NALAR *BURHĀNĪ* DALAM *IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ*

SERTA IMPLIKASINYA DALAM PENETAPAN HUKUM

SKRIPSI

Diajukan untuk memenuhi sebagian persyaratan
Guna memperoleh gelar Sarjana Hukum
Program Studi Hukum Islam



Oleh:
Samiyah
13 421 059

Dosen Pembimbing:
Drs. H. Asmuni, MA.

PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2017

Yogyakarta, 9 Jumada Al-Tsani 1438 H
8 Maret 2017 M

NOTA DINAS

Hal : **Skripsi**
Kepada : **Yth. Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam**
Universitas Islam Indonesia
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Berdasarkan penunjukan Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia dengan surat nomor: 3248/Dek/60/DAS/FIAI/XII/2016 tanggal 02 Desember 2016 atas tugas kami sebagai pembimbing skripsi saudara:

Nama	: Samiyah
Nomor/Pokok NIMKO	: 13 421 059
Mahasiswa Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia	
Jurusan/Program Studi	: Syariah/*Ahwal Syakhshiyyah*
Tahun Akademik	: 2016/2017
Judul Skripsi	: NALAR *BURHĀNĪ* DALAM *IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* SERTA IMPLIKASINYA DALAM PENETAPAN HUKUM

Setelah kami teliti dan kami adakan perbaikan seperlunya, akhirnya kami berketetapan bahwa skripsi saudara tersebut di atas memenuhi syarat untuk diajukan ke sidang munaqasyah Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Demikian, semoga dalam waktu dekat bisa dimunaqasyahkan dan bersama ini kami kirimkan 4 (empat) eksemplar skripsi dimaksud.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Dosen Pembimbing

Drs. H. Asmuni, MA

LEMBAR PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama	: Samiyah
NIM	: 13 421 059
Jurusan/Program Studi	: Syariah/*Ahwal Syakhshiyyah*
Fakultas	: Ilmu Agama Islam
Judul Skripsi	: NALAR *BURHĀNĪ* DALAM *IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* SERTA IMPLIKASINYA DALAM PENETAPAN HUKUM

Dengan ini menyatakan bahwa penyusunan Skripsi ini merupakan hasil karya sendiri dan benar keasliannya. Apabila ternyata di kemudian hari penyusunan Skripsi ini merupakan hasil plagiat atau penjiplakan terhadap karya orang lain, maka saya bersedia mempertanggungjawabkan sekaligus bersedia menerima sanksi berdasarkan aturan tata tertib yang berlaku di Universitas Islam Indonesia.

Demikian, pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tidak dipaksakan.



Penulis

Samiyah

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
Gd. K.H.A. Wahid Hasyim Kampus Terpadu UII, Jl. Kaliurang KM. 14,5 Yogyakarta
Telp. (0274) 898462, Fax. 898463, E-Mail:fiai@uii.ac.id

PENGESAHAN

Skripsi ini telah dimunaqasyahkan dalam Sidang Panitia Ujian Program Sarjana Strata Satu (S1) Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Ahwal Al-Syakhshiyyah yang dilaksanakan pada:

Hari	:	Rabu
Tanggal	:	15 Maret 2017
Judul Skripsi	:	Nalar Burhani dalam Ijtihad Maqasidi Serta Implikasinya dalam Penetapan Hukum
Disusun oleh	:	SAMIYAH
Nomor Mahasiswa	:	13421059

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S1) Syariah pada Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

TIM PENGUJI:

Ketua	: Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS	(.....)
Penguji I	: Dr. Drs. H. Dadan Muttaqien, SH, M.Hum	(.....)
Penguji II	: Drs. H. Sofwan Jannah, M.Ag	(.....)
Pembimbing	: Drs. H. Asmuni, MA	(.....)

Yogyakarta, 16 Maret 2017
Dekan,

Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM

REKOMENDASI PEMBIMBING

Yang bertanda tangan di bawah ini, Dosen Pembimbing Skripsi:

Nama Mahasiswa : Samiyah

Nomor Mahasiswa : 13 421 059

Judul Skripsi : NALAR *BURHĀNĪ* DALAM *IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* SERTA IMPLIKASINYA DALAM PENETAPAN HUKUM

menyatakan bahwa, berdasarkan proses dan hasil bimbingan selama ini, serta dilakukan perbaikan, maka yang bersangkutan dapat mendaftarkan diri untuk mengikuti munaqasyah skripsi pada Program Studi Syariah, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indoneisa, Yogyakarta.

Yogyakarta, 9 Jumada Al-Tsani 1438 H
8 Maret 2017 M

Drs. H. Asmuni, MA

HALAMAN PERSEMBAHAN

إن الإنسان خلق هلوعا
إذا مسه الشر جزوعا
وإذا مسه الخير منوعا
إلا المصلين

QS. AL-MA`ĀRIJ (70): 19-22

Untuk mereka yang selalu bersabar mendengar keluh kesahku,
Terima kasih, karena terkadang, aku hanya ingin didengar.

To those who never forget remembering me in their prayers,
Thanks, for reminding me how lucky and blessed I am.

وإلى من كان لهم مكانة سامية في فؤادي
أهدي كل جهدي و تحياتي

HALAMAN MOTTO

والعصر

إن الإنسان لفي خسر

إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتوصوا بالحق وتواصوا بالصبر

QS. Al-`Aṣr (103): 1-3

من لم يذق ذل التعلم ساعة # تجرع ذل الجهل طول حياته

ABSTRAKS

NALAR *BURHĀNĪ* DALAM *IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* SERTA IMPLIKASINYA DALAM PENETAPAN HUKUM

Samiyah

Dewasa ini, *maqāṣid asy-syarī`ah* merupakan salah satu faktor penting yang menjadi pertimbangan mujtahid dalam menentukan hukum. Tujuannya adalah agar upaya ijtihad yang dilakukan dapat menghasilkan hukum yang progresif dan sesuai dengan konteks yang terjadi di masyarakat modern. Dalam epistemologi Islam, setidaknya dikenal tiga nalar berpikir untuk mendapatkan pengetahuan, yaitu: 1) nalar *bayānī* yang mengedepankan kajian kebahasaan/linguistik, 2) nalar *'irfānī* yang mengedepankan aspek spiritualitas, dan 3) nalar *burhānī* yang mengedepankan rasionalitas. Tentu saja setiap nalar berpikir tersebut memiliki implikasi dan akibat yang berbeda dalam perumusan hukum yang dihasilkan. Islam sangat menjunjung tinggi akal. Tak jarang, hal ini sering dijadikan pembenaran oleh kelompok yang begitu menuhankan akal untuk berlebihan dalam menggunakan akal. Oleh karenanya, tulisan ini berfokus pada pembahasan tentang *ijtihād maqāṣidī* dengan menggunakan nalar *burhānī* serta bagaimana implikasinya dalam menetapkan hukum.

Ternyata, pengetahuan hakiki tidak dapat disandarkan pada rasionalitas semata sehingga *ijtihād maqāṣidī* dengan penggunaan akal secara membabi buta tidak dapat dibenarkan walaupun atas dasar mewujudkan kemaslahatan. Apalagi, *maqāṣid asy-syarī'ah* mengandung nilai-nilai etis yang harus dipertimbangkan. Dengan adanya unsur-unsur etis itulah, *maqāṣid asy-syarī`ah* tidak dapat disingkap dengan pertimbangan rasionalitas *an sich*. Sehingga dalam rangka menemukan pengetahuan akan *maqāṣid asy-syarī`ah* yang hakiki diperlukan integrasi antara ketiga sistem nalar *bayānī, burhānī* dan *`irfānī*.

Kata kunci: *ijtihād, maqāṣid asy-syarī`ah, nalar burhānī, moral-etis*

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين على أمور الدنيا والدين، الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي . أما بعد ...

Segala puja dan puji syukur senantiasa tercurahkan kepada Allah Tuhan semesta alam. Dengan kasih sayang serta rahmat-Nyalah penulis dan pembaca sekalian dapat menjalani kehidupan hari demi hari. Tak lupa, shalawat dan salam penulis haturkan kepada *nabiy ar-raḥmah,* Rasulullah Muhammad *ṣallallāhu `alaihi wasallam. Allāhumma ṣalli wa sallim wa bārik `alā ḥabībinā sayyidinā Muḥammad wa `ala ālihi wa ṣaḥbihi ajma`īn...*

Melalui skripsi ini, penulis mencoba untuk mengkaji tentang *maqāṣid asy-syarī`ah,* sebuah tema menarik yang sering kali diangkat oleh para pemikir kontemporer sebagai topik dalam kajiannya. Di sini penulis memfokuskan pembahasan pada implikasi nalar *burhānī* dalam *ijtihād maqāṣidī*. Skripsi ini memang bukan awal pun bukan akhir dari kajian tentang *maqāṣid asy-syarī`ah,* tetapi semoga penelitian ini dapat menjadi semangat bagi penelitian lebih lanjut di kemudian hari.

Tak ada gading yang tak retak. Penulis menyadari bahwa skripsi yang sekarang berada dihadapan pembaca ini masih jauh dari kata sempurna. Dan sejujurnya, dalam penyusunan skripsi tersebut penulis dihadapkan dengan berbagai keterbatasan, di antaranya keterbatasan waktu dan keterbatasan kemampuan berbahasa Arab. Penulis merasa Bahasa Arab menjadi salah satu faktor penunjang dalam penyusunan skripsi ini mengingat ada beberapa sumber

referensi yang menggunakan bahasa Arab. Namun masalahnya, sebagaimana iman yang dapat bertambah dan berkurang, kecakapan berbahasa pun dapat berkurang jika tidak diasah dan dipraktikkan dalam percakapan.

Terlepas dari semua keterbatasan tersebut, pada akhirnya skripsi ini selesai juga penyusunannya. Dan atas terselesaikannya tulisan sederhana ini, penulis ingin mengungkapkan rasa terima kasih yang mendalam kepada:

1. **Nandang Sutrisno, SH., M.Hum., LLM., Ph.D.**, selaku Rektor Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta.
2. Rektor sebelumnya, **Dr. Ir. Harsoyo, M. Sc.**, yang dengan besar hati mundur dari jabatannya sebagai bentuk tanggung jawab moril atas musibah yang menimpa UII dan dunia pendidikan di Indonesia. Mungkin penulis tidak mengenal beliau secara pribadi, tapi penulis merasa perlu berterima kasih atas teladan baik serta pengabdian yang telah beliau berikan kepada UII khususnya, dan Indonesia pada umumnya.
3. Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam, **Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA.,** beserta seluruh dosen dan staf Fakultas Ilmu Agama Islam UII.
4. Ketua Program Studi Hukum Islam, **Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS.** beserta segenap dosen pengampu mata kuliah Prodi Hukum Islam.
5. **Drs. H. Asmuni, MA.**, selaku pembimbing penulis dalam penulisan tugas akhir ini. Yang sejak awal memberikan inspirasi judul dan telah berbaik hati meminjamkan serta merekomendasikan buku-buku referensi. Yang pernah berkata pada penulis, "*Allah sudah memberi kita potensi, kalau tidak digunakan dengan maksimal, ẓalim itu namanya*". Beliau yang terlalu *ḥusnuẓẓan* bahwa penulis memiliki potensi itu sampai memberikan ekspektasi yang jauh dari kapasitas penulis. Membuat penulis mau tidak mau harus memecut kembali semangat dan usaha penulis. (*Terima kasih, Pak. Kalau bukan Bapak yang membimbing saya, mungkin skripsi saya tidak akan sebaik ini.*)

6. **Maktum Jauhari**, guru pertama yang memberikan penulis pemahaman-pemahaman baik akan kehidupan, menjadi teladan dan panutan penulis dalam menjalani hidup. Beliau yang mendengar suaranya saja bisa menenangkan hati. Orang yang tak pernah lupa menyebut nama penulis dalam doanya, bahkan tanpa diminta. Suatu hari, beliau berkata saat penulis bawel minta didoakan, "*Gak usah diminta. Abi selalu doakan semua anak-anak Abi. Abi sebut namanya satu persatu. Abi bayangkan wajahnya satu persatu. Makanya kita saling mendoakan*". Kepada Allah penulis meminta, semoga Allah balas setiap kebaikannya dengan kebaikan yang berlipat dan pahala yang tak terhingga.

7. **Nur Jalilah Dimyathi**, yang air susunya mengalir di tubuh penulis, menjadi darah, daging dan tulang. Sosok paling sabar yang pernah penulis temui, yang entah sudah berapa banyak air matanya menetes karena penulis namun pintu maafnya lebih besar dari kesalahan-kesalahan yang pernah penulis lakukan. Ibu terbaik bagi penulis yang doanya tak ada hentinya mengetuk pintu langit. Hanya Allah-lah sebaik-baik Dzat yang memberikan balasan atas semua dukungan moril dan materiil yang beliau berikan kepada penulis.

8. **Icam, Afaf, Nabil, Rani dan Dea**. *Dare?* Kangen. Kapan ya bisa kumpul bareng? *Full team*. Kalau kita terus saling mendoakan, insya Allah kita akan bertemu dalam doa. Udah, gitu aja.

9. Para pejuang skripsi awal tahun 2017: **Eva, Novia, Atya, Ningsi, Mala** dan teman-teman lain yang tidak bisa disebutkan satu per satu. *Sharing with you guys, really helped me a lot. Because sometimes, we just need somebody that truly knows how we feel inside*. Seperti gimana rasanya jadi penunggu perpustakaan di saat orang-orang bersenang-senang. Atau gimana rasanya deg-degan setiap mau bertemu Dosbing. Atau gimana rasanya skripsi kita yang tadinya rapi bersih jadi jenggotan berisi *feedback* membangun dari Dosbing. Atau gimana rasanya edit transliterasi Arab-Indo yang bikin mata lelah. Dan semua rasa pahit

manis asam asin nya nulis skripsi, di mana hanya mereka yang menulislah yang bisa mengerti. *And special thanks to* **Ciya**, yang sudah menemani garap skripsi mulai dari pengajuan judul. Ya ampun, kita sudah barengan gini sejak tahun 2013 Ciiiy. Ospek bareng, kuliah bareng, tugas kelompok bareng, skripsi bareng, semoga pendadaran sama wisudanya juga bareng ya. Hehe...

10. Teman-teman terbaik selama di Jogja: Mbak **Kuswati;** satpam syar'i yang selalu mengingatkan kalau penulis mulai nakal dan imannya menurun. **Nurul Andini;** si cendol Ul-Al yang punya mimpi keluar negeri. Yang dulu waktu awal kuliah sampai semester 4, bersama dengan penulis, sudah merencanakan macam-macam untuk pindah universitas. *But hey, here we are*. Sudah tua. Sudah mau wisuda. Juga **Yumiati Marwiyah**; tetangga samping kost yang apesnya sering jadi tempat penulis 'curcol' kalau lagi sedih. Penulis tidak akan lupa, suatu hari waktu main ke kostnya, belum ada satu kata keluar dari mulut penulis, Yumi sudah bilang, "*Sam, please... Jangan ajak aku mikir yang berat-berat.*" Mereka adalah orang-orang terdekat yang tempat tinggalnya di Jogja sudah jadi seperti tempat minggat penulis kalau sedang bosan dengan suasana kost. Di kelas bareng, liburan bareng, KKN bareng, ketemunya itu-ituuuuuu lagi. *This is weird, but* terkadang penulis bertanya-tanya, kok mereka sabar dan betah ya, berteman dengan penulis? Maafkan kalau sering ngeluh dan bawel. Maafkan kalau sering *badmood*. Oke, ini bukan waktunya minta maaf. *I just wanted to say*, terima kasih atas kesabarannya selama ini. (Mia duluan, bukan berarti gak setia kawan. Kalau sudah waktunya, semoga skripsi kalian lancar dan dimudahkan. Setidaknya saat itu gak akan ada Mia yang gangguin kalian lagi, kan? Segera menyusul ya, biar cepat sebar undangan. >,<)

11. Bocahnya kost Aulia, tapi paling rajin beres-beres kost; **Kiki**, yang tingkahnya udah kaya ibu sendiri. Selalu baik, sabar dan perhatian. Adik tingkat yang bisa jadi kakak, adik, saingan (eh?), teman salat, teman ngobrol, teman tidur, teman bosan, teman jalan-jalan pagi sore, teman

lapar sekaligus koki yang masakin, juga korban atas kejahatan penulis. Orang yang harus rela waktu istirahatnya diganggu, kalau penulis sedang bosan. Juga **Fira**, teman ngobrol, tukang antar beli buah yang sering juga penulis ganggu ketenangannya. Dan member kost lainnya: **Indah, Adis, Wiwi, Mei, Dita**; terima kasih, nanti kalau Mia sudah gak di kost lagi, jangan kangen.

12. **Mega Cahaya Dewi**, pelarian penulis kalau sedang jenuh dan butuh piknik. Ukhti shalihah yang akan senang hati diajak jalan-jalan. *Nuhun*.
13. **Aida Adhia** dan **Fatimah Alya**, teman dekat nan jauh di sana, yang selalu mendoakan penulis dan berharap kebaikan untuk penulis.
14. Kak **Saras** dan **Javier**, yang seringkali direpotkan oleh penulis dalam proses penulisan skripsi ini. Serta teman-teman **Hukum Islam angkatan 2013** yang sedikit banyak telah melewatkan waktu bersama penulis dalam berjuang menuntut ilmu di Jogja.
15. Keluarga baru penulis yang dipertemukan dalam satu bulan waktu KKN: **Ulun, Adit, Fizhka, Tomy, Rossa, Vidya** dan **Firsta**. Makasih aja udah.
16. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu yang secara langsung maupun tidak turut berperan dalam kehidupan penulis dan mengharapkan kebaikan dalam hidup penulis.

Last but not least, penulis berharap agar tulisan sederhana ini dapat memberikan manfaat bagi siapa saja yang membaca dan menelaahnya. Penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang membangun untuk perbaikan di masa mendatang. *Wallāhu al-Muwaffiq ilā aqwam aṭ-ṭarīq.*

Yogyakarta, 8 Jumada Al-Tsani 1438 H
7 Maret 2017 M

Penulis

(Samiyah)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA
Nomor: 158 Tahun 1987
Nomor: 0543b/U/1987

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf Latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	Ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es

ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`Ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	...'...	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Vokal

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

1. Vokal Tunggal

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

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fatḥah	a	A
ـِ	Kasrah	i	I
ـُ	Ḍhammah	u	U

Contoh: فَعَلَ -fa‘ala

ذُكِرَ -żukira

يَذْهَبُ -yażhabu

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَيْ	Fatḥah dan ya	Ai	a dan i
ـَوْ	Fatḥah dan wau	Au	a dan u

Contoh: كَيْفَ -kaifa

سُئِلَ -su’ila

هَوْلَ -haula

C. Maddah

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

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ـَا atau ـَى	Fatḥah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ـِيْ	Kasrah dan ya sukun	ī	i dan garis di atas
ـُوْ	Ḍhammah dan wau sukun	ū	u dan garis di atas

Contoh: قَالَ -qāla قِيْلَ -qīla

رَمىَ -ramā يَقُوْلُ -yaqūlu

D. Ta' Marbuṭah

Transliterasi untuk ta' marbuṭah ada dua:

1. Ta' marbuṭah hidup

   Ta' marbuṭah yang hidup atau mendapat harakat fatḥah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah 't'.

2. Ta' marbuṭah mati

   Ta' marbuṭah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah 'h'.

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbuṭah diikuti oleh kata yang menggunkan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta' marbuṭah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh: طَلْحَةْ - Ṭalḥah

رَوْضَةُ الأَطْفَالُ - rauḍah al-aṭfāl

- rauḍatul aṭfāl

المَدِيْنَةُ المُنَوّرَةُ - al-Madīnah al-Munawwarah

- al-Madīnatul-Munawwarah

E. Syaddah (Tasydid)

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

Contoh: ربَّنَا -rabbanā الحَجّ -al-ḥajj

نَزَّل -nazzala نُعِّمَ -nu''ima

البِر -al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti huruf qamariyah.

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah.

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan dengan bunyinya, yaitu huruf ال diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

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

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

Contoh:	الرَّجُلُ	ar-rajulu	القَلَمُ	al-qalamu
	لسَّيِّدُ	as-sayyidu	البَدِيْعُ	al-badī`u
	الشَّمْسُ	as-syamsu	الجَلاَلُ	al-jalālu

G. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, isi dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:	تَأْخُذُوْنَ	ta'khużūna	إِنَّ	-inna
	النَّوْءُ	an-nau'	أُمِرْتُ	-umirtu
	شَيْئٌ	syai'un	أَكَلَ	-akala

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka transliterasi ini, penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya. Contoh:

وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ	Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ	Wa auf al-kaila wa al-mīzān Wa auful kaila wal mīzān
إِبْرَاهِيْمُ الْخَلِيْلُ	Ibrāhīm al-Khalīl Ibrāhīmul Khalīl
بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهاَ وَمُرْسَاهاَ	Bismillāhi majrehā wa mursahā
وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً	Walillāhi 'ala an-nāsi hijju al-baiti manistaṭā'a ilaihi sabīlā Walillāhi 'alan-nāsi hijjul-baiti manistaṭā'a ilaihi sabīlā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut tetap digunakan. Penggunaanhuruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya. Huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri terebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Contoh:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُوْلٌ	Wa mā Muhammadun illā rasūlun
إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكاً	Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallażī bibakkata mubārakan

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أَنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ	Syahru Ramaḍān al-lażī unzila fīh al-Qur'ānu Syahru Ramaḍānal-lażī unzila fīhil-Qur'ānu
وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِيْنِ	Wa laqad ra'āhu bil-ufuq al-mubīn Wa laqad ra'āhu bil-ufuqil-mubīni
الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنِ	Alhamdu lillāhi rabbil al-'ālamīn Alhamdu lillāhi rabbilil-'ālamīn

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

نَصْرٌ مِّنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ	Nasrun minallāhi wa fathun qarīb
للهِ الأَمْرُ جَمِيْعاً	Lillāhi al-amru jamī'an Lillāhil-amru jamī'an
وَاللهَ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمٌ	Wallāha bikulli syai'in 'alīm

J. Tajwid

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

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....

