* *Al-Qur'ān* yang terdiri dari :1) Memperbaiki dasar agama. 2) Menjelaskan kepada manusia tentang pengutusan, kenabian, dan tugas para Rasul. 3) menjelaskan bahwasannya islam adalah agama fitrah, menjunjung tinggi akal dan fikiran, ilmu dan hikmah, burhan dan hujjah, hati nurani, serta kemerdekaan. 4) memperbaiki individu masyarakat dan asas berpolitik yang terangkum dalam delapan poin persatuan.<sup>17</sup>5) menetapkan keistimewaan islam dalam keumuman praktik syari'at pemeluknya. 6) menjelaskan hukum islam dalam politik dan kenegaraan. 7) sebagai kontrol ekonomi umat. 8) memperbaiki aturan-aturan perang dengan tujuan menghindarkan dari kerusakan perang. 9) memberikan hak

---

<sup>14</sup> Muhammad Ṭāhir Ibnu 'Asyur, *Tafsīt At-Tahrīr wa At-Tanwīr*, vol. 1 (Beirut: Muassasah At-Tarikh, t.t.), 39.

<sup>15</sup> Ibnu 'Asyur, 1:37–39.

<sup>16</sup> Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah*, 52.

<sup>17</sup> Poin tersebut di antaranya adalah: persatuan umat, persatuan golongan, persatuan agama, persamaan keadilan dalam *syarī'at*, persatuan dalam persaudaraan secara rohani, persamaan dalam beribadah, persatuan sebagai penduduk dalam suatu negara, persatuan Bahasa, dan persatuan hukum. (lihat juga pada *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah* (Beirut: arab Network for research and publishing, 2013), 34)

kemanusiaan, agama dan kemasyarakatan bagi perempuan. 10) menghilangkan perbudakan.<sup>18</sup>

Yusuf al-Qardāwi dalam kitabnya *kaifa nata'āmal ma'a al-Qurān al-'azīm* mengklasifikasikan pandangan *maqāṣid Al-Qur'ān* nya sebagai berikut: 1) memperbaiki akidah 2) menetapkan kemuliaan dan hak-hak manusia 3) beribadah dan bertakwa kepada Allah 4) pensucian jiwa 5) pembentukan keluarga dan perlakuan adil kepada perempuan 6) membangun ummat atas dasar kemanusiaan 7) mengajak dunia untuk saling bekerjasama.<sup>19</sup>

Jika kita telaah lebih mendalam, terdapat perbedaan yang kontras antara ulama klasik dan kontemporer mengenai konsep *maqāṣid Al-Qur'ān*. Pembahasan ulama klasik masih berkuat pada substansi umum *Al-Qur'ān* yang tumpang tindih antara *maqṣad*, makna umum, maupun tema-tema *Al-Qur'ān* sehingga perlu dipilah dan dikategorikan kembali. Namun, walaupun topik dan makna *Al-Qur'ān* bukan merupakan *maqāṣid* itu sendiri keberadaannya berfungsi sebagai pelayan *maqāṣid Al-Qur'ān*. Sedangkan ulama kontemporer meletakkan peran ilmiah terhadap *maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai sebuah metodologi dalam tafsir.<sup>20</sup> Adanya perbedaan definisi serta belum adanya usaha untuk mencari titik temu berimplikasi pada perbedaan klasifikasi *maqāṣid Al-Qur'ān* sehingga menjadikan konsep keilmuannya belum mapan.<sup>21</sup>

Di sisi lain para ulama memberi perhatian besar terhadap *maqāṣid* melalui kajian *usūl fikih* dan *fikih*, hal ini tidaklah berlebihan karena prioritas seorang *faqīh* adalah menjelaskan dan menetapkan maksud diturunkannya *syarī'ah*. Kajian *maqāṣid syarī'ah* pastinya bersinggungan dengan *Al-Qur'ān* karena *Al-Qur'ān* menjadi prinsip atau dasar utama

---

<sup>18</sup> Muhammad Rasyid Rida, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 11 (Kairo: Dar Al-Manār, 1947), 206.

<sup>19</sup> Yusuf Al-Qardawi, *kaifa nata'āmal ma'a al-Qurān al-'adzīm ?*, vol. 1 (Mesir: Dar Asy-Syuruq, 2000), 71.

<sup>20</sup> Faridah Zumrad, "Maqāṣid Al-Qur'ān wa atsaruha fi at-Tafsīr," in *Maqāshid Al-Qur'ān Al-Karīm: Majmū'ah Buhūts*, ed. Muhammad Salim Elawa, vol. 1 (London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016), 219.

<sup>21</sup> Berbeda dengan konsep *maqāṣid syarī'ah*, para ulama sepakat akan konsep *ḍaruriyyāt al-khamsah*.

dalam penetapan hukum *syara'* sehingga *maqāsid syarī'ah* tidak terlepas dari sumber naṣ-naṣ *syarī'ah* (dalam hal ini *Al-Qur'ān* dan *al-hadīs*).<sup>22</sup>

Lalu bagaimana menjelaskan keterkaitan *maqāsid Al-Qur'ān* dengan *maqāsid syarī'ah*? Wasyfi 'Asyūr menyatakan bahwa *maqāsid Al-Qur'ān* memiliki cakupan lebih luas daripada *maqāsid syarī'ah*.<sup>23</sup> Jika *maqāsid syarī'ah* mengatur perbuatan mukallaf saja, maka *maqāsid Al-Qur'ān* melingkupi akidah, akhlak, ibadah, muamalah, adab, politik, ekonomi, pendidikan, peradaban manusia, penyucian jiwa, dan yang lainnya. *Al-Qur'ān* yang *sālih fī kulli zamān wa al-makān* memiliki sifat universal yang menjadikannya sebagai poros dan *hujjah* paling kuat.<sup>24</sup> Senada dengan Wasyfi 'Asyūr, Muhammad bin Mustafa berpendapat *maqāsid Al-Qur'ān* memiliki keumuman daripada *maqāsid syarī'ah* pada dua aspek yaitu, jika *maqāsid syarī'ah* terkait dengan perbuatan mukallaf dan pertanggung jawabannya saja, maka *maqāsid Al-Qur'ān* selain mencakup aspek tersebut, juga mencakup pada aspek akhlak, peradaban, konsep-konsep *tarbiyyah* yang sesuai dengan *maqāsid Al-Qur'ān*.<sup>25</sup> Adapun aspek kedua adalah lingkup kajian *maqāsid syarī'ah* berada pada individu ataupun golongan saja. Sedangkan spektrum *maqāsid Al-Qur'ān* mencakup sampai pada sosiokultural masyarakat secara umum.<sup>26</sup>

Selama ini pembahasan *Maqāsid Al-Qur'ān* banyak digunakan untuk menjawab paradigma fikih, sehingga penafsiran *Al-Qur'ān* selalu didasarkan atas pertimbangan ushul fikih. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Abdul Mustaqim, "*tafsir maqāsid* meniscayakan perlunya *rekonstruksi dan pengembangan penafsiran Al-Qur'ān yang berbasis teori maqāsid. Sebuah proses dan prosedur penafsiran yang menggunakan*

---

<sup>22</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*, 16.

<sup>23</sup> Pendapat ini berbeda dengan pendapat Salim Abu 'Asi ulama kontemporer Mesir. Ia memiliki pandangan bahwasannya *maqāsid Al-Qur'ān* sama dengan *maqāsid syarī'ah*, *maqāsid Al-Qur'ān* merupakan bagian dari *maqāsid syarī'ah*, dan begitu juga sebaliknya. Lihat Naṣifuddin Lutfi, "*Ta'wīl al-Maqāsidī Muhammad Sālim Abū 'Asī: Analisa Arkeologi Pengetahuan*" (Semarang, UIN Walisongo, 2022), 77.

<sup>24</sup> Asyūr Abu Zayd Wasfi, *Metode Tafsir Maqāsidī*, trans. Ulya Fikriyati, 1st ed., vol. 1 (Indonesia: PT Qaf Media Kreativa, 2020), 15–16.

<sup>25</sup> Seperti akidah, akhlaq, tarbiyah peradaban dan yang lainnya.

<sup>26</sup> Muhammad Bin Mustafa bin Ali Mansur, "*Maqāsid Al-Qur'ān fi at-Tafsir basāir zawi at-Tamyiz fi Latāif kitab Al-'azīz li Al-Fairūz Abādi*" 37 (September 2020): 289–90, <https://doi.org/10.21608>.

*teori-teori maqāṣid syarī'ah*".<sup>27</sup> Padahal idealnya, *Al-Qur'ān* telah memiliki kebermaksudan sendiri yang terdapat dalam struktur ayat, surat, ataupun keumuman *Al-Qur'ān*. Jika *maqāṣid* ayat *Al-Qur'ān* berarti pemahaman mufassir terhadap konteks suatu ayat baik secara langsung ataupun tersirat dan hukum-hukum yang dimaksudkan pada ayat tersebut, maka *maqāṣid* surat adalah maksud yang ditunjukkan oleh ayat-ayat meliputi semua bagian, dari awal hingga akhir surat. Surat dalam *Al-Qur'ān* disusun dengan muqaddimah yang menunjukkan maksud terbesar diturunkannya surat tersebut. Setiap surat merupakan lingkaran besar yang di dalamnya terdapat ayat-ayat yang tersusun dengan baik.<sup>28</sup> Kefahaman akan *maqāṣid* surat membantu pembaca untuk menemukan makna dan maksud yang hadir dalam nas-nas *Al-Qur'ān* secara lebih mendalam. Seperti hasil pengamatan mendalam yang dilakukan Muhammad Abdul Hadi dalam tafsir *fi dīlāl Al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb, menghasilkan kesimpulan bahwasannya *maqāṣid* surat *Al-fātihah* adalah pengutusan manusia di bumi dan tanggungjawabnya sebagai hamba Allah dengan menganut akidah yang benar, mengajak kepada-Nya, menegakkan syarī'at-Nya serta berjihad di jalan-Nya.<sup>29</sup> Adapun bagian terakhir adalah apa yang akan menjadi kajian dari penelitian ini yaitu *maqāṣid* umum dan universalitas *Al-Qur'ān*.

*Al-Qur'ān* dan penerapannya yang terdapat dalam akidah, *syarī'ah*, akhlak dan lainnya membentuk dialektika yang membuktikan adanya nilai-nilai *maqāṣid* universal. Ahmad Al-Raisūnī merupakan tokoh kontemporer islam yang menarasikan *maqāṣid* *Al-Qur'ān* adalah *maqāṣid kullīyyāt Al-Qur'ān*. Ia merupakan ulama dari Maroko pengajar *usūl fikih*, *maqāṣid syarī'ah* dan *qawā'id Al-fiqhiyyah* sejak tahun 1986M hingga 2006M di universitas Al-Khāmis dan dar Al-Hadīts Al-Hasaniyyah di kota Ribath Maroko. Lebih dari 20-an karyanya telah dicetak dan puluhan jurnal diterbitkan.<sup>30</sup> Melalui tiga kitabnya yakni *Maqāṣid Al-Maqāṣid*, *Al-fikr Al-*

---

<sup>27</sup> Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi sebagai basis moderasi islam" (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 36.

<sup>28</sup> Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah*, 22–23.

<sup>29</sup> Abdul Hadi Al-Masri Muhammad, *'Aunul karim fi bayan maqāṣid suwar Al-Qur'ān Al-Karim*, vol. 1, n.d., 9, shamela.org.

<sup>30</sup> "السيرة الذاتية – الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني", diakses 10 September 2023, <https://raissouni.net/%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%b0%d8%a7%d8%aa%d9%8a%d8%a9>.

*Maqāṣidi* dan *Al-kulliyāt Al-asāsiyyah li al-syarī'ah al-islāmiyyah* Ia mendefinisikan *maqāṣid Al-Qur'ān* , mengklasifikasikannya serta menguraikan dalil-dalil untuk mengekstraksi *kulliyāt Al-Qur'ān* menggunakan paradigma *kulliy* dan *juziy* berlandaskan filsafat *al-tafkīr al-Maqāṣidī*. Baginya, *maqāṣid Al-Qur'ān* adalah maksud paling umum dan universal yang terkandung pada tujuan diturunkannya *Al-Qur'ān* . *Al-Qur'ān* mendorong manusia untuk mencari dan berpegang pada *maqāṣid* yang dapat ditemukan dalam kandungan ayat ataupun surat secara umum, baik itu maqṣad hukum, akidah, akhlaq ataupun kisah-kisahannya. Dasar pemikiran Al-Raisūnī berangkat dari pemahaman bahwasannya *Al-Qur'ān* merupakan asas utama dan rujukan tertinggi sehingga *maqāṣid Al-Qur'ān* hendaknya mengandung *kulliyāt* yang paling umum.

Sekilas, pemahaman Al-Raisūnī terhadap semangat keumuman *Al-Qur'ān* sama seperti ulama lainnya. Semua sepakat akan adanya makna umum dan universal yang harusnya ada dalam *maqāṣid Al-Qur'ān* . Namun pada praktiknya terdapat perbedaan dalam memahami ataupun metode memproduksi *maqāṣid Al-Qur'ān* . Ia mengkritik Al-Gazali yang tidak mencantumkan *maqṣad taqwīm Al-fikr* (meluruskan cara berfikir)<sup>31</sup> sebagai *maqāṣid* yang *mustaqil*. Di sisi lain Ia juga mengkritik klasifikasi *maqāṣid Al-Qur'ān* milik Ibnu 'Asyur dan Rasyid Riḍa yang mencantumkan kegiatan berfikir seperti penggalan hukum, ijtihad, dan mencari maksud pada setiap dalil sebagai *maqāṣid* yang berdiri sendiri.<sup>32</sup>

Semangat yang diusung oleh Al-Raisūnī adalah menerapkan cara berfikir secara *maqāṣidi* (*at-tafkīr Al-maqāṣidi*), yakni memahami maksud dan asas *syarī'ah*, mengetahui makna *kulliyah* dan *juziyyah*nya dan memahami bahwasannya dalam setiap hukum terkandung *ḥikmah*, dalam setiap yang dibebankan terdapat maksud-maksud tertentu. Selain itu juga berfikir dengan cerdas secara *maqāṣidī* berarti berfikir dengan

---

<sup>31</sup> Al-Raisūnī memaknainya dengan *taqwīm manhāj At-ta'aqqul wa at-tafakkur* (meluruskan metode berfikir dan nalar manusia). *Maqṣad taqwīm Al-fikr* ini tidak sama seperti yang dimaksud oleh ulama *syarī'ah* (*fuqahā* dan *usūliyyin*) pada *maqāṣid kulliyāh ḍaruriyyāt hifḍ al-'aql*. (walaupun sejatinya apa yang menjadi tujuan dari *syarī'ah* merupakan ujian dari *Al-Qur'ān* itu sendiri).

<sup>32</sup> Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-gāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah*, 38–39.

mengamalkan kaidah dan faidahnya.<sup>33</sup> Sedangkan metode berfikir yang digunakan dalam menggali *maqāṣid* Al-Qur’ān perspektif Al-Raisūnī, adalah dialektika *kulliy* dan *juziy* yang terdapat dalam khasanah ushul fikihdan mantiq. Baginya, *Al-kulliyah Al-Asāsiyyah* adalah dasar dan kaidah umum yang berdiri sendiri, menjadi dasar bagi *syarī’ah* dan praktik hukum lainnya sehingga *kulliyāt* dimaknai sebagai kebalikan dari *juziyyāt*.<sup>34</sup>

Tesis ini akan menganalisa cara berfikir Al-Raisūnī dalam menggali *maqāṣid* Al-Qur’ān yang konsepnya masih berserakan pada kitab-kitab, jurnal, video dan sumber lainnya kemudian mengkonstruksikannya secara analitis dan kritis, serta menunjukkan mengapa terjadi perbedaan pemikiran dengan ulama lainnya. Landasan filosofis *maqāṣidi* dengan metode yang *mantiqi* akan memberikan kontribusi signifikan terhadap khazanah keilmuan Al-Qur’ān .

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang yang sudah dijelaskan di atas, terdapat dua problem akademik yang hendak peneliti jawab, yaitu:

1. Bagaimana epistemologi *maqāṣid* Al-Qur’ān perspektif Al-Raisūnī?
2. Mengapa terjadi perbedaan antara *maqāṣid* Al-Qur’ān perspektif Al-Raisūnī dengan ulama lainnya?

## **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Mengetahui konsep *maqāṣid* Al-Qur’ān perspektif Al-Raisūnī.
2. Menjelaskan faktor yang membedakan *maqāṣid* Al-Qur’ān perspektif Al-Raisūnī dengan ulama lainnya.

Secara teoritis penelitian ini berkontribusi memberikan metodologi baru terkait *maqāṣid* Al-Qur’ān yang selama ini masih terhegemoni oleh konsep

---

<sup>33</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidi: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, vol. 1 (Ar-Ribath: MATHba’ah An-Najah Al-Jadidah, 1999), 34–35.

<sup>34</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asāsiyyah li As-Syarī’ah Al-Islamiyyah*, vol. 1 (Kairo: Dar Al-Kalimah, 2013), 40–41.

*maqāṣid syarī'ah*. Pemikiran Al-Raisūnī yang bercorak *usūly dan mantiqi* memberi warna baru bagi kalangan ulama *Al-Qur'ān*. Selain itu kita dapat mengetahui apa yang melatarbelakangi pemikirannya serta struktur pemikiran *maqāṣid Al-Qur'ān Al-Raisūnī* secara komprehensif.

Secara praktis manfaat yang akan didapatkan adalah:

- a. Mendorong peneliti lain untuk mengkaji *maqāṣid Al-Qur'ān* perspektif *Al-Raisūnī* lebih mendalam, melihat masih sedikitnya penelitian tentang *Al-Raisūnī* khususnya pada konsep *maqāṣid Al-Qur'ān*.
- b. Memberikan wawasan lebih luas kepada masyarakat tentang pentingnya menafsirkan *Al-Qur'ān* dengan semangat *maqāṣidi* sesuai dengan koridor yang ada supaya tidak melenceng dari makna yang dikehendaki oleh Allah SWT.

#### **D. Kajian Pustaka**

Peneliti bukanlah satu-satunya yang meneliti *maqāṣid Al-Qur'ān* secara umum, melihat wacana *maqāṣid Al-Qur'ān* telah bergulir sejak lama apalagi di dunia timur. Namun, dapat dikatakan sejauh pembacaan peneliti belum ditemukan penelitian yang membahas tentang *maqāṣid Al-Qur'ān* perspektif *Al-Raisūnī*. Sedangkan yang banyak diteliti selama ini adalah konsep *maqāṣid* syariahnya, hal ini tidak mengherankan karena Ia merupakan pengajar dalam bidang usūl fikihdan *maqāṣid syarī'ah*.

Penelitian yang berhubungan dengan *maqāṣid Al-Qur'ān* secara umum di antaranya ialah tesis yang berjudul *Epistemologi Tafsir Ibnu 'Asyur dan implikasinya terhadap penetapan maqāṣid Al-Qur'ān dalam kitab Al-Tahrir wa Tanwir* oleh Imam Ahmadi. Kesimpulan yang didapat bahwasannya metode Ibnu 'Asyur dalam kitabnya adalah metode riwayat dan dirayah, sedangkan implikasi metode tafsirnya dalam penetapan *maqāṣid Al-Qur'ān* adalah *maqāṣid 'āmmah, juz'iyyah* dan *khāssah*, sedangkan metode dalam menemukan *maqāṣid Al-Qur'ān* adalah dengan metode *istiqrā'*<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Imam Ahmadi, "Epistemologi Tafsir Ibnu 'Asyur dan Implikasinya terhadap Penetapan Maqāṣid Al-Qur'ān dalam Al-Tahrir wa al-Tanwir" (JAWA TIMUR, IAIN TULUNGAGUNG, 2017), viii, (<http://repo.iain-tulungagung.ac.id/7372/>).

Sedangkan Abdul Mufid dalam jurnalnya, *Maqāṣid Al-Qur'ān perspektif Al-Gazali* menjabarkan metode yang dipakai Al-Gazali dalam menetapkan *maqāṣid Al-Qur'ān* ialah perenungan atas teks Al-Qur'ān dengan menggunakan akal, metode berfikir yang induktif dan analisis, bercengkerama dengan *Al-Qur'ān* agar selalu menemukan makna *Al-Qur'ān* yang terdalam, serta selalu mencurahkan kemampuan untuk dapat menghasilkan fikih sesuai realitas.<sup>36</sup>

Ziyad Khaleel Muhammad Dagameen dari program pascasarjana Universitas Ahl Al-Bayt, Amman Jordan, dalam jurnalnya yang berjudul *Maqāṣid Al-Qur'ān fi al-fikr Badi'uzzaman Sa'īd Al-Nursi* menjelaskan tentang *Maqāṣid Al-Qur'ān* yang menjadi asas kandungan Al-Qur'ān yakni tauhid, kebangkitan, keadilan dan kenabian. Adapun selain dari empat itu merupakan media menuju pada keuniversalan Al-Qur'ān, bukan maqṣad itu sendiri. Nursi berpendapat tidak diperbolehkan bagi seseorang untuk terlalu dalam membahas *wasā'il* yang mengakibatkan banyaknya pembahasan yang tidak pada tempatnya.<sup>37</sup>

Sedangkan penelitian terkait objek penelitian, yaitu Ahmad Al-Raisūnī dapat dilihat dalam jurnal karya Saiful Bahri yang berjudul *The Construction of Indonesian Political Fiqh: Maqāṣid Al-Shariah perspective and Ahmad Al-Raisūnī Thought's*. Di dalam tulisannya Bahri menjelaskan pentingnya merekonstruksi kembali kajian fikihsiyasah klasik dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural menggunakan pisau analisa *maqāṣid syarī'ah* Ahmad Al-Raisūnī. Hasil yang didapatkan adalah fikihsiyasah klasik sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman sehingga dibutuhkan rekonstruksi ulang supaya lebih relevan. Penelitian ini juga mengkonstruksi fikihpolitik Indonesia dalam empat isu, yakni bentuk negara, demokrasi, kriteria pemimpin dan penerapan *syarī'at* islam.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Abdul Mufid, "MAQĀṢID ALQURAN PERSPEKTIF MUHAMMAD AL-GAZALI," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (December 31, 2019): 121, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>.

<sup>37</sup> "مقاصد القرآن في فكر بديع الزمان سعيد النورسي," 12 Maret 2018, 428, <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/60>.

<sup>38</sup> Syaiful Bahri, "The Construction of Indonesian Political Fiqh: Maqāṣid Al-Shariah Perspective and Ahmad Al-Raisūnī's Thoughts," *Justicia Islamica* 17, no. 1 (June 2, 2020): 35, <https://doi.org/10.21154/justicia.v16i1.1671>.

Jurnal yang ditulis oleh Muhammad Shobir dari Chouaib Doukkali University Maroko, yang berjudul “*Asar Al-kulliyah Al-Asasiyyah fi fahmī tanzīl Al-Ahkam Al-Syar’iyyah Al-Islamiyyah: Hurriyah Al-I’tiqad ‘Inda Ahmad Al-Raisūnī Anamuzajan (Effect of Basic Colleges on Understanding and Downloading Islamic Sharia Laws with DR.Ahmad Ar-Raissouni)*”. Di dalamnya menjelaskan tentang bagaimana menggunakan *kulliyah al-asāsiyyah* sebagai metode untuk memahami konsep kemerdekaan dalam memeluk agama dengan meneliti masalah “*al-riddah*” secara tekstual maupun kontekstual dengan menggunakan kacamata *maqāṣid syarī’ah*. Pembacaan ini menjadi penting sebab penulis mengajak pembaca untuk memahami interpretasi Al-Raisūnī dalam masalah “*Al-riddah*” yang jauh dari pengaruh politik maupun permasalahan fikih *qadīm*.<sup>39</sup>

Wawancara Bersama Al-Raisūnī yang diunggah dalam Journal of Contemporary *Maqāṣid Studies* berisikan pandangannya tentang fakta ilmu usūl fikih dewasa ini. Begitupula Al-Raisūnī menyampaikan pendapatnya tentang metode pengajaran ilmu *maqāṣid* yang pastinya akan meliputi cakupan yang lebih luas daripada ilmu usūl itu sendiri, sedangkan di sisi lain metode pengajaran ilmu *maqāṣid* belum menjadi metode yang mapan. Ia memperjelas pendapatnya dengan menyatakan pentingnya memisahkan antara ilmu *maqāṣid* dengan usūl fikih. Namun yang perlu digarisbawahi, bahwasannya perpisahan tersebut bukan perpisahan yang menjauhkan, melainkan saling melengkapi seperti halnya ilmu fikih dengan *usūl fikih*.<sup>40</sup>

Jurnal yang ditulis oleh Fahrurrazi, dkk yang berjudul *Telaah Tentang Hak Waris Kerabat Non-Muslim Perspektif Maqāṣid Syarī’ah Ahmad Al-Raisūnī* membaca kembali hadis Usamah bin Zaid tentang hal-hal yang menghambat pewarisan, salah satunya adalah perbedaan keyakinan, padahal di luar sana banyak sekali hubungan kekerabatan antara muslim dan nonmuslim. Penelitian ini menghasilkan terbaginya pendapat ulama, yaitu boleh dan tidak bolehnya menerima pemberian warisan dari kerabat non-muslim. Sedangkan pisau *maqāṣid syarī’ah* Ahmad Al-

---

<sup>39</sup> Muhammad Shobir, “*Asar Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah fi fahm wa tanzil Al-Ahkam Asy-Syar’iyyah al-Islamiyyah - Hurriyatul i’tiqad ‘inda Ahmad Al-Raisūnī Anmudzajan,*” *Majallah Ar-Rashid Al-’ilmi* 1 (March 2020): 233.

<sup>40</sup> Ahmad al-Raissouni, “*حوار مع الدكتور أحمد الريسوني,*” *Journal of Contemporary Maqāṣid Studies* 1, no. 2 (July 31, 2022): 161, <https://doi.org/10.52100/jcms.v1i2.91>.

Raisūnī digunakan untuk menjawab kebolehan pemberian tersebut dengan memperhatikan *'illah*, dalil dan kemanfaatan yang diperoleh dari harta kerabat non-muslim tersebut.<sup>41</sup>

Apa yang peneliti hendak lakukan adalah mendeskripsikan ide pemikiran Al-Raisūnī tentang *Maqāṣid* Al-Qur'ān dan mengkonstruksikannya, sehingga menjadi jelas bagaimana konsep pemikirannya, karenanya penelitian ini akan memberikan wawasan dan metode baru terhadap pembacaan *maqāṣid* Al-Qur'ān. Berdasarkan literatur yang telah dikaji oleh peneliti, penelitian ini memiliki kebaruan dan kontribusi yang signifikan terhadap kajian – kajian Al-Qur'ān .

## **E. Kerangka Teori**

Epistemologi merupakan alat yang akan digunakan untuk mengkonstruksikan nalar *maqāṣid* Al-Qur'ān Al-Raisūnī yang masih berserakan dalam karya-karyanya. Epistemologi digunakan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seputar hakikat pengetahuan, yakni apa dan bagaimana pengetahuan terbentuk. Sebagai bagian dari filsafat, epistemologi menjadi alat untuk menemukan ciri dan hakikat suatu pengetahuan dan juga untuk mengujikan kebenarannya, dan sejauh mana lingkup dan batasan pemahaman manusia. Ia mengkaji syarat-syarat logis yang menjadi dasar terbentuknya pengetahuan yang rasional agar dapat dipertanggungjawabkan secara obyektif, dengan kata lain epistemologi merupakan sebuah ilmu yang bersifat evaluatif, nomatif dan kritis.<sup>42</sup>

Pertanyaan-pertanyaan yang hendak dijawab dari epistemologi ilmu di antaranya: Apakah sumber dari sebuah pengetahuan? Bagaimana proses dan prosedur diperolehnya sebuah pengetahuan secara ilmiah? Apa yang harus diperhatikan supaya kita mendapatkan pengetahuan dengan benar? Apa kriteria ilmu pengetahuan yang benar? Apa yang dapat membantu seseorang menemukan pengetahuan secara ilmiah? Metode yang digunakan dalam suatu pengetahuan yang ilmiah sebagai usaha untuk

---

<sup>41</sup> R. Fakhurrizi, Faiz Zainuddin, and Alicia Safira Azzuri, “TELAHAH TENTANG HAK WARIS KERABAT NON-MUSLIM PERSPEKTIF MAQĀṢID SYARIAH AHMAD AL-RAISŪNĪ,” *Al-Hukmi : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Keluarga Islam* 3, no. 1 (May 13, 2022): 109, <https://doi.org/10.35316/alhukmi.v3i1.2201>.

<sup>42</sup> H.Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadits dan Ilmu Hukum islam* (Jakarta: PT.Kharisma Putra Utama, 2015), 4–5.

memperoleh pengetahuan-pengetahuan tersebut adalah yang disebut dengan metode ilmiah, sehingga cara yang dipakai untuk pembuktiannya juga harus sesuai dengan prosedur dan langkah-langkah sistematis.<sup>43</sup> Penelitian ini menggunakan jenis epistemologi kritis<sup>44</sup> yang mana berdiri berdasarkan asumsi, jalan yang prosedural dan kesimpulan pemikiran ilmiah dari obyek yang diteliti dan ditanggapi secara kritis.<sup>45</sup>

## **F. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian**

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Metode kualitatif digunakan untuk menyingkap masalah penelitian yang belum jelas dan kompleks.<sup>46</sup> Penelitian ini berasal dari asumsi dasar yang digunakan sebagai landasan berfikir dan digunakan untuk mengumpulkan dan mengolah data. Data tentang masalah berasal dari dokumentasi hasil penelitian, pengamatan pendahuluan, maupun pernyataan dari orang yang patut dipercaya.<sup>47</sup>

Berdasarkan konteks kajian Al-Qur'ān , penelitian ini merupakan studi tokoh, yaitu dengan melakukan kajian yang mendalam dan sistematis terhadap sejarahnya, ide gagasan ataupun konteks sosialnya. Hal ini bertujuan untuk memperoleh gambaran utuh tokoh tersebut beserta orisinalitas pemikirannya.<sup>48</sup>

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis yang berfungsi untuk menggali sedalam-dalamnya obyek yang diteliti dan menganalisisnya guna menghasilkan pembacaan yang obyektif dan komprehensif. Filsafat sebagai sebuah pendekatan sejatinya merupakan asumsi dasar yang disusun secara sistematis-

---

<sup>43</sup> Jujun.S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer Keterkaitan Ilmu, Agama Dan Seni*, vol. 1, n.d., 276.

<sup>44</sup> Dalam epistemologi penemuan suatu teori baru, evaluasi kritis digunakan untuk membuktikan hipotesa yang dideduksikan dari suatu teori. Jika dalam proses verifikasi tertolak maka akan dianggap bahwa teori tersebut gugur. (Lihat Suriasumantri, 1:290.)

<sup>45</sup> *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadits dan Ilmu Hukum islam*, 17.

<sup>46</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan RND* (Bandung: Alfabeta, n.d.), 25.

<sup>47</sup> 206.

<sup>48</sup> H Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'ān dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 35.

argumentatif dan demonstratif sehingga memiliki kekuatan untuk menganalisa secara tajam berbagai permasalahan yang hendak dijawab.<sup>49</sup>

## 1. Sumber Data Penelitian

a) Sumber data primer terdiri dari karya-karya Ahmad Al-Raisūnī yaitu:

- Kitab *Maqāṣid al-Maqāṣid: Al-gāyat Al-‘Ilmiyyah wa al-‘amaliyyah li Maqāṣid Syarī’ah*. Di dalamnya Al-Raisūnī menyatakan bahwa *maqāṣid al-Qur’ān* sejatinya mengandung *maqāṣid kulliyāt Al-Qur’ān* atau prinsip universalitas Al-Qur’ān. ia juga menunjukkan hierarki *maqāṣid Al-Qur’ān*, serta menjelaskan klasifikasi *maqāṣid Al-Qur’ān* menurut perspektifnya serta menunjukkan dalil-dalil yang ia gunakan.
- Kitab *al-Kulliyāt al-Asasiyyah li al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, mengelaborasi makna *kulliyāt* dalam pandangan *syara’*, makna *syarī’ah*, prinsip-prinsip *kulliyāt* serta macam tipologi *kulliyāt Al-Qur’ān/kulliyāt tasyrī’iyyah*.
- Kitab *Al-Fikr Al-Maqāṣidī* berisikan penjelasannya tentang makna berfikir secara *maqāṣidī* beserta filosofinya, serta penjelasan akan prinsip-prinsip yang harus dibangun oleh seorang mujtahid untuk mengamalkannya.

b) Sumber data sekunder yang terdiri dari jurnal, buku, kitab-kitab pendukung lainnya yang berhubungan dengan judul yang dibahas, serta website resmi Al-Raisūnī, dan kanal YouTube resminya yang berjudul الأستاذ أحمد الريسوني, maupun dokumen lainnya yang berhubungan dengan obyek penelitian.

## 2. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi dalam mengumpulkan data-data penelitian. Dokumen dapat berupa tulisan, gambar atau karya-karya seseorang.<sup>50</sup> Data-data yang terkumpul dibaca secara deskriptif dan dianalisis agar menemukan konsep utuh terhadap suatu obyek yang diteliti. Mula-mula peneliti melakukan pembacaan

---

<sup>49</sup> M.Amin Abdullah, *STUDI AGAMA: Normativitas atau Historitas?* VI (Pustaka Pelajar, 2015), 102.

<sup>50</sup> *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan RND*, 240.

terhadap kitab *maqāṣid Al-maqāṣid* karya Al-Raisūnī, di dalamnya banyak ditemukan gagasan-gagasan *maqāṣid* Al-Qur’ān yang diperkuat dengan dalil-dalil Al-Qur’ān dan pendapat ulama lainnya.

Selanjutnya peneliti melakukan pembacaan terhadap kitab *Al-kulliyāh Al-Asāsiyyah* dan *Al-fikr Al-Maqāṣidi* serta menganalisa cara berfikir Al-Raisūnī terkait dalam proses induksi *maqāṣid* Al-Qur’ān secara *maqāṣidi* menggunakan paradigma *kulliyāt Al-Qur’ān*. Di samping ketiga sumber primer tersebut, peneliti juga menggunakan kitab Al-Raisūnī lainnya, yakni *maqāṣid Al-Syarī’ah ‘inda Al-Syatibi*, *Al-madkhal ila maqāṣid Al-Syarī’ah*, *Al-Muwaffaqāt* karya Al-Syatibi, Metode tafsir *maqāṣidi* karya Wasyfī ‘Asyur dan juga kitab, buku, maupun jurnal pendukung lain yang berhubungan dengan teori *maqāṣid* secara umum maupun khusus.

### 3. Teknik Analisis Data

Analisis data pada penelitian kualitatif bersifat induktif, yakni proses menganalisa data yang selanjutnya dikembangkan menjadi sebuah hipotesa. Selanjutnya hipotesa yang dibangun di atas data tersebut dicarikan lagi data-data lain yang selanjutnya akan disimpulkan apakah hipotesa tersebut dapat diterima atau ditolak. Semua proses ini tidak lepas dari adanya data.<sup>51</sup>

Sedangkan langkah-langkah metodologis yang dijalankan peneliti adalah sebagai berikut:

- a) Peneliti mencari data terkait *maqāṣid* secara umum, serta tentang *maqāṣid* Al-Qur’ān dan pemikiran para tokoh terkait *maqāṣid* Al-Qur’ān.
- b) Peneliti menentukan obyek yang akan diteliti yaitu pemikiran Ahmad Al-Raisūnī tentang *maqāṣid Al-Qur’ān*. Untuk selanjutnya dasar dan struktur pemikirannya akan dikaji agar menemukan epistemologi *maqāṣid* Al-Qur’ān perspektif Al-Raisūnī. Dalam hal ini obyek penelitian tersebut dinamakan sebagai obyek formal.

---

<sup>51</sup> 245.

- c) Pengumpulan data dari hasil pembacaan peneliti terhadap literatur-literatur yang berkaitan dengan obyek formal maupun hal-hal yang berkaitan dengan *maqāṣid* secara umum.
- d) Mendeskripsikan serta menganalisa data yang didapat secara kritis untuk mendapatkan konsep utuh tentang struktur pemikiran obyek yang diteliti serta membandingkannya dengan pemikiran tokoh lainnya.

## G. Sistematika Penulisan

Agar tujuan dari penelitian ini dapat tercapai, maka peneliti mencantumkan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika penelitian. Hal ini berfungsi supaya penelitian ini sistematis sesuai dengan arah dan tujuan penelitian.

Bab kedua berisi landasan teori tentang *maqāṣid* secara umum, yang terdiri dari pengertian dan ruang lingkup *maqāṣid*. Kemudian dilanjutkan dengan pengertian *maqāṣid* Al-Qur'ān dan juga hubungannya dengan *maqāṣid syarī'ah*. Selanjutnya akan dibahas juga *maqāṣid Al-Qur'ān* menurut beberapa ulama seperti Imam Al-Gazali, Ṭahir Ibnu 'Asyur, Rasyid Riḍa, Salim Abu 'Āṣi, dan Abdul Mustaqim, Muḥammag Gazali, dan banyak lainnya.

Bab ketiga membahas *maqāṣid Al-Qur'ān* perspektif Al-Raisūnī, yang terdiri dari beberapa pembahasan, di antaranya biografi Al-Raisūnī, background intelektual dan karya-karyanya, serta pembagian *maqāṣid Al-Qur'ān* menurut Al-Raisūnī. Selanjutnya dalam bab ini juga menjelaskan nalar berfikir Al-Raisūnī dalam kajian *maqāṣid Al-Qur'ān* yakni konsep *kulliyah* yang menjadi dasar dari perumusan *maqāṣid* Al-Qur'ān-nya. Selain itu akan dijelaskan tentang piranti yang digunakan dalam pencarian *maqāṣid* Al-Qur'ān, dan tipologi *kulliyah* menurut Al-Raisūnī.

Bab keempat adalah bab yang paling penting dalam penelitian karena di dalamnya berisi proses dialog antara teori dan data yang akan memunculkan epistemologi *maqāṣid Al-Qur'ān* perspektif Al-Raisūnī. Dalam epistemologi, hal yang dikaji tidak akan terlepas dari pembahasan

tentang sumber, metode dan validitas *maqāṣid* Al-Qur'ān perspektif Al-Raisūnī yang berisi dialektika pemikirannya dengan pemikiran ulama lainnya. Begitupula di dalamnya akan dijelaskan sumber pemikiran *maqāṣid* Al-Qur'ān perspektif Al-Raisūnī, serta mengelaborasi karakteristik, metodologi, dan proses validitas pemikirannya.

Bab kelima merupakan kesimpulan dan rekomendasi bagi perkembangan keilmuan Al-Qur'ān umumnya, serta kajian *maqāṣid* Al-Qur'ān secara khusus.

## BAB II

### MAQĀŠID DALAM KHAZANAH ISLAM

#### A. Pengertian dan Ruang Lingkup *Maqāšid*

Istilah *maqāšid*<sup>1</sup> banyak dipakai oleh mufassir, para ulama pengkaji Al-Qur’ān serta ulama fikih dan *usūl fikih*. Di dalam penggunaannya istilah tersebut disandarkan pada *syarī’ah* dan Al-Qur’an. Terkadang pemakaiannya juga disandarkan pada beberapa kalimat seperti *maqāšid al-ṣalah*, *maqāšid al-nikāh*, *maqāšid al-Haj* yang secara umum kalimat-kalimat tersebut bersifat normatif-parsial. Al-Gazali misalnya, dalam karyanya *al-Muṣtaṣfa* menjabarkan bahwa maksud dari *syarī’ah* adalah lima, penjagaan terhadap akal, jiwa, agama, keturunan serta harta, yang dalam penyebutan kelima hal ini ia tidak memberikan pengertian tertentu tentang *maqāšid*. Makna yang terkandung di dalam *maqsad/maqāšid* dapat dilihat juga dari pendapat al-Āmidī bahwa maksud dari *syarī’ah* adalah

---

<sup>1</sup> Secara terminologi *maqāšid* (مقاصد) merupakan jamak dari *maṣdar mīmī*, yaitu *Maṣdar* yang didahului *mīm* tambahan (*mim az-zaidah*). Lihat Muṣtafā Al-Galāyīnī, *Jāmi’ ad-durūs al-‘Arabiyyah* (Kairo: Dār Ibn Al-Haitham, 2005), 120. *maqāšid* (مقاصد) yang berarti *al-qaṣd* (القصد) yang memiliki beberapa arti. Menurut ibn Al-Manzūr *al-qaṣd* berarti jalan lurus (*istiṣqāmah al-tariq*). Seperti yang terdapat dalam QS. An-nahl/16:9; “*wa ‘ala Allāhi qasdu as-sabīl...*” yang berarti Allah adalah Dzat yang menjelaskan jalan yang benar dan lurus. (Lihat “الباحث القرآني | 16:9 | تفسير الطبري,” diakses 18 Agustus 2024, <https://tafsir.app/tabari/16/9>.) *Al-qaṣd* juga memiliki makna al-‘adl (adil). Menurut Abu Lihām al-Taglibi dan diriwayatkan dari ‘Abd Ar-Rahman bin Al-Hakam bahwa bagi seorang hakim tidak boleh memutuskan suatu perkara dan berlaku tidak adil secara sengaja. *Al-qaṣd* juga berarti berada di tengah-tengah di antara dua sisi, seperti yang terdapat dalam Hadits *عليكم هديا قاصدا*. *Qāšidan* dalam hadits tersebut bermakna jalan yang tengah-tengah. *Al-Qaṣd* juga berarti *al-i’timād*, *al-ammu*, serta *ityān al-syāl* yang berarti berpegang, dan menuju kepada sesuatu. Adapun *Al-Qāšid* bermakna *qarīb* (dekat) Sedangkan *al-Qašid* berarti syair. (Lihat “مفردات ألفاظ القرآن | قصد | الباحث القرآني,” diakses 5 Agustus 2024, <https://tafsir.app/mufradat-ragheb/%D9%82%D8%B5%D8%AF>.) *Al-Qiṣdah* berarti potongan dari sesuatu. *Al-Qiṣdah*, penuh dengan sesuatu. (Lihat “مقاييس اللغة | الباحث القرآني | قصد |,” diakses 5 Agustus 2024, <https://tafsir.app/maqayees/%D9%82%D8%B5%D8%AF>.) Ia juga berarti al-kasru (memecah). (Lihat Louis Ma’luf dan Bernard Tottel, *Al-Munjid fi Lughah wa al-‘Ālam*, 27 ed. (Beirut: Dār Al-Masyriq, 1984), 236.) Sehingga *maqāšid* secara bahasa dapat dimaknai sebagai maksud dan tujuan yang dikehendaki/dituju dalam suatu pembicaraan/pembahasan. (Lihat *Budukhah*, “*Juhūd Al-‘ulamā fi istinbāt maqāšid Al-Qur’ān*,” 30.) Sedangkan arti dari tujuan (*al-gāyah*) adalah “*mā li aqlihi wujūd al-syāi*” (alasan sesuatu ada). (Lihat Ali bin Muhammad bin Ali Al-jurjāni, *Kitāb at-ta’rifāt* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1985), 207.)

mencapai kemaslahatan dan mengantisipasi marabahaya baik duniawi maupun ukhrawi.<sup>2</sup>

Menurut Jasser Auda *maqāṣid* adalah mempertanyakan sesuatu yaitu “*why*” (mengapa) yang memiliki tingkatan-tingkatan dan eksplorasi yang membawa pada tindakan-tindakan sederhana ke tingkatan prinsip-prinsip umum dan keyakinan dasar seperti keadilan, kasih sayang sifat-sifat Tuhan. *Maqāṣid* menjelaskan *ḥikmah* di balik putusan-putusan, semisal prinsip sedekah yang ditujukan untuk meningkatkan kualitas sosial masyarakat. *Maqāṣid* juga merupakan tujuan baik yang ingin dicapai oleh hukum dengan menutup atau membuka jalan tertentu. *Maqāṣid* juga merupakan konsep moral yang menjadi dasar hukum islam seperti keadilan, kebiakan, hubungan sesama manusia, serta hak asasi manusia, dan yang lainnya yang dapat digunakan untuk menafasirkan ulang naskah islam sesuai dengan realitasnya.<sup>3</sup>

Lingkup kajian *maqāṣid* yang banyak ditemukan dalam kajian *syarī’ah* maupun *Al-Qur’ān* mengharuskan seorang peneliti untuk menemukan relasi serta perbedaan dari keduanya, karena persepsi terhadap sesuatu merupakan cabang dari persepsi tersebut.<sup>4</sup> Maka untuk mencapai nilai pengetahuan, seseorang harus berhenti pada batasan-batasan, memahami ciri-cirinya, bagian-bagiannya, serta relasi yang menghubungkan keduanya.

## **B. Genealogi *Maqāṣid al-Qur’ān***

Kajian *maqāṣid Al-Qur’ān* tidak dapat dilepaskan dari kajian *maqāṣid syarī’ah* karena keduanya saling beririsan. *Maqāṣid syarī’ah* sendiri mencapai puncaknya di masa Al-Syātibi ketika Ia menulis magnum opusnya yang berjudul *al-Muwāffaqāt*. Al-Tirmidzi Al-Hakim<sup>5</sup> adalah ulama abad ke-3 hijriyah. Ia merupakan salah satu ulama yang layak disebut sebagai permulaan ulama yang memiliki kajian terkait *maqāṣid syarī’ah*. Ia disebut sebagai ulama yang banyak membahas tentang kajian

---

<sup>2</sup> Nizar bin Khalid Al-khazanadar, *Maqāṣid Al-Qur’an*, t.t., 9.

<sup>3</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Shariah: An Introductory Guide* (IIIT, 2008), 3.

<sup>4</sup> Sa’id bin Muhammad Bīhī, *Iqāmat al-Barāhin wa al-Adillah ‘ala al-Inḥisār al-Qawā’id wa al-adillah* (Kuwait: Dār Iqrā, 2008), 15.

<sup>5</sup> Ia adalah Abu ‘Abdullah Muhammad ibin ‘Ali. Pada masa itu Ia masyhur sebagai filsuf beraliran sufis, bukan *usūli* ataupun *faqīh*.

*ta' līl ahkām al-syarī'ah* dan Ia juga merupakan ulama yang lebih dahulu menggunakan istilah “*al-maqāṣid*” Hal tersebut ditunjukkan pada karyanya *al-salah wa maqāṣiduhā*. Ia juga memiliki karya lain yang berjudul “*al-haj wa asrāruhu*”. Dari kesekian karyanya, terdapat karyanya yang sesuai dengan kajian *maqāṣid* yaitu “*al-'ilal, 'ila al-syarī'ah, 'ilal al-'ubūdiyyah*”. Karya-karyanya ini mencoba untuk mencari maksud-maksud tertentu dari *pensyarī'atan* ibadah secara logis. Adapun karyanya yang berjudul “*Al-furuq*” merupakan karya tertingginya yang membedakan antara perdebatan dengan argumen, kemenangan dan kekalahan serta yang lainnya.

Pada masa setelahnya muncul Abu-Mansur al-Matūrīdī<sup>6</sup> (W.333H) pendiri mazhab al-Maturidiyyah. Ia memiliki banyak karya usul yang salah satunya berjudul *ma'khuz al-syarāi'*. masih di abad ke-3 hijriyah muncul Abu -Bakr Al-Qaffal al-Sāsi<sup>7</sup> (W.365) atau yang disebut dengan Al-Qaffal al-Kabīr, salah seorang ulama besar dalam bidang usul penganut mazhab syafi'i. Beberapa karyanya seperti *usūl al-fiqh, mahāsin al-syarī'ah* yang kitab keduanya ini memiliki hubungan kuat dengan kajian *maqāṣid* syari'ah. Menurutnya, keutamaan *syarī'at* islam tidak akan ada tanpa mencari hukum dan *maqāṣidnya*.<sup>8</sup> Kemudian masih di abad yang sama muncul Abu-Bakar Al-Abhari<sup>9</sup> (W. 375) memiliki karya dalam bidang usul seperti *kitāb al-usūl, ijma' ahl madīnah*, dan *mas'alatul jawab wa al-dalāil wa al-'ilal* yang pembahasannya sesuai dengan kajian *maqāṣid* ini.<sup>10</sup>

Kemudian muncul Al-Baqilani<sup>11</sup> (w.403) yang dijuluki sebagai *syaikh al-sunnah* dan *lisān al-ummah*. Jika Imam Syafi'i berada pada fase penyusunan dan pembukuan *usūl fikih*, maka al-Baqilani berada pada fase

---

<sup>6</sup> Ia adalah pendiri madzhab kalam Al-Maturidiyyah. Seluruh ulama yang bermadzhab Hanafi merupakan penganut madzhab tersebut.

<sup>7</sup> Ia lahir di kota asy-Syasy dan merupakan ulama madzhab Syafi'i dalam bidang fikih dan hadits.

<sup>8</sup> Ahmad Al-Raisuni, *Nazariyyāt Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, vol. 1, 4 (Herndon, Virginia, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 26–29.

<sup>9</sup> Ia adalah ulama bermadzhab Maliki. Ia juga menjadi Syaikh madzhab Maliki di Iraq dan bertempat tinggal di Baghdad. Salah satu muridnya adalah Abu Bakr Al-Baqilani.

<sup>10</sup> Al-Raisūnī, 1:30.

<sup>11</sup> Ia adalah Muhammad bin at-Tayyib bin Muhammad bin Ja'far bin Al-Qāsim Al-Qāḍī Abu Bakr Al-Bāqilānī. Selain dijuluki sebagai syaikh as-Sunnah Ia juga dijuluki dengan Imam pada masanya. Ia adalah ahli Hadits, ahli sunnah wal jama'ah yang bermadzhab *Asy'ariyyah*.

penyusunan yang lebih komprehensif yang mendialogkan antara ilmu usul dengan ilmu kalam. Beberapa karyanya di antaranya *al-taqrīb wa al-irsyād fī tartīb turuq al-ijtihād* yang diringkaskan menjadi dua yang diberi judul *al-irsyād al-mutawassit* serta *al-irsyād al-saghir*. Sedangkan karyanya yang lain *al-miqna' fī 'usūl al-fiqhi al-ahkām wa al-'ilal*, dan kitab *al-bayān 'an farā'id al-din wa syarā'i' al-islām* yang kesemuanya memiliki hubungan serta pengaruh terhadap kajian *maqāṣid syarī'ah*. Beberapa karyanya memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan *usūl fikih* di zamannya serta masa setelahnya. Seperti Imam Haramain yang meringkas karya Al-Baqilani yang berjudul *al-taqrīb* dan Ia beri judul *al-talkhiṣ*. Pada abad ke-4 hijriyah *mutakallimin* juga banyak yang mengkaji *usūl fikih*, sehingga metode *mutakallimin* juga bercampur dengan manhaj *fuqahā'* yang menjadikan fikih pada abad ke-4 memiliki warna filsafat serta mantiq.<sup>12</sup>

Setelah itu muncul Abu al-Ma'ālī 'Abd al-Malik bin 'Abdullah Al-Juwaini atau dikenal dengan Imam Haramain<sup>13</sup> (w. 478H) yang memiliki peran penting dalam perjalanan ilmu ushul fikih. Karyanya *Al-Burhān* menjadi acuan dalam penulisan ushul fikih bagi orang-orang setelahnya seperti halnya kitab Imam Syafi'i yakni *Al-Risālah*. Keberadaan Imam Haramain dalam perkembangan ushul fikih memberikan pengaruh pada salah satu muridnya yakni Imam al-Gazālī yang memiliki karya *usūl fikih* berjudul *al-mankhūl*. Kitab tersebut berisikan ringkasan pendapat-pendapat dari Imam Al-Haramain. Adapun keterkaitan Imam Haramain dalam kajian *maqāṣid syarī'ah* selain banyaknya ulama yang menyebut pendapatnya, Ia juga menggunakan beberapa istilah-istilah yang berkaitan dengan *maqāṣid syarī'ah* seperti *muṣṭālah maqāṣid*, *al-maqṣud*, *al-qaṣd* disebutkan dalam kitabnya *al-burhān*. Di sisi lain, Ia juga menta'birkan *al-maqṣūd* dengan *al-gard* dan *al-agrād* seperti ketika menyebutkan *'illat disyarī'at*kannya *ṭahārah* yang Ia sebut dengan *al-Gard*.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Al-Raisūnī, 1:32.

<sup>13</sup> Selain sebutan Imam Haramain, Ia banyak dikenal dengan nama Al-Juwainī lahir pada 1028 di kota Neyshabur, Iran. Ia adalah ulama bermadzhab Syafi'i serta berakidah *asy'ariyyah*. Di antara karyanya yang masyhur adalah *al-waraqat fī usūl al-fiqh*.

<sup>14</sup> Al-Raisūnī, 1:48.

Masih dalam karyanya *al-Burhān*, Ia membagi 'illat yang menjadi sah dan tidaknya proses penggunaan qiyas ke dalam 5 pembagian yakni; 1) berhubungan dengan hal-hal yang *ḍarūrāt*, seperti pensyariatan *qisas* untuk menjaga darah yang dilindungi oleh *syara* ' serta memberi hukuman kepada pelakunya. 2) berhubungan dengan hajat umum namun tidak sampai pada derajat *ḍarūrāt*, seperti sewa menyewa. 3) tidak termasuk dalam *ḍarūriyyāt* maupun *hājjiyyāt*, namun lebih kepada menghiasi diri dengan kemuliaan dan meniadakan selainnya seperti *ṭahārah*. 4) tidak berhubungan dengan *ḍarūriyyāt* dan *hājjiyyāt* dan juga bukan bagian ketiga, namun sesuatu yang bersifat sunnah (*mandūb*), memiliki karakter seperti yang ketiga namun dilakukan sebab adanya perintah melakukan kesunahan tersebut. 5) tidak nampak sebab/alasan ('illat) dan maksudnya secara jelas dan tertentu, serta tidak termasuk dari *ḍarūriyyāt*, *hājjiyyāt*, maupun anjuran untuk menghiasi diri dengan kemuliaan.

Di dalam *syarī'at*, pembagian ke-lima ini sangat jarang, karena sejatinya setiap hukum yang *disyarī'atkan* memiliki maksud dan faidah yang jelas. Beberapa hal tersebut di antaranya ibadah *jasmaniyyah* yang menurutnya tidak tampak kemaslahatannya secara langsung, maupun faidah yang ada jika ibadah *jasmaniyyah* tersebut ditinggalkan. Maka ibadah-ibadah tersebut masih dapat dicari sebab/alasannya ('illat) secara umum. Adapun pembagian yang ke-tiga dan ke-empat sangat mungkin untuk digabung menjadi satu. Sedangkan pada pembagian ke-lima adalah pembahasan yang terkait pencarian alasan sebab/alasan suatu hukum (*ta'līl ahkām*) secara global maupun bentuk-bentuk ibadah yang tidak bisa dicari sebabnya maka wajib dimasukkan pada tiga pembagian, yaitu *ḍarūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *tahsiniyyāt*. Pembagian imam Haramain ini yang menjadi asas pembahasan dalam *maqāṣid*.<sup>15</sup>

Pada fase setelah imam Haramain, muncul Imam Gazali<sup>16</sup> (w. 505H) yang pemikiran dan metodenya banyak dipengaruhi oleh Imam Haramain. Namun Ia tidak berhenti pada apa yang telah dicapai oleh pendahulunya baik pada bidang ushul fikihataupun lainnya. Karya Al-Gazali yang

---

<sup>15</sup> Al-Raisūnī, 1:50. (Lihat Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud Al-Yūbi, *Maqāṣid as-Syarī'ah al-Islamiyyah wa 'alāqatiha bi al-adillah asy-Syar'iyah* (Riyadh: Dār Al-Hijrah, 1998), 48.)

<sup>16</sup> Ia adalah Abu Hāmid Muhammad Al-Gazalī at-Tūsī an-Nisāburī ulama yang lahir pada 450 H. Seorang sufi bermadzhab Syafi'I dan asy'arī.

sebelumnya adalah *al-mankhūl* yang berisikan ringkasan pendapat-pendapat Imam Haramain, maka pada karyanya *syifā al-galil* dan *al-mustasfa* terlihat pengembangan ushul fikih yang signifikan. Pada *syifā al-galil* Ia menyebutkan istilah *maqāṣid* pada cara pencarian sebab/alasan peletakan hukum (*masālik al-ta'li*) yang berdasarkan pencarian '*illat* hukum-hukum *syarī'ah* dengan berpegang pada tujuan *syara'* mendatangkan kemaslahatan dan mengantisipasi kerusakan. Menurutnya kemaslahatan adalah perkara yang mengakomodir maksud-maksud dari Allah SWT (*al-syari'i*) itu sendiri. Prinsip inilah yang disebut dengan *ta'li maslahi* (pencarian '*illat* dengan asas maslahat) yang Ia jabarkan di dalam *al-mustasfa* secara gamblang. Menurut Al-Gazali *maṣlahah* adalah menjaga maksud dari *al-syari'* atau pemberi *syarī'ah*. Baik dalam *al-mustasfa* ataupun *syifā al-galil* ia menjabarkan apa yang disebut dengan *ummahāt al-maqāṣid* (seluruh maksud/tujuan pensyariaan) berisikan semua maksud *syarī'ah* serta *maṣlahah* yang ditetapkan oleh *Syara'*. Di dalam *syifā algalil* Al-Gazali membagi maksud *syarī'ah* menjadi dua, yakni dunia (*dunyāwiyyah*) dan agama (*dīn*). Lalu ia menyebutkan maksud yang empat, yakni penjagaan jiwa (*hifzu al-nafs*), penjagaan akal (*hifzu al-'aql*) penjagaan kehormatan (*hifzu al-bidh'*) dan penjagaan harta (*hifzu al-māl*). Sedangkan pada *al-mustasfa* ia tidak lagi membagi *maṣlahah* pada dunia dan agama karena menurutnya setiap maksud *syarī'ah* pasti mengandung kemaslahatan dunia dan agama dalam satu waktu. Sebagai gantinya dalam permulaan maksud *syari'ah* *darūriyyāt* menjaga agama atau *maṣlahah* agama, Ia maknai sebagai penjagaan asal agama yang dipresentasikan dengan iman kepada-Nya serta mengesakan-Nya.<sup>17</sup>

Ia mengganti *al-bidl'* dengan lafadz *an-nasl* (keturunan), sehingga menjadikan susunan maksud/tujuan *syari'ah* yang utama (*maqāṣid al-asāsiyyah*) dengan *hifzu al-dīn, al-nafs, al-'aql, al-nasl, serta al-māl*. Dalam *al-mustasfa* ia menyatakan bahwa menjaga prinsip yang lima tersebut ada pada semua ajaran para utusan karena sejatinya tujuan *syarī'ah* adalah membawa semangat perbaikan (*iṣlāh*) bagi makhluk. Oleh sebab itu tidak ada perbedaan pada beberapa *syari'ah* terdahulu di dalam beberapa hal seperti kufur, pembunuhan, zina, pencurian, pengharaman khamr. Ia juga mengadopsi pendapat gurunya Imam Haramain yang mengklasifikasikan derajat *maqāṣid* dalam tiga hal, yakni *darūriyyāt*,

---

<sup>17</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:39.

*hājjiyyāt*, dan *tahsiniyyāt* namun dengan penjabaran yang lebih luas dan jelas. Imam Gazali telah meletakkan asas (*mabda'*) bagi para *uṣūliyyin* yang datang setelahnya sampai pada Imam Al-Syātibi.<sup>18</sup> Adapun pada karyanya yang lain yaitu *Jawāhir al-Qur'ān*, Al-Gazali secara eksplisit menyinggung tentang *maqāṣid Al-Qur'ān* yang Ia klasifikasikan dalam dua hal yaitu *muhimmah* dan *mutimmah* yang masing-masingnya terdapat tiga poin dan semuanya bermuara pada tujuan akidah atau pengesaan Allah SWT.<sup>19</sup>

Setelah Al-Gazali muncul Fakhr al-Din Al-Rāzi<sup>20</sup> (w.606H) yang mengelaborasi konsep-konsep ushul fikih Imam Haramain dan Al-Gazali. Hal ini tidak mengherankan sebab karyanya berisikan ringkasan dari *al-mu'tamad* karya Abi Hasan Al-Baṣri, *al-Burhān* serta *al-Mustaṣfa*. Namun Ia berbeda dengan Al-Gazali dalam urutan *ḍarūriyyāt al-khamsah* ( lima prinsip syari'ah ). Terkadang Ia menyebut dengan *al-nafs*, *al-māl*, *al-nasb*, *al-din*, dan *al-'aql*. Terkadang juga ia menyebutkan *al-nufūs*, *al-'uqūl*, *al-adyān*, *al-amwāl*, serta *al-ansāb*. Ar-Razi juga menta'birkan kalimat *nasl* dengan *al-nasb*, walaupun demikian, menta'birkan dengan *al-nasl* lebih shahih daripada nasab, karena *hiḍzu nasab* adalah tujuan yang sampai pada derajat *ḍarurah* secara umum, maka *hiḍzu nasab* adalah penyempurna dari *hiḍzu al-nasl*.<sup>21</sup>

Ulama yang muncul setelahnya adalah Saif al-Din al-Amidi<sup>22</sup> (W.631H) dengan karyanya *al-ihkām fī usūl al-ahkām* yang juga bentuk ringkasan dari tiga kitab *al-mu'tamad*, *al-burhān* dan *al-mustaṣfa*. Yang menjadi pembeda dengan kitab ulama lain yang berisikan ringkasan tiga kitab tersebut, al-Amidi memasukkkan pembahasan *maqāṣid* dalam bab *tarjihāt*, atau secara khusus menjelaskan tentang tarjih pada dalil yang bertentangan, seperti misalnya memenangkan *maqāṣid ḍarūriyyāt* daripada

---

<sup>18</sup> Al-Raisūnī, 1:41.

<sup>19</sup> Al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur'an*, 26.

<sup>20</sup> Abu 'Abdullah Muhammad bin 'umar bin al-Hasan bin al-Husain n=bin 'Ali Ar-Rāzī. Ia bermadzhab syafi'I dan Asy'āri. Ia adalah mufassir, fakih serta ahli dalam bidang ushul fikih. Di sisi lain Ia juga ahli dalma ilmu-ilmu keislaman, bahasa, ilmu logika, fisika dan lainnya. Salah satu karya besarnya adalah *at-tafsīr al-kabīr* atau disebut dengan *mafātih al-Gaib*.

<sup>21</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:42.

<sup>22</sup> Ia adalah Saif ad-Dīn Abu Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad bin Salim bin Muhammad al-'allāmah Al-Āmidī. Ia berpindah dari madzhab Hambali ke madzhab Syafi'I. Salah satu karya besarnya adalah *al-Ihkām fī usūl al-Ahkām*.

*hājjiyyāt*, atau memenangkan *maṣlahah* yang asli daripada pelengkap-pelengkapnya. Kemudian Ia menjelaskan bagaimana menentukan urutan pada *ḍaruriyyāt al-khamsah* dan cara mentarjih satu dengan lainnya. Ia memilih *hiḍzu al-nasl* dari *hiḍzu al-‘aql* sama seperti halnya mendahulukan *hiḍzu al-naḥs* daripada *hiḍzu al-‘aql* karena *hiḍzu al-aql* merupakan cabang dari *hiḍzu al-naḥs* dan *al-nasl*, sehingga jika menjaga keduanya maka sama saja dengan menjaga akal. Sedangkan menjaga akal tidak serta merta di dalamnya menjaga jiwa maupun keturunan.<sup>23</sup>

Ibnu al-Hajib<sup>24</sup> (w.646H) masih mengekor pada Al-Āmidī dalam pembagian *maqāṣid* menjadi dua, yaitu *maqāṣid ḍarurī aṣlī* -berada pada tingkatan tertinggi - seperti *al-maqāṣid al-khamsah*. Sedangkan yang kedua adalah selain *ḍaruri* yaitu *maqāṣid* yang manusia membutuhkannya tapi tidak sampai pada derajat *ḍarurah* seperti jual beli. Ia juga mengikuti Al-Āmidī dalam hal mentarjih *ḍaruriyyāt* atas *hājjiyyāt*. Ia juga melakukan tarjih pada *ḍarūriyyāt* dengan mendahulukan penjagaan agama di atas semua *ḍaruriyyāt* yang ada.<sup>25</sup>

Masih pada abad ke-tujuh muncul Imam ‘Izzudin ‘Abd as-Salam<sup>26</sup> (W.660H) yang masyhur dengan karyanya “*qawāid al-ahkām fī maṣālih al-anām*”. Di dalamnya khusus membahas tentang *maqāṣid syarī’ah*, baik penjelasannya dalam maksud *pensyarī’atan* hukum, atau tentang kebaikan (*maṣlahah*) serta kerusakan (*maḥsadah*) yang menjadi tujuan dari *maqāṣid syarī’ah* itu sendiri. Ia juga memiliki karya yang berjudul *syajarah al-ma’ārif* yang penamaan kitab tersebut berasal dari QS. An-Nahl/16:90. Diturunkan bahwasannya ayat tersebut mengandung keseluruhan hukum-hukum *syarī’ah* yang terdapat dalam seluruh pembahasan fikih. Kitab tersebut membahas tentang fikih serta filsafat pensyariatannya. Dalam kitabnya Ia menghubungkan hukum-hukum *syarī’ah* dengan prinsip serta

---

<sup>23</sup> Al-Raisūnī, 1:43.

<sup>24</sup> Ia adalah Jamāl ad-Dīn Abu ‘Amr Ustman bin ‘Umar bin Abi Bakr Al-Mālikī. Ia seorang fakih bermadzhab Maliki.

<sup>25</sup> Al-Raisūnī, 1:45.

<sup>26</sup> Ia adalah Abu Muhammad ‘Abd al-Aziz bin ‘Abd as-Salām bi. Abi Al-Qāsim bin Hasan As-Sulamī asy-Syāfi’ī. Seorang *qaḍi* ahli dalam fikih, ushul fikih, tafsir serta bahasa. Salah satu karya besarnya adalah *qawāid al-Ahkām fī maṣālih al-anām*.

tujuan-tuannya yang menjadikan ‘Iz bin Abd as-Salam berbeda dengan ulama usul lainnya.<sup>27</sup>

Ia melihat bahwa sebagian besar *maqāṣid Al-Qur’ān* berisi perintah untuk mencari kebaikan serta sebab-sebab yang mendatangkannya, melarang hal-hal yang mendatangkan kerusakan beserta sebab-sebabnya. Baginya syari’ah secara keseluruhan berpijak pada asas pertimbangan kemaslahatan dan mengantisipasi kerusakan baik terdapat dalam *naṣ* ataupun tidak. Menurutnya lagi, perkara yang *pensyarī’at*annya terdapat di dalam *naṣ*, hadir sebagai penjelas bagi perkara yang tidak ditemukan *naṣ*nya. ‘Iz al-Dīn bin ‘Abd al-Salam juga berpendapat bahwa seluruh beban syari’ah (*taklīf syara’*) bertujuan untuk kemaslahatan setiap hamba baik di dunia ataupun akhirat.<sup>28</sup>

Sedangkan pada abad ke-tujuh muncul Al-Baiḍawī<sup>29</sup> (w.685H) yang serupa dengan Al-Razi dalam pembagian *maqāṣid* menjadi *ukhrawiyyah* dan *dunyāwiyyah*. *Maqāṣid ukhrawiyyah* dianalogikan dengan pensucian jiwa, sedangkan *maqāṣid dunyawiyyah* dianalogikan dengan *qiṣaṣ* yang bertujuan untuk menjaga setiap jiwa manusia, menjaga agama dengan perang, menjaga akal dari hal yang memabukkan, dan lainnya, baik yang mengandung kemaslahatan seperti perwalian pada anak kecil, serta *tahsīniyyāt* seperti halnya pengharaman hal-hal yang menjijikkan.

Kemudian ulama lain yang memiliki perhatian lebih akan *maqāṣid syarī’ah* adalah Ibnu Taimiyyah<sup>30</sup> (w.728H). Menurutnya tujuan dari *syarī’ah* adalah untuk menghasilkan kemaslahatan serta menyempurnakannya, juga meniadakan kerusakan dan meminimalisirnya. Asas tertinggi dari *syarī’ah* adalah menjadikan seorang ‘*abīd*’ konsisten dalam melakukan kebaikan, atau meninggalkan kerusakan baik kecil maupun besar. Sebagai contoh saat Ia menjelaskan maksud dari *syarī’ah al-wilāyah* (kekuasaan) dalam bentuk khilafah, *qadlā’* dan lainnya. Maksud

---

<sup>27</sup> Al-Raisūnī, 1:51.

<sup>28</sup> Al-Raisūnī, 1:51.

<sup>29</sup> Ia adalah ‘Abdullah bin ‘Umar Al-Baiḍawī ulama ahlussunnah wal jama’ah. Ahli di bidang fikih, usul, ilmu kalam, hadits, dan nahwu. Salah satu karyanya adalah at-Tafsīr Al-Baiḍawī.

<sup>30</sup> Taqiyuddin Abu al-‘Abbās Ahmad bin ‘Abd al-Halim bin ‘Abd as-Salam An-Nuamiri al-Ḥarrānī. Ia adalah seorang fakih, ahli hadits dan tafsir, serta mujtahid ahlussunnah wal jamaah. Ia ulama yang bermadzhab hambali. Salah satu karyanya adalah majmū’ al-fatāwī.

wajib dari itu semua adalah untuk menegaskan bahwa agama adalah milikNya, maka tugas tertinggi manusia adalah menegakkan agama-Nya atau dengan kata lain maksud wajib bagi *syarī'ah al-wilāyah* adalah memperbaiki agama manusia yang mana jika mereka melepaskannya maka yang akan terjadi adalah kerusakan. Sehingga hadirnya entitas kekuasaan adalah bentuk dari penjagaan agamaNya.<sup>31</sup> Selain itu, Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa mengetahui *maqāsid syarī'ah* merupakan kekhususan dari fikih. Ia juga menjelaskan pentingnya mengetahui *maqāsid* untuk membedakan *qiyās* yang benar dan yang salah. Adapun *maqāsid* yang lima menurut Ibnu Taimiyyah mengandung kemaslahatan *dunyawiyyah* seperti menjaga harta, darah, *farj*, akal dan laku agama (yang terlihat secara eksplisit). Adapun laku batin menurutnya termasuk dari pada *maqāsid ukhrawiyyah*. Contoh *maqāsid ukhrawiyyah* seperti melatih jiwa dengan *ḥikmah*, adapun pembagian ini seperti yang telah dirumuskan oleh *usūliyyin* lainnya. Ia juga banyak menggunakan istilah *maṣlahah* serta menjelaskan tentang kaidah-kaidah penting seperti tarjih dan operasionalnya, serta instrumen-instrumen lainnya, dan menjelaskan ketimpangan penerapan *maṣlahah* itu sendiri.<sup>32</sup>

Di sisi lain, Al-Isnawi<sup>33</sup> (W.772H) tidak memberikan komentar pada klasifikasi-klasifikasi yang disebutkan para pendahulunya. Ia menyebutkan dalam bagian lain di dalam kitabnya dengan menyebut *darūriyyāt* yang lima dengan *hiḏu al-din*, *al-naḑs*, *al-'aql*, *al-māl*, *al-nasb*. Adapun pada pembahasan *tarjih* Ia sependapat dengan Al-Āmidī dan Ibnu Al-Hāḑib.<sup>34</sup> Adapun Ibnu al-Subkī<sup>35</sup> (w.771H) menuturkan *darūriyyāt* yang lima sama seperti Al-Gazālī hanya saja Ia mengganti *al-nasab* dengan *al-nasl* seperti

---

<sup>31</sup> Al-Raisūnī, 1:54.

