

Ringkasan Disertasi

VALIDITAS MAQĀṢID AL-KHALQ

(Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr)

Oleh:

J A B B A R

NIM: 20080791-3



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM – BANDA ACEH
2012 M/1433 H**

Ringkasan Disertasi

VALIDITAS MAQĀṢID AL-KHALQ

(Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr)

Oleh:

J A B B A R

NIM: 20080791-3



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM – BANDA ACEH
2012 M/1433 H**

Ringkasan Disertasi:

VALIDITAS MAQĀṢID AL-KHALQ

(Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr)

Diajukan Oleh Jabbar/NIM: 20080791-3

Pada Sidang Munaqasyah Terbuka Disertasi, Kamis, 23 Mei 2013.

Promotor :

Prof. Dr. Al Yasa’ Abubakar, MA

Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA

Tim Penguji :

Prof. Dr. Farid Wajdi Ibrahim, MA (Ketua)

Prof. Dr. M. Nasir Budiman, MA (Sekretaris)

Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH (Anggota)

Prof. Dr. Muslim Ibrahim, MA (Anggota)

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA (Anggota)

Prof. Dr. Iskandar Usman, MA (Anggota)

Prof. Dr. Al Yasa’ Abubakar, MA (Anggota)

Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA (Anggota)



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM – BANDA ACEH
2012 M/1433 H**

ABSTRAK

- Institusi : Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh
Nama/NIM : Jabbar/20080791-3
Judul Disertasi : Validitas *Maqāṣid al-Khalq* (Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn ‘Asyūr)
Pembimbing : 1. Prof. Dr. Al Yasa’ Abubakar, MA
2. Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA
Tahun Lulus : 2012 M/1433 H

Uṣūliyyūn percaya teori *maqāṣid al-syarī’ah* dapat memberi solusi dalam menjawab permasalahan sosial yang muncul seiring perkembangan zaman. Namun nyatanya masih ada bagian yang kurang mendapat perhatian *uṣūliyyūn*, yaitu *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Kekurangan ini menunjukkan teori *maqāṣid al-syarī’ah* yang dibahas oleh kebanyakan peneliti masa kini dilakukan dari satu perspektif saja, sehingga masih bersifat atomistik. Padahal pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan menuntut pendekatan yang holistik.

Terabainya *al-maṣlaḥat al-gharībah* diduga akibat dari cara pandang dikotomik antara *maqāṣid al-Syārī’* dengan *maqāṣid al-khalq*. Hal ini menuntut dilakukannya perluasan paradigma, sebab pandangan dikotomik selalu menimbulkan kontradiksi. Nyatanya *al-maṣlaḥat al-gharībah* dipandang *mardūd*, tetapi *uṣūliyyūn* tidak bisa menolaknya dari lapangan ijthad. Antara lain hal ini terlihat dari pemikiran al-Ghazzālī dan al-Syātibī.

Berdasarkan kajian dalam karya tulis ini, teridentifikasi bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* merupakan tujuan manusia yang boleh diamalkan (*al-maqāṣid al-khalq al-mu’alah*). Ini berbeda dengan tujuan manusia yang bertentangan dengan syariat (*al-maqāṣid al-khalq al-mulghāh*). Karena *al-maṣlaḥat al-gharībah* berpijak pada fitrah salim, yaitu *sunnat Allāh fi al-’ālam*, sementara *al-maṣlaḥat al-mulghāh* ialah penentangan terhadap fitrah. Namun hal ini tidak bisa diakomodir tanpa melakukan perluasan paradigma, dan kuncinya ialah cara pandang yang positif terhadap fitrah manusia.

Bagi al-Ghazzālī dan al-Syātibī fitrah penciptaan manusia mencakup sisi negatif semisal agresi destruktif. Akibatnya manusia tidak bisa lepas dari fitrah agresi destruktif dalam dirinya, lalu bagaimana maslahat bisa terwujud? Sementara bagi Ibn ‘Asyūr manusia diciptakan dalam fitrah salim, adapun agresi destruktif hanya pengaruh lingkungan, bukan fitrah. Maka amanah memakmurkan bumi patut diemban manusia, sebab fitrah penciptaannya sejalan dengan fitrah syariat Islam sebagai *rahmatan li al-’ālamīn*.

Secara fitrah syariat Islam mendingkan banyak hal sebagai rahmat bagi manusia, bukan karena lupa. Bagian ini mampu dicerap oleh fitrah salim manusia walau tidak dijelaskan melalui nas, dan tidak dicakup oleh kaidah umum syariat. Oleh karena itu, *al-maṣlaḥat al-gharībah* bukan mengikuti hawa nafsu, sebab ia tercakup dalam ayat-ayat Allah yang bersifat *kawniyyah*. Maka perluasan paradigma mengantar pada satu kesimpulan, bahwa hukum syarak bersumber dari ayat-ayat Allah, baik ayat Alquran maupun *kawniyyah* sehingga diperlukan suatu pendekatan yang holistik. Sampai di sini nyatalah bahwa akal tidak menetapkan hukum (*laysa muthbitan*), tapi hanya menjadi alat untuk menemukan hukum (*muzhir*). Hal ini membuktikan hanya Allah lah satu-satunya *al-Muthbit*.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK	iii
DAFTAR ISI	iv
BAB SATU	
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Maksud dan Tujuan Penelitian	9
D. Kajian Kepustakaan	10
E. Kerangka Pemikiran Konseptual dan Landasan Teoritis	11
F. Metode Penelitian	15
G. Sistematika Pembahasan	20
BAB DUA	
HASIL PENELITIAN	23
A. Identifikasi <i>Maqāṣid al-Khalq</i>	24
B. Verifikasi <i>Maqāṣid al-Khalq</i>	26
C. Validitas <i>Maqāṣid al-Khalq</i>	32
BAB TIGA : PENUTUP	39
DAFTAR PUSTAKA	42

BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejarah hukum Islam (*tārīkh al-tasyrī' al-Islāmī*) mencatat keberadaan teori *maqāṣid* yang sistematisasinya terwujud lewat tangan al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M), penulis karya monumental *al-Muwāfaqāt*. Menurut Khalid Masud, kerja keras al-Syāṭibī adalah upaya membebaskan hukum Islam dari determinisme teologis.¹ Ini merupakan langkah berani, sebab dari semula *uṣūl al-fiqh* memakai pendekatan epistemologi *bayānī* melalui prosedur deduksi.² Sementara al-Syāṭibī memperkenalkan metodologi baru yang menurut Louay Safi berupa sintesis antara prosedur deduksi dan induksi.³

Sintesa yang dilakukan al-Syāṭibī merupakan sumbangsih bagi pengembangan ilmu *uṣūl al-fiqh*, manakala ditemukan kekurangan pada pendekatan lama yang literal. Menurut al-Sakkākī, sistem operasional kias memiliki kekurangan karena penyimpulan dibuat dari dua objek partikular. Masalahnya, sistem operasional seperti ini tidak mengantar pengetahuan tentang *al-'illah* ke derajat pasti (*qaṭ'ī*), akibatnya terjadi fragmentasi hukum syariah karena tidak ada prinsip yang disepakati.⁴ Kekosongan prinsip inilah yang kemudian diisi oleh al-Syāṭibī dengan teori *maqāṣid*-nya.

Merujuk riwayat hidup al-Syāṭibī, tampak ia termotivasi oleh iklim keilmuan pada masa hidupnya, di mana tasawuf--secara mengkhawatirkan--telah berpengaruh langsung terhadap fikih dan *uṣūl al-fiqh*.⁵ Selain itu, perubahan sosial menuntut

¹ Muhammad Khalid Masud. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), hlm. 152.

² Muhammad Abed Al-Jabiri. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 169.

³ Louay Safi. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hlm. 91-92. Al-Syāṭibī tokoh pertama yang memasukkan induksi sebagai perangkat metodologis dan prinsip derivasi. Ia juga tokoh pertama yang menyatukan penalaran induktif dan deduktif dalam suatu metodologi yang utuh. (However, al-Shāṭibī was the first to include *istiqrā'* as a methodical tool for deriving principles. Similarly, al-Shāṭibī was the first to integrate inductive and deductive reasoning into a unified methodology).

⁴ Yūsuf ibn Abū Bakr Al-Sakkākī. *Miftāḥ al-'Ulūm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 504.

⁵ Muhammad Khalid Masud. *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2000), hlm. 75. Shāṭibī was much worried not only by the fact that *taṣawwuf* comprised a number of rituals which he considered *bid'a* but also by the fact that *taṣawwuf* was having an adverse effect upon *fiqh* and *uṣūl*. He did not oppose the Ṣūfīs if they followed their peculiar practices individually or as a requirement of *taṣawwuf*. He opposed them when certain Ṣūfīs and *fuqahā'* suggested under the influence of *taṣawwuf*, that these practices were obligatory in a religio-legal sense.

suatu metodologi yang mampu menjawab persoalan baru yang muncul di tengah umat Islam, tidak subjektif, dan tanpa harus tercerabut dari akar epistemologi Islam, bagi al-Syāṭibī, teori *maqāṣid* lah jawabannya. Namun belakangan teori *maqāṣid* dipandang tidak memadai tanpa melakukan perubahan paradigma,⁶ terutama menurut mereka yang disebut oleh Wael B. Hallaq sebagai tokoh liberalisme religius, antara lain Muḥammad Sa‘īd al-Asymawī, Fazlur Rahman, dan Muḥammad Syahrūr.⁷

Menurut Amin Abdullah, al-Syāṭibī tidak mengganti paradigma linguistik-teologik, tapi ingin melengkapi agar ilmu *uṣūl al-fiqh* sempurna dalam memahami perintah Allah.⁸ Akibatnya teori *maqāṣid* dinilai subjektif oleh kebanyakan ulama yang konsisten dengan paradigma linguistik-teologik. Bagi mereka, teori *maqāṣid* riskan ditunggangi oleh apa yang disebut al-Ghazzālī sebagai *maqāṣid al-khalq*.⁹ Hal ini karena peran rakyat cukup dominan dalam teori *maqāṣid*. Seperti terlihat dalam tulisan Fathī al-Duraynī, ia menyatakan *fiqh al-maṣāliḥ* sebagai kaidah ijtihad dengan rakyat.¹⁰ Maka masuknya rakyat dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* menjadi tidak punya landasan kebenaran, sebab standar kebenaran dalam *uṣūl al-fiqh* berpijak pada teologi (ilmu kalam).¹¹ Kiranya ini menjadi salah satu sebab munculnya kontroversi, dan reaksi negatif terhadap pembaruan yang ditawarkan tokoh liberalisme religius.¹² Padahal rakyat hanya berperan sebagai alat memperoleh pengetahuan, bukan sumber pengetahuan dalam arti dalil yang dipadankan dengan dalil nukilan.