NOTA DINAS .....**Error! Bookmark not defined.**

LEMBAR PERNYATAAN..... i

HALAMAN PENGESAHAN iii

REKOMENDASI PEMBIMBING.....**Error! Bookmark not defined.**

HALAMAN PERSEMBAHAN iv

HALAMAN MOTTO..... vi

ABSTRAKS..... vii

KATA PENGANTAR viii

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN xiii

DAFTAR ISI..... xx

BAB I PENDAHULUAN..... 1

A. Latar Belakang Masalah..... 1

B. Rumusan Masalah..... 3

C. Tujuan Penelitian 3

D. Manfaat Penelitian 3

E. Telaah Pustaka 4

F. Sistematika Pembahasan..... 7

BAB II KERANGKA TEORI 9

A. Epistemologi 9

B. Nalar *Bayānī* (*Linguistic Reasoning*)..... 12

C. Nalar *`Irfānī* (*Gnostic Reasoning*) 14

D. Nalar *Burhānī* (*Demonstrative Reasoning*)..... 18

BAB III METODE PENELITIAN 21
A. Jenis Penelitian 21
B. Pendekatan Penelitian 21
C. Teknik Pengumpulan Data 22
D. Teknik Analisis Data 22
BAB IV TINJAUAN UMUM TENTANG *MAQĀṢID ASY-SYARĪ`AH* 24
A. Pengertian *Maqāṣid asy-Syarī`ah* 24
B. Sejarah Singkat Perumusan Ilmu *Maqāṣid asy-Syarī`ah* 26
C. Klasifikasi *Maqāṣid al-Syarī`ah* 29
BAB V *IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* DALAM BINGKAI NALAR *BURHĀNĪ* 34
A. Pengertian *Ijtihād Maqāṣidī* 34
B. *Ijtihād Maqāṣidī* dalam Lintas Sejarah Pengembangan Hukum Islam 35
1. *Maqāṣidiyyah* Al-Qur'an 36
2. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa Rasul 37
3. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa Sahabat 39
4. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa Tabi'in 41
5. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa *Tadwin* dan Imam Mazhab 43
6. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa *Taqlīd* 44
7. *Ijtihād Maqāṣidī* Kontemporer 48
C. Nalar *Burhānī* sebagai Sarana Memperoleh *Maṣlaḥah* dalam *Ijtihād Maqāṣidī* 50
D. Potret *Ijtihād Maqāṣidī* Kontemporer 53
BAB VI ANALISIS 60
A. Urgensi Akal dalam Islam 60
B. Relasi antara *Maqāṣid asy-Syarī`ah* dan Nilai-Nilai Etis 63
C. Integrasi antara Nalar *Bayānī, Burhānī* dan *`Irfānī* 70

BAB VII PENUTUP 73

A. Kesimpulan 73

B. Saran 73

DAFTAR PUSTAKA 75

A. Buku 75

B. Jurnal/Buletin 78

C. Internet 79

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Syariat Islam adalah syariat yang penuh dengan kasih sayang dan toleransi. Setiap ajarannya berisi rahmat dan ketentuannya mengandung hikmah. Dalam menetapkan hukum, Allah sebagai Dzat yang menentukan syariat (*Syāri`*) tidak pernah menghendaki kesusahan apapun bagi hamba-Nya melainkan untuk tujuan-tujuan dan maksud-maksud tertentu yang membawa kemaslahatan bagi semesta alam. Dalam kajian Ushul Fiqh, kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat Islam dikenal dengan istilah *maṣlaḥah*. Secara terminologis, *maṣlaḥah* adalah kemanfaatan yang dikehendaki oleh Allah untuk hamba-hamba-Nya, baik berupa pemeliharaan agama, jiwa, kehormatan dan keturunan, akal, maupun pemeliharaan harta kekayaan.[1] Oleh karenanya seorang muslim harus meyakini bahwa kalaupun ada suatu ketentuan syariat yang 'seakan-akan' kejam dan tidak sejalan dengan keadilan, sejatinya ketentuan itu mengandung hikmah dan kemaslahatan yang besar bagi umat karena ada tujuan dan maksud tertentu dari disyariatkannya ketentuan tersebut. Tujuan atau maksud *Syāri`* di balik penetapan hukum inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *maqāṣid asy-syarī`ah.*

Dewasa ini, *maqāṣid asy-syarī`ah* telah menjadi salah satu faktor penting yang menjadi pertimbangan seorang mujtahid dalam menentukan hukum. Hal ini bertujuan agar upaya ijtihad yang dilakukan dapat menghasilkan hukum yang progresif dan dapat diterapkan sesuai dengan konteks yang terjadi di masyarakat modern. Oleh karenanya, *ijtihād maqāṣidī* atau corak ijtihad yang berbasis *maqāṣid asy-syarī`ah* menjadi populer di kalangan para mujtahid kontemporer. Berapa banyak golongan yang mengklaim bahwa kelompoknya menyuarakan *maqāṣid asy-syarī`ah* dalam melandasi setiap pemikirannya. Mulai dari

[1] Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, Ahmad Zirzis (ed.) Cet. I, (Yogyakarta: AMZAH, 2011), hal. 128.

golongan tradisional-konvensionalis sampai golongan modernis-liberalis pun mengklaim bahwa setiap pemikirannya demi mewujudkan *maṣlaḥah*. Namun dengan asumsi bahwa golongan-golongan tersebut menuju pada satu titik yang sama, yakni *maṣlaḥah*, dapat disaksikan bahwa ternyata hasil ijtihad kelompok yang satu akan sangat berbeda dengan hasil ijtihad kelompok yang lain. Lalu persoalannya, mengapa demikian? Jawabannya tentu berkaitan erat dengan epistemologi dan metode berpikir yang digunakan setiap kelompok.

Dalam epistemologi Islam, setidaknya dikenal tiga nalar berpikir untuk mendapatkan pengetahuan, yaitu nalar *bayānī*, nalar *burhānī* dan nalar *'irfānī*. Nalar *bayānī* adalah nalar berpikir yang menjadikan *naṣṣ*, teks dan kajian linguistik sebagai sumber dasar dalam memperoleh pengetahuan. Nalar inilah yang banyak digunakan oleh ulama Islam klasik dalam merumuskan pemikiran-pemikiran mereka. Sedangkan nalar *`irfānī* merupakan nalar berpikir yang didasarkan pada *kasyf* (pengalaman disingkapkannya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan) dan intuisi batin. Dalam nalar *`irfānī*, pengetahuan diperoleh melalui olah rohani dan spiritual, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan dan hakikat sesuatu. Adapun nalar *burhānī* merupakan nalar berpikir yang mengedepankan kemampuan alamiah manusia berupa indera dan otoritas akal/rasio sebagai sumber pengetahuan.[2]

Apabila nalar *bayānī* mengedepankan kajian kebahasaan/linguistik, nalar *'irfānī* mengedepankan aspek spiritualitas serta nalar *burhānī* mengedepankan rasionalitas dalam kajiannya, tentu saja setiap metode berpikir tersebut membawa implikasi yang berbeda dalam perumusan dan perolehan hukum yang dihasilkan. Namun dalam tugas akhir ini, penulis ingin menyusun sebuah penelitian yang berfokus pada pembahasan tentang *ijtihād maqāṣidī* dengan menggunakan nalar *burhānī* serta bagaimana implikasinya dalam menetapkan hukum.

---

[2] Al-Jābirī, *Bunyah al-`Aql al-`Arabī*, (Beirut: *Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-`Arabiyyah*, 2009), hal. 383-384.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan, penulis akan merumuskan beberapa pertanyaan sebagai rumusan masalah guna mempermudah tercapainya tujuan penelitian. Adapun rumusan masalah penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimanakah *ijtihād maqāṣidī* yang dikembangkan dengan menggunakan nalar *burhānī*?
2. Bagaimanakah akibat dari *ijtihād maqāṣidī* yang dikembangkan dengan menggunakan nalar *burhānī* dalam penetapan hukum?

C. Tujuan Penelitian

Dengan mengetahui tujuan, pekerjaan menjadi fokus dan terarah. Adapun tujuan penelitian ini tidak akan melenceng dari rumusan masalah yang telah penulis rumuskan, yaitu:

1. Mendeskripsikan *ijtihād maqāṣidī* yang dikembangkan dengan menggunakan nalar *burhānī*.
2. Mendeskripsikan akibat dari *ijtihād maqāṣidī* yang dikembangkan dengan menggunakan nalar *burhānī* dalam penetapan hukum.

D. Manfaat Penelitian

Penulis berharap penelitian ilmiah ini dapat memberikan kegunaan dan manfaat bagi penulis pribadi khususnya dan masyarakat luas pada umumnya. Adapun kegunaan yang penulis harap dari penelitian ini di antaranya:

1. Manfaat Teoretis-Akademis

   Secara teoretis, penelitian ini diharap mampu memberi kontribusi untuk mengembangkan khazanah ilmu pengetahuan, khususnya di bidang metodologi dan epistemologi Hukum Islam yang berkaitan dengan tema *maqāṣid asy-syarī`ah.*

2. Manfaat Praktis

Sebagai tambahan literatur pada perpustakaan Universitas Islam Indonesia, penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan kepada masyarakat tentang *maqāṣid asy-syarī`ah serta ijtihād maqāṣidī* yang dikembangkan dengan menggunakan metode nalar *burhānī*.

3. Manfaat Individual

Sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana dan sebagai tambahan ilmu bagi penulis pribadi.

E. Telaah Pustaka

Maqāṣid asy-syarī`ah* bukanlah tema yang baru dalam penelitian. Oleh karenanya, saat melakukan pencarian pada kumpulan skripsi yang ada di perpustakaan pusat Universitas Islam Indonesia, penulis dapat menemukan beberapa penelitian yang membahas tentang *maqāṣid asy-syarī`ah. Namun kebanyakan penelitian tersebut berupa kajian *maqāṣid asy-syarī`ah* dari sisi praktisnya, yaitu *maqāṣid asy-syarī`ah* sebagai pisau analisis penelitian. Selain itu, banyak juga ditemukan hasil penelitian yang membahas tentang studi pemikiran *maqāṣid asy-syarī`ah* menurut para tokoh.

Melalui penelusuran internet, penulis menemukan beberapa jurnal yang memuat tulisan-tulisan ilmiah yang berkaitan dengan penelitian ini. Di antaranya yaitu sebuah studi ilmiah berjudul *"Konsep Maqashid Al-Syari'ah dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syathibi dan Jasser Auda)"* yang ditulis oleh Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari dan H. Hasni Noor berupaya untuk mengungkap secara sistematis pemikiran asy-Syāṭibī dan Jaser Auda dalam menggunakan pertimbangan-pertimbangan *maqāṣid asy-syarī`ah* dalam menentukan lahirnya keputusan hukum.[3]

[3] Tulisan tersebut dimuat dalam *Al-Iqtishadiyah, Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah* Volume 1 Issue 1 Desember 2014 hal. 50-69, dan dapat diakses melalui webiste: http://ojs.uniska-bjm.ac.id/index.php/IQT/article/view/136, diakses pada tanggal 17 November 2016

Penulis juga menemukan sebuah tulisan ilmiah berjudul *"Studi Pemikiran Al-Maqashid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)"*[4] ditulis oleh Asmuni M.Th., dosen Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia yang memfokuskan kajiannya pada bagaimana sejarah kemunculan dan perkembangan ilmu *maqaṣid* serta bagaimana mensistemasi *al-maṣalih* agar menjadi lebih akomodatif dan menjadi basis ijtihad akademik yang responsif terhadap berbagai persoalan. Selain itu, tulisannya yang berjudul *"Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan Al-Maqosid Menuju Ijtihad yang Dinamis"*[5] lebih berfokus pada kajian tentang bagaimana induksi asy-Syāṭibī dalam merumuskan *al-maqāṣid* (*al-maṣāliḥ*) sebagai basis ijtihad di dunia modern.

Sebuah artikel ilmiah berjudul *"Dilema Tradisi dan Modernitas, Telaah atas 'Kritik Nalar Arab' Muhammad Abid Al-Jabiri"* yang ditulis oleh Izzuddin Washil, seorang dosen Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon, yang mencoba menyajikan kembali pokok-pokok pemikiran Muhammad `Ābid Al-Jābirī secara singkat, terutama yang berkaitan dengan masalah tradisi, kritik nalar Arab dan tawaran metodologinya.[6]

Kemudian yang tak kalah pentingnya, sebuah artikel yang ditulis oleh Sembodo Ardi Widodo dengan judul "*Nalar Bayani, Irfani, dan Burhani dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Pesantren*" yang lebih berfokus pada pembahasan tentang bagaimana ketiga model sistem berpikir tersebut berakibat pada keilmuan dan pendidikan di pesantren.[7]

---

[4] Tulisan tersebut dimuat dalam *Jurnal Al-Mawarid* Edisi XIV Tahun 2005 hal. 155-178, dapat diakses melalui website: http://jurnalmawarid.com/index.php/almawarid/article/view/94/85, diakses pada tanggal 7 Desember 2016

[5] Artikel tersebut dimuat dalam *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial UII* edisi Reformasi Hukum Islam di Indonesia, dan dapat diakses melalui website: http://dokumen.tips/download/link/teori-maqasid-al-syariah-al-syatibi-materi-kuliah, diakses pada tanggal 17 Oktober 2016

[6] Tulisan dimaksud dimuat dalam *Jurnal Khatulistiwa - Journal of Islamic Studies*, Volume 3 Nomor 2 September 2013, hal. 101-112, diakses pada tanggal 7 November 2016 melalui website: http://jurnaliainpontianak.or.id/index.php/khatulistiwa/article/view/216/174

[7] Artikel ilmiah tersebut dimuat dalam jurnal *Hermenia, Jurnal Kajian Interdisipliner* Vol. 6 No. 1 Januari-Juni 2007 hal: 65-92, dan dapat diakses melalui website: http://digilib.uin-suka.ac.id/8511/1/SEMBODOARDI%20WIDODO%20NALARRAYANI,%20'IRFANI,%20DAN%2

Penulis juga menemukan sebuah studi yang ditulis oleh Agus Moh. Najib berjudul "*Nalar Burhani Dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)*" yang secara khusus membahas tentang bangunan epistemologi nalar *burhāni* dalam pemikiran Islam.[8]

Begitu juga sebuah tulisan ilmiah yang ditulis oleh Zulpa Makiah, seorang dosen Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari, berjudul "*Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Maṣlaḥah*". Tulisan tersebut mengkaji tentang bagaimana cara memperoleh pengetahuan tentang *maṣlaḥah* dalam perspektif *bayānī*, *burhānī* dan *`irfānī*.[9]

Sebuah artikel berjudul "*Maqashid Al-Syari'ah sebagai Metode Ijtihad"*, ditulis oleh Akmaludin Sya'bani, memaparkan tentang ijtihad dengan *maqāṣid asy-syarī`ah* sebagai metode penyimpulan (*istinbāṭ*) hukum.[10] Begitu juga artikel yang ditulis oleh Rijal Mumazziq Zionis, berjudul "*Ijtihad Maqashidiy Perspektif Ahmad Al-Raysuni*". Sebagaimana judulnya, tulisan tersebut secara khusus membahas tentang ijtihad berbasis *maqāṣid asy-syarī`ah* dalam perspektif ulama kontemporer, yaitu Ar-Raisuni.[11]

0*BURHANI*DAN%20IMPLIKASINYATERHADAP%20KEILMUAN%20PESANTREN.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016

[8] Tulisan ilmiah tersebut dimuat dalam jurnal *Hermenia, Jurnal Kajian Interdisipliner* Volume 2 Nomor 2 Juli-Desember 2003 hal: 217-238, dan dapat diakses melalui website: http://digilib.uin-suka.ac.id/8396/1/AGUS%20MOH.%20NAJIB%20NALAR%20*BURHANI*%20DALAM%20HUKUM%20ISLAM%20(SEBUAH%20PENELUSURAN%20AWAL).pdf diakses tanggal 17 Oktober 2016

[9] Tulisan ilmiah dimaksud dimuat dalam website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016

[10] Artikel tersebut dimuat dalam Jurnal *El-Hikam, Jurnal Kajian Pendidikan dan Keagamaan*, Volume I Nomor 1 2012, dan dapat diakses melalui website: http://ejournal.kopertais4.or.id/index.php/elhikam/article/view/1386, diakses pada tanggal 08 Februari 2017.

[11] Artikel tersebut dimuat dalam Jurnal *Urwatul Wutsqo, Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman*, Volume VIII Nomor 1 Januari-Juni 2015, dan dapat diakses melalui website: http://ejournal.kopertais4.or.id/index.php/wutsqa/article/view/973/708, diakses pada tanggal 01 Maret 2017

Adapun letak urgensi dari penelitian ini adalah bahwa penelitian sederhana ini ingin mengeksplor tentang *ijtihād* dengan *maqāṣid asy-syarī`ah* sebagai pertimbangan utama dan nalar *burhānī* sebagai pendekatannya. Sepanjang penelusuran penulis (setidaknya untuk Yogyakarta dan khususnya Universitas Islam Indonesia), belum ada skripsi yang membahas tentang fokus penelitian ini.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pembaca, penulis akan menyajikan rencana penelitian secara sistematis dengan maksud agar pembaca dapat memiliki gambaran isi penelitian ini secara utuh. Dalam skripsi ini, terdapat tujuh bab di mana bab satu dan lainnya merupakan satu kesatuan yang saling berkaitan. Adapun sistematika pembahasan penelitian ini adalah sebagai berikut:

BAB I adalah **PENDAHULUAN** yang membahas tentang Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Telaah Pustaka dan Sistematika Pembahasan. Bab ini merupakan bab yang penting karena dapat membantu pembaca untuk mengetahui keseluruhan skripsi ini.

BAB II adalah **KERANGKA TEORI** yang akan membahas secara singkat tentang Epistemologi, Nalar *Bayānī*, Nalar *`Irfānī* dan Nalar *Burhānī*. Pembahasan tersebut juga tidak kalah pentingnya untuk dibahas agar pembaca mendapatkan pengetahuan awal tentang epistemologi dan nalar berpikir.

BAB III adalah **METODE PENELITIAN** yang akan memaparkan tentang Jenis Penelitian, Sifat Penelitian, Pendekatan Penelitian, Teknik Pengumpulan Data serta Teknik Analisis Data yang penulis gunakan dalam menyusun penelitian ini.

BAB IV adalah **TINJAUAN UMUM TENTANG *MAQĀṢID ASY-SYARĪ`AH*.** Pada bab ini akan dipaparkan tentang Pengertian *maqāṣid asy-syarī`ah*, sejarah singkat bagaimana ilmu *maqāṣid asy-Syarī`ah* dirumuskan serta klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*. Bab ini merupakan pembahasan awal yang akan sangat membantu dalam memahami inti pembahasan, sebab dengan

mengetahui *maqāṣid asy-syarī`ah*, maka akan mudah untuk mengerti tentang *ijtihād maqāṣidī* dan pembahasan lainnya.

BAB V adalah ***IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ* DALAM BINGKAI NALAR *BURHĀNĪ***. Pada bab ini akan dijelaskan tentang pengertian *ijtihād maqāṣidī* dan lintas sejarahnya dalam pengembangan hukum Islam. Kemudian akan dijelaskan pula tentang nalar *burhānī* sebagai sarana memperoleh *maqāṣid asy-syarī`ah*. Bab ini akan memberikan pengetahuan kepada pembaca tentang implikasi nalar *burhānī* dalam *ijtihād maqāṣidī*. Lalu akan dipaparkan beberapa potret *ijtihād maqāṣidī burhānī* kontemporer.

BAB VI adalah **ANALISIS** yang merupakan inti dari penelitian. Pada bab ini akan diuraikan tentang posisi dan urgensi akal dalam Islam, di mana Islam sangat mengapresiasi orang-orang yang berakal. Lalu akan dipaparkan tentang relasi antara *maqāṣid asy-syarī`ah* dan nilai-nilai etis yang terkandung dalamnya. Kemudian akan dijelaskan tentang pentingnya integrasi antara ketiga sistem nalar: Nalar *Bayānī*, Nalar *'Irfānī* dan Nalar *Burhānī*.

BAB VII adalah **PENUTUP**. Bab ini merupakan bab terakhir yang berisi tentang kesimpulan penelitian yang menjawab pertanyaan dalam rumusan masalah. Pada bab ini juga akan dikemukakan beberapa saran dan rekomendasi penulis kepada para peneliti di bidang yang sama.

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Epistemologi

Cabang ilmu filsafat yang secara khusus menggeluti pertanyaan-pertanyaan yang bersifat menyeluruh dan mendasar tentang pengetahuan disebut epistemologi. Epistemologi secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti (pengetahuan, ilmu pengetahuan) dan *logos* yang berarti (pengetahuan, informasi). Dapat dikatakan pengetahuan tentang pengetahuan. Adakalanya disebut 'teori pengetahuan' (*theory of knowledge*).[12] Kata *episteme* dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *epistamai* yang artinya menundukkan, menempatkan, atau meletakkan. Maka secara harfiah, *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk menempatkan sesuatu dalam kedudukan setepatnya.[13]

Sedangkan secara terminologis, epistemologi merupakan cabang filsafat ilmu yang mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode dan validitas (keabsahan) pengetahuan. Lawan katanya adalah *doxa* yang berarti percaya, yakni percaya begitu saja tanpa menggunakan bukti.[14] Dengan demikian dapat disimpulkan secara sederhana bahwa epistemologi atau teori pengetahuan merupakan teori yang membahas tentang bagaimana cara mendapatkan pengetahuan dari suatu objek.[15]

Walaupun merupakan cabang filsafat ilmu, epistemologi memiliki ruang lingkup yang sangat luas. A.M. Saefuddin menyebutkan bahwa epistemologi

---

[12] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hal. 212.

[13] J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002), hal. 18.

[14] Zulpa Makiah, "*Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani dalam Memperoleh Pengetahuan tentang Mashlahah*", dikutip dari website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016.

[15] Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), hal. 1.

mencakup pertanyaan yang harus dijawab; apakah ilmu itu, dari mana asalnya, apa sumbernya, apa hakikatnya, bagaimana membangun ilmu yang tepat dan benar, apa yang dapat kita ketahui, dan sampai di manakah batasannya. Semua pertanyaan itu dapat diringkas menjadi dua masalah pokok; masalah sumber ilmu dan masalah benarnya ilmu.[16]

Dalam epistemologi Islam, sumber kebenaran dan ilmu pengetahuan adalah Allah Swt. Lalu kemudian Allah memberi potensi dan petunjuk kepada manusia. Hal ini diperkuat dengan keyakinan umat Islam bahwa Allah bersifat *al-`Ilm* dan *kaunuhu `Āliman*, di mana Ilmu-Nya meliputi segala sesuatu, baik yang gaib dan yang nyata. Allah berfirman dalam surat Al-An`ām (6): 59:

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين

Dan kunci-kunci semua yang gaib ada pada-Nya; tidak ada yang mengetahui selain Dia. Dia mengetahui apa yang ada di darat dan di laut. Tidak ada sehelai daun pun yang gugur yang tidak diketahui-Nya. Tidak ada sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak pula sesuatu yang basah atau yang kering, yang tidak tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauḥ Maḥfūẓ).[17]

Sebagaimana dalam surat Al-Mulk (67): 26, Allah berfirman:

قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين

Katakanlah (Muhammad), "Sesungguhnya ilmu (tentang hari kiamat itu) hanya ada pada Allah. Dan aku hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan.[18]

[16] *Ibid*., hal. 4

[17] *Syamil Qur'an, Yasmina Al-Qur'an dan Terjemah*, edisi Special for Woman, (Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009), hal. 134.

[18] *Syamil Qur'an...*, hal. 563.

Begitu pula firman Allah dalam surat Al-Isrā' (17): 85 yang berbunyi:

ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا

Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, "ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit.[19]

Walaupun tiap-tiap ayat tersebut terikat dengan konteks dan *asbāb an-nuzūl*nya masing-masing, ayat-ayat di atas sama-sama mengindikasikan bahwa ilmu dan pengetahuan tentang segala hal bersumber dari Allah, Tuhan Yang Maha Tahu. Dalam hal sumber dan metode ilmu, tampaknya epistemologi ilmu dalam Islam bertentangan dengan filsafat dan sains modern di mana Islam memandang bahwa ilmu datang dari Tuhan dan dapat diperoleh dari sejumlah saluran; indera yang sehat, laporan yang benar dan disandarkan pada otoritas, akal yang sehat dan intuisi.[20]

Dalam perkembangan kajian tentang epistemologi Islam, Muhammad `Ābid Al-Jābirī[21] melakukan dekonstruksi atas tradisi keilmuan Islam melalui proyek 'Kritik Nalar Arab'-nya. Ia berpendapat bahwa dalam mengkaji pemikiran Islam klasik, termasuk di dalamnya hukum Islam, maka perlu melihat nalar yang dibentuk oleh kebudayaan Islam-Arab, karena hampir seluruh keilmuan Islam merupakan khazanah intelektual yang lahir dari dan diproduksi oleh kebudayaan Islam-Arab. Oleh karena itu, Al-Jābirī kemudian mengklasifikasikan epistemologi atau nalar keilmuan Islam menjadi 3 sistem pengetahuan (episteme), yaitu: episteme bahasa (*bayānī*) yang berasal dari kebudayaan Arab sendiri, episteme gnosis (*`irfānī*) yang berasal dari tradisi

[19] *Syamil Qur'an...*, hal. 290.

[20] Mujamil Qomar, *Epistemologi.*, hal. 109.