<sup>32</sup> Al-Yubī, *Maqāsid as-Syarī'ah al-Islamiyyah wa 'alāqatiha bi al-adillah asy-Syar'iyyah*, 62.

<sup>33</sup> Ia adalah Jamaluddin Abu Muhammad 'abd ar-rahīm bin al-Hasan bin 'Alī bin 'Umar bin 'Alī bin Ibrahim Al-Umawī al-Isnawī. Ia ulama ahli ushul fikih yang bermadzhab Syafi'i. Al-Isnā adalah salah satu kota di Mesir yang terletak di sebela barat sungai Nil. Salah satu karya besarnya adalah *Nihāyat sūl syarḥ minhāj al-usūl*.

<sup>34</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāsid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:45.

<sup>35</sup> Ia adalah Tājuddin 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī bin 'Abd al-Kāfī As-Subkī. Fikih Syafi'i, ahli sejarah, seorang *Qaḑī* di Damaskus. Salah satu karyanya adalah *jam' al-jawāmī' fi usūl al-fiqhī*.

pendapt Al-Razi. Ia menambah *darūriyyāt* menjadi enam, yakni *hiḏu al-din, al-nafs, al-‘aql, al-nasb, al-māl, dan al-‘irdl* (kehormatan).<sup>36</sup>

Begitupula Al-Syātibi (w.790H) yang satu masa dengan Ibnu Al-Qayyim dan al-Tūfi walaupun dalam literatur sejarah tidak terdapat informasi yang menjelaskan bahwa keduanya pernah bertemu. Al-Syātibi memberikan kontribusi yang besar terhadap munculnya ilmu *maqāṣid syarī’ah* serta kaidah-kaidah, klasifikasi dan hukum-hukumnya. Ia mengkhhususkan pembahasan tersebut dalam magnum opusnya *al-muwaffaqāt*. Ia membuka pintu *maqāṣid syarī’ah* sebagai ilmu yang mapan dengan menertibkan bab-babnya serta menambahkan pembahasan lainnya<sup>37</sup>. Al-Syātibi sedikit banyak dipengaruhi oleh ulama terdahulu seperti Imam Al-Gazali. ‘Izz ad-Din ‘abd as-Salām serta Al-Qarafī. Ia juga menambahkan pembahasan lain seperti pembahasan dalam *usūl fiqh* madzhab maliki seperti *sad al-zarāi’* serta *al-maṣlahah al-mursalah*.<sup>38</sup>

Pada era setelah al-Syātibi tidak terlihat ulama yang membahas *maqāṣid* sebagai ilmu yang berdiri sendiri, sampai muncul Ibnu ‘Asyur (W.1973M) dengan karyanya *maqāṣid al-syarī’ah al-islāmiyyah* yang menjelaskan *maqāṣid* secara umum serta memperincinya menjadi maksud umum (*maqāṣid kulliyah/‘āmmah*), maksud khusus (*maqāṣid khāssah*) yang identik dengan bab-bab fikih.<sup>39</sup> Di sisi lain munculnya *tafsir at-tahrīr wa at-tanwīr* adalah bukti kedalamannya dalam melihat hal-hal universal yang terdapat dalam *Al-Qur’ān* serta kemampuannya dalam mengaplikasikan *maqāṣid syarī’ah*. Ia melihat bahwa *Al-Qur’ān* diturunkan bagi kemaslahatan seluruh manusia, sehingga *Al-Qur’ān* hendaknya menjadi asas serta tujuan akhir. Penulisan karyanya selama 40 tahun menunjukkan bahwa separuh umurnya Ia habiskan untuk mengkaji *Al-Qur’ān* dan meneliti ayat-ayat *Al-Qur’ān* tersebut dengan instrumen *maqāṣid*.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Al-Raisūnī, 1:47.

<sup>37</sup> Tambahan yang dimaksudkan dengan mengkategorikan *maqāṣid* menjadi 2, yakni *maqāṣid Al-Syārī’* yang dibagi lagi menjadi empat pembagian, serta *maqāṣid mukallaf*. (Lihat Al-Yubi, *Maqāṣid as-Syarī’ah al-Islamiyyah wa ‘alāqatiha bi al-adillah asy-Syar’iyyah*, 70.)

<sup>38</sup> Al-Yubi, 68.

<sup>39</sup> Al-Yubi, 71.

<sup>40</sup> Miftah, “*Maqāṣid Al-Qur’ān ‘inda as-Syaikh Ibn ‘Asyur*,” 31–32.

Selain Ibnu ‘Asyur, ‘Ala al-Fāsi<sup>41</sup> merupakan ulama kontemporer lain yang memiliki karya tentang *maqāṣid syarī’ah* yang berjudul “*maqāṣid asy-syari’ah al-islamiyyah wa makārimuha*”. Namun Ia tidak banyak menjelaskan *maqāṣid syarī’ah* di dalam karyanya tersebut, melainkan Ia lebih banyak mengelaborasi hal-hal yang berhubungan dengan qanun-qanun modern dan aturan-aturan barat yang mana keutamaannya jauh di bawah syariah islam.<sup>42</sup>

Dengan melihat fakta sejarah munculnya *maqāṣid syarī’ah*, maka embrio *maqāṣid Al-Qur’ān* sudah ada sejak munculnya penggunaan istilah *maqāṣid* pada abad ke-4 yaitu masa at-Tirmidzi al-Hākim. Namun jauh sebelum itu, prinsip-prinsip *maqāṣid* telah ada di dalam *Al-Qur’ān* dan sunnah, seperti pada ayat yang menjelaskan tentang tujuan (*maqāṣid*) dari salat pada QS. Al-‘Ankabūt/29:45<sup>43</sup> atau pada hadist Rasulullah SAW “*Lā ḍarār wa lā ḍirār*”<sup>44</sup> yang mengandung tujuan terbesar dari syari’ah yaitu terciptanya kemaslahatan di dunia dan akhirat.

Sebagaimana diketahui, setidaknya ada tiga keilmuan islam yang menghasilkan hukum islam, yaitu ushul fikih, kaidah-kaidah fikih, serta *maqāṣid*. Relasi ushul fikih dan *maqāṣid* dimulai ketika ushul fikih memulai pembahasan *maqāṣid* dengan kajian ‘*illat* dalam bab qiyas.<sup>45</sup> Para

---

<sup>41</sup> Ia adalah ‘Alal bin ‘Abd al-Wahid bin ‘Abd as-Salam bin ‘Alal al-Fāsi al-Fihri. Politikus, sastrawan dari Maroko. Lahir pada 10 Januari 1910. Ia adalah pendiri partai kemerdekaan serta pemimpin Gerakan Nasional Maroko dan merupakan salah satu dari tokoh pergerakan islam abad 20 yang mneyerukan pembaharuan salafisme bersama Muhammad ‘Abduh, Rasyid Riḍā, Ibnu ‘Asyur, dan lainnya. Ia belajar di Qarawiyyin di bawah bimbingan Abu Shuaib Al-Dakali dan Muhammad bin Ja’far al-Kattani. Ia mengajar *qism* syarī’ah di Universitas Qarawiyyin-Fez, serta pengajar hukum dan *adab* di Universitas Muhammad V Rabat.

<sup>42</sup> Al-Yubi, *Maqāṣid as-Syarī’ah al-Islamiyyah wa ‘alāqatiha bi al-adillah asy-Syar’iyyah*, 72.

<sup>43</sup> “التحرير والتتوير | 29:45 | الباحث القرآني” diakses 19 November 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/29/45>.

<sup>44</sup> *Ad-Darar* adalah perbuatan yang dilakukan sendiri dan membahayakan dirinya sendiri. *Ad-dirār* adalah 2 orang yang saling berbenturan di dalam suatu perkara yang memiliki akibat buruk bagi keduanya. Kaidah ini merupakan kaidah besar yang diletakkan oleh Rasulullah SAW untuk menutup pintu marabahaya dan kerusakan bagi muslimin, sehingga yang tersisa dari syariah islamiyyah adalah kemaslahatan untuk mereka di dunia dan akhirat. (Lihat Jalal ad-Dīn ‘Abd Ar-Rahmān As-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-nadzāir fi qawā’id wa furū’ fiqh asy-Syāfi’iyyah*, vol. 1 (Makkah Al-Mukarramah: Maktabah Nizār al-Musthafa Al-Bāz, 1997), 140.)

<sup>45</sup> Tholkhatul Khoir, “Pros and Cons of Separation between Maqāṣid and Uṣūl Al-Fiqh (A Study of The Periodization of Maqāṣid History and Responses to Its

ulama banyak membahas tentang qiyas bahkan bersepakat dalam penggunaan qiyas<sup>46</sup> sebagai dalil *syara'* yang berprinsip pada kemaslahatan.<sup>47</sup> Baru pada masa Imam Al-Haramain - di dalam karyanya *Al-Burhān*- Ia banyak menuturkan istilah-istilah dalam *maqāṣid syari'ah* serta nampak pengaruh besar Imam Haramain pada kemunculannya, atau saat *maqāṣid* telah menjadi ilmu yang berdiri sendiri terpisah dari ushul fikih.<sup>48</sup>

Sedangkan *maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai sebuah konsep dicetuskan pertama kali oleh Al-Gazali dalam risalahnya *jawāhir Al-Qur'ān* secara eksplisit, lalu diikuti oleh 'Iz ad-din bin 'Abd as-Salam di dalam karyanya "*al-isyarat ila al-ījaz fi ba'dl anwā' al-majāz*" serta "*nubaḥ min maqāṣid al-kitāb al-'azīz*". Kemudian semakin banyak para ulama yang berbicara tentang *maqāṣid Al-Qur'ān* di dalam kitab-kitab tafsir, dan ilmu Al-Qur'ān walaupun belum menjadi judul besar yang berdiri sendiri.<sup>49</sup> *Maqāṣid Al-Qur'ān* di era kontemporer diusung oleh beberapa ulama seperti Muhammad 'Abduh, Ibnu 'Asyur, 'Ala Al-Fāsi, Rasyid Riḍa, Sayyid Qutb, Yusuf Al-Qarḍawi, Sa'id An-Nursi dan lainnya. *Maqāṣid Al-Qur'ān* yang sedari awal merupakan konsep, menjadi tren populer di era modern berkembang menjadi prinsip-prinsip penafsiran Al-Qur'an.<sup>50</sup>

---

Independence)," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 25, no. 2 (21 Desember 2023): 125.

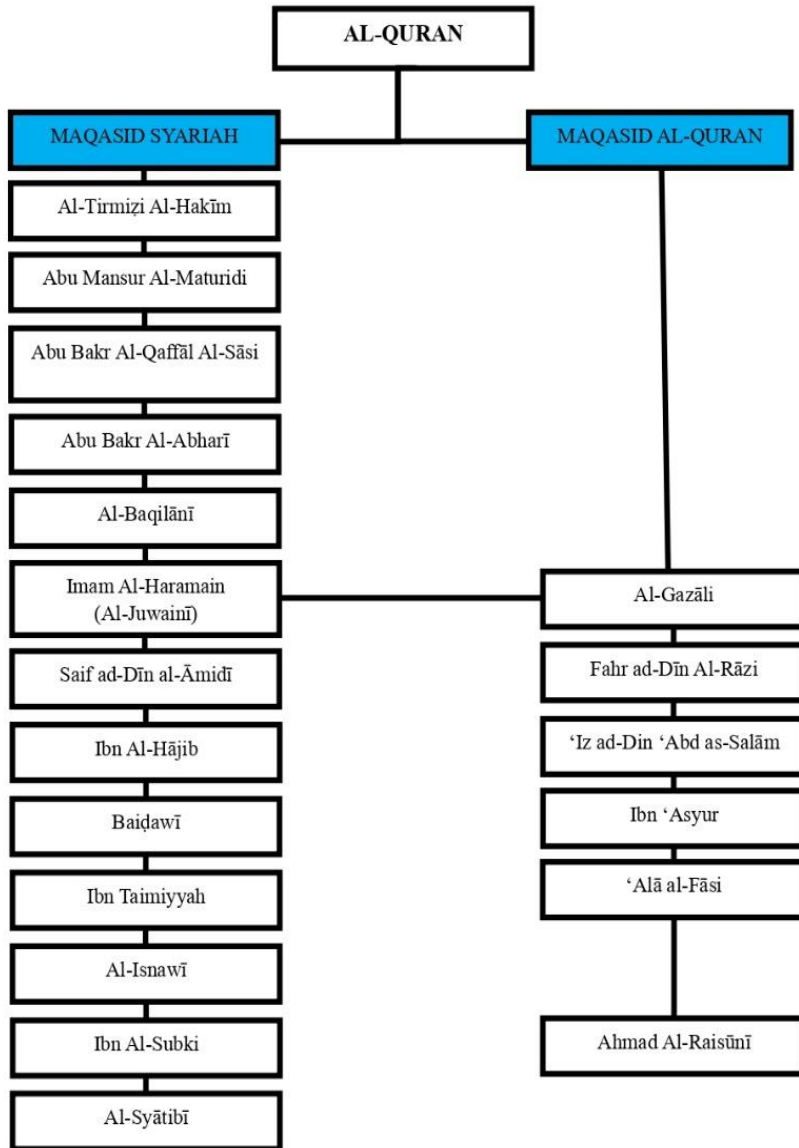
<sup>46</sup> Qiyas berprinsip pada *'illat*, yaitu mengeluarkan ilat/ sebab hukum dan menjelaskan apa yang boleh menjadi *'illat* dan tidak boleh. Begitu juga qiyas membahas tentang munasabah atau kecocokan dan merupakan metode untuk mencari *'illat* yang mengarah pada prinsip *maqāṣid syari'ah*. (Al-Yubi, *Maqāṣid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa 'alāqatiha bi al-adillah asy-Syar'iyah*, 40.)

<sup>47</sup> Al-Yubi, 39–45.

<sup>48</sup> Al-Yubi, 47.

<sup>49</sup> Mohammed Hamed Hassan Attia, "'Ilm maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: dirāsah ta'siliyyah," *Al-majallah al-'ilmiyyah li kuliyāt usul ad-din wa ad-da'wah bi az-Zaqaziq* 35 (January 2023): 91, <https://doi.org/10.21608>.

<sup>50</sup> Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqāṣid Al-Qur'ān," *American Journal of Islam and Society* (July 1, 2013): 40.



Tabel 1 Skema pemikiran Maqāsid Al-Qur'an

### C. Definisi *Maqāṣid al-Qur'ān*

Di dalam mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'ān dibutuhkan definisi *maqāṣid syarī'ah* dahulu karena hubungan keduanya yang erat. Al-Raisūnī dalam karyanya “*nazariyyat al-maqāṣid ‘inda Al-Syātibi*” merangkum beberapa definisi *maqāṣid syarī'ah* secara istilah. Menurutnya, ulama-ulama tradisional tidak memberikan makna *maqāṣid syarī'ah* secara definitif, berbeda dengan para ulama kontemporer. Al-Raisūnī menukil beberapa di antaranya:<sup>51</sup>

Menurut Ibnu ‘Asyur:

مقاصد الشريعة العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع

أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة

“*Maqāṣid Syari’ah secara umum adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan syari’at di setiap atau sebagian besar hukum yang ditetapkan oleh Allah. Hal ini tidak terbatas pada jenis peraturan syari’ah tertentu saja.*”

Menurut ‘Alā al-Fāsi:

المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من

أحكامها

“*Yang dimaksud dengan Maqāṣid Syari’ah adalah tujuan dan rahasia-rahasia di balik setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah.*”

Menurut Al-Raisūnī:

الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد

“*Maqāṣid Syari’ah adalah tujuan yang muncul ketika syari’at diterapkan, dengan tujuan mendatangkan kemaslahatan bagi seluruh umat.*”

---

<sup>51</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāṣid ‘inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:6–7.

Menurut Wahbah al-Zuhayli:

هي المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكامه أو معظمها أو هي الغاية من  
الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها

“*Maqāṣid Syari’ah* adalah makna dan tujuan yang ada di balik tiap-tiap aturan yang ditetapkan oleh Allah. Atau *Maqāṣid Syari’ah* adalah tujuan dan rahasia-rahasia dari setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah.”

Dari berbagai macam definisi *maqāṣid syarī’ah* para ulama di atas tidak terdapat perbedaan yang menonjol dari masing-masing definisi baik dari Ibnu ‘Asyur, ‘Alal al-Fāsī, Al-Raisūnī, maupun Wahbah Zuhayli, semuanya sepakat bahwa *Maqāṣid Syari’ah* tidak jauh dari makna, tujuan, serta rahasia/*hikmah* di balik pensyariatan hukum yang bertujuan untuk kemaslahatan ummat manusia.

Sedangkan Definisi *maqāṣid Al-Qur’ān* -yang menjadi inti penelitian ini- tidak sama dengan definisi *maqāṣid syarī’ah*. Hal ini disebabkan karena istilah *maqāṣid* disandarkan pada dua hal yang berbeda, yaitu *syarī’at* dan *Al-Qur’ān*. Menurut Muhammad Hasan Attia<sup>52</sup> Imam Gazali sebagai pencetus konsep *maqāṣid Al-Qur’ān* tidak memberikan definisi khusus begitupula dengan ulama yang hadir setelahnya tidak ada yang menuliskan pembahasan khusus terkait peletakan konsep (*ta’sis*) dan penentuan landasan dasar (*ta’sil*) *maqāṣid Al-Qur’ān*.<sup>53</sup> Sedangkan menurut Mas’ud Budukhah<sup>54</sup> di antara beberapa hal yang dilakukan oleh ulama terdahulu yang berkaitan dengan *maqāṣid Al-Qur’ān* yaitu memberikan isyarat-isyarat tertentu pada pembahasan *maqāṣid syarī’ah* di dalam karya-karyanya. Di antaranya ‘Iz ad-din a’abd as-Salam, yang berpendapat bahwa sebagian besar *maqāṣid Al-Qur’ān* adalah perintah

---

<sup>52</sup> DR.Muhammad Hasan Hamid Attia adalah *mudarris* di Universitas Al-Azhar yang terletak di kota *Manṣūrah* pada Fakultas Usuluddin dan Dakwah jurusan Tafsir dan *Ulūm Al-Qur’ān*. Ia memiliki kurang lebih 10 karya yang diterbitkan mulai dari tahun 2017 hingga 2024.

<sup>53</sup> Attia, “*Ilm maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: dirāsah ta’siliyyah*,” 67.

<sup>54</sup> Budukhah, “*Juhūd Al-’ulamā fi istinbāth maqāṣid Al-Qur’an*,” 955.

untuk mencari *maṣlahah* dan sebab-sebabnya serta menjauhi kerusakan dan sebab-sebabnya.<sup>55</sup>

Para ulama juga mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai *al-mahāwir al-kubra* (poros-poros utama) dan *al-qaḍāya al-asāsiyyah* (isu-isu utama) yang terdapat di dalam ayat dan surat Al-Qur'ān. Seperti pendapat Al-Gazali yang merangkum *maqāṣid* ayat dan surat dalam enam maksud, atau Ar-Razi yang mengkategorikannya menjadi tiga yaitu tauhid, *ahkām*, dan *al-ma'ād* serta as-Suyūṭi yang menyatakan bahwa surat al-Fatihah mengandung keseluruhan *maqāṣid* Al-Qur'ān.<sup>56</sup>

*Maqāṣid* Al-Qur'ān menurut Al-Raisūnī merupakan *mizān* (timbangan) dan *mi'yar* (ukuran) yang wajib digunakan sebagai dasar perbuatan manusia baik secara personal, kolektif, umum, khusus, ataupun amal manusia yang berhubungan dengan hati, akhlak, ekonomi, politik, keamanan, dan peradaban manusia. Al-Raisūnī mencontohkan pada maksud penegakan keadilan (*maqṣad iqamah al-'adl*)<sup>57</sup> yang menjadi ukuran pada setiap tindakan manusia pada sisi akhlak, muamalah politik dan lainnya. Menurutnya lagi, *maqāṣid* Al-Qur'ān juga merupakan timbangan dan ukuran yang wajib digunakan oleh mufasssir dalam metodologi tafsirnya agar dalam setiap penafsiran dan penggalian hukum selalu berlandaskan *maqāṣid* Al-Qur'ān. Dalam hal ini Al-Raisūnī menyebutnya dengan penafsiran Al-Qur'ān dengan Al-Qur'ān atau *tafsīr Al-Qur'ān fī ḍaui maqāṣidihi* (menafsirkan Al-Qur'ān dengan paradigma *maqāṣid* Al-Qur'ān).<sup>58</sup> Sedangkan 'Abd al-Hādi dalam karyanya *'aunul karim fī maqāṣid suwar Al-Qur'ān al-karim* menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *maqāṣid* surat adalah tema-tema utama (*maḥāwir as-sūrah*) yang terdapat dalam surat.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Abdussalam, *Qawa'id Al-Ahkām fī masālih al-anām*, 1:11.

<sup>56</sup> Lihat pada pembahasan selanjutnya tentang *maqāṣid* Al-Qur'ān menurut ulama islam.

<sup>57</sup> Salah satu klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur'ān perspektif Al-Raisūnī adalah menegakkan keadilan. Hal ini akan dibahas lebih jelas pada bab 3 tentang klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur'ān Al-Raisūnī.

<sup>58</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah* (Beirut: arab Network for research and publishing, 2013), 52.

<sup>59</sup> Al-Masri, *'Aunul karim fī bayan Maqāṣid suwar Al-Qur'ān Al-Karim*, 1:14.

*Maqāṣid* Al-Qur’ān sebagai sebuah konsep ilmu, memerlukan definisi yang dapat mengidentifikasi dan membedakannya dengan ilmu lainnya khususnya dengan *maqāṣid syarī’ah*. Namun para ulama terdahulu banyak mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur’ān dengan pemahaman yang tidak jauh berbeda dengan *maqāṣid syarī’ah*. Upaya penyusunan *mustalah* tersebut baru terlihat di tangan para ulama kontemporer, walaupun di dalam beberapa karya para ulama tersebut juga ditemukan adanya saling tumpang tindih dengan *maqāṣid syarī’ah* ataupun dengan pandangan *tafsir maqāṣidi*.<sup>60</sup> Adapun pembahasan *maqāṣid* Al-Qur’ān yang paling umum ditemui selalu berkaitan dengan prinsip universalitas Al-Qur’ān (*al-kulliyāt al-asāsiyyah*) atau tujuan-tujuan terbesar (*al-gāyāt al-kubrā*) dari *khitāb* Al-Qur’ān.<sup>61</sup>

Abdul Karim Al-Hāmidi meletakkan pengertian *maqāṣid* Al-Qur’ān sebagai:

"الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد"

"Tujuan-tujuan diturunkannya Al-Qur’ān guna mewujudkan kemaslahatan manusia"<sup>62</sup>

menurut Mas’ud Budūkhah<sup>63</sup> *maqāṣid* Al-Qur’ān adalah:

"فإن مقاصد القرآن تعني المحاور الكبرى والقضايا العامة التي جاء القرآن الكريم

لتقريرها"

"*Maqāṣid* Al-Qur’ān adalah poros utama dan perkara-perkara umum yang ditetapkan oleh Al-Qur’ān"<sup>64</sup>

Menurut Hasan Attia *maqāṣid* Al-Qur’ān adalah:

<sup>60</sup> Tāha, *Al-Maqāṣid Al-Kubrā li Al-Qur’ān Al-Karīm: Dirāsah ta’sīliyyah*, 27.

<sup>61</sup> Tāha, 35.

<sup>62</sup> ‘Abd Al-Karīm Al-Hāmidi, *Maqāṣid Al-Qur’ān min tasyrī’ Al-Ahkām* (Beirut: Dār Ibn Hāzm, 2008), 29.

<sup>63</sup> DR. Mas’ud Budukhah adalah pengajar *lughah* di Universitas Setif Al-Jazair. Beberapa karyanya di antaranya *as-siyāq wa ad-dilālah, dirāsāt uslūbiyyah fī tafsīr az-Zamakhshari, al-uslūbiyyah wa khasāis al-lughah asy-syi’riyyah*, dan lainnya.

<sup>64</sup> Budukhah, "*Juhūd Al-’ulamā fī istinbāth maqāṣid Al-Qur’ān*," 595.

علم مقاصد القرآن الوقوف على المعاني والحكام الملحوظة من تنزيل القرآن أو معظمه

“*ilmu maqāṣid Al-Qur’ān adalah berdiri pada makna dan hikmah-hikmah dari diturunkannya Al-Qur’ān atau sebagian besarnya*”.<sup>65</sup>

Sedangkan Ṭaha ‘Abidin Ṭaha<sup>66</sup> memaknainya dengan:

الغايات الكلية التي عليها مدار التنزيل

“*Tujuan-tujuan universal dari diturunkannya Al-Qur’an*”<sup>67</sup>

Berbagai definisi para ulama di atas mengerucut pada istilah-istilah inti yang mewakili *maqāṣid* Al-Qur’ān di antaranya *al-gāyat* ( tujuan ), *al-mahāwir al-kubra* ( tema-tema besar), *qaḍāyā ‘āmmah* (isu-isu umum), makna-makna Al-Qur’ān, serta *hikmah*. Beberapa istilah masih senada dengan istilah yang digunakan dalam mendefinisikan *maqāṣid* syari’ah, seperti *al-gāyat* (tujuan) dan *al-ma’āni* (makna). Di sisi lain, walaupun terdapat benang merah yang menyatukan *maqāṣid* Al-Qur’ān dan *maqāṣid* syari’ah yaitu Al-Qur’ān sebagai sumber utama dan pertama syari’ah islam, namun secara ilmiah konsep dari kedua ilmu ini dapat dibedakan; yakni dalam pemahaman dan cakupannya, *maqāṣid* Al-Qur’an<sup>68</sup> tidak terbatas pada pembahasan yang dikaji dalam *maqāṣid syarī’ah* (pensyariatan hukum-hukum islam).

*Maqāṣid syarī’ah* menurut beberapa ulama adalah tujuan dan makna yang terdapat dalam seluruh bentuk *pensyarī’atan*, seperti menjaga peraturan, mendatangkan kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan kesetaraan. Sedangkan *maqāṣid* Al-Qur’ān adalah poros utama (*al-mahawir al-kubra*) dan isu-isu umum (*al-qadlayā al-‘ammah*) yang ditetapkan Al-Qur’ān. Sehingga *maqāṣid syarī’ah* menjadi bagian dari

---

<sup>65</sup> Hassan 'Attia, “*‘Ilm maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: dirasah ta’siliyyah,*” 67.

<sup>66</sup> Ia adalah pengajar tafsir dan ‘ulūm Al-Qur’ān di Universitas Umm Al-Qura, Makkah Al-Mukarramah.

<sup>67</sup> Attia, “*‘Ilm maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: dirasah ta’siliyyah,*” 36.

<sup>68</sup> Yang termasuk dalam kajian *maqāṣid* Al-Qur’ān adalah *maqāṣid* akhlaq, *maqāṣid* akidah, *maqāṣid* kisah-kisah Al-Qur’ān. Menurut Al-Raisūnī di dalam Al-Qur’ān banyak terdapat hal-hal penting yang bukan termasuk tasyrī’ dan bahkan lebih penting dari tasyrī; itu sendiri. (2021. *مقاصد القرآن (برنامج: قراءة ثنائية)* / أ.د أحمد الريسوني, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=oWaxh-zOqwg>.)

*maqāṣid* Al-Qur’ān, atau dengan kata lain *pensyari’atan* hukum-hukum islam merupakan bagian dari Al-Qur’ān karena tidak semua isi Al-Qur’ān adalah hukum-hukum praktis.<sup>69</sup> Jika *maqāṣid syarī’ah* merupakan hukum-hukum, tujuan-tujuan serta rahasia dibalik pensyariatan maka *maqāṣid* Al-Qur’ān adalah *al-mahawir al-kubra* (poros utama) dan *al-qadlāya al-’āmmah* (isu-isu umum), walaupun sejatinya *al-mahawir al-kubra* dan *al-qadlāya al-’āmmah* memiliki maksud yang sama.<sup>70</sup>

#### D. Relasi *Maqāṣid Al-Qur’ān* dengan *Maqāṣid Syarī’ah*

Setelah diketahui makna *maqāṣid syarī’ah* dan *maqāṣid* Al-Qur’ān pada pembahasan ini peneliti akan mengupas relasi yang menghubungkan keduanya. Namun sebelum masuk lebih dalam pada relasi keduanya, maka perlu diketahui juga perbedaan keduanya supaya masing-masing jangkauan kajiannya dapat dipetakan. Kedua *muṣṭalah* yang tersusun dengan susunan *idaḡi* tersebut memiliki perbedaan pada lafadz yang disandarkan pada kalimat *maqāṣid*, yaitu *Al-Qur’ān*<sup>71</sup> dan *al-Syarī’ah*<sup>72</sup>, serta perbedaan dalam penggunaannya oleh para ulama. Adapun makna syari’ah sendiri terdapat di dalam Al-Qur’ān seperti pada QS. Al-Jātsiyyah/45:18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

<sup>69</sup> Budukhah, “*Juhūd Al-’ulamā fi istinbāth maqāṣid Al-Qur’an*,” 959.

<sup>70</sup> Hasan ’Attia, “*’Ilm maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: dirāsah ta’siliyyah*,” 36.

<sup>71</sup> Definisi Al-Qur’ān adalah “*kalamullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang membacanya bernilai ibadah”.(Lihat Manna' Khalil Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur’ān*, t.t., 20.) Lihat juga definisi Al-Qur’ān menurut Hasan Hito yaitu” *lafadz yang berbahasa arab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang sampai kepada kita dengan mutawatir yang menantang dengan surat terpendek dari suratnya dan mengandung mukjizat.*”Muhammad Hasan Hito, *Al-Wajiz fi usūl at-tasyri’ al-islamī* (Libanon: Muassasah Ar-Risalah, 2009), 99.

<sup>72</sup> Di dalam kalam arab *al-syarī’ah* atau *al-syari’ah* dimaknai sebagai “sumber air yang dibuka oleh manusia sehingga mereka dapat mengambil minum darinya” (*al-musyri’ah allatī yasyra’uha an-nās faysyabūna minhā wa yastaqūn*)Abu Mansur Al-Azharī, *Tahzīb al-Lughah*, vol. 1 (Beirut: Dār Ihyā at-Turats al-’Arabi, 2001), 271.

“Kemudian, Kami jadikan engkau (Nabi Muhammad) mengikuti syariat dari urusan (agama) itu. Maka, ikutilah ia (syariat itu) dan janganlah engkau ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui”.<sup>73</sup>

Menurut Ibn Katsir yang dimaksud *syarī’ah* adalah sesuatu yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW.<sup>74</sup> Sedangkan menurut menurut at-Ṭabāri *syarī’ah* dimaknai dengan jalan, *sunnah* dan metode (*manhaj*) yang telah diberikan Allah SWT kepada para Rasul terdahulu.<sup>75</sup> Selaras dengan tafsir ayat di atas, pada QS. Al-Syurā/42:13 Ibnu ‘Asyur memaknai *syari’at* dengan agama yang mencakup ajaran-ajaran Rasul terdahulu.<sup>76</sup>

Berdasarkan penafsiran ayat di atas, lafadz *syari’ah* pada mulanya memiliki makna agama (*al-dīn*). oleh karenanya *maqāṣid syari’ah* mengandung keumuman makna karena *syari’ah* dapat diketahui melalui Al-Qur’ān serta as-Sunnah, yang berarti *maqāṣid syari’ah* adalah *maqāṣid Al-Qur’ān dan as-Sunnah*. Di sisi lain *syarī’ah* memiliki makna khusus saat digunakan oleh *fuqahā* dan *usūliyyin* sebagai hukum praktis yang dibebankan kepada mukallaf. Adapun pada proses ijtihadnya para ulama mendasarkannya pada hukum-hukum *tasyri’* yang menghasilkan tiga klasifikasi dalam *maqāṣid syari’ah* yaitu prinsip *daruriyyāt*, *hajiyyāt* serta *tahsīniyyāt*. Dengan pemaknaan ini maka *maqāṣid Al-Qur’ān* lebih umum dibandingkan dengan *maqāṣid syari’ah*.<sup>77</sup>

Perbedaan selanjutnya adalah perbedaan yang disebabkan penggunaannya oleh para ulama terhadap kalimat *maqāṣid*. Seperti Al-Syātibi dalam “*al-muwaffaqat*” dan Ibnu ‘Asyūr dalam karyanya “*maqāṣid syarī’ah*” -yang mewakili para ulama terkait pemikirannya dalam *maqāṣid syarī’ah*- di dalam menjelaskan makna *maqāṣid syariah* itu sendiri dengan cara menginventarisir serta menjelaskan hukum-hukum praktis (hukum *taklīfī*) yang kemudian menjelaskan *ḥikmah* dibalik pensyariatannya.

---

<sup>73</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 8 Agustus 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/45?from=18&to=18>.

<sup>74</sup> “تفسير ابن كثير | 45:18 | الباحث القرآني,” diakses 8 Agustus 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/45/18>.

<sup>75</sup> “تفسير الطبري | 45:18 | الباحث القرآني,” diakses 8 Agustus 2024, <https://tafsir.app/tabari/45/18>.

<sup>76</sup> “التحرير والتتوير | 42:13 | الباحث القرآني,” diakses 27 November 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/42/13>.

<sup>77</sup> Attia, “Ilm maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: dirasah ta’siliyyah,” 78.

Namun berbeda dengan para ulama yang menuliskan tentang *maqāṣid* Al-Qur’ān, untuk menjelaskan *maqāṣid* Al-Qur’ān mereka mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur’ān berdasarkan poros utama (*al-mahāwir al-kubrā*) atau tema-tema umum (*al-qaḍāyā al-‘āmmah*) yang kemudian dianalisa untuk menghasilkan pemaknaan yang sama walaupun makna yang nampak dalam ayat yang dikaji berbeda satu dengan lainnya. Perbedaan selanjutnya adalah perbedaan pemahaman para ulama akan maksud dari *al-gāyat*. Bagi yang berbicara tentang *maqāṣid syarī’ah* maka memaknai *al-gāyat* sebagai tujuan dari *pensyarī’atan*. Sedangkan bagi ulama yang berbicara tentang *maqāṣid* Al-Qur’ān memaknai *al-gāyat* sebagai tema-tema umum dan masalah-masalah utama Al-Qur’ān. Adapun perbedaan yang terakhir dikarenakan perbedaan cara pengambilan *maqāṣid* yang berimplikasi pada perbedaan masing-masing klasifikasinya.<sup>78</sup>

Maqāṣid Al-Qur’ān dan maqāṣid syariah memiliki karakter yang sama karena keduanya berhubungan dengan tujuan dan maksud dibalik peletakan hukum serta lebih luas lagi peletakan syarī’ah islam. Jika *maqāṣid syarī’ah* secara keseluruhan mengandung tujuan/maksud Allah SWT (*Al-Syāri’*) dalam *pensyarī’atan* yang di dalamnya memuat nilai kebijaksanaan (*ḥikmah*), kebaikan (*maṣlahah*) dan manfaat (*manāfi’*), maka wajib bagi para ulama untuk menggali alasan/sebab dari *pensyarī’atan* beserta dengan *ḥikmahnya* – baik nampak ataupun samar.<sup>79</sup> Dengan demikian *maqāṣid* Al-Qur’ān dapat difahami sebagai tujuan-tujuan dibalik ayat-ayat Al-Qur’ān yang diturunkan Allah SWT untuk manusia yang di dalam pencarian maksud, makna, ataupun tujuannya tidak lepas dari adanya pertimbangan *‘illat*, *maṣlahah*, *ḥikmah* dan prinsip *ḍarurāt*.

### 1. Relasi *Maqāṣid* dengan *‘Illat*

Secara terminologi *‘illat* berasal dari *al-‘alla* dan *al-‘alalu*, yang berarti *asy-syarbah ats-tsaniyah* (minum yang kedua), dapat juga dikatakan minum setelah minum. Adapun *al-ta’lil* bermakna tegukan setelah tegukan (*saqyun ba’da saqyin*). *‘illat* juga bermakna sakit (*al-maraḍ*).<sup>80</sup> Term *‘illat* juga berarti makna yang menempati suatu tempat, dan berubah-ubah

---

<sup>78</sup> Ṭaha, *Al-Maqāṣid Al-Kubrā li Al-Qur’ān Al-Karīm: Dirāsah ta’sīliyyah*, 39-42.

<sup>79</sup> Muhammad Ṭāhir Ibnu ‘Asyūr, *Maqāṣid Asy-Syarī’ah Al-Islamiyyah* (Beirut: Dār Al-Kitāb al-Lubnāni, 2011), 80.

<sup>80</sup> “لسان العرب | علل | الباحث القرآني,” diakses 14 Agustus 2024, <https://tafsir.app/lisan/%D8%B9%D9%84%D9%84>.

sesuai dengan keadaan tempatnya. ‘*Illat* juga berarti sakit (*al-marad*) sakit menjadikan keadaan orang yang pada awalnya kuat menjadi lemah.<sup>81</sup>

Secara istilah ‘*Illat* memiliki beberapa makna yang berbeda-beda di antaranya: 1) *Al-Mu’arraḥ li al-Hukm*; sebagai pengidentifikasi hukum. Sehingga jika ditemukan ‘*illat*nya maka akan ditemukan hukumnya. *illat* menjadi penunjuk adanya suatu hukum, namun ‘*illat* bukan sesuatu yang mempengaruhi hukum karena pada dasarnya Allah SWT yang memiliki wewenang tersebut. Sedangkan hukum bersifat *qadīm* (dahulu) maka keberadaannya tidak dapat dipengaruhi oleh sesuatu yang baru seperti munculnya ‘*illat* baru yang tidak ada dalam *naṣ syara*’. Dalam hal ini ‘*illat* tersebut dinamakan dengan ‘*illat syar’iyyah*. Selain ‘*illat syar’iyyah* terdapat juga ‘*illat ‘aqliyyah* yang keberadaannya wajib ada. Hal yang membedakan dengan sebelumnya adalah, dalam ibadah seperti halnya shalat, terdapat makna yang tidak dapat dirasionalisasikan akal manusia oleh karenanya *syara*’ menyebutnya dengan makna penghambaan (*ta’abbud*). Hal ini tentu berbeda dengan ‘*illat ‘aqliyyah* yang hukumnya dapat dirasionalkan. 2) *Mūjib li al-hukm*; yang berarti bahwa *Al-Syāri*’ (Allah SWT) menjadikan ‘*illat* tersebut wajib ada. Sebagai contoh ‘*illat* dari diharamkannya minuman anggur (*nabiḥ*) adalah memabukkan, dan ‘*illat* tersebut ada di dalam dzat *nabiḥ* itu sendiri jauh sebelum diharamkannya anggur yang kemudian dijadikan ‘*illat* oleh *asy-Syari*’. 3) *Al-mūjibah li al-hukm biḥāṭihā la bija’li llāh*; yang berarti ‘*illat* merupakan sifat yang ada pada *ḥāṭihā* dengan sendirinya. 4) *Al-bā’iṣ ‘ala at-Tasyrī*’; yang berarti hukum yang ada wajib mengandung kemaslahatan dari *Al-Syāri*’. Ulama yang memilih pendapat ini adalah Al-Āmidī, Ibn Al-Hājib, yang cenderung berpendapat bahwa ketentuan Allah SWT memiliki ‘*illat* yang dimaksudkan dengan tujuan tertentu.<sup>82</sup>

Sedangkan menurut Az-Zuhailī ‘*illat* merupakan asas dari *qiyas*. ‘*illat* juga berarti dasar *pensyari’atan* hukum untuk mencapai *maṣlahah*, atau sifat yang menjadi pengenalan pada suatu hukum, atau *illat* juga berarti

---

<sup>81</sup> Al-Jurjāni, *Kitāb At-Ta’rīfāt*, 159.

<sup>82</sup> Az-Zarkasyī, *Al-Bahr Al-Muhīth fi usūl al-fiqhī*, ed. ‘Abd al-Qādir ‘Abdullah Al-Āni, vol. 5 (Kuwait: Wizārah Al-Auqāf wa asy-syuūn al-islamiyyah, 1992), 111–113. (Lihat Muhammad Ab An-Nūr Az-Zuhaīr, *Usūl al-fiqh*, vol. 4 (Kairo303: Dār Al-Basāir, 2007), 71–74); (Lihat Muhammad bin Ali Asy-Syaukani, *Irsyād Al-fuhūl ila tahqīq haq min ‘ilm al-usūl*, ed. oleh Abi Hafṣ Syāmi bin al-‘Arabi Al-Asyari, vol. 1 (Riyadh: Dār al-fadhilah, 2000), 870.)

dasar, alasan, dan tanda-tanda dari suatu hukum. Terkadang 'illat juga dimaknai sebagai *ḥikmah* yang muncul pada pensyarī'atan hukum yang bertujuan untuk mencapai *maṣlahah* atau menolak kerusakan.<sup>83</sup> Al-Syātibi memaknai 'illat dengan *ḥikmah* dan *maṣlahah* yang berhubungan dengan perbuatan yang diperbolehkan oleh *Syara'* untuk dilakukan, atau berhubungan dengan perintah serta larangan.<sup>84</sup>

Menurut Al-Syātibi peletakan *syarī'at* tidak lain ditujukan untuk kemaslahatan hamba-Nya oleh sebab itu pada seluruh perintah dan larangan selalu mengandung unsur *maṣlahah* (kebaikan) dan penolakan akan *mafsadah* (kerusakan) atau mengandung kedua unsur tersebut secara bersamaan. Pada dasarnya posisi Al-Syātibi dalam penetapan hukum adalah jelas, yakni dengan memberikan alasan/sebab ('illat) terhadap setiap peletakan hukum *syara'* serta mengarahkannya pada masalah *syara'*, yang dalam hal ini dapat ditemukan dengan cara *istiqrā* (berfikir induktif) pada hukum-hukum yang berhubungan dengan kebiasaan (*al-ahkām al-ādiyah*)<sup>85</sup> atau berdasar pada pengetahuan bahwa *asy-Syari'* yaitu Allah menjelaskan 'illat dan *ḥikmah* pada setiap pensyarī'atan hukum-hukum.

Adapun pandangan Al-Syātibi terhadap peletakan hukum pada prinsip-prinsip ibadah selalu berdasarkan pada *naṣ syara'* yang bersifat penghambaan (*ta'abbudi*). Banyak dari hukum-hukum ibadah yang tata cara, kadar, waktu, serta syarat-syaratnya tidak dapat dicari 'illatnya dengan *ta'līl 'aqli*, yang mana logika berfikir tidak akan sampai untuk mencari sebab/alasan dari pensyarī'atan ibadah oleh karenanya menurut Al-Syātibi hukum-hukum ibadah di bangun di atas prinsip *at-taslīm* serta

---

<sup>83</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Wajīz fi usūl al-fiqhi* (Damaskus: Dār Al-Fikr, 1999), 70.

<sup>84</sup> Abu Ishaq Al-Syātibi, *Al-Muwaffaqāt fi usūl asy-Syarī'ah*, vol. 1 (Kairo: Dar Al-Hadis, 2006), 183.

<sup>85</sup> *Al-ahkam al'adiyah* yang dimaksud adalah *al-ādah al-muḥakkamah* yaitu kebiasaan/pengetahuan yang berlaku di masyarakat dan tidak bertentangan dengan prinsip syari'at khususnya pada hal-hal yang tidak memiliki dalil *naṣ* secara eksplisit seperti usia haid, baligh, masa nifas, suci dari haid, dan sebagainya. *Al-ādah al-muḥakkamah* adalah pengetahuan yang mapan yang disyari'atkan oleh hukum fikih dan pertimbangannya didasarkan pada keberadaan *ḥikmah tasyrī'*, sehingga dengan sendirinya seluruh *ḥikmah* pensyariatian telah dijelaskan oleh *al-Syāri'*. (Lihat "مدى اعتبار عادات الناس وأعرافهم في الشريعة" (Lihat "مدى اعتبار عادات الناس وأعرافهم في الشريعة" - دار الإفتاء المصرية - دار الإفتاء المصرية - الفتاوى - شروط ذلك - الإفتاء المصرية، diakses 27 November 2024, <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/19859/-مدى-اعتبار-عادات-الناس-أعرافهم-في-الشريعة-الاسلامية-وشروط-ذ>.)

*ta'abbud* (berserah diri dan kerelaan untuk menyembah). Pandangan Al-Syātibi ini sejalan dengan pandangan jumbuh ulama.<sup>86</sup>

*'Illat* memiliki nama yang beragam seperti sebab (*as-sabab*), yang mempengaruhi (*al-muaşir*), motif (*al-bāits*), dasar/landasan (*al-manāt*), dalil (*ad-dalīl*), yang diperlukan (*al-muqtaḍa*), pemanggil (*al-mustad'I*), alasan (*al-mujib*), isyarat (*al-isyarat*), dan pembawa (*al-hāmil*).<sup>87</sup> Terdapat dua golongan ulama yang berbeda tentang hakikat *'illat*. Golongan yang menolak *'illat* beralasan bahwa ketentuan Allah tidak membutuhkan *'illat*. Pendapat ini juga diikuti oleh golongan Syafi'i dan jumbuh ahli sunnah wal jamā'ah. Hukum-hukum Allah ditetapkan dengan tujuan *ta'abbudī* (penyembahan) tidak disebabkan adanya *'illat*. Dikecualikan dari pendapat ini adalah pendapat *usuliyyin* dari golongan Hanafi yang melihat bahwa hukum-hukum syarī'ah seluruhnya memiliki tujuan untuk kemaslahatan hamba-Nya.

Al-Raisūnī menukil pendapat Al-Syātibi bahwa perbedaan pandangan akan *'illat* berdasarkan pemaknaan *'illat* yang terdapat dalam ilmu kalam yang berpindah dan berpengaruh pada medan ushul fikih, apalagi saat banyak dari mutakallimin yang memiliki karya ushul fikih. Menurut Al-Raisūnī lagi, masalah penetapan pertimbangan hukum (*ta'līl ahkām*) dalam ushul fikih merupakan hal yang postulat.<sup>88</sup> Sedangkan *'illat* yang dimaksudkan dalam ilmu kalam merupakan *'illat ilgāiyyah* (*'illat* yang diabaikan) yakni *'illat* yang ditujukan untuk kemaslahatan pelaku (subjek) sehingga jika asas kemanfaatan disandarkan pada Allah, maka hal tersebut menjadi batil karena Allah disucikan dari sifat-sifat tersebut. Adapun ulama yang memperbolehkan penggunaan *'illat* dengan makna

---

<sup>86</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāsid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:188.

<sup>87</sup> *Al-Bahr Al-Muhīth fī usūl al-fiqhī*, 1992, 5:115.

<sup>88</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāsid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:224.

khusus adalah jumbuh ulama yaitu 'illat yang ada pada pada qiyas<sup>89</sup> yang menjadi bagian dari dalam ushul fikih.<sup>90</sup>

'Illat dalam konteks *maqāṣid* adalah 'illat *syara*' berhubungan dengan prinsip penjagaan kemaslahatan manusia dan didasarkan pada *naṣ-naṣ syara*' serta pengaitan suatu hukum tertentu dengan konsep *ḥikmah* atau manfaat yang dituju. Dalam praktiknya 'illat *syara*' tidak jauh dari *naṣ* secara eksplisit ataupun implisit (Al-Qur'ān, sunnah, *ijmā*'). Ia digunakan untuk menjelaskan alasan diberlakukannya suatu hukum sehingga bersifat normatif serta praktis. Hal ini tentu berbeda dengan 'illat *usūlī* yang dirumuskan melalui proses qiyas pada ushul fikih untuk menghasilkan penggalan hukum baru pada hukum-hukum praktis, sehingga sifatnya lebih konseptual dan metodologis. Al-Raisūnī sepakat dengan Al-Syātibī yang menafsirkan 'illat dengan *maṣlahah* ataupun *mafsadah* yang dimaksudkan oleh *syara*' tanpa melihat apakah 'illat tersebut nampak atau tersembunyi serta *mundabiḥ* atau tidak.<sup>91</sup>

## 2. Relasi *Maqāṣid* dengan *Maṣlahah*<sup>92</sup>

Secara istilah *maṣlahah* menurut Al-Zarkasyi adalah:

---

<sup>89</sup> Qiyas adalah "*tahsīl naqīḍ hukm li ma'lūm fi gairih li iftirāqihima fi 'illat al-hukm*" (menghasilkan hukum yang bertentangan dengan lainnya sebab adanya 'illat hukum yang berbeda). definisi tersebut adalah definisi *qiyas al-'aks*. Qiyas juga "*ibārah 'an al-istiḥā baina al-far' wa al-asl fi al-'illat al-mustanbathah min hukm al-asl*" (ibarat dari persamaan far' (cabang) dan asal (asal) dalam 'illat yang disimpulkan dari hukum asal). Qiyas memiliki 4 rukun, yakni *al-asl*, *al-far'*, hukum asal, serta *al-waṣf al-jāmi'*. Saif ad-Din bin Hasan 'Ali bin Muhammad al-Āmidī, *Muntaha Sūl fi 'ilm al-usūl* (Libanon: Dār Al-Kutub Al-'ilmiyyah, 2003), 192. Sedangkan qiyas dalam ilmu mantiq memiliki istilah yang berbeda yaitu *qadliyah* yang tersusun dengan susunan khusus dan menghasilkan *qadliyah* baru. (Sa'eed 'Abd al-Latīf Faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma'āni as-Sullam*, 1 ed. (Yordania: Al-Aslān li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr, 2022), 64.)

<sup>90</sup> Al-khazanadar, *Maqāṣid Al-Qur'an*, 19.

<sup>91</sup> Al-Raisuni, *Nazariyyāt Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:21–22.

<sup>92</sup> Term *maṣlahah* berasal dari *ṣalaḥa*, *al-ṣalāḥ*, *al-iṣlāḥ* yang berarti kebalikan dari rusak. *Maṣāliḥ* merupakan bentuk plural dari *maṣlahah* yang sama dengan *as-sallāḥ*. (Lihat "لسان العرب | صلح | الباحث القرآني" diakses 14 Agustus 2024, <https://tafsir.app/lisan/%D8%B5%D9%84%D8%AD>.) Secara istilah *maṣlahah* -makna asalnya - adalah *al-jalb al-maṣlahah*, *wa daf' mazarrah* (mendatangkan kemaslahatan, dan menolak kerusakan). Definisi *maṣlahah* juga dapat diketahui pada QS. Al-A'rāf/7:56 Al-Qurthubi menafsirkan bahwa Allah SWT mencegah kerusakan sedikit atau banyak, setelah adanya *islāḥ* (perbaikan). "تفسير القرطبي | 7:56 | الباحث القرآني" diakses 19 Agustus 2024, <https://tafsir.app/qurtubi/7/56>.

المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق

“Yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah menjaga tujuan *syara*’ dengan menghindari kerusakan bagi makhluk.”<sup>93</sup>

Adapun Al-Būṭi memaknai *maṣlahah* dengan:

المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم  
وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها.

“Manfaat yang dikeluarkan oleh Al-Syāri’ untuk menjaga agamanya, jiwanya, akalnya keturunannya, hartanya sesuai dengan urutannya”.<sup>94</sup>

Sedangkan menurut Ibnu ‘Asyur *maṣlahah* adalah:

وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه غالبا أو دائما للجمهور أو لآحاد

“Sifat dari perbuatan yang menghasilkan kebaikan atau manfaat yang sering atau selalu diberikan kepada masyarakat maupun personal”.<sup>95</sup>

Manfaat juga berarti kenikmatan, atau perantara untuk sampai pada kenikmatan (*laẓẓah*) serta menolak rasa sakit beserta perantaranya. Al-Būṭi menukil pendapat Al-Rāzi bahwa manfaat yang dihasilkan secara langsung dengan tetap menjaga kenikmatan (*laẓẓah*) dengan menolak marabahaya serta sebab-sebabnya.<sup>96</sup>

Al-Gazāli memaknai *maṣlahah* dengan mendatangkan manfaat dan menolak kemadlaratan. Namun Ia juga memaknai *maṣlahah* sebagai *al-muhāfazah ‘ala maqsūd asy-syar’* (menjaga tujuan/maksud *syara*’) yang terdiri dari 5 hal, yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sehingga segala hal yang bertujuan untuk menjaga kelima hal ini, maka

---

<sup>93</sup> Az-Zarkasyi, *Al-Bahr Al-Muhīth fī usūl al-fiqhi*, ed. oleh ‘Abd al-Qādir ‘Abdullah Al-’Āni, vol. 6 (Kuwait: Wizārah Al-Auqāf wa asy-syuūn al-islamiyyah, 1992), 76.

<sup>94</sup> Al-Buthi, *Dawābit al-maslahah fī asy-syarī’ah al-islāmiyyah*, 23.

<sup>95</sup> Ibnu ‘Asyur, *Maqāsid Asy-Syarī’ah Al-Islamiyyah*, 108.

<sup>96</sup> Al-Buthi, *Dawābit al-maslahah fī asy-syarī’ah al-islāmiyyah*, 23.

disebut sebagai *maṣlahah*, serta hal-hal yang membahayakan kelima hal tersebut sebagai mafsadah.<sup>97</sup> Selain membagi *maṣlahah* menjadi *maṣlahah* duniawi dan ukhrawi, ‘Iz ad-Din ‘abd as-Salam mengklasifikasikan *maṣlahah* dalam tiga, yakni *maṣlahah al-mubāḥah* (maslahat yang diperbolehkan), *maṣlahah al-mandūbāt* (*maṣlahah* sunnah), *maṣlahah al-wājibāt* (*maṣlahah* wajib). Sedangkan kerusakan (*mafāsīd*) terdiri dari dua, yakni kerusakan yang dibenci (*al-makruhāt*) dan yang diharamkan (*al-muharramāt*).<sup>98</sup>

*Maṣlahah*<sup>99</sup> ataupun *mafsadah*<sup>100</sup> keduanya diketahui *syara’* dengan ijtihad melalui kitab, sunnah, ijma’, qiyas, serta dalil-dalil yang *ṣahih*. Secara spesifik, *maṣlahah* duniawi juga dapat diketahui dengan bentuk-bentuk urgensitas, eksperimen, kebiasaan/adat, serta sangkaan (*ẓan*) yang *mu’tabar*.<sup>101</sup> Jika *maṣlahah* disebut sebagai kenikmatan (*laẓẓah*) baik berupa kenikmatana jasmaniyyah ataupun ruhaniyyah, maka hakikat dari mafsadah adalah *al-ālām* (sakit) dan *al-‘adzāb* (siksaan) baik jasmani, ruhani dan akal. Menurut Al-Syātibi *maṣlahah* yang hakiki adalah yang memiliki fungsi menjaga kehidupan serta keselamatan untuk kehidupan yang akan datang. Dengan kata lain syari’ah hadir untuk mengeluarkan mukallaf dari segala bentuk hawa nafsu. Syari’ah hadir untuk menjadikan

---

<sup>97</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Gazali, *Al-Mustasfa min ‘ilm al-usūl*, vol. 2 (Madinah Al-Munawwarah, 1413H), 481.

<sup>98</sup> Abdussalam, *Qawa’id Al-Ahkām fi masālih al-anām*, 1:9.

<sup>99</sup> Menurut ‘Izz ad-din ‘Abd as-Salam *maṣlahah* memiliki 2 bentuk, yaitu *maṣlahah* yang diwajibkan Allah SWT kepada makhlukNya yang memiliki tingkatan mulai dari utama, yang utama, hingga tengah-tengah. *Maṣlahah* yang paling utama adalah yang berhubungan dengan kemuliaan diri serta menolak kerusakan paling jelek dan mengandung 2 kategori yakni *maṣlahah ājilah* yaitu janji keabadian di surga-Nya dan *‘ājilah* seperti melaksanakan *syarī’at* islam, penjagaan akan jiwa dan harta, dan lainnya. Adapun yang kedua adalah *maṣlahah* yang disunnahkan Allah SWT kepada makhluknya sebagai bentuk kebaikan bagi makhluk-Nya. Dalam hal ini, *maṣlahah* yang tertinggi adalah *maṣlahah* yang bersifat *an-nadb*, namun bukan pada martabat *maṣlahah* wajib. Abdussalam, 1:54–56.

<sup>100</sup> *Mafsadah* juga terbagi menjadi dua, yaitu sesuatu yang tidak terlihat *maṣlahah* serta *mafsadah*nya. Sehingga yang dilakukan adalah menunggu sampai terlihat *maṣlahah*nya. Adapun yang kedua adalah terlihatnya *maṣlahah* tersebut tidak bertentangan dengan *mafsadah*nya, atau dengan *maṣlahah* lain, maka lebih utama mendahulukannya. Bentuk *mafsadah* yang kedua adalah, jika *maṣlahah* bertentangan dengan *maṣlahah* lain yang lebih utama dan terbebas dari *mafsadah*, maka yang utama adalah dengan mengakhirkannya dengan harapan akan menemukan *mafsadah* tersebut. (Lihat Abdussalam, 1:59).

<sup>101</sup> Abdussalam, 1:10.

manusia hamba yang tunduk kepada Allah SWT. Atas dasar ini syari'ah memberikan batasan-batasan karena adanya perbedaan pemaknaan *maṣlahah*. Sebagai contoh, manusia terkadang menganggap *maṣlahah* sebagai kenikmatan yang sesuai dengan keinginannya, tanpa melihat apakah *maṣlahah* tersebut mengandung kerusakan ataupun terdapat *maṣlahah* yang lebih utama kedudukannya. Dalam kehidupan manusia, menginterpretasikan *maṣlahah* harus berdasarkan *tasyrī'* serta kendalinya, sehingga kemaslahatan yang berdasarkan *syara'* adalah *maṣlahah* yang murni.<sup>102</sup>

*Maṣlahah* yang menjadi ukuran juga memiliki karakter sebagai *maṣlahah* yang bersifat universal atau disebut dengan kebaikan universal (*maṣlahah kullīyah / um al-maṣlahah*). Hal ini sangat penting karena *maṣlahah kullīyah* – sepaket dengan *maṣlahah juzīyah*- menjadi parameter dan hal tersebut tidak didapatkan kecuali dengan *al-ahkam asy-syarī'ah* (hukum-hukum *syara'*).<sup>103</sup>

*Maṣlahah* yang menjadi parameter adalah *maṣlahah* yang dilandasi dengan hukum *syara'* dan memiliki tujuan menjaga kehidupan dunia dan akhirat secara bersama-sama. Pandangan kemaslahatan dunia tidak dapat meninggalkan *maṣlahah* akhirat. Sedangkan sebaliknya, *maṣlahah* dalam pandangan filsuf adalah *maṣlahah* dengan pertimbangan dunaiwi. Pandangan *maṣlahah* yang dimani oleh para filsuf barat adalah *maṣlahah* yang berasaskan kepentingan pribadi dan bersifat egosentris walaupun nampaknya *maṣlahah* yang dibawa oleh mereka memiliki karakter kemaslahatan untuk umum.<sup>104</sup>

Di dalam konteks hukum *syara'*, *maṣlahah* tidak dapat berdiri sendiri sebagaimana instrumen ijtihad lainnya seperti Al-Qur'ān, sunnah, ijma' dan qiyas yang menjadi asas dalam *istinbat* hukum-hukum parsial yang didapat dari dalil-dali *syara'*. *Maṣlahah* yang dikehendaki *syara'* adalah *maṣlahah* universal (*kullī*) yang merupakan ekstraksi dari kumpulan *maṣlahah-maṣlahah* parsial yang masing-masing memiliki persamaan satu dengan lainnya, yaitu tujuan tertinggi *syarī'at* islam mnejaga kemaslahatan manusia baik di dunia dan akhirat. Untuk mewujudkannya, maka

---

<sup>102</sup> Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāsid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*, 1:258–59.

<sup>103</sup> Al-Raisūnī, 1:260.

<sup>104</sup> Al-Buthi, *Dawābit al-maṣlahah fi asy-syarī'ah al-islāmiyyah*, 25.

dibutuhkan hukum-hukum parsial yang sesuai dengan dalil-dalil syara' itulah sebabnya *maṣlahah* universal tidak dapat dipisahkan dari *maṣlahah* parsialnya. Sedangkan dalam mendapatkan *maṣlahah* universal harus selalu melibatkan dalil-dalil syara' yang bersifat parsial, karena jika tidak maka prinsip *istiḡra'* yang dipakai untuk menentukan *maṣlahah* universal menjadi tidak relevan alias batal. Lebih jauh dari itu, nilai *maṣlahah* sebagai makna yang terkandung di dalam hukum-hukum parsial (*juziyyat al-ahkām*) juga tidak akan ditemukan sehingga *maṣlahah* tidak dapat dijadikan sebagai sandaran bagi setiap *pensyari'atan*.<sup>105</sup>

Dibutuhkan kaidah-kaidah dan batasan-batasan yang jelas agar makna universal dari konsep *maṣlahah* dapat dijadikan parameter dan selaras dengan dalil-dalil tafsilinya, oleh karenanya Al-Būṭi menentukan *dawābiṭ al-maṣlahah* (prinsip-prinsip *maṣlahah*) menjadi 5 prinsip, yaitu *maṣlahah* selalu disertai dengan prinsip *maqāṣid syari'ah* yang lima. Segala hal yang berisikan penjagaan akan ke-lima hal tersebut (penjagaan agama, nasab, harta, akal, jiwa) merupakan *maṣlahah*, sebaliknya jika prinsip-prinsip *maqāṣid syari'ah* tersebut tidak terpenuhi maka disebut dengan mafsadah. Adapun media untuk menjaga ke-lima prinsip tersebut dibagi menjadi tiga kategori yaitu *daruriyyat* (primer), *ḥajiyyat* (sekunder) dan *taḥsiniyyāt* (pelengkap) sesuai dengan tingkatan kepentingannya.<sup>106</sup>

Prinsip *maṣlahah* yang kedua adalah, bahwa *maṣlahah* yang dimaksudkan tidak bertentangan dengan Al-Qur'ān seperti *maṣlahah* delusional (*al-maṣlahah al-mauhumah*) yang bertentangan dengan *naṣqat'iy*, baik eksplisit maupun implisit.<sup>107</sup> Prinsip *maṣlahah* ketiga adalah *maṣlahah* tidak boleh bertentangan dengan *as-sunnah*<sup>108</sup>, yaitu *maṣlahah* yang dikehendaki tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip *qat'iy sunnah*.<sup>109</sup>

Prinsip ke-empat adalah tidak bertentangan dengan qiyas. Hal yang menghubungkan antara qiyas dengan *maṣlahah* adalah, bahwa tujuan dari

---

<sup>105</sup> Al-Būṭi, 128.

<sup>106</sup> Al-Būṭi, 132.

<sup>107</sup> Al-Būṭi, 143.

<sup>108</sup>Yang dimaksud dengan *as-sunnah* adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW dengan sanad bersambung baik berupa perkataan, perbuatan ataupun ketetapanannya. (Lihat Hito, *Al-Wajiz fi usūl at-tasyri' al-islāmī*, 263.)

<sup>109</sup> Al-Buthi, *Dawābiṭ al-maṣlahah fi asy-syari'ah al-islāmiyyah*, 177.

qiyas adalah menjaga prinsip *maṣlahah* yang terdapat dalam cabang-cabang dari hukum (*al-far'*) dikarenakan terdapat *'illat* yang sama dengan asal hukumnya. Keduanya dihubungkan dengan relasi (*nisbah*) umum, khusus serta mutlak. Olehnya, qiyas ditujukan untuk menjaga *maṣlahah* secara mutlak atau dengan istilah lain qiyas digunakan untuk menjaga prinsip *maṣlahah* namun tidak semua *maṣlahah* adalah qiyas. Dalam hal ini jika qiyas *maṣlahah* bertentangan dengan qiyas *ṣahih* maka *maṣlahah* tersebut akan batal.<sup>110</sup>

Prinsip ke-lima adalah *maṣlahah* tidak boleh melewati kepentingan yang lebih penting atau yang setara. Seperti yang telah dijelaskan bahwa prinsip *syari'ah islāmiyyah* memiliki tujuan kemaslahatan hamba-Nya, yang dalilnya telah ditetapkan di dalam kitab dan sunnah, serta dalam kaidah-kaidah fikih. Sedangkan syariah yang berdiri atas pertimbangan *maṣlahah* hendaknya mendahulukan *maṣlahah* terpenting, begitupula memilih mafsadah yang paling kecil agar terhindar dari bahaya yang lebih besar.<sup>111</sup>

Adapun penjagaan *maṣlahah* yang dimaksudkan dalam konteks *maqāṣid* adalah *maṣlahah* universal yang berlandaskan *naṣ-naṣ syara'*. *Maṣlahah* yang dihadirkan telah diatur dalam Al-Qur'ān, sunnah serta *ijma'* para ulama ini tidak memerlukan *istinbāt* yang rumit karena telah disebutkan di dalam *naṣ-naṣnya* sehingga *maṣlahah* yang dicari berdasar pada *istiqrā* hal-hal parsial menuju pada nilai-nilai universalitas oleh karenanya *maṣlahah* syara' bersifat *ijtihādiyyah*.

### 3. Relasi *Maqāṣid* dengan *Ḥikmah* (Kebijaksanaan)

*Ḥikmah* secara bahasa adalah mengetahui keutamaan sesuatu dengan pengetahuan yang paling utama.<sup>112</sup> *Ḥikmah* juga berarti keadaan jiwa yang dapat menentukan kebenaran dari kesalahan pada seluruh perbuatan manusia yang bersifat pilihan (*ikhtiyārī*). *Ḥikmah* juga berarti mengetahui sesuatu yang khusus, atau berarti dapat mengendalikan sifat, dan tidak dikendalikan oleh sifat tersebut. Isim fa'il dari *ḥikmah* adalah *hakīm*. *Ḥikmah* juga berarti pengetahuan tentang fakta-fakta, sifat-sifatnya,

---

<sup>110</sup> Al-Buthi, 230.

<sup>111</sup> Al-Buthi, 260.

<sup>112</sup> Ibn al-Mandzur, *Lisān al-'arab*, vol. 5 (Dār al-ma'ārif, 1984), 951.

karakternya, serta hukum-hukumnya sebagaimana adanya serta hubungan antara sebab dan musabbabnya, serta rahasia dibalik suatu aturan/sistem serta pengamalannya.<sup>113</sup>

Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah/2: 269.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Dia (Allah) menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Siapa yang dianugerahi hikmah, sungguh dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak. Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (darinya), kecuali ululalbab”.<sup>114</sup>

Menurut Ibnu ‘Asyur bahwa ampunan dan keutamaan yang dijanjikan Allah kepada hamba-Nya merupakan hikmah yang diberikan kepada yang Ia kehendaki. Hikmah berarti menguasai ilmu pengetahuan serta mengambil tindakan sesuai dengan ilmu yang dikuasai.<sup>115</sup>

Di dalam tafsirnya Al-Qurthubi memaknai hikmah dengan kenabian (*an-nubuwwah*), serta pengetahuan dan pemahaman akan Al-Qur’ān, baik nasakhnya, muhkam dan mustayabihnya, gharibnya dan lainnya. Ia menukil pendapat Qatadah dan Mujahid bahwa hikmah adalah memahami Al-Qur’an, kebenaran dalam perkataan serta perbuatan. Menurut Ibn Zaid hikmah adalah *al-‘aql fi ad-din* (berakal di dalam agama), atau menurut Malik bin Anas hikmah adalah mengetahui dan memahami agama-Nya serta mengikuti menjalankannya. Adapun ibn Al-Qasim memaknai hikmah dengan bertafakkur pada perintah-Nya serta menjalankannya. Menurut Rabi’ bin Anis hikmah adalah rasa takut. Menurut Al-Hasan hikmah adalah *wira’*.<sup>116</sup>

Menurut Al-Āmidī hikmah adalah:

---

<sup>113</sup> Rafiq Al-’ajam, *Mausū’ah Mustalāhāt at-Tasawwuf Al-Islamī*, 1 ed. (Libanon: Maktabah Lubnān, 1999), 203.

<sup>114</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 20 Agustus 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=269&to=269>.

<sup>115</sup> “التحريير والتنوير | 2:269 | الباحث القرآني,” diakses 20 Agustus 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/269>.

<sup>116</sup> “تفسير القرطبي | 2:269 | الباحث القرآني,” diakses 23 Agustus 2024, <https://tafsir.app/qurtubi/2/269>.

أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم

“maksud dari *asy-Sāri*’ dalam *pensyariatan hukum* ”.<sup>117</sup>

*Pensyarī’atan hukum* tidak lepas dari *ḥikmah* karena *ḥikmah* adalah tujuan-tujuan yang dimaksudkan oleh *Al-Syāri*’. Di sisi lain *ḥikmah* tidak dapat diketahui dengan panca indra, sehingga tidak mudah untuk menentukan kehadirannya. *Ḥikmah* memiliki *ḍawābiḥ* (batasan) dan kriteria yang berbeda dari satu keadaan atau dari manusia satu dengan lainnya. Sebagai contoh *ḥikmah pensyarī’atan jual beli* adalah hajat/kebutuhan manusia, namun bisa jadi *ḥikmah pensyarī’atan jual beli* bukan karena wujudnya hajat, namun hal lainnya. Begitupula *ḥikmah* diperbolehkannya *iftār* bagi orang yang safar adalah karena adanya kepayahan (*masyaqqah*) bagi sebagian orang atau zaman tertentu, namun bisa jadi tidak bagi sebagian orang atau zaman lainnya.<sup>118</sup>

Jumhur ulama sepakat menolak peletakan pertimbangan hukum menggunakan *ḥikmah*, disebabkan tidak adanya batasan yang pasti serta susahya untuk mendeteksi wujud dari *ḥikmah* itu sendiri. Jika *ḥikmah* mudah ditemukan serta memiliki batasan yang jelas, maka taklif *syara*’ pastinya akan disandarkan pada *ḥikmah*. Namun para ulama lebih sepakat dengan pendapat “*al-hukmu yadūru ma’a ‘illatīhi la ma’a hikmatīhi wujudan wa ‘adaman*” (keberadaan atau ketiadaan hukum berkisar pada sebabnya, bukan pada *ḥikmah*nya). Sehingga pada konteks perintah berpuasa, ‘*illat*’ dari diperbolehkannya *iftār* bagi yang melakukan perjalanan serta bagi yang menjamak atau menqashar shalat adalah *safār* bukan *masyaqqah* (kepayahan) karena keberadaan *masyaqqah* tidak dapat diukur.<sup>119</sup>

Hal yang membedakan keduanya – ‘*illat*’ dan *ḥikmah*’ – bahwa *ḥikmah* adalah “*al-bā’its ‘ala tasyrī’ al-hukm wa al-ghāyah al-ba’idah al-maqsūdah minhu*” (motif *pensyarī’atan hukum* dan tujuan yang jauh dari *pensyarī’atan hukum*), atau dengan kata lain *ḥikmah* adalah *maṣlahah* yang menjadi tujuan *pensyarī’atan hukum*, baik dalam mewujudkannya,

---

<sup>117</sup> Ali bin Muhammad Al-Āmidī, *Al-Ihkām fi usūl al-Ahkām*, vol. 3 (Saudi Arabia: Dār As-Shamī’i, 2003), 253.

<sup>118</sup> Az-Zuhailly, *Al-Wajīz fi usūl al-fiqhi*, 70.

