

EMPOWERING *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

Jabbar Sabil*

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Abstract

Some contemporary Muslim scholars try to utilize *maqāṣid* as an *istinbat* method, including *fiqh al-maqāṣid* proposed by Yusuf al-Qaraḍawī and *fiqh al-maṣāliḥ* offered by Faṭḥī al-Duraynī. Unfortunately, *fiqh al-maqāṣid* cannot be operated as a method because its character is axiology. In addition, the abstract nature of *maqāṣid* makes it not applicative, except as a moral guide. Therefore, Ibn 'Āsyūr proposed the discovery of *maqāṣid* at a specific level, namely *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*. Meanwhile, *fiqh al-maṣāliḥ* also experiences problems because of its descriptive characteristics, even though the legal *istinbat* method demands prescriptive results. The solution for this problem is combining the two offerings and then integrating them into an *istinbat* methodology which is composed of two stages of research; the descriptive stage and the prescriptive stage. This method is built based on the means-end model (*wasā'il-maqāṣid*), where *maqāṣid* is the approach in it. This study uses philosophy as a method and epistemology as an approach.

Keywords: *empowering; maqāṣid; method; integration.*

Intisari

Sebagian sarjana muslim kontemporer berusaha mendayagunakan *maqāṣid* menjadi metode *istinbat*, di antaranya Yusuf al-Qaraḍawī yang mengajukan *fiqh al-maqāṣid* dan Faṭḥī al-Duraynī yang menawarkan *fiqh al-maṣāliḥ*. Sayangnya *fiqh al-maqāṣid* tidak bisa dijadikan metode karena karakternya yang merupakan aksiologi. Selain itu, sifat *maqāṣid* yang abstrak membuatnya tidak aplikatif, kecuali sebagai pedoman moral. Oleh karena itu, Ibn 'Āsyūr mengajukan penemuan *maqāṣid* pada tataran khusus, yaitu *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*. Sementara itu, *fiqh al-maṣāliḥ* juga mengalami kendala karena karakteristiknya yang deskriptif, padahal metode *istinbat* hukum menuntut hasil yang preskriptif. Masalah ini bisa diatasi dengan memadukan kedua tawaran tersebut, lalu diintegrasikan ke dalam sebuah metode *istinbat* yang tersusun dari dua tahap penelitian; tahap deskriptif dan tahap preskriptif. Metode ini dibangun berdasar model sarana-tujuan (*wasā'il-maqāṣid*), di mana *maqāṣid* menjadi pendekatan di dalamnya. Kajian ini menggunakan filsafat sebagai metode dan epistemologi sebagai pendekatannya.

Kata Kunci: *pendayagunaan; maqāṣid; metode; integrasi.*

* Alamat korespondensi: jabbar@ar-raniry.ac.id

A. Pendahuluan

Para ulama sepakat bahwa syariat bertujuan mewujudkan maslahat.¹ Adapun maslahat itu sendiri adalah kualitas, yaitu berupa konsep-konsep abstrak yang masuk dalam genus nilai, baik itu nilai etis (maslahat-mafsadat), nilai pragmatis (manfaat-mudarat), atau nilai estetis (indah-jelek). Sebagai kualitas, maslahat tidak bisa berdiri sendiri, ia terkandung dan menjadi sifat bagi benda atau perbuatan yang menjadi sarana keberadaannya.²

Kualitas memiliki hubungan kausal dengan motivasi, sebab kualitas menimbulkan hasrat untuk mencapai benda atau melakukan suatu perbuatan. Relasi ini memberi dua perspektif terhadap maslahat, di satu sisi ia bisa dilihat sebagai maksud dan di sisi lain sebagai yang dituju. Dalam ilmu *maqāṣid*, maslahat sebagai 'maksud' *al-Syāri'* adalah tujuan yang terkandung dalam sistem hukum Islam. Sedangkan maslahat sebagai 'yang dituju' oleh *al-Syāri'* adalah nilai.³ Dua sisi ini ikut andil dalam penyusunan subjek materi *maqāṣid* yang oleh Ibn 'Āsyūr dianggap telah mandiri sebagai ilmu tersendiri.

Seiring berkembangnya studi terhadap *maqāṣid*, muncul pula gagasan untuk memdayagunakan *maqāṣid* sebagai metode istinbat. Terhadap gagasan ini, berlaku juga dari dua perspektif di atas, apakah metode istinbat disusun berbasis konsep 'maksud *al-Syāri'*', atau apa 'yang dituju' oleh *al-Syāri'*'. Ini tampak pada gagasan Yūsuf al-Qaraḍāwī yang menawarkan *fiqh al-maqāṣid*, epistemologinya moderasi antara tujuan universal dan nas partikular.⁴ Jadi ia membangun metode istinbat berdasar konsep; 'maksud' *al-Syāri'*'. Tokoh lain, Fathī al-Duraynī, ia menawarkan *fiqh al-maṣāliḥ* yang menurutnya berarti kaidah ijtihad dengan rakyat untuk dapat membina hukum yang selaras dengan tindakan syarak.⁵ Dari istilah yang digunakan, tampak ia membangun metode istinbat berdasar konsep; apa 'yang dituju' oleh *al-Syāri'*'.

Dua dua konsep ini berimplikasi pada lahirnya langkah metodologis yang jauh berbeda. Dengan konsep 'maksud' *al-Syāri'*', terkesan *maqāṣid* itu sendiri yang melahirkan langkah-langkah metodologis istinbat. Jadi pada

¹ Turkī 'Abdallāh, *Uṣūl Al-Mazhab Al-Imām Aḥmad* (Riyad: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīṣah, n.d.). 438.

² Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005). 63. Maslahat adalah sifat perbuatan yang dengannya terwujud kebaikan, artinya selalu memberi manfaat atau biasanya memberi manfaat bagi masyarakat atau individu.

³ Jabbar Sabil, "THE ONTOLOGY OF THE MAQĀSĪD," *IJoMaFiM: Indonesian Journal of Maqasid and Fiqh Muqaran* 1, no. 1 (August 12, 2022): 01–28, <https://www.journal.ar-raniry.ac.id/index.php/ijomafin/article/view/1969>.

⁴ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'Ah; Bayna Al-Maqāṣid Al-Kulliyah Wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz'lyyah* (Cairo: Dār al-Syurūq, 2006).