[21] Muhammad `Ābid Al-Jābirī lahir di Maroko pada tahun 1936. Ia merupakan seorang Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Arab Islam. Al-Jābirī dikenal melalui karya trilogi *magnum opus*-nya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi, Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*), yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi.*

Persia dan Hermetis, serta episteme rasionalis (*burhānī*) yang berasal dari Yunani.[22]

B. Nalar *Bayānī* (*Linguistic Reasoning*)

Kata *bayān* secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang berarti penjelasan. Dalam kamus istilah Ushul Fiqh, kata *bayān* berasal dari kata kerja *bāna* yang berarti jelas, sehingga *bayān* berarti penjelasan. Sedangkan secara terminologis, dalam istilah Ushul Fiqh *bayān* berarti mengeluarkan sesuatu dari wilayah yang membingungkan ke wilayah yang jelas.[23] Namun dalam pengertiannya sebagai epistemologi, *bayānī* merupakan sebuah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*naṣṣ*), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali melalui inferensi (*istidlāl*). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran. Sedangkan, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu sebuah tafsir dan penalaran.[24]

Metode analisis *bayānī* bertumpu pada pemahaman makna *lafẓ* sebagai bahan perumusan pesan-pesan yang dikemukakan suatu *lafẓ*. Secara umum metode analisis *bayānī* ada empat macam:

1) Dilihat dari perspektif kedudukan *lafẓ* (*al-waḍ`*). Metode analisis ini sesuai bentuk dan cakupan maknanya. Berkaitan dengan ini penggunaan analisis *lafẓ amr* dan *nahy*, *'āmm* dan *khāṣṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, serta *lafẓ musytarak* adalah sesuatu yang penting.

2) Dilihat dari perspektif penggunaan *lafẓ* (*al-isti`māl*). Metode analisis ini sesuai dengan maksud pembicara dalam menyampaikan pembicaraannya.

---

[22] Agus Moh. Najib, "Nalar Burhani Dalam Hukum Islam", *Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2003, hal. 220.

[23] Haiṡam Hilāl, *Mu`jam Muṣṭalaḥ al-Uṣūl*, (Beirut: *Dār al-Jīl li an-nasyri wa aṭ-ṭabā`ah wa at-tauzī`*, 2003 M/1424 H), hal. 57, فالبيان هو الإظهار، وفي الاصطلاح هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح

[24] Abdullah Ahmad Na'im, dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), hal. 233.

Berkaitan dengan ini penggunaan kaidah analisis *haqīqī* dan *majāzī*, *ṣarīh*, dan *kināyah* harus diperhatikan.

3) Dilihat dari perspektif derajat kejelasan suatu *lafẓ* (*darajah al-wuḍūḥ*), penggunaan analisis *wāḍiḥ* dan *mubham*, *muḥkam* dan *mutasyābih*, *mujmal* dan *mufassar*, *ẓāhir*, dan *khafīyy* menjadi skala prioritas.

4) Dilihat dari perspektif *dalālah* (kandungan makna) suatu *lafẓ* (*ṭarīqah ad-dalālah*), digunakan analisis dengan melihat konteks, sehingga dapat dibedakan menjadi: *dalālah al-`ibārah*, *dalālah al-isyārah*, *dalālah an-naṣṣ*, dan *dalālah al-iqtiḍā'*.[25]

Secara sederhana nalar *bayānī* dapat diartikan sebagai suatu metodologi berpikir yang didasarkan pada kajian kebahasaan atas teks dan *naṣṣ syar`i*, sehingga teks suci-lah yang memiliki otoritas penuh menentukan arah kebenaran sesuatu. Dalam kajiannya, nalar *bayānī* menggunakan alat bantu (instrumen) berupa ilmu-ilmu bahasa (ilmu *nahw*, *ṣarf*, *balāgah*, *manṭiq*, dll), ilmu *asbāb an-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*, serta *istinbāṭ* atau *istidlāl* sebagai metodenya. Dengan dominasi teks sedemikian kuat, maka peran akal dalam nalar *bayānī* hanya sebagai pengawal makna yang terkandung di dalamnya dan alat pembenaran atau justifikasi atas teks yang dipahami atau diinterpretasi.[26]

Karena memusatkan kajiannya pada anilisis teks, maka sumber utama nalar *bayānī* adalah teks. Sumber teks dalam studi Islam dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni: teks *naṣṣ syar`i* (Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad) dan teks non-*naṣṣ syar`i* berupa karya para ulama. Adapun corak berpikir yang diterapkan dalam ilmu ini cenderung deduktif, yakni mencari (apa) isi dari teks

---

[25] Afifi Fauzi Abbas, "Integrasi Pendekatan Bayani, Burhani dan 'Irfani dalam Ijtihad Muhammadiyah", *Jurnal Ahkam*, Vol. XII No.1 Januari 2012, diakses melalui website: http://download.portalgaruda.org/article.php?article=176036&val=328&title=Integrasi%20Pendekatan%20Bay%C3%83%C2%A2ni,%20Burh%C3%83%C2%A2n%C3%83%C2%AE,%20dan%20%C3%A2%E2%82%AC%CB%9CIrf%C3%83%C2%A2n%C3%83%C2%AE%20dalam%20Ijtihad%20Muhammadiyah diakses pada tanggal 24 Februari 2017.

[26] Anwar Habibi Siregar, *"Epistemologi Bayani, Burhani, Irfani (3 Sempurna)"*, dikutip dari website: http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 12 Februari 2017.

(*analysis content*). Ada beberapa kritik yang dianggap menjadi titik kelemahan nalar *bayānī*. Di antaranya adalah: [27]

1) Epistemologi ini menempatkan teks yang dikaji sebagai suatu ajaran yang mutlak (dogma) yang harus dipatuhi, diikuti dan diamalkan, tidak boleh diperdebatkan, tidak boleh dipertanyakan apalagi ditolak.

2) Teks yang dikaji pada epistemologi *bayānī* tidak didekati atau diteliti historisitasnya, di mana bisa jadi, historisitas aslinya berbeda dengan historisitas kita pada zaman global, *post industry* dan informatika.

3) Kajian dalam model epistemologi *bayānī* ini tidak diperkuat dengan analisis konteks, bahkan konstektualisasi (relevansi).

C. Nalar *`Irfānī* (*Gnostic Reasoning*)

Secara bahasa, *`irfān* merupakan bentuk *maṣdar* dari *`arafa*, sehingga *`irfān* dan *ma`rifah* memiliki kesamaan makna yaitu pengetahuan. Kata *`irfān* muncul dari para sufi muslim untuk menunjukkan suatu bentuk pengetahuan yang lebih tinggi, yang terpatri di hati dalam bentuk *kasyf* atau ilham[28]. Ilham di sini, bukanlah ilham sebagaimana dalam pengertian ilham kenabian, tetapi merupakan intuisi spontan yang biasanya timbul oleh praktik-praktik rohani. Ilham ini datang dari pusat wujud manusia yang berada di luar batas waktu atau dari malaikat. Dengan kata lain, ilham berasal dari pancaran akal universal yang menghubungkan manusia dengan Tuhan.[29]

Dalam terminologi Barat, *`irfān* dikenal dengan istilah *gnose*, sebuah kata yang berasal dari bahasa Yunani *gnosis* yang berarti pengetahuan, ilmu dan

---

[27] *Ibid*.

[28] Al-Jābirī, *Bunyah...*, hal. 251: العرفان في اللغة العربية مصدر (عرف) فهو والمعرفة بمعنى واحد ... وقد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة (كشف) أو (إلهام)

[29] Sembodo Ardi Widodo, "*Nalar Bayani, Irfani dan Burhani*", *Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 6 No. 1 Januari-Juni 2007, hal. 73.

kebijaksanaan.[30] Menurut Ensiklopedi Islam, *`irfān* didefinisikan sebagai gnostik atau pengetahuan esoteris. Istilah tersebut berlaku secara umum di dalam ajaran Syiah, dan secara khusus ia berkaitan erat dengan ide-ide sufisme yakni dalam konteks operatif yang membedakan antara murid *ṭariqat* dan gurunya, dan dalam konteks transmisi formal melalui jalur atau silsilah tertentu.[31]

`Irfān* adalah pengetahuan yang diperoleh dengan olah rohani, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada *sālik*. Dari situlah *`irfān kemudian dikonsepsikan atau masuk ke dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain. Sehingga secara metodologis pengetahuan rohani setidaknya diperoleh melalui 3 tahapan: [32]

1) *Tahap Persiapan*, di mana seorang *sālik* harus menyelesaikan jenjang-jenjang kehidupan spiritual, antara lain:

   - *Taubah*, yaitu meninggalkan segala perbuatan buruk disertai penyesalan mendalam kemudian menggantinya dengan perbuatan terpuji.

   - *Wara`*, yaitu menjauhkan diri dari sesuatu yang syubhat.

   - *Zuhd*, yaitu tidak tamak dan mengutamakan kehidupan dunia.

   - *Faqr*, yaitu mengosongkan pikiran dari segala hal selain Allah.

   - *Ṣabr,* yaitu menerima segala bencana dengan sopan dan rela.

   - *Tawakkal*, yaitu percaya dan berserah atas segala ketentuan Tuhan.

   - *Riḍa*, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanyalah rasa gembira dan suka cita.

---

[30] Al-Jābirī, *Bunyah..*, hal. 253: العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوص gnose والكلمة يونانية الأصل gnosis ومعناها: المعرفة، وقد استعملت أيضا بمعنى العلم والحكمة

[31] Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)* terj. Oleh Ghufron A. Mas'adi, (Jakarta:PT. RajaGrafindo Persada, 1996), hal. 172.

[32] Zulpa Makiah, "*Epistemologi Bayani*...", dikutip dari website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016.

2) *Tahap Penerimaan*, di mana *sālik* akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif.

3) *Tahap Pengungkapan*, baik dengan lisan maupun dengan tulisan. Namun tidak semua pengalaman ini dapat diungkapkan karena pengetahuan *`irfānī* tidak termasuk dalam tatanan konsepsi kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan.

Pengetahuan tertinggi dalam nalar *`irfānī* berada pada tingkat *haqq al-yaqīn* yang hanya dapat diperoleh oleh orang-orang tertentu (*auliyā'*) karena konsistensinya terhadap hukum-hukum Allah. Adapun untuk mencapai *haqq al-yaqīn*, seorang *sālik* harus melalui beberapa tahapan terlebih dahulu, yaitu:[33]

1) *Takhallī*, yakni pengosongan diri dari perbuatan tercela.

2) *Taḥallī*, yakni menghias diri dengan memperbanyak amal shaleh dan akhlaq karimah.

3) *Tajallī*, yakni jawaban batin terhadap persoalan yang dihadapi. *Maṣlaḥah* pada tingkat ini tidak dapat disamakan dan ditukar dengan *maṣlaḥah* pada tingkat *rukhṣah* syariat.

Dalam epistemologi *`irfānī*, *naṣṣ* diyakini memiliki dua dimensi yang berbeda, yakni dimensi *ẓahir* (eksoteris) dan batin (esoteris), di mana wilayah esoterisnya lebih mendominasi makna dalam suatu ajaran sehingga sumber kebahasaan dinilai tidak mampu memfasilitasi makna yang tidak dapat diganti dengan teks. Oleh karenanya, untuk dapat sampai pada wilayah batin tersebut, harus digunakan pendekatan intuitif, karena *maṣlaḥah* diyakini berada di balik tabir *naṣṣ* ayat-ayat Al-Qur'an maupun sunnah, bukan pada *ẓahir* lafal maupun maknanya. Adapun suatu pemahaman dua dimensi akan mengungkapkan hikmah dan *maṣlaḥah* yang dikandung *naṣṣ syar`i*.[34]

---

[33] *Ibid*.

[34] *Ibid*.

Pendekatan *`irfānī* banyak dimanfaatkan dalam takwil. Takwil *`irfānī* terhadap Al-Qur'an bukan merupakan istinbat, bukan ilham, bukan pula *kasyf*. tetapi ia merupakan upaya mendekati lafaz-lafaz Al-Qur'an lewat pemikiran yang berasal dari dan berkaitan dengan warisan *`irfānī* yang sudah ada sebelum Islam, dengan tujuan untuk menangkap makna batinnya.[35] Menurut Al-Jābirī, ada 2 cara pengungkapan makna batin yang diperoleh melalui *kasyf*, yakni:[36]

1) *Qiyās `irfānī* (*i'tibār*)

   Yaitu analogi makna batin yang ditangkap melalui *kasyf* kepada makna *ẓāhir* yang ada dalam *naṣṣ*, di mana pengetahuan *kasyf* dijadikan dasar (*aṣl*) sedangkan *ẓāhir naṣṣ* dijadikan sebagai cabangnya (*far`*). Maka dari itu, *qiyās `irfānī* tidak membutuhkan *`illah*. Contohnya, *qiyās* yang dilakukan kaum Syi`ah (yang meyakini keutamaan keluarga Imam Ali) atas QS. Al-Rahman (55): 19-22. Dalam menganalogikan keluarga Imam Ali terhadap ayat tersebut:

   - Ali dan Fatimah dinisbahkan kepada dua lautan yang mengalir dan bertemu (*baḥrain yaltaqiyān*).
   - Nabi Muhammad dinisbahkan kepada batas yang tidak terlampaui (*barzakh lā yabgiyān*).
   - Hasan dan Husain dinisbahkan kepada mutiara dan marjan (*al-lu'lu' wa al-marjān*).

2) *Syatahat*

   Berbeda dengan *qiyās `irfānī* yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan naṣṣ, *syatahat* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan apapun.

---

[35] Anwar Habibi Siregar, "*Epistemologi...*" dikutip dari website: http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 12 Februari 2017.

[36] Zulpa Makiah, "*Epistemologi Bayani...*", dikutip dari website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016.

Syatahat merupakan ungkapan lisan tentang perasaan karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan, seperti ungkapan "Maha Besar Aku" oleh Abu Yazid Bustami dan "*ana al-haqq*" oleh Al-Hallaj. *Syatahat* memang kontroversial sehingga seringkali dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Namun meski demikian, sebenarnya *syatahat* diterima di kalangan sufisme sunni, dengan syarat harus ditakwilkan, yakni mengembalikan ungkapannya terlebih dahulu pada makna *ẓāhir naṣṣ*.

Kelemahan dan kesalahan dalam pendekatan *`irfānī* dapat terjadi jika seseorang fanatik terhadap paham tasawuf yang lahir dari pendekatan *`irfānī* yang sebagian telah tercampur dengan *bid`ah* dan *khurāfāt*. Hal demikian dapat menimbulkan sinkritisme, bercampuraduknya ibadah dan kepercayaan umat dengan hal-hal yang tidak jelas dasar dan sumbernya dalam Islam.[37]

D. Nalar *Burhānī* (*Demonstrative Reasoning*)

Nalar dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah '*aql*. Menurut Al-Jābirī, *al-`aql* dapat dibedakan menjadi dua, yaitu: *al-`aql al-mukawwin* (*al-'aql al-fa'il*) dan *al-'aql al-mukawwan* (*al-`aql al-sa'id*). *Al-`aql al-mukawwin* adalah karakteristik yang membedakan manusia dan hewan, yang dalam pengertian terdahulu dikenal dengan istilah *al-quwwah an-nāṭiqah* (daya pikir, kemampuan berpikir).[38] Sedangkan nalar yang menjadi fokus kajian ini disebut dengan istilah *al-`aql al-mukawwan*, yang didefinisikan sebagai himpunan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah berpikir yang diberikan oleh suatu kebudayaan tertentu bagi penganutnya sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan.[39]

---

[37] Afifi Fauzi Abbas, *Integrasi...*, hal. 55

[38] Al-Jābirī, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: *Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-`Arabiyyah*, 2009), hal. 15: العقل المكون فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي القوة الناطقة

[39] *Ibid*. العقل العربي هو العقل المكون أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة

Al-burhān, dalam bahasa Arab berarti argumen yang pasti dan jelas.[40] Kata *al-burhan* berasal dari bahasa Latin *demonstratio* yang berarti petunjuk, isyarat, deskripsi, keterangan dan penjelasan.[41] Sedangkan dalam terminologi Ilmu Mantiq, *al-burhān* secara sempit dapat diartikan sebagai: aktivitas kerja otak (penalaran) untuk menentukan kebenaran suatu proposisi melalui metode penyimpulan deduksi, yaitu dengan cara menghubungkan proposisi tersebut dengan proposisi-proposisi lain yang bersifat aksioma (pendapat umum yang tidak memerlukan pembuktian) atau proposisi-proposisi lain yang telah terbukti kebenarannya.[42] Adapun pengertian *al-burhān* dalam pengertian yang luas adalah setiap aktivitas kerja otak yang ingin membuktikan kebenaran suatu proposisi tertentu.[43]

Nalar *burhānī* berpegang pada kekuatan alami manusia yang berupa indera dan otoritas akal dalam memperoleh pengetahuan. Dengan demikian, nalar *burhānī* identik dengan filsafat, yang masuk ke dunia Islam dari Yunani. Namun demikian, penyebutan nalar *burhānī* hanya ditujukan pada pemikiran Aristoteles, sehingga pemikiran filsafat Yunani lain tidak disebut nalar *burhānī*. Oleh karenanya, ketika hendak menelusuri kerangka teoretik nalar *burhānī*, maka sebenarnya yang sedang ditelusuri adalah kerangka pemikiran Aristoteles yang lebih banyak menggunakan aturan silogisme (*al-qiyās al-jāmi`*), yaitu metode penalaran di mana dua proposisi yang disebut premis dirujukkan bersama sedemikian rupa sehingga dapat ditemukan sebuah keputusan yang pasti (konklusi). [44]

---

[40] Al-Jābirī, *Bunyah*.... (Beirut: *Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah*, 2009), hal. 383: البرهان في اللغة العربية هو الحجة الفاصلة البينة

[41] *Ibid*. أما في اللغات الأوروبية فكلمة "démonstration" تعني في أصلها اللاتيني "dèmonstratio" الإشارة والوصف والبيان والإظهار

[42] *Ibid*. أما في الاصطلاح المنطقي فالبرهان بالمعنى الضيق للكلمة هو : العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية أو سبقت البرهنة على صحتها

[43] *Ibid*. أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما

[44] Agus Moh. Najib, "*Nalar Burhani...*" hal. 223

Menurut Amin Abdullah, sumber pengetahuan *burhānī* adalah realitas atau *al-wāqi'*, baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhānī* disebut dengan *al-`ilm al-ḥuṣulī*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun dan disistemasikan melalui premis-premis logika, bukan melalui otoritas teks, otoritas salaf maupun intuisi.[45]

Dalam mendefinisikan *al-burhān*, Al-Jābirī mengemukakan pengertian asli yang disebutkan dalam diskusi sistem epistemologi, di mana *al-burhān* dibangun atas beberapa sifat, yaitu:

1) Merupakan produk rasionalisme Aristotelian;
2) Berkaitan dengan instrumen penyimpulan *al-qiyās al-jāmi`* dan instrumen induktif yang bersifat eksperimen indrawi dan enumerasi sebab;
3) Tidak membutuhkan sumber pengetahuan lain yang bersifat tekstual.[46]

Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa nalar *burhānī* adalah nalar yang berpegang teguh pada otoritas akal dan rasionalitas, di mana sumber pegetahuannya adalah realita. Nalar *burhānī* inilah yang akan menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini, sehingga penjelasan mengenai nalar *burhānī*, akan dibahas secara lebih rinci pada bab-bab selanjutnya.

---

[45] Zulpa Makiah, "Epistemologi Bayani...", dikutip dari website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016.

[46] Asmuni, "*Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqosid Menuju Ijtihad yang Dinamis*", *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial UII*, diakses melalui website: http://dokumen.tips/download/link/teori-maqasid-al-syariah-al-syatibi-materi-kuliah, diakses pada tanggal 17 Oktober 2016

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka atau dikenal dengan istilah *library research*, yakni penelitian yang dilakukan dengan cara mengumpulkan data atau karya tulis ilmiah yang berkaitan dengan objek penelitian yang bersifat kepustakaan, atau telaah yang dilaksanakan untuk memecahkan suatu masalah yang pada dasarnya tertumpu pada penelaahan kritis dan mendalam terhadap bahan-bahan pustaka yang relevan. Penelitian ini juga merupakan penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang menghasilkan data deskriptif-kualitatif, di mana data yang dikumpulkan bukan berupa angka-angka, melainkan data tersebut berdasarkan naskah wawancara, catatan lapangan, memo, dokumen pribadi, dokumen resmi lainnya.[47] Penelitian ini bersifat deskriptif-kualitatif, yaitu penelitian yang bertujuan untuk menggambarkan secara sistematik dan akurat fakta dan karakteristik mengenai populasi atau bidang tertentu.[48]

B. Pendekatan Penelitian

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan normatif-teologis. Pendekatan normatif adalah suatu pendekatan yang memandang agama dari segi ajarannya yang pokok dan asli dari Tuhan yang di dalamnya belum terdapat pemikiran manusia. Pendekatan normatif-teologis adalah upaya memahami agama dengan menggunakan kerangka ilmu ketuhanan, yang bertolak dari suatu keyakinan bahwa wujud empirik dari suatu keagamaan dianggap yang paling benar bila dibandingkan dengan elemen lainnya.[49]

---

[47] M. Djamal, *Paradigma Penelitian Kualitatif*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hal. 9

[48] Saifuddin Azwar, Metode Penelitian, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), Cet. XV, hal. 7.

[49] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2008) hal. 28.

C. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini merupakan penelitian pustaka, maka teknik pengumpulan data yang digunakan adalah pengumpulan data literer, yaitu mengumpulkan data bahan-bahan pustaka yang relevan dengan objek pembahasan yang diteliti. Data tersebut dapat bersumber dari buku, jurnal, laporan hasil penelitian, artikel dan dokumen tertulis lainnya. Atau dapat pula disebut dengan studi kepustakaan. Studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan penelaahan terhadap buku-buku, literatur-literatur, catatan-catatan dan laporan-laporan yang ada hubungannya dengan masalah yang akan dipecahkan.[50]

Dalam pengumpulan data, sumber data dapat dikelompokkan menjadi dua jenis, yakni data primer dan data sekunder. Data primer adalah adalah suatu objek ataupun dokumen asli yang berupa material mentah dari pelaku utamanya yang disebut sebagai *first-hand information.* Adapun data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah Al-Qur'an dan As-Sunnah. Sedangkan data sekunder ialah informasi/data yang yang bersumber dari tangan kedua. Data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini dapat berupa buku-buku serta jurnal yang berisi pemikiran para tokoh. Studi kepustakaan termasuk pada pencarian data sekunder, di mana kita mengumpulkan berbagai pendapat, teori, dalil atau temuan penelitian, dan sejenisnya.

D. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang dipakai pada penelitian ini dilakukan dengan metode yang lazimnya digunakan pada penelitian kualitatif, yaitu metode analisis isi (*content analysis*). Metode analisis isi adalah metode penelitian yang bersifat pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau tercetak dalam media massa. Metode ini dilakukan untuk membuat kesimpulan-kesimpulan (inferensi) dengan data yang valid, dengan memperhatikan

[50] Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), hal. 27.

konteksnya. Adapun tahapan-tahapan yang dilakukan dalam analisis isi antara lain:

1) Menentukan permasalahan
2) Menyusun kerangka pemikiran
3) Menyusun perangkat metodologi
4) Analisis data
5) Interpretasi data. [51]

[51] Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, (Jakarta: Prenada Media Grup Kencana, 2006), hal. 125

BAB IV

TINJAUAN UMUM TENTANG *MAQĀṢID ASY-SYARĪ`AH*

A. Pengertian *Maqāṣid asy-Syarī`ah*

Secara etimologis, *maqāṣid asy-syarī`ah* tersusun dari dua kata bahasa Arab, yaitu: *maqāṣid* dan *syarī`ah*. Kata *maqāṣid* merupakan bentuk plural (*jam`*) dari kata *maqṣid*. Dalam kamus *al-Munjid fī al-Lugah wa al-A`lām*, kata *maqāṣid* berasal dari kata kerja *qaṣada* yang berarti mengarah pada (*tawajjaha ilā*), bersandar (*i`tamada*), cenderung kepada (*naḥā naḥwa*). Sedangkan kata *maqṣid* berarti tempat yang dituju (*makān al-qaṣd*).[52] Adapun kata *syarī`ah* berasal dari kata kerja *syara`a* yang berarti menetapkan syariat (*sanna syarī`ah*), mengikuti dan menunjukkan (*nahaja wa aẓhara*). Sedangkan kata *syarī`ah* berarti tradisi, norma (*sunnah*), ambang pintu (*`atabah*), tempat keluarnya mata air (*mawrid asy-syāribah*).[53]

Dalam kitabnya, seorang pakar kajian *maqāṣid asy-syarī`ah,* Al-Raisuni, menjelaskan bahwa kata *maqaṣid* merupakan bentuk plural dari *maqṣid* yang berarti makna, sasaran, target serta tujuan yang dimaksud oleh *Syāri`*.[54] Ia juga menerangkan bahwa *maqṣūd/maqṣid* berarti sesuatu yang berkaitan dengan niat kita dan ke arah mana kehendak kita menuju, baik dalam perkataan atau tindakan.[55] Sedangkan *syarī`ah* adalah sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah bagi para hamba-Nya yang berupa ketentuan-ketentuan hukum agar mereka

---

[52] *al-Munjid fī al-Lugah wa al-A`lām,* Cet. 21, (Beirut: *Dār al-Masyriq*, 1973), hal. 632

[53] *Ibid*., hal. 382-383

[54] Ahmad Ar-Raisūnī, *Muḥāḍarāt fīMaqāṣid asy-Syarī'ah,* (Kairo: *Dār al-kalimah li an-nasyri wa at-tauzī`*, 1435 H/2014 M), hal: 9: ..... المقاصد جمع مقصد . والمراد بالمقصد هنا : المعنى والهدف والغرض الذي قصده الشارع

[55] Ahmad Ar-Raisūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid asy-Syarī`ah.* Kairo: *Dār al-kalimah li an-nasyri wa at-tauzī`*, 1431 H/2010 M), hal. 7: المقصود، أو المقصد : هو ما تتعلق به نيتنا وتتجه إليه إرادتنا، عند القو ل أو الفعل

mendapat petunjuk. Dengan kata lain, *syarī`ah* adalah hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah.[56]

Adapun definisi *maqāṣid asy-syarī`ah* secara terminologis, para ahli ushul dan ahli fiqh klasik tidak memberikan pengertian *maqāṣid asy-syarī`ah* ke dalam suatu definisi khusus. Para ulama kontemporer-lah yang mulai mendefinisikan *maqāṣid asy-syarī`ah*, di antaranya:

1) Menurut Aṭ-Ṭhāhir bin `Āsyūr, *maqāṣid asy-syarī`ah* adalah tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang menjadi pertimbangan *Syāri`* dalam seluruh atau sebagian besar ketentuan syariat, yang mana pertimbangan *Syāri`* tersebut tidak hanya berlaku untuk ketentuan hukum syariat tertentu secara khusus saja.[57]

2) Al-Yūbī mendefinisikan *maqāṣid al-syarī`ah* sebagai tujuan dan hikmah yang dipertimbangkan oleh *Syāri`* dalam penetapan hukum, baik secara umum maupun khusus, guna mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.[58]

3) Menurut Wahbah Az-Zuḥailī, *maqāṣid asy-syarī`ah* adalah makna dan tujuan yang diperhatikan oleh *Syāri`* dalam seluruh atau sebagian besar ketentuan hukum.[59]

---

[56] Ahmad Ar-Raisūnī, *Muḥāḍarāt...*, hal: 9: وأما الشريعة، فهي ما شرعه الله تعالى لعباده من أحكام ليهتدوا بها, أو بعبارة أخرى هي الأحكام التي تضمنها القرآن الكريم والسنة النبوية

[57] Muhammad Aṭ-Ṭāhir Ibn `Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī`ah al-Islāmiyyah*, (Qatar: *Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyah*, 1425 H/2004 M), hal: 51: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة

[58] Muhammad Sa`d ibn Ahmad ibn Mas`ud Al-Yūbī, *Maqāṣid asy-Syarī`ah al-Islāmiyah wa `Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syar`iyyah*, (Riyadh: *Dār al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzī'*, 1418 H/1998 M), hal. 37: المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد

[59] Syamsul Anwar, "*Maqashid al-Syari'ah dan Metodologi Usul Fikih"* dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan dan Kepemimpinan Non-Muslim*, (Jakarta: PT Mizan Pustaka dan Maarif Institute, 2015), hal. 71.

4) Jaser ‘Audah mendefinisikan *maqāṣid asy-Syarī`ah* sebagai cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan-pertanyaan yang sulit, diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana, yaitu ‘mengapa?’[60]

Dari sekian banyak definisi *maqāṣid asy-syarī`ah* yang ditawarkan oleh para pakar, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid asy-syarī`ah* adalah tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan oleh *Syari`* dalam menetapkan syariat bagi umat Islam. Adapun tujuan-tujuan tersebut berintikan pada kemaslahatan umat manusia.

B. Sejarah Singkat Perumusan Ilmu *Maqāṣid asy-Syarī`ah*

Sebagaimana diketahui, hampir semua ulama berpendapat bahwa penemu ilmu Maqashid adalah asy-Syāṭibī,[61] sehingga ia dikenal sebagai Bapak *maqāṣid asy-syarī`ah*. Namun Hammādī al-`Ubaidī dalam kitabnya *asy-Syāṭibī wa Maqāṣid asy-Syarī`ah* menyatakan bahwa pendapat para ulama tersebut didasarkan pada suatu pernyataan asy-Syāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt* yang menyatakan bahwa kitab ini merupakan kitab pertama yang membahas tentang ilmu *maqāṣid*, dan bukan berdasarkan pendapat pribadi mereka yang diperoleh dari kritik sejarah atau studi komparatif atas *maqāṣid* dan perkembangannya. Sehingga dari pernyataan asy-Syāṭibī itulah, para ulama yang mengkaji kitab *al-Muwāfaqāt* akan memandang asy-Syāṭibī sebagai penemu pertama ilmu *Maqāṣid*.[62]

---

[60] Jaser ‘Audah. *Al-Maqasid Untuk Pemula*. Diterjemahkan oleh ‘Ali ‘Abdelmon’im. (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hal. 3. Lebih lanjut, Jaser ‘Audah menjelaskan bahwa *Al-Maqasid* dapat juga dianggap sebagai sejumlah tujuan (yang dianggap) Ilahi dan konsep akhlak yang melandasi proses *tasyri’ al-islami* (penyusunan hukum berdasarkan syariat Islam), seperti prinsip keadilan, kehormatan manusia, kebebasan kehendak, kesucian, kemudahan, kesetiakawanan, dsb.

[61] Beliau adalah Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muhammad al-Lakhmī al-Garnāṭī asy-Syāṭibī. Merupakan Imam Ahlus Sunnah, seorang cendekiawan dan ahli Ushul Fiqh bermazhab Maliki yang hidup pada masa Spanyol Islam. Ia berasal dari kota Xativa (Sativa) yang terletak di daerah Spanyol bagian timur dan oleh karena itulah beliau dikenal dengan sebutan Imam asy-Syāṭibī (Imam dari Sativa). Asy-Syāṭibī dibesarkan dan memperoleh seluruh pendidikannya di ibu kota kerajaan Naṣr, Granada, yang merupakan benteng terakhir umat Islam di Spanyol. Ia wafat pada hari Selasa, 8 Sya`bān 790 H (1388 M) di Granada.

[62] Hammādī al-`Ubaidī, *Asy-Syāṭibī wa Maqāṣid asy-Syarī’ah*, (Beirut: *Dār Qutaibah*, 1411 H/1992 M), bagian هل ابتدع الشاطبي علم المقاصد hal. 133-134

Adalah Muhammad aṭ-Ṭāhir bin `Āsyūr, seorang pemerhati ilmu *Maqāṣid* sesudah asy-Syāṭibī yang mengingatkan bahwa sebenarnya ruh dan isyarat ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* telah ada jauh sebelum asy-Syāṭibī, walaupun dalam bentuk sekilas pandangan dan pemikiran, seperti perkataan Umar bin Abdul Aziz yang menyatakan bahwa putusan (*qaḍā'*) untuk manusia dapat bermacam-macam, sesuai dengan tingkat kemaksiatan yang mereka lakukan. Atau seperti perkataan Imam Malik yang menyatakan bahwa agama Allah ini adalah agama yang mudah. Dari pandangan dan pemikiran sekilas tersebut muncul kaidah-kaidah yang kemudian berkembang menjadi kaidah-kaidah ushul fiqh.[63]

Cikal bakal ilmu *maqāṣid asy-syarī'ah* sebenarnya telah dimulai sejak masa Tabi'in, yaitu oleh Ibrāhīm An-Nakhā'ī[64], walaupun pembahasannya masih dengan term *maṣlaḥah*. Dalam menetapkan hukum, Al-Nakha'i banyak memperhatikan *maqāṣid asy-Syāri`* dan berpendapat bahwa sesungguhnya hukum-hukum Allah memiliki tujuan-tujuan tertentu yaitu hikmah dan kemaslahatan yang akan kembali pada kita.[65]

Adapun Imam Malik yang condong pada *aṡar* dalam merintis mazhabnya, ternyata merupakan salah satu ulama yang sangat memperhatikan *maṣlaḥah*. Bahkan *maṣlaḥah mursalah* menjadi salah satu dasar mazhabnya. Sedangkan Imam al-Gazali yang bermazhab Syafi'i mengembangkan studi tentang Maqashid dalam kitabnya *al-Mustaṣfā* yang mencakup lima tujuan pokok syariat Islam (*al-kulliyyāt al-khams aḍ-ḍarūriyyah*). Al-Gazali juga mengkaji secara khusus tentang *maṣlaḥah* dalam satu pembahasan independen yang diberi nama *al-Istiṣlāḥ*.[66]

---

[63] *Ibid*., hal. 134

[64] An-Nakhā'ī (w. 96 H) adalah syaikh dari Hammād bin Sulaimān yang merupakan guru dari Imam Abu Hanifah. Beliau adalah seorang tabi'in di Irak yang kedudukannya setara dengan Sa`īd bin al-Musayyab yaitu seorang pembesar tabi'in di Hijaz yang sempat bertemu dengan Aisyah dan mendengar hadis darinya. Perbedaan keduanya adalah bahwa An-Nakhā'ī merupakan *ahl ar-ra'y* yang banyak menggunakan *qiyās*, sedangkan Sa`īd bin al-Musayyab adalah *ahl al-aṡar* yang kelak darinyalah muncul mazhab Maliki.

[65] Hammādī al-`Ubaidī, *Asy-Syāṭibī...*, hal. 134-135, إن أحكام الله له غايات هي حكم ومصالح إلينا

[66] *Ibid*., hal.135

Kemudian muncullah `Izzu ad-Dīn `Abd as-Salām (w. 660 H) dengan kitabnya *Qawāid al-Aḥkam* yang membedakan ketentuan-ketentuan syariat berdasarkan aspek kemaslahatannya menjadi dua kelompok: *`ibādāt* dan *mu`āmalāt*. Adapun *`ibādāt* merupakan ketentuan-ketentuan penghambaan (*aḥkām ta`abbudiyyah*) yang harus dilaksanakan sebagaimana yang telah ditentukan oleh syariat, tanpa harus ada alasan-alasan rasional sebelumnya tentang mengapa ketentuan-ketentuan tersebut disyariatkan. Sedangkan *mu`āmalāt* merupakan ketentuan-ketentuan yang mungkin saja diketahui rasionalitasnya karena ketentuan-ketentuan tersebut ditetapkan berdasarkan dan demi kemaslahatan hamba. Hal ini berbeda dengan pendapat *ẓāhiriyyah* yang menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan syariat semuanya adalah *ta`abbudiyyah*, baik *`ibādāt* maupun *mu`āmalāt*.[67]

Begitu juga Najm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī al-Hanbalī yang memfokuskan kajian pada apa yang disebutnya sebagai kemaslahatan syariat (*maṣāliḥ syar`iyyah*). Dalam mazhabnya, aṭ-Ṭūfī menulis sebuah kitab yang diberi judul *al-Maṣāliḥ al-Mursalah.* Namun *maṣlaḥah mursalah* aṭ-Ṭūfī berbeda dengan yang dikonsep Imam Malik, di mana dalam mazhab Maliki *maṣlaḥah mursalah* merupakan salah satu dasar pertimbangan dalam *istinbāṭ* hukum setelah mengupayakan ijtihad dari Al-Qur'an, As-sunnah, ijma' dan qiyas. Sedangkan aṭ-Ṭūfī menjadikan *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan pertama sebelum *naṣṣ syar`i*, ijma' dan qiyas. Al-Thufi juga membedakan antara *`ibādāt* dan *mu`āmalāt*, di mana *mu`āmalāt* merupakan objek kajian kemaslahatan, karena *mu`āmalāt* bertumpu pada kemaslahatan manusia yang dapat diketahui dengan hukum kebiasaan atau akal. Adapun kerangka berpikir yang digunakan oleh aṭ-Ṭūfī dalam hal ini adalah sabda Rasulullah yang berbunyi: لاضرر ولا ضرار.[68]

Kemudian barulah muncul asy-Syāṭibī dengan kitabnya yang terkenal, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, di mana pada Juz ke-II yang diberi judul *Kitāb al-*

[67] *Ibid*., hal. 136

[68] *Ibid*., hal. 136-137

Maqāṣid (كتاب المقاصد) asy-Syāṭibī secara khusus membahas tentang *maqāṣid asy-syarī`ah* dengan beberapa pembahasan baru yang disumbangkan oleh asy-Syāṭibī sehingga dengan begitu ia dikenal sebagai penemu pertama Ilmu Maqashid meskipun pada dasarnya pembahasan mengenai *maqāṣid* telah dibahas juga sebelumnya oleh `Izz ad-Dīn `Abd as-Salām dalam kitabnya *al-Qawā`id* serta aṭ-Ṭūfī dengan *Maṣlaḥah Mursalah*nya[69]

C. Klasifikasi *Maqāṣid al-Syarī`ah*

Telah banyak penelitian dan studi kritis yang mengkaji tentang klasifikasi *maqāṣid* secara rinci. Namun dalam kajian mengenai *maqāṣid asy-syarī`ah*, kurang lengkap rasanya jika tidak merujuk pada pemikiran asy-Syāṭibī, yang notabene dikenal sebagai penyusun pertama konsep *maqāṣid asy-syarī`ah* secara sistematis. Menurut asy-Syāṭibī, *maqāṣid* dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu tujuan Tuhan dalam menetapkan syariat (*maqāṣid asy-Syāri`*) dan tujuan hamba dalam melaksanakan syariat tersebut (*maqāṣid al-mukallaf*). Dalam rangka menjelaskan tentang teori *maqāṣid*, asy-Syāṭibī menyatakan bahwa syariat ditetapkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat.[70]

Adapun mengenai *maqaṣid al-mukallaf*, asy-Syāṭibī menjelaskan bahwasanya perbuatan hamba haruslah sesuai dengan maksud yang dikehendaki Allah, yaitu menjaga kemaslahatan. Jika Allah bermaksud menjaga kemaslahatan manusia melalui penetapan syariat Islam, maka manusia hendaknya melaksanakan syariat itu demi kemaslahatan. Oleh karena itu, asy-Syāṭibī menjadikan *maṣlaḥah* sebagai titik temu antara maksud Allah dan perbuatan manusia.[71]

---

[69] *Ibid*., hal. 137

[70] Abū Isḥāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (Beirut: *Dār al-Kotob al-`Ilmiyah*, 1425 H/2004 M), hal. 220: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا

[71] Hamka Haq, *Al-Syathibi, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al-Muwafaqat*, (ttp.: Penerbit Erlangga, 2007), hal. 26.

Dalam pandangan asy-Syāṭibī, jika ditinjau dari aspek kebutuhannya, *maqāṣid asy-syarī`ah* dapat dikelompokkan menjadi tiga (3) macam: *ḍarūriyyah, ḥājiyyah, taḥsīniyyah*.[72] *Maqāṣid ḍarūriyyah* adalah tujuan yang harus ada demi kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat, yang mana jika tidak ada, maka akan menimbulkan *mafsadah*. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa *maqāṣid ḍarūriyyah* mencakup lima tujuan yang dikenal dengan istilah *al-kulliyyāt al-khams*, yaitu : (1) menjaga agama (*ḥifẓ ad-dīn*); (2) menjaga jiwa (*ḥifẓ an-nafs*); (3) menjaga akal (*ḥifẓ al-`aql*); (4) menjaga keturunan (*ḥifẓ an-nasl*); (5) menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*). Asy-Syāṭibī menyatakan bahwa *al-kulliyyāt al-khams* yang merupakan bagian dari dasar-dasar agama (*uṣūl ad-dīn*) di mana posisinya berada setelah dasar-dasar keimanan (*uṣūl `aqīdah*).[73]

Sedangkan *maqāṣid ḥājiyyah*, merupakan tujuan yang harus ada untuk memenuhi kebutuhan manusia, seperti disyariatkannya jual beli, pernikahan, sewa-menyewa dan ketentuan hukum lain yang kebanyakan berkenaan dengan *mu'āmalah*. Untuk memenuhi *maqāṣid ḥājiyyah* ini, terbuka kesempatan *rukhṣah* dan toleransi yang besar. Hal ini disebabkan agar para mukallaf dapat menjalankan ketentuan-ketentuan syariat yang diwajibkan kepadanya tanpa kesusahan. Adapun *maqāṣid taḥsīniyyah* artinya segala sesuatu yang bersumber pada kebiasaan yang baik serta akhlak yang mulia sehingga umat Islam dapat menjadi panutan serta bahagia untuk hidup dalam naungan syariatnya. Di antara contoh *maqāṣid taḥsīniyyah*, antara lain seperti menjauhi sifat kikir dan boros, mempertimbangkan *kafā'ah* dalam memilih pasangan hidup, menghilangkan najis, dan menutup aurat, dll.[74]

Adapun ulama kontemporer membagi *maqāṣid* menurut jangkauan hukumnya menjadi 3 golongan, yaitu:

---

[72] Abū Isḥāq asy-Syāṭibī, *Al-Muwafaqat*..., hal. 221: وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية. والثالث أن تكون تحسينية.

[73] Hammādī al-`Ubaidī, *Asy-Syāṭibī*..., hal. 120

[74] *Ibid*., 121-122

1. *al-Maqāṣid* Umum, yang dapat ditemukan pada hukum-hukum Islam secara keseluruhan, seperti keniscayaan (*ḍarūriyyāt*) dan kebutuhan (*hājiyyāt*) sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Sebagian ulama juga menambah unsur-unsur baru seperti keadilan, universalitas dan kemudahan.[75]

2. *al-Maqāṣid* Spesifik, yang dapat diperhatikan pada salah satu bab tertentu dari hukum-hukum Islam, seperti kesejahteran anak pada bab hukum keluarga, mencegah kejahatan pada bab hukum pidana dan mencegah monopoli pada bab muamalat.[76]

3. *al-Maqāṣid* Parsial, yang meliputi apa yang dianggap sebagai maksud Ilahi di balik suatu teks atau hukum tertentu, seperti maksud menghilangkan kesukaran pada kasus kebolehan orang sakit untuk tidak puasa dan maksud menjamin makanan para fakir miskin dalam kasus larangan kaum muslimin untuk menyimpan daging pada hari-hari lebaran haji, dll.[77]

Sedangkan dalam mengklasifikasikan *maqāṣid*, Jamāluddīn `Aṭiyyah, membedakan antara (*maqāṣid al-khalq*), yaitu tujuan-tujuan yang berkaitan dengan penciptaan dan (*maqāṣid asy-syarī`ah*), yaitu tujuan-tujuan yang berkaitan dengan penetapan syariat. Menurut Jamāluddīn `Aṭiyyah, *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid asy-syarī`ah* berbeda, walaupun ada keterkaitan antara keduanya.[78] Mengenai *maqāṣid al-khalq*, Jamāluddīn menyebutkan ayat-ayat yang berkaitan dengan *maqāṣid al-khaq*, di antaranya:

---

[75] Jaser ‘Audah. *Al-Maqasid...*, hal. 13.

[76] *Ibid*., hal. 14

[77] *Ibid*.

[78] Jamāluddīn `Aṭiyyah, *Naḥwa Taf`īl Maqāṣid asy-Syarī`ah*, (Damaskus: *Dār al-Fikr*, 2003 M/1424 H), hal. 107, ينبغي أولا أن نفرق بين مقاصد الأمر التكويني أي مقاصد الخلق، وبين مقاصد الأمر التكليفي أي مقاصد الشريعة، فهناك فرق بين النوعين ينبغي توضيحه، وإن كان هناك اتصال بينهما ينبغي كذلك تحديده

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[79]

إني جاعل في الأرض خليفة[80]

الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا[81]

وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا[82]

Dari pemaparan ayat-ayat tersebut yang menjelaskan tentang tujuan penciptaan, kemudian Jamāluddīn mengutip perkataan Al-Gazālī bahwa *maqāṣid al-khalq* adalah meraih kemanfaatan dan mencegah bahaya (*jalb al-manfa`ah wa daf` al-maḍarrah*).[83] Adapun mengenai *maqāṣid asy-syarī`ah*, Jamāluddīn mengemukakan suatu model klasifikasi, di mana *maqāṣid asy-syarī`ah* dibedakan menjadi beberapa tingkatan, yaitu:

1. *al-Maqāṣid al-`Āliyah*, yaitu *maqāṣid* tertinggi dalam hierarki *maqāṣid asy-syarī`ah*. *al-Maqāṣid al-`Āliyah* diwujudkan dalam penghambaan kepada Allah sebagai khalifah-Nya serta pemakmuran bumi dengan iman dan ketentuan-ketentuannya: yaitu amal shalih yang dapat mewujudkan kebahagiaan di dunia dan akhirat, yang mencakup aspek-aspek materiil dan immateriil, yang seimbang antara kemaslahatan pribadi dan sosial, yang menghimpun antara kemaslahatan bangsa khususnya dan kemaslahatan umat manusia pada umumnya, serta antara kemaslahatan generasi masa kini dan kemaslahatan generasi-generasi pada masa

[79] QS. Adz-Dzariyat (51): 56

[80] QS. Al-Baqarah (2): 30

[81] QS. Al-Mulk (67): 2

[82] QS. Shad (38): 27

[83] *Ibid*., hal. 138. كتب الغزالي : أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق....

mendatang, di mana hal itu dilakukan dalam ruang lingkup seorang individu, keluarga, bangsa dan umat manusia secara keseluruhan.[84]

2. *al-Maqāṣid al-Kulliyyah*, yaitu tujuan-tujuan universal yang akan terlintas di kepala jika disebutkan kata '*al-Maqāṣid*': menjaga agama (*ḥifẓ ad-dīn*); menjaga jiwa (*ḥifẓ an-nafs*); menjaga akal (*ḥifẓ al-`aql*); menjaga keturunan (*ḥifẓ an-nasl*); menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*).[85]

3. *al-Maqāṣid al-Khāṣṣah*, yaitu tujuan-tujuan yang khusus pada satu bab tertentu atau beberapa bab dari hukum Islam atau yang khusus mengenai ilmu-ilmu sosial yang disesuaikan dengan pertimbangan-pertimbangan syariat.[86]

4. *al-Maqāṣid al-Juz'iyyah*, yaitu apa yang menjadi tujuan Syāri` dalam menetapkan setiap hukum syariat, yang oleh para fuqaha' disebut sebagai ḥikmah dan kemudian diganti dengan istilah `*illah* dalam melakukan qiyas karena lebih sistematis.[87]

Selain klasifikasi tentang hierarki *maqāṣid asy-syarī`ah*, Jamāluddīn juga membagi *maqāṣid* menurut ruang lingkupnya menjadi 4 cakupn, yaitu:

1. Ruang lingkup individu (*majāl al-fard*)
2. Ruang lingkup keluarga (*majāl al-usrah*)
3. Ruang lingkup bangsa (*majāl al-ummah*)
4. Ruang lingkup umat manusia (*majāl al-insāniyyah*).[88]

---

[84] *Ibid*., hal 122. تتمثل المقاصد العالية للشريعة في تحقيق عبادة الله، والخلافة عنه، وعمارة الأرض من خلال الإيمان ومقتضياته : من العمل الصالح المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة والشامل للنواحي المادية والروحية والذي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع، والذي يجمع بين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلة، كل ذلك بالنسبة للإنسان والأسرة والأمة والإنسانية جمعاء

[85] *Ibid*., hal. 124.

[86] *Ibid*., hal. 131.

[87] *Ibid*., hal. 137.

[88] *Ibid*., hal. 139.