<sup>119</sup> Az-Zuhailly, 71.

melengkapinya atau *mafsadah* yang dikehendaki oleh syara' untuk ditolak ataupun diminimalisir. Adapun 'illat adalah "Al-amr adz-dzāhir al-mundzābith al-mu'arraf li al-hukm al-ladzi yanbani alaihi al-hukm wujūdan wa 'adaman" (perkara yang terlihat dan memiliki batasan yang jelas sebagai pengenal dan dasar dari keberadaan atau ketiadaan suatu hukum). Adanya relasi suatu hukum dengan 'illat memunculkan maksud dari pensyari'atan hukum.<sup>120</sup>

Al-Āmidī berpendapat bahwa penolakan para ulama akan peletakan sebab suatu hukum (*ta' lil al-ahkām*) menggunakan *ḥikmah* adalah jika *ḥikmah* tersebut tidak memiliki *dābiṭ* (batasan), namun ulama lainnya memperbolehkan dengan membedakan antara *ḥikmah* yang terlihat serta memiliki *dawabiṭ* dengan sebaliknya, yaitu *ḥikmah* yang tidak nampak serta tidak memiliki *dawabitnya*, maka para ulama memperbolehkan mencari 'illat hukum dengan kategori yang pertama, tidak dengan kategori kedua.<sup>121</sup>

Secara logis *ḥikmah* terkandung di dalam setiap hukum syara', sehingga dalam hukum pensyari'atan selalu mengandung *ḥikmah* dan *maṣlahah* yang ditujukan untuk kebahagiaan manusia. Oleh karenanya *ḥikmah* dalam *maqāsid* adalah kebijaksanaan yang didahului dengan kecerdasan/memaksimalkan penggunaan seluruh potensi yang telah diberikan Al-Syāri' dengan pertimbangan-pertimbangan syarī'ah beserta prinsip-prinsip universalnya. Maka berfikir logis (*mantiqī*) dibutuhkan dalam pencarian *ḥikmah syara'*. Dalam pembahasan ini menjadi tampak hal-hal yang menghubungkan antara *maqāsid* dengan *masālih* dan *ḥikmah* dengan melihat definisi *maqāsid*<sup>122</sup> yang tidak jauh dari *al-jalb al-masālih, ad-daf' al-mafsadah* beserta *al-hikām al-malḥūzah*.

#### 4. Relasi *Maqāsid* dengan *Darūrāt*

Secara terminologi *darurāt* adalah isim dari Masdar *iḍṭirār*, yang berarti hajat, sedangkan *al-iḍṭirār* berarti butuh akan sesuatu.<sup>123</sup> Ia juga

---

<sup>120</sup> Az-Zuhaily, 71.

<sup>121</sup> Al-Āmidī, *Al-Ihkām fi usūl al-Ahkām*, 3:255.

<sup>122</sup> Lihat definisi *maqāsid* pada halaman sebelumnya.

<sup>123</sup> Al-Fairuz Abadi, *al-Qamūs al-Muḥīth* (Libanon: Dār Al-Fikr, 2005), 386.

berasal dari *ad-dirār* yang berarti sempit (*Al-dayyiq*).<sup>124</sup> Makna tersebut juga terdapat di dalam QS.Al-Maidah/5:3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحُنْزِيرُ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ وَالْمُنْحَنِئَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ  
وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ  
فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ  
وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ  
فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

*“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging hewan) yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang (sempat) kamu sembelih.198) (Diharamkan pula) apa yang disembelih untuk berhala. (Demikian pula) mengundi nasib dengan azlām (anak panah),199) (karena) itu suatu perbuatan fasik. Pada hari ini200) orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu. Oleh sebab itu, janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu. Maka, siapa yang terpaksa karena lapar, bukan karena ingin berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”<sup>125</sup>*

Menurut Al-Qurthubi ayat di atas menjelaskan tentang diperbolehkannya memakan bangkai dari segala jenis hewan bagi mereka yang terhimpit atau dalam keadaan *darurat*.<sup>126</sup> Begitu juga menurut Al-Bagāwi yang memaknai kalimat *idṭarra* dengan *ujhida fi majā’ah* ( dia jatuh ke dalam kelaparan).<sup>127</sup>

<sup>124</sup> “لسان العرب | ضرر | الباحث القرآني” diakses 23 Agustus 2024, <https://tafsir.app/lisan/%D8%B6%D8%B1%D8%B1>.

<sup>125</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 23 Agustus 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/5?from=3&to=3>.

<sup>126</sup> “تفسير القرطبي | 5:3 | الباحث القرآني” diakses 23 Agustus 2024, <https://tafsir.app/qurtubi/5/3>.

<sup>127</sup> “تفسير البغوي | 5:3 | الباحث القرآني” diakses 23 Agustus 2024, <https://tafsir.app/baghawi/5/3>.

Secara istilah *darurat* memiliki beberapa makna, di antaranya:

Menurut As-Suyūṭi *darurāt* adalah:

بلوغه حدا إن لم يتناوله الممنوع هلك، أو قارب

“Sampainya seseorang pada batasan di mana jika Ia tidak memakannya sebab dilarang, maka Ia akan binasa, atau mendekati binasa”.<sup>128</sup>

Hampir serupa dengan makna di atas, *darurāt* juga berarti:

العذر الذي بسببه يجوز فعل الشيء

“Adanya halangan (*‘udzur*) yang menjadikan sebab diperbolehkan melakukan sesuatu”.<sup>129</sup>

Di dalam konteks *maqāsid*, *daruriyyāt* merupakan asal dari keseluruhan *maqāsid syari’ah* yang merupakan asal dari *hajiyyāt* dan *tahsīniyyāt*, sehingga jika terjadi pengabaian pada hal yang bersifat *daruriyyat* (*darurat*) maka akan kehilangan keseluruhan dari maksud syara’. Kedudukan *daruriyyat* serupa dengan *farāid* (kewajiban), berbeda dengan *hajiyyat* yang serupa dengan kesunahan (*nawāfil*) serta *tahsīniyyāt* yang berupa hal-hal penting namun tidak sampai pada derajat keduanya. Sejatinya hukum syara’ bertujuan untuk menjaga *daruriyyāt* karena *daruriyyat* merupakan hukum yang paling *urgent*.<sup>130</sup>

Al-Syātibi menjelaskan bahwa *daruriyyat* adalah “*lā budda minha min qiyām masālih ad-dīn wa ad-dunyā*”, yaitu kemaslahatan dunia dan akhirat bergantung kepadanya. Sehingga jika kehilangan *daruriyyāt* maka kemaslahatan dunia tidak akan berdiri, tetapi akan mengakibatkan kerusakan pada hidup manusia. Oleh karenanya, Al-Syātibi mengklasifikasikan *daruriyyat* menjadi lima, yaitu pen jagaan agama, jiwa,

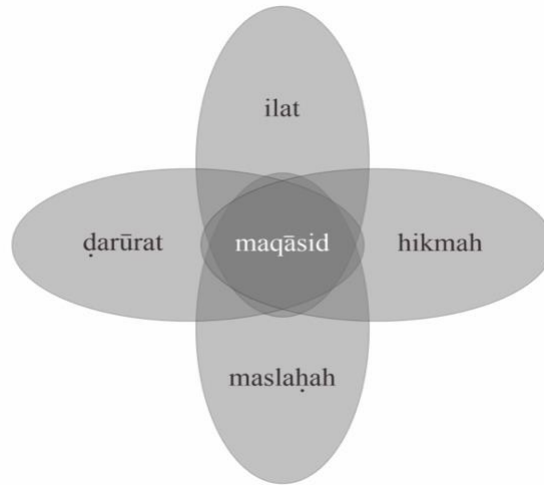
---

<sup>128</sup> As-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-nadzāirfi qawā'id wa furū' fiqh asy-Syāfi'iyyah*, 1:142.

<sup>129</sup> Abd Al-Aziz Muhammad Al-'Azzām, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār Al-Hadits, 2005), 151.

<sup>130</sup> Hito, *Al-Wajiz fi usūl at-tasyrī' al-islāmī*, 225.

keturunan, harta, serta akal, bahkan para ulama berrpendapat bahwa *daruriyyat* ini juga dijaga oleh seluruh syariat-syariat terdahulu.<sup>131</sup> Oleh sebab itu *daruriyyāt* menjadi prinsip dasar yang menjadi pertimbangan untuk mengkonstruksi seluruh tujuan-tujuan syari'at.



Gambar 1 Diagram Relasi *Maqāsid* dengan *Masalahah*, *Hikmah*, *Darurat*, dan *illat*.

### E. *Maqāsid Al-Qur'ān* Menurut Ulama Islam

Kelahiran *maqāsid* Al-Qur'ān tidak dapat dipisahkan dari kelahiran *maqāsid syarī'ah*. Keduanya tidak muncul begitu saja melainkan melewati perjalanan panjang sampai pada kodifikasi kelimuan keduanya. Pada prosesnya, muncul para ulama baik tradisional (*mutaqaddimīn*) yang memiliki pandangan *maqāsid* Al-Qur'ān secara konseptual, ataupun ulama kontemporer (*mutaakhhirīn*)<sup>132</sup> yang muncul dan menaruh perhatian lebih

<sup>131</sup> As-Syatibi, *Al-Muwaffaqat*, vol. 2 (Kairo: Dār Al-Hadits, 2005), 266.

<sup>132</sup> Al-Hafnawi menggunakan istilah *mutaqaddimīn* dan *mutaakhhirīn* dalam mengklasifikasikan *fuqaha* dan *usuliyyin*. *Mustalah mutaqaddimīn* dirujukkan kepada ulama-ulama yang ada sampai sebelum Ibn Abi Zayd Al-Qairawānī (390H) yang merupakan murid dari Imam Malik. Sedangkan penyebutan *mutaakhhirīn* ditujukan sejak Al-Qairawānī dan ulama yang datang setelahnya. (Lihat Muhammad Ibrahim Al-Hafnawi, *Mustalahāt al-Fuqahā wa al-Uṣūliyyin* (Mesir: Dar as-Salām, 2007), 110.)

pada *maqāṣid* Al-Qur’ān sehingga menjadi sebuah teori keilmuan dalam kajian Al-Qur’ān. Para ulama ini memiliki klasifikasi sendiri terkait *maqāṣid* Al-Qur’ān.

Muhammad Al-Yūbi dalam “*maqāṣid syarī’ah al-islamiyyah wa ‘alaqatuha bi al-adillah asy-syar’iyyah*” mengklasifikasikan keberadaan *maqāṣid* dalam 2 hal, yakni *maqāṣid* sebelum dipisahkan dari ushul fikih, serta setelah terpisah dari ushul fikih. Ia membagi fase pertama ke dalam tiga aspek. Aspek pertama berupa penjelasan akan kaidah-kaidah *maqāṣidiyyah* yang terdapat di dalam Al-Qur’ān, sunnah serta *qaul* para sahabat. Aspek kedua tentang pembahasan qiyas yang terdapat di dalam beberapa karya ulama yang mana qiyas dibangun dengan dasar ‘*illat*, serta aspek di mana para ulama membahas masalah *ḥikmah* pensyariaan yang terdapat pada hukum-hukum *syara’*. Fase kedua Ia jelaskan dengan kehadiran Imam Haramain sebagai ulama yang paling berpengaruh pada awal perkembangan ilmu tersebut disusul oleh ulama lainnya yang mengikuti jejak Imam Haramain hingga sampai pada masa Al-Syātibī.<sup>133</sup>

Adapun Abdul Mustaqim mengklasifikasikan kelahiran tafsir *maqāṣidī* – yang pada dasarnya *maqāṣid* Al-Qur’ān menjadi landasannya- ke dalam empat era, yakni era formatif- praktis, era rintisan teoritis - konseptual, era perkembangan teoritis-konseptual serta era reformatif-kritis.<sup>134</sup>

Pada penelitian ini peneliti mengklasifikasikannya berdasarkan kecenderungan para ulama dalam mencari *maqāṣid* Al-Qur’ān yang berimplikasi pada perbedaan maksud dari *maqāṣid* Al-Qur’ān dan berpengaruh pada metode para ulama dalam menghasilkan klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur’ānnya<sup>135</sup>. Kecenderungan ini dibagi menjadi empat yaitu,

---

<sup>133</sup> Al-Yubi, *Maqāṣid as-Syarī’ah al-Islamiyyah wa ‘alāqatiha bi al-adillah asy-Syar’iyyah*, 40.

<sup>134</sup> Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi sebagai basis moderasi islam,” 20–30.

<sup>135</sup> Klasifikasi yang peneliti gunakan sebagai dasar penetapan para ulama merupakan klasifikasi DR. Muhammad Hamad Hasan Attia yang merupakan asisten Professor pada jurusan Tafsir dan ilmu Al-Qur’ān Fakultas Usuluddin dan Dakwah Universitas Al-Azhar *Manṣūrah* yang berdasar pada kecenderungan para ulama serta implikasinya terhadap metode pengklasifikasian *maqāṣid* Al-Qur’ānnya. Attia tidak menyebutkan nama-nama ulama seluruhnya, namun hanya satu ulama pada masing-masing klasifikasinya kecuali kecenderungan ke-empat (*maqāṣid* Al-Qur’ān sama dengan

*maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai tujuan-tujuan Al-Qur'ān dan tujuan diturunkannya Al-Qur'ān (*gāyat Al-Qur'ān wa ahdāfihī al-maqṣūdah min tanzīlihi*), *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai prinsip dasar universal (*al-kulliyāt al-asasiyyah*), *Maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai cara (*uslūb*) untuk menjelaskan Al-Qur'ān, serta *maqāṣid* Al-Qur'ān sama dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*.<sup>136</sup>

### **1. *Maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai tujuan Al-Qur'ān dan tujuan diturunkannya Al-Qur'ān (*gāyāt Al-Qur'ān wa ahdāfihī al-maqṣūdah min tanzīlihi*)**

Klasifikasi pertama ini memaknai *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai tujuan Al-Qur'ān dan tujuan diturunkannya Al-Qur'ān.<sup>137</sup> Beberapa ulama yang memiliki pandangan tersebut di antaranya adalah Ibnu Jazi (w.741H), Burhanuddin Al-Biqā'i (w.885H), Az-Zurqānī (1645M-1710M), Yusuf Al-Qardlawi (w.2022M), Raṣid Riḍa (w.1354H), Wahbah al-Zuhailī (w.2015M).

#### **a. Ibnu Jazi (w. 741 H)**

Di dalam karyanya, pada mukaddimah pertama yang berisikan penjelasan akan 12 bab yang berhubungan dengan Al-Qur'ān Ia memaparkan pada bagian ketiga tentang penjabaran makna-makna dan ilmu yang terkandung dalam Al-Qur'ān baik secara global maupun perinci. Secara global tujuan Al-Qur'ān adalah sebagai seruan kepada makhluk untuk senantiasa beribadah kepada Allah SWT dan masuk ke dalam agama islam. Tujuan ini tidak dapat dipisahkan dari dua hal yang merujuk pada makna-makna Al-Qur'ān itu sendiri secara keseluruhan yakni penjelasan akan seruan manusia untuk beribadah, serta faktor-faktor yang dapat mendorong manusia untuk beribadah kepada-Nya. Sedangkan ibadah sendiri dibagi menjadi dua, yakni berupa dasar akidah, dan hukum praktis. Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi manusia terdapat dua hal, yakni *at-targhīb* dan *at-tarhīb*.<sup>138</sup>

---

*maqāṣid asy-syarī'ah*). Sehingga peneliti menggunakan metode *taqrīb* (approximation) dalam penentuan masing-masing klasifikasinya.

<sup>136</sup> Attia, “*Ilm maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: dirāsah ta'siliyyah*,” 71–72.

<sup>137</sup> Attia, 72.

<sup>138</sup> Abi Al-Qāsim Muhammad bin Ahmad bin Jāzi Al-Kalbi, *At-Tashīl li 'ulūm at-Tanzīl*, vol. 1 (Beirut: dar Al-Kutub Al-'ilmiyyah, 1995), 8.

b. Burhanuddin al-Biqā'i (w. 885 H)

Pada penafsirannya akan surat Al-Fātihah, Al-Biqā'i memaparkan bahwa setiap nama surat dalam Al-Qur'ān memiliki munasabah dengan isi surat itu sendiri secara global. Seperti halnya al-Fātihah yang dinamakan dengan *um al-kitab*, *al-asās*, *al-matsāni*, *al-kunz*, *al-kāfiyah*, *al wāfiyah*, *al-hamd*, *as-syukr*, *ad-du'ā*, dan *as-salāh*, yang mana maksud dari nama-nama tersebut adalah segala sesuatu tidak akan dimulai kecuali dengan Al-Fātihah, Ia adalah ibu dari seluruh kebaikan, dan asas dari setiap pengetahuan, obat dari segala penyakit, menjadi penawar dari segala kegelisahan dan yang lainnya. Al-Fatihah berisikan pujian dan rasa syukur kepada Allah SWT dengan segala bentuk keta'dziman. Ia juga menjadi inti dari doa dan sebagian besar doa dibaca dalam keadaan salat. Al-Fatihah menuturkan segala bentuk pujian, kesempurnaan sifat, dan kekhususan-Nya sebagai penguasa alam seisinya. Maka maksud yang terkandung dalam Al-fatihah secara universal adalah murāqabah antara hamba dengan Penciptanya. Adapapun diturunkannya para Rasul dan Kitab yang berisikan aturan. Tujuan aturan-aturan tersebut tidak lain untuk menyatukan ummat manusia dalam kebenaran dengan mengetahui Tuhan-Nya, dan segala hal yang membuatnya *riḍa*. Hal inilah yang dimaksud dengan *maqāṣid* Al-Qur'ān yang ada dalam surat Al-Fātihah. Perkara ini tidak akan diketahui kecuali jika seorang hamba membekali dirinya dengan ilmu dan amal yang mendekatkan pada Allah SWT dengan jalan ibadah. Dengan perantara ibadah, menjadikan segala perbuatan manusia selalu dibarengi dengan ingatannya akan Allah SWT di setiap tempat dan waktu maka inilah yang disebut dengan *murāqabah*.<sup>139</sup> Ia juga berpendapat bahwa ilmu munasabah memiliki keterkaitan dengan *maqāṣid* surat-surat Al-Qur'ān (*maqāṣid suwār Al-Qur'ān*).<sup>140</sup>

c. Al-Zarqāni (w.1710 M)

Dalam karyanya *manahil 'irfān* Ia menjabarkan tiga *maqāṣid* paling utama diturunkannya Al-Qur'an, yakni Al-Qur'ān sebagai hidayah, yang secara umum ditujukan bagi seluruh golongan baik manusia maupun jin, serta dari masa ke masa, di setiap zaman dan tempat yang berbeda. Adapun

---

<sup>139</sup> Burhanuddin Abi Al-Hasan Ibrahim Al-Biqā'i, *Nadzm ad-Durār fi tanāsub al-āyāt wa as-suwār*, vol. 1 (Kairo: Dar kitab Al-Islamī, 1984), 21–22.

<sup>140</sup> Al-Biqā'i, 1:6.

sebagai hidayah yang sempurna, Al-Qur'ānberisikan pengetahuan manusia dan sejarah manusia-manusia yang memperoleh hidayah dari-Nya. Di dalamnya mengatur seluru sisi kehidupan manusia baik akidah, akhlak, ibadah, muamalah yang berbeda-neda serta mengatur kehidupan manusia dengan Tuhan-Nya daan alam seisinya. Sedangkan maksud utaman yang kedua adalah Al-Qur'ān sebagai penyokong risalah Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'ān menjadi saksi diutusnya Rasulullah SAW dan menjadi mukjizat yang tidak lekang oleh waktu serta berisikan petunjuk untuk mengajak pada kebenaran. Adapun maksud ketiga adalah pembacaan Al-Qur'ān yang bernilai ibadah dengan tujuan mendekatkan pembaca pada Allah SWT walaupun hanya dengan mengulang-ulang bacaan saja.<sup>141</sup> Tampaknya maksud yang djabarkan oleh Al-Zarqāni bukan maksud Al-Qur'ān yang mengandung nilai universal tetapi yang dimaksud adalah maksud utama diturunkannya Al-Qur'ān.

d. Rasyid Riḍa (w. 1354 H)

Menurut Rasyid Rida orang-orang yang memahami Al-Qur'ān adalah mereka yang menjadikan Al-Qur'ān sebagai prioritas, baik dibaca saat shalat ataupun di luar shalat, memahami apa yang dijelaskan oleh Allah berupa turunya Al-Qur'ān, faidah yang diperoleh dari membaca secara tartil, serta hikmah dari mentadabburi ilmunya yang berisi petunjuk dan nasihat, peringatan, yang kesemuaan itu secara akal dan fitrah mengarahkan manusia pada ketakwaan dan ketaatan kepada-Nya, ditunjukkan dengan menjalankan perintahNya dan menjauhi laranganNya.

Sedangkan yang terjadi pada masa ini, banyak kitab-kitab tafsir yang menyibukkan pembacanya dengan hal-hal yang tidak mengarah pada tujuan-tujuan tertinggi Al-Qur'ān beserta hidayahnya, seperti penafsiran yang banyak bergulat pada kaidah bahasa seperti kaidah nahwu, pembahasan I'rab, *bayan*, bahkan penafisran-penafsiran yang menimbulkan perdebatan para mutakallimin ataupun bercampur dengan israiliyyat serta khurafat-khurafat. Rasyid Rida mengkritik tafsir Ar-Rāzi yang memasukkan ilmu matematika serta ilmu alam dan beberapa ilmu-

---

<sup>141</sup> Muhammad 'Abdul 'Adzīm Az-Zurqāni, *Manāhil Al-'irfān fi 'ulūm Al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dar Al-Fikr, 2004), 89–93.

ilmu modern seperti ilmu perbintangan Yunani dan lainnya.<sup>142</sup> Ia menyebutkan 10 *maqāṣid* Al-Qur'ān dalam tafsirnya, yakni<sup>143</sup>: 1) Memperbaiki keyakinan agama manusia pada tiga asas yakni iman kepada Allah, mengimani kebangkitan dan balasan, serta amal salih. 2) Membenarkan akidah manusia dengan menjelaskan hal-hal yang tidak diketahui manusia seperti pengutusan para Rasul. 3) Menjelaskan bahwa islam adalah agama fitrah, sesuai akal, fikiran, ilmu, burhān, serta hati manusia. 4) Memperbaiki kehidupan manusia secara kemasyarakatan ataupun politik yang tidak mungkin tercapai kecuali dengan kesatuan. 5) Menetapkan keisitimewaan islam pada hal-hal yang bersifat taklif bagi manusia secara umum yang diterapkan pada 10 kaidah-kaidah universal seperti menyayangi sesama manusia, menghilangkan kesulitan atau *ar-raf' al-harj*, dan lainnya. 6) Menjelaskan dasar-dasar negara dan politik islam. 7) Memberikan nasihat untuk perbaikan ekonomi dan harta manusia. 8) Memperbaiki aturan-aturan perang dan perbuatan untuk menolak kerusakan. 9) Memberikan perempuan seluruh hak-hak kemanusiaan, agama, serta kewarganegaraan. 10) Petunjuk islam untuk membebaskan perbudakan.

e. Yusuf al-Qardlawi (w.2022 M)

Secara eksplisit ia mengklasifikasikan *maqāṣid* Al-Qur'ān menjadi tujuh hal; 1) Al-Qur'ān bertujuan membenarkan akidah-akidah dan *tasawwur* manusia. 2) Memuliakan manusia serta memelihara hak-haknya. 3) Memerintah untuk menyembah dan bertakwa kepadaNya.4) Penyucian jiwa manusia. 5) Membentuk keluarga dan kehormatan perempuan. 6) Membangun ummat yang memiliki jiwa kemanusiaan. 7) Mendorong manusia untuk saling tolong menolong dengan sesamanya.<sup>144</sup> Selanjutnya untuk menghasilkan penafsiran yang sesuai dengan *maqāṣidnya*, Al-Qardawi mengaplikasikan *maqāṣid* syari'ah dan Al-Qur'ān secara bersama-sama dengan delapan aspek, yakni; 1) Menggunakan tafsir dirayah dan riwayat, 2) Tafsīr Al-Qur'ān bi Al-Qur'ān , 3) Menafsirkan

---

<sup>142</sup> Muhammad Rida Rasyid, *Tafsir al-Mannār*, ed. oleh Muhammad Abduh, vol. 1 (Kairo: Dar Al-Manār, 1947), 7.

<sup>143</sup> Muhammad Rida Rasyid, *Tafsir al-Mannār*, ed. oleh Muhammad Abduh, vol. 11 (Kairo: Dar Al-Manār, 1947), 207. (Lihat Muhammad Rasyid Rida, *Al-wahyu Al-Muhammadi*, vol. 1 (Libanon: Muassasah 'Izzudin littiba'ah wa an-nasyr, 1406H), 147.

<sup>144</sup> Al-Qardawi, *kaifa nata'amal ma'a al-Qurān al-'adzīm ?*, 1:73.

Al-Qur'ān dengan hadits sahih, 4) Menggunakan penafsiran sahabat dan *tābi'īn*, 5) Memperhatikan redaksi ayat, 6) Mengambil keumuman lafadz, 7) Menggunakan asbabunnuzul, 8) serta menggunakan Al-Qur'ān sebagai dasar dan pedoman penafsiran.<sup>145</sup>

f. Wahbah Al-Zuhailī (w. 2015 M)

Dalam tafsirnya *al-Munīr*, pada pembahasan tentang QS. Yunus/10:57, Al-Zuhailī memberikan judul kajian pada ayat tersebut dengan “maksud dan tujuan Al-Qur'ān” (*maqāṣid* Al-Qur'ān). Pada bagian munasabah ayat Ia menyebutkan bahwa dasar-dasar agama adalah tiga, yakni tauhid, kenabian dan kebangkitan. Pada penafsirannya Ia menjelaskan sifat-sifat Al-Qur'ān yakni Al-Qur'ān mengandung ajaran-ajaran kebaikan yang berisikan *at-targīb* dan *at-tarhīb* yang dapat memperbaiki akhlak manusia (*at-ta'lim*), mengobati hati (*syifā*), memberi petunjuk (*hudā*) serta Al-Qur'ān adalah rahmat bagi orang-orang yang beriman serta penyelamat manusia dengan mengantarkannya pada kebahagiaan dunia dan akhirat (*al-rahmah*).<sup>146</sup>

## **2. *Maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai prinsip dasar universal (*al-kulliyāt al-asasiyyah*)**

Pandangan ini merupakan pandangan paling umum para ulama saat mengklasifikasikan *maqāṣid* Al-Qur'ān. Pandangan ini berlandaskan pada tema umum, poros utama (*al-mihwar al-kubra*), serta tema-tema asasi Al-Qur'ān. Beberapa ulama mendasarkan pada pentakwilan terhadap hadits Rasulullah SAW tentang surat al-ikhlas yang sama dengan sepertiga Al-Qur'ān, atau secara eksplisit adalah *maqāṣid* Al-Qur'ān dalam surat al-ikhlas setara dengan *maqāṣid* dari sepertiga Al-Qur'ān. Beberapa kalimat yang menunjukkan pada prinsip universal Al-Qur'ān (*kulliyah*) atau poros utama (*al-mihwar al-kubra*) yang terdapat pada klasifikasi *maqāṣid* Al-

---

<sup>145</sup> Kudhori Muhammad, “PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD ABU 'ABDILLĀH AL-MUHĀJIR DALAM KITAB MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHĀD PERSPEKSTIF TAFSIR MAQĀSIDĪ AL-QARADĀWĪ” (Disertasi, Semarang, UIN Walisongo, 2022), 190.

<sup>146</sup> Wahbah Az-Zuhailī, *Tafsīr Al-Munīr; 'Aqidah, Syari'ah, Manhaj*, trans. oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk dan Ahmad Yazid Ichsan, vol. 6 (Jakarta: Gema Insani, 2013), 199.

Qur'ān para ulama penganut pandangan ini ditunjukkan dengan klasifikasi seperti *at-tauhīd*, *al-ahkām*, *al-jazā* atau *al-qisāsh*.<sup>147</sup>

Beberapa ulama yang termasuk pada klasifikasi ini di antaranya Abi Hāmid Al-Gazālī (w.505H), Jalal ad-Din as-Suyūti (w.911H), Al-Rāzī (w.606H), Al-Alūsi (w.1270H), Ṭaha Jabir Al-'ulwāni (w.2006M), Ibnu 'Asyūr (w. 1973M), Sa'id An\_Nursi (w.1876M), Muhammad Al-Gazālī (w. 1996 M), Mahmud Syaltut (w. 1383 H), Sayyid Quṭb (w. 1966M), 'Abd as-Sattar (1931M-), serta Al-Raisūnī yang menjadi judul penelitian ini.

a. Al-Gazali (405-505 H)

Di dalam karyanya *jawāhir Al-Qur'ān* Al-Gazali menuturkan bahwa *maqāsid* Al-Qur'ān terdapat pada inti ayat-ayat Al-Qur'ān yang terdiri dari enam hal yakni *al-jawahir* yang berisikan pengetahuan akan dzat, sifat dan perbuatan Allah. Kemudian adalah *ad-durār* yang menjelaskan tentang hal-hal praktis seperti *sirāṭ* (jembatan) dan bagaimana manusia dapat menempuhnya.<sup>148</sup> Bagi Al-Gazali tujuan Al-Qur'ān tertinggi adalah mengajak hambaNya untuk menaati-Nya. Al-Gazali mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur'ān dan mengelompokkannya pada enam maksud. Tiga hal yang pertama disebut sebagai *al-muhimmah* (hal penting) dan tiga hal selanjutnya disebut *al-mutimmah* (penyempurna). Tiga hal yang disebut *muhimmah* adalah: 1) mengenal dzat Allah SWT (*al-mad'u ilaih*) 2) mengenal *as-sirath al-mustaqim* (jembatan yang lurus) yang mengharuskan manusia untuk selalu berperilaku baik.3) menjelaskan hari akhir yang di dalamnya berisi tentang kematian, kebangkitan serta kenikmatan seorang hamba saat melihat Allah SWT. Adapun yang dimaksud Al-Gazali dengan *mutimmah* adalah, 1) menjelaskan keadaan orang-orang yang menjawab panggilanNya, dan perlakuan Allah terhadap hamba-Nya yang mengandung tujuan, dorongan dan lainnya, serta keadaan orang-orang yang membangkang dariNya. 2) cerita tentang orang-orang yang abai (*jāhid*), serta menyingkap kebodohan mereka dengan perdebatan yang haq (benar). 3) mengenalkan cara membangun jalan yang dituju, serta mengambil bekal dan persiapan diri.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Attia, “‘*Ilm maqāsid al-Qur'ān al-Karīm: dirāsah ta'siliyyah*,” 73.

<sup>148</sup> Al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur'an*, 17.

<sup>149</sup> Al-Gazali, 26.

Jika diteliti dengan seksama, maka *maqāsid* Al-Qur’ān Al-Gazali berada pada tiga tujuan utama yakni pengesaan dan penjelasan akan perkara ghaib di mana hal ini merupakan hak Allah SWT, pensucian diri yang merupakan hak manusia, serta memelihara dan menghidupi kehidupan yang menjadi hak alam semesta. Walaupun demikian tujuan tertinggi dari *maqāsid* Al-Qur’ān Al-Gazali adalah akidah manusia, hal ini dapat dilihat dari maksud-maksud lain yang bermuara pada tujuan akidah, baik dalam *al-jauhar* itu sendiri maupun yang ada pada *ad-durār*.<sup>150</sup>

Contoh penafsiran Al-Gazali dalam surat Al-Fatihah yang didahului dengan basmalah. Baginya basmalah berisi informasi tentang dzat Allah SWT. Sedangkan ayat ke-2 yakni “*ar-rahmān ar-rahīm*” merupakan sifat khusus dari banyak sifat-sifat-Nya yang mana kedua sifat tersebut berhubungan dengan makhluk-Nya. Makna yang difahami adalah bahwa Allah SWT Maha Penyayang akan makhluk-makhluk-Nya sehingga mereka tidak akan merasa takut untuk mendekat dan taat kepada-Nya. Hal ini akan berbeda jika Ia mensifati Dzat-Nya dengan kebalikannya.<sup>151</sup>

b. Fakhru al-Din al-Rāzi (w. 606 H)

Pada bab yang membahas surat Al-Fātihah Al-Rāzi menyebutkan nama-nama lain dari surat Al-Fatihah, di antaranya *fatihah al-kitāb*, *surat al-hamd*, serta *umm Al-Qur’ān*. Penamaan Al-Qur’ān sebagai *um Al-Qur’ān* menunjukkan bahwa al-fatihah adalah asal dan maksud dari seluruh isi Al-Qur’ānyang terdiri dari empat perkara, yakni; 1) *al-ilahiyyat*; 2) *al-ma’ād*; 3) *an-nubuwwāt*; 4) penetapan *qaḍa* dan *qadr* Allah SWT. Hal tersebut Ia perinci dalam surat Al-Fātihah sebagai berikut; Ayat kedua dan ketiga merupakan ayat yang menunjukkan makna ketuhanan, sedangkan ayat keempat menunjukkan pada *al-ma’ad* atau kebangkitan. Pada ayat kelima berisikan penetapan *qaḍa* dan *qadr* oleh Allah SWT. Adapun ayat terakhir menunjukkan pada penetapan Allah akan takdir dan kenabian.<sup>152</sup>

c. Jalal al-Din al-Suyūṭi (w. 911 H)

---

<sup>150</sup> Abdul Qadir As-Syaith, “Al-Maqāsid Al-Qurāniyyah ’inda al-mutaqaddimīn Wa al-Mutaakhhirīn,” 191 : (2020) 2 *مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية* 2

<sup>151</sup> Al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur’an*, 64.

<sup>152</sup> Ar-Razi, *Tafsīr al-fahr ar-Rāzi almusyṭahar bi at-tafsīr al-kabīr wa mafāṭīh al-ghaib*, 1:179.

Di dalam pembahasan ke-60 tentang *fawātih as-suwār* yang ada pada karyanya “*Al-Itqān*”, as-Suyūṭi menukil pendapat beberapa ulama tentang permulaan yang baik (*husnulibtidā*) yang terdapat pada awal surat Al-Qur’ān yang diawali dengan *fawātih al-suwār*. Menurutnya, *fawātih al-suwār* mengandung seluruh isi surat Al-Qur’ān yang disesuaikan dengan keadaan *mutakallim* melalui susunan kalimatnya. Ia mencontohkan surat *Al-Fātihah* sebagai mukaddimah Al-Qur’ān yang mengandung seluruh maksud -maksud Al-Qur’ān. Di dalam Al-Fātihah terdapat empat prinsip yang mewakili keseluruhan Al-Qur’ān yaitu; 1) Ilmu pokok yang membahas tentang pengetahuan akan Allah SWT beserta sifat-sifat-Nya; 2) Pengetahuan akan *nubuwwah* atau kenabian; 3) Pengetahuan akan hari kebangkitan (*al-ma’ād*).; 4) Ilmu-ilmu seperti ilmu ibadah, suluk, kisah-kisah.<sup>153</sup>

d. Maḥmūd Syaṭṭ (w. 1383 H/1963 M)

Dalam karyanya “*ila Al-Qur’ān* ” Ia mendeskripsikan *maqāṣid* Al-Qur’ān dengan QS.Al-Isrā/17:9, yang merangkum tiga hal, yakni akidah, akhlaq, dan *al-ahkām*. Maksud akidah berupa penyucian hati dari kemusyrikan serta berhala, serta selalu mengaitkan hati dengan dasar-dasar tasawuf yang dipresentasikan dengan mengimani Allah beserta sifat-sifat-Nya, mengimani wahyu serta para pembawa risalah-Nya, malaikat, hari akhir serta kebangkitan. Adapun maksud akhlak berupa penyucian serta melatih jiwa, peduli akan diri sendiri maupun golongannya, selalu menjalin persaudaraan serta sikap tolong menolong dengan sesama yang diwujudkan dalam sikap adil, menepati janji, bijaksana, dermawan, dan sikap-sikap yang ditujukan kepada sesama manusia. Sedangkan pada maksud *al-ahkām* ditunjukkan dengan hukum-hukum yang telah dijelaskan Allah SWT dalam Al-Qur’ān atau yang terdapat pada prinsip-prinsip aturan yang wajib diikuti yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan-Nya, dan sesama manusia. Hal tersebut terdiri dari hukum-hukum salat, zakat, puasa, haji, sumpah, nadzar, dan segala hal yang masuk pada rangkaian ibadah. Seperti halnya hukum-hukum yang ada dalam

---

<sup>153</sup> Jalal ad-Dīn ‘Abd Ar-Rahmān As-Suyuthi, *Al-Itqān fī ‘ulūm Al-Qur’ān*, vol. 3 (Mesir: Dar al-Ghad al-jadid, 2006), 258.

pernikahan seperti mahar, talak dan sebagainya. Serta hukum jual beli, hukum keluarga, jinayah, perang, dan lainnya.<sup>154</sup>

e. Muhammad al-Gazali (w.1996 M)

Muhammad Al-Gazali mengkritik umat islam setelah abad pertama yang banyak mengkaji Al-Qur'an dari segi tilawah, makharijul huruf, tajwid, dan segala hal yang berhubungan dengan lafad-lafadz Al-Qur'an. Hal ini menjadikan orang-orang muslim terpisah dari esensi membaca yakni tadabbur. Banyak yang terjadi adalah, orang-orang muslim membaca Al-Qur'an dengan tujuan mengambil keberkahan saja.<sup>155</sup> Beberapa hal di atas menyebabkan umat islam kehilangan hubungannya dengan keseluruhan kandungan Al-Qur'an yang dengannya maksud Al-Qur'an diturunkan. Al-Qur'an adalah kitab yang membangun setiap jiwa dan umat manusia, begitu juga Al-Qur'an adalah kitab yang memebrikan peradaban bagi manusia, sehingga menjadi amat penting untuk kembali pada Al-Qur'an, walaupun benar, bagi kaum muslim membaca Al-Qur'an juga amat sangat dianjurkan. Namun hak ini tidak boleh berhenti sampai di sini saja.<sup>156</sup> Pada karyanya, Muhammad Al-Gazali mengajak untuk melihat Al-Qur'an secara menyeluruh, seperti bagaimana cara Al-Qur'an dalam menunjukkan penciptaan dan penampakan alam seisinya serta bagaimana Al-Qur'an menunjukkan hakikat-hakikatnya yang dapat menafikan kemusyrikan dan menumbuhkan akidah ketauhidan.<sup>157</sup>

Dalam karyanya "*Al-mahāwir al-khamsah*" Ia menjabarkan tema-tema yang ada dalam Al-Qur'an yang terbagi menjadi 5 ide pokok di antaranya; 1) Allah *Al-Wāhid*; Pengesaan Allah SWT. Hal ini dilatarbelakangi oleh arab jahiliyyah yang menyembah beberapa sesembahan lain selain menyembah Allah SWT. Hal ini terjadi disebabkan kurangnya pengetahuan akan akidah mereka. Sampai akhirnya datang para utusan yang membawa akidah monoteisme dan membatalkan praktik ibadah mereka.<sup>158</sup> 2) Tentang *al-kaun* (alam semesta) yang menjadi dalil

---

<sup>154</sup> Mahmud Syaltut, *ila Al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār asy-Syurūq, 1983), 5–6.

<sup>155</sup> Muhammad Ghazali, *kaifa nata'āmal ma'a al-Qur'an* (Mesir: Nahdet Misr, 2005), 25.

<sup>156</sup> Gazali, 30.

<sup>157</sup> Gazali, 42.

<sup>158</sup> Muhammad Al-Gazali, *Al-Mahāwir Al-Khamsah li Al-Qur'an Al-Karīm* (Dar Asy-Syuruq, t.t.), 23.

bagi penciptaanya<sup>159</sup>;3) Kisah-kisah Al-Qur’ān yang memiliki porsi terbesar dalam Al-Qur’an;<sup>160</sup> 4) Hari kebangkitan dan pembalasan;<sup>161</sup> 5) Menjadi medan dalam tarbiyah dan *tasyrī’*.<sup>162</sup> Menurut Abdul Mufid metode Muhammad Al-Gazali dalam merumuskan mengekstrak *maqāsid* Al-Qur’ān yakni;1) perenungan yang mendalam akan ayat-ayat Al-Qur’ān serta menggunakan akalannya untuk menungkap misteri yang terkandung dalam Al-Qur’ān. 2) melakukan 2 mekanisme dalam berfikir, yakni induktif dan analisis dengan melacak teks-teks yang mengandung *maqāsid* Al-Qur’ān.3) Berpegang pada pembacaan Al-Qur’ān yang menyeluruh serta universal.4) Bercengkrama dan mengeksplorasi Al-Qur’ān dengan sebaik-baiknya. 5) Berpijak pada krisis keterbelakangann peradaban ummat yang kehilangan nilai-nilai *maqāsid* saat bergumul dengan Al-Qur’ān, serta mengerahkan tenaga untuk menemukan fikih-fikih realitas.<sup>163</sup>

f. Ṭahā Jabir al-‘Ulwani (w. 2006 M)

Dalam mengkaji syariah secara umum, kajian *usuliyyah* (prinsip fundamental) dan *fihiyyah* (yurisprudensi) merupakan pendahuluan yang harus difahami terlebih dahulu. Menurut Al-‘Ulwani hendaknya yang menjadi fokus syari’ah tidak terletak pada perbuatan *mukallaf* seperti yang dilakukan para *mutaqaddimin*, melainkan dititikberatkan pada dampak (*āṣār*) yang diakibatkan. Sejak awal, fikih berdiri di atas teks sentral yaitu *naṣ*. Oleh karenanya al-‘Ulwani mencoba mengembalikan kembali Al-Qur’ān sesuai dengan porsi dan posisinya, sehingga perbuatan mukallaf menempati posisi sentral saat dilekatkan pada hukum syara’, namun *naṣ* menjadi parameter penilaian perbuatan manusia serta sebagai penentu dari sifat perbuatan itu sendiri. Beberapa tujuan yang hendak dicapai di antaranya kembali pada Al-Qur’ān dan *tasyrī’* sebagai sumber wahyu, serta

---

<sup>159</sup> Al-Gazali, 51.

<sup>160</sup> Al-Gazali, 83.

<sup>161</sup> Al-Gazali, 125.

<sup>162</sup> Al-Gazali, 157.

<sup>163</sup> Abdul Mufid, “*MAQĀSID ALQURAN PERSPEKTIF MUHAMMAD AL-GAZALI*,” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an dan Tafsir* 4, no. 2 (December 31, 2019): 72, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>.

segala permulaan dan penciptaan. Selain itu mengembalikan pertimbangan pada nilai universalitas Al-Qur'ān dan universalitas syari'ah islam.<sup>164</sup>

Ia mengelaborasi nilai *maqāsid* Al-Qur'ān dengan dasar *kulliyāt al-khamsah* yakni; 1) Tauhid, yang menjadi maksud tertinggi dan sebagai *Hākim*. Tauhid adalah akar dari segala syariah yang berdiri di atasnya berbagai macam rukun ataupun isi yang mengisi pohon tersebut. Ia juga menjadi penggerak awal dan pertimbangan bagi setiap perbuatan manusia.<sup>165</sup> 2) Tazkiyah, perlu diketahui bahwa kepribadian manusia dibentuk dari akal yang menjadi pembeda dari selainnya, dan juga jiwa. Maka pribadi manusia akan kehilangan keberadaannya saat kehilangan salah satu dari keduanya. Kekuatan fikiran diperoleh dari pengetahuan serta eksperimen. Adapun kekuatan jiwa diperoleh dari seni dan lainnya. Di sisi lain keimanan manusia tidak didapatkan hanya dengan ilmu, melainkan juga dengan rasa cinta kepada Pencipta dan Rasul-Nya. Dibutuhkan unsur lain selain ilmu untuk menemukan keindahan dan keagungan sang Pencipta, serta bagaimana Sang Khalik menciptakan dunia seisinya dengan sebaik-baiknya ciptaan. Hal inilah yang akan memunculkan rasa keimanan yang tumbuh dalam hati.<sup>166</sup>

Tazkiyah merupakan kualifikasi dasar seseorang sebagai khalifah di muka bumi, dan hal tersebut tidak akan tercapai tanpa dibarengi dengan nilai dan moral islam yang berkontribusi untuk mensucikan dan memurnikan jiwa manusia dari segala keburukan.<sup>167</sup> 3) *Al-'Umrān*, merupakan keberlanjutan daripada penegakan nilai tauhid dalam diri setiap manusia. *Al-ma'rifah at-tauhidiyyah* menunjukkan bahwa setiap pengetahuan dan amal yang dilakukan berlandaskan akan nilai ketauhidan yang membuahkan ketakwaan. Pengetahuan yang berlandaskan ketauhidan membawa pada masyarakat urban yang islami di setiap lini dan tingkatan kehidupan masyarakat, sehingga keberadaan masyarakat urban yang islami ini tidak dapat dinafikan oleh golongan masyarakat lainnya. Kecemerlangan peradaban manusia selalu terkait sejauh mana prinsip

---

<sup>164</sup> Thaha Jābir Al-'Ulwani, *At-Tauhīd Wa at-Tazkiyah Wa Al-'umrān: Muhawalāt Fi al-Kasyf 'an al-Qayyimi Wa al-Maqāsid Al-Qurāniyyah Al-Hākimah*, ed. 'Abdul Jabbār Ar-Rifā'i (Dar Al-Hādi, n.d.), 10, [www.narjes-library.blogspot.com](http://www.narjes-library.blogspot.com).

<sup>165</sup> Al-'Ulwani, 12.

<sup>166</sup> Al-'Ulwani, 114.

<sup>167</sup> As-Syait, "*Al-maqāsid Al-Qurāniyyah 'inda al-mutaqaddimiAn wa al-mutaakhirīn*," 195.

Tauhid diterapkan dalam hati, fikiran dan sistem kehidupan. Terlebih lagi saat kemunduran peradaban islam selalu dikaitkan dengan masa di mana Tauhid meredup dalam seluruh sisi kehidupan manusia.<sup>168</sup>

g. Ibnu ‘Asyūr (w.1973 M)

Ibnu ‘Asyur meletakkan pembahasan khusus terkait *maqāṣid* Al-Qur’ān pada muqaddimah ke-empat terkait tujuan dari mufassir dalam menafsirkan Al-Qur’ān. Tujuan utama mufassir dalam penafsirannya adalah menjelaskan hal yang ia fahami atau apa yang dimaksudkan, mendekati yang dikehendaki oleh Allah dengan penjelasan terbaik tanpa menafikan tekstualitas Al-Qur’ān. Tekstualitas Al-Qur’ān membantu mufassir dalam mengungkap makna yang dimaksudkan dalam Al-Qur’ān. Ibnu ‘Asyur menyimpulkan bahwasanya terdapat delapan maqṣad diturunkannya Al-Qur’ān yakni: 1) Memperbaiki dan mengajarkan Akidah yang benar. 2) membina akhlaq manusia. 3) Tasyrī’ hukum, baik umum maupun khusus. 4) dasar-dasar berpolitik ummat. 5) kisah dan kabar umat terdahulu. 6) mengajarkan ajaran kepada manusia sesuai dengan keadaan zaman. 7) Mukjizat Al-Qur’ān sebagai dalil kebenaran Rasul. 8) *I’jāz bi Al-Qur’ān*<sup>169</sup>

Pemahaman Ibnu ‘Asyur yang mendalam akan konsep *maqāṣid* yang dituangkan dalam karya-karyanya, baik dalam karyanya *maqāṣid syarī’ah* ataupun *tafsir at-tahrir wa at-tanwir*, mengkristalisasi pandangannya yang mendasar serta komprehensif baik dalam segi teori maupun praktiknya. Ia melihat bahwa Al-Qur’an adalah kitab yang diperuntukkan untuk kemaslahatan manusia, sehingga ketika ia berbicara tentang *maqāṣid syarī’ah*, maka ia menjadikan Al-Qur’ān sebagai tiang pertama syari’ah itu sendiri. Ia membutuhkan kurang lebih 40 tahun dalam penyusunan karyanya *at-tahrir wa at-tanwir* dengan metode *istiqrā*. Ia menemukan delapan *maqāṣid* Al-Qur’ān yang ia sebutkan serta dijelaskan secara perinci.<sup>170</sup> Kemudian masih dalam tafsirnya Ibnu ‘Asyur menambahkan 2 *maqāṣid* Al-Qur’ān yang lain yaitu: 9) syari’ah bersifat selamanya

---

<sup>168</sup> Al-’Ulwani, *At-Tauhīd Wa at-Tazkiyah Wa Al-’umrān: Muhawālāt Fi al-Kasyf ‘an al-Qayyimi Wa al-Maqāṣid Al-Qur’āniyyah Al-Hākimah*, 83.

<sup>169</sup> Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *Tafsīt At-Tahrir wa At-Tanwir*, vol. 1 (Beirut: Muassasah At-Tarikh, n.d.), 39-41.

<sup>170</sup> Haya Tsamir Miftah, “maqāṣid Al-Qur’ān ‘inda as-Syaikh Ibn ‘Asyur,” *majallah kulliyāt as-Syarī’ah wa ad-dirāsāt al-islamiyyah* 29 (2011): 33.

sehingga pintu *istinbāṭ* tetap selalu terbuka, serta 10) mendorong ulama-ulama untuk meneliti, mencari serta mengeluarkan *maqāṣid-maqāṣid* dari dalil-dalilnya, sehingga ulama-ulama tersebut menjadi orang-orang yang senantiasa mengikuti dan memahami zaman dan dapat melakukan penggalian hukum-hukum *syarī'ah*.<sup>171</sup>

#### h. Badi'uzzaman Sa'id al-Nursi (w.1876 M)

Nursi menyebut *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai tujuan dan unsur asli Al-Qur'ān. Terdapat empat *maqāṣid* Al-Qur'ān yakni; 1) Tauhid; 2) *Nubuwwah*; 3) *Al-Hasyr*; 4) Keadilan. Empat *maqāṣid* asasiyah ini dapat ditemukan dalam setiap surat, lebih dari itu disebutkan dalam bagian-bagian ayat Al-Qur'an, seperti halnya keseluruhan terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan. Pada titik ini – yakni pembahasan *al-kullu* dan *al-juzu* – Al-Qur'ān adalah kitab yang mengandung makna universal yang memiliki bagian-bagian yang menyusun nilai tersebut. Sebagai contoh Ketika Ia menunjukkan empat *maqāṣid* yang terdapat dalam bacaan basmalah dan hamdalah. Di dalam ayat basmallah mengandung perintah ketauhidan yang dirumuskan dengan rumus ilahiyyah, yakni lafdz jalalah. Adapun lafadz hamdallah menunjukkan isyarat ilāhiyyah yang menunjukkan ketauhidan. Selanjutnya pada ayat “*rabbil ‘ālamīn*” ditunjukkan sikap adil dan risalah kenabian, karena pendidikan umat terletak pada risalah yang dibawa para nabi. Adapun ayat “*māliki yaum ad-dīn*” berisikan isyarat tentang hari di mana manusia akan dikumpulkan, yaitu pada *yaum al-hasyr*.<sup>172</sup>

#### i. Sayyid Quṭb (w.1966 M)

Menurut Sayyid Quṭb bagi orang-orang yang hidup dalam naungan Al-Qur'ān akan mengetahui bahwa setiap surat dalam Al-Qur'ān memiliki keistimewaan masing-masing dan memiliki tema utama, atau tema-tema yang saling berhubungan dengan *mihwār* (poros) khusus serta memiliki rasa atau suasana khusus yang menaungi masing-masing tema yang setiap

---

<sup>171</sup> Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Tafsīr At-Tahrīr wa At-Tanwīr*, vol. 3 (Beirut: Muassasah At-Tarikh, t.t.), 18.

<sup>172</sup> Badi' az-Zamān Sa'id An-Nursi, *Isyārāt al-I'jāz fi madzān al-I'jāz* (Kairo: Sozler Publication, 2002), 24. (Lihat Ziyad Khalil Mohammad Dagameen, “Maqāṣid Al-Qur'ān fi fikr Badi' az-Zaman Sa'id An-Nursi,” *Jurnal TSAQAFAH* 9 (November 2013): 420, <https://doi.org/10.21111>.)

*siyāq* nya disatukan oleh poros tersebut, dan hal ini ada pada setiap surat pada Al-Qur’ān . Sebagai contoh pada satu surat terdapat beberapa tema, namun tema-tema tersebut disatukan oleh *mihwār* (poros) yang saling berhubungan dengan kuat.<sup>173</sup>

Sayyid Qutb mencontohkan pada surat Al-Baqarah. Menurutnya, walaupun di dalam surat Al-Baqarah terdapat beberapa tema, namun terdapat poros tertentu yang menyatukan tema-tema tersebut secara kuat pada 2 poros utama, yakni tentang posisi bani Israil pada dakwah islam di kota Madinah serta penerimaan mereka akan dakwah Rasulullah SAW. Di sisi lain, berfokus pada munculnya jamaah muslimin serta bagaimana mempersiapkan mereka sebagai pemegang amanah dakwah dan khilafah di muka bumi.<sup>174</sup>

Ia memandang bahwa dari awal hingga akhir surat al-Baqarah terdapat kesinambungan yang diawali dengan pembahasan penggambaran keimanan umat islam baik pengimanan akan *anbiyā*, seluruh kitab yang diturunkan oleh Allah SWT, serta perkara *gaibiyāt* dan apa yang berada di belakangnya yang ditunjukkan pada QS. Al-Baqarah/2:286. Oleh karenanya dapat diketahui bahwa surat Al-Baqarah yang terdiri dari beberapa tema pembahasan disatukan oleh *al-mihwār* yang menjadi poros dari setiap suratnya, yang dalam hal ini adalah sifat orang-orang beriman serta ciri-ciri keimanan mereka.<sup>175</sup>

j. Syihabuddin al-Alūsi (w.1270 H)

Menurut Al-Alusi *maqāṣid* Al-Qur’ān tidak terbatas pada perintah maupun larangan yang berhubungan dengan hati maupun panca indra manusia. Lebih dari itu, *maqāṣid* Al-Qur’ān juga terdapat dalam *ahwāl al-mabdā dan al-ma’ād* (permulaan dan penutup), atau lebih tepatnya *maqāṣid* Al-Qur’ān menurut Al-Alusi adalah tauhid, hukum-hukum syarī’ah, keadaan hari akhir serta keimanan seseorang yang dipresentasikan dengan menyembah secara khusus Allah SWT seperti *syarī’at* para nabi terdahulu. Kekhususan tersebut tidak akan ada kecuali dengan menafikan sesembahan selain Allah SWT. Penafian tersebut memiliki 2 konsekuensi,

---

<sup>173</sup> Sayyid Qutb, *Fi dhil Al-Qur’ān*, vol. 1 (Kairo: Dar Asy-Syuruq, 2003), 27-28.

<sup>174</sup> Qutb, 1:28.

<sup>175</sup> Qutb, 1:35.

yaitu penafian selain-Nya, serta pengisbatan Dzat yang telah dikhususkan untuk disembah, dalam hal ini adalah Allah SWT. Maka *maqāṣid* Al-Qur'ān bagi Al-Alusi terdiri dari empat hal yaitu menjalankan perintah-Nya dan menjauhi laranganNya, ketauhidan, hukum-hukum *syarī'at*, serta hari akhir dan keimanan seseorang.<sup>176</sup>

k. 'Abd al-Sattār Fathullah Sa'īd (1931 M- )

'Abd as-Sattar adalah ulama Mesir yang menyampaikan karyanya pada mu'tamar tafsir *mauḍū'ī* dengan pembahasan yang Ia beri judul *al-mihwar al-rabi'*. Menurutny *mauḍū'* (tema) yang terdapat dalam Al-Qur'ān sangatlah banyak dan luas, beberapa di antaranya menjadi sumber dari istinbath permasalahan-permasalahan lainnya, atau sebagian lainnya merupakan hasil dari istinbath yang dikeluarkan. Tem-tema tersebut, menurutnya dapat dimasukkan di bawah tema lainnya - di bawah payung *tafsir mauḍū'i*- selagi memiliki hubungan yang saling berdekatan. Menurutny, terdapat 4 tema yang bersifat universal dalam Al-Qur'ān yang Ia namai dengan *al-abwab al-kulliyah al-Jāmi'ah* yang mana para ulama terdahulu memainny dengan *um 'ulum Al\_Quran as-salāsah* (Tiga ibu /sumber ulumul Quran) atau dikatakan juga sebagai *jawāmi' Al-Qur'ān*. Abdussattar mengklasifikasikan makna *al-kulliyāt al-jāmi'ah* pada empat hal, yakni; 1) Iman, 2) akhlaq, 3) ibadah, 4) muamalah. Menurutny, ajaran agama islam tidak mungkin keluar dari empat hal ini dengan bukti Ia telah melakukan penelitian dalam Al-Qur'ān secara khusus, serta pada syariah secara umum. Baginy lagi, keempat hal ini layak dijadikan sebagai asas untuk membuat bab-bab pembahasan tentang tafsir mauḍū'ī sehingga klasifikasi tersebut selayaknya matan, dan bab-bab dalam tafsir *mauḍū'ī* menjadi syarahny.<sup>177</sup>

### 3. *Maqāṣid* Al-Qur'ān adalah *uṣlūb* Al-Qur'ān

Klasifikasi ketiga ini kurang populer di kalangan ulama, disebabkan adanya pembahasan tersendiri tentang *uṣlūb* Al-Qur'ān di dalam '*uṣlūm* Al-

---

<sup>176</sup> Syihāb ad-Dīn Al-Alūsī Al-Baghdadi, *RUH AL-MA'ĀNI: fī tafsīr Al-Qur'ān al-'adzīm wa sab' al-matsāni: tafsīr Juz 'amma*, vol. 30 (Beirut: Dar Ihyā at-Turāts al-'arabi, t.t.), 250.

<sup>177</sup> 'Abd as-sattar Fathullah Sa'īd, "*Bahts fī: al-Mihwār ar-Rābi*" (Muktamar Tafsir Mauḍū'i, Jamiah Asy-Syariqah, 2010), 8–9.

*Qur'ān*. 'Izz ad-Din 'Abd As-Salam (W.660H) merupakan contoh ulama yang condong pada pandangan ini.<sup>178</sup> Di dalam karyanya "*Al-isyārah ila al-ijāz fi ba'dli anwā' al-majāz*" disebutkan bahwa secara garis besar *maqāṣid* Al-Qur'ān terdiri dari bermacam-macam, seperti *al-talab* (permintaan), *al-idzn* (izin), *al-itlāq* (pembebasan), an-Nidā (seruan), pujian terhadap perbuatan, pujian terhadap pelakunya, celaan terhadap perbuatan, celaan terhadap pelakunya, janji untuk pelaku kebaikan, janji untuk kebaikan yang ditentukan, janji untuk kejelekan yang tertunda, *al-amsāl* (perumpamaan), *takrīr* (pengulangan).<sup>179</sup>

Di sisi lain di dalam karyanya *Qawā'id al-ahkam fi masalih al-anam* Ia berpendapat bahwa sebagian besar *maqāṣid* Al-Qur'ān adalah *masālih*, yaitu menolak kerusakan dan mendatangkan kemaslahatan. Ia juga memaparkan bahwasannya kemaslahatan dunia dan akhirat adalah dengan mentaati Allah, serta menjauh dari segala bentuk kemaksiatan oleh sebab itu Allah SWT menurunkan Al-Qur'ān yang berisikan perintah, teguran, janji dan ancaman.<sup>180</sup> Pandangannya tentang *masālih* ini lebih condong kepada hukum syariah praktis yang lebih sesuai dengan *maqāṣid syarī'ah*.

#### **4. Maqāṣid Al-Qur'ān sama dengan Maqāṣid al-Syarī'ah**

Pandangan ini disebabkan karena sebagian besar ulama memberi perhatian lebih terhadap fikih dan *tasyrī' al-ahkām*.<sup>181</sup> ulama yang mewakili pandangan ini di antaranya Abdul Mustaqim (1972M- ) serta Salim Abu 'Āṣi (1962M- ).

##### **a. Abdul Mustaqim (1972M- )**

Abdul Mustaqim adalah akademisi Indonesia yang menelurkan tafsir *maqāṣidi* sebagai metode baru penafsiran Al-Qur'ān. Tafsir *maqāṣidi* Abdul Mustaqim didasari pada tiga hal, yakni tafsir *maqāṣidi* sebagai filsafat tafsir, yakni menjadi dasar bagi proses penafsiran Al-Qur'ān yang bergerak dinamis dan mengandung nilai-nilai universal, kemudian yang

---

<sup>178</sup> Hasan Attia, "*Ilm maqāṣid* Al-Qur'ān al-Karīm: dirāsah ta'siliyyah," 73.

<sup>179</sup> 'Iz ad-Din 'Abd As-Salam, *Al-isyārah ila al-ijāz fi ba'dli anwā' al-majāz* (Madinah Al-Munawwarah: Maktabah Al-'ilmiyyah, t.t.), 274.

<sup>180</sup> Abi Muhammad 'Izzudin bin 'Abdul 'Aziz Abdussalam, *Qawa'id Al-Ahkām fi masālih al-anām*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Al-kulliyāt Al-Azhariyyah, 1991), 11.

<sup>181</sup> Hasan 'Atiyyah, "*Ilmu maqāṣid* Al-Qur'ān al-Karīm: dirāsah ta'siliyyah," 74.

kedua tafsir *maqāṣidi* sebagai sebuah produk penafsiran. Sebagai produk penafsiran tafsir *maqāṣidi* berusaha untuk menghasilkan penafsiran Al-Qur'ān yang sesuai dengan tujuan-tujuan Al-Qur'ān baik hukum, keluarga, ayat-ayat *amsāl* kisah dan lainnya. Sedangkan tafsir *maqāṣidī* sebagai sebuah metodologi yakni menjadikan penafsiran Al-Qur'ān berbasis teori *maqāṣid*, yang berarti proses penafsiran tersebut berasaskan prinsip *maqāṣid syarī'ah*.

Menurut Mustaqim “*Tafsir maqāṣidi sebagai metodologi meniscayakan perlunya rekonstruksi dan pengembangan penafsiran Al-Qur'ānyang berbasis teori Maqāṣid. Sebuah proses dan prosedur penafsiran yang menggunakan teori-teori Maqāṣid syari'ah sebagai pisau bedah analisis untuk memahami al-Qur'an. Berarti tafsir Maqāṣidi akan menekankan pentingnya penjelasan Maqāṣid al-syariah dalam rangka merealisasikan kemaslahatan bagi manusia. Tafsir Maqāṣidi model kedua ini biasanya difokuskan pada ayat-ayat hukum.*” Bagi Mustaqim seorang mufassir *maqāṣidi* harus memahami nilai *maqāṣid* Al-Qur'ānyang meliputi pemahaman kemaslahatan pribadi, sosial dan global. Serta memahami lima prinsip *maqāṣid syarī'ah*, ditambah dengan dua prinsip lagi, yakni menjaga negara (*hifdz daulah*) dan menjaga lingkungan (*hifdz al-bīah*).<sup>182</sup>

b. Salim Abu ‘Āṣi (1962 M)

Ia adalah ulama Al-Azhar yang ahli dalam Ilmu Al-Qur'ān dan tafsir. Ia menyatakan di dalam karyanya *maqālāt fiat-ta'wīl* bahwa *maqāṣid syarī'ah* adalah *maqāṣid* Al-Qur'ān dan *maqāṣid* sunnah nabawiyah, tidak kurang tidak lebih. Ia juga berpendapat bahwa tujuan dari keduanya adalah sama yaitu untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.<sup>183</sup>

Jika dilihat dari definisi maupun klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur'ān dengan seksama dari beberapa ulama, *maqāṣid Al-Qur'ān* mengerucut pada dua hal, yakni *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai tujuan (*al-gāyāt*) dan *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai *al-mahāwir al-kubrā* (poros utama). Bagi ulama yang condong pada pandangan *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai *gāyat*

---

<sup>182</sup> Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāṣidi sebagai basis moderasi islam,” 39.

<sup>183</sup> Sālim Abū Āsī Muhammad, *Maqālāti fī At-a'wīl ma'ālim fī al-Manhāj*, vol. 1 (Damaskus: dar Al-Farabi, 2010), 144. Lihat Lutfi, “*Ta'wīl al-Maqāṣidī Muhammad Sālim Abū 'Āṣī: Analisa Arkeologi Pengetahuan*,” 79.

maka cara terbaik untuk mengetahuinya adalah dengan fokus kepada sasaran utama dari *naṣ-naṣ* itu sendiri, seperti memperbaiki manusia, menciptakan keseimbangan moral, dan lainnya. Sedangkan pandangan bahwa *maqāṣid* Al-Qur'ān adalah *mahawir kubra* (poros utama) atau *maudu'at ar-raṣiyyah* (tema-tema pokok) yang mengandung prinsip-prinsip universal, maka fokus pembahasannya ada pada isu-isu utama Al-Qur'ān seperti akhlak, hukum, ibadah dan lainnya yang pada dasarnya menjadi fokus dari tujuan terbesar dari Al-Qur'ān (*maqāṣid Al-Qur'ān al-kubrā*) yang tidak boleh diabaikan .<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> Attia, “‘Ilm *maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: dirasah ta'siliyyah*,” 74–75.

### BAB III

## MAQĀSID AL-QUR'ĀN PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ

### A. Biografi, Rihlah Ilmiah, dan Latar Sosial Ahmad Al-Raisūnī

Ahmad bin ‘Abd as-Salām bin Muhammad Al-Raisūnī atau kerap disapa dengan Ahmad Al-Raisūnī lahir di desa *aulād sulthān*, kota *al-Qasr al-Kabīr* sebelah utara kota Magrib atau yang dikenal dengan Maroko pada tahun 1953M. Pendidikan dasar dan menengahnya Ia tempuh di kota *al-qasr al-kabīr* sampai jenjang bachelor di bidang *al-ādab al-‘isriyyah*. (sastra kontemporer). Ia sempat menempuh tahun pertama dengan berkuliah hukum pada jurusan ilmu-ilmu hukum, sedangkan pada tahun kedua Ia mengambil kuliah sastra dan humaniora (*al-adāb wa al-‘ulūm Al-insaniyyah*) dengan mengambil jurusan filsafat namun hal tersebut ia tinggalkan. Pada 1978M Ia mendapatkan ijazah strata satu dari *kuliyyah as-Syārī’ah* Universitas Al-Qarawiyyin, di kota Fez, Maroko. Kemudian Ia menyelesaikan jenjang magisternya di Universitas Muhammad *al-Khamīs*, kota Ribāt Maroko jurusan sastra dan humaniora hingga Ia mendapatkan syahadah magisternya pada tahun 1986M. Kemudian ia kembali mendapatkan syahadah magister pada tahun 1989M pada jurusan *maqāsid Asy-Syārī’ah* dengan risalahnya yang berjudul “*Nadzariyyāt Al-Maqāsid ‘inda Al-Imām Asy-Syātibi*”. Gelar Doktor di bidang ushul fikih didapatkan pada tahun 1992M<sup>1</sup> dengan risalah yang berjudul “*nazariyyāt Al-taqrīb wa al-taghlīb wa tabtīquha fi al-‘ulum al-islamiyyah*” dan diterbitkan pertama kali di Maroko pada tahun 1995M.<sup>2</sup>

Ia pernah bekerja sebagai *judicial review (muharrah qadāiyyan)* (1976M-1978M) di kementerian hukum (*wizārah al‘adl*) . Tahun sebelumnya, sekitar 1976M/1977M Ia ditunjuk sebagai kepala kantor pengadilan pertama di kota *sūq Al-Arbi‘ā Al-gharb* namun tidak bertahan lama. Bersamaan itu pada tahun 1978M Ia bekerja sebagai pengajar di sekolah *sanāwiyyah* Al-Imām al-Mālik di kota Meknes sampai tahun 1984M. Pada tahun 1986M-2006M Ia bekerja sebagai pengajar ushul

---

<sup>1</sup> Ada perbedaan tahun dalam hal ini. Dalam muqaddimah kitabnya “*Nadzariyyāt Al-Maqāsid ‘inda Al-Imām Asy-Syātibi*” jenjang doktoralnya Ia selesaikan pada tahun 1994. Lihat Ahmad Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāsid ‘inda Al-Imām Asy-Syātibi*, vol. 1, 4 (Herndon, Virginia, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 2.

<sup>2</sup> “السيرة الذاتية – الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني”

fikihdan *maqāsid syarī'ah* di Universitas Muhammad Al-Khamīs dan di *Dār al-Hadīs al-Hasaniyyah* di kota *Al-Ribāth*. Ia menjadi tenaga ahli di *majma' al-fiqh ad-dauly* (International jurisprudence Academy) di Jeddah sejak tahun 2006M pada proyek “*ma'lamah zāyid li Al-Qawāid Al-fiqhiyyah wa usuliyyah*”<sup>3</sup>, dan ditunjuk sebagai wakil ketua, dan kemudian mengetuai proyek tersebut sampai tahun 2012M. Di samping itu menjadi dosen tamu di Universitas Zayed, Emirat dan Universitas Hamad bin Khalifa, Qatar. Mengajarkan kaidah-kaidah fikih, *maqāsid syarī'ah*, dan ushul fikih sejak tahun 1986M. Membimbing lebih dari seratus disertasi dan tesis di berbagai universitas Maroko. Ia juga merupakan mantan anggota Dewan Pembina dan Dewan Ilmiah Universitas Terbuka Makkah, anggota Dewan Pembina Universitas Internasional untuk Pembaruan di Turki. Beliau mengawasi banyak kursus ilmiah metodologis bagi para peneliti ilmu syariah di sejumlah negara.