Kontroversi tak jarang terlihat dalam diskusi *uṣūliyyūn*, antara lain dalam diskusi al-Raysūnī dengan Jamāl Barūt.¹³ Sebagian ulama berpendapat bahwa

⁶ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu: Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 46. Paradigma adalah wacana atau *discourses* yang disepakati dalam mendiskusikan untuk membangun konsep keilmuan tertentu.

⁷ Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat, dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 345.

⁸ Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 119.

⁹ Al-Ghazzālī, *Al-Mustaṣfā fi ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 174.

¹⁰ Fathī al-Duraynī, *Al-Manāḥij al-Uṣūliyyah*, hlm. 618. Ia menggunakan kata “*mulā’im li taṣarruf al-musyarrī*” sehingga tampak bahwa ia lebih menekankan sisi maslahat, yaitu menjadikan maslahat sebagai standar keselarasan dengan tujuan syarak. Jadi, selama tujuan manusia dalam penemuan hukum adalah maslahat, itu berarti telah memenuhi standar yang dikehendaki syarak (*maqāṣid*). Selain itu, penggunaan kata “*qā’idah*” oleh Fathī al-Duraynī menunjukkan teori *maqāṣid* sebagai prinsip dalam *ijtihād* dengan rakyat. Dengan demikian, setiap *ijtihād* dengan rakyat yang memenuhi prinsip ini dapat dinyatakan sebagai ijtihad yang telah sesuai dan sejalan dengan kehendak syariat.

¹¹ Al-Juwaynī, *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), jld. I, hlm. 7. Bagi al-Juwaynī, ilmu kalam, bahasa Arab, dan fikih adalah objek material (*istimād*) ilmu *uṣūl al-fiqh*.

¹² Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja...*, hlm. 121.

¹³ Baca rekaman diskusi ini dalam; Aḥmad al-Raysūnī, dan Muḥammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād; al-Naṣṣ, al-Wāqī’ wa al-Maṣlaḥah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000).

syariat mencakup pemeliharaan *darūriyyāt*, *hājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*, jadi tidak dapat dibayangkan adanya maslahat yang keluar dari maksud syarak.¹⁴ Hal ini terkristalisasi dalam kaidah yang--antara lain--dapat disimak dari penuturan al-Raysūnī, bahwa “syariat adalah maslahat, dan maslahat adalah syariat.”¹⁵ Secara umum kaidah ini dapat diterima,¹⁶ namun pada tataran praksis, paradigma teosentris potensial melihat *maqāṣid al-syarī‘ah* dan *maqāṣid al-khalq* secara dikotomis, sebagaimana juga diakui oleh al-Raysūnī.¹⁷ Penulis melihat hal ini sebagai akibat dari pengembangan teori *maqāṣid* di bawah paradigma teosentris, bahkan al-Syātibī pun harus mewacanakan *maqāṣid* yang tertunda (*tawaqūf*).¹⁸ Padahal *murajjih* dari fakta sosial (*istiqrā’* dalam konteks *taḥqīq al-manāṭ*)¹⁹ dapat memiliki kekuatan lebih dibanding *murajjih* dari nas partikular yang *ẓannī*.²⁰

Di tengah dilema ini, muncul ajakan memandirikan teori *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai ilmu tersendiri dari al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (w. 1394 H/1973 M). Penulis melihat ajakan ini ada kaitannya dengan sikap Ibn ‘Āsyūr yang

¹⁴ Ziyād Muḥammad Aḥmīdan. *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004), hlm. 267. Aḥmīdan menyimpulkan, bahwa maslahat yang dimaksud oleh para *uṣūliyyūn* sebagai *al-maṣlaḥat al-mursalah*, pada dasarnya adalah *al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah* yang termasuk dalam salah satu dari tiga tingkatan maslahat (*darūriyyāt*, *hājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*).

¹⁵ Aḥmad al-Raysūnī, dan Muḥammad Jamāl Bārūt. *Al-Ijtihād; al-Naṣṣ, al-Wāqī‘ wa al-Maṣlaḥah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 152. (التشريعية مصلحة، والمصلحة شريعة)

¹⁶ Al-Būṭī menyatakan keliru jika *al-maṣlaḥat al-mursalah* dipahami terlalu luas sehingga mencakup *al-maṣlaḥat al-mulghāh*. Sebab kita sepakat bahwa maslahat yang tidak dikehendaki syarak termasuk dalam maslahat yang *mulghā*, maka tidak ada maslahat yang benar-benar *mursal*. Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī. *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah* (Beirut: Mū‘assasah al-Risālah, 1992), hlm. 340.