⁵ Fathī Al-Duraynī, *Al-Manāḥij Al-Uṣūliyyah Fī Al-Ijtihād Bi Al-Ra'y Fī Al-Tasyrī' Al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Kitāb al-Ḥadīṣ, 1975). 618.

konsep ini terkandung asumsi bahwa *maqāṣid* berpotensi menjadi metode. Adapun dengan konsep 'yang dituju' oleh *al-Syāri'*, terkesan langkah-langkah metodologis istinbat disusun berdasar karakteristik masalah *ḥadīṣah* yang sebenarnya persoalan kekaburan nilai antara maslahat dan mafsadat.

Penulis berhipotesis, bahwa dua tawaran metode ijtihad kontemporer ini harus diintegrasikan dan disusun secara berjenjang. Sebab *fiqh al-maṣāliḥ* berperan dalam menyusun langkah teknis mengidentifikasi maslahat dalam masalah *ḥadīṣah*. Sedangkan *fiqh al-maqāṣid*, berperan dalam penyusunan langkah teknis mengukur kesejajaran maslahat pada masalah *ḥadīṣah* dengan maslahat 'yang dituju' *al-Syāri'*. Dengan demikian, metode ijtihad kontemporer bermula dari *fiqh al-maṣāliḥ* dan berujung pada *fiqh al-maqāṣid*.

Hipotesis ini terinspirasi dari ulasan al-Ghazālī tentang pentingnya menghindari subjektivitas dengan cara kembali kepada standar nilai *syar'ī*, tapi teknis istinbat berkisar pada tarjih maslahat dalam realitas.⁶ Pandangan serupa penulis baca dari Ibn 'Āsyūr, ia menekankan pentingnya *sadd al-zarī'ah* yang berkisar pada tarjih maslahat asal dengan mafsadat yang akan timbul.⁷

Kajian ini memakai pendekatan epistemologi yang mempertanyakan dasar kebenaran dari hipotesis yang dibangun. Epistemologi adalah teori yang membahas berbagai segi pengetahuan seperti kemungkinan, asal mula, sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas dan reliabilitas sampai pada soal kebenaran.⁸ Masalah utama dalam ranah epistemologi adalah pertanyaan tentang dasar kebenaran, yaitu tentang evidensi.⁹ Dalam bahasa Arab istilah ini semakna dengan kata *al-badāḥah* yang berarti jelas dengan sendirinya.¹⁰

Pendekatan ini diterapkan melalui metode filsafat yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif.¹¹ Menurut Louis O Kattsoff, metode filsafat sejenis percakapan yang dilakukan dengan diri sendiri atau dengan orang lain. Filsafat itu sendiri adalah kegiatan berpikir sistematis atau perenungan untuk menyusun suatu konsepsi, generalisasi dan abstraksi dari pengalaman tentang hal-hal serta proses-proses satu persatu.¹²

⁶ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000). 176.

⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 83.

⁸ The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, cet. III (Yogyakarta: Liberty, 1997). 84.

⁹ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964). 20. ...and therefore the epistemological question of the value of judgment is really a question of the admissibility of evidence.

¹⁰ Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983). 31.

¹¹ Ahmad Baidowi, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, ed. Ahmad Baidowi (Yogyakarta: SUKA Press, 2003). 22.

¹² Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy* (New York: The Ronald Press Company, 1953). 6.

B. Pembahasan

Pendayagunaan *maqāṣid* diperlukan di era kontemporer ini, terutama bagi praktisi yang melakukan penelitian penemuan hukum untuk keperluan penyusunan qanun (*taqnīn*).¹³ Penelitian seperti ini rentan mengalami bias, sebab *taqnīn* tidak bisa dilepas dari politik hukum (*siyāsah*).¹⁴ Oleh karena itu, perlu metode yang dapat menuntun rakyat sehingga produk yang dihasilkan oleh praktisi selaras dengan tujuan syarak (*mulā'im li taṣarruf al-musyarri'*).¹⁵ Masalah ini diulas dalam beberapa sub pembahasan berikut ini.

1. Pentingnya pedoman bagi rakyat

Kata pedoman menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* berarti alat untuk menunjukkan arah atau kumpulan ketentuan dasar yang memberi arah bagaimana sesuatu harus dilakukan.¹⁶ Berdasar makna bahasa ini, maka *maqāṣid* itu sendiri adalah pedoman, tapi bisakah *maqāṣid* menjadi pedoman teknis-metodologis yang menuntun rakyat dalam istinbat?

Perlu ditegaskan yang diperlukan dalam menjawab masalah *ḥadīṣah* adalah pedoman sebagai alat ukur maslahat pada kasus dan kesejalanan maslahat tersebut dengan syariat. Menurut Imam al-Ghazālī, ijftihad yang dilakukan terhadap kasus disebut *taḥqīq al-manāṭ*, yaitu memastikan tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*) pada kasus (*furū'*).¹⁷ Kegiatan ini bersifat rasional, sebab berurusan dengan logika, kebiasaan masyarakat dan tabiat manusia pada umumnya.¹⁸ Dalam aktivitas hakim kegiatan ini biasa disebut konstataasi, yaitu penalaran untuk menemukan/memilah peristiwa atau fakta hukum yang menjadi pokok perkara atau persengketaan para pihak.¹⁹

Setelah mengetahui tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*) pada kasus (*furū'*), barulah bisa dilakukan analisis untuk mengetahui ketentuan yang berlaku atau yang relevan dengan kasus. Caranya kembali kepada hasil ijftihad *takhrīj al-manāṭ* yang dilakukan terhadap sumber hukum (*aṣl*).²⁰ Pada aktivitas seorang hakim, hal ini disebut kualifikasi, yaitu penalaran untuk menemukan hukum dalam arti perundang-undangan dan sumber-sumber

¹³ Abd Allāh Mabruk Al-Najjār, *Al-Madkhal Al-Mu'āṣirah Li Fiqh Al-Qānūn* (Cairo: Dār al-Nahḍah, 2001). 13.

¹⁴ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah Aw Nizām Al-Dawlah Al-Islāmiyyah Fī Syu'ūn Al-Dustūriyyah Wa Al-Khārijīyyah Wa Al-Māliyyah* (Cairo: Dār al-Ansar, 1977).

¹⁵ Al-Duraynī, *Al-Manāḥij Al-Uṣūliyyah Fī Al-Ijtihād Bi Al-Ra'y Fī Al-Tasyrī' Al-Islāmī*. 618.

¹⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 4th ed. (Jakarta: Gramedia, 2008). 1036.

¹⁷ Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan* (Banda Aceh: LKaS, 2009). 109.

¹⁸ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Asās Al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993). 40.

¹⁹ Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum Oleh Hakim Dalam Perspektif Hukum Progresif* (Jakarta: Sinar Grafika, 2011).