Selain pekerjaannya yang berhubungan dengan ranah keilmuan, Al-Raisūnī memiliki latar belakang berorganisasi yang patut diketahui. Ia pernah menjadi anggota, wakil dan kemudian menjadi ketua *al-Ittihād al-Ālamī li Al-'ulamā al-Muslim*, terpilih menjadi presiden untuk pertama kalinya dalam perkumpulan ulama ahli sunnah, menjadi *musytasyar* akademik pada *al-ma'had al-'alamī li al-fikr al-Islāmī*, pendiri dan presiden pertama Asosiasi Islam di Maroko, pendiri dan sekretaris jenderal pertama Asosiasi Lulusan Studi Islam di Maroko, presiden Liga Masa Depan Islam di Maroko (1994-1996M), presiden Gerakan Unifikasi dan Reformasi di Maroko (1996-2003M). Selain itu menjadi direktur Pusat Kajian dan Penelitian *Maqāsid*, direktur penanggung jawab surat kabar

---

<sup>3</sup> “*ma'lamah zāyid li Al-Qawāid Al-fiqhiyyah wa usuliyyah*” merupakan proyek pembuatan ensiklopedia yang berisi dasar-dasar, kaidah-kaidah, dan batasan-batasan yang mendasari ilmu fikih dan ushul fikih. Ensiklopedia sebanyak 40 juz ini banyak menjabarkan tentang kaidah-kaidah umum dan *kulliyyah*. Sedangkan kaidah-kaidah juziyyah dituliskan di dalamnya guna menjelaskan kiadah-kaidah umum. Al-Raisūnī menyampaikan dalam sambutannya, bahwa ensiklopedia ini tidak sama dengan ensiklopedia ilmu-ilmu islam pada umumnya, dan juga bukan hanya berupa penyusunan ulang dengan format yang baru di bidang fikih dan usul, namun di dalamnya terdapat kaidah-kaidah dan dasar-dasar yang “*syumul*” yang digunakan oleh ahli fikih dan usul. Ia bahkan mengatakan ensiklopedia ini akan memberikan kontribusi bagi peradaban manusia. (Lihat *ma'lamah zāyid li Al-qawāid Al-fiqhiyyah wa al-usuliyyah*, 1st ed., vol. 2 (Abu Dabi - UEA: *Muassasah Zayed bin Sulthan Ali Nahyan li al-a'māl al-khairiyyah wa al-insaniyyah wa majma' al-fiqh al-islami al-dauly*, 2013), 75.)

harian *Al-Tajdīd* (2000-2004M). Ia juga berpartisipasi dalam mendirikan dan mengelola sejumlah perkumpulan ilmiah dan budaya, memberikan ratusan kuliah umum dan kajian ilmiah, menyiapkan dan menyajikan sejumlah program televisi, *halaqāt* dan dialog.<sup>4</sup>

Sejak tahun 1970-an, Al-Raisūnī telah menjadi anggota pemikiran Islam moderat, yang secara intelektual dipengaruhi oleh Ikhwanul Muslimin di Mesir. Pada tahun 1996M, "Liga Masa Depan Islam", yang dipimpin oleh Al-Raisūnī (1994-1996M), berpartisipasi dalam "Gerakan Reformasi dan Pembaruan" yang menjadi "Gerakan Unifikasi dan Reformasi" di Maroko, dan Al-Raisūnī terpilih sebagai presiden gerakan selama 7 tahun (1996-2003M). Al-Raisūnī percaya pada ideologi gerakan yang berdasarkan moderasi dan inovasi, berkontribusi dalam pembelaan terhadap agama, pembaruan pemahaman dan praktik beragama pada individu, keluarga, komunitas, negara dan bangsa untuk membangun kebangkitan Islam, kemanusiaan, peradaban dan pembelaan terhadap kemanusiaan dengan adil. Ia percaya – sesuai dengan program gerakan tersebut – bahwa pembaruan ini harus dicapai melalui gerakan reformis yang damai, mendidik, yang membela *syūrā* dan demokrasi yang berfungsi sesuai dengan *Al-Qur'ān* dan *as-Sunnah*. Pergerakan tersebut berdasarkan pada asas mempersiapkan manusia menjadi pribadi yang memiliki keahlian, sehingga menjadi pribadi *sālih* dan pembaharu bagi lingkungannya. Selain itu hendaknya manusia menganut pendekatan *tadarruj*, *hikmah*, dakwah yang baik, memperjuangkan perdamaian, partisipasi positif, dan bekerjasama dalam kebaikan, baik dengan individu ataupun lingkungan sekitarnya. Enam prinsip dasar pergerakan yang diyakini oleh Ar-Raisūnī adalah, adanya pergerakan bertujuan mendapatkan keridaan Allah dan ditujukan kepada tujuan abadi, yakni hari akhir. Selain itu kekuasaan tertinggi adalah *Al-Qur'ān* dan *As-Sunnah*, islam adalah petunjuk, berdakwah kepada Allah SWT, kemerdekaan, musyawarah, dan bekerja dalam kelembagaan.

Dalam wawancaranya dengan situs Maroko “Blanca Press” pada pertengahan agustus 2022M, Al-Raisūnī menyatakan bahwa Maroko siap berbaris menuju Tindouf (negara bagian Aljazair yang terletak di barat daya Maroko) untuk membebaskan gurun mereka, dan Ia mengatakan

---

“السيرة الذاتية – الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني”<sup>4</sup>

“Bahkan kehadiran Mauritania pun salah, apalagi gurun Sahara, Maroko harus kembali seperti sebelum invasi Eropa.” Pernyataan Al-Raisūnī tentang wilayah gurun Sahara memicu reaksi kemarahan di Aljazair, terutama dari partai-partai berorientasi Islam yang menuntut pencopotannya dari jabatannya. Menyusul eskalasi krisis atas pernyataan Al-Raisūnī, pada 17 Agustus 2022M, Sekretaris Jenderal Persatuan Cendekiawan Muslim Internasional, Ali Al-Qaradaghi, mengatakan bahwa pernyataan tersebut merupakan pendapat pribadi, dan tidak mewakili pendapat cendekiawan muslim lainnya. Pada tanggal 28 Agustus 2022, Al-Raisūnī mengajukan pengunduran dirinya dari kursi kepresidenan federasi setelah mengeluarkan pernyataan pembenaran keputusannya dengan alasan mengikuti sikap dan pendapatnya yang tegas dan tanpa kompromi, serta keinginannya untuk menggunakan kebebasan berekspresi tanpa syarat atau tekanan. Beberapa jam kemudian, federasi mengumumkan penerimaan pengunduran diri tersebut.<sup>5</sup>

## **B. Karya-Karya Ahmad Al-Raisūnī**

Sebagai ulama besar yang memiliki kiprah di dunia akademik, khususnya kajian ushul fikih dan *maqāsid* syarī'ah, Al-Raisūnī memiliki kurang lebih 30-an karya yang telah dicetak dan diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa. Selain itu Ia juga menerbitkan jurnal, seminar dan tulisan di beberapa surat kabar. Beberapa karyanya adalah sebagai berikut: “*Nazariyyāt Al-Maqāsid ‘inda Al-Imām Asy-Syātibi*” yang telah diterjemahkan ke Bahasa Inggris, Urdu, Persia, dan Bosnia, *Nadzariyyat at-taqrib wa at-taglib wa tatbiqatuha fi al-‘ulum al-islamiyyah, min a’lam al-fikr al-maqāšidi, madkhal ila maqāšid al-Syari’ah, al-fikr al-maqāšidi: qawaiduhu wa fawaiduhu, al-Ijtihad: an-Nas, al-mašlahah, al-wāqī’, al-ummah hiya al-asl, at-ta’addud at-tanzīmy li al-harakah al-islamiyyah mā lahu wa mā ‘alaihi, ma qalla wa dalla, dan wa maqdāt mā nabdāt* (berupa kumpulan artikel), *al-waqf al-Islamy: majālātuha wa ab’āduha* (diterbitkan oleh ICESCO dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan Perancis), *as-Syurā fi ma’rakat al-binā* yang diterjemahkan ke bahasa Inggris, Perancis, dan Turki, *al-kulliyāt al-asasiyyah li asy-syariah*

---

<sup>5</sup> أحمد الريسوني.. أستاذ علم المقاصد، “الجزيرة نت” diakses 30 November 2023, <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2015/3/9/%d8%a3%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%b1%d9%8a%d8%b3%d9%88%d9%86%d9%8a>.

*al-islamiyyah* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman dan Perancis, kemudian kitab *muhādarāt fi maqāsid as-syarī'ah, al-fikr al-islāmī wa qadāyā as-siyāsiyah al-mu'āsarah, abhās fi al-mūdān, murāja'āt wa mudāfa'āt* yang merupakan kumpulan artikelnya, 'ala al-Fāsi: 'ālīman wa mufakkiran, *fiqh as-Šaurāt: murāja'āt fi al-fiqh as-siyāsī al-islāmī*, macam-macam penelitian yang ada di dalam ensiklopedia "ma'lamah zāyid li al-qawā'id al-fiqhiyyah wa usūliyyah", *at-tajdīd wa at-Tajwīd, tajdīd ad-Dīn wa tajdīd at-tadayyun, at-Tajdīd al-usūlī: nahwa siyāghah jadīdah li usūl al-fiqhī* ( karya kolektif), *al-qawā'id al-asās li 'ilmī maqāsid asy-syarī'ah, al-jam' wa at-tasnīf li maqāsid asy-syar' al-khanīf, dirāsāt fi al-akhlāq, mu'jam al-musthalahāt al-maqāsiyyah* ( karya kolektif), 'ilm usūl al-fiqhī fi ad-doui maqāsidihī, *al-mukhtasar al-usūlī, al-ikhtiyārāt al-maghribiyyah fi at-tadayyun wa at-tamadzhub, maqsad as-salām fi syarī'at al-islām, qawā'id al-maqāsid, maqāsid al-maqāsid: al-gāyat al- 'ilmiyyah li asy-syarī'ah al-islāmīyyah*.<sup>6</sup>

Tentunya peneliti tidak akan menjelaskan karya Al-Raisūnī satu per satu, mengingat pembahasan tersebut akan jauh dari tujuan penelitian. Karena itu peneliti hanya akan mengkaji tiga kitab Al-Raisūnī yang menjadi sumber primer pada penelitian kali ini, yakni kitab *Maqāsid al-maqāsid: al-Gāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li maqāsid asy-syarī'ah, al-Fikr Al-Maqāsidī, dan al-kulliyāt al-asasiyyah li asy-syarī'ah al islamiyyah*.

### ***Maqāsid al-maqāsid: al-Gāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li maqāsid asy-syarī'ah***

Kitab ini diterbitkan pertama kali pada tahun 2013M oleh penerbit *al-syabkah al-'arabiyyah li al-abhās wa al-nasyr* di Beirut, Libanon. Pertanyaan Wasyfī 'Asyur yang ditujukan kepada Al-Raisūnī menjadi sebab utama penulisan kitab ini. Pertanyaan tersebut - meliputi tentang - apakah diperbolehkan menggunakan *maqāsid* sebagai instrumen tunggal untuk menjelaskan halal dan haram, atau apakah *maqāsid* menjadi alat untuk memahami dan menafsirkan, dan alat untuk memenangkan suatu pendapat jika ditemukan pertentangan dan terdapat keterbilangan pada aspek *dilalah*, atau mungkinkah dikatakan bahwasannya *maqāsid* – dengan

---

”السيرة الذاتية – الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني“<sup>6</sup>

segala kaidah, batasan dan syarat untuk mendapatkannya - merupakan sebuah falsafah *tasyri'* yang dapat digunakan untuk menghalalkan dan mengharamkan sesuatu. Pertanyaan-pertanyaan di atas adalah pertanyaan berbahaya yang membutuhkan seorang *syaikh al-maqāsid* untuk menjawabnya. Sehingga sepanjang kitab ini membahas tentang faidah dan tujuan dari memahami maqāsid itu sendiri, maka secara otomatis kitab ini juga akan menjawab permasalahan-permasalahan yang muncul. Bagi Al-Raisūnī – secara umum- jika sesuatu tidak diketahui *maqāsid*nya dengan benar, atau *maqāsid* tersebut tidak dicari ataupun diselidiki maka hakikat, nilai, dan manfaatnya akan hilang dan hanya menyisakan apa yang ada.<sup>7</sup>

Meningkatnya minat pada kajian *maqāsid syari'ah* era ini, menjadikan kebutuhan akan rasionalisasi dan pengarahannya ini juga semakin menguat, sehingga diperlukan pedoman agar sesuai dengan tujuan dan kemanfaatannya. Di sisi lain, kajian *maqāsid syari'ah* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri yang mengakibatkan munculnya kebutuhan mendesak untuk mengkaji maksud dan tujuan dibalik *ṣaqafah maqāsidīyah* agar lebih jelas tujuan, kemanfaatan, dan kontribusi apa yang ingin ditawarkan oleh budaya pemikiran *maqāsid* tersebut. Dalam konteks ini, Al-Raisūnī perlu untuk menjawab pertanyaan tentang ketakutan seputar perluasan makna *maqāsid*, apakah hal ini akan mempengaruhi kestabilan dan ketetapan suatu hukum? Apakah berfikir secara *maqāsidī* dengan mencari '*illat*nya berakibat pada penafsiran *nas-nas* dan hukum-hukum *syari'ah* baru yang berbeda dengan apa yang telah didapatkan dari ulama terdahulu? Apakah dengan membina *maqāsid*, berarti mendahulukan *maqāsid* dan *maṣlahah* serta menafikan kemampuan *nas* dalam memproduksi hukum tertentu? Jika dikatakan bahwasannya *maqāsid* tidak merubah hukum *syara'* maka mengapa membicarakan *maqāsid*, bukankah *nas* saja sudah cukup? Oleh sebab inilah, Al-Raisūnī menamai kitabnya *maqāsid al-maqāsid* (tujuan-tujuan dari *maqāsid*) yang pembahasannya Ia bagi menjadi tiga bab, yakni *maqāsid al-maqāsid fi fahm al-kitab wa as-sunnah*, *maqāsid al-maqāsid fi al-fiqh wa al-ijtihād al-fiqh*, dan yang terakhir adalah *al-maqāsid al-'amaliyyah li al-maqāsid*.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah* (Beirut: arab Network for research and publishing, 2013), 7.

<sup>8</sup> Al-Raisūnī, 6.

## *Al-Fikr Al-Maqāṣidi*

Kitab ini merupakan kumpulan tulisan berseri Al-Raisūnī pada koran “*al-zaman*” yang menjadi kitab saku dan diterbitkan pada tahun 1999. Sejak kemunculan reformasi pemikiran dan pengetahuan islam minat akan *maqāṣid syarī’ah islamiyyah* semakin meningkat. Dimulai dengan beredarnya kitab *Al-muwaffaqat* dan *al-’Iṭisam* milik asy-Syātibi, popularitasnya meningkat seiring banyaknya kajian yang membedah isi kitab tersebut. Begitupula diikuti dengan munculnya kajian-kajian *maqāṣid syarī’ah*, seminar baik di lingkup akademik maupun non-akademik, ceramah-ceramah yang tidak terbilang jumlahnya menjadikan *maqāṣid syarī’ah* sebagai subyek kajian yang berdiri sendiri dan amat populer, hingga saat ini orang dengan leluasa berbicara tentang *maqāṣid syarī’ah* pada berbagai bidang ilmu syariah, kajian keislaman, maupun pemikiran islam.

Keinginannya yang kuat untuk berkhidmah kepada *maqāṣid* secara umum, dan atas permintaan dua Profesor besar, ‘*Abd al-kabīr al-’Alawī al-Ismā’ilī*, dan *Muhammad Sabīlā* untuk menuliskan tema khusus tentang *maqāṣid syarī’ah* maka Ia ingin memberikan sumbangsih terhadap “*as-sahwah al-maqāṣidiyyah*” (kebangkitan *maqāṣid*) dengan menuangkan pemikiran, pengayaan, serta rasionalisasi jalan berfikir secara *maqāṣidī*. Kitab yang terdiri dari 135 halaman ini berisikan penjelasan tentang hakikat berfikir *maqāṣidī* sesuai dengan kaidah yang ada, serta kemanfaatan yang didapatkan saat seseorang memahami dan menjalankan kaidah yang ditetapkan.<sup>9</sup> Dalam wawancaranya yang diunggah oleh jurnal “*Contemporary of Maqāṣid Studies*” Al-Raisūnī menegaskan bahwa kebangkitan *maqāṣid* tidak menyebabkan kemunduran perhatian para ulama terhadap ushul fikih, bahkan sebaliknya kajian ushul fikih memiliki nafas kebaruan. Di sisi lain para ulama ushul fikih kontemporer sangat beristifadah dengan kemunculan *maqāṣid* di banyak bidang kajian keilmuan. Jika melihat pada perkembangan keilmuan ushul fikih dan *maqāṣid* sendiri secara metodologis, pengajaran ilmu *maqāṣid* akan lebih luas daripada ilmu ushul fikih dikarenakan sifatnya yang baru, serta keberadaan para ulama yang menekuni bidang ini merupakan ulama -ulama

---

<sup>9</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidi: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, vol. 1 (Ar-Ribath: Mathba’ah An-Najah Al-Jadidah, 1999), 8.

kontemporer yang inventif. Bagi Al-Raisūnī perdebatan tentang pemisahan ilmu *maqāṣid* dengan ilmu ushul fikih sudah selesai sejak abad ke-XV, ditandai dengan “ikrar” kemunculannya di beberapa universitas Maroko ataupun negara-negara arab dengan menjadikan kajian *maqāṣid* sebagai ilmu khusus yang dikaji dan berdiri sendiri.<sup>10</sup>

### ***Al-Kulliyāt al-Asāsiyyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah***

Seperti yang ditunjukkan pada judulnya, kitab yang diterbitkan pertama kali pada tahun 2013 oleh *Dār al-Kalimah* Kairo, Mesir ini berisi tentang prinsip-prinsip utama dan hukum-hukum universal yang menjadi induk *syari'at*. Di dalamnya menjelaskan kedudukan, parameter serta pentingnya *al-kulliyāt al-asāsiyyah* untuk mengkonstruksi islam. Selain itu, untuk menunjukkan sampai sejauh mana kebutuhan manusia akan *kulliyāt al-asāsiyyah* dari aspek keindahan dan kesempurnaannya, serta dari aspek ijihad fihiyyah dan prioritas intelektual, dan dalam kehidupan beragama, baik secara mandiri maupun kolektif.

Muhammad Al-Rūkūy memberikan testimoninya bahwa Al-Raisūnī telah meletakkan tema yang agung dan “berbahaya” dalam karyanya, yakni *al-kulliyāt al-asāsiyyah* syariah islam menjelaskan rahasia, maksud, asas, kompleksitas, universalitas, kaidah-kaidah, sumber-sumber, cabang-cabangnya, kemanfaatan syariah dan lainnya. Melalui prinsip *al-kulliyāt al-asāsiyyah* kitab ini mampu menampilkan *hukum-hukum syari'ah* dan kandungannya serta menunjukkan kepada pembaca hal-hal yang tetap (*ṣawābit*) dan yang berubah (*mutaghayyir*), membantu pembaca meresapi kekuatan, kebesaran, dan kemukjizatan syari'ah islam.

Kitab ini memberi banyak kunci untuk membuka pintu-pintu pemahaman syari'ah islam, membantu mengetahui argumen-argumen dan cabang-cabangnya, mengajak untuk *tahsīl* dan *tanzīl syari'at* islam. Lebih mengesankan lagi, kitab ini dilandasi dengan *naṣ-naṣ Al-Qur'ān* yang menjadi *asl al-usūl* (asal dari prinsip-prinsip) yang merupakan sumber dari *kulliyāt* dengan penafsiran serta penjelasan yang didasari oleh *sunnah nabawiyyah* sebagai sumber penjelasan semua hukum islam. Walaupun Muhammad Ar-Rūkūy memiliki beberapa perbedaan pemikiran dan

---

<sup>10</sup> Ahmad al-Raissouni, “حوار مع الدكتور أحمد الريسوني,” *Journal of Contemporary Maqāṣid Studies* 1, no. 2 (July 31, 2022): 161, <https://doi.org/10.52100/jcms.v1i2.91>.

pendapat dengan Al-Raisūnī, namun hal tersebut hanya pada beberapa perkara *juziyyat* saja yang menjadikan kitab ini tetap layak dijadikan sebagai rujukan dalam ilmu *kulliyāt*, *usūl* dan *qawā'id*.<sup>11</sup>

### C. Hierarki dan Klasifikasi *Maqāsid Al-Qur'ān*

Sampai saat ini Al-Raisūnī lebih dikenal sebagai ulama pengkaji ushul fikih, dan *maqāsid syarī'ah*. Sebagian besar karyanya tidak lepas dari dua hal tersebut. Ia disebut sebagai salah satu ulama kontemporer paling penting abad ini yang memiliki kontribusi besar terhadap kajian *maqāsid*, di samping Muhammad al-'Azīz Ja'īth, at-Thāhir ibn 'Asyūr, Ala al-Fāsī, Yūsuf al-Qardāwī, Jāsir 'Audah, Nur ad-Dīn Mukhtār al-Khādimī, 'Abd al-Majīd 'Amr an-Najjār, Jamāl ad-Dīn al-'Atiyyah, Thaha Jābir al-'Ulwani, Wasyfi 'Asyūr abu Zayd, Thaha 'abd ar-Rahmān, Muahmmad Salīm l-'Awwā, Muhammad Kal ad-Dīn Imam, Nu'man Jaghim, as-Syaikh 'Abdullah bin Bayyah, Misfar bin 'Ali al-Qahthanī, al-Hassan Syahīd, 'Abdussalam Ar-Rafi'i'y, Yusuf Hamid al-'Ālim, Muhammad az-Zuhailī dan masih banyak lainnya. Beberapa hal yang membedakan antara Al-Raisūnī dengan ulama lainnya adalah pembelaannya terhadap “proyek *maqāsidīy*” Imam Al-Syātibi dan perhatiannya akan *al-kulliyāt al-asasiyyah* syarī'ah islam, serta konstruksi pemikirannya yang berasaskan pada filsafat *maqāsid* menjadikannya layak dijuluki sebagai al-Syātibi kedua atau Al-Syātibi modern.<sup>12</sup>

Apabila dirunut sejarahnya – jika dapat dikatakan demikian-penulisan kitab-kitab Al-Raisūnī, khususnya kitab-kitab yang menjadi sumber primer penelitian ini, maka akan ditemukan bahwa uraiannya tentang *maqāsid Al-Qur'ān*<sup>13</sup> muncul sebagai buah dari kedalaman perhatian dan ketelitian penelaahannya akan *maqāsid* sebagai sebuah filsafat pemikiran. Selain itu, kemunculan karyanya *al-kulliyāt asasiyyah* di tahun yang sama dengan karyanya *maqāsid al maqāsid* menandakan bahwa konsep *kulliyāt Al-Qur'ān* adalah hasil ijtihadnya yang mendalam

---

<sup>11</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, vol. 1 (Kairo: Dar Al-Kalimah, 2013), 10–11.

<sup>12</sup> Jamāl Hamdawī, *Al-Fikr Al-Maqāsidīy: mafhūmuhu wa khasāisuhu (Ahmad Al-Raisūnī anmudzājan)*, vol. 1 (Maroko: Silsilah kutub elektraniyyah, 2020), 8–9.

<sup>13</sup> Konsep pemikirannya tentang *maqāsid Al-Qur'ān* dituangkan pada kitab *maqāsid al maqāsid* yang terbit pada tahun 2013.

dengan memadukan berbagai instrumen keilmuan yang Ia miliki. Jika karyanya *al-kulliyāt al-asāsiyyah li asy-syariah al -islamiyyah* merupakan sebuah pendahuluan dan *madkhal* untuk memahami ilmu tafsir, ilmu ushul fikih, ilmu fikih, ilmu *qawaid al-fiqhiyyah* – dan seiring berjalannya waktu karyanya tersebut membutuhkan penyempurnaan dan penjelasan yang lebih komprehensif - maka kaidah *al-kulliyāt al-asāsiyyah* (kaidah dasar yang bersifat universal) merupakan pendahuluan dan asas ilmu-ilmu *syari'ah* islam, karena tanpa berpegangan dan penguasaan pada *kulliyāt asasiyyah* akan mengakibatkan kerancuan dan kesalahan dalam memahami *syari'ah* dan hukum-hukumnya, kesalahan dalam mengurutkan usul, *qawāid*, cabang-cabangnya, dan bagaimana kesemuaan itu tersusun saling menguatkan satu sama lain. Menurut Al-Raisūnī ushul fikih belum mengambil *kulliyāt* sesuai dengan porsinya.<sup>14</sup>

### 1. Hierarki *Maqāsid Al-Qur'ān* Al-Raisūnī

Al-Raisūnī menjadikan hierarki *maqāsid Al-Qur'ān*<sup>15</sup> dalam tiga tingkatan, yakni *maqāsid* ayat, surat dan *maqāsid* umum Al-Qur'ān. Hierarki ini serupa dengan hierarki *maqāsid* syari'ah, yaitu *maqāsid juziyyah*, *khasah*, dan *'āmah*. *Maqāsid 'āmah* merupakan *maqāsid* yang bersifat lebih umum daripada hukum syariah itu sendiri seperti menjaga *daruriyāt al-khams* yakni menjaga agama, jiwa, keturunan, akal dan harta. Atau seperti tujuan menghilangkan hal yang berbahaya, menghindarkan

---

<sup>14</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:157.

<sup>15</sup> Walaupun Al-Raisūnī memiliki klasifikasi *maqāsid Al-Qur'ān* namun Ia tidak meletakkan ta'rif *maqāsid Al-Qur'ān* secara definitif, oleh karenanya peneliti membuat ta'rif sederhana sebagai jembatan untuk memahami teori Al-Raisūnī terkait *maqāsid Al-Qur'ān*. Peneliti menggunakan metode *al-sabr wa al-taqīm* (penyelidikan dan pengelompokan kemungkinan-kemungkinan) yang merujuk pada *keyword-keyword* tertentu saat Al-Raisūnī mengelaborasi *maqāsid Al-Qur'ān* baik yang terdapat pada karyanya “*maqāsid al-maqāsid*” ataupun pada video pada kanal Youtube resmi miliknya, yang berjudul *maqāsid Al-Qur'ān* yang diunggah pada 21 Oktober 2021. Di antara *keyword* tersebut adalah tema/isu (*qadāyā*), poros utama (*al-mahāwir*), *madkhal*, *mīzān*, *mi'yar*, universal (*kulliyah*), umum (*'āmah*), serta bertujuan mendatangkan kemaslahatan. Dalam membuat *had* maka dibutuhkan dua komponen yaitu genus (*al-jins*) yang memiliki makna universal serta merupakan hakikat (*mahiyyah*) terdekat yang melekat pada sesuatu yang ingin dibuat definisinya yang disebut *al-jins al-qarīb* serta diferensia (*al-fasl*) yang bersifat paling khusus. Maka ta'rif yang tepat untuk mendefinisikan *maqāsid Al-Qur'ān* perspektif Al-Raisūnī adalah “*Al-mahāwir wa al-qadāyā al-'āmah al-kulliyah fi al-Qur'ān li ajli masāliḥ al-'ibād*” (Poros utama dan tema umum Al-Qur'ān universal yang bertujuan untuk kemaslahatan manusia (frasa kemaslahatan ditambahkan pada takrif sebagai penyempurna ta'rif)).

kesusahan, menegakkan keadilan antara umat manusia, dan mengeluarkan mukallaf dari ajakan hawa nafsunya. Adapun *maqāṣid* khassah adalah *maqāṣid* yang berhubungan dengan lingkup-lingkup khusus pada bidang *tasyrī'* seperti *maqāṣid syarī'ah* dari hukum waris, muamalah dan juga hukum keluarga. Terkadang di dalam *maqāṣid* khassah terdapat *maqāṣid* yang berhubungan dengan beberapa bab *tasyrī'* yang saling berdekatan dan tumpang tindih. Sedangkan *maqāṣid juziyyah* adalah *maqāṣid* tiap-tiap hukum dari hukum-hukum *syari'ah* baik itu wajib, sunnah, haram, makruh atau syarat. Seperti : *as-ṣaddāq* dalam pernikahan yang bertujuan untuk mewujudkan hubungan baik antara suami istri, atau persaksian dalam pernikahan yang bertujuan untuk menetapkan akad pernikahan agar terhindar dari perselisihan.

Seperti yang telah jamak diketahui untuk menemukan *maqāṣid syarī'ah* universal tidak akan mungkin dilakukan kecuali jika seorang mujtahid atau peneliti telah menemukan keseluruhan dari *maqāṣid khusus dan parsialnya*. Seorang mujtahid harus mengetahui maksud dari setiap bab-babnya, dan tanpa pengetahuan akan bab-bab dan *maqāṣid 'āmmah* tidak akan tercapai tanpa mencari *maqāṣid juziyyah* dan mengeluarkan dalil-dalil yang sama dan saling berhubungan.<sup>16</sup>

Sama halnya dengan *maqāṣid syarī'ah* dalam kajian *maqāṣid* Al-Qur'ān Al-Raisūnī juga membaginya menjadi tiga yaitu: *maqāṣid* ayat, *maqāṣid* surat, dan *maqāṣid* umum Al-Qur'ān. *Maqāṣid* ayat adalah pemahaman mufassir terhadap ayat-ayat Al-Qur'ān , baik berupa maksud ayat secara eksplisit maupun implisit, sehingga *maqāṣid* ayat adalah menjelaskan makna-makna yang dimaksudkan pada setiap ayat, susunan kalimat, dan setiap lafadz Al-Qur'an, yang disimpulkan sebagai tujuan mufassir dalam tafsirnya. Adapun *maqāṣid* surat, menurut Al-Raisūnī disinggung pertama kali oleh Al-Biqā'i dalam kitabnya *masā'id an-nadzari li al-isyrāf 'ala maqāṣid as-suwār*. Al-biqā'i menggambarkan betapa pentingnya *maqāṣid* surat sebagai poros dalam keteraturan suatu ayat dan pembahasan yang terkandung di dalamnya.

Al- Raisuni mengutip perkataan al-Biqā'i bahwasannya “*siapapun yang mnegetahui maksud yang ada dalam surat Al-Qur'ān , mengetahui*

---

<sup>16</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Madkhal ila maqāṣid asy-Syarī'ah*, 1st ed., vol. 1 (Kairo: Dār Al-kalimah, 2013), 13–15.

*kesesuaian ayat-ayatnya satu sama lain, cerita-cerita yang ada di dalamnya serta semua bagian-bagiannya, maka akan diketahui bahwa setiap surat memiliki maksud yang berlaku pada ayat-ayatnya dari awal sampai akhir ayatnya. Surat menjadi seperti sebuah pohon yang indah dan tinggi. Sebuah pohon yang indah dilihat, amat besar dan memiliki banyak cabang yang banyak dihiasi perhiasan tersusun dengan cantik, dengan beragam daun yang terdapat beragam mutiara sebagai hiasannya. Ragam-ragam tersebut menyerupai lingkaran-lingkaran, dan setiap lingkaran memiliki cabang bersambung dan menyatu dengan cabang sebelum dan sesudahnya. Permulaan surat sampai akhir surat merupakan ayat-ayat yang saling menyatu, dan menjadi lingkaran besar yang di dalamnya berisi lingkaran-lingkaran ayat yang tersusun dengan teratur dan buahnya menempel pada tangkai-tangkainya.”* Dalam hal ini Al-Raisūnī mencontohkan bahwa *maqāsid* surat al-Maidah menurut Al-Biqā’I adalah: berpegang teguh dengan apa yang ditunjukkan oleh Kitabullah, peneguhan akal akan pengesaan *al-Khāliq*, rahmat kepada makhlukNya, mensyukuri nikmatNya, dan menjauhkan diri dari hukumanNya. Di sisi lain perhatian ulama kontemporer – khususnya mufassir- terhadap *maqāsid* surat dan kesatuan tema dalam setiap surat ditunjukkan oleh Ibnu ‘Asyur, Muhammad Syaltut, dan Muhammad Abdullah Darrāz, dan Sa’id Hawa dalam kitab-kitab tafsir mereka.

Sedangkan *maqāsid* yang ke-tiga adalah *maqāsid* umum Al-Qur’ān atau yang Ia sebut dengan *maqāsid kulliyāt Al-Qur’ān* . Al-Qur’ān memiliki nilai universalitas yang menjadi tujuan diturunkannya Al-Qur’ān kepada manusia sebagai penjelas, petunjuk, dan pendorong manusia untuk menegakkan dan menjaga maksud keumuman Al-Qur’ān. Keumuman tersebut juga terdapat pada keumuman surat dan bagian Al-Qur’ān , seperti halnya akidah, hukum, akhlaq, kisah, atau di bagian apapun dalam ayat-ayatnya. Menurut ‘Abd al-Karim Hāmidy, *maqāsid* umum Al-Qur’ān adalah tujuan-tujuan tinggi yang berasal dari akumulasi hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Qur-’ān.<sup>17</sup>

## 2. Klasifikasi *Maqāsid Al-Qur’ān* Al-Raisūnī

---

<sup>17</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid:Al-ghāyāt Al-’ilmiyyah wa al-’amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī’ah*, 21–24.

Sama halnya seperti para ulama lainnya yang memiliki perhatian lebih terhadap *maqāṣid* Al-Qur’ān, Al-Raisūni memiliki 6 *maqāṣid* Al-Qur’ān yang Ia cantumkan bersamaan dengan dalil-dalilnya. Menurutnya, ada dua jalan bagi seseorang untuk mencapai *maqāṣid* Al-Qur’ān, yakni dengan melihat Al-Qur’ān sendiri yang telah berbicara secara eksplisit dan juga melalui *istiqrā*. Adapun di antara beberapa ulama kontemporer yang memiliki klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur’ān dengan perinci di antaranya adalah Abu Hamid Al-Gazālī, Thahir Ibnu ‘Asyur, Sa’id an-Nursi, Rasyid Riḍa, Yusuf Qardlawi. Beberapa ulama di atas – termasuk Al-Raisūnī – merupakan ulama yang telah sampai pada derajat ijtihad dalam merumuskan *maqāṣid* Al-Qur’ān.

Dua metode yang Ia rekomendasikan untuk mengeluarkan *maqāṣid* Al-Qur’ān, yakni: 1) melalui sesuatu yang telah ditentukan atau disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur’ān, baik berupa maksud-maksud, sifat-sifat, ataupun *ta’līl* yang terdapat di dalamnya. 2) meneliti isi, hukum-hukum Al-Qur’ān yang terperinci, dan mencari unsur-unsur yang sama yang mengandung makna universal.<sup>18</sup>

### **2.1. Bertujuan untuk mengesakan dan menyembah Allah (*maqsad tauhīd Allah wa ‘ibādatihi*)<sup>19</sup>**

Klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur’ān Al-Raisūnī yang pertama adalah mengesakan dan menyembah Allah SWT. Dalam kitab *maqāṣid al-maqāṣid* Al-Raisūnī menyebutkan bahwa maksud diturunkannya Al-Qur’ān secara universal dapat ditemukan pada ayat-ayat Al-Qur’ān. Seperti maksud pengesaan Allah SWT yang terdapat dalam pada QS. Hud/11:1-3 dan QS. Az-Zumār/39:1-2.<sup>20</sup> Pada QS. Hud/11:1-3 Al-Bagāwy menjelaskan bahwa Al-Qur’ān adalah kitab *muḥkamāt*; yang tidak dapat dihapuskan hukumnya seperti kitab terdahulu, serta merupakan kitab yang dijelaskan di dalamnya hukum halal dan haram. Menurut Al-Hasan makna *fussilat* adalah menjelaskan perintah dan larangan yang diperjelas dengan janji dan peringatan. Hukum yang diproduksi oleh Al-Qur’āntidak saling bertolak belakang. Sebagian ulama memaknai *fussilat* dengan *fussirat* (ditafsirkan). Sehingga Al-Qur’ān dimaknai sebagai kitab yang di dalamnya

---

<sup>18</sup> Al-Raisūnī, 25.

<sup>19</sup> Al-Raisūnī, 25.

<sup>20</sup> Al-Raisūnī, 25.

berisi aturan *syara'* yang bersifat pasti dan ketentuannya tidak dapat dirubah bahkan dihapus seperti kitab-kitab terdahulu. Adapun ayat ke-2 dan 3 menjelaskan tentang larangan menyembah selain Allah SWT, karena Allah adalah Dzat yang memberi peringatan bagi orang-orang yang bermaksiat serta memberi kabar gembira bagi yang taat.<sup>21</sup>

Al-Tabari dalam *jāmi' al-bayān* memaknai *uhkimat* dan *fussilat* sebagai kitab yang berisi perintah dan larangan, serta diperinci dengan hukuman dan pahala. Kemudian ayat Al-Qur'ān memerinci dengan larangan menyembah selain Allah SWT, dengan menafikan seluruh sesembahan.<sup>22</sup> Sedangkan At-Tabāri pada QS. Az-Zumār/39:1-2 menjelaskan bahwa Al-Qur'ān diturunkan dengan *haqq* yang mengandung makna adil. Salah satu bentuk dari keadilan Al-Qur'ān adalah Allah memerintah hambaNya untuk melkauptkan perkara yang benar (*haq*) yakni memurnikan ibadah hanya karena Allah SWt, bukan pada selainnya semisal berhala-berhala yang tidak memberi manusia kemanfaatan sama sekali.<sup>23</sup> Adapun Ibnu 'Asyur berpendapat bahwa Al-Qur'ān mengawali surat ini dengan indah, yakni penjelasan bahwa Al-Qur'ān adalah kitab yang di dalamnya memuat dasar-dasar agama (*usūl ad-dīn*) dan di dalamnya terdapat perintah bagi manusia untuk memurnikan niat beribadah hanya untuk-Nya.<sup>24</sup>

Pembacaan terhadap ayat-ayat teologis bermuara pada maksud-maksud tertentu yang mengarah pada petunjuk *rabbānīy* yang menjadikan manusia makhluk mulia sebab keimanan yang dimilikinya. Tujuan-tujuan teologis (*maqāṣid al-'aqaidiyyah*) pada ayat-ayat akidah memiliki beberapa pandangan umum seperti:

- *Maqṣad at-tashdiq at-ta'abbudī* (sebagai tujuan dari keyakinan *devotional*). Keimanan yang diiringi kepatuhan secara merdeka (tanpa paksaan) adalah inti dari segala *'ubudiyyah* dan hasil

---

<sup>21</sup> “تفسير البغوي | 5:48 | الباحث القرآني” diakses 2 Januari 2024, <https://tafsir.app/baghawi/5/48>.

<sup>22</sup> “تفسير الطبري | 11:1 | الباحث القرآني” diakses 12 Januari 2024, <https://tafsir.app/tabari/11/1>.

<sup>23</sup> “تفسير الطبري | 39:1 | الباحث القرآني” diakses 22 Mei 2024, <https://tafsir.app/tabari/39/1>.

<sup>24</sup> “التحرير والتنوير | 39:1 | الباحث القرآني” diakses 22 Mei 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/39/1>.

pemaknaan pada hampir seluruh ayat-ayat Al-Qur'ān dan diterjemahkan dengan kesahihan beribadah, kemurnian iman dan pengesaan kepada Dzat-Nya. Seluruh ayat Al-Qur'ān sejatinya berisi ketauhidan baik dalam bentuk penyebutan sifat dan nama-nama-Nya, mengajak pada pengesaanNya, perintah dan larangan, ataupun perlakuan Allah kepada orang-orang mukmin dan orang-orang muysrik. *Al-maqsad at-tauhidī*; merupakan tujuan inti dari pengesaan DzatNya dengan mengatur hubungan ketaatan (*ta'abbudīyyah*) dengan penciptanya tanpa adanya campur tangan manusia.

- *Maqsad al-taqrīrī al-marja'ī* (bertujuan untuk memverifikasi keyakinan). Jika tujuan doktrinal yang pertama Al-Qur'ān adalah menetapkan kebebasan beriman bagi manusia, maka pada pada tujuan kedua ini Al-Qur'ān mengarahkan perhatiannya pada sisi pencerahan jiwa dan nurani manusia. Oleh karena itu Al-Qur'ān menjawab pertanyaan-pertanyaan besar eksistensial di mana otoritas manusia menghalangi manusia sendiri dan fitrahnya.
- *Maqsad at-tafdīlī at-tasyrīfī* ( tujuan yang diutamakan dan dimuliakan), atau dapat juga disebut dengan *al-maqsad al-ijtibā'ī wa al-istifā'ī* (tujuan selektif dan eklektik). Salah satu bentuk dari pemuliaan Al-Qur'ān kepada manusia adalah dengan menunjukkan bahwa manusia diciptakan dengan sebaik-baiknya bentuk, pemberian akal, logika lisannya, serta pengelolaan pencipta atas kehidupan serta masa depannya. Tujuan doktrinal yang ditekankan pada isu pengutamaan dan penghormatan pada manusia adalah sebagai penyempurna dua tujuan yang telah disebutkan sebelumnya<sup>25</sup> guna menjaga dua hal, yakni tasdiq dan fitrah.
- *maqсад al-ijrā'ī al-wadīfī* ( tujuan prosedural dan fungsional). Persoalan manusia yang baik dalam ketauhidan, fitrah ataupun pemuliaan manusia seperti yang telah dituturkan pada tujuan-tujuan sebelumnya, tidak akan tercapai kecuali dengan dua hal, yakni *'ālim* (orang yang berilmu) dan *muta'allim* (pencari ilmu). Ilmu (pengetahuan) menjadi instrumen penting dalam

---

<sup>25</sup> *al-Maqsad at-tashdīqī at-ta'abbudī* dan *al-maqsad at-taqrīrī al-marja'ī*

pemahaman akidah. Sebagaimana lazimnya anggapan bahwa ilmu / pengetahuan adalah alat untuk mencapai tujuan. Namun saat ilmu dikaitkan dengan aspek doktrinal maka menjadikan ilmu sebagai tujuan itu sendiri, dan menjadikan aspek doctrinal sebagai sarana untuk mencapainya. Dengan menjadikan ilmu sebagai tujuan doctrinal maka dibutuhkan tekad kuat dalam memepelajari, mengungkap dan menerapkannya secara kontinyu.

- *Maqsad as-sulukī al-qayyimī* (tujuan perilaku yang berbasis nilai). Yang dimaksud adalah tujuan perilaku yang berbasis nilai-nilai moral dan etika. Perilaku yang berbasis Al-Qur’ān merupakan bentuk dari kesempurnaan ilmu yang mengantarkan pada kesucian, dan kelembutan. Kesempurnaan dan keindahan ilmu yang dilandasi ayat-ayat di atas menunjukkan betapa pentingnya kedudukan ilmu dalam Al-Qur’ān dan menegaskan peran ilmu dalam membimbing ummat manusia menuju kebaikan dan kemuliaan. Dalam konteks ini konsep *tazkiyyah* (penyucian diri) sangat penting bagi keimanan manusia, karena ia memberikan pengaruh pada suluk manusia sebagai bentuk dari pengamalan akidah yang dianut. Sebagai contoh pentingnya relasi akidah dan akhlak adalah dengan perwujudan Rasulullah SAW yang disebutkan bahwasannya Ia merupakan *uswah hasanah*.

Pensifatan akhlak Nabi Muhammad SAW pada hadis *ummul mukminin* dengan makna “*akhlaknya adalah Al-Qur’an*” merupakan manifestasi pada maksud akidah yang berbasis perilaku. Kehadiran Al-Qur’ān membawa misi pensucian diri manusia dengan tujuan membentuk karakter muslim yang Sakinah dan segala tingkah lakunya berdasar *riqabah ail-ilāhiyyah* (pengawasan Tuhan). Metode Al-Qur’ān dalam tarbiyah manusia bertujuan untuk menciptakan pribadi yang *sālih* dan *muslih* yang tetap berpegang teguh pada nilai-nilai *samawī* yang jauh dari syahwat duniawi.

- *Maqsad at-tanzīmī at-tasyrī’ī* (tujuan aturan syariah), yang dimaksud adalah syariah sebagai aturan/ hukum yang berperan sebagai penjaga akidah, atau dapat dimaknai dengan mewujudkan nilai keadilan sesuai perintah Allah SWT melalui

syariah. Beberapa ayat Al-Qur'ān banyak berbicara tentang konsep adil yang berlaku dalam segala hal. Pelaksanaan konsep adil merupakan bentuk dari pemenuhan janji hamba kepada Rabbnya yang mana hal ini menjadi inti dari pengamalan akidah. Konsep keadilan yang ada di dalam Al-Qur'ān selalu dihubungkan dengan maksud-maksud akidah, yang divisualisasikan pada kesempurnaan ibadah dan keistiqamahan seseorang.

- *Maqsad al-ikhtiyāri* (tujuan yang bersifat opsional) yang dimaksud adalah sikap moderat pada pemahaman dalil-dalil Al-Qur'ān yang menjadi puncak dari nikmat yang diberikan Allah kepada umat-Nya; yakni nikmat tauhid, fitrah, pemuliaan, ilmu, penyucian diri, dan sikap adil. Seluruh tujuan ini merupakan kekhususan yang membedakan umat Nabi Muhammad dengan umat lainnya. Sikap moderat dari *ummah muhammadiyah* diterjemahkan sebagai umat panutan yang memiliki kesucian agama dan keindahan dalam beragama. Moderasi tidak dimaknai dengan berada di tengah-tengah antara ketaatan dan sikap hiperbolik ( *gulu* ), dan juga tidak berdiri di antara sikap adil dan kebalikannya, tetapi menjadi umat yang tahu proporsi dalam bersikap adil. Sikap moderasi umat Muhammad tidak dimaknai dengan berdiri di antara perilaku *ifrāt* (berlebihan) ataupun *tafrīt* (lalai), tetapi Ia adalah umat yang mengajarkan umat lainnya untuk menjaga diri mereka dari kelalaian, dan bukan merupakan umat yang bersikap moderat saat berada di antara dua umat yang berbeda, tetapi justru menjadi umat yang moderat dengan sendirinya. Sehingga dalam konsepsi islam, *wasatīyah* (moderasi) tidak akan nampak secara gamblang kecuali jika disertai dengan fungsinya sebagai konsep akhir bagi umat, yang artinya umat yang moderat bukan mereka yang berdiri di antara dua hal yang berbeda, namun mereka adalah umat yang unggul dan memiliki kekhususan yang tidak dimiliki umat lainnya<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Maulaya Al-Hind al-Mustafa, “*al-Maqāsīd al-’aqdiyyah fi al-Qur’ān al-karīm: Qirāah fi an-nasq al-manhājī wa al-ma’rifī*,” dalam *Maqāsīd Al-Qur’ān Al-Karīm*, ed. oleh Muhammad Salim Elawa, vol. 2 (London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016), 248.

Bagi Al-Raisūnī bergumul dengan akidah berarti menjadikan akidah sebagai dorongan praktis, sumber dari seluruh perilaku dan sumber seluruh manfaat yang diperoleh manusia, serta ruh bagi hati, jiwa dan menjadi dasar bagi setiap tindakan yang dilakukan. Menurutnya, permasalahan akidah hendaknya tidak dibaca dengan kacamata mutakallimin ataupun ahli filsafat. Seperti misalnya tentang sifat-sifat Allah- pembahasan yang banyak diperdebatkan selama ini- dalam Al-Qur’ān pada dasarnya merupakan seruan bagi ummat untuk berakhlak dengan sifat-sifat Allah yang maha sempurna, dengan menta’dzimi sifat-sifat tersebut serta menumbuhkan rasa cinta untuk berperilaku seperti sifat-sifat-Nya karena sifat-sifat tersebut merupakan contoh tertinggi bagi manusia. Perilaku penanaman akhlaq berasaskan sifat-sifat Allah ini tidak akan tercapai kecuali mereka yang secara kontinyu mempraktikannya dengan segenap hati dan fikirannya.<sup>27</sup>

## 2.2. Sebagai petunjuk agama dan kehidupan duniawi (*maqasid al-hidayah al-dīniyyah wa al-dunyawiyyah li al-‘ibad*)<sup>28</sup>

Klasifikasi *maqāsid* Al-Qur’ān selanjutnya adalah maqasid hidayah dunia dan akhirat. Al-Raisūnī menginventarisir beberapa ayat yang berkaitan dengan konsep hidayah seperti pada QS. Al-Baqarah/2:185; QS. Ali-imrān/3:1-4; QS. Al-Isrā/17:9; QS. Al-Jin/72:1-2, QS.al-Ahqaf/46:30 dan banyak ayat lainnya.<sup>29</sup> Ayat-ayat di atas menuturkan tentang diturunkannya Al-Qur’ān sebagai *hidāyah* bagi seluruh alam. Pada QS. Al-Baqarah/2:185 at-Tabari menafsirkan lafadz *hudā* yang disandarkan pada Al-Qur’ān sebagai petunjuk untuk menunjukkan pada jalan yang benar dan sebagai tuntunan hidup.<sup>30</sup> Sedangkan menurut Ibnu ‘Asyur bulan ramadhan adalah bulan istimewa karena diturunkannya dua hal yakni, *al-hudā* (petunjuk) yang dimaknai sebagai seluruh petunjuk Al-Qur’ān yang membawa kemaslahatan untuk ummat baik secara khusus ataupun umum dengan dalil-dalil seperti pada perkara ketauhidan ataupun tentang

---

<sup>27</sup> 2020 العقيدة ومكانتها و دورها / أيد أحمد الريسوني, <https://www.youtube.com/watch?v=ZSIgE64QMBw>.(diakses pada tanggal 29 Mei 2024, pukul 00:16 WIB)

<sup>28</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid:Al-ghāyāt Al-‘ilmiyyah wa al-‘amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī‘ah*, 26.

<sup>29</sup> Al-Raisuni, 26–27.

<sup>30</sup> “تفسير الطبري | 2:185 | الباحث القرآني” diakses 29 Mei 2024, <https://tafsir.app/tabari/2/185>.

kebenaran pengutusan Rasul. Sedangkan yang kedua adalah *al-furqān* (pembeda) dengan maksud Al-Qur’ān adalah kitab pembeda antara kebenaran dari Allah dan kebatilan yang terdapat pada masa-masa sebelum islam datang.<sup>31</sup> Sedangkan pada QS. Al-Jin/72:1-2 At-Tabari menafsirkan lafadz “*yahdi ila al-Rusyd*” dengan makna bahwasannya Al-Qur’ān menunjukkan pada kebenaran dan jalan yang benar.<sup>32</sup> Senada dengan Al-Tabari, Ibnu ‘Asyur memaparkan bahwa selain kehadiran Al-Qur’ān untuk petunjuk manusia, Al-Qur’ān juga menjadi petunjuk bagi makhluk lainnya seperti jin untuk ditunjukkan pada jalan hidayah dan kebenaran untuk mengesakan Allah serta membersihkan segala hal yang menyekutukannya, serta mengajak untuk mengimani hari kebangkitan dan hari akhir.<sup>33</sup>

Hidayah berasal dari *ha-da-ya* yang berarti petunjuk yang datang dengan lembut. Adapun hidayah Allah SWT dalam Al-Qur’ān dikategorikan menjadi empat, yakni hidayah yang bersifat umum untuk setiap mukallaf, hidayah yang diberikan Allah kepada manusia melalui doa dari lisan para utusan serta diturunkannya Al-Qur’an. Hidayah yang ketiga berupa *taufīq* (pertolongan) Allah SWT yang diberikan pada orang-orang yang diberikan petunjuk. Sedangkan yang keempat adalah hidayah akhirat (surga). Rangkaian hidayah ini ada secara berturut-turut, sehingga keberadaannya saling berkaitan satu sama lain. Jika tidak mendapatkan hidayah yang pertama, maka hidayah yang selanjutnya tidak didapatkan manusia. Serta sebaliknya, bagi seseorang yang mendapatkan hidayah keempat, maka ia telah mendapatkan tiga hidayah sebelumnya.<sup>34</sup>

### 2.3. *Maqṣad pensucian diri dan kebijaksanaan ( maqṣad al-tazkiyah wa al-ta’līm al-ḥikmah)*

*Al-tazkiyah* merupakan masdar dari fi’il *zakkā-yuzakki-tazkiyyatan* yang isimnya adalah *al-zakāh* yang memiliki arti *al-taḥīr* (mensucikan). Sedangkan secara bahasa kalimat *al-zakāh* dimaknai dengan bersuci,

---

<sup>31</sup> “الباحث القرآني | 2:185 | التحرير والتنوير,” diakses 29 Mei 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/185>.

<sup>32</sup> “تفسير الطبري | 72:1 | الباحث القرآني,” diakses 29 Mei 2024, <https://tafsir.app/tabari/72/1>.

<sup>33</sup> “الباحث القرآني | 72:1 | التحرير والتنوير,” diakses 29 Mei 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/72/1>.

<sup>34</sup> Raghīb al-Asfahani, *al-Mufradāt fī gharīb Al-Qur’ān* (Libanon: Dār Ihyā at-Turats Al-‘Arabī, t.t.), 563.

bertambah, barakah, dan pujian.<sup>35</sup> Sedangkan secara istilah merupakan harta yang dikeluarkan oleh pemiliknya untuk mensucikan hartanya. Adapun *hikmah* adalah pemahaman akan hal-hal utama dengan menggunakan keutamaan pengetahuan.<sup>36</sup> Ayat-ayat Al-Qur’ān yang mewakili maqṣad di atas seperti yang dituturkan oleh Al-Raisūnī terdapat pada QS. Al-Baqarah/2:151; QS. Ali-‘Imrān/3:164; dan QS. Al-Baqarah/2:231.<sup>37</sup> Pada QS. Al-Baqarah/2:151 Allah menyebutkan kenikmatan kaum muslim pada pengutusan Nabi Muhammad SAW sebagai seorang nabi yang membacakan wahyu kepada kaumnya, serta menyucikan kaumnya dari akhlak yang tercela dan segera bentuk kekotoran hari dan perbuatan-perbuatan jahiliyyah, atau dengan kata lain mnegajak kaumnya dari kegelapan menuju cahaya keimanan. Di sisi lain Rasulullah mengajarkan ummat kitab, yang dimaknai oleh Ibnu Katsir sebagai Al-Qur’ān dan juga *al-Hikmah*, yang dimaknai dengan sunnahnya.<sup>38</sup>

Begitu juga penfasiran Ibnu Katsir pada QS. Al-Baqarah/2:231 yang menuturkan tentang nikmat Allah yang dimaksud adalah pengutusan Rasul yang membawa petunjuk serta bayyinah. Ia juga memaknai *hikmah* pada ayat tersebut dengan *as-sunnah*.<sup>39</sup> Penafsiran Ibn Katsir pada surat Al-Baqarah di atas didukung dengan penafsirannya pada QS. Ali-‘Imrān/3:164 memiliki redaksi sama, yakni pengutusan Rasul dari sesama kaumnya, untuk membacakan Al-Qur’ān kepada mereka serta menyucikan mereka dengan menyuruh pada kebaikan serta menghindari kemungkaran dikarenakan perbuatan yang mereka lakukan pada zaman jahiliyyah. Ia juga memaknai *hikmah* pada ayat tersebut dengan sunnah.<sup>40</sup>

Penafsiran senada juga datang dari Ibnu ‘Asyur. Kenikmatan ummat muslim saat itu adalah dengan diutusnya Rasul SAW yang berasal dari

---

<sup>35</sup> Ibn al-Mandzur, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 3 (Dār al-ma’ārif, 1984), 1849.

<sup>36</sup> Ibn al-Mandzur, *Lisān al-‘Arab*, vol. 2 (Dār al-ma’ārif, 1984), 951.

<sup>37</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-‘ilmiyyah wa al-‘amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī‘ah*, 27.

<sup>38</sup> “تفسير ابن كثير | 2:151 | الباحث القرآني,” diakses 7 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/2/151>.

<sup>39</sup> “تفسير ابن كثير | 2:231 | الباحث القرآني,” diakses 7 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/2/231>.

<sup>40</sup> “تفسير ابن كثير | 3:164 | الباحث القرآني,” diakses 7 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/3/164>.

yang sama dengan kaum muslimin pada waktu itu. Persamaan tersebut dari segi nasab, tanah air, serta bahasa. Pengutusan Rasul SAW dengan membawa risalah Al-Qur'an dan mengajarkan maksud-maksud yang terkandung dalam Al-Qur'an serta memerintah kaumnya untuk menghafalkan ayat-ayatnya. Di sisi lain Ia juga diutus untuk menyucikan setiap jiwa manusia dengan hidayah islam. Ibnu 'Asyur memandang hikmah dengan pemaknaan yang umum, menurutnya *hikmah* terbagi menjadi dua, yakni *hikmah* yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti yang dituturkan dalam QS. Al-Hasyr/59:9, maupun yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an, seperti hadis Rasul SAW.<sup>41</sup>

#### 2.4. Maqsd kasih sayang dan kebahagiaan ( *maqsd ar-rahmah wa as-sa'adah* )

*Al-rahmah* berasal dari *ra-hi-ma* yang berarti lembut, simpatik. *Ar-rahmah* juga memiliki arti ampunan (*magfirah*). Seperti firman Allah dalam QS. Al-A'rāf/7:52 yang menyifati Al-Qur'an sebagai petunjuk dan rahmah (ampunan) bagi orang-orang yang beriman.<sup>42</sup> Adapun *al-sa'adah* berasal dari *sa'ida-yas'adu-sa'dan- sa'adatan* yang berarti kebalikan dari penderitaan (*al-syaqī*).<sup>43</sup> Menurut Al-Raisūnī *maqsd* di atas terdapat pada ayat-ayat seperti QS. Al-Anbiyā/21:107; dan Qs. Al-Isrā/17:82.<sup>44</sup>

Pada QS. Al-Anbiyā/21:107 Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Allah mengutus Rasulullah SAW sebagai rahmat bagi seluruh alam, maka barang siapa menerima rahmat dan mensyukurinya maka akan Bahagia di dunia dan akhirat, dan sebaliknya bagi yang menolaknya maka kehidupannya akan sengsara.<sup>45</sup> Sedangkan menurut Ibnu 'Asyur surat tersebut merupakan asas pembuktian kebenaran pengutusan Rasulullah SAW yang dimulai dengan memberikan peringatan bagi orang-orang yang ingkar. Ayat tersebut memiliki munasabah dengan ayat sebelumnya yang telah menyebutkan tentang para Nabi yang diberikan Ilmu, hikmah, dzikir, dan

---

<sup>41</sup> “التحرير والتوير | 3:164 | الباحث القرآني,” diakses 7 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/3/164>.

<sup>42</sup> al-Mandzur, *Lisān Al-'Arab*, 3:1611.

<sup>43</sup> al-Mandzur, 3:2011.

<sup>44</sup> Lihat juga ayat-ayat lainnya di dalam karyanya *maqāsid al-maqāsid*. (Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*, 28.)

<sup>45</sup> “التفسير ابن كثير | 21:107 | الباحث القرآني,” diakses 12 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/21/107>.

karamah oleh Allah SWT, namun ayat ini mengandung seluruh sifat pengutusan Nabi Muhammad SAW dan keistimewaannya dibandingkan dengan seluruh *syarī'at* para Nabi terdahulu. Hal ini menjadikan pengutusan Nabi Muhammad SAW sebagai rahmat bagi seluruh alam.<sup>46</sup>

Hampir senada dengan surat Al-Anbiya, Qs. Al-Isrā/17:82 juga Allah mengabarkan tentang kitab yang diturunkan kepada Rasulullah SAW yang menjadi obat dan rahmat bagi setiap mukmin. Hal di tersebut berarti Al-Qur'ān dapat menghilangkan segala penyakit hati baik berupa keraguan, kemunafikan, syirik, dan lainnya. Al-Qur'ān menyembuhkan semua penyakit tersebut dan rahmat tersebut akan memunculkan keimanan, hikmah dan keinginan akan kebaikan., dan hal ini hanya ditujukan bagi orang-orang yang mengimaninya. Sedangkan orang yang kafir dan dzalim terhadap dirinya sendiri maka mendengarkan Al-Qur'ān hanya akan menambah kekufurannya.<sup>47</sup> Hal serupa yang datang dari penafsiran Ibnu 'Asyur bahwa Al-Qur'ān merupakan *syifā* dan rahmat itu sendiri.<sup>48</sup>

## 2.5. Maqсад menegakkan kebenaran dan keadilan ( *maqсад iqāmat al-haq wa al-'adl* )

Penegakan kebenaran dan keadilan merupakan klasifikasi Al-Qur'ān ke-lima Al-Raisūnī. Secara terminologi *al-haqqah* berarti *al-muwaffaqah* dan *al-muṭabbaqah*, yang berarti mencocoki dan berkesesuaian. Kalimat *al-haqqah* memiliki beberapa sisi, yang pertama diperuntukkan bagi Dzat Pencipta sesuai dengan *hikmah* penciptaan, yang kedua diperuntukkan bagi Dzat Pencipta sesuai dengan *hikmah* perbuatan-Nya, seperti misalnya seluruh perbuatan Allah adalah *haqq*. Sisi *al-haqq* yang ketiga ada pada rangkaian *i'tiqād* (keyakinan), yang bermakna keyakinan pada sesuatu yang sesuai dengan hakikatnya, seperti keyakinan seseorang akan surga, neraka, siksa, dan lainnya. Sisi yang terakhir adalah perbuatan dan perkataan yang sesuai dengan kenyataan sesuai dengan kebutuhan, sejauh

---

<sup>46</sup> “التحرير والتنوير | 21:107 | الباحث القرآني,” diakses 13 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/21/107>.

<sup>47</sup> “تفسير ابن كثير | 17:82 | الباحث القرآني,” diakses 13 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/17/82>.

<sup>48</sup> “التحرير والتنوير | 17:82 | الباحث القرآني,” diakses 13 Juli 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/17/82>.

diperlukan, dan pada waktu yang tepat, seperti pada pernyataan “perbuatanmu adalah benar”.<sup>49</sup>

Al-haq juga memiliki makna “*naqidl al-batil*” (lawan dari sesuatu yang batil), atau dapat dimaknai dengan *ṣabata*, misal pada kalimat “*haqqa al-amr*”.<sup>50</sup> Sedangkan *al-‘adl* menurut Ibn al-mndzur adalah “*ma qama fi an-nufus annahu mustaqīm*” (sesuatu yang tegak dalam jiwa). Sedangkan jika kata *al-‘adl* disandarkan pada kata lain seperti *ahl al-‘adl* memiliki arti yang memutuskan dengan benar. Sedangkan *al-‘adl* pada sifat Allah SWT adalah tidak condong pada hawa nafsu.<sup>51</sup> Adapun Menurut Raghīb al-Asfihāni, secara terminologi *al-‘adl* mengandung makna *al-musāwah* (persamaan). Adil juga bermakna membagi secara sama. *Al-‘adl* secara spesifik digunakan pada hal yang bersifat material atau dapat dilihat, seperti digunakan pada *al-ahkām*. Adil juga digunakan pada timbangan, hitungan.<sup>52</sup>

Al-Raisūnī dalam *maqāsid al-maqāsidnya* menunjukkan beberapa ayat Al-Qur’ān yang mengandung makna *al-haq* dan *al-batil*, semisal pada QS. Al-Maidah/5:48 dan QS.al-Hadīd/57:25. Pada QS. Al-Maidah/5:48 Makna haq juga dapat ditemukan dalam QS. Al-Maidah/5:48 mensifati Al-Qur’ān yang diturunkan dengan *al-haq*. Pada ayat ini *al-haq* diartikan dengan *as-sidq* yakni benar, tanpa ada keraguan<sup>53</sup> bahwa Al-Qur’ān adalah kitab yang diturunkan Allah kepada Nabinya.<sup>54</sup> Sedangkan pada QS.al-Hadīd/57:25 at-Ṭabari mentakwil ayat tersebut dengan menjelaskan bahwa Allah SWT mengutus para Rasulnya dengan membawa penjelasan dan dalil-dalil, serta menurunkan Al-Qur’ān yang di dalamnya terdapat hukum-hukum syariah yang memiliki konsep *al-mizan bil ‘adl* (seimbang dalam keadilan). At-Ṭabari menukil riwayat Qatadah yang memaknai *al-mīzān* sebagai adil itu sendiri. Sedangkan menurut Ibnu Zayd makna *almīzān*

---

<sup>49</sup> al-Asfahani, *al-Mufradāt fi gharīb Al-Qur’ān*, 165.

<sup>50</sup> Ibn al-Mandzur, *Lisān Al-‘arab*, vol. 2 (Dār al-ma’ārif, 1984), 940.

<sup>51</sup> al-Mandzur, *Lisān al-‘arab*, 1984, 5:2838.

<sup>52</sup> al-Asfahani, *al-Mufradāt fi gharīb Al-Qur’ān*, 422.

<sup>53</sup> At-Ṭabari juga memiliki penafsiran yang sama dengan Ibnu Katsir pada makna *al-haqq*. Yakni Al-Qur’ān diturunkan dengan benar, tanpa ada kebohongan di dalamnya dan tidak ada keraguan, serta Al-Qur’ān datang dari Allah SWT. (Lihat “*تفسير الطبري | 5:48*” diakses 11 Juni 2024, <https://tafsir.app/tabari/5/48>.)

<sup>54</sup> “*تفسير ابن كثير | 5:48 | الباحث القرآني*” diakses 11 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/5/48>.

adalah *al-haq*. *Al-mīzān* diterapkan pada sisi perbuatan manusia dalam konteks *al-akhz wa al-I'tā* (mengambil dan memberi). Dalam pandangan ini hendaknya manusia mengambil dan memberi sesuai dengan ukuran (*al-mīzan*), atau dengan kata lain manusia mengetahui apa yang diambil untuk dirinya sendiri dan yang diberikan kepada orang lain.<sup>55</sup>

Ibnu 'Asyur dalam *at-tahrīr wa at-tanwīr* menjelaskan bahwa yang termasuk dalam penjelas (*al-bayyināt*) adalah mukjizat, atau bukti-bukti yang dimaksudkan oleh Allah SWT. Adapun makna *inzāl al-kitāb* adalah diturunkannya Al-Qur'ān, dan *inzāl al-mīzān* yang dimaksud adalah menyampaikan seluruh perkara dengan adil di antara manusia. Lafadz *al-mīzan* merupakan *isti'ārah* dari lafadz adil yang diaplikasikan pada kehidupan manusia.<sup>56</sup>

Adil atau *al-qisṭ* merupakan maksud terbesar dari tujuan diutusnya para Rasul dan diturunkannya kitab serta diletakkannya syari'ah islam. Konsep adil mencakup cakupan yang sangat luas serta memiliki akibat yang sangat besar jika tidak diaplikasikan pada seluruh lini kehidupan manusia. Pada QS.al-Hadīd/57:25 bahwa pengutusan Rasul, *mukjizat* yang dibawa, serta kitab yang diturunkan, dan konsep *al-mizan* bermuara pada satu maksud terbesar yakni penegakan keadilan pada manusia.<sup>57</sup> Al-Raisūnī menukil pendapat al-Zujāj tentang adanya kecocokan makna lafadz seperti ditunjukkan pada ayat-ayat Al-Qu'rān semisal pada QS. Albaqarah/2:282. Al-Qur'ān memberikan perhatian manusia pada hal-hal yang berhubungan dengan *muāmalah māliyah*-nya seperti membantu orang fakir, larangan mempersulit orang-orang yang membutuhkan dengan menerapkan riba, dan melakukan muamalah yang tidak benar, serta memberlakukan *at-tausīq* (bukti) saat melakukan transaksi.<sup>58</sup> Semua perbuatan tersebut

---

<sup>55</sup> “الباحث القرآني | 57:25 | تفسير الطبري,” diakses 10 Juni 2024, <https://tafsir.app/tabari/57/25>.

<sup>56</sup> “الباحث القرآني | 57:25 | التحرير والتنوير,” diakses 10 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/57/25>.

<sup>57</sup> “الباحث القرآني | 57:25 | التحرير والتنوير,” diakses 10 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/57/25>.

<sup>58</sup> “الباحث القرآني | 2:282 | التحرير والتنوير,” diakses 10 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/282>.

disandarkan pada konsep adil dan *al-qist*<sup>59</sup> yang mengindikasikan bahwa keduanya memiliki satu kesatuan makna.<sup>60</sup>

Penyatuan makna pada konsep adil dan *al-qist* memberi faidah yang besar yakni memperjelas makna serta mempermudah pembaca untuk menemukan makna keduanya, seakan-akan konsep adil dijelaskan dengan *al-qist* serta sebaliknya. Oleh sebab itu, Al-Qur'an pada satu ayat menggunakan kata adil serta pada ayat yang lain menggunakan kata *al-qist*. Yang kedua, penyatuan makna tersebut menguatkan bahwa *al-qist* tidak hanya digunakan pada konteks perseteruan ataupun pada masalah pemberian hak-hak manusia. Namun *al-qist* adalah konsep umum yang diterapkan di segala sisi. Berdasarkan hal ini dapat difahami, bahwa konsep adil ataupun *al-qist* dituntut untuk semua orang, di semua sisi kehidupan, serta setiap keadaan. Konsep inilah yang menjadi tujuan dari pengutusan Rasul dan diturunkannya *syari'at* islam, namun sebelum semua hal yang disebutkan di atas, adil adalah sifat Allah SWT, dan ia memerintahkan hamba-Nya untuk berperilaku adil. Sehingga diberlakukannya *syari'at* islam tidak lain adalah menegakkan kehidupan yang adil, dan masyarakat adil bukan saja hanya pemerintah yang adil.<sup>61</sup>

Penegakan keadilan merupakan maksud syari'ah terbesar tidak hanya pada syari'ah Nabi Muhammad SAW saja, melainkan ada pada seluruh kitab yang telah diturunkan. Ia menukil pendapat Abu Hasan al-Mawardi yang berpendapat bahwa keadilan yang menyeluruh akan membawa pada sifat kasih sayang dan dengan sifat kasih sayang akan muncul sikap taat yang berimplikasi pada majunya suatu negara, tumbuhnya ekonomi masyarakat, serta lahirnya generasi-generasi yang baik, dan terciptanya keamanan. Jika sifat adil merupakan salah satu dari dasar penting yang dibutuhkan pada kehidupan dunia, maka sifat adil harus dimulai dari diri sendiri baru kemudian manusia dapat mengaplikasikannya kepada orang lain. Keadilan yang diberlakukan bagi diri sendiri hendaknya berasaskan maslahat, mencegah keburukan untuk dirinya sendiri, serta melihat segala

---

<sup>59</sup> Menurut Al-Raisūnī, perbedaan pendapat antara ahli bahasa dengan mufasir tentang adil dan *al-qist* yang mengandung makna lebih umum daripada lainnya tidak dibenarkan. (Lihat Ahmad Al-Raisūnī, “ta’qīb ‘ala maqsad al-’adl fi al-Qur’ān al-karīm,” in *Maqāsīd Al-Qur’ān*, ed. Muhammad Salim Elawa, vol. 2 (London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, n.d.), 52.)

<sup>60</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:85.

<sup>61</sup> Al-Raisūnī, 1:87.

sesuatu dengan berasaskan keadilan, berada di tengah-tengah. Tidak bersikap berlebihan ataupun ceroboh. Berlebihan dalam segala hal akan mengantarkan pada sikap tidak adil, dan kecerobohan membawa pada kezaliman. Ketika manusia dzalim pada dirinya sendiri, maka Ia akan lebih dzalim kepada orang lain.

Sikap adil pada diri manusia, terbagi menjadi tiga, yakni sikap adil seseorang pada mereka yang ada di bawahnya seperti perilaku adil pemimpin kepada bawahannya. Sikap adil tersebut adalah dengan memudahkan urusan masyarakatnya, tidak mempersulit, menghilangkan kekuatan dominasi, mencari kebenaran dalam hal yang mudah. Bagian yang kedua adalah keadilan seseorang terhadap orang yang berada di atasnya, seperti bawahan pada pemimpinnya. Yang dapat dilakukan adalah dengan ikhlas dalam ketaatan, kejujuran dalam mengikuti pemimpinnya, serta sekuat tenaga membantunya. Adapun yang terakhir adalah, keadilan manusia pada sesamanya, dengan cara tidak menyakiti, menjauhi sikap merendahkan, tidak memperpanjang masalah. Ketika hal ini diterapkan maka sikap adil merupakan sesuatu yang paling bermanfaat bagi kehidupan manusia.<sup>62</sup>

## 2.6. Meluruskan cara berfikir manusia (*maqṣad taqwīm al-fikr*)

*Taqwīm al-fikr* tersusun dari 2 kalimat yaitu *at-taqwīm* dan *al-fikr*. *At-Taqwīm* berasal dari fiil madzi *qawwama-yuqawwimu-taqwiman* yang berarti menjadikan lurus (membenahi).<sup>63</sup> Sedangkan *al-fikr* memiliki arti “*I’ māl an-nadzr fi asy-sya’*” (menyelidiki sesuatu).<sup>64</sup> Adapun Menurut Al-Gazali makna dari *al-fikr* adalah “*ihdar ma’rifataini fil al-qalb liyastastmir minhuma ma’rifataini*” (menghadirkan dua pengetahuan di dalam hati supaya mendapatkan pengetahuan selanjutnya /pengetahuan ketiga). Hal ini berbeda dengan makna *at-taẓakkur*. *Taẓakkur* hanya menghadirkan dua pengetahuan di dalam hati, atau mengingat dan menghadirkan kembali pengetahuan yang pernah ada, sedangkan proses tafakkur mencari tujuan ketiga, yakni buah dari 2 pengetahuan tersebut<sup>65</sup>. Oleh sebab itu dikatakan

---

<sup>62</sup> Al-Raisūnī, “*ta’qīb ‘ala maqṣad al-’adl fi al-Qur’ān al-karīm*,” 54.

<sup>63</sup> Al-Fairuz Abadi, *AlQāmus Al-Muhīth* (Libanon: Dar Al-Fikr, 2005), 1039.

<sup>64</sup> Abadi, 413.