¹⁷ Al-Raysūnī, dan Bārūt. *Al-Ijtihād...*, hlm. 155

¹⁸ Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqīyyah, t.th.), jld. I, hlm. 210 (وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه). Rumusan tentang maslahat yang *tawaqūf* ini dibahas oleh al-Syātibī saat mengupas tentang *al-musabbab* dalam kaitannya dengan *maqāṣid al-syar‘ī*. Menurut al-Syātibī, sesuatu yang mengantarkan kepada maslahat disyariatkan sebagai *al-sabab* bagi wujudnya maslahat, atau sebagai *al-sabab* untuk menolak mudarat. Namun saat melihat kaitan *al-sabab* dengan *al-musabbab* (*maqāṣid*), ternyata ditemukan adanya *al-sabab* yang tidak segera dapat diyakini sebagai *maqāṣid al-syar‘ī*. Dalam kondisi ini, al-Syātibī mewajibkan *tawaqūf* sampai statusnya menjadi jelas.

¹⁹ Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt*, jld. II, hlm. 241-242. Al-Syātibī mendasarkan keberlakuan *‘awā‘id* kepada kontinuitas keberlakuannya (*al-‘adat al-mustamirrah*). Al-Syātibī membagi *‘awā‘id* menjadi adat yang diakui *syar‘* dan adat yang ditolak *syar‘*. Dari esensinya, *‘awā‘id* dikategorikan dalam *‘awā‘id al-syar‘iyyah* dan *‘awā‘id al-jāriyah bayn al-khalq* (adat yang berlaku di kalangan manusia). Kemudian adat yang berlaku di kalangan manusia dipilah lagi dalam adat yang berlaku tetap dan adat yang berubah-ubah sesuai tempat dan masa. Keberadaan *‘awā‘id* yang diakui syarak menunjukkan pengakuan syarak terhadap maslahat duniawi sebagai bagian dari hukum Allah dalam alam ini (*al-kawniyyah*). Namun adanya sebagian *‘awā‘id* yang ditolak menjadi alasan untuk mempertanyakan dasar keberlakuan *‘awā‘id* yang tidak memiliki pengakuan syarak. Dengan kata lain, *‘awā‘id al-jāriyah bayn al-khalq* tidak memiliki pijakan transendental untuk dinyatakan sebagai hukum Islam.

²⁰ Apakah *murajjih* itu harus bersumber dari nas, fakta sosial, atau mungkin gabungan keduanya. Menurut penulis, untuk mengakomodir *murajjih* dari dari fakta sosial, dituntut perubahan paradigma. Sebab *uṣūl al-fiqh* dengan paradigma teosentris tidak mengakomodirnya, sebagaimana terlihat dari upaya al-Syātibī, ia terganjal oleh paradigma teosentris.

memasukkan *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī'ah*.²¹ Penulis menduga, ini merupakan upaya mendamaikan dikotomi antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-khalq*, sebab ada bagian dari maslahat yang dituju syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang harus dilihat secara antroposentris.²² Jika diperhatikan, bahkan al-Syātibī yang bersikukuh dengan paradigma teosentris pun harus lebih dahulu melihat maslahat dalam perspektif antroposentris,²³ baru kemudian merumuskan teori *maqāṣid*-nya.²⁴

Realitas yang dihadapi, dan sikap yang diambil oleh kedua pemikir ini memberi sugesti bagi penulis untuk mempertimbangkan perluasan paradigma. Dalam hal ini penulis setuju dengan pendapat yang dikemukakan oleh S.I. Poeradisatra sebagaimana dikutip Miska Muhammad Amien:²⁵

“...bahwa epistemologi dalam Islam tidak berpusat kepada manusia (*anthropocentric*) yang menganggap manusia sendiri sebagai makhluk mandiri (*autonomours*) dan menentukan segala-galanya, melainkan berpusat kepada Allah (*theocentric*), sehingga berhasil atau tidaknya tergantung setiap usaha manusia, kepada iradat Allah.”

Meski tidak melakukan perubahan paradigmatic sebagaimana tuntutan tokoh liberalisme religius, perluasan paradigma dapat membuka ruang pengembangan teori *maqāṣid* dalam bingkai syariat. Sebagaimana dikatakan Ibn ‘Āsyūr, ilmu *uṣūl al-fiqh* tetap dibutuhkan untuk penelusuran awal *maqāṣid*. Sebab pikiran membutuhkan hal-hal yang jelas dan dekat sebagai perantara untuk sampai pada perkara mendalam.²⁶

²¹ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr. *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 6. ...ونسميه: علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية..

²² Bahasa Yunani, *anthropikos*, (*anthropos*= manusia dan *kentron*= pusat). Beberapa pengertian: 1) Istilah ini mengacu kepada pandangan mana pun yang mempertahankan bahwa manusia merupakan pusat dan tujuan akhir dari alam semesta. 2) Mengacu kepada pandangan bahwa nilai-nilai manusia merupakan pusat untuk berfungsinya alam semesta dan alam semesta menopang dan secara tahap demi tahap mendukung nilai-nilai itu. 3) Kadang-kadang istilah itu dipakai secara negatif untuk mengacu kepada keyakinan bahwa realitas dapat dijelaskan secara tepat atas dasar bentuk-bentuk pengalaman subjektif manusia. Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*, cet. IV (Jakarta: Gramedia, 2005), hlm. 60.

²³ Al-Syātibī. *Al-I'tiṣām* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. II, hlm. 113.

ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال.