²⁰ Sabil, *Menalar Hukum Tuhan*. 112.

hukum lainnya yang relevan dengan pokok perkara. Barulah setelah itu hakim bisa menetapkan keputusan, atau disebut konstituir.²¹

Tampak di sini penetapan keputusan terhadap suatu masalah hukum sangat ditentukan oleh pemahaman terhadap duduk perkara dalam realitas. Harus dibandingkan antara maslahat dan efek mafsadat, ditimbang peringkat maslahat apakah primer atau sekunder, diukur cakupan maslahat apakah individual atau meluas terhadap masyarakat. Ini berbeda dengan *maqāṣid* yang fokus pada tujuan umum dalam nas syariat, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, atau tujuan khusus dalam nas tertentu.

Hal ini menjadi alasan mengapa *fiqh al-maṣāliḥ* menjadi sangat urgen dalam menjawab masalah *ḥadīṣah*, sebab *fiqh al-maṣāliḥ* menjadi pemandu dalam proses istinbat. Selanjutnya *fiqh al-maqāṣid* berfungsi sebagai sarana validasi, untuk menguji kesejajaran bakal putusan dengan tujuan syariat. Hal ini menimbulkan pertanyaan, tidakkah *fiqh al-maqāṣid* bisa menjadi metode tersendiri. Hal ini dibahas dalam dua sub kajian berikut ini.

2. *Maqāṣid* sebagai aksiologi hukum Islam

Keilmuan hukum adalah hasil kajian terhadap tiga unsur hukum, yaitu dogmatika hukum, teori hukum dan filsafat hukum.²² Masing-masing kajian pada tiga unsur ini menghasilkan pengetahuan yang kemudian menjadi ilmu mandiri. Dalam keilmuan hukum Islam, ini disebut ilmu fikih, ilmu usul fikih dan ilmu tentang tujuan syariat (*maqāṣid al-tasyrī'*).²³

Lazim diketahui ilmu adalah pengetahuan sistematis.²⁴ Ilmu dihasilkan dari refleksi filosofis terhadap suatu objek kajian, lalu setelah matang dan memenuhi syarat, ia berpisah dari filsafat dan menjadi ilmu mandiri. Itulah sebabnya filsafat disebut sebagai induk ilmu.²⁵ Misalnya dalam pengamatan terhadap alam natural, filsafat menghasilkan pengetahuan tentang fenomena fisik yang kemudian disusun secara sistematis. Pengetahuan ini berkembang menjadi semakin kompleks sehingga mandiri sebagai ilmu fisika, begitu pula ilmu-ilmu lain seperti biologi, kimia, sosiologi dan antropologi.

Melihat objeknya al-Ghazālī membagi dua macam ilmu: 1) ilmu-ilmu rasional (*'aqliyyah*) hasil penyelidikan terhadap alam natural atau kehidupan

²¹ Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum Oleh Hakim Dalam Perspektif Hukum Progresif*.

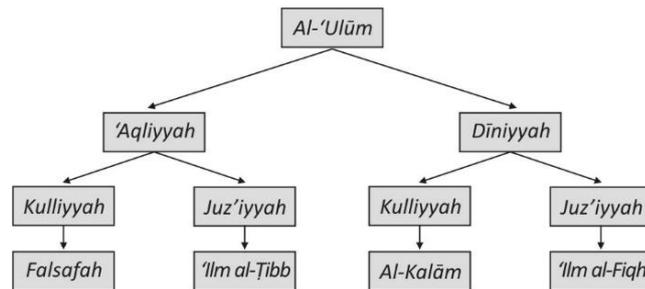
²² Bernard Arif Sidharta, *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum*, 1st ed. (Bandung: Mandar Maju, 1999). 117.

²³ Syahrizal Abbas et al., *Filsafat Hukum Islam*, ed. Jabbar Sabil, 1st ed. (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021). 33.

²⁴ Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 524.

²⁵ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005). 23.

sosial; 2) ilmu keagamaan (*dīniyyah*) hasil penyelidikan terhadap kitab suci. Masing-masing dibagi lagi menjadi ilmu universal (*kulliyah*) dan partikular (*juz'iyah*). Pada ilmu rasional (*'aqliyyah*), yang universal menurut al-Ghazālī adalah filsafat (*falsafah*), sebab dari filsafat lahirlah ilmu-ilmu lain seperti ilmu medis (*'ilm al-ṭibb*). Adapun pada ilmu keagamaan (*dīniyyah*), yang dianggap universal adalah ilmu kalam (*al-kalām*), sebab ia adalah landasan (*istimdād*) bagi ilmu lain seperti fikih (*'ilm al-fiqh*).²⁶ Berikut ilustrasinya:



Gb. 1. Kategori ilmu rasional dan ilmu agama menurut Imam al-Ghazālī
Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

Berdasar pemetaan ini, maka induk ilmu alam dan ilmu sosial adalah filsafat. Sementara induk ilmu-ilmu agama adalah ilmu kalam. Menurut Imam al-Ghazālī, dalam ilmu kalam dibahas persoalan-persoalan universal seperti hakikat ada (*mawjūd/being*). Imam al-Ghazālī menyatakan:²⁷

...maka engkau mengetahui bahwa ini (ilmu kalam) memulai pandangannya dari perkara yang sangat umum, yaitu tentang yang ada. Kemudian ia turun pada detail yang telah kami sebutkan, maka mengemuka di dalamnya dasar-dasar ilmu keagamaan lainnya yang terdiri dari *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan kebenaran Rasul...

Tampak pada pernyataan ini, bahwa menurut Imam al-Ghazālī, induk ilmu keagamaan (*al-'ulūm al-dīniyyah*) adalah ilmu kalam, sebab darinya lahir ilmu-ilmu keagamaan lainnya. Jadi ilmu kalam dalam ilmu keagamaan, sama posisinya dengan filsafat dalam ilmu rasional. Mengingat Islam merupakan ajaran yang bersumber dari Alquran, maka seluruh ilmu keislaman bersumber dari kitab suci Alquran. Ilmu-ilmu keislaman tersebut dihasilkan dari kajian ilmu kalam terhadap Alquran yang dilakukan secara reflektif-filosofis.