<sup>65</sup> Menurut Al-Gazali pengetahuan-pengetahuan yang ada di dalam hati, jika berkumpul dan sesuai dengan kaidahnya, maka akan membentuk pengetahuan baru.

orang berfikir (*mutafakkir*) pasti mengingat (*mutazakkir*), sedangkan tidak semua orang yang mengingat adalah orang yang berfikir.

Jika faidah yang didapatkan dari proses mengingat adalah menjadikan pengetahuan-pengetahuan dalam hati semakin kuat, maka proses berfikir bermanfaat memperbanyak ilmu dan mendatangkan pengetahuan yang belum diketahui sebelumnya. Sedangkan buah dari kegiatan berfikir secara khusus adalah pengetahuan itu sendiri, selain juga pengetahuan akan *ahwāl* dan juga *a'māl*. Al-Gazali mendeskripsikan, bahwa jika seseorang memiliki ilmu dalam hatinya, maka lambat laun hatinya akan berubah jika keadaan hatinya berubah maka hal tersebut akan merubah tingkah lakunya, sehingga dapat dikatakan bahwa perbuatan/tingkah laku mengikuti keadaan (dalam hal ini keadaan hati), dan keadaan selalu mengikuti pengetahuan itu sendiri, dan pengetahuan hadir sebab adanya proses berfikir. Dengan melihat proses yang saling berkesinambungan ini, maka berfikir merupakan prinsip dan kunci dari semua kebaikan. Oleh sebab itu, berfikir merupakan hal yang lebih baik daripada berdzikir dan bertadzakkur.<sup>66</sup> Dalam klasifikasi *maqāsid* Al-Qur'annya Al-Raisūnī memaknai *Taqwīm al-fikr* dengan meluruskan metode nalar dan berfikir manusia.<sup>67</sup>

Beberapa ulama seperti Ibnu'Asyur dan Rasyid Riḍa menyebutkan penggunaan akal sebagai salah satu dari klasifikasi *maqāsid* Al-Qur'annya. Ibnu 'Asyur berpendapat bahwa maksud tujuan Al-Qur'ān salah satunya adalah membiasakan para ulama pembawa *syarī'at* untuk melakukan eksplorasi dan melakukan penelitian. Adapun Rasyid Rida memasukkan penggunaan akal fikiran (*'amāliyyah al-fikr*) pada klasifikasi *maqāsid* Al-Qur'annya yang ketiga yakni Al-Qur'ān menjelaskan bahwa islam adalah agama fitrah yang benar, akal, fikiran, ilmu, hikmah, burhan, hujjah, hati nurani, kemerdekaan serta lainnya. Di sisi lain jamak diketahui bahwa salah satu dari prinsip *maqāsid syarī'ah* adalah *hifdz al-'aql*.

Menjaga akal manusia merupakan salah satu tujuan dari diberlakukannya *syarī'at* islam. Pengharaman hal-hal yang memabukkan

---

<sup>66</sup> Abi Hamid Al-Gazali, *Ihyā 'ulum ad-Dīn*, vol. 9 (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013), 239–242.

<sup>67</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*, 38.

merupakan bentuk dari ijtihad para fuqaha dan usuliyyin guna menjaga keberlangsungan akal manusia. Ijtihad para ulama terbatas pada hal yang bersifat praktis yang berfungsi menjaga akal itu sendiri. Sedangkan pada *maqāṣid* Al-Qur’ānyang terkait dengan akal atau fikiran, pendapat Al-Raisūnī terlihat berbeda dengan ulama *maqāṣid* syari’ah ataupun ulama *maqāṣid* Al-Qur’ān lainnya. Bagi para *fuqahā* dan *usuliyyin hifdz al’aql* dimaknai dengan menjaga asal akal manusia. Namun dalam teori *maqāṣid* Al-Qur’ān miliknya, Al-Raisūnī memaknainya dengan makna meluruskan metode nalar dan berfikir manusia.<sup>68</sup>

"...فما أعنيه ليس متعلقا بحفظ أصل العقل، وإنما أعني: تقويم منهج التعقل والتفكير

69 "

Penyebutan Al-Qur’ān pada beberapa hal dan adanya pengulangan pada kalimat seperti hikmah, akal, fikiran, ilmu, dan burhān, tidak lain untuk menunjukkan pentingnya kedudukan hal-hal tersebut dalam islam serta bagaimana Al-Qur’ān senantiasa mendorong manusia untuk selalu menjaganya. Proses berfikir memiliki keterkaitan dengan beberapa hal di antaranya dengan *burhān*, *hujjah*, *hikmah*, dalil serta penggunaan panca indra. Dalam Al-Qur’ān sendiri terdapat beberapa ayat yang berbicara tentang konsep-konsep di atas. Seperti saat berbicara tentang konsep hujjah dan burhan yang ada dalam QS. An-Nisā/4: 175:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ  
وَاعْتَصَمُوا بِهِ ۖ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا

*Wahai manusia, sesungguhnya telah sampai kepadamu bukti kebenaran (Nabi Muhammad dengan mukjizatnya) dari Tuhanmu dan telah Kami turunkan kepadamu cahaya yang terang benderang (Al-Qur’an). Adapun orang-orang yang beriman kepada Allah dan berpegang teguh pada (agama)-Nya, maka Allah akan memasukkan mereka ke dalam*

<sup>68</sup> Al-Raisūnī, 38.

<sup>69</sup> Al-Raisūnī, 39.

*rahmat dan karunia dari-Nya (surga) serta menunjukkan mereka jalan yang lurus kepada-Nya*<sup>70</sup>

Al-Tabari berpendapat ayat di atas merupakan seruan Allah kepada umat Yahudi, Nasrani, dan kaum lainnya dengan menegaskan bahwa Al-Qur’ān yang dibawa oleh rasulNya membawa *burhān* dan *hujjah* untuk membuktikan kesalahan agama yang mereka anut. DiutusNya Nabi Muhammad SAW membawa kabar gembira serta membawa risalah Al-Qur’ān berisi hujjah serta menjelaskan kebenaran risalahnya dan memberi petunjuk bagi ummat -ummat tersebut agar diselamatkan dari adzabNya.<sup>71</sup>

Sedangkan Ibnu ‘Asyur menafsirkan bahwa khitab Al-Qur’ān berlaku bagi semua golongan. Adapun hujjah adalah burhan itu sendiri yakni dalil kenabian. Adapun yang dimaksud dengan *nur al-mubīn* adalah Al-Qur’ān itu sendiri. Pada QS. An-Nisā/4: 175 penyebutan *yā ayyuha al-lazīna āmanū* menurut Ibnu ‘Asyur adalah penjabaran dari *ya ayyuha an-nās* yang berfungsi untuk membedakan karakter manusia dan penerimaannya. Bagi Ibnu ‘Asyur karakteristik orang beriman adalah mereka yang menerima *burhan* dan Al-Qur’ān itu sendiri. Sedangkan sebaliknya yang dimaksudkan orang-orang dalam ayat 174 adalah mereka yang sombong dan tidak mempercayai Allah dan kenabian.<sup>72</sup>

Sedangkan al-Tabari pada ayat 175 menjelaskan tentang makna orang beriman yakni mereka adalah orang yang membenarkan Allah SWT dan mengikrarkan keesaan-Nya, serta membenarkan pengutusan Nabi Muhammad SAW, sehingga Allah SWT memerintah orang-orang beriman untuk selalu berpegang teguh pada Al-Qur’an.<sup>73</sup> Adapun Ibnu Katsir memaknai burhan dengan dalil absolut yang menghilangkan segala hal yang mengandung syubhat. Sedangkan Ia memaknai *an-nūr al-mubīn* sebagai cahaya yang membawa pada kebenaran.<sup>74</sup> Menilik penafsiran

---

<sup>70</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 31 Mei 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=174&to=175>.

<sup>71</sup> “الباحث القرآني | 4:174 | تفسير الطبري,” diakses 31 Mei 2024, <https://tafsir.app/tabari/4/174>.

<sup>72</sup> “الباحث القرآني | 4:175 | التحرير والتنوير,” diakses 31 Mei 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/4/175>.

<sup>73</sup> “الباحث القرآني | 4:175 | تفسير الطبري,” diakses 31 Mei 2024, <https://tafsir.app/tabari/4/175>.

<sup>74</sup> “الباحث القرآني | 4:175 | تفسير ابن كثير,” diakses 31 Mei 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/4/175>.

beberapa mufassir di atas pemaknaan lafadz *burhān* terbagi menjadi dua hal. Makna pertama adalah dalil absolut, adapun makna kedua adalah Nabi Muhammad sang pembawa risalah. Dinamakan *al-burhān* karena Nabi menjelaskan perkara yang benar dan yang batil.<sup>75</sup>

Adapun konsep *ḥikmah* (kebijaksanaan) dapat ditemukan dalam beberapa ayat Al-Qur’ān, apalagi jika melihat tujuan pengutusan para Rasul adalah untuk mengajarkan kepada manusia kitab dan nilai-nilai kebijaksanaan (*ḥikmah*). Menurut Al-Raisūnī *ḥikmah* adalah:

فهم السديد الساوي للأمر، والعمل بمقتضى ذلك. فالحكمة إتقان العلم والعمل والحكمة تنزيل الأقوال والأحكام والأفعال في مواضعها المناسبة.

*“Pemahaman yang benar tentang berbagai hal dan beramal sesuai dengannya. Ḥikmah adalah penguasaan akan ilmu (pengetahuan) dan pengamalannya. Ḥikmah adalah menempatkan semua perkataan, hukum, serta perbuatan pada tempat yang sesuai.”*<sup>76</sup>

Menurut Al-Raisūnī *ḥikmah* adalah ekspresi dari jalan yang benar (*al-manhaj al-qawīm*) yang menjadi sebab diutusnya para Rasul. Konsep *ḥikmah* terdapat pada beberapa ayat Al-Qur’an, seperti QS. Al-Imrān/4:164, QS. Al-Baqarah/2:23, dan QS. Luqmān/31:12. Pada QS. Al-Imrān/4:164 ayat tersebut berbicara tentang tujuan pengutusan para Rasul, yakni untuk membacakan kitab pada kaumnya dengan lisan kaumnya, agar mensucikan mereka dari dosa kesalah mereka, serta mengajarkan isi kitab tersebut dengan bijaksana. Kebijakan merupakan karunia yang diberikan Allah kepada orang-orang mukmin melalui lisan para utusan.<sup>77</sup> Sedangkan makna *ḥikmah* pada QS. Al-Baqarah/2:231 adalah sunnah yang diajarkan para Rasul kepada manusia.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-’ilmiyyah wa al-’amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī’ah*, 40.

<sup>76</sup> Al-Raisūnī, 41.

<sup>77</sup> الباحث القرآني | 3:164 | الطبري “تفسير” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/tabari/3/164>.

<sup>78</sup> الباحث القرآني | 2:231 | الطبري “تفسير” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/tabari/2/231>.

Begitupula at-Tabari memaknai *ḥikmah* pada QS. Luqmān/31:12 sebagai pemahaman pada agama, akal, serta ucapan yang benar. Dalam kitabnya At-Tabari menuturkan beberapa riwayat tentang makna *ḥikmah*, di antaranya bahwa Luqman memiliki pemahaman agama yang benar, atau dimaknai juga dengan kebenaran di dalam perkara-perkara selain kenabian.<sup>79</sup> Lukman walaupun bukan seorang nabi, namun Allah SWT memberikan hal yang serupa dengan kenabian yakni sikap *ḥikmah*, yaitu akal, penglihatan, serta pengetahuan yang benar.<sup>80</sup> Al-Raisūnī tidak menjadikan kebijaksanaan sebagai sebuah konsep yang tidak tersentuh, baginya kebijaksanaan hendaknya ada dalam dimensi metodologis manusia yang artinya kebijaksanaan adalah buah dari hasil proses metodologis berfikir manusia secara mendalam dan benar yang sesuai dengan apa yang telah dibawa oleh para utusan.

Untuk mendapatkan kebijaksanaan secara *‘ilmiyyah* dan *‘amaliyyah* maka proses berfikir dan penentuan suatu hal harus disertai dengan dalil. Oleh sebab itu Al-Qur’ān mengajak setiap pengimanan terhadap sesuatu, keyakinan, atau dalam penentuan keputusan harus berdasarkan dalil. Seperti yang termaktub dalam QS. Al-Baqarah/2:111, QS. al-Anbiyā/21:24, QS. al-An’ām/6:148, QS. Al-Ahqaf/46:4, QS. Al-An’ām/6:83. Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa burhan berarti dalil yang jelas.<sup>81</sup> Hal tersebut dijabarkan dalam penafsirannya akan sikap kaum Yahudi dan Nasrani yang mendakwa bahwa kaum mereka yang akan masuk surga, maka Allah meminta dalil bagi pernyataan tersebut.<sup>82</sup> Sedangkan pada QS. Al-an’am/6:83 at *‘wa tilka ḥujjatuna ātaināhā ibrahīma ‘alā qaumih*” Ibnu ‘Asyur berpendapat bahwa penyandaran *ḥujjah* pada Allah SWT adalah bentuk penekanan akan kesahihannya sebagai sebuah dalil.<sup>83</sup> Masih pada surat yang sama namun pada ayat yang berbeda, yakni ayat ke-148 saat

---

<sup>79</sup> “تفسير الطبري | 31:12 | الباحث القرآني” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/tabari/31/12>.

<sup>80</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-‘ilmiyyah wa al-‘amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī‘ah*, 42.

<sup>81</sup> Lihat penafsiran Ibnu ‘Asyur pada QS. al-Anbiyā/21:24, burhan adalah *“al-hujjah al-wādhīhah”*. (Lihat “التحليل والتوير | 21:24 | الباحث القرآني” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/21/24>.)

<sup>82</sup> “التحليل والتوير | 2:111 | الباحث القرآني” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/111>.

<sup>83</sup> “التحليل والتوير | 6:83 | الباحث القرآني” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/6/83>.

orang-orang musyrik menyatakan bahwa kekufuran mereka merupakan kehendak Allah<sup>84</sup> maka Allah mengutus para Rasul untuk menantang mereka untuk mengeluarkan pengetahuan yang benar.<sup>85</sup>

Selanjutnya hal yang tidak dapat dipisahkan dari proses untuk mendapatkan pengetahuan sebagai bentuk dari sikap pengaplikasian konsep berfikir adalah penggunaan panca indra<sup>86</sup>. Ayat-ayat Al-Qur’ān secara eksplisit banyak memberikan dorongan bagi manusia untuk menggunakan akal (*al-‘aql*)<sup>87</sup>, pendengaran (*as-sam’*), serta penglihatan (*al-baṣr*) yang digunakan untuk memahami, mengetahui, dan menentukan suatu hal. ketiga nikmat di atas merupakan media paling penting bagi proses pencarian pengetahuan manusia baik meneliti, memahami, serta saat menentukan sesuatu. Hal tersebut termaktub dalam QS. An-Nahl/6:78-79 dan QS. al-Isrā/17:36.<sup>88</sup> Di sisi lain Allah SWT mengibaratkan orang yang

---

<sup>84</sup> Makna ayat ini juga serupa dengan QS. Al-Ahqaf/46:4 tentang perintah menunjukkan bukti untuk membatalkan kemusyrikan yang menjadi asal dari kesesatan mereka (kamu musyrik).uslub yang digunakan pada ayat di atas adalah *uslub munadzarah* Nabi Muhammad SAW dalam menghadapi kaum musyrik agar mengakui kelemahan keyakinan mereka karena tidak dapat mendatangkan dalil. (Lihat “ | 46:4 | التحرير والتوير | الباحث القرآني,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/46/4>.)

<sup>85</sup> “التحرير والتوير | 6:148 | الباحث القرآني,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/6/148>.

<sup>86</sup> Panca indra merupakan salah satu dari tiga *wasāil ma’rifah* (perantara mencapai pengetahuan) selain akal, dan al-akhbār as-sahih (dalil).Lihat Faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma’āni as-Sullam*, 14.

<sup>87</sup> Al-Raisūnī berpendapat bahwa *al-‘qalb* merupakan derivasi dari *al-fuād*. Menurut *lisān al-‘arab al-fuad* berasal dari *fa- a -da*, yang berarti memanggang, sedangkan *al-faīd* berarti sesuatu yang dibakar. Adapun *al-fuad : al-qalb, li tafauddihiwa tawaqqudihi* yang berarti sesuatu yang menyala.(Lihat al-Mandzur, *Lisān al-‘arab*, 1984, 5:3333.) Penggunaan akal merupakan pekerjaan yang memiliki karakter *ikhityāriyyah* (pilihan) yang melibatkan sikap *irādiyyah* (keinginan). Keinginan termanifestasi dalam pilihan-pilihan yang ditentukan oleh sikap manusia. Selama penggunaan akal merupakan pekerjaan yang bersifat pilihan, pada dasarnya keinginan (*irādah*) tersebut melibatkan hati (*al-qalb*) sebagai penggerak. Maka, akal manusia berhubungan dengan hati pada sisi ini. Oleh sebab itu beberapa ulama berpendapat bahwa akal manusia berasal dari hati, dan cahayanya berada di otak. Para ulama berbeda pendapat tentang sejatinya di mana letak dari hati itu sendiri. Imam Abi Hanifah dan Nu’mān berpendapat akal manusia berada di otaknya, sedangkan as-Syafi’I berpendapat bahwa akal manusia berada di dalam hati. Namun pendapat yang paling *sahīh* adalah pendapat yang menyatukan kedua pendapat di atas, bahwa niat manusia atau yang disebut dengan *al-qasd* terdapat dalam hati, sedangkan proses kerja secara mekanik dalam berfikir, mengamati, menggambarkan, memutuskan sesuatu bertempat pada otak manusia.(Lihat Faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma’āni as-Sullam*, 27.)

<sup>88</sup> Ayat ini menuturkan bahwa Allah SWT menjadikan pendengaran, penglihatan, serta akal/hati manusia hingga mencapai titik kesempurnaan guna mendapatkan

tidak memanfaatkan penggunaan akal, pendengaran, serta penglihatannya dengan hewan atau bahkan lebih jelek daripada hewan itu sendiri karena manusia berjalan dan melihat sesuatu dengan cara terbalik seperti yang dituturkan dalam QS. Al-Mulk/67:22-23 dan QS. Al-A'rāf/7:179<sup>89</sup>.

Perhatian Al-Qur'ān pada proses berfikir juga dapat diketahui dari banyaknya *amsāl* atau pemisalan yang ada pada ayat-ayatnya, seperti pada QS.al-'Ankabūt/29:43<sup>90</sup>. Menurut Ibnu 'Asyur penggunaan *amsāl* berfungsi untuk memahami beberapa hal kompleks. Ia menukil pendapat Zamakhsyari bahwa arab pada masa itu banyak menggunakan *amsāl*, serta para ulama menggunakan analogi-analogi digunakan untuk menyingkap makna-makna tersembunyi atas fakta-fakta, dan memvisualisasikannya pada bentuk masa kini.<sup>91</sup>

Penggunaan *amsāl* dalam Al-Qur'ān memberi faidah untuk mengajarkan kepada manusia proses berfikir induktif (dari hal yang bersifat khusus pada hal yang umum) serta dari berfikir parsial menjadi universal. Pada dasarnya pemisalan atau pengandaian adalah menceritakan tentang orang atau keadaan tertentu tetapi ia dapat menjadi contoh ideal dan memiliki keberulangan atau dapat berulang baik pada hal baik ataupun buruk. *Amsāl* yang terdapat pada Al-Qur'ān bersifat parsial namun mengandung kaidah universal baik pada *maṣāl* itu sendiri atau hal yang menyerupainya. Seperti pada QS.al-Jum'ah/62:5 yang mengandaikan

---

pengetahuan, dari awal kelahiran manusia yang tidak mnegetahui apa-apa. (Lihat “التحرير | الباحث القرآني | 16:78 | والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/16/78>.) Sedangkan pada Qs.Al-Isrā/17:36 Ibnu 'Asyur memaknai pemberian akal,pendengaran dan penglihatan semuanya akan dimintai pertanggungjawaban. (Lihat “التحرير والتنوير | الباحث القرآني | 17:36,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/17/36>.)

<sup>89</sup> Allah SWT telah menciptakan panca indra bagi kaum musyrik, namun mereka tidak mensyukurinya dengan mengingkari hal yang telah datang dari Nabi Muhammad SAW. (Lihat “التحرير والتنوير | الباحث القرآني | 67:23 | والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/67/23>.) Begitu juga pada dan QS. Al-A'rāf/7:179 Kaum musyrikin adalah kaum yang inkar dan tersesat namun mereka menyangka bahwa mereka adalah kaum yang berbuat kebaikan mereka menganggap diri mereka adalah orang yang memiliki ilmu dan kebijaksanaan. Dalam ayat ini Allah SWT menafikan kefahaman, hati, dan penglihatan mereka karena sejatinya ketiga hal tersebut adalah alat yang digunakan untuk mendapatkan pengetahuan.(Lihat “التحرير والتنوير | الباحث القرآني | 7:179 | والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/7/179>.)

<sup>90</sup> Lihat juga pada *maqāṣid al-maqāṣid* ayat serupa yang menyebutkan tentang *amsāl* seperti QS. Al-Hasyr/59:21 dan QS.az-Zumār/39:27.

<sup>91</sup> “التحرير والتنوير | الباحث القرآني | 29:43 | والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/29/43>.

orang-orang yang membawa Taurat namun tidak memahami isinya, diibaratkan seperti khimar yang membawa kitab namun tidak tahu apa yang dibawa. Khitab ayat ini sejatinya ditujukan kepada Bani Israil -yang telah diturunkan kitab Taurat kepada mereka- namun pada dasarnya pengandaian tersebut sesuai dan ditujukan pada setiap hal yang serupa sampai kelak hari kiamat. Ayat di atas merupakan contoh bagi perandaian yang mengandung peringatan yang umum dan senantiasa diperbarui. Oleh karenanya, penggunaan *amsāl* pada beberapa hal tertentu dapat menjadi standar penilaian dan menjadi sebuah metode dalam berfikir serta mempertimbangkan sesuatu.<sup>92</sup>

Konsep-konsep yang telah disebutkan di atas merupakan dasar metodologi dalam berfikir yang dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an. Hal tersebut bertujuan untuk mewujudkan maqsad berfikir secara benar (*maqsad al-fikr al-qawīm*) Di sisi lain, Al-Qur'an juga menghadirkan hal-hal yang berseberangan dengan konsep-konsep di atas. Al-Qur'an memperingatkan pembacanya untuk menghindari hal-hal yang menyebabkan tergelincirnya akal fikiran manusia, di antaranya adalah taqlid, mengikuti dugaan dan kecurigaaan, keinginan untuk menyamakan perbedaan dan membedakan persamaan. Karunia akal fikiran yang telah diberikan kepada setiap manusia adalah hadiah besar yang harus dipertanggungjawabkan oleh setiap pribadi. Penggunaan akal untuk berfikir merupakan perbuatan paling mendasar yang tidak dapat diwakilkan atau digantikan karena karunia akal fikiran melekat pada setiap individu.

Memang terkadang manusia diperbolehkan untuk mengikuti atau meminta pertolongan kepada orang yang dipercaya yang memiliki kemampuan untuk melihat sesuatu dengan ilmu, dan tidak mengapa jika mereka mengikutinya dalam beberapa hal atau keputusan namun yang perlu diingat bahwa hal tersebut bukan untuk menafikan anjuran berfikir, menyelidiki sesuai dengan kemampuannya. Terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang menyinggung perbuatan taqlid seperti pada QS. Al-Baqarah/2:170 dan QS.al-Maidah/5:104.<sup>93</sup> Kedua ayat tersebut menyinggung kaum musyrikin yang lebih memilih ajaran leluhurnya dan

---

<sup>92</sup> Al-Raisuni, *Maqāsid Al-maqāsid:Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*, 45.

<sup>93</sup> Al-Raisūnī, 46–47.

menolak ajakan untuk mengikuti Al-Qur'ān dan mengikuti dakwah Rasul tanpa adanya dalil<sup>94</sup>.

Di samping melarang *taqlīd*, Al-Qur'ān juga melarang manusia untuk mengikuti dugaan dan kecurigaan. Kenyataannya, banyak manusia yang melakukan tindakan hanya berdasarkan praduga serta tidak mau bersabar dan melakukan riset terlebih dahulu untuk membuktikan suatu kebenaran dengan dalil. Hal tersebut seperti yang termaktub dalam QS. Yunus/10:36<sup>95</sup>. Menurut Ibnu 'Asyur *zan* termasuk dalam tingkatan *idrāk* yang bermakna keyakinan kuat yang tidak bercampur dengan keraguan. Namun lafadz *zan* (dugaan) terkadang digunakan untuk menggambarkan keyakinan yang dibarengi dengan keraguan seperti makna hakiki yang dikehendaki pada ayat di atas. Sedangkan dalam Al-Qur'ān dan sunnah *zan* digunakan untuk mendeskripsikan pengetahuan yang salah ataupun khayalan-khayalan yang batil.<sup>96</sup>

Larangan ketiga adalah larangan menyamakan perbedaan, serta membedakan persamaan. Pada QS.at-Taubah/19-20<sup>97</sup> misalnya, ayat ini mengisahkan tentang ucapan suatu kaum yang menyamakan penyediaan air untuk *hujjah* dengan pemeliharaan masjidil haram, dengan jihad dan hijrah yang mana kesemuanya merupakan bentuk dari amal salih. Perlu diketahui bahwasannya pemeliharaan masjid (*imārah al-masjid*) dan memberi pertolongan pada orang yang berhaji (*siqāyah al-haj*) merupakan pekerjaan terhormat yang dipegang oleh kaum Quraisy pada zaman jahiliyyah. Ayat tersebut merupakan seruan bagi mereka yang menganggap bahwa memberi minum orang yang berhaji serta memelihara masjidil haram memiliki pahala yang setara dengan jihad dan hijrah. Ayat ini memiliki hubungan dengan ayat setelahnya, tentang kaum muslim yang

---

<sup>94</sup> Lihat “الباحث القرآني | 2:170 | التحرير والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/170>. dan “الباحث القرآني | 5:104 | التحرير والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/5/104>.

<sup>95</sup> Ayat-ayat serupa yang disebutkan oleh Al-Raisūnī seperti QS. Al-An'ām/6:116 dan QS.An-Najm/53:23-35.(Lihat Al-Raisuni, *Maqāsīd Al-maqāsīd:Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsīd Asy-Syarī'ah*, 47.

<sup>96</sup> “الباحث القرآني | 10:36 | التحرير والتنوير,” diakses 4 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/10/36>.

<sup>97</sup> Lihat ayat yang serupa maksudnya namun beda konteksnya, seperti QS. Al-Jātsiyyah/45:21, QS. Al-A'rāf/7:28-29, QS.An-Naml/27:64-65, QS.Yāsīn/36:78-81 (Lihat Al-Raisūnī, *Maqāsīd Al-maqāsīd:Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsīd Asy-Syarī'ah*, 48.)

lebih berhak akan pemeliharaan masjidil haram. Ibnu ‘asyur menukil riwayat Nu’mān bin Basyir saat salah seorang dari sahabat Rasulullah berkata bahwa Ia tidak peduli jika Ia sudah masuk Islam Ia tidak akan melakukan apapun kecuali untuk memberi minum para hujjaj. Sedangkan yang lain berkata bahwa lebih baik membangun kembali masjidil haram, dan sebagian lain mengatakan bahwa berjihad lebih baik dari semua perbuatan baik yang disebutkan, dan kemudian datanglah Umar bin al-Khattab yang menegur mereka.<sup>98</sup>

Ayat ini secara eksplisit menunjukkan adanya larangan untuk menyamakan sesuatu yang pada dasarnya berbeda. Pola pikir ini merupakan implikasi kelemahan manusia dalam melihat sesuatu dengan pandangan yang dangkal karena bertolak belakang dengan sunnatullah dan sikap manusia secara alamiah. Bagi Al-Raisūnī, akan menjadi lebih ideal jika maksud Al-Qur’ān untuk meluruskan metode berfikir manusia ini menjadi maqsad yang berdiri sendiri melihat akal memiliki kedudukan yang tinggi dalam kehidupan manusia.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> “التحرير والتنوير | 9:19 | الباحث القرآني” diakses 5 Juni 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/9/19>.

<sup>99</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-’ilmiyyah wa al-’amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī’ah*, 38.



*Tabel 2 Klasifikasi maqāsid Al-Qur'ān Al-Raisūnī*

## D. Metode Penetapan *Maqāṣid Al-Qur'ān*

### 1. *Syarī'at* menurut Al-Raisūnī

Kalimat الشريعة, التَّشْرِيع, الشَّرِيعَة, dan juga الشرع berawal dari akar yang sama, yakni kalimat شَرَعَ. Secara etimologi berarti mengikuti jalan yang benar. Jika dikatakan شرعت له طريقا berarti “saya memberi jalan untuknya”. *Syarī'at* juga diartikan sebagai jalan ketuhanan. Disebutkan dalam QS.al-Māidah/5:48 لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا. *Asy-Syir'ah* dalam ayat ini mengisyaratkan 2 hal yaitu: 1) Allah tidak akan merendahkan manusia dari jalan yang menuju pada kemaslahatannya 2) Allah telah menetapkan agama dan memerintahkan hamba-Nya untuk menjalankannya, agar dia dapat menjalankan hukum-hukum yang berbeda. Sedangkan Ibnu ‘Abbas berpendapat jika *al-Syir'ah* adalah hal yang datang dari Al-Qur'ān sedangkan *al-Minhāj* adalah hal yang datang dari hadits. Sebagian ulama menyerupakan *syarī'at* dengan *syarī'at al-mā* (berjalan menuju kepada air) karena orang yang bersungguh-sungguh menuju kepada sumber air maka Ia akan terlepas dari dahaga.

*Al-Syar'u* dapat juga dimaknai sebagai peletakan dan penetapan hukum, yang berarti *sanna*; yang meletakkan hukum bagi manusia, menentukan apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan, dan mengatur bagaimana cara melakukannya.<sup>100</sup>

Sedangkan al-Fairūz Abādī dalam kamusnya memaknai *al-syarī'ah* sebagai:

ما شرع الله تعالى لعباده، والظاهر المستقيم من المذاهب

Perkara yang disyari'atkan Allah SWT kepada hamba-Nya, dan sesuatu yang terang serta lurus dari madzhab-madzhab.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:21.

<sup>101</sup> Abadi, *al-Qāmūs al-Muhīth*, 659.

Al-Qurtubi memaknai syari'ah sebagai berikut:

الشَّرْعَةُ وَالشَّرِيعَةُ الطَّرِيقَةُ الظَّاهِرَةُ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى النَّجَاةِ. وَالشَّرِيعَةُ فِي اللُّغَةِ:  
الطَّرِيقُ الَّذِي يُتَوَصَّلُ مِنْهُ إِلَى الْمَاءِ. وَالشَّرِيعَةُ مَا شَرَعَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ

“Al-Syir’ah dan syarī’ah merupakan jalan terang yang mengantarkan pada keberhasilan. Syariah secara bahasa merupakan jalan yang mengantarkan kepada air, dan asy-Syariah adalah apa yang disyarī’atkan Allah kepada hamba-Nya”.<sup>102</sup>

Serupa dengan beberapa mufassir di atas, al-Bagāwī memaknainya sebagai:

فَالشَّرْعَةُ وَالْمِنْهَاجُ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ، وَكُلُّ مَا شَرَعَتْ فِيهِ فَهُوَ شَرِيعَةٌ وَشَّرْعَةٌ، وَمِنْهُ  
شَرَائِعُ الْإِسْلَامِ لِشُرُوعِ أَهْلِهَا فِيهَا، وَأَرَادَ بِهَذَا أَنَّ الشَّرَائِعَ مُخْتَلِفَةٌ، وَلِكُلِّ أَهْلِ مِلَّةٍ  
شَرِيعَةٌ

“Adapun al-syir’ah dan al-minhāj adalah jalan yang terang. Dan segala perkara yang disyarī’atkan adalah syari’at dan syir’ah”.<sup>103</sup>

Hampir serupa dengan pendahulunya Ibnu ‘Asyur memaknai syarī’at sebagai berikut:

وَالشَّرْعَةُ وَالشَّرِيعَةُ: الْمَاءُ الْكَثِيرُ مِنْ نَهْرٍ أَوْ وَادٍ. يُقَالُ: شَرِيعَةُ الْفُرَاتِ. وَسُمِّيَتْ الدِّيَانَةُ  
شَرِيعَةً عَلَى التَّشْبِيهِ، لِأَنَّ فِيهَا شِفَاءَ النَّفْسِ وَطَهَارَتَهَا. وَالْعَرَبُ تُشَبِّهُ بِالْمَاءِ وَأَحْوَالِهِ  
كَثِيرًا

“Al-Syir’ah dan asy-syarī’ah adalah air yang banyak yang berasal dari sungai atau lembah. Disebutkan semisal “syarī’at al-furāt”(sungai eufrat). Agama dianalogikan dengan syarī’at (hukum) karena di dalamnya

<sup>102</sup> Al-Qurthubī, “تفسير القرطبي | 5:48 | الباحث القرآني”, diakses 2 Januari 2024, <https://tafsir.app/qurtubi/5/48>.

<sup>103</sup> “تفسير البغوي | 5:48 | الباحث القرآني”

terdapat penyembuhan dan penyucian jiwa. Orang arab sering mengibaratkan syariah dengan air beserta keadaannya”.<sup>104</sup>

Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān mendefinisikan *syarī'at al-islamiyyah* secara istilah adalah sebagai berikut:

ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها مختلفة لتنظيم علاقة الناس برحمهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة.

“*Sesuatu yang disyari'atkan kepada hamba-Nya berupa akidah, akhlaq, mu'amalah, dan aturan hidup dalam cabang yang berbeda-beda guna mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia satu dengan yang lainnya untuk mewujudkan kebahagiaan di dunia dan akhirat*”.<sup>105</sup>

*Syarī'ah islāmiyyah* juga berarti hukum yang disyari'atkan kepada hamba-Nya, baik syari'ah tersebut berasal dari Al-Qur'ān dan as-Sunnah. *Syarī'ah islāmiyyah* secara istilah tidak lain adalah setiap hukum yang terdapat dalam Al-Qur'ān dan sunnah nabawiyyah yang mana juga merupakan wahyu Allah SWT kepada Nabi Muhammad untuk disampaikan kepada manusia.<sup>106</sup> Para ulama memaknai syariah sebagai perkara yang melingkupi semua hal yang telah diturunkan Allah SWT kepada hamba-Nya, atau segala sesuatu yang telah diletakkan, dibebankan dan ditunjukkan kepada manusia, baik berupa keyakinan, ibadah, adab, dan lainnya. Syari'ah bagi sebagian ulama adalah derivasi (*murādif*) atau berkesesuaian (*mutābiq*) dengan kalimat *dīn* dan *millah*. *Ad-dīn, al-millah, dan asy-syarī'ah* dalam pemahaman ini adalah sama, yakni memiliki kandungan makna yang lebih luas.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> “التحرير والتوير | 5:48 | الباحث القرآني” diakses 2 Januari 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/5/48>.

<sup>105</sup> Manna' Al-Qattan, *Tārikh at-Tasyrī' al-Islamīy* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), 13.

<sup>106</sup> 'Abd al-Karīm Zaidan, *al-Madkhāl lidirāsāt asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Libanon: Resalah, 2009), 38.

<sup>107</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syarī'ah Al-Islamiyyah*, 1:22.

Para ulama ber-*istidlal* dari QS. asy-Syūrā/42:13.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ  
وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ  
يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

“Dia (Allah) telah mensyariatkan bagi kamu agama yang Dia wasiatkan (juga) kepada Nuh, yang telah Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad), dan yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: tegakkanlah agama (keimanan dan ketakwaan) dan janganlah kamu berpecah-belah di dalamnya. Sangat berat bagi orang-orang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang yang Dia kehendaki pada (agama)-Nya dan memberi petunjuk pada (agama)-Nya bagi orang yang kembali (kepada-Nya).”<sup>108</sup>

Pada ayat di atas, terdapat titik temu antara *syarī’at-syarī’at* yang diturunkan Allah kepada para Rasul, yakni *syarī’at* selalu berbicara tentang pengesaan, penyembahan, dan ketaatan. Inilah yang dikatakan sebagai *syarī’at* Allah yang ditujukan kepada manusia, dan hal yang *disyarī’atkan* oleh-Nya adalah *syara’* dan *syari’ah* itu sendiri. Al-Raisūnī menukil pendapat Abu Bakar Al-Ajūri dalam kitabnya “*al-Syarī’ah*” yang tidak membedakan antara masalah akidah, fikih, ataupun masalah *usuliyyah*. Terdapat pada salah satu bab yang Ia bahas tentang “peringatan akan beberapa kaum yang berbohong terhadap *syarī’ah* yang wajib diimani oleh muslimin”. Ia menunjukkan beberapa riwayat tentang *al-rajm*, *dajjal*, telaga, *syafā’at*, adzab kubur, keluarnya mukmin dari neraka, dan orang-orang yang akan masuk ke dalamnya. Semua hal ini, termasuk *syarī’at* yang wajib diimani.<sup>109</sup> Penggunaan *al-syarī’ah* untuk mendefinisikan hukum-hukum praktis dan menafikan perkara yang berupa keyakinan hati

---

<sup>108</sup>“Qur’an Kemenag,” diakses 19 Desember 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/42?from=13&to=53>.

<sup>109</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:22.

(*al-I'tiqadāt al-qalbiyyah*) juga banyak digunakan para ulama, khususnya para ulama fikih<sup>110</sup>.

Akidah dan *syarī'at* ditempatkan saling berhadapan saat para ulama menyifati islam sebagai agama yang terdiri dari akidah dan *syarī'at*. Pemaknaan ini melahirkan anggapan bahwa *syarī'ah* berbeda dengan akidah. Argumentasi yang mengeluarkan akidah dari *syarī'at* disandarkan pada penafsiran QS.Al-Māidah/5:48 yang menunjukkan adanya perubahan dan perbedaan *syarī'at* nabi Muhammad SAW dengan *syarī'at* para nabi terdahulu.<sup>111</sup> Hal tersebut tidak akan terjadi kecuali pada hukum-hukum yang bersifat praktis. Adapun akidah bersifat tetap, dan lebih dari itu akidah merupakan rukun terbesar dari semua perkara yang tetap (*tsawābit*).<sup>112</sup>

Pada era kontemporer term *tasyrī'* digunakan untuk pemaknaan luas dan juga sempit. Term *tasyrī'* yang bermakna luas adalah *tasyrī'* yang mengandung semua hukum *syarī'at*, baik berupa ibadah, muamalah, atau yang mengatur kehidupan manusia secara personal maupun kolektif. Oleh karenanya muncul karya-karya para ulama yang berkaitan dengan *tasyrī'*

---

<sup>110</sup> Menurut Rohidin *syarī'ah* pada awalnya digunakan untuk makna agama, namun kemudian digunakan secara spesifik untuk hukum amaliah saja. Hal ini bertujuan untuk menegaskan bahwa agama hanya satu, sedangkan *syarī'ah* memiliki bentuk yang bermacam-macam dan berbeda satu dengan lainnya. (lihat Rohidin, *PENGANTAR HUKUM ISLAM: Dari Semenanjung Arabia Sampai Indonesia*, ed. oleh M Nasrudin, 1 ed. (Bantul: Lintang Rasi Aksara Book, 2016), 6. Lihat juga Fathul Arifin Toatubun, "MAKNA SYARI'AH, HUKUM DAN FIQH," *Empirisma* 15 (Januari 2006): 3.

<sup>111</sup> As-Sa'di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa terdapat perbedaan antara *syarī'at* Rasul yang satu dengan lainnya. *Syarī'at* berubah sesuai dengan perubahan zaman dan keadaan, dan kesemuaan itu kembali pada prinsip keadilan saat *pensyarī'atan*, sedangkan asal (*al-usūl*) yang berupa masalah dan hikmah tidak akan berubah di setiap zamannya, dan juga tidak ada perbedaan sehingga selalu ada pada *syarī'at-syarī'at* Rasul terdahulu. (lihat: "الباحث القرآني | 5:48 | تفسير السعدي," diakses 2 Januari 2024, <https://tafsir.app/saadi/5/48>.) Adapun Al-Rāzi berpendapat bahwa setiap Rasul memiliki *syarī'at* khusus bagi masing-masing ummatnya, hal tersebut menafikan kewajiban bagi ummat untuk mentaati *syarī'at* para Rasul terdahulu. Berbeda dengan QS.al-Māidah/5:48, pada QS.Asy-Syūrā/42:13, dan QS. Al-An'am/6:30 tidak dijelaskan bagaimana jalannya para nabi dan rasul. Menurut Al-Rāzi jika disandingkan maka ayat-ayat tersebut tidak saling bertentangan. QS.Asy-Syūrā/42:13, QS. Al-An'am/6:30 merupakan ayat-ayat yang mengarah pada pemaknaan terhadap perkara usuludin, sedangkan QS.al-Māidah/5:48 adalah ayat yang mengarah pada perkara furū'uddin. (lihat: "تفسير الرازي | 5:48 | الباحث القرآني," diakses 2 Januari 2024, <https://tafsir.app/alrazi/5/48>.)

<sup>112</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syarī'ah Al-Islamiyyah*, 1:23.

seperti *tarikh tasyrī'*, *manhaj-manhaj tasyrī'*, *khasāis tasyrī'* dan *usūl at-tasyrī'*. Namun di sisi lain terminologi *tasyrī'* digunakan untuk mendefinisikan makna yang sempit (*aḍyaq*). Makna sempit yang dimaksud adalah qanun, atau peletakan qanun yang dikeluarkan oleh suatu negara, pemerintah atau institusi. Sehingga saat term tersebut disandingkan dengan term *islamī*, maka interpretasi dari *tasyrī' islamī* adalah hukum-hukum *syara'* yang pengawasan dan pelaksanaannya menjadi kekhususan suatu negara atau pemerintah. Hampir sama dengan pendapat Ibnu 'Asyur yang terdapat dalam kitabnya *maqāṣid syarī'ah islamaiyyah* “*jika aku menyebutkan terminologi tasyrī' maka yang aku kehendaki adalah aturan (qanun) untuk ummat, bukan kemutlakan hal yang disyariatkan. Maka, sunnah dan makruh bukan yang aku inginkan, seperti halnya aku melihat bahwa hukum-hukum ibadah juga disebut sebagai agama*”.

Ia mengeluarkan seluruh hukum-hukum ibadah dari terminologi *tasyrī'* yang menunjukkan kepada makna *tasyrī'* yang luas. Namun di sisi lain penafsirannya pada QS. Al-Māidah/5:3 mengindikasikan bahwa *tasyrī'* yang Ia kehendaki adalah *tasyrī'* bermakna sempit dengan menyatakan “*maka, keseluruhan tasyrī' yang berasal dari Al-Qur'ān dan as-sunnah telah cukup untuk menjadi petunjuk ummat dalam ibadah maupun muamalahnya*”. Penafsiran ini menunjukkan bahwa makna *tasyrī'* teringskas pada aturan-aturan dan *syarī'at* yang berhubungan dengan kehidupan manusia secara umum. Sehingga pembahasan tentang *syarī'ah* atau praktik syariah ataupun pengamalannya – difahami - sebagai segala sesuatu yang berhubungan dengan urusan manusia secara umum dan termasuk di dalamnya urusan hukum dan pemerintahan.<sup>113</sup>

Penyempitan makna *tasyrī'* sesungguhnya tidak berdasar, dan juga tidak ditemukan di dalam prinsip-prinsip maupun kaidah-kaidah *syarī'ah*. Pada dasarnya usul ataupun kaidah *syarī'ah* tidak membedakan antara perkara ibadah, jinayah, muamalah, adab, maupun perkara yang berhubungan dengan *al-akhwal asy-syakhsiiyyah* (permasalahan personal) dan lainnya. Menurut Al-Raisūnī munculnya konsep *syarī'ah* yang mengandung makna sempit berasal dari para ahli politik dan hukum yang menjadi pengajar di universitas, ataupun para pengacara, hakim dan pembuat undang-undang. Di dalam *syarī'ah* dan *tasyrī' islamī* sendiri,

---

<sup>113</sup> Al-Raisūnī, 1:24–25.

shalat, tayammum, potong tangan bagi pencuri, pengharaman riba, ‘*iddah*’ bagi perempuan yang ditalak, musyawarah, memberi dan menjawab salam, mendatangkan hak kerabat, mengharamkan ghibah dan namimah, birrulwalidain, jihad, zakat, adab makan dan minum, tabiat manusia, keadilan dan kebaikan, semuanya merupakan *tasyrī’* dan tidak ada perbedaan pada masing-masingnya.

Argumen ini dikuatkan oleh pernyataan Ibnu Asyur dalam kitabnya “*al-maqāsid*” saat menggunakan konsep *tasyrī’* dengan makna sempit. Ia memaknainya dengan “*aturan ummat manusia*” yang membuatnya kesulitan untuk konsisten menggunakan konsep *tasyrī’* yang sempit saat akan memberikan contoh dan menjabarkan *maqāsidnya*. Ia menyatakan bahwa “*al-maqāsid*” adalah kitab khusus yang membahas maksud-maksud *pensyarī’atan* qanun muamalah dan adab. Ia memasukkan adab di dalam makna *tasyrī’* yang sempit walaupun pembahasan di dalam kitabnya adalah hal-hal yang berhubungan dengan perkara sunnah dan makruh dalam ibadah, dan juga hubungan sosial manusia. Ibnu ‘Asyur mendapatkan beberapa problem dari hasil pembedaan dan penyempitan makna *tasyrī’* ini. Ia kesulitan menemukan frasa dari para ulama terdahulu, sehingga Ia kesusahan dalam menerapkan contoh - semisal pada kajian muamalah - saat mencari maksud keumuman *pensyarī’atan* muamalah, Ibnu ‘Asyur menggunakan contoh dari maksud diturunkannya islam dan *disyarī’atkannya* ibadah -sebagai “pertolongan”- untuk memahami tujuan *pensyarī’atan* muamalah.<sup>114</sup>

Hal yang kemudian menjadi paradoks adalah maksud keumuman *syarī’at* islam (*maqāsid āmmah li asy-syariah al-islamiyyah*) – baik berupa *kulliyāt* maupun *qawaidnya* masuk di dalam semua bidang dan bab-bab *syarī’at*. Al-Raisūnī mencontohkan *raf’ al-harj* (menghilangkan kesulitan) merupakan maqṣad syariah dan merupakan kaidah besar yang terdapat dalam kaidah-kaidah *tasyrī’*. Asal dan maksud ini mengalir pada semua aspek *syarī’at*, baik pada cabang-cabangnya, perbedaan hukumnya, adab secara umum ataupun khusus, bahkan sampai pada aspek keyakinan<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Al-Raisūnī, 1:26.

<sup>115</sup> Al-Raisūnī mencontohkan pada QS. An-Nahl/16:106. Ayat ini menjelaskan tentang diperbolehkannya menyatakan diri keluar dari keimanan secara dhahir (lisan), namun hatinya tetap pada keimanan dengan tujuan menghindarkan diri dari ancaman dan marabahaya. Masalah ini merupakan salah satu bagian dari *raf’ al-harj*.

Dengan demikian menjadi tidak mungkin untuk memisahkan antara *maqāsid* dan *qawā'id* 'āmmah syariah islam atau mengkhususkan syari'ah islamiyyah untuk muamalah, ibadah atau qanun umum yang mengatur kehidupan ummat saja.

Karakteristik *at-tasyrī' al-islamī* yang pertama bersifat *ta'abbudy* (bernilai ibadah) dan *tarbawī*. Selanjutnya *tasyrī'* berfungsi sebagai qanun kemasyarakatan dan politik yang digunakan untuk mengurai adanya pertentangan satu sama lain, menetapkan hak-hak dan kewajiban, menjaga stabilitas keamanan dan peraturan walaupun pada hakikatnya *tasyrī'* tidak berbicara tentang ini secara gamblang. Namun karakter *tasyrī'* yang bernilai mendidik, mengangkat derajat, mengatur, mengajarkan adab, meyeru pada keimanan di hati manusia, kesemuaan ini menuju kepada tujuan yang satu yakni penyucian jiwa manusia. Walaupun di sisi lain, *tasyrī'* menjadi alat untuk meleraikan perseteruan, menentukan hak dan kewajiban setiap manusia, namun kesemuaan itu berasaskan pada nafas *tarbawī* dan *īmanī* sebelum berasaskan pada hukum dan kekuasaan. Maksud-maksud dan fungsi *tasyrī'* masuk pada perkara ibadah, muamalah, dan juga pada perkara adat seperti halnya pemberian hukuman, kehidupan personal manusia, keluarga, kemasyarakatan, dan juga pada ibadah yang wajib, seperti haram, makruh, mubah dan mandub. Khususnya pada *maqāsid* dan *qawā'idnya*, *tasyrī'* islam tidak mungkin bisa dibedakan, seperti halnya membedakan mana *tasyrī'* umum dan khusus, *tasyrī'* formal dan non formal, ataupun *tasyrī'* yang umum dan khusus.

Seperti prinsip keadilan (*al-'adl*) – yang termasuk pada *kullīyyah* dan juga *maqāsid kubrā* syariah islam - nilai-nilainya tidak hanya ada di dalam aturan-aturan umum, tidak khusus pada putusan-putusan hukum, pembagian dan pemberian, namun prinsip adil juga masuk dalam substansi-substansi ibadah, seperti salat, zakat puasa, hubungan antar kera bat dan tetangga, hubungan pernikahan, hubungan keluarga antara ayah, ibu dan anak-anaknya, hubungan dengan murid, dan bahkan manusia dengan dirinya sendiri dan tubuhnya, kapan ia tidur dan bangun, memakai baju dan makan, semua hal ini memerlukan prinsip keadilan. Bagi Al-Raisūnī terminologi *tasyrī'* digunakan untuk makna terluas secara praktis dan persyaratan yang diterapkan.

Hal ini diungkapkan Al-Raisūnī dalam kitabnya “*al-kulliyāt al-asasiyyah li asy-syariah al-islamiyyah*”:

فالتشريع أعني به كل ما له مقتضى عملي في حياة الإنسان، أيا كانت صفة هذا الإنسان وأيا كان نوع هذا المقتضى ومجاله، فكل قاعدة كلية تقتضي أثرا وفعلا أو سلوكا في حياة الإنسان أفرادا أو جماعات فهي عندي من "الكليات التشريعية"، وهي نوع من التشريع. ولا تعينني بعد ذلك التصنيفات والتقسيمات الفقهية أو القانونية أو المدرسية أو التاريخية.

*“Tasyrī’ yang aku maksudkan adalah setiap perkara yang dibutuhkan pada praktik kehidupan manusia, bagaimanapun sifat manusia, bentuk kebutuhan dan lingkungannya, maka setiap prinsip universal (kulliyah) memiliki dampak dan konsekuensi pada kehidupan manusia baik pribadi maupun kolektif. Bagiku hal tersebut merupakan “al-kulliyāt at-tasyrī’iyyah”, dan juga merupakan bentuk dari tasyrī’. Aku tidak berniat setelahnya untuk membagi pada permasalahan fiqhiyyah, qanuniyyah, madrāsiyyah atau tārikhiyyah.”*<sup>116</sup>

*Tasyrī’* memiliki implikasi praktis ketika dikeluarkan oleh entitas yang mengikat, dalam hal ini adalah syari’ah dan *sāhib asy-syar’*, adapun syari’ah yang dimaksud pada prinsipnya adalah Al-Qur’ān dan as-Sunnah. Oleh karenanya jika memaknai *tasyrī’* sebagai aturan resmi yang dikeluarkan oleh sebuah negara atau instansi tertentu maka hal tersebut tidak akan berdampak kecuali pada segelintir manusia saja. Kegiatan manusia baik pribadi maupun kolektif diatur oleh aturan-aturan yang berlaku di lingkungannya dengan banyaknya keterbatasan, sehingga menuntut kekuatan lain untuk mengatur kehidupan manusia seperti norma agama, budaya, adat istiadat, akal, rasa, dan tabiat. Namun dengan keberadaan islam dan *syarī’atnya* yang menyeluruh - seperti yang telah dijelaskan oleh Al-Raisūnī- akan memenuhi seluruh aspek hidup manusia yang memuat semua otoritas-otoritas tersebut, bukan dengan aturan-

---

<sup>116</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:26–28.

aturannya yang terbatas, namun dengan kaidah-kaidah, prinsip-prinsip, universalitas dan tujuan-tujuannya.<sup>117</sup>

## 2. *Al-Ihkām* dalam Al-Qur’ān

Al-Qur’ān merupakan kitab yang berisikan petunjuk kepada seluruh umat manusia. Di dalamnya terdapat hukum-hukum dan pengetahuan bermacam-macam yang terhubung dengan keimanan dan kehidupan manusia, sehingga yang dikehendaki adalah Al-Qur’ān yang sesuai dengan *Prinsip syari’ah ṣālih li kulli zamān wa al-makān*. Al-Qur’ān diturunkan tidak hanya terbatas pada umat tertentu atau masa tertentu saja karena jika demikian maka Al-Qur’ān akan kehilangan fungsinya sebagai petunjuk seluruh manusia.

Keseluruhan Al-Qur’ān adalah kumpulan ayat yang ditetapkan dan diturunkan oleh Allah yang selanjutnya diperinci oleh-Nya. Allah berfirman dalam QS.Hud/11:1 :

الرَّكَعَ كُنْتُ أَحْكَمْتَ أَيُّهُ ۗ ثُمَّ فَصَّلْتَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ

“*Alif Lām Rā. (Inilah) Kitab yang ayat-ayatnya telah disusun dengan rapi kemudian dijelaskan secara terperinci (dan diturunkan) dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Teliti*”.<sup>118</sup>

*Uhkimat* memiliki arti mencegah, sedangkan *al-hukmu* memisahkan dari dua hal. *Ihkām asy-syai* berarti menetapkan sesuatu. Adapun *ihkām al-kalām* adalah menetapkan sesuatu dengan membedakan antara perkara yang benar dan tidak benar pada suatu kabar, maka dengan ini Allah mensifati Dzat-Nya sebagai *al-muhkam*.<sup>119</sup>

Para ahli *ta’wil* berbeda pendapat dalam memaknai *uhkimat*. Sebagian berpendapat sebagai perkara yang ditetapkan pertama kali oleh Allah dalam Al-Qur’ān berupa perintah dan larangan, baru kemudian

---

<sup>117</sup> Al-Raisūnī, 1:28-29.

<sup>118</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 11 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/11?from=1&to=1>.

<sup>119</sup> M.Afifudin Dimiyathi, *Mawārid al-Bayān fi ’ulūm al-Qur’ān* (Indonesia: Maktabah Lisān ’Araby, 2018), 62.

diperinci dengan hukuman dan pahala. Pendapat ini berdasarkan periwayatan Hasan “*ayat-ayatnya ditetapkan dengan perintah dan larangan, dan diperinci dengan hukuman dan pahala*”. Terdapat juga periwayatan lain dari Hasan yang menyatakan bahwa ayat yang diperinci adalah ayat-ayat peringatan (*al-wa’īd*). Namun di sisi lain juga terdapat riwayat dari Hasan yang digunakan sebagai landasan pemaknaan *uhkimat* dengan pemaknaan berbeda dari pendapat pertama. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa ayat yang ditetapkan pertama kali merupakan ayat yang berbicara tentang hukuman dan pahala, baru setelahnya diperinci dengan ayat-ayat perintah dan larangan. Ulama lainnya memaknai *uhkimat āyātu* sebagai ayat-ayat yang ditetapkan untuk menjelaskan sesuatu yang batil, kemudian diperinci dengan ayat-ayat yang berbicara tentang halal dan haram. Pendapat ini berdasarkan riwayat Qotādah bahwa Allah menetapkan ayat-ayat yang menjelaskan tentang kebatilan kemudian memerinci ayat tersebut dengan ilmu-Nya untuk menjelaskan kehalalan, keharaman, ketaatan dan kemaksiatan.<sup>120</sup>

Allah menyebut dalam QS.āli-‘Imrān/3:7 bahwa di dalam Al-Qur’ān terdapat beberapa ayat *muhkamāt* dan *mutasyabihāt*. Ayat-ayat muhkamāt menjadi penopang bagi keseluruhan Al-Qur’an. Bahkan Ibnu ‘Asyur berkata *al-muhkamāt* merupakan ibu dari ayat-ayat lainnya, yang artinya *al-muhkamāt* merupakan asal dan rujukan dalam memahami isi dan maksud dari diturunkannya Al-Qur’an. Menurutnya muhkamāt ada pada pokok-pokok akidah, *tasyrī’*, adab dan nasihat. Ayat-ayat Muhkamāt merupakan pokok dari ayat-ayat lainnya yang mencakup penjelasan-penjelasan perinci, bagian-bagiannya dan praktiknya. Sehingga agama secara menyeluruh berdiri berdasarkan muhkamāt yang mengandung prinsip universal dan hal-hal lain yang bersumber darinya. Al-Qur’ān sebagai pokok pertama dan rujukan tertinggi *syarī’at* islam harus mengakomodasi nilai-nilai universalitas. Nilai-nilai ini menjadi permulaan yang digunakan untuk *berī’tibar* seperti yang telah dituturkan pada QS.Hud/11:1 dan QS.āli-‘Imrān/3:7.<sup>121</sup>

Ayat-ayat *muhkamāt* yang memiliki prinsip universalitas lebih dahulu diturunkan maupun didakwahkan oleh Nabi Muhammad SAW,

<sup>120</sup> “تفسير الطبري | 11:1 | الباحث القرآني”

<sup>121</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:32.

contohnya pada ayat-ayat makiyyah yang berfokus pertama kali pada ayat-ayat yang menuturkan prinsip-prinsip kulliyāt dan dasar-dasarnya, serta hukum-hukum yang bersifat umum. Kemudian baru pada akhir fase makiyyah dituturkan tentang ayat-ayat pengamalan syari'at namun masih secara umum. Adapun ayat-ayat yang berisi hukum-hukum praktis - sebagian besarnya- terdapat pada fase madaniyyah. Pendapat Al-Raisūnī ini selaras dengan asy-Syatibī. Menurutnya prinsip-prinsip dasar *syarī'at* diletakkan pada fase *makiyyah*, seperti iman kepada Allah, Rasul, hari akhir. Kemudian diikuti oleh pokok-pokok umum syari'at seperti shalat, menginfakkan harta, mencegah segala hal yang mnegajak pada kekufuran. Prinsip dasar *syarī'at* yang lainnya adalah perintah untuk berakhlak mulia seacara menyeluruh seperti berbuat adil, berbuat baik, menepati janji, syukur, takut kepada Allah dan lainnya. Dalam hal ini, pensyarī'atan hukum parsial di Makkah lebih sedikit daripada di Madinah. Sedangkan prinsip-prinsip universal diturunkan dan disyarī'atkan lebih banyak di Makkah.<sup>122</sup>

Ayat-ayat Al-Qur'ān yang turun disusul dengan munculnya hukum-hukum, sehingga membentuk kaidah-kaidah syari'ah beserta cabang-cabangnya. Dimulai dengan syahadat, pernyataan bahwa Al-Qur'ān adalah *kalamullāh*, penetapan prinsip dasar keimanan, dan pendahuluannya seperti iman kepada hari kebangkitan, hisab, dan juga balasan yang diikuti dengan hal-hal yang menjadi penyempurna akidah untuk memperdalam pengetahuan manusia akan Tuhannya. Berdasarkan hal ini maka muncul *al-kulliyāt* (prinsip-prinsip universal) yang menjadi standar, tujuan, maksud-maksud umum untuk mengatur kehidupan manusia, dan juga hal yang berhubungan dengan induk dari segala kerusakan dan asas penyelewengan yang mengancam manusia baik dari sisi akidah, pemikian, suluk maupun jiwa. Baru kemudian datang setelahnya prinsip kulliyāt dan kaidah-kaidah *syarī'at* yang mengatur kehidupan ummat manusia baik personal, kekeluargaan, ataupun kolektif. Pada akhir masa-masa di Makkah, turun ayat-ayat yang berisi arahan dan taklif – taklif dasar yang bersifat praktis, namun setelah itu pada masa madaniyyah muncul banyak hukum *syarī'at* yang bersifat perinci, dan batasan-batasan yang bersifat praktikal.

---

<sup>122</sup> Al-Raisūnī, 1:33.

Hal inilah yang dimaksud oleh Al-Raisūnī bahwa Al-Qur'ān adalah kitab yang ayat-ayatnya telah ditetapkan kemudian diperinci lagi (*uhkimat tsumma fussilat*). Secara umum dikatakan bahwa *kulliyāt* dan *muḥkamāt* Al-Qur'ān merupakan asas falsafah dan rujukan yang menjadi dasar munculnya syariah islam yang mana cabang-cabang dan bagian-bagiannya telah diperinci setelah dasar-dasar dan prinsipnya ditetapkan. Hal yang perlu digarisbawahi adalah dasar dan prinsip *syarī'at* terkadang berbeda derajatnya satu dengan lainnya. Terkadang yang satu lebih tinggi daripada lainnya, sebagian yang lainnya mengandung nilai-nilai yang lebih universal, atau sebagian yang lain merupakan bagian, atau cabang dari bagian lainnya.<sup>123</sup>

### 3. Gaya Al-Qur'ān menampilkan *Kulliyāt al-Qur'ānī*

Al-Qur'ān memiliki banyak cara dalam menyeru dan memperlakukan entitas manusia dengan segala komponen dan kebutuhannya. Hal ini diperlukan untuk mengakomodasi *khitab* syarī'at yang bersifat universal bagi seluruh manusia. Sehingga ditemukan -bahkan dalam satu tempat- terdapat unsur-unsur *khitab* bersamaan dengan unsur perbaikan, atau ditemukan prinsip-prinsip akidah disebutkan bersama dengan syariah, kisah-kisah yang disebutkan bersamaan dengan nasihat-nasihat, terdapat bukti-bukti logis saat menuturkan surga dan neraka atau hal yang bersifat natural (tabiat) bersama dengan ayat-ayat yang berbicara tentang ibadah. Prinsip-prinsip universal (*Al-kulliyat al-asasiyyah*) yang dikaji dalam penelitian ini, disampaikan di dalam Al-Qur'ān dengan gaya yang berbeda-beda dan saling berintegrasi satu sama lain. Gaya dan *sighat* Al-Qur'ān tidak lain tertuju pada ta'lim (pengajaran), taujīh (pengarahan) dan tasyīr' (*pensyarī'atan*).<sup>124</sup>

Berikut beberapa penjabaran Al-Raisūnī terkait cara Al-Qur'ān dalam menampilkan prinsip universalnya.<sup>125</sup> Cara pertama dalam menampilkan *kulliyāt* nampak dari lisan para utusan dan nabi, sifat, sikap dan pendirian mereka, atau hal-hal yang dituturkan di dalam kitab dan

---

<sup>123</sup> Al-Raisūnī, 1:34.

<sup>124</sup> Al-Raisūnī, 1:37.

<sup>125</sup> Al-Raisuni, 1:36–40.

syarī'atnya. Berikut contoh ayat yang berisi tentang hal yang datang dari lisan para nabi dan utusan terdapat pada QS.Asy-Syu'arā/26:151-152:

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ

"(Mereka) yang berbuat kerusakan di bumi dan tidak melakukan perbaikan. Janganlah mengikuti perintah orang-orang yang melampaui batas".<sup>126</sup>

Peringatan Nabi Musa kepada Harun saudara laki-lakinya terdapat pada QS. Al-A'rāf/7:142:

وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِثْقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هُزُونَ أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحَ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ

"Kami telah menjanjikan Musa (untuk memberikan kitab Taurat setelah bermunajat selama) tiga puluh malam. Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi). Maka, lengkaplah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam. Musa berkata kepada saudaranya, (yaitu) Harun, "Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, perbaikilah (dirimu dan kaummu), dan janganlah engkau mengikuti jalan orang-orang yang berbuat kerusakan."<sup>127</sup>

Prinsip kedua terdapat pada ayat yang mensifati para nabi secara umum terdapat dalam QS.Al-Anbiyā/21:73 dan QS.Al-Anbiyā/21:90.

وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عِبَادِينَ

"Kami menjadikan mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk atas perintah Kami dan Kami mewahyukan kepada mereka

---

<sup>126</sup> "Qur'an Kemenag," diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/26?from=151&to=152>.

<sup>127</sup> "Qur'an Kemenag," diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/7?from=142&to=142>.

(perintah) berbuat kebaikan, menegakkan salat, dan menunaikan zakat, serta hanya kepada Kami mereka menyembah.”<sup>128</sup>

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا  
وَرَهْبًا وَكَانُوا لَنَا حُشْعِينَ

“Maka, Kami mengabulkan (doa)-nya, menganugerahkan Yahya kepadanya, dan menjadikan istrinya (dapat mengandung). Sesungguhnya mereka selalu bersegera dalam (mengerjakan) kebaikan dan berdoa kepada Kami dengan penuh harap dan cemas. Mereka adalah orang-orang yang khusyuk kepada Kami”.<sup>129</sup>

Menjadi hal yang sangat maklum, bahwa kita sebagai ummat-Nya diperintah untuk mengikuti dan meneladani para Nabi dan Rasul baik sifat-sifat maupun suluknya. Adapun prinsip universalitas Al-Qur’ān yang menceritakan tentang Rasul dan kitab secara bersama-sama Nampak pada QS. al-Hadīd/57:25 yang berbunyi:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ۖ وَرُسُلَهُ ۖ بِالْعَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

“Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil. Kami menurunkan besi yang mempunyai kekuatan hebat dan berbagai manfaat bagi manusia agar Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya walaupun (Allah) tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa”.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/21?from=73&to=73>.

<sup>129</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/21?from=90&to=90>.

<sup>130</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/57?from=25&to=25>.

Di sisi lain prinsip universalitas Al-Qur'an juga dapat ditemukan melalui lisan Dzulqarnain pada QS.al-Kahf/18:87-88:

قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا

“Dia (Zulqarnain) berkata, “Adapun orang yang berbuat zalim akan kami hukumi. Lalu, dia akan dikembalikan kepada Tuhannya. Kemudian, Dia mengazabnya dengan azab yang sangat keras. Adapun orang yang beriman dan beramal saleh mendapat (pahala) yang terbaik sebagai balasan dan akan kami sampaikan kepadanya perintah kami yang mudah-mudah.”<sup>131</sup>

Jika merujuk pada kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafdz, lā bi khusus as-sabab*<sup>132</sup> hukum ayat ini tidak dikhususkan pada kaum atau masa tertentu saja. Secara keumuman lafadz maka pada ayat ini terdapat kaidah tetap yang nilainya selalu ada yakni menegakkan keadilan dan kebaikan (*iqāmah al-haq wa al-‘adl*).

Sighat *kulliyāt* Al-Qur'an yang ketiga dapat ditemukan pada ayat-ayat yang menuturkan sifat-sifat maupun contoh-contoh kehidupan manusia. Baik menyebutkan sifat-sifat terpuji supaya manusia mau mengikutinya, ataupun menyebutkan sifat-sifat tercela agar manusia terhindar darinya. Seperti dalam QS.ar-Ra'd/19-25:

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْفِضُونَ الْمِيثَاقَ ۗ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ ۖ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ۗ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ۗ جَنَّتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ

<sup>131</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/18?from=87&to=88>.

<sup>132</sup> Jumuah ulama sepakat bahwa *‘ibrah* pada ayat Al-Qur'an berdasarkan pada keumuman lafadznya, bukan kekhususan sebab diturunkannya, sehingga hukum yang diambil berdasarkan pada lafadznya yang umum. (Lihat Al-Qattan, *Mabahis Fi 'Ulūm Al-Qur'an*, 83.)

مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ . سَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ  
فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ  
أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ

“Apakah orang yang mengetahui bahwa apa yang diturunkan kepadamu (Nabi Muhammad) dari Tuhanmu adalah kebenaran sama dengan orang yang buta? Hanya orang yang berakal sehat sajalah yang dapat mengambil pelajaran. (Yaitu) orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak membatalkan perjanjian. Orang-orang yang menghubungkan apa yang Allah perintahkan untuk disambungkan (seperti silaturahmi), takut kepada Tuhannya, dan takut (pula) pada hisab yang buruk. Orang-orang yang bersabar demi mencari keridaan Tuhan mereka, mendirikan salat, menginfakkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka secara sembunyi-sembunyi atau terang-terangan, dan membalas keburukan dengan kebaikan, orang-orang itulah yang mendapatkan tempat kesudahan (yang baik). (Yaitu) surga-surga ‘Adn. Mereka memasukinya bersama orang saleh dari leluhur, pasangan-pasangan, dan keturunan-keturunan mereka, sedangkan malaikat-malaikat masuk ke tempat mereka dari semua pintu. (Malaikat berkata,) “Salāmun ‘alaikum (semoga keselamatan tercurah kepadamu) karena kesabaranmu.” (Itulah) sebaik-baiknya tempat kesudahan (surga). Orang-orang yang melanggar perjanjian (dengan) Allah setelah diteguhkan, memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk disambungkan (seperti silaturahmi), dan berbuat kerusakan di bumi; mereka itulah orang-orang yang mendapat laknat dan bagi mereka tempat kediaman yang buruk (Jahanam)”.<sup>133</sup>

Selain itu, terdapat juga pada QS. asy-Syūrā/42:36-40 yang berbunyi:

فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ  
يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا عَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا

<sup>133</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/13?from=19&to=25>.

لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۗ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ۖ مَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

“Apapun (kenikmatan) yang diberikan kepadamu, maka itu adalah kesenangan hidup di dunia. Sedangkan apa (kenikmatan) yang ada di sisi Allah lebih baik dan lebih kekal bagi orang-orang yang beriman dan hanya kepada Tuhan mereka bertawakal. (Kenikmatan itu juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan-perbuatan keji, dan apabila mereka marah segera memberi maaf. (juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka; (juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang apabila mereka diperlakukan dengan zalim, mereka membela diri. Balasan suatu keburukan adalah keburukan yang setimpal. Akan tetapi, siapa yang memaafkan dan berbuat baik (kepada orang yang berbuat jahat), maka pahalanya dari Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang zalim”.<sup>134</sup>

Universalitas Al-Qur’ān yang ke-empat, terdapat juga pada sighthat *khabariyyah taqririyyah* yang membentuk sebuah prinsip dan kaidah-kaidah. Seperti dalam QS.al-An’am/6 :152:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ لَا تَكْلِفُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّوْكُمْ بِهِ ۗ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ

“Janganlah kamu mendekati (menggunakan) harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, sampai dia mencapai (usia) dewasa.

<sup>134</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/42?from=36&to=40>.

*Sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak membebani seseorang melainkan menurut kesanggupannya. Apabila kamu berbicara, lakukanlah secara adil sekalipun dia kerabat(-mu). Penuhilah pula janji Allah. Demikian itu Dia perintahkan kepadamu agar kamu mengambil pelajaran”.*<sup>135</sup>

Adapun ayat lainnya meliputi QS.al-An‘ām/6:164, QS.al-An‘ām/6:145

قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

*“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah aku (pantas) mencari tuhan selain Allah, padahal Dialah Tuhan bagi segala sesuatu. Setiap orang yang berbuat dosa, dirinya sendirilah yang akan bertanggung jawab. Seseorang tidak akan memikul beban dosa orang lain. Kemudian, kepada Tuhanmulah kamu kembali, lalu Dia akan memberitahukan kepadamu apa yang dahulu kamu perselisihkan”.*<sup>136</sup>

Pada QS.al-Isrā/17:70 Allah berfirman:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

*“Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna”.*<sup>137</sup>

Universalitas Al-Qur‘ān yang ke-lima terdapat pada ayat-ayat yang di dalamnya terdapat sighthat perintah dan larangan yang hadir secara

<sup>135</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=152&to=152>.