²⁴ Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 336. Al-Syātibī membagi *maqāṣid* kepada *maqāṣid al-aṣliyyah*, dan *maqāṣid al-tābi'ah*. *Maqāṣid al-tābi'ah* hanya diterima jika ia mendukung *maqāṣid al-aṣliyyah*. Contohnya *maqāṣid* dalam pensyariatian nikah untuk meneruskan keturunan (*tanāsul*). Adapun *maqāṣid al-tābi'ah* untuk mendapat ketenteraman (*al-sukn*), bekerjasama (*ta'āwun*), atau lainnya.

²⁵ Miska Muhammad Amien. *Epistemologi Islam; Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. (Jakarta: UI-Press, 2006), hlm. 12.

²⁶ Ibn ‘Āsyūr. *Maqāṣid...*, hlm. 105.

ولم يزل من طرق الإستدلال لدى ذو العقول من الحكماء والرياضيين الوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، نعد الفقهاء في عدادهم، إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل مدارك العالوية.

Dari itu penulis berasumsi, bahwa perluasan paradigma dapat mendamaikan dikotomi, dan dapat mengintegrasikan *maqāṣid al-khalq* dalam teori *maqāṣid*.

Pengintegrasian ini penting, sebab teori *maqāṣid* diyakini dapat menjadi solusi, bahkan kini telah berkembang menjadi *fiqh al-maqāṣid*,²⁷ atau *fiqh al-maṣāliḥ*.²⁸ Dua istilah ini kerap ditemukan dalam karya para ulama masa kini yang membahas filsafat hukum Islam.²⁹ Namun saat membicarakan masalah sebagai *maqāṣid al-syarī‘ah*, mereka kurang menaruh perhatian terhadap *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang oleh al-Ghazzālī dan al-Syātibī dinyatakan *mardūd*, tapi diberi tempat dalam lapangan ijtihad.

Saat melakukan eksplorasi awal, penulis menemukan kedekatan konseptional antara apa yang disebut oleh al-Ghazzālī sebagai *maqāṣid al-khalq* dengan *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Demikian pula halnya dengan kata *maqāṣid al-mukallaḥ* dalam terminologi al-Syātibī, dan kata *maqāṣid li al-nās* dalam terminologi Ibn ‘Asyūr. Kedekatan konsepsi ketiga istilah ini dengan *al-maṣlaḥat al-gharībah* mendorong penulis untuk meneliti hakikat *al-maṣlaḥat al-gharībah* dalam pemikiran ketiga tokoh ini. Dari ketiganya, ternyata Ibn ‘Asyūr memiliki pandangan yang spesifik. Bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang identik dengan *maqāṣid li al-nās/maqāṣid al-khalq* adalah bagian dari fitrah manusia sehingga cenderung diamalkan sebagai *al-maṣlaḥat al-ḥalqiyah*.³⁰

Beranjak dari pemikiran Ibn ‘Asyūr, terlihat ada kesenjangan antara harapan ulama masa kini (bahwa teori *maqāṣid* dapat menjadi solusi) dengan fakta terabainya *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Sebab pernyataan al-Ghazzālī dan al-Syātibī tentang *mardūd*-nya *al-maṣlaḥat al-gharībah*, dipahami menutup kemungkinan menyelesaikan masalah *ḥadīthah* lewat *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Buktinya dapat

²⁷ Istilah ini digunakan Yūsuf al-Qaradāwī, ia menitikberatkan definisi pada penemuan hukum yang sesuai dengan kehendak umum syariat. Yūsuf al-Qaradāwī. *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī‘ah; Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah* (Mesir: Dār al-Syūrūq, 2006), hlm. 20.

وأما معنى مقاصد الشريعة فيراد بها: الغاية التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والباحثات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسراً وجماعة وأمة.

²⁸ Sementara Fathī al-Duraynī memakai istilah *fiqh al-maṣāliḥ* yang menurutnya berarti kaidah ijtihad dengan rakyat untuk membina hukum agar selaras dengan tindakan syarak. Fathī al-Duraynī. *Al-Manāḥij al-Uṣūliyyah* (Damsyik: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 1975), hlm. 618.

²⁹ Dengan mengamati tulisan ulama kontemporer, diyakini bahwa kedua istilah ini dimaksudkan untuk satu objek yang sama, hanya saja ada perbedaan tekanan saat seorang ulama menggunakan kata *fiqh al-maqāṣid*, dan ulama yang lain menggunakan kata *fiqh al-maṣāliḥ*. Perlu digarisbawahi, bahwa penggunaan kata masalah dalam tulisan ini mengacu pada keberadaan masalah sebagai tujuan syariat.

³⁰ Ibn ‘Asyūr. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā‘ī fi al-Islām*, cet. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Tawzī‘, 1985), hlm. 17. Bagi Ibn ‘Asyūr, ajaran Islam adalah fitrah manusia itu sendiri, oleh karena itu fitrah akal manusia sejalan dengan fitrah ajaran Islam, baik akidah maupun syariatnya.

dilihat pada salah satu kaidah *maqāṣidiyyah* yang dihimpun oleh al-Yūbī.³¹ Padahal al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī juga membolehkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* dipakai dalam ijtihad. Jadi dalam harapan para ulama masa kini atas teori *maqāṣid* sebagai solusi bagi masalah *ḥadīthah*, terkandung kerancuan ketika masalah *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak diselesaikan lebih dahulu.