BAB V

IJTIHĀD MAQĀṢIDĪ DALAM BINGKAI NALAR *BURHĀNĪ*

A. Pengertian *Ijtihād Maqāṣidī*

Secara bahasa, *Ijtihād Maqāṣidī* merupakan gabungan dari dua kata: *ijtihād* dan *maqāṣid.* Kata *ijtihād* adalah derivasi yang berasal dari kata kerja *jahada* yang artinya bersungguh-sungguh dan bersusah payah (*jadda wa ta`iba*). *Ijtihād* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja *ijtahada* yang berarti berusaha dengan sungguh-sungguh dan memberikan upaya (*jadda wa bażala wus`ahu*).[89] Sedangkan kata *maqāṣidī* merupakan bentuk derivasi dari kata *maqāṣid* yang berasal dari kata kerja *qaṣada* sebagaimana dijelaskan sebelumnya pada pembahasan tentang *maqāṣid asy- syarī`ah*.

Istilah *ijtihād maqāṣidī* baru muncul pada akhir-akhir perkembangan ilmu *maqāṣid,* di mana orang yang pertama kali mengisyaratkan penggunaan istilah tersebut adalah Ar-Raisūnī dalam kitabnya.[90] Sebagaimana dikutip oleh Jamāluddīn `Aṭiyyah, Ar-Raisūnī menerangkan bahwa batasan langkah-langkah *ijtihād maqāṣidī* ada 4 cara, yaitu:

1. Mempertimbangkan *naṣṣ* dan hukum-hukum dengan *maqāṣid*nya.
2. Memadukan antara nilai-nilai universalitas (*al-kulliyyāt al-`āmmah*) dan dalil-dalil khusus.
3. Mengambil kemaslahatan dan menolak kerugian secara mutlak.
4. Mempertimbangkan konsekuensi dan akibat-akibat yang akan timbul dari suatu hal.[91]

[89] *al-Munjid...,* hal.105-106

[90] Jamāluddīn `Aṭiyyah, *Naḥwa...*, hal. 185.

[91] *Ibid*., hal. 186.

Jika ditinjau dari aspek *maqāṣid*nya, terdapat 3 (tiga) pola pendekatan dalam berijtihad:[92]

1) **Berhenti pada *ẓāhir naṣṣ* tanpa mempertimbangkan *maqāṣid*.** Di antara para ulama yang menganut pola pendekatan ini adalah Ibnu Hazm, yang memahami hadis Nabi yang berbunyi, *"Janganlah seseorang dari kalian kencing di air yang tidak mengalir kemudian mandi darinya."* atau dalam riwayat lain, *"...kemudian berwudhu' darinya."*. Menurut pandangan Ibnu Hazm, haram bagi orang yang kencing pada air yang tidak mengalir untuk berwudhu' serta mandi darinya. Namun jika ia kencing di luar dari air, kemudian air kencing mengalir ke dalamnya, dibenarkan baginya untuk berwudhu' dan mandi dari air tersebut.

2) **Memahami *naṣṣ syar`i* tanpa mengabaikan *maqāṣid*.** Pola pendekatan inilah yang dianut oleh jumhur ulama dalam berijtihad dan memahami *naṣṣ* Al-Quran dan Sunnah.

3) **Berlebihan dalam penggunaan *maqāṣid* dan mengabaikan *naṣṣ*.** Bahkan sampai ada yang mengabaikan *naṣṣ qaṭ`i* atas nama *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* serta mengikutkan hawa nafsu dalam mengutarakan pendapat. Adapun contohnya antara lain: menyamaratakan bagian anak perempuan dengan bagian anak laki-laki dalam pembagian harta warisan, memindahkan salat Jum'at ke hari Ahad dengan alasan kesibukan, dll.

B. *Ijtihād Maqāṣidī* dalam Lintas Sejarah Pengembangan Hukum Islam

Setelah mengetahui pengertian *ijtihād maqāṣidi,* dari sini akan dipaparkan sejarah *ijtihād maqāṣidi* mulai dari isyarat-isyarat yang ditunjukkan Al-Qur'an, ijtihad yang terjadi pada masa Rasulullah, masa sahabat, masa tabi'in hingga masa setelah Imam Mazhab.

---

[92] Mohammad Rizhan bin Leman, "*Manhaj Wasati dalam Ijtihad Maqasidi*", dikutip dari website: https://wasatonline.wordpress.com/2015/06/01/manhaj-wasati-dalam-ijtihad-maqasidi-edisi-no-3june-2015/#_ftn6, diakses pada tanggal 08 Februari 2017

1. *Maqāṣidiyyah* Al-Qur'an

Sebagai sumber hukum utama dalam syariat Islam, Al-Qur'an secara umum berisi petunjuk-petunjuk dan ketentuan-ketentuan yang seluruhnya mengandung hikmah serta *maṣlaḥah* yang utama. Allah berfirman dalam surat Al-Isra' (17): 9 yang berbunyi:

إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم

Sungguh, Al-Qur'an ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus.[93]

Begitu pula firman Allah pada surat Al-Baqarah (2): 2 yang berbunyi:

ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين

Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.[94]

Dari petunjuk Al-Qur'an dapat dipahami tujuan-tujuan Allah dalam menentukan suatu ketetapan seperti mengapa manusia diciptakan, mengapa Allah mengutus para rasul, mengapa disyariatkan puasa, dll. Dengan petunjuk dan isyarat dari Al-Qur'an kemudian dirumuskan kaidah-kaidah-kaidah fiqh yang asasi yang sangat berkaitan dengan *maqāṣid asy-syarī`ah*, di antaranya: المشقة تجلب التيسير، الضرورة تبيح المحظورات، العادة محكمة dll.

Dari petunjuk Al-Qur'an pulalah dapat diketahui karakteristik umum syariat Islam yang sangat berkaitan dan memperhatikan *maqāṣid asy-syarī`ah*, seperti karakteristik mempermudah (*taysīr*), keringanan (*rukhṣah*), pertengahan/moderat (*wasaṭiyyah*), realistis (*wāqi'iyyah*) dll.[95]

---

[93] *Syamil Qur'an...*, hal. 283.

[94] *Syamil Qur'an...*, hal. 2.

[95] Nūruddīn bin Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhu, Ḍawābiṭuhu, Majālātuhu*, (Doha: *Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah*, 1998), hal. 69-72.

Dengan demikian, tidak berlebihan jika disimpulkan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci yang sangat menjunjung tinggi kemaslahatan dan memperhatikan *maqāṣid al-syarī`ah.* Aspek-aspek *maqāṣidiyyah al-qur'ān* dapat dilihat dari:

1) Ayat-ayat *aḥkām* dalam Al-Qur'an yang disandingkan dengan alasan, tujuan dan/atau hikmahnya untuk menjelaskan serta meyakinkan manusia akan kebenaran dan keabsahannya.[96]

2) *Tadarruj* (bertahap) dan *naskh* (dihapus) ayat-ayat Al-Qur'an dengan tujuan untuk mempermudah, menghilangkan kesulitan, menjaga kebiasaan lama yang baik serta menyiapkan situasi dan kondisi strategis untuk menerapkan hukum yang baru.[97]

3) Adanya ayat-ayat yang seakan-akan bertentangan (*ta`āruḍ*) serta adanya peluang *tarjīḥ* dalam memaknai kandungan Al-Qur'an yang bertujuan untuk memperluas cakupan hukum, agar para mukallaf tidak terbatas dengan satu pendapat atau satu mazhab saja, namun memiliki kelapangan untuk menerapkan pendapat yang sesuai dengan kebutuhan dan kebermanfaatannya.[98]

2. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa Rasul

Pada masa Rasulullah, penggunaan ijtihad untuk menemukan hukum memang tidak seluas pada masa sekarang, di mana Rasulullah sudah tidak lagi berada di tengah kaum muslimin. Hal ini disebabkan karena pada saat Rasul masih hidup, jika terdapat suatu masalah yang belum ada ketentuan hukumnya, Rasul dan para sahabat akan menunggu turunnya wahyu. Namun demikian, bukan berarti tidak ada ijtihad yang dilakukan pada masa ini. Walaupun terdapat perbedaan pendapat mengenai apakah boleh bagi

---

[96] *Ibid*., hal. 74, فارتباط الأحكام القرآنية بعللها وحكمها ومقاصدها ليس إلا دليلا واضحا على تأكيد مقاصدية القرآن الكريم

[97] *Ibid*., hal. 75-76.

[98] *Ibid*., hal. 76-77, من أغراض وجود التعارض والترجيح في المعاني، التوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في رأي واحد أو مذهب واحد، أي أن يجدوا متسعا من الآراء والاجتهادات تسع مختلف حاجياتهم ومنافعهم

seorang Rasul untuk berijtihad. Di antara aspek-aspek *ijtihād maqāṣidi* yang terjadi pada masa Rasul, antara lain:

1) Dalam hadis Ibn Umar, Rasulullah bersabda:

لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ

Jangan ada yang melaksanakan salat Asar kecuali sesudah sampai di perkampungan suku Quraizhah.[99]

Para sahabat berbeda pendapat dalam memahami sabda Rasul tersebut sehingga sebagian sahabat melaksanakan salat asar di Bani Quraiẓah walaupun telah lewat waktu asar kerana berpegang dengan makna *ẓāhir* dari kata-kata Rasulullah. Sedangkan sebagian yang lain melaksanakan salat asar di tengah perjalanan sebelum terbenamnya matahari karena mereka memahami maksud dari kata-kata itu ialah perintah agar bersegera sampai di Bani Quraiẓah sebelum masuk waktu Magrib dan salat Asar di sana.[100] Mengenai hal ini, Rasul tidak membenarkan salah satu pendapat dan tidak menyalahkan kedua golongan yang berbeda dalam ijtihadnya tersebut.

2) Rasulullah pernah melarang untuk menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari dan menjelaskan maksud dari larangan tersebut, yaitu untuk mencukupi kebutuhan kaum muslimin yang saat itu sedang berada dalam masa paceklik dan agar daging kurban tersebut dapat bermanfaat. Kemudian Rasulullah membolehkan untuk menyimpan daging kurban setelah habis masa paceklik. Adapun penyimpanan daging setelah habis masa paceklik memiliki tujuan yang kurang lebih sama dengan

---

[99] Imam Az-Zabidi, *Mukhtashar Shahih Al-Bukhari Al-Musamma At-Tajriid Ash-Shariih li Ahaadits Al-Jaami' Ash-Shahih*, Achmad Zaidun (terj.), *Ringkasan Hadis Shahih Al-Bukhari*, Cet. 1 (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), hal. 247, "14. Kitab Tentang Salat Khauf", Hadis Riwayat Bukhari nomor 946,

[100] Mohammad Rizhan bin Leman, "*Manhaj Wasati dalam Ijtihad Maqasidi*", dikutip dari website: https://wasatonline.wordpress.com/2015/06/01/manhaj-wasati-dalam-ijtihad-maqasidi-edisi-no-3june-2015/#_ftn6, diakses pada tanggal 08 Februari 2017

larangan menyimpan daging, yaitu agar daging tidak busuk dan agar dapat dimanfaatkan pada saat dibutuhkan.[101]

3) Adanya hadis yang dinasakh juga mengandung aspek-aspek *maqāṣidiyyah*. Jika nasakh tersebut merupakan perpindahan dari hukum yang lebih berat kepada hukum yang lebih ringan, maka tujuannya adalah untuk mewujudkan keringanan bagi para mukallaf. Namun jika nasakh merupakan perpindahan dari hukum yang lebih ringan menjadi hukum yang lebih berat, maka tujuannya tidak lain adalah perpindahan kepada sesuatu yang lebih sempurna dan utama.[102]

Namun patut diingat bahwa ijtihad pada zaman Rasul belum dianggap sebagai alat penggali hukum, mengingat ijtihad yang dilakukan para sahabat masih dalam taraf memilih alternatif, sementara penentuan akhir masalah-masalah hukum tersebut pada hakikatnya tetap berada di tangan Rasulullah. Itulah sebabnya mengapa hasil ijtihad para sahabat yang dibenarkan oleh Rasul tidak dinamakan hasil ijtihad mereka, akan tetapi disebut *sunnah taqrīriyyah*.[103]

3. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa Sahabat

Pada masa sahabat, ijtihad sudah benar-benar berfungsi sebagai alat penggali hukum. Bahkan mulai banyak ijtihad yang dilakukan karena pada masa ini banyak bermunculan masalah-masalah baru yang perlu ditemukan hukumnya. Dalam berijtihad, para sahabat mengikuti cara ijtihad yang ditunjukkan oleh Nabi semasa hidupnya. Bila menghadapi suatu persoalan yang memerlukan jawaban hukum, pertama kali selalu mencarikan jawabannya dari ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang tersurat pada *ẓahir naṣṣ*nya, maupun dari yang tersirat dibalik *naṣṣ* tersebut. Bila mereka tidak

---

[101] Nūruddīn bin Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī...*, hal. 85-86

[102] *Ibid*., hal. 88

[103] Amir Mua'llim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hal. 18

menemukan jawabannya dalam Al-Qur'an, mereka mencari jawabannya dari sunnah yang ditinggalkan Nabi. Bila tidak mereka temukan dalam sunnah, baru menggunakan ra'yu (opini). Dalam penggunaan ra'yu ini sedapat mungkin mereka mencari padanannya dalam Al-Qur'an dan sunnah untuk diterapkan berdasarkan *qiyās*. Bila *qiyās* ini tidak dapat mereka gunakan karena tidak ada padanannya dalam *naṣṣ*, mereka menggunakan *maṣlaḥah* sebagai rujukan dalam menetapkan hukumnya.[104]

Di antara *Ijtihād maqāṣidī* yang dilakukan pada masa sahabat antara lain:

1) Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah dengan tujuan untuk memelihara keberlangsungan daulah dan menghindari adanya kekosongan pemerintahan. Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah berdasarkan pada *qiyās*, di mana Abu Bakar pernah ditunjuk oleh Rasul untuk menggantikannya menjadi imam salat berjamaah di Masjid Nabawi ketika Rasul sedang sakit.[105]

2) Pengumpulan Al-Qur'an (*Jam' al-Qur'ān*) pada masa Abu Bakar dan kodifikasinya pada masa 'Uśman bin 'Affan, dengan tujuan untuk melindungi dan melestarikan Al-Qur'an serta mencegah hilangnya Al-Qur'an karena banyaknya para penghafal yang gugur di medan perang.[106]

3) Tidak menerapkan hukuman *hadd* bagi pencuri pada saat paceklik dengan meng*qiyās*kan pencuri pada masa paceklik seperti pencuri dalam keadaan darurat. Hal ini ditetapkan atas pertimbangan untuk meringankan hukuman atas orang yang mencuri karena terpaksa serta agar hukum yang ditegakkan selaras dengan tujuan ditegakkannya dan

[104] Dikutip dari website: http://www.tongkronganislami.net/2015/11/corak-ijtihad-pada-masa-sahabat-dan-tabiin.html, diakses pada tanggal 09 Februari 2017

[105] Nūruddīn bin Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*...., hal. 95

[106] *Ibid*., hal. 96

kemaslahatan. Namun demikian, pencuri tersebut tetap harus mendapat sanksi atas perbuatannya berupa *ta'zīr*.[107]

4) Hukuman 80 cambuk bagi peminum khamr, dengan maksud agar si peminum khamr merasakan perihnya hukuman cambuk karena jika dilakukan kurang dari 80, dia terhalang dari rasa sakitnya hukuman. Selain itu, hukuman cambuk juga bertujuan untuk melindungi akal dari kerusakan, serta menjaga harta dan kemuliaan.[108]

5) Hukum talak bagi istri yang tidak diketahui keberadaan suaminya hidup atau mati setelah menanti selama 4 tahun. Hukum tersebut berlaku dengan tujuan agar mencegah dharar dan mewujudkan kepastian agar tidak terlalu lama menunggu.[109]

4. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa Tabi'in

Seiring dengan semakin kompleksnya peradaban Islam, maka urgensi ijtihad semakin menjadi perhatian para ulama dan fuqaha pada masa Tabi'in. Secara garis besar, dalam melakukan ijtihad untuk menemukan hukum, para mujtahid masa tabi'in dapat dibedakan menjadi dua (2) golongan: [110]

1) Golongan yang lebih banyak menggunakan As-Sunnah dibanding menggunakan ra'yu. Corak ijtihad ini berkembang di kalangan ulama Hijaz (Makkah dan Madinah) dengan tokohnya Sa`īd bin al-Musayyab. Hijaz merupakan suatu wilayah yang kehidupan masyarakatnya masih sederhana, sehingga masalah hukum yang dihadapinya tidak begitu kompleks. Selain itu, Hijaz juga pernah menjadi ibu kota pemerintahan Rasulullah sehingga memiliki

---

[107] *Ibid*., hal. 97

[108] *Ibid*., hal. 99

[109] *Ibid*., hal. 100

[110] Dikutip dari website: http://www.tongkronganislami.net/2015/11/corak-ijtihad-pada-masa-sahabat-dan-tabiin.html, diakses pada tanggal 09 Februari 2017

koleksi hadis yang lebih lengkap dari wilayah lain. Hal inilah yang menyebabkan mereka tidak begitu terdorong untuk menggunakan ra'yu dalam berijtihad. Corak ijtihad ini kemudian dikenal dengan sebutan **Madrasah Hijaz**.[111]

2) Golongan yang lebih banyak menggunakan ra'yu dibanding menggunakan As-Sunnah. Corak ijtihad ini berkembang di kalangan ulama Irak dengan tokohnya Ibrahim An-Nakhā'ī. Peradaban Irak (Kufah) yang maju mengakibatkan masalah hukum yang muncul sangat kompleks. Letaknya yang berjauhan dengan pusat kedudukan Nabi menyebabkan hadis Nabi yang sampai ke Irak sangat terbatas. Hal inilah yang menjadikan ulamanya dalam berijtihad lebih cenderung (terdorong) untuk menggunakan ra'yu. Golongan ini kemudian dikenal dengan sebutan **Madrasah Kufah**.[112]

Meskipun mengikuti petunjuk dari cara ijtihad para mujtahid sahabat, hasil ijtihad para mujtahid tabi'in ini, dalam beberapa hal berbeda dengan hasil ijtihad ulama sahabat, bahkan berbeda dengan apa yang berlaku pada masa Nabi Muhammad. Misalnya, Ali bin Abi Thalib dan sebagian ulama sahabat menerima kesaksian suami/isteri dalam peradilan serta kesaksian anak-anak terhadap orang tua dan kesaksian orang tua terhadap anak-anak mereka. Tetapi Qadhi Syureih dan sebagian ulama tabi'in tidak menerima kesaksian ini, karena adanya unsur *tuhmah* dan kecintaan yang akan mempengaruhi mereka dalam kesaksiannya. Selain itu, berbeda dengan pendapat sahabat sebelumnya, Sa`īd bin al-Musayyab juga memfatwakan bolehnya seseorang yang sedang junub untuk membaca Al-Qur'an asal tidak menyentuhnya.[113]

---

[111] *Ibid.*

[112] *Ibid.*

[113] *Ibid.*

5. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa *Tadwin* dan Imam Mazhab

Awal abad kedua sampai dengan pertengahan abad keempat hijriyah, merupakan suatu periode di mana perkembangan ijtihad dan fiqh Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat. Periode ini dikenal dengan periode pembukuan munculnya mujtahid-mujtahid terkemuka yang kelak menjadi imam mazhab.[114] Sebagaimana para sahabat dan tabi'in, para mujtahid pada masa ini merujuk kepada Al-Qur'an, sunnah, ijma' serta *qiyās* dan *maṣlaḥah* dalam menentukan hukum. Selain itu, beberapa metode *ijtihād maqāṣidī* yang digunakan pada masa ini, di antaranya adalah: *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *`urf* dan *żarī'ah*. [115]

Beberapa contoh *ijtihād maqāṣidī* yang pernah terjadi pada masa Imam Mazhab, di antaranya adalah:

1) Makruhnya puasa 6 hari di bulan Syawwal menurut Imam Malik, dengan maksud untuk menghindari bid'ah agar orang-orang tidak menganggapnya sebagai kelanjutan puasa Ramadhan. Padahal Rasul menyukai puasa 6 hari pada bulan Syawwal. Namun jika ditinjau dari sisi *maqāṣid*, hukum puasa tersebut bergantung pada inti dan tujuannya. Jika tujuan berpuasa adalah untuk meneladani (*iqtidā'*) sesuatu yang disenangi Rasul, maka hukumnya baik. Namun jika tujuannya adalah sebagai penutup puasa Ramadhan dan menjadi keharusan, maka hal inilah yang tidak boleh.[116]
2) Wali sebagai salah satu syarat (rukun) nikah dengan maksud untuk menjaga kehormatan keluarga dan sebagai jaminan bahwa calon mempelai merupakan pilihan yang baik.[117]

---

[114] `Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī*, (Kuwait: *Dār al-Qalam li Thabā`ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'*, t.t.), hal. 57.

[115] Nūruddīn bin Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī...*, hal. 113-119.

[116] *Ibid*., hal. 122.

[117] *Ibid*.

3) Perempuan yang panjang masa sucinya jika diceraikan dalam keadaan haid, jika telah putus masa haidnya padahal ia belum masuk usia menopause, maka ia harus berdiam selama lazimnya masa kehamilan, yaitu 9 bulan dan setelah itu menunggu (*`iddah*) selama 3 bulan. Hal ini dengan maksud agar menghindarkan *ḍarar* bagi perempuan tersebut, karena jika ia harus menunggu haid atau menopause, maka ia pasti akan sangat dirugikan.[118]

4) Bolehnya memakai celak mata bagi perempuan yang telah meninggal suaminya untuk merawat dan melindungi mata dari iritasi. Hal ini dengan maksud agar menghilangkan kesukaran.[119]

5) Memberikan zakat bagi Bani Hasyim setelah *bait al-mal* berubah, dengan maksud untuk melindungi dan menjaga mereka dari kerugian dan kekurangan.[120]

6. *Ijtihād Maqāṣidī* pada Masa *Taqlīd*

Masa ini bermula dari pertengahan akhir abad keempat hijriyah di mana semangat para mujtahidnya mulai surut dan berkurang untuk berijtihad secara independen dalam menggali hukum dari sumber-sumber utama syariat Islam. Adapun faktor umum yang menyebabkan munculnya kemerosotan dalam berijtihad ini adalah berkembangnya masalah sosial politik dalam dunia Islam sehingga mematikan kebebasan berpikir para ulama serta meredupkan semangat ijtihad mereka. Bahkan para mujtahid pada masa ini cenderung puas dan mengikuti pendapat para Imam Mujtahid pada masa sebelumnya. Oleh karena itulah, masa ini dikenal dengan masa *taqlīd*.[121] Adapun sebab terjadinya *taqlīd* adalah sebagai berikut:

---

[118] *Ibid*., hal. 122-123.

[119] *Ibid*., hal. 123.

[120] *Ibid*.

[121] `Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah*..., hal 95

1) **Pembukuan Kitab Mazhab**, yang dianggap sudah paripurna kemudian menjadi rujukan dalam menjawab persoalan yang dihadapi masyarakat dengan mudah dan cepat sehingga membuat para ulama pada masa ini tidak mempunyai keinginan untuk berijtihad lagi.[122]

2) **Fanatisme Mazhab**, para ulama pada masa ini sibuk menyebarkan ajaran mazhab dan mengajak orang lain untuk ikut dan berfanatik kepada pendapat fuqaha' tertentu. Bahkan sampai kepada tingkat di mana seseorang tidak berani berbeda pendapat dengan imamnya, seakan kebenaran semuanya ada pada sang guru kecuali beberapa ulama yang tidak ikut-ikutan seperti Abu al-Hasan al-Kurkhiy dari ulama Hanafiyah. Bahkan ada yang berani mengatakan, "Setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat mazhab kami maka ayat itu perlu ditakwilkan atau dihapuskan," termasuk juga hadis Nabi. Inilah bentuk pemikiran yang tersebar pada saat itu yang disebabkan oleh loyalitas kepada imam secara berlebihan, yang kemudian menutup mata mereka dari ijtihad.[123]

3) **Jabatan Hakim**, Para khalifah biasanya tidak memberikan jabatan hakim, kecuali kepada mereka yang memang mempunyai kemampuan dalam bidang ilmu al-Qur'an dan sunnah serta memiliki kemampuan untuk berijtihad dan menggali hukum. Manhaj para khalifah dalam meminta para hakim agar dalam memutuskan perkara harus berdasarkan kepada al-Qur'an dan sunnah Rasul, dan logika yang dekat dengan kebenaran. Namun, ketika kondisi sosial sudah berubah bersama pergeseran waktu, para khalifah lebih mengutamakan para hakim yang hanya bisa bertaqlid, ikut pada mazhab tertentu yang sudah ditetapkan oleh

[122] Dikutip dari website: http://relkhaer.blogspot.co.id/2015/06/makalah-tarikh-tasyri-taqlid-dan-jumud.html, diakses pada tanggal 11 Februari 2017.