<sup>136</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=164&to=164>.

<sup>137</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=70&to=70>.

eksplisit. Berikut adalah contoh ayat-ayat yang mengandung sighat perintah:

- QS.al-A'rāf/7:29

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

*“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Tuhanku memerintahkan aku berlaku adil. Hadapkanlah wajahmu (kepada Allah) di setiap masjid dan berdoalah kepada-Nya dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya. Kamu akan kembali kepada-Nya sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan.”*<sup>138</sup>

- QS.al-Isrā/17:34-35

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۚ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

*“Janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan (cara) yang terbaik (dengan mengembangkannya) sampai dia dewasa dan penihilah janji (karena) sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya.”*<sup>139</sup>

- QS.al-Isrā/17:53

وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ ۗ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا

*“Katakan kepada hamba-hamba-Ku supaya mereka mengucapkan perkataan yang lebih baik (dan benar). Sesungguhnya setan itu selalu*

---

<sup>138</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/7?from=29&to=29>.

<sup>139</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=34&to=35>.

menimbulkan perselisihan di antara mereka. Sesungguhnya setan adalah musuh yang nyata bagi manusia.”<sup>140</sup>

- QS.al-An’ām/6:145.

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا  
أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ  
رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali (daging) hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi karena ia najis, atau yang disembelih secara fasik, (yaitu) dengan menyebut (nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa pun yang terpaksa bukan karena menginginkannya dan tidak melebihi (batas darurat), maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”<sup>141</sup>

- QS.Fussilat/41:34.

وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ لِذِكْرِ الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ  
وَلِيُّ حَمِيمٍ

“Tidaklah sama kebaikan dengan kejahatan. Tolaklah (kejahatan) dengan perilaku yang lebih baik sehingga orang yang ada permusuhan denganmu serta-merta menjadi seperti teman yang sangat setia.”<sup>142</sup>

Sedangkan ayat-ayat yang mengandung sighat larangan di antaranya:

- QS.al-Isrā/17:36

---

<sup>140</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=53&to=53>.

<sup>141</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=145&to=145>.

<sup>142</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/41?from=34&to=34>.

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

*“Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kauketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.”*<sup>143</sup>

- QS.al-An’ām/6:151

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا  
أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ وَلَا تَقْتُلُوا  
النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

*“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Kemarilah! Aku akan membacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu, (yaitu) janganlah mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat baiklah kepada kedua orang tua, dan janganlah membunuh anak-anakmu karena kemiskinan. (Tuhanmu berfirman,) ‘Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka.’ Janganlah pula kamu mendekati perbuatan keji, baik yang terlihat maupun yang tersembunyi. Janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah, kecuali dengan alasan yang benar.266) Demikian itu Dia perintahkan kepadamu agar kamu mengerti”.*<sup>144</sup>

- QS.asy-Syu’arā/26:183

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ؕ

*“Janganlah kamu merugikan manusia dengan mengurangi hak-haknya dan janganlah membuat kerusakan di bumi”.*<sup>145</sup>

Universalitas Al-Qur’ān ke-enam juga terdapat di dalam ayat-ayat yang berisi *sighat-sighat* doa yang *disyarī’at*kan, seperti pada:

---

<sup>143</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 24 November 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=36&to=36>.

<sup>144</sup> “Qur’an Kemenag,” 151, diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=151&to=151>.

<sup>145</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/26?from=183&to=183>.

- QS.al-Fātihah/1:6

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

“Bimbinglah kami ke jalan yang lurus”.<sup>146</sup>

Di dalam ayat ini mengajarkan seorang hamba untuk selalu meminta, dan senantiasa berjalan pada jalan hidayah dan istiqamah.

- QS.al-Baqarah/2:201

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

“Di antara mereka ada juga yang berdoa, “Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat serta lindungilah kami dari azab neraka.”<sup>147</sup>

Ayat di atas mengajarkan manusia untuk senantiasa berjalan menuju kebaikan dan melihat nikmat dunia dengan pandangan akhirat.<sup>148</sup>

- QS.al-Furqān/25:74

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

“Dan, orang-orang yang berkata, “Wahai Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami penyejuk mata dari pasangan dan keturunan kami serta jadikanlah kami sebagai pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa.”<sup>149</sup>

Ayat tersebut mengajak manusia untuk menjaga keturunannya. Serta di dalam ayat tersebut juga mengajarkan agar manusia senantiasa memiliki keinginan kuat untuk memiliki pemimpin-pemimpin ummat manusia yang bertaqwa dan selalu beramal salih.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/1?from=1&to=7>.

<sup>147</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=201&to=201>.

<sup>148</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:40.

<sup>149</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/25?from=74&to=74>.

<sup>150</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:40.

• QS.al-Baqarah/2:286

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا  
 أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ ۗ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا  
 لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

*“Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya. Baginya ada sesuatu (pahala) dari (kebaikan) yang diusahakannya dan terhadapnya ada (pula) sesuatu (siksa) atas (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa) “Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami salah. Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani kepada orang-orang sebelum kami. Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami. Maka, tolonglah kami dalam menghadapi kaum kafir.”<sup>151</sup>*

Ayat ini mengandung doa yang di dalamnya terdapat prinsip-prinsip *kulliyāt* yang menjadi dasar *syarī’at* islam, di antaranya: 1) tidak mengambil hukum dari suatu perkara yang ditinggalkan sebab lupa, atau salah, dengan tanpa sengaja ataupun sebab kelalaian. 2) *Syarī’at* nabi Muhammad SAW sebagai *syarī’at* Nabi terakhir, memberikan keringanan pada praktik hukumnya, yang mana hal tersebut berbeda dengan *syarī’at* para Rasul terdahulu yang pada praktiknya cenderung lebih kaku. 3) *Syarī’at* tidak dibebankan kepada orang yang tidak mampu melaksanakannya.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 19 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=286&to=286>.

<sup>152</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:40.



Tabel 3 Gaya Al-Qur'an menampilkan *kulliyāt*

#### 4. *Al-Kulliyāt Al-Sugrā* dan *Al-Juz'iyāt Al-Kubrā*

*Kulliyāt* merupakan *mustalah* yang berasal dari kalimat “*kullu*” yang mengandung makna umum dan biasa digunakan pada tarkib *īdafī*, sehingga kalimat ini tidak boleh dimasuki “*al*” ta’rif kecuali jika “*al*” tersebut menjadi ganti dari mudhaf ilaihnya. Sehingga “*al-kullu*” berarti “*kulluhu*”. Sedangkan *al-kulliyah* dengan makna *masdarī* berarti “*kaun as-syai’ kullan, la juz’an*” (adanya sesuatu adalah seluruhnya, bukan bagiannya). Adapun kebalikan dari *al-kulliyah* adalah *al-juziyyah*. Menurut *manatiqah* (ahli mantik) *al-kulliyah* adalah tetapnya suatu hukum pada setiap individu. Seperti pada makna ayat “*kull nafsin dzaīqatul maut*” yang berarti setiap (pribadi) manusia akan mati. Sedangkan menurut istilah *fuqahā*, *kullī* adalah hukum yang berhubungan dengan masing-masing bagiannya secara keseluruhan, bukan hanya pada satu bagian saja. *Kulliyah* pada makna ini menjadi lawan dari *juziyyat*.<sup>153</sup>

Al-Raisūnī memaknai *al-kulliyāt* atau *al-kulliyāt al-asasiyyah* dengan makna, prinsip, dan kaidah umum yang berdiri sendiri dan menjadi asas serta sumber *syarī’at* yang perinci dan taklif-taklif ‘*amalī*’ dari hukum yang bersifat praktis. Makna *kulliyāt* sendiri juga merupakan kebalikan dari *juziyyat*, atau keduanya menjadi derivasi dari *al-usūl dan al-furū’*. Namun usul yang dimaksudkan bukan usul yang terdapat dalam kaidah fikih. Lebih dari itu usul yang dimaksud adalah dasar yang sesuai dengan akal fitrah manusia, dan maksud-maksud umum, serta kaidah-kaidah *pensyarī’atan*. *Kulliyāt* juga merupakan *muḥkamāt* yang berupa asas-asas keyakinan, *tasyrī’*, adab, serta nasihat nasihat kebaikan. Adapun *juziyyat* adalah sesuatu yang menjadi penjelas, cabang, ataupun praktik pada kaidah *kulliyāt* tersebut.<sup>154</sup>

Al-Raisūnī mencontohkan paradigma *kulliyāt*nya pada QS. An-Nahl/16:90.

---

<sup>153</sup> *Ma’lamah Zayed li al-qawāid al-usuliyyah wa al-fiqhiyyah*, 1 ed., vol. 1 (Abu Dabi - UEA: Muassasah Zayid bin Sulthan Ali Nahyan li al-a’māl al-khairiyyah wa al-insaniyyah wa majma’ al-fiqh al-islamy al-dauly, 2013), 354.

<sup>154</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:41.

إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ  
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“*Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.*”<sup>155</sup>

Al-Raisūnī menukil pendapat ‘Iz bin ‘Abd as-salām dalam *syajaratul ma’ārif* menurutnya, rangkaian *syarī’at* terlahir dari *kulliyāt* yang kemudian bercabang menjadi banyak bagian-bagian. Seperti halnya pada setiap ketaatan yang dilakukan manusia, sejatinya Ia telah berbuat baik (*ihsān*) untuk dirinya sendiri, dan jika ketaatannya memberi dampak kebaikan pada orang lain maka Ia telah berbuat baik kepada *lian*, dan dampak kebaikan tersebut dapat bersifat khusus dan umum. Kebaikan pada dasarnya dilakukan untuk mendatangkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, ataupun pada salah satunya, serta menolak kerusakan di dunia dan akhirat.<sup>156</sup> Kebaikan merupakan perilaku universal yang tidak hanya terbatas pada hal-hal besar, bahkan menurutnya jika manusia ditanya tentang hukum memberi minum seekor anjing, maka ayat yang hadir berbicara tentang hal di atas adalah QS.al-zalzalāh/99:7 “*siapa yang melakukan kebaikan seberat zarah, dia akan melihat (balasan)nya*”.<sup>157</sup>

Padad QS. Al-Nahl/16:90 terdapat dua kaidah universal besar (*kulliyāt al-kubrā*) yakni *al-‘adl* dan *al-ihsan*. Keduanya merupakan kaidah besar universal dan masuk pada seluruh lini kehidupan manusia. Segala perbuatan dan perkataan baik *hissī* atau *qalbī* tidak akan tercapai tanpa dibarengi dengan sikap adil dan ihsan. Tidak ada ihsan tanpa adanya sikap adil, begitu juga sebaliknya. Adapun “*ūtāiz al-qurbā*” (mendatangkan hak kerabat) adalah bagian atau cabang dari *kulliyāt* tersebut, dibuktikan dengan tidak bisa dipisahkannya konsep adil dan ihsan pada seluruh praktik perbuatan baik yang ditujukan untuk keluarga. Namun di sisi lain,

<sup>155</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 11 Juni 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=90&to=90>.

<sup>156</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:41.

<sup>157</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 13 Juni 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/99?from=7&to=7>.

membantu kerabat – walaupun termasuk bagian dari *kulliyāt* - juga merupakan kaidah universal yang di dalamnya terdapat bagian-bagian kecil contoh perbuatan membantu keluarga, menyambung silaturahmi, memberikan nafkah wajib, nafkah sunnah pada kerabat, wasiat bagi selain kerabat, memberikan hadiah, serta birrul walidain. Begitupula, terdapat dua kaidah besar bahwa Allah melarang manusia untuk berbuat kejelekan dan kemungkaran yang ditunjukkan pada kalimat *al-fahsyā dan al-munkār*. Di dalamnya berkumpul seluruh keburukan dan kerusakan, baik dalam ibadah, keyakinan, muamalah, serta perbuatan sesama manusia. Selanjutnya, Al-Qur’ān melarang untuk berbuat kejelekan (*al-bagyu*), yang menjadi bagian dari kaidah besar *al-fahsyā dan al-munkār*. Namun *al-bagyu* di satu sisi juga merupakan kaidah universal (namun lebih rendah derajatnya) yang di dalamnya terdapat banyak jenis dari perbuatan jelek yang tidak dihitung jumlahnya.<sup>158</sup>

Keberadaan *kulliyāt* tidak berada pada satu derajat, namun terkadang yang satu mengandung keumuman lebih dari lainnya, atau lebih tinggi tingkatannya. Terkadang satu menjadi bagian dari satu bagian lainnya. Begitupula dengan *juziyyāt*, terkadang ia menjadi *juziyyāt kubrā* (bagian besar yang bercabang di dalamnya bagian-bagian kecil lainnya yang disebut dengan *juziyyāt sugrā*). Sehingga *juziyyāt kubrā* juga bisa disebut dengan *kulliyāt sugrā*.<sup>159</sup>

Proses Al-Raisūni dalam mengekstraksi prinsip-prinsip universal di dalam Al-Qur’ān dilakukan dengan memilah prinsip-prinsip atau hukum-hukum parsial dalam Al-Qur’ān serta mengkategorikannya sesuai klasifikasinya dan merumuskannya menjadi satu prinsip universal Al-Qur’ān merupakan proses logis dari cara berfikir *mantiqī*. Ia menggunakan metode berfikir induktif (*istiqrā*) dengan merumuskan prinsip-prinsip universal dari hukum-hukum parsialnya dengan mendatangkan beberapa contoh hukum atau perbuatan yang mewakili prinsip-prinsip tersebut yang didatangkan dari *naṣ* secara eksplisit<sup>160</sup>. Sehingga klasifikasinya tidak

---

<sup>158</sup> Al-Raisūnī, 1:35.

<sup>159</sup> Al-Raisūnī, 1:34.

<sup>160</sup> Tabel yang ditampilkan merupakan penggambaran peneliti akan proses yang digunakan oleh Al-Raisūnī dalam metodologinya. Ayat-ayat yang mengandung prinsip universal merupakan salah satu contoh yang diberikan Al-Raisūnī begitupula dengan bagian-bagiannya seperti silaturahmi, nafkah, birrulwalidain, wasiat kepada kerabat dan lainnya. Namun ayat-ayat parsial yang menunjukkan pada birrulwalidain, silaturahmi,

melenceng dari ayat-ayat Al-Qur'ān. Tidak lupa dalam pengklasifikasiannya tidak keluar dari tipologi prinsip universalitas al-Qur'ān (*kulliyāt Al-Qur'ān*) yang Ia rumuskan yang terdiri dari empat tipologi, yaitu akidah, akhlak, *maqāṣid*, dan syari'ah.



Tabel 4 Kulliyāt Kubrā

nafkah, wasiat kepada kerabat dan lainnya merupakan usaha yang diletakkan peneliti dengan melihat makna tafsir pada ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai-nilai dari perbuatanyang telah disebutkan di atas.



Tabel 5 Kulliyāt Kubrā II

Contoh paradigma *kulliyāt* yang lainnya dapat ditemukan pada QS. Al-Isrā/17:23.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, serta ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.”<sup>161</sup>

<sup>161</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 14 Juni 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=23&to=23>.

Di dalam ayat tersebut terdapat kaidah *kulliyah kubrā* yang menjadi asas dari pengesaan Allah SWT yakni kewajiban menyembah-Nya dan patuh akan perintah-Nya yang ditunjukkan oleh Al-Raisūnī dengan kalimat *luzūm ‘ibādatillah* (komitmen untuk beribadah kepada Allah SWT). Berbeda dengan contoh sebelumnya, dalam hal ini Al-Raisūnī tidak mengambil lafadz dari Al-Qur’ān secara eksplisit. Ia menggunakan cara lain dalam penentuan prinsip universalnya, bukan dengan *naṣ* eksplisit namun dengan merumuskan makna-makna yang berhubungan dengan kepatuhan untuk tidak menyembah kepada selain-Nya, serta berbuat baik kepada orangtua. Metode yang Ia pakai adalah dengan menginduksi makna-makna dari *naṣ* parsial dan merumuskannya ke dalam satu kaidah universal yaitu *luzūm ‘ibādatillah*.

Adapun shalat, zakat, puasa, haji, umrah dan lainnya yang berupa taklif ibadah merupakan bagian dari kaidah *kulliyah* di atas atau disebut dengan *al-qadliyyah al-juziyyah*, namun di sisi lain juga disebut dengan *kulliyāt sugra* karena di dalam taklif ibadah tersebut masih terdapat *qadliyyah* lain yang masuk di dalamnya, yakni segala bentuk ibadah dan ubudiyah yang tidak ditujukan kepada-Nya, baik ibadah tersebut berupa perkataan, perbuatan, ataupun ibadah yang bertempat di hati. Dan ibadah-ibadah yang telah disebutkan di atas, terkadang di dalamnya masih terdapat hukum-hukum yang lebih terperinci lainnya yang masuk di dalamnya menjadi bagian-bagian kecil lainnya, dan begitupula seterusnya.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:35.



*Tabel 6 Kulliyāt Kubrā III*

Proses mengekstraksi *kulliyāt* yang telah dicontohkan di atas, mewakili banyak *kulliyāt kubrā* lainnya yang dapat digunakan sebagai sumber penggalan hukum untuk menjawab sebanyak mungkin pertanyaan dari permasalahan serta kejadian yang terjadi dari masa ke masa dan membutuhkan hukum syariah sebagai jawabannya. *Kulliyāt* yang paling universal dan terbesar adalah prinsip tertinggi dan *maqāsid* terbesar bagi syariah islam, lebih dari itu *kulliyāt* merupakan garis besar atau karakteristik, serta rukun, asas, dan pilar agama, sehingga *kulliyāt* memiliki fungsi sebagai penentu dan pengatur, bukan hanya sebagai rujukan dan hujjah bagi hukum-hukum yang tidak terdapat *naş*-nya dalam Al-Qur’ān maupun sunnah. *Kulliyāt* hadir sebagai ibu (*ummahāt*) dan asal bagi seluruh cabang (*furu’*) dan bagian-bagian parsial (*juziyyat*) yang masuk di dalamnya baik terdapat dalam *naş* ataupun tidak. Berangkat dari hal ini maka penentuan *kulliyāt* juga tidak bisa terlepas dari bentuk-bentuk instrumen ijtihad, baik tafsir, *ta’wil*, *taqyid*, *takhsis* pada ayat-ayat yang di dalamnya telah disebutkan hukum-hukum parsial dan perincinya. Di samping itu, karakteristik *syarī’at* islam sebagai sebuah risalah yang

menjadi jawaban bagi seluruh perkara di zaman dan umat yang berbeda, kulliyāt Al-Qur’ān secara otomatis memiliki banyak kesamaan pada asal, *maqāṣid*, serta kaidah-kaidah umumnya dengan kitab-kitab yang diturunkan kepada utusan terdahulu.<sup>163</sup>

### E. Tipologi *Kulliyāt Al-Qur’ān*

Telah diketahui sebelumnya bahwa prinsip-prinsip kulliyāt terhimpun pada satu ayat, atau pada bagian ayat tertentu saja. Prinsip kulliyāt juga terdapat pada kumpulan ayat yang mengandung banyak mana dan hukum kulliyāt di dalamnya, atau terkadang kulliyāt dan juziyyat berkumpul dalam satu susunan. Di sisi lain kulliyāt dapat ditemukan menggunakan metode *istiqrā* (penelitian) pada hukum-hukum parsial yang ada dalam Al-Qur’ān dan as-Sunnah. Dari argumen ini dapat difahami bahwa kulliyāt syariah tidak tersusun dalam bab-bab tertentu dan tidak dikelompokkan karena Al-Qur’ān memperhatikan semua hal yang terkandung di dalamnya baik *kulliyāt*nya maupun *juziyyat*nya secara sama. Oleh karenanya Al-Raisūnī mencoba untuk mengklasifikasikan kulliyāt Al-Qur’ān menjadi empat tipologi dan menjelaskannya secara komprehensif yaitu universalitas akidah (*al-kulliyāt al-‘aqādiyyah*) universalitas maksud/tujuan Al-Qur’ān (*al-kulliyāt al-maqāṣidiyyah*), universalitas akhlaq (*al-kulliyāt al-khalqiyah*), dan universalitas *syarī’at* (*al-kulliyāt at-tasyrī’iyyah*).<sup>164</sup>

Al-Raisūnī menyadari bahwa Ia banyak menemukan kendala dalam pengklasifikasiannya. Hal tersebut karena tidak ditemukannya rujukan ulama terdahulu yang dapat Ia gunakan sebagai dasar pengklasifikasian. Beberapa ulama - baik dari usuliyyin ataupun mufassirin- berbicara tentang *kulliyāt* secara umum dengan pembahasan yang masih tercampur aduk, dan bahkan argumen-argumen mereka dituturkan secara sekilas pada karya-karyanya, atau hanya disebutkan di dalam pembahasan kaidah-kaidah tertentu. Selain itu, prinsip-prinsip kulliyāt yang tersebar dengan frasa dan konteks yang berbeda dalam Al-Qur’ān seperti pada kisah-kisah al-Qur’ān, doa, peringatan, janji Allah, permohonan, kebaikan, celaan, dan

---

<sup>163</sup> Al-Raisūnī, 1:44.

<sup>164</sup> Al-Raisūnī, 1:64.

lainnya menjadikan kulliyāt tidak dapat difahami secara utuh, begitupula dengan signifikansi hukumnya.

Alasan yang terakhir, menurut Al-Raisūnī dalam proses pengklasifikasian kulliyāt terdapat bagian-bagian yang saling terhubung dan terjalin. Baginya, tidak ada klasifikasi ataupun kaidah kulliyāt yang diasumsikan kecuali di dalamnya terkandung makna dari klasifikasi lain beserta aspek dan derajatnya. Ia mencontohkan dengan nilai moral (*akhlaq*) yang terdapat pada prinsip-prinsip akidah (*al-usūl al-I'tiqādiyyah*). Nilai moral juga terintegrasi pada prinsip-prinsip syari'ah, karena sejatinya syari'ah diturunkan dengan tujuan menegakkan moral manusia dan kesemuanya merupakan maksud dari penciptaan dan *pensyarī'atan* itu sendiri. Inilah yang Ia maksudkan dengan prinsip *kulliyāt* yang masuk pada beberapa klasifikasi.<sup>165</sup> Ia menggunakan teori *taqrib*<sup>166</sup> dan *taglib*<sup>167</sup> dalam

---

<sup>165</sup> Al-Raisūnī, 1:64.

<sup>166</sup> Teori perkiraan (*nazariyyat al-taqrib/ approximation*) memiliki beberapa makna: 1) Perkiraan yang mendekati yakin pada suatu keyakinan dan hukum. Ketika dalil dan burhan sampai pada derajat kebenaran yang tinggi secara kesahihan dan stabilitasnya, maka keraguan seseorang akan hilang bersamaan dengan dalil kebenaran tersebut walaupun tidak terhapus secara sempurna atau sampai pada lingkup kemustahilan. Konsep *taqrib* meninggalkan probabilitas dan asumsi jika tidak ditemukan dalil ataupun dalil yang ada memiliki sanad sangat lemah. Hal yang telah diyakini atau ditetapkan -dalam kondisi tersebut- merupakan salah satu bentuk dari *taqrib* karena dalil-dalil tersebut membawa kita dekat pada kepastian. 2) mempersepsikan sesuatu dan membayangkannya sampai pada bentuk yang mendekati dengan bentuk asli yang sempurna. Perbedaan makna ini dengan sebelumnya adalah, pemaknaan *taqrib* yang pertama berhubungan dengan asal keyakinan dan asal ketetapan yang erat kaitannya dengan pembuktian (*isbāt*) dan pengingkaran (*nafi*), keabsahan dan kekeliruan, sedangkan asal muasal masalahnya telah diketahui dan bersifat tetap, sehingga hal tersebut bukan tempatnya perkiraan. Adapun perkiraan berhubungan dengan beberapa perincian, atau bagian-bagian, bentuk, ukuran, ataupun hal lain yang mewakili kelengkapan konsepsinya. Sehingga jika terjadi kekurangan atau probabilitas pada aspek-aspek tersebut maka dalam mempersepsikan sesuatu dibutuhkan teori *taqrib* ini. 3) melakukan pekerjaan yang diperlukan dengan cara sangat dekat, atau mendekati batas paling tinggi dari gambaran yang diinginkan dan dibutuhkan (*practical approximation*). Semua pemaknaan *taqrib* di atas memiliki persamaan satu dengan lainnya, yakni mendekati penyelesaian dan akhir tanpa harus mencapainya ( Lihat Ahmad Al-Raisūnī, *Nazāriyyāt at-Taqrīb wa at-Taghlīb wa tatbīqātihā fi al-'Ulūm as-Siyāsah*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Kalimah, 2010), 32.

<sup>167</sup> Teori dominasi (*taghlīb*) adalah mengambil salah satu dari dua perkara, atau satu dari beberapa perkara dan dalam pertimbangannya, hal tersebut lebih didahulukan karena adanya keistimewaan. Biasanya hal ini terdapat dalam pengambilan dalil dan indikator-indikatornya dan terdapat pada sangkaan (*dzan*) dan keyakinan (*I'tiqād*), juga pada ukuran-ukuran dan sifat- sifat. Menurut Al-Raisūnī dua istilah ini digunakan karena memiliki beberapa kelebihan yaitu, keduanya memiliki pemaknaan yang lebih luas daripada *dzan* (sangkaan), *gālib al-ḥan* (yang paling banyak disangkakan), dan juga *tarjih*

membedakan aspek *kulliyāt* dan pengklasifikasiannya. Menurut Al-Raisūnī selama aspek-aspeknya terpenuhi, pintu ijtihad masih terbuka bagi peneliti lain -yang bisa jadi- mengklasifikasikan *kulliyāt* Al-Qur’ān lebih dari empat pembagian.<sup>168</sup>

### 1. *Kulliyāt ‘Aqādiyyah*

*Kulliyāt* akidah yang dimaksud adalah asal keimanan terbesar yang diibaratkan dengan perkara yang menjadi prioritas utama agama islam, yakni prioritas pada fitrah manusia, akal, dan *naql* (pengambilan dalil dari Al-Qur’ān dan as-sunnah). Ibnu Rusyd menyebutnya dengan *mabādi asy-syari’ah* (prinsip-prinsip syari’ah). Syariah dalam hal ini merujuk pada syariah bermakna luas yang menjadi rujukan dari prinsip-prinsip syariah tersebut. Dalam prinsip-prinsip syari’ah tersebut, akidah menjadi mukaddimah dalam semua hal, poin-poin dari *kulliyāt* akidah tersebut di antaranya ikrar kepada Allah SWT, kenabian, kebahagiaan dan cobaan *ukhrawī*. Iman kepada Allah merupakan asal dan asas utama seluruh syari’at islam. Iman kepada Allah merupakan respon spontan manusia pada perkara yang teramat jelas, sehingga setiap yang ingkar pada keimanan terhadap Allah SWT dikatakan sebagai orang yang telah melenceng dengan sengaja, atau disebut sebagai orang yang membunuh akal dan fitrahnya sendiri.<sup>169</sup>

Secara metodologis pembahasan akidah tidak lepas dari ayat-ayat Al-Qur’ān, *hujjah*, dalil, atau pembatalan argument dan *hujjah*. Sedangkan pada sisi moralitas, akidah mengandung respon, kepasrahan pada hakikat

---

(memenangkan salah satu). Kedua, secara lafadz keduanya mengandung unsur yang merepresentasikan kedua istilah tersebut yakni *al-qurb* (aproksimasi) dan *al-ghalabah* (dominasi). Dengan menggunakan *taqrib* maka merujuk pada hal yang dekat dengan asal dan kesempurnaan. Sedangkan jika menggunakan *taglib* maka merujuk pada unsur dominasi pada salah satu apapun alasannya, dan unsur ini terdapat pada makna dzan, namun tidak nampak secara eksplisit. Ketiga, terdapat kebingungan pada penggunaan lafadz *zan* bagi orang yang tidak menguasai istilah-istilah dari mutakallimin dan usuliyin. Hal tersebut dikarenakan terdapat beberapa ayat ataupun riwayat yang mencela *zan* sehingga banyak yang anti dan ingkar terhadap *zan* itu sendiri, apalagi jika mereka mendengar bahwasannya sebagian dari hukum syari’ah adalah hasil dari ijtihad yang bersifat *zan*, dan sebagian makna-makna Al-Qur’ān juga memiliki pemaknaan *zan*. Maka dalam hal ini tidak ditemukan kerancuan (*iltibas*) dalam penggunaan istilah *taqrib* dan *taglib*. (Lihat Al-Raisuni, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:33.)

<sup>168</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:64.

<sup>169</sup> Al-Raisūnī, 1:65.

dan hal yang benar, konsisten (*istiqamah*), rendah hati (*tawadlu'*), atau juga terdapat hal-hal sebaliknya seperti sikap keras kepala (*al-'inād*) dan keras pada pendirian (*at-ta'annut*), kesombongan (*istikbār*), dan sifat lalai (*istihtār*). Iman adalah memilih dari dua jalan. Keimanan menarik manusia untuk focus kepada apa yang diimani dan jalan tersebut tidak akan tercapai kecuali dengan keistiqamahan dalam kebaikan.

Menurut Al-Raisūnī, iman kepada Allah dan sifat-sifatnya, nikmat dan kebajikannya, menjadi titik awal tuntunan suluk manusia, atau menjadi permulaan dari *pensyari'atan* islam. Dengan mengetahui Allah melalui sifat dan kebaikan-Nya akan menuntun manusia pada tingkah laku dan nilai-nilai kebaikan yang sesuai dengan Dzat yang diimani. Al-Raisūnī mencontohkan pada *al-karam* yakni perbuatan memuliakan sesama manusia. Jika memuliakan manusia merupakan perbuatan baik, maka bagaimana jika kebaikan tersebut berasal dari Allah SWT, yang mana Dzat-nya merupakan segala sumber kemuliaan dan kebaikan? Oleh sebab itu, pada akhirnya apa yang dilakukan oleh manusia dari semua jenis kebaikan akan kembali pada dirinya sendiri.<sup>170</sup>

Seperti yang dituturkan pada QS.al-Isrā/17:7:

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ يُؤْنِ أَسْأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ الْآخِرَةِ لَيْسَ ۖ تَوَّوْا وَجُوهَكُمْ  
وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّوْا مَا عَلْنَا تَنْبِيرًا

*Jika berbuat baik, (berarti) kamu telah berbuat baik untuk dirimu sendiri. Jika kamu berbuat jahat, (kerugian dari kejahatan) itu kembali kepada dirimu sendiri. Apabila datang saat (kerusakan) yang kedua, (Kami bangkitkan musuhmu) untuk menyuramkan wajahmu, untuk memasuki masjid (Baitulmaqdis) sebagaimana memasukinya ketika pertama kali, dan untuk membinasakan apa saja yang mereka kuasai.*<sup>171</sup>

Ayat di atas menuturkan tentang *khitab* Allah kepada bani israil tentang ketentuan yang telah ditetapkan di dalam Taurat. Allah menghimbau kepada mereka agar senantiasa mematuhi perintah-Nya dan

---

<sup>170</sup> Al-Raisuni, 1:66.

<sup>171</sup> "Qur'an Kemenag," diakses 22 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=7&to=7>.

menjauhi larangan-Nya, serta selalu memperbaiki diri. Hal tersebut akan mendatangkan kemanfaatan bagi mereka di dunia dan akhirat. Di antara kemanfaatan dunia seperti menghindarkan mereka dari orang yang berbuat buruk, memperbanyak harta mereka, serta memberikan mereka kekuatan. Sedangkan kemanfaatan akhirat yang mereka dapatkan adalah surga-Nya. Namun jika kemaksiatan mereka lakukan, maka hidup mereka di dunia. Akan kacau dan mereka akan abadi di neraka Jahannam.<sup>172</sup>

Kebaikan yang manusia lakukan sebab diperintahkan oleh Allah, sejatinya akan kembali pada dirinya sendiri seperti firman Allah dalam QS. āli-‘Imrān/3:195. Hal inilah yang menjadi titik permulaan dari pengamalan *syarī‘at* yang mengandung prinsip universalitas akidah dan menjadi kaidah besar yang telah ditetapkan para ulama akidah dan ushul, yakni *syukr al-mun‘im wājib* (berterimakasih kepada pemberi nikmat adalah wajib). Seperti pada QS. al-Fātihah/1:2 yang dibuka dengan kalimat pujian kepada Allah yang di dalamnya terkandung kaidah akidah kulliyah.<sup>173</sup>

## 2. *Kulliyāt Maqāsidiyyah*

*Kulliyāt maqāsidiyyah* atau yang disebut juga dengan *maqāsidi al-kulliyah* berarti makna-makna dan tujuan-tujuan utama yang karenanya Allah menciptakan makhluk hidup, menetapkan *syarī‘at* dan taklif yang didasari pada kehidupan, kematian, hari kebangkitan dan hari dikumpulkannya manusia. Adapun *maqāsidi* yang dikehendaki adalah *maqāsidi* Allah yang dalam penetapannya harus berdasarkan pada Al-Qur’ān sehingga dalam penentuannya tidak menggunakan penakwilan maupun perkiraan namun harus datang dari dalil yang *qat’iy* dan *sārih*.<sup>174</sup>

Berikut ini beberapa contoh dari *al-kulliyāt almaqāsidiyyah*:

- **Menguji hamba-Nya**

Ayat-ayat Al-Qur’ān banyak mengisahkan tentang tujuan diciptakannya manusia, yakni untuk diberikan taklif syari‘at dan diberikan cobaan (*ibtilā*). Tujuan dari semua itu tidak lain untuk membentuk manusia

---

<sup>172</sup> “تفسير الطبري | 17:7 | الباحث القرآني” diakses 22 Januari 2024, <https://tafsir.app/tabari/17/7>.

<sup>173</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari‘ah Al-Islamiyyah*, 1:67.

<sup>174</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari‘ah Al-Islamiyyah*, 1:71.

menjadi pribadi yang *muhsin* – berperilaku baik - gemar berlomba dalam kebaikan, *ihsan, islāh* dan menghidupkan bumi ini. Hal ini dilakukan untuk menggapai Rida-Nya di dunia dan akhirat. Seperti QS.Al-Mulk/67:2:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ

“ yaitu yang menciptakan kematian dan kehidupan untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun ”.<sup>175</sup>

QS.Hūd/11:7:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهٗ ۙ عَلٰى الْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ  
اَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلٰكِنْ قُلْتَ اِنَّكُمْ مَّبْعُوْنُوْنَ مِنْۢ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُوْلُنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ  
مُّبِيْنٌ

“Dialah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa serta (sebelum itu) ‘Arasy-Nya di atas air. (Penciptaan itu dilakukan) untuk menguji kamu, siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya. Sungguh, jika engkau (Nabi Muhammad) berkata, “Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan setelah mati,” niscaya orang-orang kafir akan berkata, “Ini (Al-Qur’an) tidak lain kecuali sihir yang nyata.”<sup>176</sup>

Ayat-ayat di atas secara eksplisit menuturkan maksud penciptaan manusia, penciptaan kematian dan kehidupan penciptaan bumi dan langit beserta isinya, untuk memberikan cobaan dan agar manusia selalu berlaku baik dimanapun berada, serta selalu beristifadah dan berlomba-lomba dalam kebaikan.<sup>177</sup>

- **Pengajaran dan pensucian.**

---

<sup>175</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 11 November 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/67?from=2&to=2>.

<sup>176</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 11 November 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/11?from=7&to=7>.

<sup>177</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:73.

Ayat-ayat Al-Qur'ān mengandung kabar gembira dan juga peringatan bagi ummat-Nya. Bagi mereka yang mengikuti Al-Qur'ānmaka tidak akan tersesat karena memiliki petunjuk di dunia dan akhiratnya. Menurut 'Izz ad-Din bin 'abd as-salam kebahagiaan hakiki adalah dengan mengikuti syari'ah pada setiap hal yang hadir, dan meninggalkan hawa nafsu yang tidak sesuai dengan *syarī'at* islam. Seperti pada QS. Thaha/123. Di sisi lain petunjuk Allah terdapat pada para utusan dan kitab yang dibawa seperti yang dituturkan Al-Qur'ān dala QS. at-Taubah/9:33. Menurut Ibnu Katsir *al-hudā* (petunjuk) adalah ilmu yang bermanfaat, sedangkan agama yang benar adalah amal shalih. Keduanya adalah sifat universal bagi risalah para nabi dan tujuan pengutusannya, dengan kata lain tujuan pengutusan merupakan maksud dari ta'lim dan tazkiyah itu sendiri karena keduanya merupakan inti dari tugas kenabian dan asas dari *syarī'at* ketuhanan.<sup>178</sup>

Pada QS. al-Jum'ah/62:2 dituturkan tentang tujuan pengutusan Rasul, yakni untuk membacakan kepada mereka Al\_Quran, serta menyucikan jiwa mereka, serta mengajarkan ayat-ayat Al-Qur'āndan hikmah. Terdapat juga ayat-ayat yang senada semisal QS. al-Baqarah/2:129, QS.al-Baqarah/2: 151, dan QS. ali-Imrān:164. Al-Raisūnī memberikan komentarnya terhadap pendapat Syekh Abu Hasan an-Nadawī<sup>179</sup>, bahwa sejatinya tugas dari para utusan adalah mengajarkan akhlaq dan mengajak pada penyucian jiwa yang secara eksplisit disebutkan dalam doa Nabi Ibrahim as pada QS.al-Baqarah/2:129 dan pada firman Allah SWT dalam QS. al-A'lā/14-19.<sup>180</sup>

Jika ditelaah, dua maksud di atas yakni pengajaran dan penyucian adalah maksud pertama dan utama yang saling menopang satu sama lain sesuai unsur, dzat dan keadaan manusia. Baik buruknya manusia, berawal dari 2 hal ini, oleh sebab itu keduanya menjadi asas bagi hidayah rabbanī dan dakwah kenabian, walaupun tidak dapat dipungkiri *khitāb syarī'at* tidak terbatas pada sisi ini saja.<sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> Al-Raisūnī, 1:75.

<sup>179</sup> terkait maksud-maksud utama pengutusan Nabi Muhammad SAW yang faidah-faidahnya tersurat dalam surat-surat tersebut. Syekh Abu Hasan an-Nadawī berpendapat bahwa pengajaran akhlaq dan penyucian jiwa memiliki tempat paling besar dalam lingkup dakwah kenabian dan maksud-maksud diutusnya Nabi Muhammad SAW.

<sup>180</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:86.

<sup>181</sup> Al-Raisūnī, 1:86.

- *Jalb al-masālih wa daru al-mafāsīd*

*Jalb al-masālih wa daru al-mafāsīd* diartikan sebagai mengambil kemaslahatan dan menolak kerusakan. Banyak dari ulama yang berpendapat bahwa maksud *syarī'at* islam dan *syarī'at* secara umum terangkum dalam frasa di atas, atau dengan ungkapan yang lebih baik seperti diungkapkan Ibn Taimiyyah: ” menghasilkan dan menyempurnakan kemaslahatan, menafikan dan mereduksi kerusakan.”

- **Penegakan keadilan**

Menegakkan keadilan adalah maksud terbesar dari diutusnya para Rasul, diturunkannya Al-Qur'an, dan ditetapkannya *syarī'at* islam. Al-Raisūnī memilih maksud ini sebagai salah satu maksud kulliyah dengan dua argument, yakni :1) Al-Qur'an menjadikan keadilan (*al-qisṭ*) sebagai maksud umum diutusnya para nabi dan rasul. 2) keadilan memiliki peran penting dan luas, selain itu keadilan memiliki titik berbahaya saat tidak diterapkan dalam kehidupan manusia.

Allah berfirman dalam QS.al-Hadid/57:25:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۖ وَرُسُلَهُ ۖ بِالْعَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

*Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil. Kami menurunkan besi yang mempunyai kekuatan hebat dan berbagai manfaat bagi manusia agar Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya walaupun (Allah) tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa.*<sup>182</sup>

Ayat di atas menetapkan pengutusan Rasul, bukti-bukti yang dibawa para Rasul, kitab-kitab yang diturunkan kepada para utusan, serta *mīzan* yang

---

<sup>182</sup> “Qur'an Kemenag,” diakses 22 Januari 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/57?from=25&to=25>.

mereka bawa bermuara pada satu maksud agar manusia menegakkan keadilan.<sup>183</sup>

### 3. *Kulliyāt Khuluqiyah*

Akhlaq merupakan kualitas psikologis manusia yang ditampilkan melalui tingkah laku (suluk) dan dilakukan secara kontinyu. Oleh sebab itu akhlaq memiliki dua unsur yakni sisi psikologis (*nafsi*) dan perbuatan (*'amalī*). Pada sisi psikologis akhlaq memiliki nilai-nilai ketenangan, kebergantungan terhadap norma, faidah-faidah, dan pentingnya akhlaq bagi kehidupan manusia. Sedangkan pada praktiknya akhlaq adalah hasil dari interpretasi seseorang atas keimanan dan kecintaannya terhadap sang Khalik. Tanpa adanya penerapan yang kontinyu, akhlaq hanya akan menjadi angan-angan tanpa hadirnya pengakuan dan ketergantungan jiwa pada nilai-nilainya.<sup>184</sup>

Akhlaq adalah jamak dari lafadz *khuluq* yang berarti watak alami, tabiat, dan juga dapat dimaknai sebagai agama. Dalam kamus *lisan al-'arab* disebutkan hakikat akhlaq terdapat pada jiwa manusia yang berupa nilai-nilai yang nampak secara dhohir baik berupa kebaikan atau keburukan. Pahala dan hukuman bergantung pada nilai-nilai yang nampak di luar lebih banyak daripada nilai yang ada di dalam.<sup>185</sup>

Terdapat hubungan yang tidak dapat dipisahkan (*talāzum*) antara akhlaq dengan kebalikannya. Lafadz akhlaq jika disebutkan secara umum, maka biasanya yang dimaksud adalah akhlaq terpuji, pemaknaan ini yang dimaksudkan dalam pembahasan *kulliyāt khuluqiyah*. Di sisi lain ketika berbicara tentang amanah yang merupakan akhlaq terpuji, maka juga akan terujuk pada kebalikannya, yakni berkhianat. Sama halnya Ketika berbicara tentang jujur, maka kebalikannya akan mengikuti secara lazim. Secara alamiah manusia dapat melakukan perbuatan yang baik ataupun buruk. Terkadang berkata jujur, namun di sisi lain manusia juga dapat melakukan kebohongan, namun yang perlu diketahui kejujuran adalah

---

<sup>183</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:74.

<sup>184</sup> Al-Raisūnī, 1:89.

<sup>185</sup> “لسان العرب | خلق | الباحث القرآني” diakses 26 April 2024, <https://tafsir.app/lisan/%D8%AE%D9%84%D9%82>.

akhlak yang asli. Kebohongan yang dilakukan manusia biasanya terjadi sebab dilatarbelakangi hal tertentu.<sup>186</sup>

#### 4. *Kulliyāt Tasyrī'iyah*

Al-Raisūnī memaknai *tasyrī'* sebagai segala sesuatu yang perlu untuk dilakukan atau ditinggalkan baik secara langsung ataupun tidak. Macam-macam tipologi kulliyāt yang telah dijabarkan di atas sebelumnya, pada dasarnya mengandung makna kulliyāt *tasyrī'iyah* baik yang bersinggungan dengan amaliyah secara langsung, ataupun tidak langsung. Nilai universal akidah secara dzahirnya tidak nampak amaliyah-amaliyah *tasyrī'*nya kecuali dengan membuat hierarki dan urutannya secara logis. Sebagai contoh, iman pada hari akhir - pada permulaannya – merupakan akidah yang tidak berhubungan dengan amaliyah-amaliyah atau taklif syara'. Dalam kaitannya dengan akidah hal yang paling ditekankan adalah beriman, meyakini akan adanya hari akhir. Namun keimanan pada hari akhir jika dimaknai hanya sampai pada “keyakinan”, maka hanya akan menimbulkan kecerobohan penafsiran. Hari akhir memiliki makna kembali kepada Dzat-Nya, dan berdiri menghadap-Nya dengan menjawab segala hal yang akan ditanyakan kelak pada hari akhir. Proses di atas bermuara pada ganjaran atau hukuman yang diberikan pada seorang hamba dan akan dipertanggungjawabkan kelak di hari akhir. Perintah Allah untuk melakukan ataupun menjauhi sesuatu mengandung makna *tasyrī'* seperti yang diinginkan oleh Al-Raisūnī. Pada kulliyāt *maqāṣidiyyah* dan *khuluqiyyah* lebih banyak bersinggungan langsung dengan *tasyrī'* sebagai sebuah amaliyah, bahkan sebagian dari keduanya mengandung nilai-nilai keumuman *tasyrī'*.

Al-Raisūnī mencontohkan dengan *al-maṣlahah* al-mursalah atau istilah yang dalam istilah ushul fikih memiliki makna universal dari diturunkannya *syarī'at* dan diutusnya para Rasul. Tujuan – tujuan tersebut di antaranya bagaimana keduanya datang untuk mendatangkan kemaslahatan bagi hambanya dan menghindarkan dari marabahaya. Kesemuaan ini harus berpegang dengan aturan agama – dalam hal ini *syarī'at* – yang di dalamnya mengatur perbuatan-perbuatan manusia, baik itu wajib, sunnah, dan sebagainya. Dengan dasar ini, maka apa yang

---

<sup>186</sup> Al-Raisuni, *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:90.

disajikan oleh nilai-nilai universalitas akidah, maqāṣidiyyah, maupun akhlak kesemuanya mengandung tasyrī' dan memproduksi tasyrī' itu sendiri.<sup>187</sup>

Al-Raisūnī menta'birkan *kulliyāt tasyrī'iyah* (universalitas syariah) sebagai kaidah-kaidah besar usuliyah dan fikihiyah, atau kaidah-kaidah besar yang menjadi rujukan untuk pengambilan hukum-hukum *syarī'at* yang bersifat amaliyah. Al-Raisūnī kemudian memilah kembali ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai universal tersebut, serta melakukan perbandingan satu ayat dengan lainnya, Ia menemukan tujuh asas syari'ah terbesar yang bersifat universal dan mengandung prinsip-prinsip dasar *syarī'at* islam dan kaidah-kaidahnya.

### ***Al-aṣl al-ibāhah wa at-taskhīr* (Hukum asal dari sesuatu adalah boleh dan memiliki kemanfaatan)**

Segala hal yang ada di bumi yang diciptakan oleh Allah SWT, baik itu jiwa dan jasad manusia, alam seisinya, langit dan bumi, keanekaragaman tanaman maupun hewan pada dasarnya boleh untuk digunakan dan diambil kemanfaatannya. Kebolehan tersebut tetap ada sampai terdapat dalil yang melarang. Selagi tidak terdapat dalil yang mencegah, mengharamkan, atau terdapat penetapan batasan tertentu, maka manusia dapat memanfaatkannya secara lebih luas. Prinsip ini merupakan prinsip secara alami diterima oleh akal dan teori manusia, sama halnya kaidah ini telah tersurat dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Allah SWT menciptakan manusia di bumi dengan semua hal yang membersamainya. Manusia yang secara alamiah memiliki rasa lapar, haus, ataupun sifat-sifat alamiah lainnya perlu difasilitasi dengan ciptaan-Nya yang lain agar keberadaan manusia di muka bumi menjadi langgeng. Sifat-sifat tersebut secara alami dan kontinyu mendorong manusia untuk memenuhi kebutuhannya sebagai cara untuk bertahan dan menjalankan ketentuan penciptaan-Nya. Keinginan manusia untuk makan minum, rasa kantuk, bergerak, berpindah, rasa cinta dan lainnya merupakan sifat alamiah dari penciptaan manusia, begitupula keinginan manusia pada hal-hal yang bersifat indah, lezat, ataupun keinginan untuk memiliki sesuatu.

---

<sup>187</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:102.

Dapat dilihat pada QS. Al-Rahman/55:3-4 Allah SWT menunjukkan bahwa Ia yang menciptakan manusia, dan mengajarnya Al-bayan (kemampuan untuk menjelaskan), sedangkan pada QS. Al-Baqarah/2:31 Allah SWT mengajarkan seluruh nama-nama kepada Nabi Adam as. Menurut Al-Raisūnī perkara-perkara penciptaan manusia di atas tidak membutuhkan dalil *ibāhah* (diperbolehkan melakukan sesuatu), dan juga tidak membutuhkan izin *syara'* untuk melakukannya, ataupun dengan dalih meniadakan larangan, karena secara logika jika perbuatan alamiah manusia dilarang, maka harus terdapat dalil yang menetapkannya. Di sisi lain, perkara alamiah penciptaan manusia – terkadang dalam beberapa hal – melampaui makna *ibāhah* dan *izn* (izin yang Allah berikan) menjadi sebuah *talab* (permintaan) dan *al-iqtidā* (pensyaratan). Sebagai contoh, manusia diciptakan Allah SWT memiliki dorongan, atau kecondongan pada sesuatu. Secara alamiah Ia akan terpanggil untuk melakukannya dan secara alamiah hal ini diperbolehkan. Namun yang perlu diketahui perbuatan yang dilakukan tidak dapat terlepas dari dalil *syara'*. Allah SWT yang menciptakan manusia dengan seluruh perkara yang menaunginya seperti yang dituturkan pada QS. Luqmān/31:10 dan QS. al-A'rāf/ 7:45.<sup>188</sup>

Dapat disimpulkan bahwa segala perkara yang datang baik pada jiwa, akal, panca indra dan *zauq* (rasa), hati, perut, *farj* dari kesemuaan itu memiliki dalil dan kaidah-kaidah *syara'* yang mengatur seperti halnya perkara-perkara yang datang dari para Rasul, kitab dan *syarī'at* Islam. Hal-hal yang dibutuhkan dan disukai manusia pada dasarnya adalah boleh dilakukan (mubah), dan segala hal yang dibenci dan tidak disukai manusia diperbolehkan bagi manusia untuk menolak dan menafikannya.<sup>189</sup>

***Lā dīn illa ma syara'ahu Allah wa la tahrīm illa mā harramahu Allah (tidak dikatakan agama kecuali yang disyarī'atkan Allah, dan tidak ada keharaman kecuali dari Allah)***

Kaidah ini menunjukkan bahwa agama dan hukum-hukumnya diletakkan oleh Allah sang pencipta bagi seluruh hamba-Nya. Setiap hal yang datang dari *syarī'at* (agama), diatasnamakan atau disandarkan pada agama, perintah dan larangan agama, maka semuanya ditujukan kepada Allah SWT, tidak datang kecuali dari-Nya dan sesuai dengan izin-Nya. Al-

---

<sup>188</sup> Al-Raisūnī, 1:103.

<sup>189</sup> Al-Raisūnī, 1:104.

Qur'ān banyak menuturkan hal-hal yang berkaitan dengan kaidah di atas, seperti kisah-kisah umat terdahulu, orang-orang yang ingin berkuasa atasnama agama, menghalalkan dan mengharamkan atasnama agama, membebaskan ibadah yang berat atasnama agama, sehingga agama digunakan secara bebas yang mengakibatkan kerusakan pada agama dan dunia secara bersamaan. Kejadian ini berulang pada kaum-kaum seperti kaum Nasrani, kaum musyrik arab, dan umat lainnya. Jika ditelaah dengan seksama maka banyak ayat-ayat Al-Qur'ān yang mendorong umat untuk melakukan penolakan terhadap bentuk-bentuk pemanfaatan agama seperti yang tertuang pada QS. asy-Syūrā/ 42:21, QS. at-Taubah/9:21, QS. Yunus/10:59, QS. al-An'ām/6:150, dan QS. an-Nahl/16:116. Dengan dasar *naṣ-naṣ* di atas – begitu juga dengan dalil hadits dan ayat-ayat lainnya - tidak diperbolehkan bagi seseorang mengharamkan perkara baik untuk dirinya sendiri maupun orang lain dengan hukum yang disandarkan kepada Allah SWT kecuali dengan dalil yang benar dan jelas. Jika hal tersebut diabaikan maka Ia pantas disebut sebagai *mubtadi'* (orang yang berbuat bid'ah) yang dalam segala hal, ajakan-ajakannya harus diabaikan. Dan ajakan-ajakannya tidak akan dianggap kecuali dengan mendatangkan dalil-dalil yang tepat.<sup>190</sup>

### ***Tahlīl at- tayyibāt wa tahrīm al-khabāits* (menghalalkan perkara baik dan mengharamkan perkara menjijikkan)**

Pada kaidah ketiga di atas, Allah menghalalkan segala perkara baik yang terdapat di alam semesta dan kehidupan ini, serta mnegharamkan perkara yang menjijikkan. Pada kaidah awal telah dijelaskan bahwa diperbolehkannya seseorang melakukan sesuatu adalah hukum asal yang bersifat universal yang secara alamiah dapat diterima akal. Sedangkan kaidah ketiga ini memiliki dalil *naṣ syara'* secara jelas. Seperti pada QS. al-Māidah/5:4, QS. al-Maidah/5:5, QS.al-Mukminun/23:21 yang secara tersurat menjelaskan tentang perkara halal adalah sesuatu yang baik. Sedangkan pada QS.al-A'rāf/7:57 menuturkan keduanya secara bersamaan, yakni Allah menghalalkan perkara yang baik dan mengharamkan perkara yang menjijikkan. Ayat-ayat tersebut adalah contoh – baik secara tunggal ataupun kolektif – berbicara dengan gamblang akan hukum asal perkara baik adalah halal, dan sebaliknya. Hukum asal

---

<sup>190</sup> Al-Raisūnī, 1:106.

dari perkara menjijikkan adalah haram. Hal ini menjadi hukum dasar yang bersifat universal bagi penentuan makanan yang boleh dikonsumsi oleh hamba-Nya.<sup>191</sup>

Al-Raisūnī menjabarkan makna *tayyibāt* dan *khabāīs* menurut para mufassir menjadi dua golongan. Golongan pertama berpendapat kedua makna tersebut terikat oleh hukum *syara'* hal yang diperbolehkan Allah untuk dikonsumsi berarti perkara yang baik, dan begitupula sebaliknya. Dengan kata lain *tayyib* adalah hal yang *dinaṣkan* oleh *syara'* sebagai perkara halal, begitupula *khabāīs* merupakan hal yang telah *dinaṣkan* oleh *syara'* keharamannya. Sedangkan golongan kedua tidak cukup dengan penafsiran ini dengan alasan tidak memberikan nilai kebaruan. Bagi golongan ini, perkara-perkara yang dihalalkan maupun diharamkan sudah *daoat* diketahui jenisnya melalui *naṣ-naṣ* yang tersurat, sehingga golongan ini memilih memaknai istilah *tayyib* dan *khabāīs* dengan makna bahasa yang lebih mengandung keumuman. Penafsiran yang dihasilkan adalah segala perkara yang baik dihukumi halal sebab sifatnya, dan perkara menjijikkan dihukumi haram juga karena sifatnya yang menjijikkan. Al-Raisūnī menukil penafsiran Ibnu 'Asyur pada surat al-Maidah ayat 5 “...*uhilla lakum at-tayyibāt..*” . Frasa *at-Tayyibāt* condong kepada makna bahasa secara umum. Perkara yang baik dan menjijikkan yang diperbolehkan memiliki makna lebih luas daripada yang termaktub pada *naṣ* itu sendiri. Hal yang dihalalkan benda (*'ain*-nya) oleh Allah benar merupakan perkara yang baik, tapi tidak semua perkara baik adalah halal. Begitupula sebaliknya perkara yang diharamkan *dzatnya* oleh Allah merupakan perkara yang menjijikkan namun tidak semua yang menjijikkan adalah haram.

Pada hal ini disimpulkan bahwa halal dan haram dalam *syarī'at* terbagi menjadi dua, yaitu hukum halal dan haram terletak pada benda (*'ain*) dan namanya seperti yang termaktub pada QS. al-Māidah/5:1 dan QS. Al-Baqarah/2:187, QS. al-Māidah/5:3. Juga hal yang diharamkan atau dihalalkan karena sifatnya seperti pada QS. al-A'rāf/7:157. Dalam penentuan halal dan haram terkadang *syarī'at* menggunakan *naṣ* khusus, namun juga terkadang menggunakan sifat-sifat umum seperti pada QS. al-Māidah/5:5 yang menuturkan 2 golongan secara bersamaan, yaitu

---

<sup>191</sup> Al-Raisūnī, 1:107.

menghalalkan hal yang bersifat baik (*tayyib*) secara umum tanpa disebutkan bendanya, dan yang kedua menghalalkan perkara beserta dengan bendanya ('*ain*) yaitu *al-ta'ām* (makanan) ahlu kitab. Dalam ayat ini memiliki 2 percian, yakni menyebutkan makna umum yang bersifat universal (*tahlīl kullī bi al-wasf*) dan menyebutkan makna parsialnya (*tahlīl kullī bil juzy*).

Analisa pada ayat-ayat *tahlīl tayyibat* dan *tahrīm khabaits* mengandung hukum kulliyāt (universal) yang menjadi batas bagi kaidah pertama, yaitu kaidah kulliyāt "*al-asl al-ibahah wa at-taskhir*". Kaidah pertama ini akan berjalan beriringan dengan segala sesuatu yang *tayyib* dan memiliki sifat *tayyib*, adapun perkara yang berubah dari baik menjadi buruk (menjijikkan) maka masuk pada hukum haram (*at-tahrīm*). Sehingga menjadi maklum diketahui hal-hal yang dihaalkan oleh Allah merupakan hal yang baik dan memberikan kemanfaatan bagi manusia. Dalam beberapa perkara, terdapat pengecualian perkara yang baik menjadi jelek (menjijikkan) sebab perilaku manusia seperti pada khamr, racun, melakukan pekerjaan haram, dan lainnya. Hal yang dikecualikan ini menuntun kita pada masalah utama, yakni ukuran (*mi'yār*) yang digunakan untuk mengetahui hal yang *tayyib* yang tidak terdapat *naṣ*-nya, begitupula hal menjijikkan yang tidak ada *naṣ* yang mengharamkannya.

Asal kata makna *tayyib* Al-Raisūnī menukil pendapat Ibnu 'Asyur dengan pemaknaan *ṭahārah*, zakat, keinginan yang baik dalam jiwa manusia baik cepat atau lambat, sehingga sesuatu yang lezat namun di belakangnya memiliki konsekuensi buruk maka tidak dinamakan *tayyib* (baik). Dari pemaknaan Ibnu 'Asyur dapat disimpulkan jika makanan yang lezat dan disenangi oleh manusia tidak boleh membahayakan, menjijikkan, tidak menentang syari'at, dan dapat diterima oleh umumnya kalangan manusia. Dan sebaliknya bahwa sifat makanan yang diharamkan adalah makanan yang membahayakan bagi akal, badan, menjijikkan, dan najis. Di sisi lain Al-Raisūnī menukil pendapat Ibnu Taimiyyah yang membagi makanan menjijikkan menjadi 2 bagian, yakni menjijikkan sebab unsur bendanya seperti babi, darah, bangkai dan lainnya. Dan juga menjijikkan sebab cara perolehannya seperti mencuri, mengambil hak orang lain dengan dzalim, riba ataupun judi. Pemaparan tersebut memberikan konklusi bahwa baik dan buruknya sesuatu terkadang terdapat pada perkara indrawi (*hissī*) yang dapat diketahui secara alamiah ataupun

dengan pengalaman. Adapun yang bersifat moralitas (*ma'nawī*) diketahui melalui dalil syara' dan dalilnya yang semua hal tersebut berhubungan dengan halal dan haram.<sup>192</sup>

### ***At-Taklīf bi hasb al-wus'a* (pembebanan syarī'at sesuai kapasitas)**

Kaidah ini terdapat dalam beberapa ayat-ayat Al-Qur'āndi antaranya QS.al-Baqarah/2:286, QS.Al-A'rāf/7:42, QS.al-An'am/6:152, QS.al-Mu'minun/23:62, QS.at-Thalāq/65:7 yang seluruhnya menginterpretasikan bahwa hukum syara' diturunkan oleh Allah sesuai dengan kapasitas dan kekuatan mukallaf untuk menjalankannya. Serupa dengan kaidah di atas, ada beberapa kaidah serupa dari beberapa ulama semisal *la taklif bima la yutaq, al-harj marfu', ad-din yusr, al-masyaqah tajlib at-taysir, al-amr idza dzaqa ittasa', la tahrīm ma'a al-idhtirar, la wujub ma'al al'ajz, adh-dharurat tubih mahdhurat, al-hajah tanzil manzilah dharurat*.

Ayat lain yang mengandung makna dari kaidah-kaidah tersebut baik secara keseluruhan maupun sebagian saja, seperti QS. al-Baqarah/2: 286, QS.al\_Baqarah/2:185, QS.an-Nisa/4:28, QS. al-Maidah/6:6, QS. al-Hāj/22:78, QS.at-Tagābun/64:16, dan yang lainnya. Ayat -ayat di atas walaupun bermacam-macam, namun memiliki makna *musytarak* (makna yang sama) yaitu Allah tidak memberikan beban *syara'* kepada kecuali Ia dapat melaksanakannya, namun Allah selalu menginginkan kemudahan bagi ummatnya dengan memberikan keringanan-keringanan syara' (*ar-rukhsah asy-syar'iyyah*). Sedangkan di sisi lain *syarī'at* memerintahkan untuk konsisten dalam berpegang dan melaksanakan hukum syara' yang dalam pelaksanaannya membutuhkan kesabaran dan kerja keras secara umum. Keringanan syara' akan muncul saat pribadi ataupun sekumpulan orang kesusahan dalam melaksanakan perintah syara' dalam kehidupannya. Dalam hal inilah rukhsah berperan penting dan menjadi karakter umum dan asas *syarī'at* islam.<sup>193</sup>

### ***Alwafā bi al-'uhūd wa al-amānah* ( menepati janji dan bersikap Amanah )**

*Alwafā bi al-'uhūd wa al-amānah* adalah kaidah kulliyah *adabiyyah khuluqiyyah* dan menjadi kaidah besar *syarī'at* islam karena mencakup

---

<sup>192</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:110.

<sup>193</sup> Al-Raisūnī, 1:112.

semua lini kehidupan umat baik dalam bidang politik, keilmuan, ibadah, dan kemasyarakatan. QS.al-Ahzāb/33:77 berbicara tentang amanat khilafah yang diterima oleh manusia, Al-Raisūnī menukil penafsiran At-Tabri, bahwasannya amanah yang dimaksudkan adalah semua bentuk Amanah baik yang berhubungan dengan agama maupun manusia. Bagi Al-Raisūnī amanat yang dibebankan kepada manusia di bumi merupakan bentuk janji kepada Allah yang harus dipegang teguh dan dijalankan. Begitupula, Ia menukil penafsiran Al-Qurtubi tentang QS.An-Nisā/4:58 yang mengatakan bahwa amanat merupakan ibu dari segala hukum yang berisi agama dan *syarī'at*. Allah juga menyandarkan sifat menepati janji kepada *ulul albāb*.

Perjanjian terbesar manusia yang berisikan seluruh perjanjian adalah perjanjian untuk menepati janji berkenaan dengan keimanan mereka. Di dalamnya berisikan janji kepada Allah, dan manusia baik Rasul, kerabat, tetangga, teman dan lainnya, baik personal maupun kolektif. Bagi Al-Raisūnī kaidah ini menjadi dasar bagi keberlangsungan hidup manusia sebagai pijakan kehidupan. Adapun sifat *al-wafa* dalam QS.al-Baqarah/2:177 diinterpretasikan para mufassir sebagai setia pada keimanan, tauhid, ibadah, dan ketaatan walaupun sebagian mufassir memaknai *al-wafa* dalam ayat tersebut sebagai hal yang dipegang teguh manusia dalam hubungan dan muamalah dengan selainnya. Begitupula pada QS.Al-Māidah/5:1 yang berisikan nilai universal dari *al-wafa bi a; 'uqūd* yang menunjuk pada semua jenis akad, karena lafadz akad sendiri bersifat umum. Dengan menyandarkan *al-uhud*, *al-uqud*, *al -mawatsiq* pada lafadz *al-wafa* berarti menisbatkan kata tersebut pada hal yang benar sesuai *syarī'at*.

Contoh lain dari sikap menepati janji dan amanah adalah berkomitmen untuk tidak menafikan hal yang benar dan selalu berdasarkan keadilan, sehingga segala sesuatu yang berdasarkan kebohongan, pemaksaan, atau mengakibatkan marabahaya, kedzaliman dan lainnya adalah hal yang batil yang tidak boleh dipenuhi karena hal tersebut bertentangan dengan kebenaran dan *syarī'at*. Adapun pengambilan janji Allah kepada para ulama tertuang pada QS. Al-Imrān/3:187 dan QS. Al-Baqārah/2:159 agar berpegang teguh pada syariah tanpa menambah ataupun mengurangi, menegakkan syariah tanpa rasa takut dan tamak, serta menyeru pada kebaikan dan mencegah kemungkaran, serta selalu berkata

benar tanpa takut akan hinaan. Pada QS. Al-Baqarah/2:159 menjelaskan juga salah satu bentuk dari janji terbesar antara manusia adalah kepemimpinan ummat atau satu dengan lainnya dan menjalankan sesuai kemaslahatan ummat, seperti kepemimpinan dalam bidang hukum atau lainnya. Semua dari macam-macam amanah dan janji yang disebutkan pada ayat-ayat tidak dapat terlepas dari niat untuk mewujudkan kemaslahatan agama dan dunia sehingga bagi para pemegang Amanah hendaknya menjalankan sesuai koridor syara' tanpa meremehkan amanat tersebut.<sup>194</sup>

### ***At-tasarruf fi al-amwāli manūṭun bi al-haq wa an-naf'* (pentasarufan harta harus disesuaikan dengan nilai kebenaran dan kemanfaatan)**

Kaidah selanjutnya merupakan kaidah yang berhubungan dengan harta baik dalam kepemilikan, pentasarufan maupun penggunaannya atau yang biasa disebut dengan *muamalah maliyah*. Harta adalah barang (uang dan sebagainya) yang menjadi kekayaan; barang milik seseorang; atau kekayaan berwujud dan tidak berwujud yang bernilai dan yang menurut hukum dimiliki perusahaan.<sup>195</sup> Perbincangan tentang harta merupakan hal yang tidak ada habisnya karena melibatkan setiap generasi baik individu atau kelompok, ruang dan waktu. Banyak persengketaan terjadi disebabkan oleh harta itu sendiri atau tujuan-tujuan yang berorientasi pada kepemilikannya.

Kaidah *kulliyah* di atas menjadi asas dan aturan dalam kepemilikan atau pentasarufan harta seseorang. *At-tasarruf fi al-amwāli manūṭun bi al-haq wa an-naf'* berarti segala bentuk pentasarufan harta harus berasaskan pada kebenaran, keadilan, kemaslahatan dan kemanfaatan. Al-Raisūnī mengategorikan harta yang haram untuk ditasarufkan menjadi dua bagian, yaitu : 1) Harta yang didapatkan dengan cara haram; mendapatkan dengan cara yang tidak benar ataupun karena Ia tidak berhak akan harta tersebut. Hal ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'ān seperti QS Al-Baqarah/2:188, QS.An-Nisā/3:29; QS.an-Nisā/3:160-161; QS.at-Taubah/9:34; QS. Al-Mutaffifin/83:1-3. Perbuatan-perbuatan tersebut bertentangan dengan syariah, ajaran akhlak, norma masyarakat, nilai keadilan, akad yang benar dan menjadikan pelakunya memakan harta yang

---

<sup>194</sup> Al-Raisūnī, 1:116.

<sup>195</sup> "Arti kata harta - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online," diakses 16 Mei 2024, <https://kbbi.web.id/harta>.

batil baik dengan cara *ghasb*, mencuri, menipu, menyuap, berbuat curang, dan berjudi. Adapaun keharaman yang kedua adalah: 2) Keharaman dalam mentasarufkan dan menggunakan harta yang tidak membawa pada kemanfaatan ataupun mengarah pada kerusakan. Pada pembagian kedua, pada dasarnya secara kepemilikan harta tersebut telah sesuai *syarī'at*. Namun perilaku menghamburkan harta pada hal yang tidak bermanfaat dan membawa pada marabahaya sehingga tidak diperkenankan oleh syara'.

Pada QS. Al-Furqān/25: 67; QS. Al-Isrā/17:26; dan QS.An-Nisā/4:5 dijelaskan bahwa *safīh*-seperti halnya orang lalai- adalah orang yang dicegah untuk menetasarrufkan hartanya karena akan mengeluarkan hartanya pada hal yang tidak bermanfaat. Al-Raisūnī menukil penafsiran At-Tabari yang menjelaskan bahwa lafadz *safīh* adalah mutlak, tidak ada pengkhususan pada ayat tersebut. Maka hukum pelarangan memberikan harta kepada safih juga mutlak, tidak dibatasi oleh keadaan maupun gender. Pada kaidah ini, mentasarrufkan harta yang berorientasi pada nilai manfaat adalah wajib, di luar pentasarrufan yang lain semisal zakat, jihad, nafkah kerabat.

Apa yang dimaksudkan oleh Al-Raisūnī adalah infak harta yang bersifat mutlak dan umum, dan perintah menginfakkan harta dalam Al-Qur'ān juga bersifat umum dan mutlak seperti yang dituturkan pada QS.At-Taghābun/64:16, dan Qs.Al-Hadīd/7, QS.Al-Hadīd/57:11; QS.Al-Baqārah/2: 245; QS. Al-BAqārah/2: 274, QS.Ibrahim/14:31. Menurut Al-Raisūnī ayat-ayat di atas mengandung keumuman tentang harta yang diberikan pada manusia seharusnya ditasarrufkan untuk kemanfaatan yang kembali pada diri sendiri maupun orang lain. Al-Qur'ān jelas menyatakan bahwa hak manusia akan hartanya hanya berupa hak pemakaian dan bukan hak kepemilikan.<sup>196</sup>

- ***Wa ta'awanu ala al-birr wa at-taqwa* (tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan).**

Kaidah *kulliyah* ini terdapat pada QS. AlMāidah/5:2 yang berisikan perintah agar manusia bersikap adil agar tidak terjadi permusuhan di antara kaum. Kewajiban bersikap adil tersebut dibebankan pada setiap individu dan keadaan. Selain itu Allah memerintahkan manusia untuk tolong menolong dalam kebaikan, meninggalkan kemunkaran serta melarang

---

<sup>196</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:121.

manusia untuk tolong menolong pada perkara batil.<sup>197</sup> Terdapat dua kaidah besar yang bersifat universal pada ayat tersebut, yakni tolong menolong pada kebaikan dan ketakwaan<sup>198</sup>, serta larangan tolong menolong dalam perbuatan dosa dan permusuhan<sup>199</sup>.

Kaidah pertama adalah perintah tolong menolong dalam kebaikan yang mengandung makna universal, yakni segala perbuatan baik yang membawa pada ketakwaan. Adapun ayat selanjutnya mengandung larangan untuk tolong menolong pada perbuatan dosa yang juga bersifat universal. Allah akan memerintah seluruh perbuatan tolong menolong yang bermuara pada kebaikan dan ketakwaan, dan sebaliknya Allah akan melarang manusia untuk melakukan perbuatan tolong menolong yang bermuara pada kemaksiatan. Pada ayat ini nampak kaidah-kaidah syara' universal berhubungan dengan ibadah, tingkah laku, hubungan sesama manusia, yang menjadi landasan bagi *fuqahā*, pakar syari'ah untuk berfatwa maupun berijtihad, serta berguna bagi para hakim dalam menafsirkan aturan-aturan dan penetapan hukum, dan menjadi landasan bagi para pemimpin dalam berpolitik, dan banyak lainnya. Kaidah besar tersebut menjadi asas bagi perkara-perkara fardlu kifayah –yang bersifat pasti- karena berhubungan dengan kemaslahatan ummat. Sebagai contoh - pada tatanan kehidupan sosial masyarakat- memandikan jenazah adalah fardlu kifayah, yang artinya kewajiban memandikan tersebut tidak akan gugur secara kolektif kecuali jika salah satu individu melakukannya.