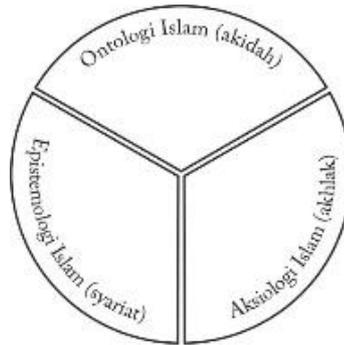
Kegiatan berpikir reflektif-filosofis merupakan fitrah manusia, bahkan menurut Muhammad Yusuf Musa, Alquran sendiri turut mendorong kegiatan ini.²⁸ Kegiatan berpikir-reflektif filosofis dilakukan menggunakan kerangka

²⁶ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 6.

²⁷ Al-Ghazālī. 6.

²⁸ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Al-Qur'ān Wa Al-Falsafah* (Kairo: Maktabah al-Iskandariyyah, 2011). 10.

umum filsafat yang terdiri dari tiga ranah, yaitu ranah ontologi (*mahiyah*), ranah epistemologi (*kayfiyyah*) dan ranah aksiologi (*ghāyah*).²⁹ Oleh karena itu, kajian ilmu kalam terhadap Alquran menghasilkan pengetahuan tentang tiga aspek Islam, yaitu ontologi Islam (akidah), epistemologi Islam (syariat) dan aksiologi Islam (akhlak). Ilustrasinya sebagai berikut;



Gb. 2. Tiga aspek Islam sebagai hasil kajian ilmu kalam secara reflektif-filosofis
Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

Pengetahuan tentang tiga aspek Islam tersebut disusun menjadi tiga macam pengetahuan sistematis yang kemudian menjadi ilmu mandiri, yaitu ilmu akidah, ilmu syariat dan ilmu akhlak.³⁰ Ketika ilmu-ilmu ini lahir, umat Islam sama sekali belum mengenal filsafat Yunani.³¹ Maka jelaslah bimbingan Alquran dan Sunah itu sendiri yang menuntun fitrah berpikir kefilsafatan ulama sehingga lahir ilmu-ilmu tersebut. Dengan demikian, ilmu kalam adalah induk yang melahirkan ilmu-ilmu agama Islam. Jadi sudah pada tempatnya Undang-undang No. 12 Tahun 2012 tentang Perguruan Tinggi melihat rumpun ilmu agama sebagai ilmu yang bersumber dari kitab suci.³²

Selanjutnya, pada saat kegiatan berpikir reflektif-filosofis diperkhusus untuk menyorot aspek syariat saja dari Islam, maka kerangka umum filsafat juga berlaku. Oleh karena itu, kajian dilakukan terhadap aspek ontologis dari syariat, aspek epistemologis syariat, dan aspek aksiologis syariat. Hal ini dapat diilustrasikan sebagai berikut:

²⁹ Juhaya. S Praja, *Aliran-Aliran Filsafat Dan Etika* (Jakarta: Kencana, 2003). 58.

³⁰ Abū al-Yazīd Abū Zayd Al-'Ajamī, *Al-'Aqidah Al-Islāmiyyah 'Ind Al-Fuqahā' Al-Arba'Ah* (Kairo: Dār al-Salām, 2007). 45.

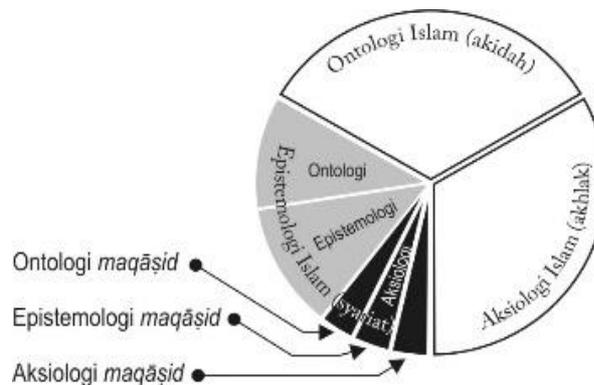
³¹ Abbas et al., *Filsafat Hukum Islam*. 32.

³² Pemerintah RI, "UU Tentang Pendidikan Tinggi," Pub. L. No. No. 12 Tahun 2021 (2012). pada Pasal 10 ayat (1) disebutkan, bahwa Rumpun Ilmu Pengetahuan dan Teknologi merupakan kumpulan sejumlah pohon, cabang, dan ranting Ilmu Pengetahuan yang disusun secara sistematis. Adapun pada ayat (2) disebutkan bahwa Rumpun Ilmu Pengetahuan dan Teknologi sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas: a. rumpun ilmu agama; b. rumpun ilmu humaniora; c. rumpun ilmu sosial; d. rumpun ilmu alam; e. rumpun ilmu formal; dan f. rumpun ilmu terapan. Pada penjelasan pasal ini disebutkan bahwa rumpun ilmu agama bersumber dari kitab suci.



Gb. 3. Tiga aspek syariat yang menghasilkan ilmu fikih, usul fikih dan *maqāṣid*
Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

Kajian terhadap tiga aspek syariat ini menghasilkan tiga pengetahuan sistematis yang kemudian menjadi ilmu mandiri, yaitu ilmu fikih (ontologi syariat), ilmu usul fikih (epistemologi syariat) dan ilmu *maqāṣid* (aksiologi syariat). Selanjutnya kerangka umum filsafat juga berlaku saat sorotan tertuju pada *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai aspek aksiologis dari syariat. Oleh karena itu, ilmu *maqāṣid* berisi kajian tentang ontologi *maqāṣid*, epistemologi *maqāṣid* dan aksiologi *maqāṣid*. Berikut ilustrasinya:



Gb. 4. Tiga aspek kajian ilmu *maqāṣid*,
Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

Ilustrasi ini menunjukkan bahwa *maqāṣid* adalah aspek aksiologis dari syariat, subjek materinya adalah ontologi, epistemologi dan aksiologi dari *maqāṣid*. Dari sudut pandang filsafat konvensional, pengetahuan ini masuk dalam kategori teori nilai yang merupakan ranah ketiga dari kerangka filsafat (aksiologi).³³ Hanya saja *maqāṣid* merupakan teori nilai yang khusus dalam ranah hukum syariah. Para ulama menyadari benar kekhususan ini sehingga ilmu *maqāṣid* dibedakan dari ilmu akhlak yang merupakan teori nilai yang lebih luas. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan al-Syāṭibī berikut ini:³⁴

³³ Praja, *Aliran-Aliran Filsafat Dan Etika*. 58.