[123] *Ibid*.

khalifah. Inilah salah satu penyebab mengapa orang yang akan menjabat sebagai hakim harus mengikuti salah satu mazhab dan tidak melangkahinya.[124]

4) **Ditutupnya Pintu Ijtihad**, Petaka besar menimpa fiqh Islam pada periode ini, di mana kesucian ilmu ternodai, orang-orang berani berfatwa, menggali hukum sedangkan mereka sangat jauh dari pemahaman terhadap kaidah dan dalil-dalil fiqh yang pada akhirnya mereka berbicara tentang agama tanpa ilmu. Keadaan ini memaksa para penguasa dan ulama untuk menutup pintu ijtihad pada pertengahan abad keempat hijriah agar mereka mengklaim diri sebagai mujtahid tidak bisa bertindak leluasa dan menyelamatkan masyarakat umum dari fatwa yang menyesatkan. Akan tetapi sangat disayangkan, larangan ini telah memberi efek yang negatif terhadap fiqh Islam sehingga menjadi jumud dan ketinggalan zaman. Seharusnya para fuqaha' periode ini meletakkan beberapa aturan yang bisa digunakan untuk membantah pendapat ulama gadungan tersebut. Salah satunya dengan menjelaskan dalil dan bukti yang menyingkap aib mereka di depan orang banyak, dan melarang masyarakat untuk mengikutinya karena fatwa mereka tanpa ilmu dan menyesatkan dan bukan menutup pintu ijtihad. Andaikan hal ini mereka lakukan, niscaya mereka telah memberikan kontribusi positif terhadap perkembangan fiqh Islam dan lebih baik dari pada menutup pintu ijtihad sama sekali.[125]

Walaupun fase ini penuh dengan semangat *taqlīd*, namun sebenarnya masih ada beberapa ulama yang memiliki kemampuan untuk berijtihad dan mengistinbathkan hukum seperti pendahulu mereka. Akan tetapi, mereka sudah menutup celah itu dan merasa cukup dengan apa yang sudah

[124] *Ibid.*

[125] *Ibid.*

dilakukan oleh pendahulunya yaitu para ulama mazhab. Hal itu disebabkan tingkat ketakwaan dan kewara'an mereka sehingga lebih memilih berputar di atas bahtera fiqh yang sudah ada. Di antara ulama-ulama tersebut adalah Abu al-Hasan al-Kurkhī, Abu Bakar ar-Rāzī dari kalangan Mazhab Hanafi, Ibn Rusyd al-Qurthubī dari Mazhab Maliki, al-Juwainī Imam al-Haramain dan al-Ghazali dari kalangan Mazhab Syafi'i.[126]

Meskipun para ulama berhenti melakukan ijtihad mutlak dan mengembangkan hukum-hukum syari'at dari sumber-sumbernya yang pertama, tidaklah berarti bahwa mereka juga berhenti dari melakukan ijtihad sepenuhnya, akan tetapi para ulama pada masa ini tetap menunjukkan kesungguhannya dalam upaya ijtihad ruang lingkup mereka yang terbatas. Adapun kesungguhan para ulama dalam pembentukan hukum pada masa ini adalah mencurahkan perhatiannya kepada pendapat-pendapat dan hukum-hukum yang sudah ditetapkan oleh para imam mazhab mereka. Mereka membatasi diri mereka hanya pada pembahasan mengenai pendapat-pendapat imam mazhab mereka dan *'illah-'illah* yang mereka jadikan dasar pertimbangan, serta mentarjih, menetapkan mana pendapat yang lebih kuat di antara pendapat imam mazhab mereka yang kelihatan kontradiksi antara satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, para mujtahid pada tiap-tiap mazhab bisa dibagi menjadi beberapa tingkatan, yaitu:

1) Ahli Ijtihad dalam Mazhab, yaitu para ulama yang berijtihad mengenai berbagai kasus yang terjadi dengan dasar-dasar ijtihad yang telah dirumuskan oleh para imam mazhab mereka. Dasar-dasar para imam merekalah yang digunakan sebagai dasar-dasar dalam pengembangan hukum-hukum.[127]

2) Ahli Ijtihad mengenai masalah yang tidak ada riwayatnya dari Imam mazhab, yaitu para ulama yang mengistinbathkan hukum-hukum

[126] *Ibid*.

[127] Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah...*, hal 99

mengenai berbagai masalah yang tidak ada riwayatnya sesuai dasar-dasar yang digunakan para imam mereka dan dengan meng*qiyas*kan kepada cabang-cabang hukum mereka.[128]

3) Ahli *Takhrīj*, yaitu para mujtahid yang membatasi diri pada memberi interpretasi terhadap pendapat-pendapat imamnya yang masih bersifat global atau menentukan arah tertentu bagi suatu hukum yang mengandung kemungkinan dua arah.[129]

4) Ahli *Tarjīḥ*, yaitu para mujtahid yang mampu membandingkan beberapa riwayat yang bermacam-macam yang bersumber dari para imam mazhab mereka dan sekaligus mampu mentarjih, menetapkan mana yang kuat antara satu riwayat dengan riwayat lainnya.[130]

5) Ahli *Taqlīd*, yaitu para mujtahid yang mampu membeda-bedakan antara riwayat-riwayat yang jarang dikenal dan riwayat yang sudah terkenal dan jelas, dan mampu membeda-bedakan antara dalil-dalil yang kuat dan yang lemah.[131]

7. *Ijtihād Maqāṣidī* Kontemporer

Pada era kontemporer, kebutuhan akan ijtihad yang bercorak *maqāṣidī* semakin bertambah. Hal ini disebabkan karena *naṣṣ-naṣṣ syar`i* yang mulia tidak akan lagi bertambah dan akan tetap demikian dengan menjunjung nilai-nilai kesempurnaan. Yūsuf al-Qarḍāwī berpendapat bahwa pada era kontemporer ini, ada dua macam tuntutan ijtihad, yaitu:

1) *Ijtihād Intiqā'ī*

Yaitu upaya ijtihad yang dilakukan dengan memilih satu dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fiqh Islam yang

[128] *Ibid*., hal 100.

[129] *Ibid*., hal 101.

[130] *Ibid*.

[131] *Ibid*., hal 102

kaya akan fatwa dan putusan hukum. Ijtihad ini disebut juga *ijtihād tarjīḥī*.[132]

Misalnya, dalam kasus pidana pembunuhan yang dilakukan seseorang karena dipaksa oleh orang lain, maka siapakah yang harus menanggung hukuman *qiṣāṣ*? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat. *Pertama*, hukuman *qiṣāṣ* dijatuhkan kepada orang yang membunuh (orang yang dipaksa), karena dia yang melakukan pembunuhan secara langsung. *Kedua*, hukuman *qiṣāṣ* dijatuhkan kepada orang yang memaksa, sebab pada dasarnya, si pembunuh hanya sekedar alat untuk mewujudkan rencana dan niat orang yang memaksa. *Ketiga*, hukuman *qiṣāṣ* dijatuhkan pada kedua keduanya (yang memaksa dan yang dipaksa), dengan alasan bahwa yang dipaksa melakukan pembunuhan secara langsung sedangkan yang memaksa merupakan dalang dari pembunuhan. *Keempat*, hukuman *qiṣāṣ* tidak dijatuhkan baik kepada orang yang dipaksa maupun orang yang memaksa, karena masing-masing dari keduanya tidak memenuhi syarat *qiṣāṣ*.[133]

Dalam *Ijtihād intiqā'ī*, seorang mujtahid kemudian menimbang dan memilih pendapat mana yang paling kuat (*rājiḥ*) dengan cara mengadakan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat tersebut dan meneliti kembali dalil-dalil *naṣṣ* atau dalil-dalil ijtihad yang menjadi sandaran ulama dalam berpendapat demikian sehingga ia dapat memilih pendapat yang terkuat dalilnya dan alasannya sesuai dengan kaidah *tarjīḥ*.[134]

---

[132] Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, alih bahasa oleh Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal. 24

[133] *Ibid*. hal. 25

[134] *Ibid*. hal 24

2) *Ijtihād Insyā'ī*

Yaitu pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Contohnya hukum kebolehan berfoto, hukum wajibnya zakat atas bisnis properti,[135] bolehnya mengenakan pakaian ihram dari Jeddah bagi jamaah yang naik pesawat terbang,[136] dan lain sebagainya.[137]

Dengan demikian, dapat kita lihat bahwa pada era kontemporer, banyak sekali permasalahan-permasalahan baru yang bahkan mungkin tidak pernah terlintas di benak para ulama terdahulu sehingga belum ada penyelesaiannya. Melalui *ijtihād insyā'ī* (ijtihad kreatif), seorang mujtahid kontemporer berupaya untuk menemukan jawaban dan pendapat baru dalam permasalahan-permasalahan tersebut. Dalam upaya ijtihadnya, mereka banyak mempertimbangkan kemaslahatan dan teori *maqāṣid asy-syarī`ah* sehingga dapat menghilangkan kesulitan dan memberi kemudahan bagi umat. Adapun mengenai potret ijtihad *maqāṣidī* di era kontemporer seperti saat ini, akan dijelaskan secara lebih rinci pada pembahasan selanjutnya.

C. Nalar *Burhānī* sebagai Sarana Memperoleh *Maṣlaḥah* dalam *Ijtihād Maqāṣidī*

Golongan *burhāniyyūn* sangat menjunjung tinggi *maṣlaḥah* yang merupakan tujuan utama dari syariat Islam (*maqāṣid asy-syarī'ah*), sehingga dalam menyimpulkan hukum, *maṣlaḥah* seringkali dijadikan sebagai pertimbangan yang pertama dan utama. Mengenai syariat adalah *maṣlaḥah*, seluruh umat Islam yakin dan sepakat bahwa setiap ketentuan syariat merupakan *maṣlaḥah* atau setidaknya mengandung kemaslahatan bagi umat. Pertanyaannya, apakah setiap yang mengandung *maṣlaḥah* adalah syariat?

---

[135] Sebagaimana dikemukakan oleh Abu Zahrah, Abdul Wahhab Khallaf dan Abdur Rahman Hasan.

[136] Sebagaimana dikemukakan oleh ketua Peradilan Agama di Qatar, Syaikh Abdullah bin Zaid Al-Mahmud.

[137] *Ibid*., hal. 43-47

Menjawab pertanyaan tersebut, ar-Raisūnī dalam sebuah tulisannya menyatakan bahwa syariat adalah *maṣlaḥah* dan *maṣlaḥah* adalah syariat.[138] Adapun argumentasi yang dijadikan dasar untuk mendukung pendapatnya adalah fakta bahwa *maṣlaḥah* banyak direpresentasikan oleh para ulama sebagai dasar-dasar dan kaidah-kaidah penyimpulan hukum, seperti *maṣlaḥah mursalah* yang menjadi dasar hukum bagi para ahli fiqh pada umumnya. Selain *maṣlaḥah mursalah*, dalam khazanah ilmu Ushul Fiqh, dikenal juga *istiḥsan, sadd aż-żari'ah, al-`urf,* dan kaidah kaidah fiqh yang bertumpu pada pertimbangan *maṣlaḥah* dalam istinbat hukum.[139]

Dengan banyaknya pertimbangan akan *maqāṣid* dalam penetapan hukum, sebagaimana juga dilakukan oleh para sahabat dan ulama terdahulu, maka ar-Raisūnī mengambil kesimpulan bahwa *maṣlaḥah* adalah syariat. Namun perlu diperhatikan bahwa dalam berpendapat demikian, yang ingin ditekankan oleh ar-Raisūnī adalah pengertian bahwa di mana ada *maṣlaḥah* di situlah syariat Allah, sambil mengutip perkataan Imam Al-Ghazali: terkadang kami menjadikan *maṣlaḥah* sebagai tanda adanya hukum, dan terkadang menjadikan hukum sebagai tanda adanya *maṣlaḥah*.[140] Namun demikian, bukan berarti semua *maṣlaḥah* merupakan syariat. Oleh karenanya ar-Raisūnī kemudian menjelaskan kriteria *maṣlaḥah* yang menjadi syariat, yaitu dengan melihat beberapa pertimbangan, yakni:[141]

1) *Maṣlaḥah* harus mengandung kebaikan dan manfaat bagi manusia, baik secara individual maupun kolektif.

---

[138] Ahmad ar-Raisūnī, "*al-Ijtihād bayn al-Naṣṣ wa al-Maṣlaḥah wa al-Wāqi`*", dalam kitab a*l-Ijtihād, an-Naṣṣ, al- Wāqi`, al-Maṣlaḥah*, (Damaskus: *Dār al-Fikr*, 2000 M/1420 H), hal. 19, المصلحة شريعة والشريعة مصلحة

[139] *Ibid*., 31-32

[140] *Ibid*., hal. 32-33, إن المصلحة شريعة، وهو مقصود قولهم: حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، ولذلك قال الإمام الغزالي: ونحن نجعل المصلحة تارة علما على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علما لها

[141] *Ibid*., hal 34-37

2) Tidak mengabaikan pencegahan *mafsadah* dalam mewujudkan *maṣlaḥah.* Karena sejatinya, *maṣlaḥah* yang hakiki tidak akan berbenturan dengan *mafsadah*, baik *mafsadah* itu telah ada, sedang ada atau akan ada.

3) Perlindungan terhadap *al-kulliyat al-khams*, yang dalam hal ini *maṣlaḥah* dapat diklasifikasikan menjadi:

   - *maṣlahah* materiil, yaitu yang berkenaan dengan harta dan raga;
   - *maṣlaḥah* immateriil, yaitu yang berkaitan dengan unsur-unsur jiwa, akal, spiritual dan akhlak.

4) Memperhatikan hierarki *maṣlaḥah*: *ḍarūriyyah, ḥājiyyah, taḥsīniyyah*.

5) Memperhatikan faktor waktu atau zamannya, di mana ada kalanya suatu *maṣlaḥah* untuk suatu generasi, dapat menjadi *mafsadah* pada generasi selanjutnya. Lebih dari sekedar pertimbangan zaman adalah pertimbangan dunia-akhirat. Karena ada hal-hal yang di dunia menjadi *maṣlaḥah*, namun di akhirat menjadi *mafsadah,* begitu pula sebaliknya. Oleh karenanya, jika ada suatu hal yang menjadi *maṣlaḥah* pada suatu waktu dan menjadi *maḍarrah* pada waktu yang lain, maka hal itu bukanlah *maṣlaḥah* yang hakiki.

6) Mempertimbangkan kekhususan dan keumuman *maṣlaḥah*, sehingga jangan sampai kemaslahatan bagi golongan yang khusus menjadi *maḍarrah* bagi golongan pada umumnya. Karena *maṣlaḥah* yang hakiki mencakup yang khusus dan yang umum.

Ijtihād maqāṣidī burhānī yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan tersebut, akan membawa hasil yang progresif, sebagaimana Islam sendiri mengakui keutamaan akal dan ilmu. Sebagai contoh yaitu larangan menikahi perempuan ahli kitab karena ada aspek-aspek *maqāṣidī* yang ingin dilindungi, di mana belum dapat dipastikan bahwa ahli kitab ini akan selalu menjaga agamanya dan memberikan kebebasan pada anak-anaknya nanti dalam

beragama. Justru yang banyak ditemukan adalah mereka pada nantinya akan merusak akidah suaminya, dan menghancurkan akidah anak-anaknya.[142]

D. Potret *Ijtihād Maqāṣidī* Kontemporer

Sebagaimana dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, *burhān* adalah pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan dan hukum-hukum logika. Artinya, ilmu diperoleh sebagai hasil penelitian, hasil percobaan, hasil eksperimen, baik di laboratorium maupun di alam nyata, baik yang bersifat alam maupun sosial. Dengan kata lain, tolok ukur yang digunakan untuk menguji benar tidaknya sesuatu adalah berdasarkan komponen kemampuan alamiah manusia berupa pengalaman dan akal, bukan *naṣṣ syar`i*.[143] Senada dengan itu, M. Amin Abdullah[144] menyatakan bahwa sumber pengetahuan *burhānī* adalah realitas atau *al-waqi'*, baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhānī* disebut dengan *al-`ilm al-huṣūlī*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun dan disistemasikan melalui premis-premis logika, bukan melalui otoritas teks, otoritas salaf maupun intuisi.[145]

Walaupun diklaim tidak bersumber pada *naṣṣ syar`i*, bukan berarti bahwa nalar *burhānī* sama sekali terlepas dari kajian-kajian teks, sebab nalar ini tetap menjadikan teks atau *naṣṣ-naṣṣ syar`i* sebagai objek kajiannya namun dengan otoritas akal sebagai sumber utama yang dapat menganulir otoritas teks. Bahkan

---

[142] Ahmad ar-Raisūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid, al-Gāyāt al-`Ilmiyyah wa al-`Amaliyyah li Maqāṣid asy-Syarī`ah*, (Beirut: *Syabakah al-`Arabiyyah li al-Abḥāṡ wa an-Nasyr*, 2013), tanpa nomor halaman, diakses melalui website: http://www.ketabfm.com/2015/07/pdf_59.html, diakses pada tanggal 16 Februari 2017

[143] Anwar Habibi Siregar, "*Epistemologi Bayani....",* dikutip dari website: http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 12 Februari 2017

[144] M. Amin Abdullah adalah seorang filsuf, ilmuwan, pakar hermeneutika dan cendekiawan muslim Indonesia. Lahir di Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Pernah menjabat Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta selama 2 periode (2005-2010) dan juga aktif di organisasi Muhammadiyah dengan jabatan tertinggi sebagai Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2000-2005). Selain itu Amin juga pernah menjabat sebagai Ketua Komisi Bidang Kebudayaan Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia.

[145] Zulpa Makiah, "*Epistemologi...*", dikutip dari website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf, diakses pada tanggal 7 November 2016.

dalam Hukum Islam, tradisi nalar *burhānī* sangat erat kaitannya dengan tradisi *bayānī*, di mana nalar *burhānī* yang merupakan proyek pemikiran Aristotelian dimaksudkan untuk merekonstruksi dan membangun kembali tradisi *bayan* yang sudah ada. Hal ini disebabkan karena disiplin ilmu Hukum Islam (fiqh), bersama-sama dengan ilmu Bahasa Arab dan ilmu Kalam, pada dasarnya berpijak pada nalar *bayānī* karena berlandaskan pada otoritas teks (*naṣṣ*). Dengan demikian, pemikiran hukum Islam, se-liberal apapun, tidak akan bisa sama sekali lepas dari teks. Oleh karena itu, pemikiran hukum Islam yang memiliki kecenderungan rasional-filosofis pada dasarnya hanya meminjam nalar *burhānī* sebagai dasar pijakan untuk menganalisis maksud teks Al-Qur'an dan as-Sunnah yang menjadi sumber utama hukum Islam. Maka dari itu, al-Jābirī menyebut kecenderungan pemikiran rasional-filosofis dalam hukum Islam semacam ini dengan istilah *ta'sīs al-bayān `alā al-burhān*, yaitu membangun disiplin ilmu *bayānī*, dalam hal ini adalah hukum Islam, dengan dasar pijakan kerangka berpikir *burhānī*.[146]

Di antara mereka yang termasuk dalam golongan yang berpegang teguh pada epistemologi *burhānī* (*burhāniyyūn*) adalah Jaringan Islam Liberal (JIL) yang menganggap *maqāṣid asy-syarī`ah* sebagai sumber dari segala sumber hukum Islam. Dalam ijtihad ala JIL, *maqaṣid* sebagai ruh syariat dapat mengenyampingkan otoritas *naṣṣ qaṭ`ī*. Mengenai hal ini, terdapat beberapa karakteristik ijtihad JIL, antara lain:

1) Mengadopsi metode dan pemikiran Barat.
2) Memposisikan akal di atas *naṣṣ*.
3) Penggunaan konsep *maṣlaḥah* tanpa batasan yang jelas.
4) *Ijtihād bi rūḥ asy-syarī`ah* untuk menabrak *naṣṣ qaṭ'i*.[147]

[146] Agus Moh. Najib, "*Nalar...*", hal. 218

[147] Imam Mustofa, "*Ijtihad Jaringan Islam Liberal: Sebuah Upaya Merekonstruksi Ushul Fiqh*", jurnal *Al-Mawarid* Edisi XV Tahun 2006, hal. 72-77.

Hal ini merupakan bentuk penolakan mereka atas metodologi ushul fiqh klasik yang dianggap sangat mendewakan teks dan kurang mengapresiasi otoritas akal atas teks. Bahkan, Abdul Moqsith Ghazali[148] menganggap perlunya diadakan rekonstruksi kaidah-kaidah ushul fiqh klasik dengan menawarkan dua kaidah ushul fiqh alternatif yang keduanya bertumpu pada kajian tentang *maqāṣid asy-syarī`ah* dan *maṣlaḥah*, yaitu:[149]

1) العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ

   Bahwa yang harus menjadi perhatian dalam *istinbāṭ* hukum dari Al-Qur'an dan sunnah bukan lafaz serta formulasi literalnya, akan tetapi *maqāṣid* dan cita-cita etik moral yang dikandungnya.

2) جواز نسخ النصوص بالمصلحة

   Bahwa *maṣlaḥah* secara independen memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan *naṣṣ syar`i* yang dianggap tidak lagi relevan dengan kebutuhan zaman.

Dalam perumusan *maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī`ah*, nalar *burhānī* sebagai suatu epistemologi yang menitikberatkan metodologi pada otoritas akal menjadikan pengetahuan akan konteks dan realita sebagai prasyarat utama untuk menemukan *maqāṣid asy-syarī`ah.* Adapun konteks yang dimaksud bukan hanya konteks yang bersifat personal-*juz'ī*-partikular, akan tetapi konteks yang sifatnya impersonal-*kullī*-universal. Kajian akan konteks pada saat turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*) atau hadis (*asbāb al-wurūd*) ini tidak semata dilakukan untuk mengetahui konteks seperti apa yang menjadi ruang lingkup cakupan hukum, akan tetapi sasaran sebenarnya dari mengkaji konteks adalah untuk menemukan prinsip-prinsip dasar Islam yang terkandung dalam teks ayat suci dan hadis

[148] Abdul Moqsith Ghazali adalah koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL) dan merupakan dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Dia menamatkan Ph.D-nya dalam bidang Tafsir.