Di dalam memandikan jenazah terdapat konsep tolong menolong pada kebaikan yang mengarah pada kemaslahatan baik bagi jenazah itu sendiri, keluarga maupun masyarakat sekitar. Contoh lainnya adalah kepemimpinan seseorang pada sekelompok masyarakat. Adanya seorang pemimpin menjadikan keteraturan dalam kehidupan sosial. Dapat dibayangkan *chaos* yang akan terjadi jika sekelompok masyarakat berkumpul tanpa aturan dan tanpa kepemimpinan.

Kedua contoh di atas merupakan sedikit perwujudan dari perkara syara' yang bersifat fardlu kifayah, artinya kemaslahatan dan kerusakan

---

<sup>197</sup> “تفسير ابن كثير | 5:2 | الباحث القرآني” diakses 22 Mei 2024, <https://tafsir.app/ibn-katheer/5/2>.

<sup>198</sup> Ditunjukkan dengan ayat *wa ta'āwanu 'ala al-bir wa at-taqwa*.

<sup>199</sup> Ditunjukkan pada ayat *wa la ta'awanu 'alal itsm wa al'udwān*.

tatanan bergantung pada konsep tersebut. Sedangkan kaidah kulliyah di atas- *Wa ta'awanu ala al-birr wa at-taqwa* – adalah kaidah besar yang dibutuhkan manusia untuk menjaga kehidupan manusia yang bermuara pada kemaslahatan. Umumnya, perilaku yang bersifat fardlu kifayah dibebankan pada sekelompok golongan atau masyarakat karena konsep tolong menolong tidak akan bisa lepas dari kolektivitas. Konsep tolong menolong adalah hal yang wajib dilakukan saat tujuan-tujuan baik tidak akan terealisasi kecuali dengan mewujudkannya secara bersama-sama, atau jika sebuah kejahatan atau kemunkaran tidak akan hilang di muka bumi kecuali dengan berusaha bersama- sama.<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:124.

## BAB IV

### EPISTEMOLOGI MAQĀSĪD AL-QUR'ĀN PERSPEKTIF AHMAD AL-RAISŪNĪ

#### A. Sumber dan metode Maqāsid *Al-Qur'ān*

##### 1. Sumber Maqāsid *Al-Qur'ān* Perspektif Ahmad Al-Raisūnī

###### a. *Al-Qur'ān*

Jamak diketahui bahwa objek kajian maqāsid *Al-Qur'ān* adalah ayat *Al-Qur'ān* itu sendiri. Al-Raisūnī membagi kajian maqāsid *Al-Qur'ān* dalam tingkatan, yakni maqāsid ayat, surat, dan maqāsid umum dari keseluruhan *Al-Qur'an*. Pembagian ini hampir serupa dengan pembagian *maqāsid juziyyah, khassah, dan maqāsid 'ammah* dalam *maqāsid syarī'ah*.<sup>1</sup> Walaupun kajian *maqāsid Al-Qur'ān* perspektif Al-Raisūnī berfokus pada maqāsid keumuman *Al-Qur'ān* namun rangkaian keumumannya tidak akan diketahui kecuali dengan mengetahui *maqāsid* ayat dan suratnya. Di dalam metodologi tafsir *Al-Qur'ān* salah satu asas yang diletakkan untuk menafsirkan *Al-Qur'ān* adalah kesatuan tema surat (*al-wiḥdah al-mauḍu'iyyah li as-sūrah*) yaitu kesatuan tema dari setiap surat harus menjadi dasar untuk memahami ayat-ayatnya, sedangkan topik surat harus menjadi landasan untuk memahami ayat-ayat yang diturunkan di dalamnya.<sup>2</sup>

*Maqāsid syarī'ah* yang sejatinya bersumber dari *Al-Qur'ān* dan hadits fokus kajiannya ada pada hukum-hukum *syara'*. Sedangkan *maqāsid Al-Qur'ān* tidak terbatas pada hukum *syara'* namun juga pada tujuan-tujuan akhlak, akidah, serta kisah-kisah *Al-Qur'ān* maka *Al-Qur'ān* lebih luas daripada *tasyrī* itu sendiri. Seperti halnya saat membaca ayat-ayat yang menceritakan hari akhir atau kisah-kisah lainnya sehingga wajib bagi pembaca untuk mencari maksud-maksud dari ayat tersebut, sedangkan pembahasan ini tidak akan ditemui dalam *maqāsid syarī'ah*. Menurut Al-Raisūnī *Al-Qur'ān* telah berbicara akan *maqāsidnya* sebelum para ulama menafsirkan atau mentakwilkannya. *Al-Qur'ān* telah menyifati dirinya sendiri sebagai petunjuk bagi manusia. Seperti dalam QS. *Al-*

---

<sup>1</sup> Al-Raisuni, *Madkhal ila maqāsid asy-Syarī'ah*, 1:13.

<sup>2</sup> Wasfi "Asyur, "Nahwa Tafsīr Maqāsidī li *Al-Qur'ān al-Karīm*: Ru'yah Ta'sīsiyyah," dalam *Maqāsid Al-Qur'ān al-Karīm: Majmū'ah Buhūts*, vol. 1 (London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016), 432.

Baqarah/2:185 yang menjelaskan tentang diturunkannya Al-Qur'ān pada saat bulan ramadan pada malam lailatul qadar sebagai petunjuk. Secara eksplisit Al-Qur'ān mendeklarasikan dirinya sebagai hidayah bagi manusia. Dalam hal ini maksud *sarih* tersebut termasuk *adawāt at-ta' līl* (perangkat *ta' līl*). Hidayat termasuk dari maqāsid Al-Qur'ān - *maqṣad al-hidayah*- yang berarti segala sesuatunya baik dalam keyakinan (*I'tiqād*), pemikiran (*at-tafkīr*), akhlaq, kebiasaan (*'adat*) serta muamalah, peperangan maupun perdamaian, adab dalam rumah ataupun kebersihannya – yang mana kebersihan dan kesucian merupakan ajaran islam- sejatinya seluruhnya mengandung tujuan-tujuan yang mengarah pada hidayah/petunjuk manusia untuk menjadikan manusia berkepribadian unggul dan membawa pada kemaslahatan dunia serta akhirat. Hal ini yang dimaksud oleh Al-Raisūnī sebagai maksud *sarih* yang ditunjukkan oleh ayat-ayat Al-Qur'ān.

#### **b. Sunnah Nabawiyah/Hadīṣ**

Sunnah Nabawiyah bagi Al-Raisūnī merupakan penyusun *maqāsid Al-Qur'ān*. Ia meletakkan pembahasan tersendiri dalam karyanya “*maqāsid al-maqāsid*” tentang *maqāsid al-hadīṣ* dengan judul “*maqāsid as-sunnah an-nabawiyah*”. Sunnah nabawiyah berada di urutan pertama penjelas bagi ayat-ayat Al-Qur'ān serta pendukung utama hukum atau perkara yang datang dari Al-Qur'ān juga dalam aplikasi *maqāsidnya*. Secara umum, yang dimaksud dengan *maqāsid* hadits/sunnah nabawiyah adalah *maqāsid* Al-Qur'ān itu sendiri. Fokus Al-Raisūnī pada *maqāsid* hadits ada pada dua hal, yaitu bagaimana seorang mufassir, ulama, atau peneliti *maqāsid Al-Qur'ān* mampu menempatkan Sunnah nabawiyah pada tempatnya sesuai dengan maksud pensyariaan. Adapun yang kedua adalah dengan memahami *maqāsid* sunnah nabawiyah maka manusia akan terhindar dari penafsiran dan penerapan yang kontradiktif dengan *maqāsid syara'* atau justru penafsiran yang membatasi *maqāsid syara'* dan mendistorsi agama. Tanpa mengetahui *maqāsid* sunnah nabawiyah beserta hukum-hukum yang berhubungan dengannya, maka hikmah, serta *maslahah* yang dikehendaki akan hilang- baik secara keseluruhan ataupun sebagian.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah* (Beirut: arab Network for research and publishing, 2013), 61–62.

Peran sunnah nabawiyyah dalam bingkai maknanya mencakup penerapan operasional di dalam maqāsid Al-Qur’ān universal yang berkolaborasi membentuk sistem terperinci untuk memahami serta mengaplikasikan maqāsid Al-Qur’ān. Karakter aplikatif pada sunnah nabawiyyah berfungsi untuk menafsirkan nilai-nilai universal Al-Qur’ān baik dalam ranah agama, adat, pendidikan, kesehatan, ekonomi, politik, yurisprudensi, peradaban manusia serta lainnya, sehingga sunnah tidak mungkin dapat dipisahkan dari Al-Qur’ān namun Ia dihadirkan pada *naṣ qat’ī* sebagai rujukan syariat praktis, sehingga pada dasarnya keduanya tidak saling bertentangan. Tugas sunnah nabawiyyah sebagai pemerinci serta penjelas Al-Qur’ān menunjukkan bahwa sunnah nabawiyyah mengandung *maqāsid* parsial dari *kulliyāt at-tasyrī’*.<sup>4</sup> Begitupula keberadaan Al-Qur’ān dan sunnah nabawiyyah juga tidak terpisahkan dari maqāsid, karena sejatinya mengamalkan maqāsid berarti mengamalkan Al-Qur’ān dan sunnah secara bersamaan. Adapun dalam pengamalan maqāsid keduanya secara bersamaan, maka seyogyanya pengamal maqāsid memiliki pandangan pada *naṣ-naṣ* baik ekspilisit ataupun impisit dalam Al-Qur’ān dan sunnah.<sup>5</sup>

### c. Paradigma ushul fikih dan mantiq

Al-Raisūnī berpandangan bahwa ummat pada saat ini membutuhkan pembaharuan pada keilmuan islam, khususnya pada wacana fikih dan ushul fikih. Bagi pengkaji *maqāsid* menghadirkan maqāsid pada setiap keilmuan islam adalah hal yang penting. Maqāsid menjadi ukuran dan pertimbangan bahkan lebih dari itu, menghadirkan maqāsid dalam setiap ilmu merupakan salah satu bentuk pembaharuan pada ilmu itu sendiri. Maqāsid pada akhirnya tidak terhegemoni oleh hukum-hukum praktis saja, melainkan mencakup seluruh keilmuan islam. Inilah yang disebut maqāsid sebagai ukuran (*mi’yar*) bagi keilmuan islam.<sup>6</sup> Pendapat tersebut linier dengan pernyataannya tentang pemisahan ushul fikih dengan *maqāsid*. *Maqāsid* menjadi cabang keilmuan baru yang butuh pada penyempurnaan, peletakan

---

<sup>4</sup> Kamel Ladraa, “Al-Marja’iyyah al-’āmmah li maqāsid Al-Qur’ān,” *Majallah asy-Syarī’ah wa al-iqtisād* 1 (June 30, 2022): 44.

<sup>5</sup> 2021 أ.أ. أحمد الريسوني، *ألا يُعني القرآن والسنة عن المقاصد؟* / <https://www.youtube.com/watch?v=AIK2xnHsi18>.

<sup>6</sup> 2022 الأمة بحاجة إلى تجديد العلوم الإسلامية، والخطاب الفقهي، وتقصيد العلوم / *أ.أ. أحمد الريسوني*, <https://www.youtube.com/watch?v=9Be753o3fQY>.

kaidah, dan batasan-batasannya.<sup>7</sup> *Maqāsid* – sebelum maupun setelah berpisah dengan ushul fikih- berorientasi pada penakwilan teks-teks agama dan mengijtihadinya dengan paradigma ushul fikih. Oleh karena itu, saat berhadapan dengan *naṣ* agama Al-Raisuni mengklasifikasikannya dengan tiga orientasi, yakni ijthad yang berorientasi pada lafadz/*naṣ*<sup>8</sup>, orientasi *taqwili*<sup>9</sup>, serta pada *maqāsid*. Menurutnys orientasi yang terakhir ini yang paling ideal untuk menakwilkan *naṣ* secara moderat.<sup>10</sup>

Pemikiran Al-Raisūnī tentang peletakan *maqāsid* dalam setiap keilmuan islam (*taqṣīd al-‘ulūm al-islamiyyah*) merupakan buah dari kedalaman pengetahuannya akan *al-muwaffaqāt* karya al-Syātibi. Ia menukil pernyataan Al-Syātibi pada mukadimah karyanya “...setiap masalah yang dipelajari di dalam ushul fikih memiliki faidah yang dapat diamalkan yang berfungsi untuk membantu penggalan hukum atau memahami syari’ah, karena jika tidak maka pembelajaran ilmu ini tidak memiliki tujuan...”. Al -Raisūnī menyadari penulisan-penulisan ulama terdahulu yang berkaitan dengan ushul fikih banyak bercampur dengan hal-hal yang jauh dari maksud peletakan ilmu ushul fikih itu sendiri. Ia mencontohkan tentang ilmu tafsir yang jauh dari maksud keilmuannya sehingga banyak penafsiran yang keluar dari maksud yang dikehendaki. Hal ini didukung dengan pendapat Al-Syātibi bahwa “...*al-isytiḡhal bi ḡhairi al-maqṣūd I’rādan ‘an al-maqṣud...*” Al-Syātibi menyinggung beberapa orang yang mendakwahkan Al-Qur’ān dengan ilmu alam, logika, ilmu bahasa dan lainnya. Al-Raisūnī memandang bahwa Al-Syātibi secara tegas mengisyaratkan bahwa tidak selayaknya membebani ilmu tafsir dengan penafsiran yang jauh dari *maqāsid*nya. Hal ini sama dengan

---

<sup>7</sup> al-Raissouni, “31” حوار مع الدكتور أحمد الريسوني, Juli 2022.

<sup>8</sup> Disebut juga dengan *al-ittijah al-lafdzi*, yaitu penakwilan berdasarkan dzahir lafadz tanpa melihat maksud dari mutakllim ataupun kepada siapa kalam tersebut dituju. Cara penakwilan ini yang biasa dipakai oleh mazbah dzahiriyyah.

<sup>9</sup> Pemahaman makna yang didasarkan pada pendapatnya, serta menyandarkan makna tersebut kepada *sāhib an-naṣ* (Allah SWT) sebagai penakwilan yang dikehendakiNya. Pandangan ini tidak bersandarkan pada dalil, apa yang ditangkap dri pemahaman naṣ itulahn penafsiran yang diambil.

<sup>10</sup> Hamdawī, *Al-Fikr Al-Maqāsidy: mafhūmuḥu wa khasāisuḥu (Ahmad Al-Raisūni anmudzājan)*, 1:43.

pernyataan Ibn ‘Asyur bahwa maqāsid Al-Qur’ān merupakan maqāsid mufassir sendiri dari segala sisinya.<sup>11</sup>

Keberadaan *maqāsid* sebagai ilmu yang berdiri sendiri, pada akhirnya tetap memiliki corak usulī, karena sama halnya dengan fikih dan ushul fikih atau ushul fikih dengan ilmu kalam, atau hadits dengan fikih, dan lainnya. Keilmuan islam saling bersinggungan satu dengan lainnya serta saling melengkapi. Ushul fikih sebagai alat ijtihad hukum-hukum *syara’* bertugas menggali hukum *syara’* melalui dalil-dalil *naṣ* sesuai dengan maqāsid yang terkandung pada setiap hukum yang dihasilkan. Karakter ushul fikih adalah sebagai ilmu *mi’yari* yang berdiri atas dasar kaidah-kaidah metodologis yang digunakan untuk menimbang dalil *syara’* serta menjelaskan benar salahnya penggalan hukum-hukum *syara’* baik akidah maupun fikih. Sedangkan sebagai ilmu *istiqrāl* ushul fikih digunakan untuk beristidlāl pada hukum *syarā’* dengan metode induktif yaitu menarik kesimpulan yang bersifat umum dari dalil-dalil yang khusus.<sup>12</sup> Adapun hubungan ushul fikih dengan mantiq tidak lepas dari peran Ibn Hazm (W.456H) yang meletakkan mantiq sebagai mukaddimah pada prinsip-prinsip *syari’at* (fikih dan akidah).<sup>13</sup>

Mantiq merupakan ilmu yang bertujuan untuk menjaga manusia dari kesalahan berfikir, yang artinya di dalam ilmu mantiq terdapat kaidah-kaidah berfikir guna mendapatkan pengetahuan yang benar.<sup>14</sup> *Ta’rifat* pada ilmu mantiq pada beberapa ulama<sup>15</sup> berputar pada *siḡhat* seperti alat (*ālat*),

---

<sup>11</sup> Ustman Kadwār, *Ma’ālim al-fikr al-maqāsiḍi fi khitāb al-’allamah Ahmad Al-Raisuni* (Maroko: Markāz Fatimah Al-fihriyyah li al-abha’ ts wa ad-dirāsah, 2022), 76.

<sup>12</sup> Wāil bin Sulthān Al-Hārītī, *’alāqah ’ilm usūl al-fiqhī bi ’ilm al-mantiqī: Muqārabah fi jadaliyyah at-tārikh wa at-ta’ tsīr* (Beirut: Namaa For Research and Studies Center, 2012), 29.

<sup>13</sup> Al-Hārītī, 349.

<sup>14</sup> Faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma’āni as-Sullam*, 22.

<sup>15</sup> Mantiq menurut Aristoteles adalah alat bagi seluruh ilmu. Mantiq menurut Al-Farābi (w.339H) adalah Fan (*sinā’ah*) yang berdiri sendiri, berisi aturan dan metode yang bertujuan untuk memperkuat kemampuan berfikir manusia. Menurut Ikhwān as-Shaffāt (w.373H) mantiq adalah mengetahui cara jiwa dalam menemukan makna-makna yang terdapat pada suatu dzat dengan menggunakan panca indra, dan mencetuskan maknanya di dalam akal yang dinakana sebagai wahyu atau ilham. Adapaun menurut Ibnu Sina (w. 428H) mantiq adalah alat-alat kaidah yang berfungsi menjaga manusia gara tidak tersesat dalam berfikir. Menurut Al-Ghazālī (w.5050H) mantiq adalah alat untuk memproduksi ilmu dan pengetahuan, atau mantiq juga berarti qonun yang digunakan untuk membedakan antara yang benar dengan salah menggunakan analogi (qiyas). Menurut Ibn Khaldun (w.808H) Mantiq adalah aturan-aturan yang digunakan untuk mnegetahui kebenaran pada

fan (*sinā'ah*), dan aturan (*qanūn/qawānin*). Keterkaitan sighat-sighat di atas menjelaskan bahwa mantiq merupakan fan (*sinā'ah*) yang berdiri sendiri yang membutuhkan suatu alat dan alat membutuhkan aturan (*qanun*) atau bahkan menghasilkan aturan dan kaidah yang bersifat universal itu sendiri. Karakteristik *Qanūn* harus selalu bersifat universal yang mencocoki keseluruhan atau sebagian besar bagiannya.<sup>16</sup> Dari sisi inilah mantiq dan ushul fikih saling bersinggungan.

Di sisi lain, maqāsid Al-Qur'ān perspektif Al-Raisūnī yang merupakan *al -mahāwir al-kubrā / kulliyāt al-kubrā* tidak berjalan berdasarkan prinsip *usūlī* dan *mantiqī* praktis saja. Ia tidak hanya berkuat pada *tasawwur*, *taṣdīq*, silogisme, berfikir deduktif-induktif, atau penggunaan analogi/*qiyas*. Lebih dari itu Al-Raisūnī mendasarkan maqāsid Al-Qur-ānnya pada penalaran-penalaran *kulliyāt* yang menjadi karakteristiknya. Mengapa demikian? Karena konstruksi keilmuan usul dan mantiq dibangun berasaskan prinsip universal, oleh karenanya akan ditemukan pada keduanya pembahasan yang berkaitan dengan *kullī*, *kulliyāt*, serta *juz'ī* dan *juziyyāt* yang digunakan sebagai asas untuk menegaskan konsep keumuman dan universalitas pada *naṣ-naṣnya*. Al-Qur'ān atau syariat sebagai sebuah ajaran diterjemahkan ke dalam prinsip-prinsip umum menjadi acuan bagi seluruh penafsiran ayat Al-Qur'ān tanpa terkecuali.

Hal ini mengindikasikan bahwa mantiq bagi Al-Raisūnī merupakan hal paling mendasar yang digunakan untuk menafsirkan makna-makna Al-Qur'ān, Selain itu untuk mencari dan menentukan makna universal Al-Qur'ān Al-Raisūnī menggunakan metode *istiqrā* dalam menentukan *kulliyāt kubra*, *sugrā*, *juziyyat kubra*, serta *sugrā* dari *dilālah* yang ditunjukkan pada ayat Al-Qur'ān. Seperti yang telah disinggung sebelumnya mekanisme pembagian *kulliyāt* dan *juziyyāt* tersebut hampir serupa dengan pembagian yang terdapat pada *maqāsid syarī'ah* yang dibagi dengan *maqāsid 'āmmah*, *juziyyah*, dan *khassah*. *Istiqrā* yang awalnya hanya berfungsi sebagai pernyataan awal atau premis yang diperoleh melalui penalaran akal (*muqaddimah 'aqliyyah*) untuk mengatur

---

suatu hakikat dan dalil-dalil yang berfungsi untuk menjustifikasi (*taṣdīqāt*) Al-Hāritsī, *'alāqah 'ilm usūl al-fiqhī bi 'ilm al-mantiqī: Muqārabah fi jadaliyyah at-tārikh wa at-ta'tsīr*, 41–47.

<sup>16</sup> Al-Hāritsī, 48.

cara berfikir manusia, menjadi salah satu sumber dan dasar untuk menghasilkan hukum (*istinbāth al-ahkām*) dengan mengkondisikan *istiqrā* sebagai instrumen metodologis dalam memahami dan menyusun *khitab syara'*.<sup>17</sup>

Begitupula, dalam mantiq modern (*al-mantiq al-jadid*) para sarjana menjadikan *istiqrā* sebagai metode dan sandaran utama dalam penelitian ilmiah. Hal ini tentu berbeda dengan mantiq tradisional (*al-mantiq al-qadīm*) dengan premis-premisnya yang berindikasi pada konklusi yang dihasilkan tidak lebih besar dari premisnya. Sedangkan *istiqrā* berkepentingan merumuskan kaidah universal dari sebagian dalil-dalil parsial sehingga konklusi yang dihasilkan lebih besar daripada qiyas<sup>18</sup> itu sendiri.<sup>19</sup> Menurut al-Syātībī *istiqrā* yang dihasilkan baik *tām* atau *naqis* keduanya sama-sama memberi faidah pasti (*qat'ī*), yang artinya hukum-hukum *kulliyāt* yang dihasilkan oleh *istiqrā* keseluruhannya adalah *qat'ī*.<sup>20</sup>

## 2. Metode penggalian maqāsid Al-Qur'ān perspektif Ahmad Al-Raisūnī

### a. Berfikir *Maqāsidī*

Berfikir secara *maqāsidī* menurut Al-Raisūnī adalah memahami *naṣ-naṣ syari'ah*, tujuan-tujuannya, keseimbangan cara berfikir manusia dengan kekayaan intelektual yang dimiliki berupa *ḥikmah*, maksud-maksud umum dan khusus, universal maupun parsial dari seluruh tujuan pensyariaan islam. Lebih dari itu berfikir *maqāsidī* berarti menumbuhkan dalam fikiran pola memahami dan mempersepsikan suatu perkara serta menjadikan *maqāsid* sebagai metode dan falsafah berfikir. Di dalam penerapannya sebagai sebuah rangkaian ilmiah, proses berfikir *maqāsidī* hendaknya ditemani oleh prinsip dan kaidah-kaidah yang harus dipatuhi agar dalam prosesnya tetap terjaga keilmiahan serta tampak perbedaannya dengan metode berfikir lainnya. Bagi Al-Raisūnī metode berfikir *maqāsidī*

---

<sup>17</sup> Al-Hāritsī, 373.

<sup>18</sup> Qiyas pada khazanah ushul fikihberbeda dengan qiyas pada khazanah mantiq. Qiyas pada ushul fikihserupa dengan makna *tamtsīl* pada mantiq yaitu *istidlāl 'ala al-juziyy. bi juz'in ākhar*" seperti menyerupakan anggurr dengan *khamr* karena memabukkan, sehingga semua yang memabukkan dihukumi haram. Ismail bin Musthafa Al-Kalanbawy, *Ta'dil Risālah Al-Qiyās fi 'ilm al-mantiqī* (Libanon: Dār ad-Dakhāir, 2014), 101.

<sup>19</sup> Muhammad Nuruddin, *Ilmu Mantik: Panduan Mudah dan lengkap untuk memahami kaidah berfikir*, 2nd ed. (Depok, Jawa Barat: Keira, 2020), 571–572.

<sup>20</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Nazariyyāt Al-Maqāsid 'inda Al-Imām Asy-Syātībī*, vol. 1, 4 (Herndon, Virginia, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 308.

adalah metode berfikir obyektif serta merupakan metode yang memiliki aturan metodologis serta aturan kebahasaan.<sup>21</sup>

Seseorang yang banyak menyebutkan *maqāsid* tanpa dibarengi dengan kaidah dan batasannya, akan memproduksi *maqāsid* berdasarkan pendapat pribadi serta menggunakannya untuk melestarikan pendapatnya sendiri dan membuatnya terlihat “bagus” serta menguntungkan. Cara pandang ini terlihat pada mereka yang memiliki pemahaman *maqāsid* secara dangkal. Cara berfikir ini menganggap *maqāsid* sebagai metode yang fleksibel, serta menjadikan berfikir secara *maqāsid* sebagai sebuah wasilah, bukan tujuan, atau bahkan sebaliknya. Oleh karena itu sangat penting menjadikan *maqāsid* sebagai metodologi berfikir dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip serta kaidah-kaidah yang menuju pada tujuan-tujuan baik *maqāsid syarī’ah* serta pola pikir dan pandangan *maqāsid*.<sup>22</sup> Pada tingkatan lebih tinggi, berfikir *maqāsid* menjadi alat serta asas untuk menimbang, menetapkan atau menafsirkan *maqāsid* tidak hanya dalam cakupan *maqāsid syarī’ah*, namun seluruh *majal* ilmiah dan amaliyah. Dengan kata lain, berfikir *maqāsid* adalah berwawasan luas akan *maqāsid*, berpegang teguh pada kaidah-kaidah yang menghasilkan faidah-faidahnya.<sup>23</sup>

Berikut ini empat kaidah yang harus dimiliki agar prinsip *maqāsid* menjadi falsafah serta metodologi berfikir yang terukur.

### 1) Prinsip *syarī’at*

Allah menciptakan dunia seisinya baik besar maupun kecil tidak terlepas dari adanya tujuan dan hikmah. Begitupula hadirnya *syarī’at* islam serta hukum-hukum yang disyariatkan, halal-haram, peletakan kaidah-kaidah, perintah serta larangan, syarat-syarat ataupun rukun, semuanya memiliki tujuan dan hikmah yang wajib bagi para *ahlu ‘ilmi* untuk mencari, mengamalkan, menetapkan serta menjelaskan pada khalayak manusia sesuai dengan kapasitas akal mereka. Hal yang disepakati adalah, bahwa syariat islam hadir dengan maksud besar “*jalb al-masālih wa daf’ al-mafsadah*” pada

---

<sup>21</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsid: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, vol. 1 (Ar-Ribath: MATHba’ah An-Najah Al-Jadidah, 1999), 37.

<sup>22</sup> Al-Raisūnī, 1:37.

<sup>23</sup> Al-Raisūnī, 1:35.

seluruh lini pensyariaian islam. Karakter syariah yang *dawām* dan *murūnah* adalah solusi bagi perkembangan zaman. Untuk menjawab semua itu, diperlukan alat yang dapat menjembatani antara tujuan syari'ah, karakter syari'ah dan kemajuan zaman. Oleh karena itu ulama ushul fikih memakai instrumen qiyas saat merumuskan hukum yang tidak ditemukan pada *naṣ-naṣ syara'*. 'Illat yang menjadi rukun qiyas, merupakan identifikator /penanda untuk menjadikan hukum-hukum parsial yang tidak terdapat di dalam *naṣ* sesuai dengan hukum yang terdapat pada *naṣnya* dengan kesamaan illat yang dimiliki.

Berdasarkan asas bahwa setiap yang disyariaikan mengandung tujuan serta hikmah, maka pola pikir *maqāsidī* masuk pada setiap sisi syari'at serta pengamalannya. Al-Raisūnī menukil pendapat Ibn Al-Qayyim bahwa “*tidak ada dalam syariah satu hukum, kecuali memiliki makna dan hikmah yang dapat ditemukan oleh orang yang berakal, namun tidak terlihat bagi mereka yang tidak dikehendaki untuk menemukannya*”.<sup>24</sup> Pernyataan tersebut menunjukkan kemungkinan adanya maksud dalam pensyariaian seluruh hukum islam, walaupun tidak terlihat atau sulit untuk dicari/ditemukan, namun bukan berarti tidak ada karena sejatinya *maqāsid* telah terdapat dalam dzat syariat itu sendiri secara postulat.

Oleh sebab itu Prinsip syari'at -mau tidak mau- mengandung esensi-esensi syari'at, hukum-hukum syari'at yang memiliki 'illat (sebab) pensyariaian serta maksud-maksudnya. Sedangkan hikmah yang nampak samar pada satu orang belum tentu samar pada lainnya. Upaya penggalian maksud dan hikmah pensyariaian terus menerus ada walaupun *maqāsid* yang dihasilkan nampak samar atau terdapat perbedaan pada maksud yang dihasilkan. *At-Ta'lil* atau hubungan sebab akibat adalah hal logis dalam proses naluriiah manusia serta hubungan manusia dengan alam seisinya.

Jika logika dapat menerima hubungan sebab-akibat ini, maka bagaimana dengan syara' sendiri? Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, konsensus fuqaha dan *usuliyyin* menyatakan bahwa hukum-hukum syara' *mu'allal* (memiliki 'illat) dan logis walaupun sebagiannya bersifat *ta'abbudī* dan irrasional. Selain pendapat

---

<sup>24</sup> Al-Raisūnī, 1:42.

konsensus ulama tersebut, terdapat pendapat yang menyatakan bahwa asal dari pensyariaan ibadah adalah komitmen serta *ta'abbudi* (penghambaan) namun hal tersebut akan berbeda pada kajian muamalah yang tidak dapat dinafikan dari *ta'lil* serta pencarian makna dan *masālih*.<sup>25</sup>

Pada konteks *maqāsid Al-Qur'ān* Al-Raisūnī memaknai Al-Qur'ān sebagai *syarī'ah*, dan *syarī'ah* sebagai Al-Qur'ān atau agama itu sendiri. Hal ini jelas berbeda dengan syari'ah yang Ia maksudkan dalam *maqāsid syarī'ah* sebagai *khitāb syara'* serta taklif syara' yang harus dipenuhi oleh mukallaf.<sup>26</sup> Sehingga pada kajian *maqāsid Al-Qur'ān* berfikir secara *maqāsidī* bagi Al-Raisūnī adalah dengan berupaya menggali keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'ān sesuai dengan prinsip-prinsip berfikir *maqāsidī*, mengidentifikasi makna eksplisit ataupun implisit dengan melibatkan instrumen ijtihad serta multidisipliner keilmuan.

Hegemoni pemaknaan syari'at yang berhenti pada syari'at praktis dengan sendirinya mengkebiri penafsiran ayat-ayat Al-Qur'ān karena penafsirannya tidak sesuai dengan makna syariat versi *fuqahā*. Lebih dari itu hal ini mengakibatkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'ān tidak sesuai dengan maksud yang diinginkan oleh-Nya seperti penafsiran dan pencarian *maqāsid* dari ayat-ayat kisah (*al-qīssas fī al-Qur'ān*) yang di satu sisi tidak dapat masuk pada prinsip syari'at dengan makna sempit, sehingga banyak dari mufassir yang menafsirkan ayat-ayat kisah dengan terlalu bergelut pada makna dari setiap kata-katanya, atau mencari kisah-kisah dari sumber lain yang berhubungan dengan kisah tersebut, penafsiran dengan kacamata sejarah, geografi, bahasa dan lainnya. Pembahasan tentang masa kejadian, tempat kejadian, siapa nama asli tokoh yang disebutkan dalam *Al-Qur'ān* bukan merupakan *maqāsid Al-Qur'ān*.

Keberadaan kisah para Rasul dan kaumnya dalam *Al-Qur'ān* lebih besar dari sekedar pencarian hal-hal tersebut, karena kisah *Al-Qur'ān* sejatinya adalah *bayān* (penjelas) sunnatullah kehidupan tokoh-tokoh yang disebutkan, dan penjelasan akan prinsip-prinsip

---

<sup>25</sup> Al-Raisūnī, 1:43.

<sup>26</sup> Al-Raisūnī, *Madkhal ila maqāsid asy-Syarī'ah*, 1:9.

agama yang membawa fungsi perbaikan bagi kehidupan manusia.<sup>27</sup> Pencarian *maqāsid* Al-Qur'ān (berdasarkan makna bahwa Al-Qur'ān adalah syari'ah) pada akhirnya sesuai dengan tujuan diturunkannya syari'ah “*jalb al-masālih wa daf' al-mafsadah*” yang memiliki karakter fleksibel dan persisten.

## 2) Keabsahan *maqṣad* dengan dalil

Pandangan *Maqāsid* secara umum- syari'ah ataupun Al-Qur'ān- dengan sifat-sifat yang menyertainya baik umum, khusus, universal, parsial, keseluruhannya tidak boleh ditentukan dan ditetapkan ataupun dinafikan tanpa adanya dalil. Penyandaran *maqāsid* dengan syari'ah seperti penyandaran suatu pernyataan atau suatu hukum kepada Allah SWT. Syari'ah yang diturunkan adalah syari'ah Allah oleh karenanya maksud yang terkandung di dalam syari'ah juga merupakan maksud yang dikehendaki Allah SWT, sehingga tanpa penyandaran pada dalil sama halnya berbicara tentang Allah SWT tanpa dasar ilmu dan jauh dari kebenaran.

Dalam pencarian *maqāsid* juga tidak terbatas pada satu metodologi saja, melainkan melibatkan banyak metodologi, serta dalil yang setiap masing-masingnya memiliki nilai ilmiah dan kekuatan metodologis untuk menentukan hukum tertentu. Oleh karena itu dapat ditemuakn banyak ulama yang melakukan pencarian *maqāsid* tidak dengan satu jalan saja, melainkan banyak jalan, serta akan ditemukan juga klasifikasi *maqāsid* yang berbeda-beda sesuai dengan metodologi yang dipakai.

Walaupun bermacam-macam metodologi yang dipakai, hal yang perlu ditekankan adalah metodologi-metodologi tersebut tidak keluar dari metodologi ilmiah dan kaidah-kaidah ilmiah yang *mu'tabar* (banyak dipakai para ulama). Selain itu pencarian *maqāsid* tidak boleh menggunakan pendapat pribadi yang tidak berdasar dan bercampur dengan hawa nafsu serta pengandaian.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*, 54.

<sup>28</sup> Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsidī: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:60.

Al-Qur'ān yang berbahasa arab adalah objek dari kajian *maqāsid Al-Qur'an*. Dalam hal ini, pintu pertama untuk memahami kalamullah – serta hadits - yang berbahasa arab adalah dengan mengetahui bahasa arab, makna-maknanya, ataupun *dilalah* lafadz yang terdapat dalam *khitāb* arab yang fasih dan sahih.<sup>29</sup> Ibnu 'Asyur memaknai '*arabiyyah Al-Qur'ān* pada QS. Yusuf/12:2 dengan Al-Qur'ān turun dengan keserihan lafadz-lafadznya sehingga manusia – dalam hal ini bangsa arab yang diberi seruan pada permulaan turunnya wahyu- yang mendapatkan *khitāb* Al-Qur'ān dapat memahami kandungan maknanya.<sup>30</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa kehadiran lafadz merupakan petunjuk bagi makna bukan sebaliknya; keberadaan lafadz melahirkan makna. Oleh karenanya pembahasan para ulama terkait hubungan makna dengan lafadz berasal dari pandangan tersebut. Tujuan dari pembahasannya tentu amat jelas, yaitu menyelaraskan relasi makna dengan lafadznya sehingga terjadi kesesuaian antara *ta'bir* dengan makna yang dikehendaki.<sup>31</sup>

Al-Raisūnī menukil pendapat Al-Syātibi terkait pemahaman *khitāb* syara'. Di dalam *muwaffaqatnya* Ia memaparkan tentang tujuan *asy-Syari'* – dalam hal ini Allah SWT- saat meletakkan syariah dengan tujuan difahami oleh manusia, yang berkorelasi dengan prinsip-prinsip umum dalam memahami *khitāb* syara' berbahasa arab sehingga untuk memahaminya diperlukan pengetahuan mendalam akan *lisān al-'arab*. Menurut Al-Raisūnī, Imam Syafi'I adalah ulama yang pertama kali meletakkan kaidah tentang dilalah yang ditunjukkan oleh khitab berbahasa arab (*dilalah khitāb al-'arabī*), berlandaskan maksud dari seruan (*khitāb*) serta lisan arab itu sendiri. Beberapa karakteristik *khitāb al-'arabī* di antaranya *khitāb* umum yang mengandung makna umum, namun dapat menerima pengkhususan (*takhsis*), atau *khitāb* umum yang mengandung dua makna, umum dan khusus. Pada kajian ini hal yang

---

<sup>29</sup> Al-Raisūnī, 1:61.

<sup>30</sup> “التحرير والتنوير | 12:2 | الباحث القرآني” diakses 16 September 2024, <https://tafsir.app/ibn-aashoor/12/2>.

<sup>31</sup> Sa'eed 'Abd al-Latīf faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma'āni as-Sullam*, 1st ed. (Yordania: Al-Aslaīn li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr, 2022), 38.

ingin ditekankan adalah masalah paling asas, yaitu menjelaskan bermacam-macam cara untuk memahami maksud dari *khitāb* serta dilalah dan maksudnya.

Pada satu sisi Ia tidak hanya fokus pada lafadz dan makna dzahirnya saja, namun juga tidak meninggalkan keduanya begitu saja. Inti dari permasalahan *dilalah* pada konteks *maqāsidi* adalah pentingnya menyeimbangkan antara pemakaian bahasa yang terdiri dari lafadz, kaidah, makna-makna yang nampak dengan melihat makna *khitāb*, maksud-maksudnya, dan tujuan-tujuannya. Sifat *tawazun* dalam memahami lafadz digunakan para ulama untuk memberikan hak lafadz akan makna yang dikandungnya. Selain madzhab *tawazun*, terdapat dua madzhab lain dalam memahami lafadz, yaitu pandangan *adz-dzahirī*—mereka yang terpaku pada dzahir lafadz—serta pandangan yang menggunakan *takwīl* secara berlebihan, sehingga mengabaikan syarat-syarat serta kaidah-kaidah bahasa secara mutlak yang berakibat pada pemaknaan yang jauh dari *naş* serta maksud yang diinginkan.<sup>32</sup>

Pintu kedua untuk memahami *kalāmullāh*—dalam konteks *maqāsidi*—adalah dengan menempuh metode pencarian alasan peletakan suatu hukum (*masālik at-ta’līl*) terhadap ayat-ayat Al-Qur’ān. Pencarian hukum dengan *‘illat* yang telah diketahui merupakan cara *usūliyyin* dalam menqiyaskan hukum yang tidak terdapat dalam *naş* dengan hukum yang terdapat dalam *naş* Al-Qur’ān. Metode *ta’līl* berarti jalan yang ditempuh untuk mengetahui *‘illat* hukum serta beristidlāl dengan menerapkan *‘illat* pada hukum-hukum tertentu. *‘Illat* suatu hukum terkadang adalah hukum itu sendiri, atau terkadang memiliki hubungan *taḍammun* (*‘illat* terkandung di dalam hukum), serta hubungan *talāzum* (hubungan yang menunjukkan ketergantungan satu sama lain, ada/tidak adanya *‘illat* memiliki konsekuensi dengan ada/tidak adanya suatu hukum). Beberapa cara menentukan *‘illat* adalah dengan *ijma’* ulama terhadap *‘illat* tertentu, seperti kesepakatan ulama saat menjadikan anak kecil sebagai *‘illat* dari hukum perwalian. Begitu juga *‘illat* dapat diketahui dari *naş şarīh*. Adapun metode *ta’līl* yang ketiga adalah *al-īmā*

---

<sup>32</sup> Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsidi: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:63.

(isyarat) serta *at-tanbīh* (peringatan), yakni dengan menyebutkan ‘*illat* dalam *naṣ* namun tidak secara *ṣarīh* dengan sighat *ta’līl*. Hal tersebut biasa difahami dari susunan yang diring-iringi dengan hukum sehingga dapat difahami sebagai ‘*illat* dari hukum tertentu. Hal ini dapat dilihat pada QS. Al-‘Ankabūt/29:45. Metode selanjutnya adalah dengan *munāsabah*. *Munāsabah* berarti antara hukum dan suatu perbuatan memiliki hubungan yang dapat diterima akal, seperti pengharaman akan sesuatu sebab adanya kerusakan yang jelas dan diterima akal atau kewajiban menjalankan sesuatu karena hadirnya masalah yang kuat. Dari keterkaitan ini, dapat dikatakan jika masalah atau mafsadah tersebut merupakan ‘*illat* dari suatu hukum walaupun tidak disebutkan secara *ṣarīh* dalam ayat-ayat Al-Qur’ān seperti perintah penegakan keadilan, *birrul walidain*, *nafkah* dan lainnya.<sup>33</sup>

Menurut Al-Raisūnī beberapa hal yang disebutkan di atas bukan keseluruhan dari *masālik ta’līl*. fokus kajian yang ingin ditekankan adalah bagaimana cara-cara tersebut paling banyak dipakai para ulama. Cara yang pertama, kedua dan ketiga walaupun banyak digunakan untuk mencari ‘*illat* dan *maqāsid* parsial, namun para ulama banyak menggunakannya untuk mencari ‘*illat* dari *maqāsid* universal. Adapun cara terakhir yang digunakan untuk mencari *maqāsid* universal -khususnya- adalah dengan *istiqrā*; meneliti makna-makna dan *maqāsid* parsial dari setiap hukum pada dalil-dalil yang sama sehingga tersusun makna universal atau maksud universal yang di dalamnya tertuang dari banyak *maqāsid* parsial. Menurut Ibn ‘Asyūr *istiqrā* merupakan perangkat utama dan pertama dalam penetapan *maqāsid syarī’ah*.<sup>34</sup>

Contohnya saat Al-Raisūnī menetapkan penegakan kebenaran dan keadilan sebagai salah satu dari klasifikasi *maqāsid* Al-Qur’ān. Ia menyebutkan beberapa ayat Al-Qur’ān di antaranya: QS.Al-Hadīd/57:25; QS.Al-An‘ām/4:115; Qs.Al-Nisā/4:58; QS.Al-Maidah/5:48; QS.Asy-Syurā/42:17; dan QS.Al-Rahmān/:1-9.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Al-Raisūnī, 1:64.

<sup>34</sup> Al-Raisūnī, 1:58.

<sup>35</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-‘ilmiyyah wa al-‘amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī’ah*, 29.

Ayat-ayat tersebut ditunjukkan dengan *keyword* yang sama yaitu *Al-'adālah* yang merupakan derivasi dari *al-qisṭ* yang memiliki makna adil. Penerapan *istiqrā* oleh Al-Raisūnī- dalam hal ini melalui ayat-ayat Al-Qur'ān yang yang menyinggung makna adil yang dapat masuk pada segala lini kehidupan. Beberapa ayat di atas menunjukkan konsep adil pada pengutusan Rasul, dari diturunkannya Al-Qur'ān, ataupun pada praktik hidup manusia seperti perintah memperlakukan manusia secara adil yang tertuang pada QS. Al-A'rāf/7:29, atau perintah berbuat adil saat menentukan hukum pada manusia seperti yang disebutkan pada QS. Al-Māidah/5:42. Konsep keadilan- dengan berbagai coraknya- merupakan maksud besar dan luas yang dapat masuk pada seluruh kehidupan manusia. Di satu sisi, bisa saja Al-Raisūnī memasukkan maqsad *iqamah al-'adl* di bawah maqsad universal lainnya seperti maqsad mendatangkan kemaslahatan serta menolak kerusakan. Namun hal ini tidak dilakukan sebab konsep adil terdapat dalam Al-Qur'ān sebagai maksud pengutusan para nabi, begitu juga maksud diturunkannya Al-Qur'ān, dan lainnya.

Prinsip keadilan penting bagi manusia karena masuk dalam seluruh lini kehidupan. Hendaknya manusia memperlakukan sesamanya dengan adil, memberi nafkah dengan adil, menjadi pemimpin adil dan lainnya. Sejatinya syariah dan *Al-Syāri'* sendiri menghendaki penegakan keadilan pada hidup manusia agar tercipta masyarakat yang adil.<sup>36</sup> Alasan lain prinsip adil menjadi *maqsad kully* (tujuan universal) karena adil tidak dapat dinafikan, serta memiliki sifat repetitif-kontinyu-stabil.<sup>37</sup>

### 3) Skala prioritas *maslahah* dan *mafsadah*

Berfikir *maqāsidi* adalah cara berfikir ilmiah yang terstruktur, menempatkan segala sesuatu berdasarkan prioritas serta tidak menyamaratakan dan tidak mencampur adukkan hal yang satu dengan lainnya. Keteraturan merupakan karakteristik penting dalam berfikir *maqāsidi* karena motede berfikir ini merumuskan prinsip-prinsip universal yang menjadi payung dari prinsip-prinsip

---

<sup>36</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, vol. 1 (Kairo: Dar Al-Kalimah, 2013), 84.

<sup>37</sup> Al-Raisūnī, 1:131.

parsialnya, sehingga dalam *maqāsid* prinsip yang diutamakan adalah hierarki serta diferensiasi. Sama halnya dalam *al-kulliyāt al-khamsah/daruriyyāt al-khamsah* terdapat klasifikasi pada masing-masing prinsip tersebut yakni *daruriyyat* (primer), *hajiyyāt* (sekunder), *tahsiniyyāt* (pelengkap)<sup>38</sup> maka klasifikasi ini menunjukkan adanya *maslahah* yang lebih utama dari lainnya serta bersifat umum; yang artinya di dalam hierarki universal terdapat hierarki-hierarki lainnya yang lebih kecil di dalamnya. Sebagai contoh dengan menjadikan setiap *maslahah* – baik *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*- dengan juga menetapkan *maslahah* dari penyempurna ketiganya.<sup>39</sup>

Di samping itu disparitas dan diferensiasi merupakan sunnah dari alam semesta, terbukti dengan adanya perbedaan satu makhluk dengan makhluk lainnya bahkan pada macam yang sama misal antara sesama manusia. Dalam beberapa hal satu dengan yang lainnya akan lebih unggul pada sisi yang berbeda-beda. Bahkan Rasulullah SAW disebutkan pada QS. Al-Baqarah/2:253 sebagai makhluk paling utama. Tidak hanya pada sisi *maslahah*, namun pada sisi mafsadah pun keduanya juga diaplikasikan. Derajat kerusakan dan bahaya yang diakibatkan yang lebih nampak, akan diutamakan daripada yang tidak/kurang nampak. Dalam hal ini, Al-Qur’ān juga memerintahkan manusia untuk menjauhi dosa-dosa besar serta dosa-dosa kecil seperti pada QS. An-Nisā/4:31. Pada ayat ini Ibn ‘Asyur mengklasifikasikan dosa menjadi 2, yaitu dosa besar yang disebut dengan *fawāhisy* serta dosa kecil yang disebut dengan *al-lamam*.<sup>40</sup>

Secara alamiah akal manusia dengan sendirinya dapat mengidentifikasi *maslahah* dan *mafsadah* secara langsung. Lebih dari itu akal manusia dapat mengutamakan hal yang lebih baik di antara yang baik, atau menghindari hal terburuk di antara yang buruk. Dalam hierarki *maslahah/daruriyyat* terdapat hierarki dari hal lain yang mengikutnya, yaitu hierarki pada pahala ataupun hukuman yang

---

<sup>38</sup> Al-Raisūnī, *Madkhal ila maqāsid asy-Syari’ah*, 1:67.

<sup>39</sup> Jamīl Hamdawī, *Al-Fikr Al-Maqāsidy: mafhūmuha wa khasāisuhu* (Ahmad Al-Raisūnī *anmudzājan*), vol. 1 (Maroko: Silsilah kutub elektraniyyah, 2020), 51; Lihat Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsidy: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:68.

<sup>40</sup> Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsidy: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:74.

diberikan sesuai dengan hierarki *maslahah* atau *mafsadah*nya. Keberadaan akal manusia yang dapat dengan mudah melihat *maslahah* ataupun *mafsadah* tidak cukup untuk menjadikan *maslahah* sesuai dengan kehendak Asy-Syari' tanpa menggunakan syariah itu sendiri. Oleh karena itu *maslahah* ataupun *mafsadah* yang berorientasi pada dunia dan akhirat tidak dapat dijustifikasi kecuali oleh syara'.<sup>41</sup>

Tujuan terbesar diturunkannya Al-Qur'an tidak lain untuk membawa kemaslahatan serta menjauhkan dari kerusakan. Menurut 'Izz ad-Din 'Abd as-Salam sebagian besar isi dari *maqāsid Al-Qur'an* adalah perintah untuk mendatangkan *maslahat* beserta sebab-sebabnya serta menolak kerusakan dengan sebab-sebabnya.<sup>42</sup> Di dalam konteks penegakan keadilan Al-Raisūnī menjadikan prinsip adil sebagai *kulliyāt al-kubrā* (prinsip terbesar) yang menjadi kaidah universal bagi seluruh tindakan manusia seperti pada QS. An-Nahl/16:90 berisi perintah berbuat keadilan dan kebaikan. Al-Raisūnī menjelaskan tentang bagaimana prinsip *kulliyāt* ini memiliki banyak cabang yang berada di bawahnya dan bersifat parsial. Dalam penentuan *maqāsid kulliyāt Al-Qur'an* – penegakan keadilan dan kebenaran- Al-Raisūnī mengelaborasi kalimat yang masih dalam satu ayat yaitu *ītāidz al-qurbā* dan menekankan bahwa frasa ini bukan merupakan *kulliyāt kubrā* walaupun frasa tersebut bersanding dengan keadilan dan kebenaran.

Sangat logis jika Ia mengatakan demikian, karena *ītāidz al-qurbā* (mendatangkan hak kerabat) tidak berada pada kedudukan yang sama dengan prinsip adil. Mengapa demikian? Karena makna *ītāidz al-qurbā* menjadi lebih khusus dibandingkan dengan makna adil. Adapun konsep adil – seperti yang telah dijelaskan sebelumnya- masuk pada setiap lini kehidupan manusia dan memiliki nilai *maslahah* serta urgensifitas yang lebih tinggi dari lainnya. Al-Raisūnī mengelaborasi makna-makna parsial dari *ītāidz al-qurbā* seperti memberikan nafkah wajib atau sunnah pada keluarga, menyambung silaturahmi, tolong menolong pada kebaikan, wasiat, dan lainnya,

---

<sup>41</sup> Abdussalam, *Qawa'id Al-Ahkām fi masālih al-anām*, 1:10.

<sup>42</sup> Abdussalam, 1:9.

yang hierarki-hierarki ini Ia istilahkan dengan *kulliyāt al-kubra-kulliyāt as-sughra/juziyyah kubra- dan juziyyat*. Di sinilah adanya hierarki muncul yaitu untuk mengidentifikasi, meletakkan serta menjustifikasi *maqāsid* yang paling umum dari *maqāsid* umum/parsial lainnya.

#### 4) Distingsi *maqāsid* (tujuan) dan *wasāil* (media)

Pembahasan terpenting dalam *maqāsid* adalah kaidah yang digunakan untuk membedakan antara *maqāsid* dan *wasāil*, serta apa saja hal yang mendasari keduanya dan alasan-alasan yang menjadikan keduanya disebut dengan *maqāsid dan wasāil*, dan tugasnya masing-masing. Jika makna *maqāsid* sudah diketahui pada pembahasan sebelumnya, maka makna *al-wasāil* yang merupakan jamak dari lafadz *wasīlah* adalah;

وهي ما يطلب ويتخذ ويستعمل لا لذاته وإنما لتحصيل غيره.<sup>43</sup>

“Sarana yang dicari, diambil serta digunakan bukan untuk dirinya sendiri, tapi digunakan untuk memperoleh sesuatu yang lain.”

Syari’ah terletak pada apa yang diperintah dan dilarang, dan apa yang diwajibkan untuk dilakukan atau dihindari. Terkadang perintah untuk menjauhi atau melakukan sesuatu adalah *maslahah* atau mafsadah yang dimaksudkan itu sendiri, atau yang terkandung di dalamnya. Pada konteks ini hal yang diperintahkan adalah tujuan dari larangan atau perintah. Begitupula perintah dan larangan melakukan sesuatu sejatinya mengarahkan pada maksud *syara’*. Bentuk perintah ataupun larangan ini dinamakan dengan *wasīlah* atau *wasāil*. Contoh pembahasan ini dapat dilihat pada QS. Al-Jumu’ah/62:9.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ  
ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

---

<sup>43</sup> Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsidī: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:77.

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila (seruan) untuk melaksanakan salat pada hari Jumat telah dikumandangkan, segeralah mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.”<sup>44</sup>

Di dalam ayat ini terdapat dua perintah yaitu perintah melakukan dan menjauhi sesuatu yang ditunjukkan dengan kalimat “*fas’au ila dzikrillah*” dan “*wa żar al-bā’*” Secara dzahir ayat mengandung makna bahwasannya Allah SWT memberi perintah manusia untuk berjalan dengan cepat serta melarang untuk melakukan praktik jual beli. Perintah dan larangan yang disebutkan pada ayat di atas bukanlah maksud dari *syara’*. Makna *as-sa’yu* yang berarti berjalan dengan cepat merupakan sarana untuk menjalankan salat Jum’at yang wajib dilakukan di dalam masjid. *Asy-Syāri’* tidak menjadikan berjalan cepat sebagai tujuan perintah *syara’*. Shalat Jum’at yang ditunjukkan di dalam ayat dengan kalimat *dzikrillāh* merupakan maksud dari hadirnya perintah untuk berjalan<sup>45</sup>. Jika berjalan (*as-sa’yu*) tidak dilakukan syariat salat tidak dapat ditegakkan. Hal ini akan menghasilkan pemaknaan seandainya seseorang tinggal dalam masjid maka Ia tidak diperintah untuk berjalan cepat karena perintah yang dimaksudkan adalah *iqāmah al-jum’ah*. Begitupula dengan larangan jual beli, bukan karena jual beli itu sendiri- karena sejatinya *syara’* memperbolehkan jual beli seperti yang ditunjukkan pada QS. Al-Baqarah/2:274 - melainkan jual beli yang dilakukan saat akan melaksanakan salat Jum’at sehingga mencegah orang-orang untuk melaksanakan salat Jum’at atau telat

---

<sup>44</sup> “Qur’an Kemenag,” diakses 25 September 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/62?from=9&to=9>.

<sup>45</sup> Salah satu dari keberagaman Qirāat adalah membantu mufassir untuk memahami makna ayat, dalam hal ini seperti pada penafsiran kalimat “*fas’au*” yang berarti jalan cepat dengan riwayat *mutawātirah*. Terdapat qiraah lain yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah bin Mas’ud dengan kalimat “*famdū*” yang digunakan para fakih untuk mengijtihadi hukum berjalan cepat tersebut. Di dalam penafsirannya, kewajiban yang dibebankan adalah berjalan untuk menegakkan shalat, bukan berjalan dengan cepat. Adanya bermacam qiraat membantu mufassir untuk menolak penafsiran dari pemahaman yang tidak diinginkan “*daf’ tawahumu mā laisā murādan*”. ‘Abd al-Halīm bin Muhammad Al-Hādi Qābah, *Al-Qirāat al-Qurāniyyah: Tāriḥuhā, subūṭuhā, Ḥujjiyyatuhā, wa Aḥkāmuhā*, ed. oleh Mustāfa Sa’īd Khān (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1999), 72.

dalam melaksanakannya serta terburu-buru menyelesaikan shalatnya.<sup>46</sup>

Dari penjelasan di atas nampak bahwa perintah *syara'* terkadang adalah *maqṣad* itu sendiri, atau juga merupakan media dari tujuan *syara'*. Selain *maqāsid* dan *wasīlah*, terdapat istilah lainnya yaitu *wasīlah al-wasīlah* seperti mempelajari *syari'at* islam yang merupakan media dari pemahaman akan hukum *syara'*. Pemahaman ini membawa pada tujuan asal *syari'at* islam yaitu melaksanakan ketaatan. Maka ketaatan adalah maksud utama dari perintah mempelajari *syariat* islam. Prinsip utama relasi *maqāsid* dengan media (*wasīlah*) adalah perintah dan larangan *syara'* berlaku untuk keduanya. Perintah atau larangan melakukan perbuatan yang masuk dalam kategori media (*wasāil*) merupakan perintah atau larangan untuk mencapai *maqāsid* tersebut.

Media dalam hal ini adalah jalan atau sebab-sebab yang mendatangkan pada *maqāsid* tersebut. Hukum *wasāil* mengikuti hukum dari *maqāsid* itu sendiri. Relasi keduanya menunjukkan hukum berlaku sama, namun tetap memiliki kedudukan berbeda, karena yang diinginkan oleh *syara'* untuk diwujudkan adalah *maqāsidnya* bukan *wasāilnya*. *Syara'* meminta *wasāil* sebagai hal yang harus ditempuh untuk menuju pada *maqāsid* tertentu. Sehingga bagaimanapun juga *maqāsid* lebih utama dari *wasāil*. *Maqāsid* sendiri merupakan prinsip yang tidak dapat diubah, adapun *wasāil* memiliki karakter yang lebih fleksibel karena ia tergantung pada masing-masing konteksnya.<sup>47</sup>

*Maslahah* maupun mafsadah yang dikehendaki oleh *syara'* hendaknya tidak terlepas dari lima hal ini, yaitu; 1) manfaat ataupun bahaya keduanya merupakan hal nyata serta pasti. 2) Manfaat atau bahaya yang diakibatkan dapat diterima akal manusia dengan bijaksana. 3) Di dalam menghasilkan kebaikan serta. Menolak kerusakan tidak dapat diganti dengan hal lainnya, 4) Salah satu dari keduanya harus menguntungkan atau merugikan. 5) Salah satunya harus *muḍabbiḥ* (konsisten) dan nyata, serta yang satunya haruslah

---

<sup>46</sup> Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāsidī: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:78.

<sup>47</sup> Al-Raisūnī, 1:83.

*muḍṭarib* (bermasalah). *Mīzān* inilah yang dijadikan syari'ah islam sebagai penentu *maslaḥah* serta *mafsadah*.<sup>48</sup>

*Maqāsid* selalu memiliki keterkaitan dengan *maslaḥah* karena sejatinya *maslaḥah* yang menjadi tujuan serta merupakan karakteristik syari'ah itu sendiri. Konsep *maslaḥah* tersebut terbagi menjadi dua yaitu dzat *maslaḥah* itu sendiri, dan *maslaḥah* yang dimaksudkan bukan dzatnya melainkan perantara. Hal ini yang disebut dengan *wasāil*. Maka media menuju *maslaḥah* adalah *maslaḥah*, serta media bagi *mafsadah* merupakan *mafsadah*. Makna ini sesuai dengan pendapat Al-Raisūnī:

الأشياء التي تؤدي إلى غيرها تأخذ حكمها

“segala sesuatu yang mengantarkan pada yang lainnya, hukumnya sama dengan sesuatu tersebut”<sup>49</sup>

#### b. Paradigma *Kulliy* dan *Juziy*

Menurut *manātiqah* (ulama ilmu mantiq) pada pembahasan relasi antara lafadz dengan makna, *kulliyah* adalah hukum yang ditetapkan pada setiap individu “*al hukmu ‘ala kulli fardin fardun*”, atau seperti hukum yang terkandung di dalam QS. Ali-‘Imrān/3:185, “*kullu nafsin dzāiqat al-māūt*”.<sup>50</sup> Lafadz *kullu* pada ayat tersebut termasuk pada *qadliyyah salibah kulliyah* (keumuman untuk seluruh *afradnya*), maka pada pemaknaannya setiap jiwa akan merasakan kematian. Hal ini berbeda dengan lafadz *kullu* pada kalimat; “*kullu bani tamīm yaḥmilūna as-sakhrata al-‘azīmata*” yang berarti seluruh Bani Tamim membawa batu besar.<sup>51</sup> *Kullu* pada contoh tersebut memberi faidah makna membawa batu besar secara bersama-sama bukan masing-masing personal.

---

<sup>48</sup> Ahmad Al-Raisūnī, *Min A’lām al-Fikr al-Maqāsidī* (Beirut: Dār Al-Hādi, 2003), 78.

<sup>49</sup> 2023 تقسيم الأوامر إلى مقاصد ووسائل / أد أحمد الريسوني, <https://www.youtube.com/watch?v=5jrMNA-ILDs>.

<sup>50</sup> Lihat *Ma’lamah Zayed li al-qawāid al-usuliyah wa al-fiqhiyyah*, 1:354; Faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma’āni as-Sullam*, 22.

<sup>51</sup> Faodah, *Al-Muyassar fi fahm ma’āni as-Sullam*, 36.

Menurut *fuqahā*, *kullīy* atau *kullīyyah* berarti hubungan suatu hukum pada masing-masing parsialnya (*juziyyah*), baik secara keseluruhan atau sebagian besarnya. Hal ini berarti suatu hukum/kaidah tidak dapat disebut *kullīy* jika hanya berlaku pada satu komponen parsial saja. Keberadaan hukum *kullīyyah* berhubungan dengan hukum-hukum parsialnya secara *muḍābiḥ* (ketat dan disiplin). Hukum parsial tersebut berputar di dalam hukum *kullīyyah* serta selalu menuju pada nilai-nilai keumuman atau keuniversalannya. Relasi *kullīyyah* dengan *juziyyah* / sebagian *juziyyah*nya merupakan relasi yang melekat dan nyata adanya, atau relasi *maknawī* (belum terwujud) sehingga jika suatu saat terwujud maka hukum parsial tersebut dapat melekat pada hukum universalnya.

Sebagai contoh pada QS. Al-Baqarah/2:275, “*wa ahalla Allahu al-bai’a wa harrama ar-ribā..*”. Di dalam ayat tersebut terdapat dua hukum parsial yaitu halalnya jual beli serta haramnya riba. Jual beli merupakan bentuk kebaikan (*at-tayyibāt*) adapun riba merupakan perilaku jelek (*khawāḥiṣ*) sehingga riba beserta dengan yang mengikutinya, serta jual beli dengan segala hal yang mengikutinya merupakan hukum parsial (*juziyyah*) dari hukum universal (*kullīyyah*) penghalalan *tayyibāt* serta pengharaman *khawāḥiṣ* seperti yang termaktub dalam QS. Al-A’rāf/7:157, “...*wa yuhillu lahum at-tayyibāt wa yuharrimu ‘alaihim al-khawāḥiṣ...*”. Pada ayat tersebut terdapat dua hukum universal atau kaidah *kullīyyah* terbesar penghalalan seluruh hal yang *tayyib* serta pengharaman seluruh *khawāḥiṣ*. Dua *kullīyyah* ini memunculkan dua kaidah “segala yang *tayyib* halal, dan yang *khawāḥiṣ* adalah haram”.<sup>52</sup>

Berdasarkan hal tersebut *kullīyāt/ al-kullīyāt al-asāsiyyah* menurut Al-Raisūnī, merupakan prinsip (*mabādi*)/makna (*ma’ānī*)/kaidah (*qawā’id*) umum yang bersifat abstrak, yang berarti tidak terikat pada situasi atau kejadian tertentu, dan berlaku bagi seluruh keadaan. *Kullīyāt* menjadi dasar bagi syariat-syariat parsial serta taklif-taklif syara’ baik hukum serta aturan-aturannya.

---

<sup>52</sup> *Ma’lamah Zayed li al-qawāid al-usulīyyah wa al-fiqhiyyah*, 1:355.

"...إن ما أعنيه بالكليات أو الكليات الأساسية، هو المعاني أو المبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية".<sup>53</sup>

Sama halnya dengan *maqāṣid syarī'ah*, *maqāṣid Al-Qur'ān* juga menjadikan *kulliyāt* sebagai prinsip dasar untuk menentukan klasifikasi *maqāṣid Al-Qur'ān* itu sendiri. Di dalam *maqāṣid syarī'ah* paradigma *kulliyāt* serta *juziyyāt* tersebut diwujudkan pada *maqāṣid 'āmmah, juziyyah* dan *khasah*. Pada *maqāṣid 'āmmah* khususnya, Al-Raisūnī memaknainya dengan maksud-maksud syariah yang ditetapkan, bersifat universal yang terdapat dalam seluruh pensyariaan hukum islam, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, serta harta. Selain itu seperti halnya menafikan bahaya (*ḍarar*) kesulitan, menegakkan keadilan, antar manusia, serta mengeluarkan setiap *mukallaḥ* dari kuasa hawa nafsu.<sup>54</sup> Paradigma *kulliyāt* secara umum – baik dalam *maqāṣid syarī'ah* dan *maqāṣid Al-Qur'ān* – dapat ditemui secara eksplisit dalam *naṣ-naṣ* Al-Qur'ān baik dalam satu ayat atau lebih, serta melalui *istiqrā'*.<sup>55</sup>

Al-Raisūnī mengisyaratkan bahwa klasifikasi *maqāṣid Al-Qur'ān*nya melalui 2 cara yang berbeda dalam penetapannya. Sebagai contoh, Ia menunjukkan setidaknya ada 5 *maqāṣid Al-Qur'ān* yang diproduksi dari *naṣ Al-Qur'ān* yang nampak secara eksplisit (walaupun pada praktiknya Ia tetap menggunakan *istiqrā'*), yang Ia sebut dengan *Al-Qur'ān yatahaddats 'an maqāṣidihi*, di antaranya *maqṣad tauhīd Allah, maqṣad al-hidāyah ad-diniyyah wa ad-dunyāwiyyah, maqṣad at-tazkiyyah wa at-ta'līm, maqṣad ar-rahmah wa as-sa'ādah dan maqṣad iqāmah al-haq wa al'adl*. Adapun *maqāṣid Al-Qur'ān* Al-Raisūnī yang diproduksi dengan metode *istiqrā'* adalah *maqṣad taqwīm al-fikr*. *Istiqrā'* memiliki dua metode yaitu *tām* dan *nāqis*. Jika *Istiqrā' tām* adalah dengan meneliti seluruh *juziyyāt* agar dapat

<sup>53</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:41.

<sup>54</sup> Al-Raisuni, *Madkhal ila maqāṣid asy-Syarī'ah*, 1:13–14. Lihat Hamdawī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidy: mafhūmuḥu wa khasāṣiḥu* ( Ahmad Al-Raisūnī anmudzājan ), 1:15.

<sup>55</sup> Ma'lamah Zayed li al-qawā'id al-usuliyyah wa al-fiqhiyyah, 1:55–56. Lihat Al-Raisuni, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syarī'ah*, 25.

menghukumi perkara dengan hukum parsialnya maka *istiqrā nāqis* hanya meneliti sebagian besar *juziyyāt*nya dari sisi ketetapan hukumnya.

Al-Gazali memaknainya dengan menelusuri hal-hal parsial yang masuk pada cakupan yang lebih universal, sehingga ketika menemukan hukum-hukum parsial secara otomatis akan masuk pada hukum-hukum universalnya”. Hal yang membedakan keduanya adalah dari segi *dilalahnya*, karena dalam *istiqrā tam* memberi faidah *qat’iyyah*, adapun *istiqrā nāqis* memberi faidah *dzan* saja (dalam hal ini sebagian besar hukum fikih berdasarkan pada *istiqrā nāqis*).<sup>56</sup> Paradigma *kulliyāt* dan *juziyyāt* akan tetap saling berhubungan satu dengan lainnya, karena dalam *istiqrā* pengetahuan terhadap *kulliyāt* tidak akan diketahui kecuali setelah mengetahui *juziyyāt*nya. Ia tidak dapat diketahui secara langsung karena bersifat abstrak dan maknanya “dititipkan” pada *juziyyāt*nya.<sup>57</sup>

Al-Raisūnī juga menyamakan *al-kulliyāt* dengan *al-usūl*, serta *al-juziyyāt* dengan *al-furū* secara umum. Bukan pemaknaan seperti yang difahami oleh *usuliyyin* dan *fuqahā* yang dimaknai dengan usul sebagai *al-adillah al-usūliyyah* dan *al-furu’* dimaknai dengan *al-ahkām al-fiqhiyyah*. Lebih gamblang, Ia juga mengelaborasi jenis-jenis *kulliyāt* seperti bentuk keyakinan, prinsip-prinsip tabiat yang logis, atau prinsip dasar akhlak manusia, maksud-maksud keumuman, serta kaidah-kaidah pensyariaan. Oleh karenanya, prinsip *kulliyāt* termasuk dari *al-muhkamāt*, sedangkan *juziyyāt* merupakan perincian, cabang serta pengaplikasian nilai-nilai *kulliyāt*nya.<sup>58</sup>

Prinsip-prinsip *kulliyāt* inilah yang disebut Al-Raisūnī sebagai *al-kulliyāt al-muṣṭarakah* (prinsip universal yang sama) di dalam kitab-kitab yang diturunkan pada utusan-utusan sebelumnya. Walaupun kitab yang diturunkan berbeda, namun objek seruan dari masing-masing kitab suci adalah sama yaitu manusia. Tidak hanya pada sisi personal saja, namun lebih dari itu konsep hidayah bagi manusia, cara untuk mendapatkannya, kebahagiaan dunia dan akhirat dan lainnya. Walaupun manusia terlihat berbeda, namun inti manusia adalah sama dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Oleh karenanya tugas kitab-kitab yang diturunkan oleh

---

<sup>56</sup> Ma’lamah Zayed li al-qawāid al-usūliyyah wa al-fiqhiyyah, 1:356.

<sup>57</sup> Ma’lamah Zayed li al-qawāid al-usūliyyah wa al-fiqhiyyah, 1:357.

<sup>58</sup> Al-Raisūnī, Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah, 1:41.