³⁴ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, n.d.). II, 24. Vol. 1, No, 2, July-Decemer 2022

Maka jawabannya adalah; sesungguhnya pembicaraan filosof berada dalam ranah *al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī*, padahal kami tidak membicarakan itu. Sesungguhnya pembicaraan kami berada dalam ranah *al-qaṣd al-tasyrī'ī*, dan jelas perbedaan keduanya pada tempatnya dalam kitab perintah dan larangan. Dan dimaklumi, bahwa secara umum, syariat ditetapkan untuk tujuan maslahat makhluk.

Tampak di sini al-Syāṭibī menyebut kajian *maqāṣid* sebagai *al-qaṣd al-tasyrī'ī*, yaitu tujuan-tujuan *al-Syāri'* yang terbatas pada pensyariaan hukum (*maqāṣid al-tasyrī'*). Ini berbeda dari *al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī*, yaitu tujuan Allah dalam penciptaan makhluk. Kajian filosof terhadap *al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī* menghasilkan filsafat etika. Menurut al-Syāṭibī, ini berbeda dengan kajiannya tentang *al-qaṣd al-tasyrī'ī* yang khusus pada ayat hukum.

Di sisi lain, filsafat etika juga bisa dibedakan dari ilmu akhlak islami, sebab filsafat etika merupakan ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*), hasil dari pengamatan terhadap kehidupan sosial. Sedangkan ilmu akhlak islami adalah hasil refleksi-filosofis terhadap kitab suci Alquran, yaitu ayat-ayat akhlak. Jadi *maqāṣid al-tasyrī'* berbeda dari filsafat etika dan juga berbeda dari ilmu akhlak islami, sebab ia pengetahuan khusus tentang aksiologi syariat.

Kekhususan *maqāṣid* sebagai pengetahuan tentang aksiologi syariat membuatnya spesifik menjadi pedoman nilai *akhlāqī* di bidang hukum syariah. Karakteristik aksiologi sebagai filsafat nilai menjadikan *maqāṣid* terlahir sebagai nilai-nilai aksiologis syariat. Jadi *maqāṣid* tidak bisa dijadikan sebagai metode istinbat, sebab metode dilahirkan oleh filsafat epistemologi yang khusus mengkaji aspek epistemologis dari suatu objek. Dalam konteks ilmu hukum syariah, kajian epistemologi terhadap nas syariat melahirkan ilmu usul fikih. Maka dapat disimpulkan *maqāṣid* tidak bisa dijadikan pedoman teknis untuk menuntun rakyat dalam istinbat, kecuali hanya pedoman nilai.

3. *Maqāṣid* sebagai konsep abstrak

Selain karena alasan di atas, hambatan menjadikan *maqāṣid* sebagai pedoman teknis bagi rakyat timbul karena sifatnya yang abstrak, sedangkan pedoman bagi rakyat harus konkret dan berisi teknis yang detail. Hal ini bisa disimak dari pernyataan al-Syāṭibī saat menjelaskan tentang *al-maqāṣid al-aṣliyyah*, ia menyatakan:³⁵

Al-Maqāṣid al-aṣliyyah ialah sesuatu yang di dalamnya tidak ada porsi bagi keterlibatan mukallaf, ia adalah nilai-nilai maslahat primer yang muhtabar dalam semua agama. Kami katakan tidak ada peran manusia di dalamnya dari sisi sifatnya sebagai sesuatu yang tak terhindarkan (*ḍarūrah*), karena ia adalah penegakan maslahat umum secara mutlak.

³⁵ Al-Shāṭibī. II, 150.
Vol. 1, No. 2, July-Decemer 2022

Al-Syātibī menyatakan tidak ada peran manusia pada *al-maqāṣid al-aṣliyyah* karena sifatnya yang terlalu abstrak. Jadi *maqāṣid* harus dikongkretkan lebih dahulu, barulah bisa masuk peran manusia. Itulah yang dilakukan oleh Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, ketika ia membedakan *maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah* dari *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*. Ia menyatakan:³⁶

Maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah adalah *al-ma'ānī* dan *al-ḥikmah* yang diperhatikan oleh *al-Syāri'* dalam semua penyariatan, atau dalam kebanyakan pensyariatan di mana keberadaan *al-ḥikmah* itu tidak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus.

Tampak pada definisi ini, tujuan umum syariat adalah hasil abstraksi dari berbagai nas tentang hukum. Lalu pada bagian ketiga kitabnya, Ibn 'Āsyūr mendefinisikan *al-maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* secara tersendiri. Pada saat membicarakan *maqāṣid al-tasyrī'* yang khusus itu ia menyatakan:³⁷

Maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah adalah cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syāri'* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam berbagai aktivitas mereka yang khusus.

Tampak *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* dinyatakan konkret karena ia berupa aturan khusus yang ditetapkan untuk perbuatan tertentu secara kasuistik. Sementara *maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah* terlepas dari perbuatan tertentu, sebab ia merupakan hasil abstraksi dari berbagai kasus. Dengan kata lain, *maqāṣid* dikatakan umum karena lepas dari ruang dan waktu, dan ia dikatakan khusus karena terikat dalam ruang dan waktu tertentu.

Di tengah kecenderungan Ibn 'Āsyūr yang memilah *maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah* dari *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*, kebanyakan ulama lain malah menyatukan. Misalnya 'Allal al-Fāsī yang mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai tujuan syariat, dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh *al-Syāri'* pada setiap ketentuan hukum syariat.³⁸ Menurut al-Raysūnī, definisi al-Syaykh 'Allal al-Fāsī ini mencakup *al-maqāṣid al-'āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*. Kata *al-ghāyah minhā* pada definisinya menunjukkan *al-maqāṣid al-'āmmah*, dan rangkaian kata berikutnya menunjukkan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*.³⁹

Penyatuan ini cenderung membuat mereka abai terhadap hambatan penerapan *maqāṣid* karena sifat abstraknya. Padahal Ibn 'Āsyūr membedakan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* untuk mengedepankan aspek konkretnya. Ayat-ayat

³⁶ 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*.

³⁷ 'Āsyūr. 142.

³⁸ 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa Makārimuha* (Rabat: Mu'assasah 'Allāl al-Fāsī, 1993). 7.