[149] Abdul Moqsith Ghazali, "*Membangun Ushul Fiqh Alternatif*", dikutip dari website: http://islamlib.com/kajian/fikih/membangun-ushul-fikih-alternatif/, diakses pada 12 Februari 2017

tersebut. Prinsip-prinsip dasar Islam inilah yang menjadi *maqāṣid asy-syarī`ah* yang cocok diterapkan pada berbagai situasi dan kondisi, sehingga jika *maqāṣid asy-syarī`ah* telah diperoleh, maka teks harus segera dilepaskan dari konteks kearaban atau konteks asalnya (dekontekstualisasi). Setelah itu, barulah dilakukan rekontekstualisasi, yaitu menerapkan prinsip-prinsip dasar Islam pada situasi dan kondisi pada masa kini. Dengan demikian, ada tiga tahapan mekanisme penafsiran ala JIL, yaitu: kontekstualisasi, dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi.[150]

Pemikiran Moqsith tersebut tidak jauh berbeda dengan teori *double movement* yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman.[151] Dalam menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* dan sosial, Fazlur Rahman menerapkan teori *double movement* atau teori gerak ganda. Gerak pertama dalam tafsir ala Fazlur Rahman ini adalah dengan melakukan tinjauan terhadap teks melalui pendekatan sosio-historis, yakni mengembalikan atau melihat kembali ke masa diturunkannya suatu ayat kemudian mempertimbangkan keadaan sosial masyarakat pada saat itu. Oleh karenanya, dalam hal ini, ilmu *asbāb an-nuzūl* sangatlah penting. Setelah melakukan pendekatan sosio-historis, selanjutnya adalah membuat kesimpulan terhadap ayat tersebut dengan mengklasifikasikan ideal moral dan legal formal yang spesifik. Ideal moral adalah pesan moral yang ideal yang menjadi tujuan utama dari suatu *naṣṣ* sedangkan legal spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus dalam *naṣṣ*. Menurut Fazlur Rahman, ideal moral yang terkandung dalam Al-Qur'an lebih layak untuk diterapkan dalam kehidupan dari pada legal spesifiknya. Kemudian gerak kedua adalah menerapkan ideal moral

---

[150] *Ibid.*

[151] Seorang yang mengusung konsep pembaharuan dalam penafsiran Al-Qur'an. Dia lahir di Pakistan pada tahun 1919 M, di mana saat itu sedang terjadi perseteruan dalam dunia Islam antara kaum modernis, kaum tradisionalis dan kaum fundamentalis. Hal inilah yang menjadi motivasi baginya untuk mendalami keilmuan Islam dengan berbagai metodologi pemikiran. Dia meraih gelar MA dalam bidang bahasa Arab dari Universitas Punjab, Lahore, sedangkan gelar Ph.D diraihnya di Universitas Oxford tentang psikologi Ibnu Sina. Setelah menyelesaikan studinya, Fazlur Rahman tampil mengemukakan ide-idenya yang kemudian dikenal dengan teori *double movement*. Metode penafsiran Al-Qur'an ala Fazlur Rahman ini oleh para pengamat diklasifikasikan ke dalam bagian dari hermeneutika, walaupun Fazlur Rahman sendiri tidak pernah mengklaim bahwa metode penafsirannya adalah metode hermeneutika.

yang telah disimpulkan sebelumnya dalam konteks kekinian sesuai dengan sosio-historisnya.[152]

M. Amin Abdullah menyatakan bahwa setidaknya ada lima pokok permasalahan yang menjadi tuntutan masyarakat kontemporer berkaitan dengan kehidupan beragama.[153] Permasalahan pokok ini membawa perubahan sosial yang sangat besar, sehingga terjadilah revolusi kebudayaan yang tentunya berakibat pada pemahaman keagamaan tradisional (*taqlīdiyyah*). Oleh karenanya, perlu untuk memperbarui cara baca Al-Qur'an sehingga terwujud suatu perspektif, cara pandang serta penafsiran baru yang dapat menjawab permasalahan umat sesuai dengan konteks sosial, budaya, ekonomi, politik dan perkembangan ilmu pengetahuan.[154] Perspektif baru inilah yang diharapkan dapat melahirkan Fikih Kebinekaan, yaitu fiqh yang dapat mengatasi berbagai permasalahan kontemporer tersebut.

Namun Fikih Kebinekaan yang dirindukan oleh para pendukung cara baca Al-Qur'an bercorak *tārīkhiyyah-maqāṣidiyyah* ini, menurut Amin, hanya dimungkinkan adanya dan mungkin untuk dikembangkan jika pemahaman *maqāṣid asy-syarī`ah* yang selama ini dipahami secara tradisional digeser ke pemahaman *maqāṣid* secara kontemporer. Adapun pergeseran pemahaman *maqāṣid* ke arah kontemporer, memiliki karakteristik antara lain:

1) *`Āmmah `ālamiyyah*, yaitu dari *maqāṣid* yang semula menekankan sisi parsialitas dan kekhususan pada lingkungan umat Islam, menjadi *maqāṣid* yang bersifat umum dan universal.

---

[152] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, l995), hal. 6-8

[153] Adapun pokok permasalahan sosial yang dimaksud, antara lain: *Pertama*, pemerataan dan kualitas pendidikan, dalam hal ini termasuk juga pendidikan keagamaan. *Kedua*, eksistensi negara bangsa di mana tidak semua orang menerima sistem demokrasi sebagai alat untuk mengatur negara. *Ketiga*, martabat kemanusiaan (*al-karāmah al-insāniyyah/human dignity*). *Keempat*, interaksi antar-umat beragama di berbagai negara yang semakin tanpa jarak. *Kelima*, kesetaraan dan keadilan gender.

[154] M. Amin Abdullah, "*Memaknai Al-Ruju' Ila Al-Qur'an wa Al-Sunnah*", dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan dan Kepemimpinan Non-Muslim*, (Jakarta: PT Mizan Pustaka dan Maarif Institute, 2015), hal. 66

2) *Tanmiyah*, yaitu dari *maqāṣid* yang dulu hanya menekankan sisi penjagaan (*ḥifẓ*, *protection*), menjadi *maqāṣid* yang bercorak pengembangan (*development*).

3) *Maqāṣid* yang tadinya menekankan pentingnya perlindungan terhadap umat Islam, menjadi *maqāṣid* yang memperhatikan perlindungan terhadap umat manusia secara universal.[155]

Para pemikir liberal yang menuhankan akal dan mengusung prinsip kebebasan berpikir tidak jarang berlebihan dalam memandang *maṣlaḥah*, sehingga semua *maṣlaḥah* menjadi tujuan utama tanpa pertimbangan-pertimbangan lain sebagaimana disebutkan sebelumnya. Penggunaan konsep *maṣlaḥah* tanpa batasan ini, sangat berimplikasi pada produk hukum yang dihasilkan sehingga mengenyampingkan ruh ibadah. Adapun beberapa contoh *ijtihād maqāṣidī burhānī* yang menyimpang, di antaranya:

1) Seruan *ifṭār* puasa Ramadhan demi *maṣlaḥah* produktivitas kerja.

   Presiden Tunisia Habib Bourguiba berpendapat bahwa puasa pada bulan Ramadan dapat mengurangi produktivitas kerja, sehingga ia mengajak rakyatnya pada tahun 1961 untuk meninggalkan puasa untuk menjaga *maṣlaḥah* produktivitas pekerja.[156]

2) Memindahkan salat Jum'at ke hari Ahad.

   Ẓāfir al-Qāsimī dalam Persidangan Pemikiran Islam ke-17 di Algeria menceritakan bahwa sekumpulan orang Islam dari Amerika mengadu kepadanya mengenai masalah salat Jumat di Amerika yang sepi dari jamaah jika dilaksanakan pada hari Jumat karena kesibukan bekerja pada hari tersebut. Tapi akan ramai yang menghadirinya jika dilaksanakan pada hari Ahad. Kemudian Ẓāfir mengutarakan pendapatnya bahwa demi menjaga

[155] *Ibid*., hal. 68

[156] Ahmad ar-Raisūnī, "*al-Ijtihād...*", hal. 38-39

kemaslahatan penduduk di sana boleh memindahkan salat Jumat ke hari Ahad.[157]

3) Perempuan boleh menjadi imam salat Jum'at.

Pada Hari Jumat, 18 Maret 2005, Amina Wadud, seorang tokoh Islam liberal yang dikenal aktif memperjuangkan kesetaraan gender (*gender equality*), menjadi imam dan khatib salat Jum'at dengan jamaah berjumlah sekitar 100 orang dan bercampur laki-laki dan wanita, di mana barisan laki-laki dan wanita sejajar. Muazinnya seorang wanita yang tidak mengenakan jilbab, tetapi ia ikut salat Jum'at juga.[158]

Mengenai hukum bolehnya *imāmah* dan khutbah Jum'at oleh perempuan, para pemikir liberalis memiliki dasar-dasar argumen yang mendukung pendapatnya, yaitu:

1) Tidak ada teks yang melarang perempuan menjadi imam salat.

2) Al-Qur'an menegaskan kapasitas perempuan untuk memimpin komunitas baik dalam bidang politik maupun sosial.

3) Kondisi yang dibutuhkan untuk khutbah adalah memiliki pengetahuan Al-Qur'an, Sunnah dan ajaran Islam serta keimanan kepada Allah.

4) Nabi pernah memberi izin kepada Ummu Waraqah untuk menjadi Imam dalam keluarganya di mana terdapat anggota laki-laki, dengan pertimbangan kelebihan ilmu agama yang dimilikinya.[159]

---

[157] Mohammad Rizhan bin Leman "*Manhaj Wasati dalam Ijtihad Maqasidi*", dikutip dari website: https://wasatonline.wordpress.com/2015/06/01/manhaj-wasati-dalam-ijtihad-maqasidi-edisi-no-3june-2015/#_ftn6, diakses pada tanggal 08 Februari 2017

[158] Elya Munfarida, "*Kepemimpinan Perempuan Dalam Ibadah: Tafsir Transformatif Atas Diskursus Imam Perempuan Bagi Laki-laki dalam Salat*", jurnal *Yin Yang* Vol. 3 No. 2 Juli-Desember 2008

[159] *Ibid*., hal. 159-179

BAB VI

ANALISIS

A. Urgensi Akal dalam Islam

Dalam mengemban tugas sebagai khalifah di muka bumi, Allah telah membekali manusia dengan seperangkat potensi (*hidāyah*) dasar yang dapat membantunya menjalankan tugasnya. Di antara potensi dasar manusia yang paling utama adalah akal. Berkaitan dengan urgensi akal dalam Islam, berapa banyak ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang isyarat dan anjuran untuk berpikir mengenai ayat-ayatNya, baik *āyāt qur'āniyyah* maupun *āyāt kauniyyah* di alam. Oleh karena itu, Allah mengapresiasi orang-orang yang berakal sebagaimana firman-Nya dalam surat Ali `Imran (3): 190 yang berbunyi:

إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berakal.[160]

Juga dalam surat Ar-Ra`d (13): 19 yang berbunyi:

إنما يتذكر أولوا الألباب

...hanya orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran.[161]

Jika Allah mengapresiasi orang-orang yang berakal dalam Al-Qur'an, Allah juga mencela orang-orang musyrik yang tidak menggunakan akalnya dengan baik untuk membedakan antara yang *ḥaqq* dan yang *bāṭil* sehingga menjadi sebab mereka masuk ke dalam api neraka. Firman Allah dalam surat Al-

[160] *Syamil Qur'an...*, hal. 75.

[161] *Syamil Qur'an...*, hal. 252.

Mulk (67): 10 ketika menceritakan tentang keadaan orang-orang musyrik di neraka:[162]

وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير

Dan mereka berkata, "sekiranya (dahulu) kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu) tentulah kami tidak termasuk penghuni neraka yang menyala-nyala."[163]

Islam menempatkan akal pada posisi yang sangat tinggi di mana akal menjadi sarana untuk memahami sesuatu, sehingga ia juga menjadi alasan dibebankannya hukum-hukum serta ketentuan-ketentuan syariat bagi mukallaf. Dengan kata lain, hukum menjadi ada dengan adanya akal dan tidak ada hukum jika tidak ada akal. Maka dari itulah, dalam menerangkan tentang tauhid dan masalah keimanan, Al-Qur'an menggunakan dalil-dalil rasional dengan maksud agar pemahaman itu dapat diterima oleh akal kemudian meresap ke dalam hati manusia. Allah berfirman dalam surat Al-Anbiya' (21): 22 yang berbunyi:[164]

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا

Seandainya pada keduanya (di langit dan di bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa.[165]

Begitu juga firman Allah dalam surat Yunus (10): 34 yang berbunyi:

قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده

Katakanlah, "adakah di antara sekutumu yang dapat memulai penciptaan (makhluk,) kemudian mengulanginya (menghidupkannya) kembali?"[166]

---

[162] `Adnān Muhammad Umāmah, *Atl-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, (ttp.: *Dār Ibn al-Jauzī*, 1424 H), hal. 269.

[163] *Syamil Qur'an...*, hal. 562.

[164] `Adnān Muhammad Umāmah, *Atl-Tajdīd....*, hal. 269.

[165] *Syamil Qur'an...*, hal. 323.

[166] *Syamil Qur'an...*, hal. 213.

Sebagaimana diyakini, Islam merupakan agama yang *syāmil*, *kāmil* dan ajarannya sangat rasional. Namun seiring dengan berkembangnya zaman, banyak bermunculan masalah-masalah yang secara tekstual tidak ditemukan penyelesaiannya baik dalam sumber hukum utama syariat Islam; Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Maka dalam rangka menemukan hukum, diperlukan pemikiran yang mendalam untuk dapat memahami maksud serta tujuan syariat. Dari sini dapat disimpulkan bahwa peran penting akal (*ar-ra'y*) dalam upaya menemukan jawaban atas permasalahan tersebut sangat dibutuhkan dalam menyikapi dinamika kehidupan manusia. Sehubungan dengan hal ini, Al-Qur'an telah banyak menantang manusia untuk menggunakan akal dengan sebaik-baiknya. Seperti firman Allah dalam surat Ar-Rūm (30): 8 yang berbunyi:

أولم يتفكروا في أنفسهم

Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka.[167]

Juga firman-Nya dalam surat Ṣād (38): 29:

كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا ءاياته وليتذكر أولوا الألباب

Kitab (Al-Qur'an) yang Kami turukan kepadamu penuh dengan berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.[168]

Dari pemaparan ayat-ayat tersebut, jelaslah bahwa Al-Qur'an sendiri telah menganjurkan melalui tantangan isyarat-isyarat ilmiahnya agar manusia senantiasa bertafakkur, berpikir menggunakan akal dan seluruh kemampuan yang ada pada dirinya untuk memahami setiap peristiwa yang terjadi. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Islam mengakui urgensi akal dan sangat memperhatikan posisi akal.

---

[167] *Syamil Qur'an...*, hal. 405.

[168] *Syamil Qur'an...*, hal. 455.

B. Relasi antara *Maqāṣid asy-Syarī`ah* dan Nilai-Nilai Etis

Telah dipaparkan sebelumnya bahwa dalam rangka untuk menemukan *maqāṣid asy-syarī`ah*, salah satu metode berpikir yang dapat digunakan adalah nalar *burhānī* yang mana nalar ini memiliki ciri khusus mengedepankan akal dan rasio dalam kajiannya. Namun ternyata, suatu pengetahuan yang hakiki tidak dapat disandarkan pada rasionalitas semata. Hal ini selaras dengan dengan pendapat Van Peursen, sebagaimana dikutip oleh Anwar Habibi Siregar dalam sebuah makalahnya, menyatakan bahwa akal budi (hati nurani) tidak dapat menyerap sesuatu, dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Namun, bila keduanya bergabung timbullah pengetahuan, sebab menyerap sesuatu tanpa dibarengi akal budi sama dengan kebutaan, dan pikiran tanpa isi sama dengan kehampaan. Dengan demikian, *burhānī* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dll.) dan metode diskursif (*bāṭiniyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian.[169]

Dengan peran dan posisinya yang begitu besar, akal sebagai sumber nalar *burhānī* menjadi salah satu *maṣlaḥah ḍarūriyyah* yang sudah sepatutnya harus dijaga dan dilindungi dari kerusakan. Bahkan, *ḥifẓ al-`aql* dewasa ini, tidak lagi hanya berfokus pada menjaga serta melindungi akal dari kerusakan yang menyebabkan seseorang kehilangan daya gunanya di tengah masyarakat dan menjadi sumber kejahatan, akan tetapi termasuk pula di dalam pengertian *ḥifẓ al-`aql* menjaga akal dari kesalahan berpikir. Sebab jika Allah mengganjar orang yang berakal karena menggunakan akalnya dalam kebaikan, bukan tidak mungkin Allah menghinakan seseorang yang lalai terhadap akalnya sehingga ia tersesat bahkan menyesatkan orang lain. *Wal `iyāżu billāh*.

---

[169] Anwar Habibi Siregar, "*Epistemologi...",* dikutip dari website: http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 12 Februari 2017

Dalam ijtihad kontemporer, terdapat hal-hal yang dapat menggelincirkan seseorang pada kesalahan dan kekeliruan, walaupun ijtihad tersebut dilakukan oleh ahlinya, pada tempatnya dan telah terpenuhi syarat-syaratnya. Bahkan seseorang dapat tergelincir pada penyelewengan bila ijtihad tersebut dilakukan oleh orang yang bukan ahlinya, atau orang yang dikuasai hawa nafsu, atau karena sang mujtahid belum mencurahkan semua kemampuannya. Mengenai letak kekeliruan ijtihad kontemporer, Yusuf Al-Qardhawi menyebutkan beberapa hal yang dapat menyebabkan kekeliruan berijtihad, antara lain:

1) Mengabaikan *naṣṣ syar`i.*
2) Salah memahami *naṣṣ* atau sengaja menyelewengkan pengertiannya.
3) Berpaling dari hasil ijma' yang diyakini.
4) Menggunakan qiyas tidak pada tempatnya.
5) Lengah dari realita zaman.
6) Berlebih-lebihan dalam menganggap *maṣlaḥah* bahkan sampai mengenyampingkan *naṣṣ*.[170]

Ijtihād Maqāṣidī dengan penggunaan akal secara membabi buta tidak dapat dibenarkan walaupun atas dasar mewujudkan kemaslahatan. Apalagi jika upaya ijtihad itu sampai mengenyampingkan otoritas *naṣṣ* sebagaimana yang dilakukan oleh pemikir-pemikir liberal. Hal ini dapat berakibat pada kesalahan bahkan penyimpangan dan penyelewengan terhadap nilai-nilai luhur *ta'abbudī* yang dibawa oleh syariat. Oleh karena itu, tidak semua kemaslahatan yang dibenarkan oleh akal dapat dikategorikan sebagai *maṣlaḥah* yang kemudian dianggap menjadi *maqāṣid asy-syarī`ah* sehingga digunakan menjadi tolok ukur dan pertimbangan dalam menetapkan suatu ketentuan hukum Islam. Hal ini disebabkan karena ilmu *maqāṣid asy-syarī`ah* dalam Islam mengandung nilai-nilai etis yang harus dipertimbangkan.

[170] Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, diterjemahkan oleh Achmad Syathori, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1987), hal. 188

Pendapat yang penulis utarakan tersebut, diperkuat dengan pendapat Ṭāha `Abd ar-Raḥmān[171] yang menyatakan bahwa ilmu *maqāṣid asy-syarī`ah* merupakan ilmu moral-etika (*`ilm akhlāqī*). Berkaitan dengan akhlaq, Ṭāha menjelaskan bahwa penjelasan tentang akhlaq, sebagaimana diketahui, hanya terbatas pada perbuatan-perbuatan seseorang yang tidak masuk dalam menentukan identitas seseorang, sebagaimana halnya akhlaq menjadi pertimbangan dalam menentukan perilaku seseorang. Padahal menurut Ṭāha, hal ini keliru, sebab tidak ada perbuatan manusia, kecuali ada perbandingan dan kaitannya dengan nilai moral. Baik dikaitkan dengan nilai-nilai moral yang luhur yang dapat mengangkat derajat pelakunya sehingga rasa kemanusiaannya menjadi bertambah, atau dikaitkan dengan nilai-nilai moral yang buruk yang dapat menurunkan derajat pelakunya sehingga rasa kemanusiaannya berkurang.[172]

Jika perbuatan atau aktivitas fisik dapat menjadi pertimbangan dalam menentukan identitas seseorang, maka demikian juga halnya dengan perbuatan otak yang tidak secara kasat mata dapat terlihat. Karena terkadang, seseorang dengan aktivitas kerja otaknya ingin mewujudkan kebaikan dan mencegah keburukan sehingga bertambah tinggi derajatnya. Namun terkadang ia juga menginginkan keburukan dan menolak kebaikan sehingga turunlah derajatnya.[173]

Setelah mengevaluasi pengertian akhlaq serta kaitannya dengan tujuan-tujuan syariat Islam secara ilmiah, sebagaimana dikutip oleh Ḥisān Syāhid, Ṭāha kemudian menyatakan postulatnya bahwa ilmu *maqāṣid* merupakan ilmu etis di

---

[171] Seorang filsuf dan pemikir dalam dunia Islam yang berasal Maroko. Adapun kajian Ṭāha `Abd ar-Raḥmān berfokus pada bidang logika (*manṭiq*), filsafat linguistik (*falsafah al-lugah*) serta filsafat etik (*falsafah al-akhlāq/philosophy of morality*), dengan memakai pendekatan humanistik-etik (*akhlāqiyyah insāniyyah*) serta nilai-nilai agama Islam. Ia adalah salah satu ahli logika yang cukup menonjol dalam pemikiran Arab kontemporer.

[172] Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, "*Masyrū` Tajdīd `Ilmī li Mabḥaṡ Maqāṣid asy-Syarī`ah*", dalam *Majallah al-Muslim al-Muaser*, No. 103, Tahun 2002, artikel tersebut dapat diakses melalui website: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545, diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

[173] *Ibid*.

mana objek kajiannya adalah kebaikan dan kemaslahatan manusia.[174] Bahwa ilmu ini mencari jawaban atas pertanyaan, bagaimana seseorang dapat menjadi baik dan sejahtera? Atau bagaimana seseorang dapat mendatangkan suatu amal yang baik?[175]

Ṭāha juga mengkritik model klasifikasi *maqāṣid asy-syarī`ah* sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syāṭibī dan para ahli ushul fiqh terdahulu yang mengelompokkan *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan; *ḍarūriyyah, ḥājiyyah dan taḥsīniyyah*. Menurut Ṭāha, terdapat kerancuan dalam batasan mengenai *maṣlaḥah ḍarūriyyah* yang mencakup 5 unsur: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Adapun kerancuan tersebut dapat dilihat dalam 3 hal:[176]

1) Batasan tersebut tidak menutup kemungkinan masuknya unsur-unsur lain dalam definisi *ḍarūriyyah*, sebagaimana beberapa ahli ushul menyatakan bahwa kehormatan (*al-`irḍ*) dan keadilan (*al-`adl*) juga termasuk dalam cakupan *maṣlaḥah ḍarūriyyah*.
2) Batasan ini juga tidak membedakan dengan jelas antara unsur yang satu dengan unsur lainnya, misalnya menjaga jiwa dan menjaga akal di mana seseorang tidak dapat menjaga jiwanya kecuali dia menjaga akalnya.
3) Batasan ini tidak memenuhi syarat *takhṣīṣ*, di mana unsur-unsur yang masuk dalam batasan *maṣlaḥah ḍarūriyyah* tidak lebih khusus dari asal yang ingin dibatasi, yaitu syariat. Dalam hal ini, Thaha mengemukakan bahwa unsur agama (*ad-dīn*) dianggap sama dengan syariat (*asy-syarī`ah*).

Kemudian Ṭāha menawarkan konsep pengertian *maqāṣid asy-syarī`ah* yang baru, di mana menurut penulis, definisi yang dikemukakan Thaha lebih

---

[174] Ḥisān Syāhid "*al-Fikr al-Maqāṣidī `inda al-Failasūf Ṭāha `Abd ar-Raḥmān*", dalam *Dirāsāt fī A`māl al-Failasūf al-Magribī Ṭāha `Abd ar-Raḥmān*, (ttp.: *Munaẓẓamah at-Tajdīd aṭ-Ṭullābī*, 2013 M/1434 H), hal. 173 علم المقاصد هو علم أخلاقي، موضوعه الصلاح الإنساني

[175] *Ibid*., إذ يجيب هذا العلم على السؤال التالي، وهو : كيف يكون الإنسان صالحا ؟ أو كيف يأتي الإنسان عملا صالحا ؟

[176] Sa`īd Ḥalīm dalam tulisannya "*Naẓariyyah al-Maqāṣid `inda ad-Duktūr Ṭāha `Abd ar-Raḥmān*", dalam *Dirāsāt fī A`māl al-Failasūf al-Magribī Ṭāha `Abd ar-Raḥmān*, (ttp.: *Munaẓẓamah at-Tajdīd aṭ-Ṭullābī*, 2013 M/1434 H), hal. 163.

detail. Menurut Ṭāha, kata *maqāṣid* yang merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid*, memiliki 3 pengertian, yaitu:[177]

1) *Al-Maqṣūd*, yaitu maksud, inti, substansi atau kandungan yang diinginkan dari suatu perkataan. Jika *maqṣid* diartikan demikian, maka *maqāṣid asy-syarī`ah* berarti substansi atau kandungan-kandungan dalil syariat yang diinginkan oleh *Syari`* dalam firman-Nya kepada para *mukallaf*. Dalam hal ini, pengetahuan tentang *maqāṣid* bertumpu pada satu teori dasar yakni teori tentang perbuatan (*naẓariyyah al-af`āl*). Teori tentang perbuatan ini, secara khusus membahas tentang *al-Qudrah* dan *al-`Amal*.