Efek kerancuan itu dapat dilihat dalam contoh kasus tentang nafkah anak zina misalnya. Demi membela hak nafkah anak di luar nikah, Mahkamah Konstitusi (MK) malah menghubungkan nasab anak zina kepada ayah zina.³² Putusan ini melanggar ketentuan syariat Islam yang hanya menghubungkan nasab anak pada ayah kandung berdasar nikah yang sah menurut Islam (*firāsy*). Ketentuan ini dapat dilihat dalam Hadis sahih yang diriwayatkan dari ‘Ā’isyah.³³ Jadi putusan MK telah melebar akibat penalaran maslahat yang tidak jelas sistematikanya. Padahal masalah nafkah anak zina bisa diselesaikan lewat *al-maṣlaḥat al-gharībah* tanpa harus melanggar ketentuan syariat tentang nasab berdasar *firāsy*.

Berdasar fakta di atas, penulis membangun hipotesa, bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* ialah *maqāṣid al-khalq* yang boleh diamalkan. Ia tidak bisa dinyatakan *mulghāh* meski dinyatakan *mardūd*. Penulis menemukan bahwa pernyataan *mardūdnya al-maṣlaḥat al-gharībah* muncul akibat kecenderungan melihat teori *maqāṣid* dari perspektif *maqāṣid al-syarī’ah* saja. Cara pandang dari perspektif yang terbatas ini berakibat pada penggunaan pendekatan yang atomistik.

³¹ Muhammad Sa’ad ibn Aḥmad ibn Mas’ūd al-Yūbī. *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 454.

كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغربية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة. Setiap maslahat yang tidak kembali kepada pemeliharaan *maqāṣid* yang dipahami dari Alquran, Sunah dan ijmak, dan ia termasuk dalam *al-maslahat al-gharībah* yang tidak sesuai dengan tindakan syarak, maka ia batal.

³² Dalam keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) yang bernomor 46/PUU-VIII/2010, pada halaman 37, memuat lima butir putusan yang mana butir ketiga berbunyi sebagai berikut:

Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) yang menyatakan, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya”, tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya, sehingga ayat tersebut **harus dibaca**, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”;

³³ Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Farā’id, bāb al-walad li al-firāsy...*:

فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدُ فَقَالَ ابْنُ أَخِي عَهْدٍ إِلَيَّ فِيهِ قَامَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ أَخِي وَإِنِّي وَلِيْدَةُ أَبِي وَوَلَدَ عَلِيٌّ رَأْسِهِ فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ سَعْدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهْدٌ إِلَيَّ فِيهِ فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ أَخِي وَإِنِّي وَلِيْدَةُ أَبِي وَوَلَدَ عَلِيٌّ رَأْسِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ص. م. هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ثُمَّ قَالَ لِسُوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ ائْتِجِي مِنْهُ لِمَا رَأَى مِنْ شِدْهِهِ بِعَنْبَةِ فَمَا رَأَاهَا حَتَّى لَقِيَّ اللَّهَ.

Hal inilah yang menarik perhatian penulis mengkaji validitas *maqāṣid al-khalq*, sebab ia merupakan kunci perluasan paradigma. Bagi penulis, tanpa cara pandang yang tepat terhadap *maqāṣid al-khalq*, maka *uṣūliyyūn* akan terus terjebak dalam dikotomi. Padahal pesatnya perkembangan ilmu (sains) menuntut kerjasama interdisipliner. Bahkan menurut Amin Abdullah, bangun baru ilmu-ilmu keislaman, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana filsafat ilmu dan sosiologi ilmu, lebih lanjut harus mempertimbangkan penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis.³⁴

Memerhatikan wacana yang dikemukakan oleh Amin Abdullah ini, penulis terinspirasi untuk menggali kemungkinannya dari pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn ‘Asyūr. Penulis melihat ketiga tokoh ini memiliki sumbangsih orisinal yang menunjukkan dinamika dalam teori *maqāṣid*. Sebab al-Ghazzālī dan al-Syātibī menolak *maqāṣid al-khalq*, lalu Ibn ‘Asyūr malah menjadikan *maqāṣid li al-nās* (*maqāṣid al-khalq*) sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*.³⁵ Jadi pada dasarnya cara pandang Ibn ‘Asyūr telah diperbarui menjadi teoantroposentris, tetapi ia tidak menyatakannya secara eksplisit. Bagi penulis, masuknya *maqāṣid li al-nās* dalam *maqāṣid al-syarī‘ah* menimbulkan kontradiksi sehingga perlu perluasan paradigma. Selain itu, juga perlu perubahan istilah dari *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi *maqāṣid al-syar‘iyyah*.

Adapun al-Ghazzālī melihat *maqāṣid* dalam perspektif oposisi biner antara *maqāṣid al-syarī‘ah*, dan *maqāṣid al-khalq*. Sebab menurut al-Ghazzālī, secara fitrah manusia memiliki sifat negatif, bahkan cenderung destruktif sehingga *maqāṣid al-khalq* dipandang subjektif karena menuruti hawa nafsu.³⁶ Sementara al-Syātibī juga mengikuti pandangan al-Ghazzālī, bahwa kecenderungan destruktif merupakan bagian dari fitrah manusia.³⁷ Berbeda halnya Ibn ‘Asyūr, ia melihat fitrah secara positif. Dari itu *maqāṣid al-khalq* sebagai fitrah manusia dilihatnya sesuai dengan fitrah Islam. Bagi Ibn ‘Asyūr, fitrah Islam adalah sesuatu yang di atasnya manusia

³⁴ Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 63.