³⁹ Aḥmad Al-Raysūnī, *Nazariyyat Al-Maqāṣid 'ind Al-Imām Al-Syātibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995). 19.

dan Hadis hukum hadir dalam rangka memberi ketentuan terhadap peristiwa hukum tertentu, maka ia bersifat konkret sehingga bisa diamalkan sebagai pedoman. Lalu Ibn 'Āsyūr menyusun *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* dalam bidang-bidang yang lebih sempit seperti tujuan penentuan hak, ketentuan syariat dalam bidang hukum keluarga, jinayah dan lain-lain.⁴⁰

Perhatikan, saat ulama lain berkuat pada *maqāṣid al-syarī'at al-āmmah* berupa *kulliyāt al-khams*, Ibn 'Āsyūr telah sampai pada kesadaran bahwa itu tidak aplikatif. Manakala ulama lain sibuk memikirkan penambahan instrumen baru selain memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, Ibn 'Āsyūr justru berkuat dengan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* yang lebih dekat dengan kasus. Itulah sebab dalam kitabnya *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* ia memperkhusus satu bab tentang tujuan-tujuan syariat yang khusus.

Perlu digarisbawahi bahwa *kulliyāt al-khams* tidak operasional karena sifatnya yang abstrak, seperti pernyataan al-Syāṭibī saat membahas *maqāṣid al-aṣliyyah*. Ibn 'Āsyūr menunjukkan sifat abstrak *kulliyāt al-khams* dengan menyusun tiga peringkat hasil abstraksi. Dimulai dari yang terendah, yaitu tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*), lalu tujuan yang dekat (*al-maqāṣid al-qarībah*) dan tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-āliyyah*), yang terakhir ini merupakan maslahat dan mafsadat itu sendiri.⁴¹ Berikut ilustrasinya:



Gb. 5. Tiga peringkat abstraksi *maqāṣid* menurut Ibn 'Āsyūr
Sumber: Disarikan dari Ibn 'Āsyūr (2005).

Tiga peringkat *maqāṣid* ini timbul karena manusia melakukan tiga tingkat abstraksi. Menurut KBBI, kata *abstraksi* berarti metode mendapatkan kepastian hukum atau pengertian melalui penyaringan terhadap gejala atau peristiwa.⁴² Dalam bahasa Arab, kata ini sepadan dengan kata *al-tajrīd*, yaitu aktivitas mental yang berangkat dari perkara partikular (*al-juz'īyyāt*) menuju pada pembentukan konsep universal (*al-kulliyāt*).⁴³ Dari itu abstraksi disebut

⁴⁰ Jabbar Sabli, *Maqasid Syariah* (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022). 176, dst.

⁴¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 104.

⁴² Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 4.

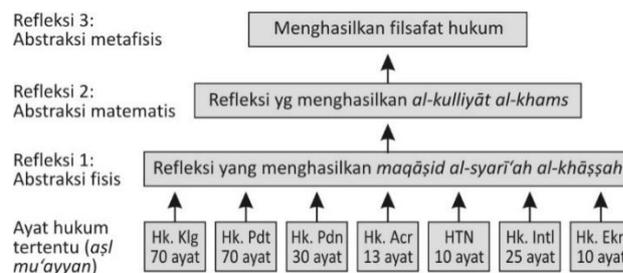
⁴³ Majma' al-Luhghah al-'Arabīyyah, *Al-Mu'jam Al-Falsafī*. 39.

juga immaterialisasi, yaitu proses meninggalkan aspek fisis dari objek yang diabstraksikan.⁴⁴ Ini disebut meninggalkan aspek fisis, karena yang dituju adalah konsep yang abstrak. Konsep abstrak-universal itu sendiri berupa ide, gambar, rupa atau penampakan di dalam intelek sebagai representasi dari objek. Ide dalam bahasa Arab disebut *fikrah*, yaitu gambaran di dalam pikiran (*al-ṣūrah al-ẓihniyyah*) yang kerap disebut *al-ma'nā* (konsep).⁴⁵

Menurut Poespoprodjo, manusia melakukan tiga tingkat abstraksi sebagai berikut:⁴⁶

1. Abstraksi fisis. Di sini disingkirkan ciri-ciri individual dan konkret, tapi masih ada kualitas materialnya.
2. Abstraksi matematis. Pada tahap ini yang disingkirkan bukan hanya ciri-ciri individual dan konkret, bahkan juga kualitas inderawinya. Hal yang dipertahankan hanya kuantitas, sepanjang ia dapat diukur.
3. Abstraksi metafisis. Pada tahap ini disingkirkan ciri individual dan konkret, kualitas inderawi dan kuantitas sehingga menjadi bersih dari kejasmanian. Konsep-konsep hasil abstraksi pada tahap inilah yang menjadi bahan metafisika. Misalnya: sebab, hakikat, eksistensi, mengerti, kebenaran, keadilan dan sebagainya.

Merujuk pendapat 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf, ayat hukum di dalam Alquran berjumlah 282 ayat saja.⁴⁷ Tanpa menafikan pendapat ulama lain, bisa dikatakan jumlah ayat hukum tak lebih dari 1000-an ayat saja. Dengan demikian, *maqāṣid* dihasilkan dari proses abstraksi terhadap ayat hukum yang jumlahnya terbatas. Hal ini dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 6. Abstraksi terhadap ayat hukum yang menghasilkan *maqāṣid*
Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

Ilustrasi ini menunjukkan bahwa *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* adalah abstraksi pada peringkat fisis yang masih memiliki kualitas material. Namun

⁴⁴ W. Poespoprodjo, *Logika Scietifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*, 2nd ed. (Bandung: Pustaka Setia, 2007). 69.

⁴⁵ Majma' al-Luhghah al-'Arabiyah, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*. 138.

⁴⁶ Poespoprodjo, *Logika Scietifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*. 68-70.

⁴⁷ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Usūl Al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978). 32-34.

Ibn 'Āsyūr mempersempit lagi pada topik-topik yang lebih khusus, misalnya tujuan khusus yang terkandung dalam tiga larangan berikut ini:⁴⁸

1. *Al-Syāri'* melarang jual beli makanan sebelum dilakukan serah-terima. Diketahui bahwa *al-'illah* pada larangan ini karena syariat menghendaki lancarnya sirkulasi barang di pasar.
2. *Al-Syāri'* melarang jual beli makanan dengan makanan secara riba (*al-nasī'ah*). Menurut jumhur ulama *al-'illah* di sini agar tidak ada barang yang tertinggal dalam tanggungan (*zimmah*) sehingga menghambat sirkulasi barang di pasar.
3. *Al-Syāri'* melarang monopoli (*ihtikār*), *al-'illah* pada larangan ini adalah efek hilangnya barang dari peredaran di pasar.