2) *Al-Qaṣd*, yaitu niat, baik yang berasal dari *Syari`* maupun dari mukallaf. Jika *maqṣid* diartikan demikian, maka *maqāṣid asy-syarī`ah* berarti motif-motif *Syari`* dan motif-motif *mukallaf*. Dalam hal ini, pengetahuan tentang *maqāṣid* bertumpu pada satu teori dasar yakni teori tentang niat (*naẓariyyah an-niyyāt*). Adapun teori tentang niat ini, secara khusus membahas tentang *irādah* dan *ikhlāṣ*.

3) *Al-Gāyah*, yaitu tujuan atau nilai yang ingin diwujudkan. Jika *maqṣid* diartikan demikian, maka *maqāṣid asy-syarī`ah* berarti kandungan nilai yang terkandung dalam syariat Islam. Mengenai definisi yang ketiga ini, para ahli ushul menyatakan bahwa *qīmah* dan *maṣlaḥah* memiliki kesamaan makna, yaitu: tujuan-tujuan yang dengannya keadaan manusia menjadi baik. Dalam hal ini, pengetahuan tentang *maqāṣid* bertumpu pada satu teori dasar yakni teori tentang nilai (*naẓariyyah al-qiyam*). Adapun teori tentang nilai ini secara khusus membahas tentang *fiṭrah* dan *iṣlāḥ*.[178]

---

[177] Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, "*Masyrū`...*", artikel dapat diakses melalui website: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545, diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

[178] Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, "*Masyrū`...*", artikel dapat diakses melalui website: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545, diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

Ṭāha juga mengemukakan satu model klasifikasi *maqāṣid asy-syarī`ah* yang ditinjau dari segi moralitasnya ke dalam beberapa nilai, yaitu:[179]

1) ***Al-Qiyam al-Ḥayawiyyah*** (nilai-nilai vitalitas) atau nilai-nilai manfaat (*an-nafʿ*) dan bahaya (*aḍ-ḍarar*), yaitu tujuan-tujuan etis yang membedakan antara kemanfaatan dan kerugian yang ditangkap melalui segenap struktur indrawi, fisik dan jasmani. Perasaan yang dihasilkan dari nilai *ḥayawiyyah* adalah kenikmatan saat mendapatkan manfaat dan rasa sakit ketika mendapat keburukan.

2) ***Al-Qiyam al-`Aqliyyah*** (nilai-nilai mentalitas) atau nilai-nilai bagus (*al-ḥusn*) dan buruk (*al-qubḥ*), yaitu tujuan-tujuan etis yang membedakan antara kebaikan dan keburukan yang ditangkap melalui segenap struktur jiwa dan akal. Perasaan yang dihasilkan dari nilai *`aqliyyah* adalah suka cita saat mendapatkan kebaikan dan kesedihan ketika mendapat keburukan.

3) ***Al-Qiyam ar-Rūḥiyyah*** (nilai-nilai spiritualitas) atau nilai-nilai baik (*al-khair*) dan jahat (*asy-syarr*), yaitu tujuan-tujuan etis yang membedakan antara kebaikan dan kejahatan yang dikembangkan melalui kecakapan spiritual dan moral. Perasaan yang dihasilkan dari nilai *rūḥiyyah* adalah kebahagiaan saat mendapatkan manfaat dan kesengsaraan ketika mendapat kejahatan.[180]

Sebagaimana dikutip oleh Ḥisān Syāhid, Ṭāha menyatakan bahwa dengan adanya klasifikasi baru ini, muncullah urutan hirarki yang baru. Jika pada konsep yang lama, nilai-nilai *ḍarūriyyah* menempati posisi pertama, maka pada konsep yang baru, sebagian besar nilai-nilai tersebut seperti *hifẓ an-nafs, hifẓ an-nasl, hifẓ al-māl,* berpindah menjadi urutan ketiga. Begitu pula halnya dengan nilai-nilai *taḥsīniyyah*, jika pada konsep lama menempati posisi ketiga, maka di

[179] Ḥisān Syāhid "*al-Fikr al-Maqāṣidī...*", hal. 175

[180] *Ibid.*

konsep baru ala Ṭāha `Abd ar-Raḥmān ini, nilai-nilai *taḥsīniyyah* menempati posisi pertama.[181]

Dengan model klasifikasi baru ini, Ṭāha `Abd ar-Raḥmān telah membalik hirarki *maqāṣid asy-syarī`ah*, di mana dalam model baru ini, ia mengutamakan perlindungan terhadap aspek-aspek moralitas sehingga hirarkinya berurut mulai dari nilai-nilai yang bersifat konkrit dan terukur (*māddiyah*), sampai nilai-nilai yang bersifat rohani.[182]

Adapun urutan hierarki nilai-nilai *maqāṣid asy-syarī`ah* menurut Ṭāha `Abd ar-Raḥmān sebagai berikut:[183]

1) ***Al-Qiyam ar-Rūḥiyyah***, misalnya: *iḥsān*, *raḥmah*, *maḥabbah*, rendah hati, dll.

2) ***Al-Qiyam al-'Aqliyyah***, misalnya: keamanan, kebebasan, perdamaian, kebudayaan, dll.

3) ***Al-Qiyam al-Ḥayawiyyah***, misalnya: menjaga jiwa, kesehatan, keturunan dan harta.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa syariat mempertimbangkan kemaslahatan dari segi moral, sehingga posisi hukum-hukum syariat terkait *maṣlaḥah* juga berada dalam ruang lingkup moralitas (*waẓīfah akhlāqiyyah*) yang bergerak pada segala sesuatu yang mengandung kebaikan moral-etis, bukan rasionalitas semata. Hal ini sesuai dengan sabda Rasul:

---

[181] *Ibid*.

[182] Nūrah Būḥanāsy, "*Maqāṣid asy-Syarī`ah `inda asy-Syaṭibī wa Ta'ṣīl al-Akhlāq fī al-Fikr al-Islāmī*", *Disertasi Doktor*, *Mentouri University of Constantine*, 2006-2007, Tanpa Halaman. Diakses dari website: http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_13530.pdf, pada tanggal 20 Februari 2017.

[183] Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, "*Masyrū` Tajdīd `Ilmī...",* diakses melalui website: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545, diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

إنما بعثت لأتمم مصالحى الأخلاق[184]

Sesungguhnya aku diutus demi untuk menyempurnakan akhlaq yang mulia.

C. Integrasi antara Nalar *Bayānī, Burhānī* dan *`Irfānī*

Dengan adanya unsur-unsur etis yang terkandung dalam *maqāṣid asy-syarī`ah*, maka seseorang tidak dapat menyingkap *maqāṣid asy-syarī`ah* dengan pertimbangan rasionalitas *an sich*. Sehingga dalam rangka untuk menemukan pengetahuan akan *maqāṣid asy-syarī`ah* yang hakiki diperlukan integrasi antara ketiga sistem nalar *bayānī, burhānī* dan *`irfānī* saat berijtihad. Hal ini selaras dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat An-Naḥl (16): 78 yang berbunyi:

والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu-ibu kamu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan-penglihatan dan aneka hati agar kamu bersyukur.[185]

Dalam menafsirkan ayat tersebut, M. Quraish Shihab dalam tafsirnya Al-Mishbah, menyatakan bahwa kata *al-af'idah* merupakan bentuk jamak dari kata *fu'ād* yang diterjemahkan menjadi 'aneka hati' dengan maksud untuk menunjukkan makna jamak. Kata ini dipahami oleh banyak ulama dalam artian akal. Quraish Shihab menyatakan bahwa makna ini dapat diterima jika yang dimaksud adalah gabungan antara daya pikir dan daya kalbu yang menjadikan seseorang *terikat* sehingga seseorang tidak terjerumus dalam kesalahan dan

---

[184] Muhammad bin Ismā`īl al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1409 M/1989 H), hal. 104, "Bab *Ḥusn al-Khuluq*", Hadis nomor 273.

[185] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 302

kedurhakaan. Dengan demikian, tercakup dalam pengertiannya potensi meraih ilham dan percikan cahaya ilahi.[186]

Quraish Shihab juga menerangkan bahwa ayat tersebut menunjukkan alat-alat pokok yang digunakan dalam meraih pengetahuan, di mana instrumen pokok pada objek yang bersifat material adalah mata dan telinga, sedangkan pada objek yang bersifat immaterial adalah akal dan hati. Akal dalam arti daya pikir hanya mampu berfungsi dalam batas-batas tertentu. Ia tidak mampu menuntun manusia keluar dari jangkauan bidang operasinya, yaitu alam nyata. Namun dalam bidang alam nyata ini pun, terkadang masih terperdaya oleh kesimpulan-kesimpulan akal sehingga hasil penalaran akal tidak merupakan jaminan bagi seluruh kebenaran yang didambakan. Oleh karena itu, dibutuhkan kalbu untuk menyelamatkan pemikiran seseorang. Karena banyak hal yang tidak dapat dijangkau oleh indera dan akal manusia, di mana yang mampu menangkapnya hanyalah hati, melalui wahyu, ilham atau intuisi.[187]

Mengenai konsep *as-sam', al-abṣār dan al-af'idah* yang ada dalam Al-Qur'an, Abdul Gaffar, dalam sebuah makalahnya menyatakan bahwa ketiga indera ini disebut secara khusus karena akan berguna kepada manusia dalam kehidupan duniawi dan agama, sekaligus alat atau media dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Sebuah pengetahuan akan diperoleh melalui pendengaran atau bisa disebut *bayānī* yakni mengandalkan pendengaran akan teks-teks yang datang dari Allah dan Rasul-Nya, atau melalui penglihatan dengan menganalisa apa yang dilihat dan apa yang dilakukan oleh Rasulullah, sahabat dan para pengikutnya, sedangkan hati dapat mengantarkan seseorang untuk menimbang mana yang terbaik untuk diterapkan.[188]

Dari sini tampaklah hubungan keterikatan antara nalar *bayānī, burhānī* dan *`irfānī*. Karena tiap-tiap metode memiliki kekurangan dan kelebihannya masing-

---

[186] *Ibid*., hal. 303

[187] *Ibid*., hal. 304-305.

[188] Abdul Gaffar, "Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani", dikutip dari website: http://sanadthkhusus.blogspot.co.id/2011/09/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 24 Februari 2017.

masing, sehingga integrasi antara ketiga sistem nalar akan saling melengkapi dan menyempurnakan pemahaman dalam upaya merumuskan hukum. Maka seyogyanya, ketiga pendekatan tersebut tidak dibiarkan berjalan sendiri-sendiri (paralel), karena nilai manfaat yang dapat diraih akan sangat sedikit. Begitu juga tidak dibiarkan hubungan antara yang satu dengan lainnya bersifat linier, karena hanya memunculkan yang satu lebih unggul dari yang lainnya.[189] Adapun hubungan yang baik antara ketiganya, sebagaimana dipaparkan oleh Afifi Fauzi Abbas dalam sebuah tulisannya, adalah hubungan yang bersifat spiral. Artinya, ketiganya digunakan dengan penuh kesadaran bahwa masing-masing punya kelebihan dan kelemahan. Corak hubungan yang bersifat spiral tidak menunjukkan adanya finalitas dan eksklusivitas, lantaran finalitas (untuk kasus-kasus tertentu) hanya mengantarkan seseorang dan kelompok muslim pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidakharmonisan hubungan antar sesama Muslim. Lebih-lebih lagi, finalitas tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan baru) yang barangkali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan keislaman kontemporer.[190]

[189] Afifi Fauzi Abbas, *"Integrasi ..."*, hal. 55.

[190] *Ibid*., hal. 57

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil analisis dan pembahasan yang telah dikemukakan, akan disajikan beberapa kesimpulan, yaitu sebagai berikut:

1. Nalar *burhānī* dalam pemikiran hukum Islam pada dasarnya hanya berfungsi sebagai dasar pijakan untuk menganalisis maksud teks Al-Qur'an dan as-Sunnah yang menjadi sumber utama hukum Islam, sehingga seliberal apapun pemikiran hukum Islam, tidak akan bisa sama sekali lepas dari teks.

2. Akibat dari *ijtihād maqāṣidī* yang dikembangkan dengan menggunakan metode nalar *burhānī* dalam penetapan hukum memang dapat menghasilkan produk hukum yang progresif, namun tak jarang pula menghasilkan produk hukum yang cenderung liberal. Oleh karena itu, dalam rangka untuk menemukan pengetahuan akan *maqāṣid asy-syarī`ah* yang hakiki diperlukan integrasi antara ketiga sistem nalar *bayānī, burhānī* dan *`irfānī* saat berijtihad.

B. Saran

Untuk pengembangan lebih lanjut, penulis akan memberikan beberapa saran dan rekomendasi yang mungkin akan bermafaat dan dapat membantu penelitian pada masa-masa yang akan datang yaitu:

1. Kepada para mujtahid kontemporer hendaknya senantiasa bertakwa kepada Allah dan berhati-hati dalam merumuskan suatu pemikiran agar jangan sampai upaya ijtihad yang dilakukan menjadi sebab datangnya murka Allah karena menyimpang dari *maqāṣid asy-syarī`ah* yang hakiki.

2. Kepada para peneliti di bidang yang sama hendaknya lebih serius, bersungguh-sungguh dan tidak tergesa-gesa dalam mengkaji obyek

penelitian, agar penelitian yang dilakukan memberikan hasil yang baik dan maksimal.

3. Kepada kawan-kawan mahasiswa Hukum Islam khususnya dan seluruh mahasiswa pada umumnya, hendaknya selalu ikhlas dalam menuntut ilmu agar ilmu yang diperoleh menjadi ilmu yang bermanfaat bagi diri sendiri, keluarga, nusa bangsa dan agama.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

al-Munjid fī al-Lugah wa al-A`lām. Cet. 21. 1973. Beirut: *Dār al-Masyriq*.

Syamil Qur'an, Yasmina Al-Qur'an dan Terjemah. 2009. Edisi *Special for Woman*. Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema.

`Āsyūr, Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn. 1425 H/2004 M. *Maqāṣid al-Syarī`ah al-Islāmiyyah*. Qatar: *Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyah*.

`Aṭiyyah, Jamāluddīn. 2003 M/1424 H. *Naḥwa Taf`īl Maqāṣid asy-Syarī`ah*. Damaskus: *Dār al-Fikr*.

'Audah, Jaser. 2013. 'Ali 'Abdelmon'im (terj.), *al-Maqasid untuk Pemula*. Yogyakarta: SUKA Press.

`Ubaidī, Hammādī. 1411 H/1992 M. *asy-Asy-Syāṭibī wa Maqāṣid asy-Syarī'ah*. Beirut: *Dār Qutaibah*.

Abdullah, M. Amin. 2015. *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Jakarta: PT Mizan Pustaka dan Maarif Institute.

Anwar, Syamsul. 2015. "*Maqashid al-Syari'ah dan Metodologi Usul Fikih"* dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Jakarta: PT Mizan Pustaka dan Maarif Institute.

Asmawi. 2011. *Perbandingan Ushul Fiqh.* Ahmad Zirzis (ed.) Cet. I. Yogyakarta: AMZAH.

Azwar, Saifuddin. 2014. *Metode Penelitian.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bagus, Lorens. 2005. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Bukhārī, Muhammad bin Ismā`īl al-. 1409 M/1989 H. *al-Adab al-Mufrad*. Beirut: *Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah*.

Dewata, Mukti Fajar Nur dan Yulianto Achmad. 2010. *Desain Penelitian Hukum Normatif dan Empiris.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Djamal, M. 2015. *Paradigma Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Glasse, Cyril. 1996. *Ensiklopedi Islam (Ringkas)* terj. oleh Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

Haq, Hamka. 2007. *Al-Syathibi, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al-Muwafaqat*. Ttp.: Penerbit Erlangga.

Hilāl, Haiṡam. 2003 M/1424 H. *Mu`jam Muṣṭalaḥ al-Uṣūl*. Beirut: *Dār al-Jīl li an-Nasyri wa aṭ-Ṭabā`ah wa at-Tauzī`*.

Jābirī, Muḥammad `Ābid al-. 2009. *Bunyah al-`Aql al-`Arabī.* Beirut: *Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-`Arabiyyah*.

_____. 2009. *Takwīn al-`Aql al-`Arabī.* Beirut: *Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-`Arabiyyah*.

Khādimī, Nūruddīn bin Mukhtār al-. 1998. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhu, Ḍawābiṭuhu, Majālātuhu*. Doha: *Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah.*

Khallāf, `Abdul Wahhāb. Tanpa Tahun Penerbitan. *Khulāṣah Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī*. Kuwait: *Dār al-Qalam li Thabā`ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'*.

Mua'llim, Amir dan Yusdani. 2005. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.

Na'im, Abdullah Ahmad et al. 2003 M/1424 H. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Jendela.

Nata, Abuddin. 2008. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo.

Nazir, Muhammad. 2003. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Qardhawi, Yusuf Al-. 1987. Achmad Syathori (terj.), *Ijtihad dalam Syariat Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*. Jakarta: PT. Bulan Bintang.

_____. 1995. Abu Barzani (terj.), *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. Surabaya: Risalah Gusti.

Qomar, Mujamil. 2005. *Epistemologi Pendidikan Islam*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Rahman, Fazlur. l995. Ahsin Muhammad (terj.), *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.

Raisūnī, Ahmad ar-. 1431 H/2010 M. *Madkhal ilā Maqāṣid asy-Syarī`ah.* Kairo: *Dār al-Kalimah li an-Nasyri wa at-Tauzī`*.

_____. 1435 H/2014 M. *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid asy-Syarī'ah.* Kairo: *Dār al-Kalimah li an-Nasyr wa at-Tauzī`*.

_____. 2013. *Maqāṣid al-Maqāṣid, al-Gāyāt al-`Ilmiyyah wa al-`Amaliyyah li Maqāṣid asy-Syarī`ah*. Beirut: *Syabakah al-`Arabiyyah li al-Abḥāṡ wa an-Nasyr*, diakses melalui website: http://www.ketabfm.com/2015/07/pdf_59.html, diakses pada tanggal 16 Februari 2017.

Raisūnī, Ahmad ar- dan Jamāl Bārūt. 2000 M/1420 H. a*l-Ijtihād, an-Naṣṣ, al-Wāqi`, al-Maṣlaḥah*. Damaskus: *Dār al-Fikr*.

Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati.

Sudarminta, J. 2002. *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Suyanto, Bagong dan Sutinah. 2006. *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*. Jakarta: Prenada Media Grup Kencana.

Syāhid, Ḥisān. 2013 M/1434 H. *Dirāsāt fī A`māl al-Failasūf al-Magribī Ṭāha `Abd ar-Raḥmān*, (ttp.: *Munaẓẓamah at-Tajdīd aṭ-Ṭullābī.*

Syāṭibī, Abū Isḥāq asy-. 1425 H/2004 M. *al-Muwāfaqāt*. Beirut: *Dār al-Kotob al-`Ilmiyah*.

Yūbī, Muhammad Sa`d ibn Ahmad ibn Mas`ud al-. 1418 H/1998 M. *Maqāṣid asy-Syarī`ah al-Islāmiyah wa `Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syar`iyyah*. Riyadh: *Dār al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzī'*.

Zabidi, Imam Az-. 2002. *Mukhtasar Shahih Al-Bukhari Al-Musamma At-Tajriid Ash-Shariih li Ahaadits Al-Jaami' Ash-Shahih*, Achmad Zaidun (terj.), *Ringkasan Hadis Shahih Al-Bukhari*, Cet. 1. Jakarta: Pustaka Amani.

B. Jurnal/Buletin

Abbas, Afifi Fauzi. "Integrasi Pendekatan Bayani, Burhani dan 'Irfani dalam Ijtihad Muhammadiyah", *Jurnal Ahkam,* Vol. XII No.1 Januari 2012.

Asmuni, "*Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqosid Menuju Ijtihad yang Dinamis*", dalam *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial UII* edisi Reformasi Hukum Islam di Indonesia, diakses dari website: http://dokumen.tips/download/link/teori-maqasid-al-syariah-al-syatibi-materi-kuliah, diakses pada tanggal 17 Oktober 2016.

_____. *"Studi Pemikiran Al-Maqashid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)"* dalam *Jurnal Al-Mawarid Edisi XIV Tahun 2005.*

Būḥanāsy, Nūrah. "*Maqāṣid asy-Syarī`ah `inda asy-Syaṭibī wa Ta'ṣīl al-Akhlāq fī al-Fikr al-Islāmī*", *Disertasi Doktor, Mentouri University of Constantine.* 2006-2007. Diakses melalui website: http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_13530.pdf, pada tanggal 20 Februari 2017.

Munfarida, Elya. "*Kepemimpinan Perempuan Dalam Ibadah: Tafsir Transformatif Atas Diskursus Imam Perempuan Bagi Laki-laki dalam Salat*", jurnal *Yin Yang* Vol. 3 No. 2 Juli-Desember 2008

Mustofa, Imam. "*Ijtihad Jaringan Islam Liberal: Sebuah Upaya Merekonstruksi Ushul Fiqh*", dalam jurnal *Al-Mawarid* Edisi XV Tahun 2006.

Najib, Agus Moh. "Nalar Burhani Dalam Hukum Islam", *Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2003.

Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari dan H. Hasni Noor. *"Konsep Maqashid Al-Syari'ah dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syathibi dan Jasser Auda)"* dalam *Al-Iqtishadiyah, Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah* Volume 1 Issue 1 Desember 2014.

Sya'bani, Akmaludin. "*Maqashid Al-Syari'ah sebagai Metode Ijtihad"* Jurnal *El-Hikam, Jurnal Kajian Pendidikan dan Keagamaan*, Volume I Nomor 1 2012.

Ṭāha `Abd ar-Raḥmān. "*Masyrū` Tajdīd `Ilmī li Mabḥaṡ Maqāṣid asy-Syarī`ah*", dalam *Majallah al-Muslim al-Muaser,* No. 103, Tahun 2002, diakses dari website: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&

id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545, diakses pada tanggal 22 Februari 2017

Washil, Izzuddin. *"Dilema Tradisi dan Modernitas, Telaah atas 'Kritik Nalar Arab' Muhammad Abid Al-Jabiri"* dalam *Jurnal Khatulistiwa - Journal of Islamic Studies*, Volume 3 Nomor 2 September 2013.

Zionis, Rijal Mumazziq. "*Ijtihad Maqashidiy Perspektif Ahmad Al-Raysuni*" Jurnal *Urwatul Wutsqo, Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman*, Volume VIII Nomor 1 Januari-Juni 2015.

C. Internet

Gaffar, Abdul. "*Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani*", melalui website: http://sanadthkhusus.blogspot.co.id/2011/09/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 24 Februari 2017.

Ghazali, Abdul Moqsith. "*Membangun Ushul Fiqh Alternatif*", melalui website: http://islamlib.com/kajian/fikih/membangun-ushul-fikih-alternatif/, diakses pada 12 Februari 2017.

Leman, Mohammad Rizhan bin. "*Manhaj Wasati dalam Ijtihad Maqasidi*", melalui website: https://wasatonline.wordpress.com/2015/06/01/manhaj-wasati-dalam-ijtihad-maqasidi-edisi-no-3june-2015/#_ftn6, diakses tanggal 08 Februari 2017.

Makiah, Zulpa. "*Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani dalam Memperoleh Pengetahuan tentang Mashlahah*", melalui website IAIN Antasari: http://syariah.iain-antasari.ac.id/wp-content/uploads/2014/07/7.-Zulpa-Makiah-Epistimologi-Bayan-Burhan-dan-Irfan.pdf diakses pada tanggal 7 November 2016.

Siregar, Anwar Habibi. *"Epistemologi Bayani, Burhani, Irfani (3 Sempurna)"*, melalui website: http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html, diakses pada tanggal 12 Februari 2017.

http://www.tongkronganislami.net/2015/11/corak-ijtihad-pada-masa-sahabat-dan-tabiin.html, diakses pada tanggal 09 Februari 2017

http://relkhaer.blogspot.co.id/2015/06/makalah-tarikh-tasyri-taqlid-dan-jumud.html, diakses pada tanggal 11 Februari 2017.