³⁵ Ibn ‘Asyūr. *Maqāṣid...*, hlm. 142. *Al-Maqāṣid al-khāṣṣah*, didefinisikan sebagai cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syari‘* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.

³⁶ Al-Ghazzālī. *Ihyā‘ ‘Ulūm al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), jld. I, hlm. 34. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan al-Ghazzālī dalam kitab *Ihyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*, bahwa manusia memenuhi kebutuhan duniawinya dengan hawa nafsu yang berakibat timbulnya permusuhan di mana-mana.

³⁷ Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 94

diciptakan guna memakmurkan bumi.³⁸

Pada dasarnya penempatan *maqāṣid al-khalq* dalam oposisi biner--sebagai antitesis *maqāṣid al-syarī'ah*--hanya efek cara pandang teosentris. Padahal masalah yang disebut *maqāṣid al-syarī'ah* adalah masalah *al-khalq* itu sendiri. Dari itu sebagian ulama menggunakan istilah *maqāṣid al-mukallaḥ* untuk hal yang umumnya disebut *maqāṣid al-syarī'ah*, misalnya oleh 'Alī Jumu'ah.³⁹ Memerhatikan varian *maqāṣid al-mukallaḥ* versi 'Alī Jumu'ah, penulis sependapat dengan Ibn 'Āsyūr yang membagi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kategori *al-maqāṣid al-'āmmah*, dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*.

Setelah mendudukan *maqāṣid al-khalq* dalam paradigma yang telah diperluas, ajakan Ibn 'Āsyūr perlu ditautkan dengan tawaran Jasser Auda, yaitu pendekatan sistem.⁴⁰ Penulis melihat pertautan keduanya menuju pendekatan baru yang holistik. Tetapi kajian ini hanya lah sumbangan kecil pada satu bagian dari *uṣūl al-fiqh* sebagai sistem, yaitu filosofi holistik yang disebut *maqāṣid al-syar'iyyah*.

B. Rumusan Masalah

Seperti yang dikatakan 'Abd Allāh Darrāz, usaha peristinbatan hukum Islam sangat bergantung pada dua hal, *pertama* pengetahuan bahasa Arab (*'ilm lisān al-'Arab*), kedua pengetahuan tentang rahasia pensyariatian dan tujuan syarak (*'ilm asrār al-syarī'ah wa maqāṣiduha*).⁴¹ Bagi penulis kedua modal dasar ini dapat maksimal mengambil peran setelah dilakukan perluasan paradigma. Oleh karena itu, kajian dimulai dari masa anomali⁴² telah dirasakan oleh *uṣūliyyūn*, yaitu dari masa Imam al-Ghazzālī. Ia melihat teori *maqāṣid* dalam dimensi *maqāṣid al-syarī'ah*

³⁸ Ibn 'Āsyūr. *Maqāṣid*... , hlm. 56. Fitrah kejiwaan manusia adalah suatu keadaan di mana akal manusia diciptakan oleh Allah dalam keadaan bersih, tidak bercampur dengan kerancuan/kebingungan (*al-ra'ūnāt*), dan kebiasaan buruk. Menurut Ibn 'Āsyūr, inilah maksud dari kata "*fiḥrat Allāh allatī faḥara al-nās 'alayhā*" dalam ayat 30 surat al-Rum

³⁹ Muḥammad 'Alī Jumu'ah. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996), hlm. 14.

⁴⁰ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London: IIIT, 2007), hlm. 195. Jasser Auda mengaplikasikan salah satu aspek teori sistem, yaitu *cognitive nature system*. Pendekatan ini melihat yurisprudensi Islam sebagai sebuah sistem, sehingga setiap pemahaman dan produk hukum yang dihasilkan selalu pada posisi mungkin benar, mungkin salah.

⁴¹ 'Abd Allāh Darrāz, sebagai pentahkik kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. I, hlm. 6.

⁴² Anomali adalah gejala yang untuk itu penyelidik belum dipersiapkan oleh paradigma, hal ini lah yang berperan bagi pembaruan. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, enlarged (Chicago: University of Chicago Press, 1970), hlm. 57. (...the perception of anomaly—of the phenomenon, that is, for which his paradigm had not readied the investigator—played an essential role in preparing the way for perception of novelty).

dan *maqāṣid al-khalq* yang mencerminkan kekhawatirannya atas subjektivitas teori *maqāṣid*. Akibatnya ia ragu-ragu menerima kehujahan *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, dan membatasi pada tataran darurat saja.

Mengingat urgennya teori *maqāṣid* bagi peristinbatan di masa kini, maka dakwaan subjektifitas atasnya perlu dikritisi. Untuk itu dilakukan kajian dialektik yang mempertautkan pesimisme al-Ghazzālī, optimisme al-Syātibī, dan langkah maju Ibn ‘Āsyūr. Dengan demikian, masalah utama dalam disertasi ini adalah tentang validitas *maqāṣid al-khalq* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syar‘iyyah*. Adapun permasalahan yang diteliti dirinci dalam sub masalah berikut:

1. Bagaimana hakikat (ontologi/*māhiyyah*) *maqāṣid al-khalq*.
2. Bagaimana perumusan *maqāṣid al-khalq*.
3. Bagaimana nilai validitas *maqāṣid al-khalq* secara epistemologikal.