Berdasar tiga larangan ini Ibn 'Āsyūr menggeneralisasi satu tujuan syariat khusus, bahwa perbuatan tersebut dilarang dengan tujuan untuk memudahkan konsumen dalam memperoleh kebutuhan hidupnya, dan agar sirkulasi barang di pasar berjalan lancar. Dari itu diyakini perbuatan yang berakibat serupa juga dilarang oleh *al-Syāri'*. Perhatikan tujuan syariat khusus ini cukup konkret sehingga lebih mudah menetapkan indikatornya. Misalnya indikator perbuatan yang menghambat konsumen memperoleh kebutuhan hidup, cukup konkret pada kebutuhan pokok seperti gula, minyak goreng dan sebagainya. Hal konkret seperti inilah yang diperlukan dalam istinbat.

4. Pendayagunaan *maqāṣid*

Kajian di atas memperjelas bahwa *maqāṣid* merupakan kajian pada ranah aksiologi syariah, bukan epistemologi sehingga tidak bisa menghasilkan metode. Di sisi lain, *maqāṣid* adalah hasil abstraksi yang harus dikonkretkan dahulu, baru bisa diamalkan sebagai pedoman. Dua fakta ini menempatkan *maqāṣid* sebagai pedoman nilai, maka ia harus dipadukan dengan langkah metodologis yang merupakan ranah epistemologi dari syariat.

Mengingat masalah *ḥadīṣah* berada pada kasus dalam ruang dan waktu tertentu, maka istinbat memerlukan langkah teknis yang mampu memotret realitas empiris. Hal ini dihasilkan oleh ilmu rasional, baik ilmu alam maupun ilmu sosial. Dengan demikian, untuk dapat menyusun langkah teknis istinbat diperlukan perpaduan antara ilmu rasional (*'aqliyyah*) dan ilmu keagamaan (*dīniyyah*). Lalu bagaimana formulasinya?

Menilik konsep *fiqh al-maṣāliḥ* yang ditawarkan oleh Fathī al-Duraynī, tampak analisis maslahat berpijak pada kasus di dalam realitas aktual. Hal ini bisa diintegrasikan dengan *fiqh al-maqāṣid* yang ditawarkan oleh Yusuf al-

⁴⁸ 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 17.

Qaradawi. Polanya mengikuti model sarana-tujuan (*wasā'il-maqāṣid*), hasil elaborasi Ibn 'Āsyūr dari metode yang disebut *al-zarī'ah*, ia menyatakan:⁴⁹

Bagi saya, *al-zarī'ah* itu tidak lain dari moderasi antara maslahat dalam realitas, dengan potensi mafsadat yang dapat timbul nantinya. Maka ini kembali pada kaidah pertentangan antara maslahat dan mafsadat.

Model ini dipraktikkan oleh para *uṣūliyyūn* walau mereka menyebutnya dengan istilah yang berbeda-beda. Apa yang oleh ulama Mazhab Mālikī disebut *sadd al-zarī'ah*, oleh ulama Syāfi'iyah disebut *tahrīm al-wasīlah*.⁵⁰ *Al-Zarī'ah* berhubungan erat dengan *maqāṣid* karena hukum *tafṣīlī* dari nas dilihat sebagai sarana (*wasā'il*) untuk mewujudkan *maqāṣid*. Oleh karena itu al-Qarāfi menyatakan bahwa kadang kala *wasā'il* juga disebut sebagai *al-zarī'ah*.⁵¹

Model ini dioperasikan dengan dua tahap penelitian, yaitu tahap deskriptif dan tahap preskriptif. *Fiqh al-maṣāliḥ* berguna untuk merumuskan langkah-langkah istinbat pada tahap deskriptif. Asumsi dasarnya seperti yang dinyatakan oleh 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, bahwa Kebanyakan maslahat dan mafsadat duniawi bisa diketahui dengan akal sehat.⁵² Menurut Ibn 'Āsyūr, maslahat menurut akal sehat didasarkan pada kebiasaan umum (*'urfīyyah 'āmmah*) dan disimpulkan melalui empat indikator, ia menyatakan:⁵³

Maqāṣid al-syarī'ah terbagi dua, makna hakiki dan makna secara kebiasaan umum. Keduanya harus memenuhi syarat: tetap (*al-ṣubūt*), jelas (*al-zuhūr*), terukur (*al-inḍibāṭ*) dan konsisten (*al-iṭṭirād*).

Adapun *fiqh al-maqāṣid* berguna untuk merumuskan langkah-langkah metodologis istinbat pada tahap preskriptif. Kegiatan utama pada tahap ini adalah penemuan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* yang dekat dengan kasus, baru kemudian dilakukan analisis preskriptif.

Logika penalaran yang berlaku pada dua tahap ini serupa dengan pola *al-qiyās al-fiqhī*, di mana masalah *ḥadīṣah* diposisikan sebagai premis minor, dan temuan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* sebagai premis mayor. Menurut Imam al-Ghazālī, penalaran keilmuan hukum (*al-fiqhiyyāt*) dan ilmu rasional (*al-'aqliyyāt*) tidak berbeda, kecuali pada ketentuan jenis proposisi yang boleh atau tidak boleh dijadikan premis mayor. Kriterianya sebagai berikut:⁵⁴

⁴⁹ 'Āsyūr. 141.

⁵⁰ Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm, *Qawā'id Al-Wasā'il Fī Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah; Dirāsāt Uṣūliyyah Fī Dū' Al-Maqāṣid Al-Syarī'ah* (Riyad: Dār Isybiliya, 1999). 369.

⁵¹ Al-Qarafi, *Kitāb Al-Furūq Anwār Al-Burūq Fī Anwa' Al-Furūq* (Kairo: Dār al-Salām, 2001). II, 450.

⁵² 'Izz al-Dīn ibn 'Abd Al-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999). I, 8

⁵³ 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 49-50.

⁵⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mi'yār Al-'Ilm Fī Al-Mantiq*, ed. Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961). 202.

1. proposisi yang boleh digunakan sebagai premis mayor pada ilmu rasional, juga boleh digunakan dalam ilmu hukum;
2. proposisi yang boleh digunakan dalam ilmu hukum belum tentu boleh digunakan dalam ilmu rasional, misalnya proposisi *ẓanni*;
3. proposisi yang tidak boleh digunakan sebagai premis mayor pada keduanya adalah proposisi yang kabur (*al-musyābahāt*) dan proposisi yang keliru (*al-mughallaṭāt*).

Menurut al-Ghazālī, tak jarang proposisi partikular digunakan sebagai premis mayor dalam fikih, yaitu tiga proposisi berikut:⁵⁵

1. ayat Al-Qur'an dan Hadis yang membicarakan persoalan khusus atau riwayat terhadap perbuatan Rasulullah saw.;
2. pernyataan para ulama yang berupa kesepakatan bersama (ijmak);
3. pernyataan satu orang sahabat.