Tuhan yang sama- membawa ajaran-ajaran yang juga memiliki kesamaan prinsip, walaupun berbeda pada hukum-hukum parsialnya.<sup>59</sup>

## B. Dialektika *Maqāṣid Al-Qur'ān* Al-Raisūnī di antara ulama lainnya

### 1. Metodologi berpikir

Latar Belakang Al-Raisūnī sebagai ulama yang ahli di bidang ushul fikih, *qawāid fikihiyyah*, serta *maqāṣid syarī'ah* mewarnai caranya dalam proses pencarian *maqāṣid Al-Qur'ān*. Pemikirannya dalam *maqāṣid* banyak dipengaruhi oleh pandangan Al-Syātibi, Ibnu 'Asyur serta 'ala al-Fāsi<sup>60</sup>. Walaupun Al-Raisūnī terpengaruh oleh pandangan ulama-ulama tersebut, namun Ia memiliki ciri khasnya dalam metodologi berfikirnya. Jika pendahulunya melakukan *ta'sil* (penguatan fondasi) dan *ta'sis* ( peletakan konstruksi), maka Al-Raisūnī melakukan pengembangan berfikir *maqāṣidi* dengan menggabungkan teori dan pengamalan, sesuai dengan prinsip *maslahah*, dan berpegang teguh pada rahasia syari'ah.<sup>61</sup> Metodologi *maqāṣidi* Al-Raisūnī didasarkan pada metode berfikir induktif-logis (*istiqrā al-mantiqī*) melampaui teori dan mendasarkannya pada aktivasi serta analisa realitas dan penerapannya pada lapangan secara langsung. Sehingga pendekatan *maqāṣid* Al-Raisūnī berdasar pada penyelidikan yang mendalam serta eksperimen.<sup>62</sup>

Metodologi *maqāṣid* Al-Qur'ān Al-Raisūnī tidak begitu saja meninggalkan prinsip-prinsip *maqāṣid syarī'ah* secara keseluruhan, karena keduanya direlasikan oleh prinsip-prinsip *'illat, maslahah, darurat, dan hikmah* <sup>63</sup>. Ia menggunakan metode *usūlī maqāṣidi* untuk mencari universalitas Al-Qur'ān. Kecenderungan para ulama dalam mengklasifikasikan *maqāṣid Al-Qur'ān* menghasilkan empat pemetaan karakteristik *maqāṣid* Al-Qur'ān yaitu *maqāṣid* Al-Qur'ān sebagai tujuan-tujuan Al-Qur'ān dan tujuan diturunkannya Al-Qur'ān (*gāyat Al-Qur'ān wa*

---

<sup>59</sup> Al-Raisūnī, 1:46.

<sup>60</sup> Lihat karya-karya Al-Raisūnī seperti *nazariyyāt maqāṣidi 'inda Al-Syātibi, atau kitab 'ala Al-Fāsi; 'āliman wa mufakkiran*"

<sup>61</sup> Hamdawī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidy: mafhūmuhi wa khasāisuhu (Ahmad Al-Raisūni anmudzājan)*, 1:61.

<sup>62</sup> Hamdawī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidy: mafhūmuhi wa khasāisuhu (Ahmad Al-Raisūni anmudzājan)*, 1:64.

<sup>63</sup> Lihat pada bab 2 tentang relasi *maqāṣid* Al-Qur'ān dan *maqāṣid syarī'ah*.

*ahdafihī al-maqṣudah min tanzilihi*), *maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai prinsip dasar universal (*al-kulliyāt al-asasiyyah*), *Maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai *uslub* untuk menjelaskan Al-Qur'an, serta *maqāṣid Al-Qur'ān* sama dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*<sup>64</sup>.

Pemetaan pertama *maqāṣid Al-Qur'ān* yaitu bahwa *maqāṣid Al-Qur'ān* merupakan tujuan diturunkannya Al-Qur'ān. Beberapa tokoh tersebut di antaranya adalah Yusuf Qarḍawī yang cenderung tidak membatasi *maqāṣid Al-Qur'ān* pada bilangan tertentu. Ia berpendapat Al-Quran memiliki banyak prinsip-prinsip yang tidak selayaknya bagi manusia membatasinya. Ia memaknai *maqāṣid* sebagai *ahdāf* (tujuan) di dalam karyanya “*kaiḥa nata 'āmal ma'a Al-Qurān*”.<sup>65</sup> Pemaknaannya akan *maqāṣid* sebagai *ḥikmah* dan tujuan-tujuan agama membawa kesimpulan bahwa inti ajaran agama adalah dengan memahami *ḥikmah* di balik pensyariaan, sehingga secara metodologis *maqāṣid Al-Qur'ān* ala al-Qarḍawī tidak jauh dari prinsip *maqāṣid syarī'ah*.<sup>66</sup>

Sedangkan *maqāṣid Al-Qur'ān* sebagai prinsip universal merupakan karakteristik dari Al-Raisūnī dan beberapa ulama lainnya seperti Ibnu 'Asyur dan Sa'id an-Nursi. Secara metodologis Ibnu 'Asyur dalam karyanya “*at-tahrīr wa at-tanwīr*” melakukan pencarian *maqāṣid Al-Qur'ān*nya menggunakan *istiqrā* sebagai instrumen utama. Namun selain itu Ia juga menggunakan perangkat *ta'līl* yang biasa digunakan oleh *usūliyyin* pada bab *qiyās* atau pada topik lain yang berhubungan dengan penentuan hukum *syara'*. Metode Ibnu 'Asyur dalam karyanya banyak mengelaborasi ayat atau menggali makna-makna yang tersembunyi yang kompleks dengan metode *ta'līl ahkām* pada *naṣ syarā'*. Dengan cara ini maka Ibnu 'Asyur dapat menjelaskan makna kandungan Al-Qur'ān serta menentukan *maqāṣidnya*.<sup>67</sup> Adapun Nursi Walaupun sama dalam pemaknaan dengan prinsip universal, namun terdapat perbedaan

---

<sup>64</sup> Lihat pada bab 2 tentang klasifikasi *maqāṣid Al-Qur'ān* menurut ulama islam.

<sup>65</sup> Maula Umar bin Hamād dan Muhammad Salim Elawa, “Bahs Usūl at-Tafsīr wa Maqāṣid Al-Qur'ān,” dalam *Maqāṣid Al-Qur'ān Al-Karīm: Majmū'ah al-buhūs*, vol. 1 (London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016), 258.

<sup>66</sup> Muhammad, “PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD ABU 'ABDILLĀH AL-MUHĀJIR DALAM KITAB MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHĀD PERSPEKSTIF TAFSIR MAQĀṢIDĪ AL-QARADĀWĪ,” 94–95.

<sup>67</sup> Aminah Sa'di, “Maqāṣid Al-Qur'ān al-Karīm min hilāl at-Tahrīr wa at-Tanwīr,” dalam *Maqāṣid Al-Qur'ān al-Karīm: Majmū'ah al-buhūs*, ed. oleh Muhammad Salim Elawa, vol. 1 (London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016), 206.

metodologi yang berdampak pada klasifikasi *maqāṣid* yang berbeda. Menurut Nursi *maqāṣid Al-Qur'ān* yang berdasarkan prinsip universalitas hanya ada empat<sup>68</sup>.

Menurut Nursi prinsip-prinsip tersebut telah banyak dibahas oleh para ulama. Adapun selain yang empat ini, hanya berupa media (*wasāil*) seperti ayat-ayat *kauniyyah*, ayat-ayat yang menunjukkan tentang ilmu modern, ataupun kejadian-kejadian yang bersifat parsial. Menurut Nursi dikarenakan hal tersebut adalah media maka Al-Qur'ān tidak banyak menyebutkannya. Menurut Nursi “*salah satu kaidahnya adalah tidak memperdalam pembahasan secara perinci tentang wasāil, agar tidak membahas sesuatu yang tidak semestinya, sehingga maqāṣid akan hilang*”. Cara menyingkap *maqāṣid* ini bagi Nursi adalah dengan jalan *fiṭrah*, karena tidak ada satupun manusia yang hidup di dunia ini tidak menanyakan perihal permulaan ataupun penutup, apa yang harus dilakukan manusia di muka bumi ini, siapa yang merajai alam semesta ini, diutusny para nabi untuk menjawab pertanyaan atau kejadian dengan lisan Al-Qur'ān, apa tujuan dari *yaum al-hasyr* dan lainnya. Dari pernyataan Nursi di atas mengindikasikan bahwa Al-Qur'ān dengan menyengaja menunjukkan perincian ini pada ayat-ayatnya pasti dengan tujuan tertentu.<sup>69</sup>

Karakteristik *maqāṣid* yang ketiga jarang ditemukan pada klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur'ān ulama yang dalam hal ini diwakili 'Izz ad-Dīn 'abd-Salam<sup>70</sup>. Klasifikasi 'Iz ad-Dīn 'abd-as-Salam lebih cocok disebut dengan *uṣlūb* Al-Qur'ān yang merupakan ilmu yang berbeda. Ilmu ini termasuk dalam kajian *'ulūm Al-Qur'ān*. Namun pada karyanya yang lain tujuan dari Al-Qur'ān adalah menolak kerusakan dan mendatangkan kemaslahatan. Pandangan ini condong kepada makna *syarī'ah* sebagai hukum praktis. Adapun karakteristik *maqāṣid* Al-Qur'ān yang juga populer adalah *maqāṣid Al-Qur'ān* sama dengan *maqāṣid syarī'ah*. Mekanisme metodologisnya mengadaptasi pada *maqāṣid syarī'ah* dengan prinsip *kulliyāt al-khamsah*, sehingga klasifikasinya pun tidak jauh dari prinsip-prinsipnya. Bagi ulama penganut madzhab ini berarti memandang *syarī'ah* dengan pandangan makna yang sempit. Secara metodologis, tidak semua

---

<sup>68</sup> Terdapat empat *maqāṣid* Al-Qur'ān yakni; 1) Tauhid; 2) *Nubuwwah*; 3) *Al-Hasyr*; 4) Keadilan.

<sup>69</sup> *Dagameen, "Maqāṣid Al-Qur'aAn fi fikr Badī' az-Zaman Sa'id An-Nursi,"* 433.

<sup>70</sup> Lihat pada bab 2 tentang *maqāṣid* Al-Qur'ān menurut para ulama islam

ulama memiliki dan menjabarkan cara mengekstraksi *maqāṣid* Al-Qurānnya dengan sistematis. Kelebihan dari metode yang sistematis adalah dalam praktiknya metode ini dapat diaplikasikan oleh peneliti maqasid Al-Qur'ān lainnya. Berbeda dengan Al-Raisūni, Ia menampilkan metodologinya dalam mengekstraksi *maqāṣid Al-Qur'ān* dengan prinsip-prinsip universalitas serta kaidah-kaidah *maqāṣid* yang Ia letakkan.

Bagi Al-Raisūnī *maqāṣid* tidak sekedar filsafat berfikir sahaja, namun *maqāṣid* merupakan metodologi berfikir dan analisa (*manhaj al-fikr wa an-naẓr*). Dengan seluruh dasar, prinsip, klasifikasinya *maqāṣid* merupakan alat untuk menganalisa, menyusun, mensintesis serta memproduksi pengetahuan dalam khazanah islam, sehingga seluruh pengetahuan dengan sendirinya akan berdasarkan pada *naṣ-naṣ syara'* tanpa terkecuali. Sebagai sebuah metodologi berfikir maka *maqāṣid* berdasarkan pada prinsip tengah-tengah, antara ketegasan dengan kelembutan, berkarakter lentur dan fleksible, namun kokoh dan stabil.<sup>71</sup>

Namun, yang perlu diperhatikan, bahwa dalam metodologi berfikir Al-Raisūnī supaya corak rasionalis/*mantiqiyah* tidak berkesan liar, maka cara berfikir ini wajib didahului dengan mukaddimah berfikir yang benar, serta menghadirkan perangkat-perangkat keilmuan (*qadliyyah*) yang konsisten dan bertanggung jawab. Di dalam praktiknya bagi para peneliti yang ingin mengaplikasikan cara berpikir Al-Raisūnī hendaknya memahami betul operasional *mantiqiyah* yang bukan sekedar rasionalisme, namun dibarengi dengan permulaan berfikir yang benar, pengetahuan dasar yang benar, serta mengetahui kebenaran yang verifikatif. Di dalam metodologi berfikirnya Al-Raisūnī kurang menekankan pentingnya *mantiqiyah* sebagai sebuah metode berfikir yang harus diaplikasikan dengan segala pertimbangannya -walaupun sejatinya Al-Raisūnī sendiri telah menerapkan proses logis dan bertanggung jawab- namun tidak semua peneliti maqāṣid Al-Qur'ān sampai pada hal tersebut, sehingga perlu bagi Al-Raisūnī untuk mengelaborasi metode *mantiqī* ini agar tidak terkesan menjadi *otak-atik gathuk* saja.

---

<sup>71</sup> Al-Raisuni, *Al-Fikr Al-Maqasidi: Qawaiduhu wa fawaiduhu*, 1:103.



Gambar 2 Diagram Metodologi Maqāsid Al-Qur'an Al-Raisūnī

## 2. Perspektif Terhadap Fikih

Menurut Al-Raisūnī beberapa permasalahan yang terjadi pada keilmuan islam adalah anggapan bahwa ayat-ayat *ahkām* di dalam Al-Qur'an hanya berjumlah sedikit atau hanya terbatas bilangannya. Pandangan ini muncul disebabkan oleh penyempitan makna *syari'at* atau *tasyrī al-ahkām* yang hanya dimaknai dengan hukum-hukum praktis (*al-ahkām at-taṭbiqiyah*)<sup>72</sup>. Berdasarkan hal ini, prinsip-prinsip universal dalam pada ayat-ayat Al-Qur'an kurang diapresiasi, diijtihadi serta tidak dijadikan sumber pencarian hukum. Kebanyakan dari mufassir tidak memberi perhatian khusus pada ayat-ayat universal, namun saat berhenti pada ayat-ayat yang mengandung hukum-hukum parsial maka banyak dari para mufassir memperpanjang pembahasan di dalamnya. Begitupula para *fuqahā* saat bertemu dengan hukum-hukum fikih parsial. Mengumpulkan sebanyak-banyaknya dari pendapat ulama salaf dan khalaf mulai dengan menganalogikan, menjelaskan dan mencari keserupaannya. Sehingga para

<sup>72</sup> Lihat pada bab 3 tentang makna *syari'at* menurut Al-Raisūnī

*fuqaha* jarang bergumul dengan faidah dari keumuman dan universalitas syari'at yang tertuang pada ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>73</sup>

Sebagai ulama yang berkecimpung pada *fan maqāṣid syarī'ah* kajian-kajian fikihnya selalu terkoneksi dengan *maqāṣid*. Salah satu contohnya adalah pandangannya akan fikih *funun* (seni) dalam pandangan *maqāṣidī* yang fokus pada tujuan dari seni itu sendiri.<sup>74</sup> Pada dasarnya seni ada pada setiap diri manusia sehingga ia merupakan hal alamiah dan natural. Menurutnya lagi, seni seperti pisau yang memiliki dua mata sehingga memiliki dua sisi positif dan negatif. Jika seni digunakan sebagai media untuk sesuatu yang berlawanan dengan prinsip islam, maka tentu saja seni hukumnya adalah haram, dan juga sebaliknya seni dapat dihukumi halal jika seni digunakan sebagai alat untuk berkhidmah kepada agama, dan kepada *mujtama'* (masyarakat) untuk merubah lingkungan, keadaan yang rusak, serta memerangi kemusyrikan.

Pada sisi ini, Al-Raisūnī melihat seni sebagai media untuk sampai pada tujuan tertentu, sehingga hukum media seperti halnya tujuan. Ia mengambil hukum yang sama dengan hukum tujuannya. Kesenian yang diadakan dengan tujuan pembelajaran, dakwah, nasihat, mengangkat kebudayaan, sebagai alat promosi, *islāh*, dan lainnya maka seni dalam konteks demikian termasuk seni yang menjadi pesan bagi perubahan, dan perbaikan suluk manusia. Untuk memberikan hukum pada seni maka diperlukan kemampuan untuk membedakan mana yang *wasāil* dan mana yang berupa *maqāṣid*, serta kemampuan untuk mengkoneksikan mediatersebut dengan tujuan-tujuan syari'ah, karena saat suatu mediatayang pada awalnya bersifat netral namun saat disandingkn dengan maksud-maksud tertentu maka dibutuhkan peran hukum *syara'* untuk menilai apakah mediatersebut disyariatkan atau tidak.

Menurut Al-Raisūnī seni diperbolehkan secara syara' selagi seni dapat memenuhi kebutuhan hidup manusia dari sisi pemenuhan kebutuhan sekunder manusia (*hajīyyātnya*). Begitupula, seni juga menjadi pelengkap (*tahsiniyyāt*) apabila seni dapat membantu manusia melatih rasa,

---

<sup>73</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:145.

<sup>74</sup> Pada era sekarang ini seni dapat bermacam-macam jenisnya. Tidak terbatas pada musik, menyanyi dan tarian. Makna seni menjadi lebih luas seperti melukis, memasak, seni patung, kegiatan sinematik, dan lainnya.

mewujudkan keindahan, serta memperbaiki suluk manusia, namun yang perlu diketahui seni tidak termasuk pada *keḍaruriyyatan syara'*. Sehingga secara umum, seni bagi Al-Raisūnī adalah hal yang *boleh (mubah)* jika diiringi dengan tujuan-tujuan yang tidak bertentangan dengan syara', apalagi jika seni dapat membawa kebaikan, perubahan serta menjaga sisi *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* manusia.<sup>75</sup>

Benar kiranya pendapat yang dikatakan oleh Al-Raisūnī bahwa hubungan antara fikih dengan maqāṣid adalah hubungan jasad dengan ruhnya. *Maqāṣid* adalah ruh sedangkan fikih adalah jasadnya. Fikih akan menjadi hidup saat senantiasa diamalkan bersamaan dengan *maqāṣid* di dalamnya. Al-Raisūnī menukil pendapat Ibn Al-Qayyim "...*hadza huwa al-fiqh al-hayyu al-ladzi yadkhul 'ala al-qulūb bi ghair isti'dzān*". Adapun bagi pengamal fikih yang tidak menghadirkan ruhnya, maka akan membunuh dan menghilangkan esensi fikih itu sendiri.<sup>76</sup>

Bagi Al-Raisūnī jalan penggalian hukum yang ideal adalah dengan berpedoman pada prinsip universalitas (*kulliyāt*) atau yang ia sebut dengan *al-istidlāl bi al-kulliyāt*. Ia juga berpendapat bahwa hendaknya bagi seorang fakih mengetahui sistematika berikut ini saat akan menggali suatu hukum dengan prinsip universal yaitu; 1) Seorang fakih harus mengetahui bahwa masalah yang hadir adalah masalah baru dan tidak selalu terdapat pada *naṣ-naṣ syara'* ataupun hukum-hukum parsialnya. Pada posisi inilah prinsip universal berperan karena karakter dari masalah fikih adalah urgen untuk dikaji jika melihat *ḍarar* yang diakibatkan jika tidak ada hukum yang menaunginya. 2) menghadirkan *naṣ-naṣ* universal atau yang termasuk pada *kulliyāt al-khamsah*. 3) Meletakkan pembahasan masalah pada jangkauan prinsip *kulliyāt al-khamsah*. 4) Mengidentifikasi masalah sesuai dengan aturan-aturan *maslahah, mafṣadah*, manfaat yang dihasilkan serta menentukan mana yang termasuk dari kewajiban, keharaman, dan lainnya. Dengan mekanisme *istinbāṭ* yang berdasarkan pada *kulliyāt* maka *naṣ-naṣ syara'* yang terlihat jumud dan sempit menjadi lebih fleksibel, sesuai

---

<sup>75</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:70. Lihat 2021 *قضايا الفن وإشكالاته / أحمد الريسوني*, <https://www.youtube.com/watch?v=LYYjgHnLB6g>.

<sup>76</sup> Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-maqāṣid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāṣid Asy-Syari'ah*, 85.

dengan maksud peletakannya, serta menjadi fikih realitas<sup>77</sup> yang dapat mengakomodir hajat ummat manusia.<sup>78</sup>

### 3. Penerapan Epistemologi maqāṣid Al-Qur’ān Al-Raisūnī

Ciri khas dari pemikiran maqāṣid Al-Qur’ān Al-Raisūnī ada pada pengaplikasian *kulliyāt at-tasyrī’* beserta kaidah-kaidahnya dengan landasan falsafah dan metode *maqāṣid* sebagai mekanisme paling utama untuk mengeluarkan kaidah-kaidah universal Al-Qur’ān. Sayangnya pada prosesnya, Al-Raisūnī tidak serta merta merincikan semuanya sesuai dengan klasifikasi maqāṣid Al-Qur’annya yang enam<sup>79</sup>. Al-Raisūnī mengelaborasi beberapa ayat saja yang berhubungan dengan salah satu klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur’annya yaitu pada *maqsad iqāmah al-haq wa al-‘adl*. Di sisi lain, beberapa kali juga Ia menenunjakkan ayat-ayat yang memiliki makna universal pada tipologi *kulliyāt*nya yang terbagi menjadi empat, yaitu *‘aqādiyyah*, *tasyrī’iyyah*, *maqāṣidiyyah*, serta *khuluqiyah*<sup>80</sup> sehingga nilai universalitasnya tidak keluar dari empat tipologi ini. Sebagai sebuah metodologi maka langkah-langkah penetapan *maqāṣid Al-Qur’ān* perspektif Al-Raisūnī hendaknya diterapkan pada ayat-ayat lainnya guna mengetahui sejauh mana metodologi ini bekerja.

Beberapa kaidah *kulliyāt tasyrī’iyyah* yang perlu diperhatikan adalah bahwa *kulliyāt Al-Qur’ān* merupakan ayat-ayat *muḥkamāt* sehingga Ia tidak dapat dinasakh dan keberadaannya berulang-ulang di seluruh hukum *syara’*. Al-Raisūnī menukil pernyataan As-Syatibi bahwa “*kaidah-kaidah kulliyah dari ḍaruriyyāt, ḥajiyyat, serta taḥsiniyyāt tidak dapat dinasakh. Penasakhan hukum terdapat pada hukum-hukum parsial dengan metode istiqrā.*”<sup>81</sup> Selain itu keberadaan *kulliyāt* pada *naṣ* Al-Qur’ān ditunjukkan

---

<sup>77</sup> Salah satu dari pandangan fikih realitas Al-Raisūnī yang sesuai dengan konteks kekinian adalah pandangannya akan entitas yang memimpin sebuah negara tidak memiliki hal untuk memaksa masyarakatnya untuk beribadah, atau menghukum masyarakat yang meninggalkan ibadah. Menurutnya ibadah merupakan hal yang personal antara manusia dengan Tuhannya. Namun wajib bagi entitas kepemimpinan/negara untuk memfasilitasi masyarakatnya beribadah salah satunya dengan menyediakan Da’I untuk menyeru masyarakat dan memberi pemahaman akan kewajiban beribadah. (تطبيق الشريعة مسؤولية من؟؛ د. / أحمد الريسوني، 2023، <https://www.youtube.com/watch?v=NaNhtOi6h3w>.)

<sup>78</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:147.

<sup>79</sup> Lihat bab 3 tentang klasifikasi maqāṣidi Al-Qur’ān Al-Raisūnī.

<sup>80</sup> Lihat bab 3 pada pembahasan tentang tipologi *kulliyāt Al-Qur’ān*.

<sup>81</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari’ah Al-Islamiyyah*, 1:131.

dengan beberapa cara di antaranya melalui lisan para nabi dan utusan serta sifat dan sikapnya, melalui sifat maupun contoh kehidupan manusia, atau terdapat pada *sighat khabariyyah taqririyyah*, perintah dan larangan, dan sighat doa yang disyariatkan<sup>82</sup>. Sedangkan *maqāsid* sebagai filsafat berfikir harus mencakup makna, tujuan, dan prinsip *darūrat* yang dalam perumusannya melibatkan *'illat*, serta sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah ditentukan.

Pada penelitian ini peneliti mencoba mengaplikasikan mekanisme *maqāsid Al-Qur'ān* Al-Raisūnī pada *maqṣad at-tazkiyah wa ta'līm al-ḥikmah* (tujuan penyucian diri dan pengajaran kebijaksanaan) yang termasuk dalam tipologi *kulliyāt maqāsidīyah*<sup>83</sup>. Di dalam karyanya *maqāsid al-maqāsid* Al-Raisūnī menyebutkan tiga ayat yang berkaitan dengan *maqṣad* tersebut di antaranya QS. Al-Baqarah/2:151; QS. Ali'Imrān/3:164; dan QS. Al-Baqarah/2: 231.<sup>84</sup>

Berikut ini QS. Al-Baqarah/2:151:

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

“Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat kepadamu), Kami pun mengutus kepadamu seorang Rasul (Nabi Muhammad) dari (kalangan) kamu yang membacakan kepadamu ayat-ayat Kami, menyucikan kamu, dan mengajarkan kepadamu Kitab (Al-Qur'an) dan ḥikmah (sunah), serta mengajarkan apa yang belum kamu ketahui.”<sup>85</sup>

Pada ayat di atas terdapat kaidah universal atas diutusnya Rasul Sang pembawa risalah yang tersurat pada kalimat “*yuzakkikum wa yu'allimukum al-ḥikmah*”. Sedangkan pada QS. Ali'Imrān/3:164 berbunyi “*yuzakkīhim wa yu'allimuhum al-ḥikmah*”, dan pada QS. Al-Baqarah/2: 231 berbunyi “*wa mā anzala 'alaikum min al-kitābi wa al-hikmata ya'izukum bih*”.

<sup>82</sup> Lihat bab 3 pada pembahasan “metode Al-Qur'ān dalam menampilkan kulliyāt.

<sup>83</sup> Lihat bab 3 tentang macam-macam tipologi kulliyāt Al-Qur'an.

<sup>84</sup> Al-Raisūnī, *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*, 27.

<sup>85</sup> “Qur'an Kemenag,” diakses 5 November 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=151&to=151>.

Adanya pengulangan yang terletak pada beberapa ayat pada satu redaksi mengindikasikan bahwasannya hal tersebut merupakan prinsip dasar dan universal yang memiliki karakter repetitif, kontinyu dan stabil.<sup>86</sup>

Kedua maksud universal di atas yakni *tazkiyah* dan *ta'lim hikmah* berarti penyucian diri serta memahami *hikmah* yang oleh beberapa mufassir diartikan sebagai pemahaman manusia akan Al-Qur'ān, dan sebagian lain memaknainya dengan as-Sunnah. Adapun Ibnu Manzur memaknainya dengan “*pemahaman akan hal-hal utama dengan menggunakan keutamaan pengetahuan*”. Oleh karenanya *ta'lim al-hikmah* merupakan pemahaman akan hal utama yaitu Al-Qur'ān dan as-sunnah itu sendiri. Keduanya berada pada urutan teratas *kulliyāt Al-Qur'ān /kulliyāt al-kubrā* yang berfokus pada unsur manusia dan keberadaan manusia itu sendiri serta keberadaannya sebagai sebuah subjek. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'ān memberikan perhatian utamanya pada manusia sebagai subjek maupun objek dari pembebanan syari'at.

*Tazkiyyah* dan *ta'lim* adalah pusat dari seluruh hidayah Rabbani serta dakwah kenabian. Awal seluruh kebaikan dan kejelekan berasal dari sejauh mana seseorang mempraktikkan kedua prinsip ini. Di dalam *kulliyāt kubra* terdapat maksud-maksud parsial yang dinamakan dengan *juziyyat kubra/kulliyāt suhura*.

Seperti yang terdapat di dalam QS. At-taubah/9:33:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ ۖ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ ۗ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۚ وَلَوْ كَرِهَ  
الْمُشْرِكُونَ

“*Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan (membawa) petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkannya atas semua agama walaupun orang-orang musyrik tidak menyukainya*”.<sup>87</sup>

Menurut Ibnu Katsir lafadz *hudā* di dalam ayat ini dimaknai dengan ilmu yang bermanfaat, sedangkan *ad-din al-haq* adalah beramal salih. Kemanfaatan ilmu dan amal salih adalah sifat keseluruhan dari dakwah

---

<sup>86</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:131.

<sup>87</sup> “Qur'an Kemenag,” diakses 6 November 2024, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/9?from=33&to=33>.

nabi serta tujuan dari pengutusannya yang dipresentasikan pada makna universal dari *ta'lim* dan *tazkiyyah*.<sup>88</sup>

Di dalam masalah ini amal salih dan kebermanfaatannya ilmu menempati kedudukan maqāṣid parsial/ *juziyyat al-kubra*. Lalu apakah maqāṣid parsial lain atau yang disebut dengan *juziyyāt suḡhrā* yang kedudukannya berada di bawahnya? Wujud dari ilmu yang bermanfaat serta amal salih banyak disebutkan di dalam Al-Qur'ān. Di antaranya ayat infak pada QS. Al-Baqarah/2:195, berbuat baik kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, tetangga yang jauh ataupun dekat, teman, *ibnu sabil*, tidak berlaku sombong seperti yang dituturkan pada QS. An-Nisā/4:36, tolong-menolong dalam kebaikan seperti pada QS. Al-'Ankabūt/29:69, serta ayat-ayat lainnya. Perbuatan-perbuatan yang dituturkan dalam Al-Qur'ān ini merupakan bentuk amal-amal salih yang dihasilkan dari kemanfaatan ilmu dan pemahaman manusia yang mendalam akan Al-Qur'ān dan as-Sunnah.



*Tabel 7 Kulliyat IV*

<sup>88</sup> Al-Raisūnī, *Al-Kulliyāt Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*, 1:75.

Mekanisme memproduksi *kulliyāt* Al-Qur'ān melalui ayat-ayat Al-Qur'ān seperti yang dilakukan oleh Al-Raisūnī sejatinya sangatlah kompleks. Bisa jadi karena satu ayat tumpang tindih dengan ayat lainnya, atau ayat-ayat parsial dapat masuk pada beberapa *kulliyāt* Al-Qur'ān lainnya. Proses ini juga membutuhkan ketelitian yang besar karena pada prosesnya seorang pengkaji *maqāṣid* Al-Qur'ān harus dapat mengaplikasikan kaidah-kaidah metode berfikir *maqāṣidi* beserta aturan-aturannya, mengetahui mana yang disebut dengan *maqāṣid* dan mana yang disebut dengan *wasā'il*, serta apakah klasifikasi *maqāṣid* tersebut sesuai dengan Prinsip syariat *jalb al-masālih dan daf' al-mafsadah* serta prinsip-prinsip syariat lainnya. Selain itu pengkaji *maqāṣid* Al-Qur'ān yang mengaplikasikan metode ini dituntut untuk dapat merasionalisasikan khitab-khitab *syara'* agar sesuai dengan realitas dan kebutuhan zaman.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

1. *Maqāṣid* Al-Qur'ān Al-Raisūnī bersumber pada tiga hal, Al-Qur'ān, as-Sunnah serta paradigma ushul fikih dan mantiq. Adapun metode ekstraksi maqāṣid Al-Qur'ānnya berasaskan pada prinsip *kulliyāt at-Tasyrī'iyah* yang menjadi konsep dasar pada ilmu-ilmu keislaman seperti ushul fikih, fikih, *qawā'id fiqhiyyah* serta ilmu tafsir. Menurut Al-Raisuni maqāṣid Al-Qur'ān hendaknya mengandung prinsip-prinsip paling universal dalam Al-Qur'ān yang Ia sebut dengan *kulliyāt al-kubrā*. *Kulliyāt al-Kubrā* pada Al-Qur'ān memiliki karakteristik universal, *muhkamāt* (postulat), repetitif, stabil, terus menerus, dan tidak dapat dinasakh serta terdapat keserupaan dengan *syari'at-syari'at* utusan terdahulu. Prinsip universal tersebut dapat diketahui dengan cara *dilālah* pada *naṣ* yang *ṣarih* dan menggunakan instrumen *istinbāt* hukum yakni *istiqrā*. Metode penggalian *maqāṣid* Al-Qur'ānnya berlandaskan pada prinsip berfikir *maqāṣidī* yaitu memahami *naṣ-naṣ syarī'ah*, tujuan-tujuannya, keseimbangan cara berfikir manusia dengan kekayaan intelektual yang dimiliki berupa *hikmah*, maksud-maksud umum dan khusus, universal maupun parsial dari seluruh tujuan pensyariaan islam. Adapun yang dimaksud dengan kaidah-kaidah dari berfikir *maqāṣidī* adalah, keyakinan bahwa syariat datang dengan tujuan membawa kemaslahatan serta menolak kerusakan, tidak ada maksud kecuali dengan dalil (*lā taqṣid illā bi ad-Dalīl*), mengetahui skala prioritas pada *maslahah* dan *mafsadah*, serta dapat membedakan antara *wasīlah* dan *maqsad*. Adapun metodologi selanjutnya dalam mengekstraksi *kulliyāt Al-Qur'ān* adalah dengan melihat *naṣ-naṣ syara'* dengan paradigma *kullī* dan *juz'ī* yang menjadi prinsip dari metode *istiqrā*, sehingga corak maqāṣid Al-Qur'ānnya kental dengan prinsip-prinsip *mantiqī* dan *usūlī*. Oleh karenanya dapat disimpulkan bahwa sumber pengetahuan Al-Raisūnī pada *maqāṣid* Al-Qur'ān bercorak kontekstualis-logis.
2. Dialektika *maqāṣid Al-Qur'ān* Al-Raisūnī dengan ulama lainnya nampak pada tiga hal, yaitu dalam metodologi berfikir, pandangan terhadap fikih serta penerapan metodologinya terhadap ayat-ayat Al-

Qur'ān. Metodologi berfikir Al-Raisuni erat kaitannya dengan pemahamannya yang mendalam akan usul fikih serta *maqāsid syarī'ah* yang dibangun di atas mukaddimah berfikir yang benar, yaitu mantiq. Hal ini dapat terlihat juga dari caranya dalam mengekstraksi *maqāsid Al-Qur'ān*nya. Hal yang membedakan dengan ulama lainnya juga terdapat pada pandangannya akan fikih. Menurut fikih yang didasarkan pada prinsip *kulliyāt at-tasrī'iyah* akan menjadi lebih fleksible berkembang sesuai dengan keadaan zaman. Ia memaknai *syarī'ah* dengan makna luas, yang berarti syari'ah adalah Al-Qur'ān atau agama itu sendiri. Maka tidak selayaknya mengkerdilkan syari'ah hanya dengan hukum-hukum praktis saja karena sejatinya akhlaq, akidah serat kisah-kisah Al-Qur'ān juga merupakan syari'ah. Fikih Al-Raisūnī adalah fikih *maqāsidī* yang tetap berpegang pada kaidah-kaidahnya sehingga fikih Al-Raisūnī merupakan fikih realitas. Hal yang terakhir yang membedakan dengan ulama lainnya adalah mekanismse mengekstraksi *maqāsid* yang sistematis, universal, berdasarkan prinsip-prinsip *usūlī* serta *maqāsidī* dan dengan jalan fikir yang logis (*mantiqī*). *Maqāsid* bagi Al-Raisūnī metodologi berfikir dan menganalisa pengetahuan berdasarkan *syara'*.

## **B. Implikasi Hasil Penelitian dan Saran**

*Maqāsid Al-Qur'ān* perspektif Al-Raisūnī adalah alternatif untuk membaca dan mengekstraksi prinsip-prinsip universalitas Al-Qur'ān karena mekanismenya yang jelas serta logis, sehingga bisa jadi peneliti yang menggunakan metodologinya dapat menemukan maksud-maksud Al-Qur'ān lainnya yang belum ditemukan oleh ulama-ulama terdahulu, bahkan oleh Al-Raisuni sendiri. Dalam pemakaian metodologi ini, diperlukan ketelitian yang lebih serta pemahaman peneliti akan multidisipliner ilmu. Penelitian ini terbatas pada epistemologi Al-Qur'ān perspektif Al-Raisūnī saja, sehingga pada penerapan mekanismenya dibutuhkan kajian tersendiri supaya metodenya lebih teruji kevalidannya.

Di satu sisi, dalam pencariannya yang membutuhkan banyak instrumen dan multidisiplin keilmuan akan menyulitkan bagi orang-orang yang hendak menerapkan metodologinya untuk mencari *maqāsid* Al-Qur'ān melalui ayat-ayatnya.

Penelitian ini jauh dari kata sempurna karena banyaknya keterbatasan yang dimiliki. Kendati begitu peneliti berusaha untuk menampilkan secara komprehensif dan elaboratif tentang asal usul maqasid Al-Quran Al-Raisuni, metodologi serta validitasnya. Harapan peneliti, akan banyak peneliti-peneliti lain yang dapat melanjutkan atau mengembangkan penelitian ini menjadi lebih sempurna.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Al-Fairuz. *al-Qamūs al-Muhīth*. Libanon: Dār Al-Fikr, 2005.
- 'Abd As-Salam, 'Iz ad-Din. *Al-isyārah ila al-ijāz fi ba'dli anwā' al-majāz*.  
Madinah Al-Munawwarah: Maktabah Al-'ilmiyyah, t.t.
- Abdullah, DR.M.Amin. *STUDI AGAMA: Normativitas atau Historitas?*  
VI. Pustaka Pelajar, 2015.
- Abdussalam, Abi Muhammad 'Izzudin bin 'Abdul 'Aziz. *Qawa'id Al-Ahkām fi masālih al-anām*. Vol. 1. 2 vol. Kairo: Maktabah Al-kulliyat Al-Azhariyyah, 1991.
- Abu 'Asi, Salim, Muhammad. *Maqalatani fi At-a'wil*. Vol. 1. Damaskus:  
dar Al-Farabi, 2010.
- Abu Ishaq Al-Shatibi. *Al-Muwaffaqāt fi usūl asy-Syarī'ah*. Vol. 1. 4 vol.  
Kairo: Dar Al-Hadis, 2006.
- Abu Zayd, Asyur, Wasfi. *Metode Tafsir Maqasidi*. Diterjemahkan oleh  
Ulya Fikriyati. 1 ed. Vol. 1. Indonesia: PT.Qaf Media Kreativa,  
2020.
- Ahmadi, Imam. "Epistemologi Tafsir Ibnu 'Asyur dan Implikasinya  
terhadap Penetapan Maqashid Al-Quran dalam Al-Tahrir wa al-  
Tanwir." IAIN TULUNGAGUNG, 2017. (<http://repo.iain-tulungagung.ac.id/7372/>).
- Al-'ajam, Rafīq. *Mausū'ah Mustalāhāt at-Tasawwuf Al-Islamī*. 1 ed.  
Libanon: Maktabah Lubnān, 1999.
- Al-Alūsi Al-Baghdadi, Syihāb ad-Dīn. *RUH AL-MA'ĀNI: fi tafsīr Al-Qur'ān al-'adzīm wa sab' al-matsāni: tafsīr Juz 'amma*. Vol. 30.  
30 vol. Beirut: Dar Ihyā at-Turāts al-'arabi, t.t.
- Al-Āmidī, Ali bin Muhammad. *Al-Ihkām fi usūl al-Ahkām*. Vol. 3. 8 vol.  
Saudi Arabia: Dār As-Shamī'i, 2003.
- Al-Azharī, Abu Mansur. *Tahzīb al-Lughah*. Vol. 1. Beirut: Dār Ihyā at-Turats al-'Arabi, 2001.
- Al-'Azzām, 'Abd Al-Aziz MUhammad. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Kairo:  
Dār Al-Hadits, 2005.
- Al-Baghawī, Abi Muhammad Al-Husain. *Tafsīr Al-Baghāwī: Ma'ālim Al-tanzīl*. Vol. 1. 9 vol. Riyadh: Dar Tayyibah, 1409H.
- Al-Biqā'i, Burhanuddin Abi Al-Hasan IBrahim. *Nadzm ad-Durār fi tanāsub al-āyāt wa as-suwār*. Vol. 1. 22 vol. Kairo: Dar kitab Al-Islamī, 1984.

- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadan. *Dawābit al-maslahah fi asy-syarī'ah al-islāmiyyah*. Damaskus: Dār Al-Fikr, 2005.
- Al-ghalāyini, Mustafa. *Jāmi' ad-durūs al-'arabiyyah*. Kairo: Dār Ibn Al-Haitham, 2005.
- Al-Ghazali, Abi Hamid. *Ihyā 'ulum ad-Dīn*. Vol. 9. 12 vol. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013.
- . *Jawāhir Al-Qur'an*. Disunting oleh Muhammad Rasyid Ridho. Beirut: Dar Ihya Al-'ulum, 1990.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustasfa min 'ilm al-usūl*. Vol. 2. 4 vol. MAdinah Al-Munawwarah, 1413H.
- Al-Ghazali, Muhammad. *Al-Mahāwir Al-Khamsah li Al-Qur'ān Al-Karīm*. Dar Asy-Syuruq, t.t.
- Al-Hafnawi, Muhammad Ibrahim. *Mustalahāt al-Fuqahā wa al-Usūliyyin*. Mesir: Dar as-Salām, 2007.
- Al-Hāmidi, 'Abd Al-Karīm. *Maqāsid Al-Quran min tasyrī' Al-Ahkām*. Beirut: Dār Ibn HAZm, 2008.
- Al-Hārītsī, Wāil bin Sulthān. *'alāqah 'ilm usūl al-fiqhī bi 'ilm al-mantiqī: Muqārabah fi jadaliyyah at-tārikh wa at-ta'tsīr*. Beirut: Namaa For Research and Studies Center, 2012.
- Al-Hind, Maulaya, al-Mustafa. "al-Maqāsid al-'aqdiyyah fi al-Qur'ān al-karīm: Qirāah fi an-nasq al-manhājī wa al-ma'rifiy." Dalam *Maqāsid Al-Qur'ān Al-Karīm*, disunting oleh Muhammad Salim Elawa, 2:518. London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016.
- Ali Mansur, Muhammad Bin Mustafa bin. "Maqāsid Al-Qur'an fi at-Tafsir basāir zawī at-Tamyiz fi Latāif kitab Al-'azīz li Al-Fairūz Abādi" 37 (September 2020): 279–319. <https://doi.org/10.21608>.
- Al-jurjāni, Ali bin Muhammad bin Ali. *Kitāb at-ta'rifāt*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1985.
- Al-Kalanbawy, Ismail bin Musthafa. *Ta'dil Risālah Al-Qiyās fi 'ilm al-mantiqī*. Libanon: Dār ad-Dakhāir, 2014.
- Al-Kalbi, Abi Al-Qāsim Muhammad bin Ahmad bin Jāzi. *At-Tashīk li 'ulūm at-Tanzīl*. Vol. 1. 3 vol. Beirut: dar Al-Kutub Al-'ilmiyyah, 1995.
- Al-khazanadar, Nizar bin Khalid. *Maqāsid Al-Qur'an*, t.t.

- Al-Masri, Abdul Hadi, Muhammad. *'Aunul karim fi bayan maqashid suwar Al-Quran Al-Karim*. Vol. 1, t.t. <http://shamela.ws/index.php/book/7379>.
- Al-Qardawi, Yusuf. *kaifa nata'amal ma'a al-Qurān al-'adzīm ?* Vol. 1. Mesir: Dar Asy-Syuruq, 2000.
- Al-Qattan, Manna'. *Tārikh at-Tasyri' al-Islamī*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Qattan, Manna Kholil. *Mabahis Fi Ulum Al-QUr'an*, t.t.
- Al-Qurthubī. “الباحث القرآني | 5:48 | تفسير القرطبي.” Diakses 2 Januari 2024. <https://tafsir.app/qurtubi/5/48>.
- Al-Raisuni, Ahmad. *Al-Fikr Al-Maqasidi: Qawaiduhu wa fawaiduhu*. Vol. 1. Ar-Ribath: MATHba'ah An-Najah Al-Jadidah, 1999.
- . *Al-Kulliyat Al-Asasiyyah li As-Syari'ah Al-Islamiyyah*. Vol. 1. Kairo: Dar Al-Kalimah, 2013.
- . *Madkhal ila maqāsid asy-Syarī'ah*. 1 ed. Vol. 1. Kairo: Dār Al-kalimah, 2013.
- . *Maqāsid Al-maqāsid: Al-ghāyāt Al-'ilmiyyah wa al-'amaliyyah li maqāsid Asy-Syarī'ah*. Beirut: arab Network for research and publishing, 2013.
- . *Min A'lām al-fikr al-maqāsidī*. Beirut: Dār Al-Hādi, 2003.
- . *Nazāriyyāt at-Taqrīb wa at-Taghlīb wa tatbīqātihā fi al-'Ulūm as-Siyāsah*. Vol. 1. Kairo: Dār al-Kalimah, 2010.
- . *Nazariyyāt Al-Maqāsid 'inda Al-Imām Asy-Syātibi*. Vol. 1. 4. Herndon, Virginia, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1995.
- . “ta'qīb 'ala maqsad al-'adl fi al-Qur''ān al-karīm.” Dalam *Maqāsid Al-Qur'ān*, disunting oleh Muhammad Salim Elawa, 2:497. London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, t.t.
- Al-'Ulwani, Thaha Jābir. *At-Tauhīd wa at-TAzkīyah wa Al-'umrān: Muhawalāt fi al-kasyf 'an al-Qayyimi wa al-MAqāsid Al-Qurāniyyah Al-Hākimah*. Disunting oleh 'Abdul Jabbār Ar-Rifā'i. Dar Al-Hādi, t.t. [www.narjes-library.blogspot.com](http://www.narjes-library.blogspot.com).
- Al-Yubi, Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud. *Maqāsid as-Syarī'ah al-Islamiyyah wa 'alāqatiha bi al-adillah asy-Syar'iyyah*. 1 vol. Riyadh: Dār Al-Hijrah, 1998.
- Āmidī, Saif ad-dīn bin HAsan 'Ali bin Muhammad al-. *Muntaha Sūl fi 'ilm al-usūl*. Libanon: Dār Al-Kutub Al-'ilmiyyah, 2003.

- An-Nursi, Badī' az-Zamān Sa'id. *Isyārāt al-I'jāz fi madzān al-I'jāz*. Kairo: Sozler Publication, 2002.
- Ar-Razi, Fahrudin. *Tafsīr al-fahr ar-Rāzi almusytahar bi at-tafsir al-kabīr wa mafātīh al-ghaib*. Vol. 1. 33 vol. Beirut: dār al-fikr, 1981.
- “Arti kata harta - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online.” Diakses 16 Mei 2024. <https://kbbi.web.id/harta>.
- Asfahani, Raghīb al-. *al-Mufradāt fi gharīb Al-Qur'ān*. Libanon: Dār Ihyā at-Turats Al-'arabī, t.t.
- As-Suyuthi, Jalal ad-Dīn 'Abd Ar-Rahmān. *Al-Asybah wa an-nadzāirfi qawā'id wa furū' fiqh asy-Syāfi'iyyah*. Vol. 1. 2 vol. Makkah Al-Mukarramah: Maktabah Nizār al-Musthafa Al-Bāz, 1997.
- . *Al-Itqān fi 'ulūm Al-Qur'ān*. Vol. 3. 4 vol. Mesir: Dar al-Ghad al-jadid, 2006.
- As-Syaith, Abdul Qadir. “Al-maqāsīd Al-Qurāniyyah 'inda al-mutaqaddimiAn wa al-mutaakhhirīn.” *مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية* 2 (2020): 201.
- As-Syatibi. *Al-Muwaffaqat*. Vol. 2. 4 vol. Kairo: Dār Al-Hadits, 2005.
- As-Syatibi, Abi Ishaq. *Al-Muwaffaqat*. Vol. 3. 4 vol. Kairo: Dār Al-Hadits, 2005.
- Asy-Syaukani, Muhammad bin Ali. *Irsyād Al-fuhūl ila tahqīq haq min 'ilm al-usūl*. Disunting oleh Abi Hafis Syāmi bin al-'Arabi Al-Asyari. Vol. 1. 2 vol. Riyadh: Dār al-fadhilah, 2000.
- "Asyur, Wasfī. “Nahwa Tafsīr Maqāsīdī li Al-Qur'ān al-Karīm: Ru;yah Ta'sīsiyyah.” Dalam *Maqāsīd Al-Qur'ān al-Karīm: Majmū'ah Buhūts*, 1:600. London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016.
- Attia, Mohammed Hamed Hassan. “'Ilm maqāsīd al-Qur'ān al-Karīm: diraAsah ta'siliyyah.” *Al-majallah al-'ilmiyyah li kuliiyāt usul ad-din wa ad-da'wah bi az-Zaqaziq* 35 (Januari 2023): 1018. <https://doi.org/10.21608>.
- Auda, Jasser. *Maqashid Al-Shariah: An Introductory Guide*. IIIT, 2008.
- Az-Zarkasyi. *Al-Bahr Al-Muhīth fi usūl al-fiqhi*. Disunting oleh 'Abd al-Qādir 'Abdullah Al-'Āni. Vol. 5. 6 vol. Kuwait: Wizārah Al-Auqāf wa asy-syuūn al-islamiyyah, 1992.
- . *Al-Bahr Al-Muhīth fi usūl al-fiqhi*. Disunting oleh 'Abd al-Qādir 'Abdullah Al-'Āni. Vol. 6. 6 vol. Kuwait: Wizārah Al-Auqāf wa asy-syuūn al-islamiyyah, 1992.

- Az-Zuhaily, Wahbah. *Al-Wajīz fī usūl al-fiqhi*. Damaskus: Dār Al-Fikr, 1999.
- . *Tafsīr Al-Munīr; 'Aqidah, Syari'ah, Manhaj*. Diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk dan Ahmad Yazid Ichsan. Vol. 6. 15 vol. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Az-Zuhāir, Muhammad Ab An-Nūr. *Usūl al-fiqh*. Vol. 4. 4 vol. Kairo303: Dār Al-Basāir, 2007.
- Az-Zurqāni, Muhammad 'Abdul 'Adzīm. *Manāhil Al-'irfān fī 'ulūm Al-Qur'ān*. Vol. 2. 2 vol. Beirut: Dar Al-Fikr, 2004.
- Bahri, Syaiful. “The Construction of Indonesian Political Fiqh: Maqasid Al-Shariah Perspective and Ahmad Ar-Raisuni's Thoughts.” *Justicia Islamica* 17, no. 1 (2 Juni 2020): 35. <https://doi.org/10.21154/justicia.v16i1.1671>.
- Bīhī, Sa'id bin Muhammad. *Iqāmat al-Barāhin wa al-Adillah 'ala al-Inhīsār al-Qawā'id wa al-adillah*. Kuwait: Dār Iqrā, 2008.
- Budukhah, Mas'ud. “Juhūd Al-'ulamā fī istinbāth maqāsid Al-Qur'an.” Dalam *Al-mu'tamar Al-'alamy Al-Awwāl li Al-bāhitsīna fī Al-Qur'an Al-karīm wa "ulumihī fī maudu" juhūd al-ummah fī khidmah Al-Qur'ān Al-karīm wa 'ulumihī*, 984. Maroko: Almurakkab Al-thaqafy Al-bilady, 2011.
- Dagameen, Ziyad KHalil Mohammad. “MAqāsid Al-Qur'aAn fī fikr Badī' az-Zaman Sa'id An-Nursi.” *Jurnal TSAQAFAH* 9 (November 2013): 420–56. <https://doi.org/10.21111>.
- Dimyathi, M.Afifudin. *Mawārid al-Bayān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Indonesia: Maktabah Lisān 'Araby, 2018.
- Fakhrurrazi, R., Faiz Zainuddin, dan Alicia Safira Azzuri. “TELAAH TENTANG HAK WARIS KERABAT NON-MUSLIM PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH AHMAD AR-RAISUNI.” *Al-Hukmi : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Keluarga Islam* 3, no. 1 (13 Mei 2022): 109–28. <https://doi.org/10.35316/alhukmi.v3i1.2201>.
- Faodah, Sa'eed 'Abd al-Latīf. *Al-Muyassar fī fahm ma'āni as-Sullam*. 1 ed. Yordania: Al-Aslān li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr, 2022.
- Ghazali, Muhammad. *kaifa nata'āmal ma'a al-Qur'ān*. Mesir: Nahdet Misr, 2005.
- Hamād, Maula Umar bin, dan Muhammad Salim Elawa. “Bahs Usūl at-Tafsīr wa Maqāsid Al-Qur'ān.” Dalam *Maqāsid Al-Qur'ān Al-*

- Karīm: Majmū'ah al-buhūs*, 1:600. London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016.
- Hamdawī, Jamīl. *Al-Fikr Al-Maqāsidy: mafhūmuhu wa khasāisuhu ( Ahmad Al-Raisūni anmudzājan )*. Vol. 1. Maroko: Silsilah kutub elektraniyyah, 2020.
- Hito, Muhammad Hasan. *Al-Wajiz fi usūl at-tasyri' al-islamī*. Libanon: Muassasah Ar-Risalah, 2009.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir. *Maqāsid Asy-Syarī'ah Al-Islamiyyah*. Beirut: Dār Al-Kitāb al-Lubnāni, 2011.
- . *Tafsīr At-Tahrīr wa At-Tanwīr*. Vol. 3. 30 vol. Beirut: Muassasah At-Tarikh, t.t.
- . *Tafsīt At-Tahrīr wa At-Tanwīr*. Vol. 1. 30 vol. Beirut: Muassasah At-Tarikh, t.t.
- Islam, Tazul. “The Genesis and Development of the Maqāsid Al-Qur'ān.” *American Journal of Islam and Society* 3 (1 Juli 2013): 39–58.
- Kadwār, Ustman. *Ma'ālim al-fikr al-maqāsidī fi khitāb al-'allamah Ahmad Al-Raisuni*. Maroko: Markāz Fatimah Al-fihriyyah li al-abha' ts wa ad-dirāsah, 2022.
- Khoir, Tholkhatul. “Pros and Cons of Separation between Maqāsid and Uṣūl Al-Fiqh (A Study of The Periodization of Maqāsid History and Responses to Its Independence).” *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 25, no. 2 (21 Desember 2023): 124–43.
- Ladraa, Kamel. “Al-Marja'iyah al-'a'mmah li maqāsid Al-Qur'ān.” *Majallah asy-Syarī'ah wa al-iqtisād* 1 (30 Juni 2022): 9–61.
- Lutfi, Nashifuddin. “Ta'wīl al-Maqāsidī Muhammad Sālim Abū 'Āṣī: Analisa Arkeologi Pengetahuan.” UIN Walisongo, 2022.
- Ma'lamah Zayid li al-qawāid al-usuliyyah wa al-fiqhiyyah*. 1 ed. Vol. 1. 40 vol. Abu Dabi - UEA: Muassasah Zayid bin Sulthan Ali Nahyan li al-a'māl al-khairiyyah wa al-insaniyyah wa majma' al-fiqh al-islamy al-dauli, 2013.
- ma'lamah zāyid li Al-qawāid Al-fiqhiyyah wa al-usuliyyah*. 1 ed. Vol. 2. 40 vol. Abu Dabi - UEA: Muassasah Zayid bin Sulthan Ali Nahyan li al-a'māl al-khairiyyah wa al-insaniyyah wa majma' al-fiqh al-islamy al-dauli, 2013.
- Ma'luf, Louis, dan Bernard Tottel. *Al-Munjid fi Lughah wa al-A'lam*. 27 ed. Beirut: Dār Al-Masyriq, 1984.
- Mandzur, Ibn al-. *Lisān al-'arab*. Vol. 5. 7 vol. Dār al-ma'ārif, 1984.

- . *Lisān Al-'Arab*. Vol. 3. 7 vol. Dār al-ma'ārif, 1984.
- . *Lisān al-'arab*. Vol. 2. 7 vol. Dār al-ma'ārif, 1984.
- Miftah, Haya Tsamir. “*Maqāsid Al-Qur'ān 'inda as-Syaikh Ibn 'Asyur.*” *majallah kulliyat as-Syarī'ah wa ad-dirāsāt al-islamiyyah* 29 (2011): 54.
- Mufid, Abdul. “MAQASID ALQURAN PERSPEKTIF MUHAMMAD AL-GHAZALI.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (31 Desember 2019): 118–32. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>.
- Muhammad, Kudhori. “PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD ABU 'ABDILLĀH AL-MUHĀJIR DALAM KITAB MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHĀD PERSPEKSTIF TAFSIR MAQĀS}IDĪ AL-QARADĀWĪ.” Disertasi, UIN Walisongo, 2022. <http://digilib.uinsa.ac.id/61444/>.
- Mustaqim, Abdul. “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāsid sebagai basis moderasi islam.” UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Mustaqim, DR.H Abdul. *Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.
- Nuruddin, Muhammad. *Ilmu Mantik: Panduanh Mudah dan lengkap untuk memahami kaidah berfikir*. 2 ed. Depok, Jawa Barat: Keira, 2020.
- Prof.DR.H. Idri, Mag. *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadits dan Ilmu Hukum islam*. Jakarta: PT.Kharisma Putra Utama, 2015.
- Prof.DR. Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan RND*. Bandung: Alfabeta, t.t.
- Qābah, 'Abd al-Halīm bin Muhammad Al-Hādi. *Al-Qirāat al-Qurāniyyah: Tāriḥuhā, ṣubūtuḥā, Ḥujjiyyatuhā, wa Aḥkāmuhā*. Disunting oleh Mustāfa Sa'īd Khān. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1999.
- “Qur'an Kemenag.” Diakses 8 Agustus 2024. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/45?from=18&to=18>.
- “Qur'an Kemenag.” Diakses 20 Agustus 2024. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=269&to=269>.
- “Qur'an Kemenag.” Diakses 23 Agustus 2024. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/5?from=3&to=3>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 31 Mei 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=174&to=175>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Desember 2023.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/42?from=13&to=53>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 11 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/11?from=1&to=1>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/26?from=151&to=152>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/7?from=142&to=142>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/21?from=73&to=73>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/21?from=90&to=90>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/57?from=25&to=25>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/18?from=87&to=88>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/13?from=19&to=25>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/42?from=36&to=40>.

“Qur’an Kemenag.” Diakses 19 Januari 2024.  
<https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=152&to=152>.

“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=164&amp;to=164">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=164&amp;to=164</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=70&amp;to=70">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=70&amp;to=70</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/7?from=29&amp;to=29">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/7?from=29&amp;to=29</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=34&amp;to=35">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=34&amp;to=35</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=53&amp;to=53">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=53&amp;to=53</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=145&amp;to=145">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=145&amp;to=145</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/41?from=34&amp;to=34">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/41?from=34&amp;to=34</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	24	November	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=36&amp;to=36">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=36&amp;to=36</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=151&amp;to=151">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=151&amp;to=151</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/26?from=183&amp;to=183">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/26?from=183&amp;to=183</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/1?from=1&amp;to=7">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/1?from=1&amp;to=7</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=201&amp;to=201">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=201&amp;to=201</a> .				

“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/25?from=74&amp;to=74">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/25?from=74&amp;to=74</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	19	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=286&amp;to=286">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=286&amp;to=286</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	11	Juni	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=90&amp;to=90">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=90&amp;to=90</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	13	Juni	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/99?from=7&amp;to=7">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/99?from=7&amp;to=7</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	14	Juni	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=23&amp;to=23">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=23&amp;to=23</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	22	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=7&amp;to=7">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=7&amp;to=7</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	11	November	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/67?from=2&amp;to=2">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/67?from=2&amp;to=2</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	11	November	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/11?from=7&amp;to=7">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/11?from=7&amp;to=7</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	22	Januari	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/57?from=25&amp;to=25">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/57?from=25&amp;to=25</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	25	September	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/62?from=9&amp;to=9">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/62?from=9&amp;to=9</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	5	November	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=151&amp;to=151">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=151&amp;to=151</a> .				
“Qur’an Kemenag.”	Diakses	6	November	2024.
<a href="https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/9?from=33&amp;to=33">https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/9?from=33&amp;to=33</a> .				

- Qutb, Sayyid. *Fi dhil Al-Qur'ān*. Vol. 1. 4 vol. Kairo: Dar Asy-Syuruq, 2003.
- Raissouni, Ahmad al-. “حوار مع الدكتور أحمد الريسوني.” *Journal of Contemporary Maqasid Studies* 1, no. 2 (31 Juli 2022): 159–64. <https://doi.org/10.52100/jcms.v1i2.91>.
- Rida, Muhammad, Rasyid. *Tafsir al-Mannār*. Disunting oleh Muhammad Abduh. Vol. 1. 11 vol. Kairo: Dar Al-Manār, 1947.
- . *Tafsir al-Mannār*. Disunting oleh Muhammad Abduh. Vol. 11. 11 vol. Kairo: Dar Al-Manār, 1947.
- Ridho, Muhammad Rasyid. *Al-wahyu Al-Muhammadi*. Vol. 1. Libanon: Muassasah 'Izzudin littiba'ah wa an-nasyr, 1406H.
- . *Tafsir Al-manār*. Vol. 11. 11 vol. Kairo: Dar Al-Manār, 1947.
- Rohidin. *PENGANTAR HUKUM ISLAM: Dari Semenanjung Arabia Sampai Indonesia*. Disunting oleh M Nasrudin. 1 ed. Bantul: Lintang Rasi Aksara Book, 2016.
- Sa'di, Aminah. “Maqāsid Al-Qur'ān al-Karīm min hilāl at-Tahrīr wa at-Tanwīr.” Dalam *Maqāsid Al-Qur'ān al-Karīm : Majmū'ah al-buhuṣ*, disunting oleh Muhammad Salim Elawa, 1:600. London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016.
- Sa'īd, 'Abd as-sattar Fathullah. “Bahts fi : al-Mihwār ar-RAābi',” 18. Jamiah Asy-Syariqah, 2010.
- Shobir, Muhammad. “Atsar Al-Kulliyat Al-Asasiyyah fi fahm wa tanzil Al-Ahkam Asy-Syar'iyyah al-Islamiyyah - Hurriyatul i'tiqad 'inda Ahmad Ar-Raisuni Anmudzajan.” *Majallah Ar-Rashid Al-'ilmi* 1 (Maret 2020): 233–49.
- Suriasumantri, Jujun.S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer keterkaitan ilmu, agama dan seni*. Vol. 1, t.t.
- Syaltut, Mahmud. *ila Al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār asy-Syurūq, 1983.
- Thaha, Thaha 'Abidin. *Al-Maqāsid Al-Kubrā li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah ta'sīliyyah*. Makkah Al-Mukarramah: Muassasah an-Nabā al-'Adzīm, t.t.
- Toatubun, Fathul Arifin. “MAKNA SYARI'AH, HUKUM DAN FIQH.” *Empirisma* 15 (Januari 2006): 9.
- Zaidan, 'Abd al-Karīm. *al-MadkhaAl lidirāsat asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Libanon: Resalah, 2009.
- Zumrad, Faridah. “Maqāsid Al-Qur'an wa atsaruha fi at-Tafsīr.” Dalam *Maqāshid Al-Qur'ān Al-Karīm: Majmū'ah Buhūts*, disunting oleh

- Muhammad Salim Elawa, 1:600. London: Muassasah Al-Furqon li at-turots Al-Islamy, 2016.
- 2021 *ألا يُغني القرآن والسنة عن المقاصد؟ / أ.د أحمد الريسوني*,  
<https://www.youtube.com/watch?v=AIK2xnHsi18>.
- الأمة بحاجة إلى تجديد العلوم الإسلامية، والخطاب الفقهي، وتقصيد العلوم / أ.د أحمد الريسوني*,  
 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=9Be753o3fQY>.
- “التحرير والتنوير | 2:111 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/111>.
- “التحرير والتنوير | 2:170 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/170>.
- “التحرير والتنوير | 2:185 | الباحث القرآني” Diakses 29 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/185>.
- “التحرير والتنوير | 2:269 | الباحث القرآني” Diakses 20 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/269>.
- “التحرير والتنوير | 2:282 | الباحث القرآني” Diakses 10 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/2/282>.
- “التحرير والتنوير | 3:164 | الباحث القرآني” Diakses 7 Juli 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/3/164>.
- “التحرير والتنوير | 4:175 | الباحث القرآني” Diakses 31 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/4/175>.
- “التحرير والتنوير | 5:48 | الباحث القرآني” Diakses 2 Januari 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/5/48>.
- “التحرير والتنوير | 5:104 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/5/104>.
- “التحرير والتنوير | 6:83 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/6/83>.
- “التحرير والتنوير | 6:148 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/6/148>.
- “التحرير والتنوير | 7:179 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/7/179>.
- “التحرير والتنوير | 9:19 | الباحث القرآني” Diakses 5 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/9/19>.
- “التحرير والتنوير | 10:36 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/10/36>.
- “التحرير والتنوير | 12:2 | الباحث القرآني” Diakses 16 September 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/12/2>.

- “التحرير والتنوير | 16:78 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/16/78>.
- “التحرير والتنوير | 17:36 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/17/36>.
- “التحرير والتنوير | 17:82 | الباحث القرآني” Diakses 13 Juli 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/17/82>.
- “التحرير والتنوير | 21:24 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/21/24>.
- “التحرير والتنوير | 21:107 | الباحث القرآني” Diakses 13 Juli 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/21/107>.
- “التحرير والتنوير | 29:43 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/29/43>.
- “التحرير والتنوير | 29:45 | الباحث القرآني” Diakses 19 November 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/29/45>.
- “التحرير والتنوير | 39:1 | الباحث القرآني” Diakses 22 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/39/1>.
- “التحرير والتنوير | 42:13 | الباحث القرآني” Diakses 27 November 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/42/13>.
- “التحرير والتنوير | 46:4 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/46/4>.
- “التحرير والتنوير | 57:25 | الباحث القرآني” Diakses 10 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/57/25>.
- “التحرير والتنوير | 57:25 | الباحث القرآني” Diakses 10 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/57/25>.
- “التحرير والتنوير | 67:23 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/67/23>.
- “التحرير والتنوير | 72:1 | الباحث القرآني” Diakses 29 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/ibn-aashoor/72/1>.
- “الجزيرة نت. “أحمد الريسوني.. أستاذ علم المقاصد” Diakses 30 November 2023.  
<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2015/3/9/%d8%a3%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%a7%d9%84%d8%b1%d9%8a%d8%b3%d9%88%d9%86%d9%8a>.
- “السيرة الذاتية – الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني” Diakses 10 September 2023.  
<https://raissouni.net/%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%b0%d8%a7%d8%aa%d9%8a%d8%a9>.

- العقيدة ومكانتها ودورها / أحمد الريسوني, 2020  
<https://www.youtube.com/watch?v=ZSIgE64QMBw>.
- تطبيق الشريعة مسؤولية من؟ / أحمد الريسوني, 2023  
<https://www.youtube.com/watch?v=NaNhtOi6h3w>.
- Diakses 7 Juli 2024. “تفسير ابن كثير | 2:151 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/2/151>.
- Diakses 7 Juli 2024. “تفسير ابن كثير | 2:231 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/2/231>.
- Diakses 7 Juli 2024. “تفسير ابن كثير | 3:164 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/3/164>.
- Diakses 31 Mei 2024. “تفسير ابن كثير | 4:175 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/4/175>.
- Diakses 22 Mei 2024. “تفسير ابن كثير | 5:2 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/5/2>.
- Diakses 11 Juni 2024. “تفسير ابن كثير | 5:48 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/5/48>.
- Diakses 13 Juli 2024. “تفسير ابن كثير | 17:82 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/17/82>.
- Diakses 12 Juli 2024. “تفسير ابن كثير | 21:107 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/21/107>.
- Diakses 8 Agustus 2024. “تفسير ابن كثير | 45:18 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/ibn-katheer/45/18>.
- Diakses 23 Agustus 2024. “تفسير البغوي | 5:3 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/baghawi/5/3>.
- Diakses 2 Januari 2024. “تفسير البغوي | 5:48 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/baghawi/5/48>.
- Diakses 2 Januari 2024. “تفسير الرازي | 5:48 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/alrazi/5/48>.
- Diakses 2 Januari 2024. “تفسير السعدي | 5:48 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/saadi/5/48>.
- Diakses 29 Mei 2024. “تفسير الطبري | 2:185 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/tabari/2/185>.
- Diakses 4 Juni 2024. “تفسير الطبري | 2:231 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/tabari/2/231>.
- Diakses 4 Juni 2024. “تفسير الطبري | 3:164 | الباحث القرآني”  
<https://tafsir.app/tabari/3/164>.

- “تفسير الطبري | 4:174 | الباحث القرآني” Diakses 31 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/4/174>.
- “تفسير الطبري | 4:175 | الباحث القرآني” Diakses 31 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/4/175>.
- “تفسير الطبري | 5:48 | الباحث القرآني” Diakses 11 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/5/48>.
- “تفسير الطبري | 11:1 | الباحث القرآني” Diakses 12 Januari 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/11/1>.
- “تفسير الطبري | 16:9 | الباحث القرآني” Diakses 18 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/16/9>.
- “تفسير الطبري | 17:7 | الباحث القرآني” Diakses 22 Januari 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/17/7>.
- “تفسير الطبري | 31:12 | الباحث القرآني” Diakses 4 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/31/12>.
- “تفسير الطبري | 39:1 | الباحث القرآني” Diakses 22 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/39/1>.
- “تفسير الطبري | 45:18 | الباحث القرآني” Diakses 8 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/45/18>.
- “تفسير الطبري | 57:25 | الباحث القرآني” Diakses 10 Juni 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/57/25>.
- “تفسير الطبري | 72:1 | الباحث القرآني” Diakses 29 Mei 2024.  
<https://tafsir.app/tabari/72/1>.
- “تفسير القرطبي | 2:269 | الباحث القرآني” Diakses 23 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/qurtubi/2/269>.
- “تفسير القرطبي | 5:3 | الباحث القرآني” Diakses 23 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/qurtubi/5/3>.
- “تفسير القرطبي | 7:56 | الباحث القرآني” Diakses 19 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/qurtubi/7/56>.
- 2023 *تقسيم الأوامر إلى مقاصد ووسائل / أ.د. أحمد الريسوني*.  
<https://www.youtube.com/watch?v=5jrMNA-ILDs>.
- دار الإفتاء المصرية. “مدى اعتبار عادات الناس وأعرافهم في الشريعة الإسلامية وشروط ذلك -  
 الفتاوى - دار الإفتاء المصرية - دار الإفتاء” Diakses 27 November 2024.  
<https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/19859/-مدى-اعتبار-عادات-الناس-الاسلامية-وشروط-ذ>
- 2021 *قضايا الفن وإشكالاته / أ.د. أحمد الريسوني*.  
<https://www.youtube.com/watch?v=LYYjgHnLB6g>.

- “لسان العرب | خلق | الباحث القرآني” Diakses 26 April 2024.  
<https://tafsir.app/lisan/%D8%AE%D9%84%D9%82>.
- “لسان العرب | صلح | الباحث القرآني” Diakses 14 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/lisan/%D8%B5%D9%84%D8%AD>.
- “لسان العرب | ضرر | الباحث القرآني” Diakses 23 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/lisan/%D8%B6%D8%B1%D8%B1>.
- “لسان العرب | علل | الباحث القرآني” Diakses 14 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/lisan/%D8%B9%D9%84%D9%84>.
- “مفردات أَلْفَاظ القرآن | قصد | الباحث القرآني” Diakses 5 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/mufradat-ragheb/%D9%82%D8%B5%D8%AF>.
- مقاصد القرآن ( برنامج: قراءة ثنائية ) / أ.د. أحمد الريسوني, 2021  
<https://www.youtube.com/watch?v=oWaxh-zOqwg>.
- “TSAQAFAH | مقاصد القرآن في فكر بديع الزمان سعيد النورسي” 12 Maret 2018.  
<https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/60>.
- “مقاييس اللغة | قصد | الباحث القرآني” Diakses 5 Agustus 2024.  
<https://tafsir.app/maqayees/%D9%82%D8%B5%D8%AF>.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Iffat
2. Tempat & Tgl. Lahir : Bantul, 16 Mei 1989
3. Alamat Rumah : Jl.Suburan Barat 05/02 Mranggen-Demak
4. HP : 085878911144
5. E-mail : iffat\_2104028022@student.walisongo.ac.id

### B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
  - a. SD-N Cepit IV Bantul-Yogyakarta (1995-2001)
  - b. SMP-N 9 Yogyakarta (2001-2004)
  - c. MA Al-Hikmah Purwoasri-Kediri (2004-2007)
  - d. Universitas Al-Ahgaff Hadramaut-Yaman (2008-2013)
2. Pendidikan Non-Formal:
  - a. PonPes Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta (2001-2004)
  - b. PonPes Roudlatul Qur'an Al-Hikmah Purwoasri-Kediri (2004-2007)
  - c. PonPes Al-Asnawi Salamkanci-Magelang (2007-2008)
  - d. PonPes Miftahul Ulum-Magelang (2014-2015)

### C. Karya Ilmiah

- a. الفكر الليبرالي وأثره على المجتمع الإندونيسي

Semarang, 25 November 2024

**Iffat**

NIM: 2104028022