Tiga macam proposisi ini boleh dijadikan premis dalam fikih selama memenuhi ketentuan-ketentuan dalam usul fikih, terutama segi kejelasan lafaz dan jalur periwayatan. Proposisi ini diperlakukan sebagaimana layaknya ide bawaan (*al-awwaliyyāt*) dalam penalaran ilmu rasional, yaitu ditempatkan sebagai premis apriori. Proposisi ini diperlakukan sebagai kondisi seharusnya (*the ought*) yang menjadi ladasan preskripsi bagi fakta (*the is*). Maka yang harus dilakukan adalah menguraikan ada tidaknya deviasi antara premis minor (*the is*) dengan premis mayor (*the ought*).

C. Penutup

Berdasar uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa dalam upaya untuk memdayagunakan *maqāṣid* terdapat tawaran-tawaran yang lahir dari dua perspektif, yaitu perspektif 'maksud *al-Syāri'* dan perspektif 'yang dituju' oleh *al-Syāri'*. Dari dua perspektif ini muncul tawaran metode *fiqh al-maqāṣid* dari Yusuf al-Qaraḍāwī dan *fiqh al-maṣāliḥ* dari Faṭḥi al-Duraynī.

Masing-masing metode yang ditawarkan ini tidak bisa berdiri sendiri, sebab *fiqh al-maqāṣid* merupakan aspek aksiologis dari syariat sehingga tidak bisa menjadi metode. Selain itu, *maqāṣid* juga bersifat abstrak sehingga harus dikonkretkan sebelum diamalkan. Di sisi lain, *fiqh al-maṣāliḥ* hanya sampai pada deskripsi, sedangkan istinbat menuntut hasil preskriptif.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa *maqāṣid* tidak bisa berperan sebagai metode dalam istinbat, ia hanya menjadi pedoman *akhlāqī*. Namun begitu, *maqāṣid* tetap berlaku sebagai pendekatan dalam metode istinbat yang memadukan *fiqh al-maṣāliḥ* dan *fiqh al-maqāṣid* dalam dua tahapan.

⁵⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī. 202.
Vol. 1, No, 2, July-Decemer 2022

D. Bibliografi

- 'Abdallāh, Turkī. *Uṣūl Al-Maḏhab Al-Imām Aḥmad*. Riyad: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīṣah, n.d.
- 'Allāl al-Fāsī. *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa Makārimuha*. Rabat: Mu'assasah 'Allāl al-Fāsī, 1993.
- 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Abbas, Syahrizal, Jabbar Sabil, Ali Abubakar, Mizaj Iskandar, and Dedy Sumardi. *Filsafat Hukum Islam*. Edited by Jabbar Sabil. 1st ed. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021.
- Abū Ḥāmid al-Ghazālī. *Mi'yār Al-'Ilm Fī Al-Manṭiq*. Edited by Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- Ahmad Rifai. *Penemuan Hukum Oleh Hakim Dalam Perspektif Hukum Progresif*. Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Al-'Ajamī, Abū al-Yazīd Abū Zayd. *Al-'Aqidah Al-Islāmiyyah 'Ind Al-Fuqahā' Al-Arba'Ah*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- Al-Duraynī, Fathī. *Al-Manāhij Al-Uṣūliyyah Fī Al-Ijtihād Bi Al-Ra'y Fī Al-Tasyrī' Al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Kitāb al-Ḥadīṣ, 1975.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- . *Asās Al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993.
- Al-Hasani, Ismail. *Nazariyyah Al-Maqasid 'Inda Al-Imam Muhammad Al-Tahir Ibn Al-Asyur*. Virginia: IIIT, 1995.
- Al-Najjār, Abd Allāh Mabruk. *Al-Madkhal Al-Mu'āṣirah Li Fiqh Al-Qānūn*. Cairo: Dār al-Nahḍah, 2001.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'Ah; Bayna Al-Maqāṣid Al-Kulliyyah Wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz'iyyah*. Cairo: Dār al-Syurūq, 2006.
- Al-Qarafi. *Kitāb Al-Furūq Anwār Al-Burūq Fī Anwa' Al-Furūq*. Kairo: Dār al-Salām, 2001.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Nazariyyat Al-Maqāṣid 'ind Al-Imām Al-Syaṭībī*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Al-Salām, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd. *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Shāṭībī. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'Ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.
- Baidowi, Ahmad. *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Edited by Ahmad Baidowi. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Cet. III. Yogyakarta: Liberty, 1997.

- Kattsoff, Louis O. *Elements of Philosophy*. New York: The Ronald Press Company, 1953.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Usūl Al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- . *Al-Siyāsah Al-Syar‘Iyyah Aw Nizām Al-Dawlah Al-Islāmiyyah Fī Syu’Ūn Al-Dustūriyyah Wa Al-Khārijīyyah Wa Al-Māliyyah*. Cairo: Dār al-Ansar, 1977.
- Majma‘ al-Luhghah al-‘Arabiyyah. *Al-Mu‘jam Al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Makhdūm, Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh. *Qawā‘Id Al-Wasā‘Il Fī Al-Syarī‘at Al-Islāmiyyah; Dirāsāt Uṣūliyyah Fī Dū‘ Al-Maqāṣid Al-Syarī‘Ah*. Riyad: Dār Isybiliya, 1999.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *Al-Qur‘ān Wa Al-Falsafah*. Kairo: Maktabah al-Iskandariyyah, 2011.
- Poespoprodjo, W. *Logika Scietifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*. 2nd ed. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Praja, Juhaya. S. *Aliran-Aliran Filsafat Dan Etika*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Redaksi, Tim. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 4st ed. Jakarta: Gramedia, 2008.
- RI, Pemerintah. UU tentang Pendidikan Tinggi, Pub. L. No. No. 12 Tahun 2021 (2012).
- Sabil, Jabbar. *Maqasid Syariah*. Depok: RajaGrafindo Persada, 2022.
- . *Menalar Hukum Tuhan*. Banda Aceh: LKaS, 2009.
- . “THE ONTOLOGY OF THE MAQĀṢID.” *IJoMaFiM: Indonesian Journal of Maqasid and Fiqh Muqaran* 1, no. 1 (August 12, 2022): 01–28. <https://www.journal.ar-raniry.ac.id/index.php/ijomafin/article/view/1969>.
- Sidharta, Bernard Arif. *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum*. 1st ed. Bandung: Mandar Maju, 1999.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.