Rancangan sub masalah ini dimaksudkan sebagai rumusan dari masalah yang akan diteliti dan sekaligus sebagai tahapan penelitian. Sejauh ini rumusan di atas dipandang cukup memadai untuk sampai pada maksud dan tujuan penelitian.

C. Maksud dan Tujuan Penelitian

Sebagaimana dijelaskan dalam rumusan masalah, fokus kajian tulisan ini adalah menemukan validitas *maqāṣid al-khalq*. Di sisi lain, dapat dikatakan kajian ini juga bermaksud mempertimbangkan kemungkinan perluasan paradigma dan pengintegrasian *maqāṣid al-khalq* ke dalam teori *maqāṣid* sehingga terwujud pendekatan holistik bagi teori *maqāṣid*. Maka kajian ini dimulai dari pencarian jawaban atas kekhawatiran al-Ghazzālī akan risiko penodaan syariat oleh *maqāṣid al-khalq*. Lalu dilanjutkan dengan kajian atas pemikiran al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr secara dialektik.

Jawaban atas kekhawatiran al-Ghazzālī menjadi dasar tercapainya maksud penelitian, yaitu validitas *maqāṣid al-khalq*. Temuan ini menunjukkan adanya bagian yang belum terjangkau oleh teori *maqāṣid* sebelum Ibn ‘Āsyūr. Hal ini menjadi indikator terbatasnya kemampuan eksplorasi teori *maqāṣid* akibat pembatasan cara pandang dari perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah* saja. Validitas *maqāṣid al-khalq* menjadi alasan untuk mengintegrasikannya ke dalam teori *maqāṣid*. Dengan terintegrasinya *maqāṣid al-khalq*, maka teori *maqāṣid* menjadi holistik, dan lebih komprehensif ketika dijadikan bagian dari *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah sistem.

D. Kajian Kepustakaan

Merujuk penelitian terdahulu, kelihatan bahwa pemikiran al-Ghazzālī yang banyak dikaji adalah di bidang mistik atau tasawuf. Adapun pemikiran al-Ghazzālī tentang teori *maqāṣid* masih jarang dijadikan objek penelitian tersendiri. Di antara literatur yang terjangkau oleh penulis, salah satunya yang melakukan kajian tersendiri adalah karya Ahmad Munif Suratmaputra. Ia melakukan kajian kritis untuk melihat pemikiran al-Ghazzālī tentang *al-maṣlaḥat al-mursalah*, lalu dilanjutkan dengan penemuan relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam. Dalam kajian ini Munif menyimpulkan bahwa al-Ghazzālī menerima *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagai hujah. Tapi Munif juga menyebut *al-istiṣlāḥ* diterima oleh al-Ghazzālī sebagai metode.⁴³

Kesimpulan Ahmad Munif Suratmaputra bertentangan dengan pandangan al-Syāṭibī dalam kitab *al-I'tiṣām*. Al-Syāṭibī menyatakan bahwa al-Ghazzālī menolak maslahat pada tataran *al-taḥṣīniyyah* jika tidak ada kesaksian syarak (*aṣl mu'ayyan*). Tetapi maslahat pada peringkat *ḍarūrah*, ia cenderung menerimanya secara bersyarat. Adapun maslahat pada peringkat *al-ḥājjiyyah*, al-Ghazzālī menolaknya dalam kitab *al-Mustasfā*, padahal sebelumnya dalam kitab *Syifā' al-Ghalīl* ia menerima. Mengingat *al-Mustasfā* merupakan kitab *uṣūl al-fiqh* yang terakhir ditulis al-Ghazzālī, maka dapat disimpulkan al-Ghazzālī menolak maslahat *al-ḥājjiyyah*.⁴⁴

Menyikapi perbedaan di atas, penulis cenderung melihat pemikiran al-Ghazzālī secara moderat, bahwa yang ia tolak hanyalah menjadikan *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagai sumber hukum yang mandiri.⁴⁵ Moderatnya pemikiran al-Ghazzālī juga tampak dari teori pengetahuan yang dianutnya seperti temuan penelitian Saeful Anwar (disertasi PPs. IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001, telah diterbitkan). Ia menyimpulkan bahwa filsafat ilmu al-Ghazzālī merupakan sistem dialektis sebagai sintesis atau moderasi antara dogmatisme dan skeptisisme absolut.⁴⁶

Moderasi juga tercermin dari pemikiran al-Syāṭibī yang oleh Louay Safi disimpulkan sebagai sintesis antara prosedur deduksi dan induksi.⁴⁷ Penulis juga menemukan beberapa kajian yang umumnya menitikberatkan pada pemikiran al-Syāṭibī yang terkait dengan teori maslahat dalam konteks *maqāṣid al-*

⁴³ Ahmad Munif Suratmaputra. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 132, dan 140.

⁴⁴ Al-Syāṭibī. *Al-I'tiṣām*, hlm. 450.

⁴⁵ Al-Ghazzālī. *Al-Mustasfā*, hlm. 180. (*laysa uṣūlan al-khāmisan bi ra'ṣiha*).

⁴⁶ Saeful Anwar. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 399.

⁴⁷ Louay Safi. *The Foundation of Knowledge...* hlm. 91-92.

syarī’ah. Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Khalid Masud. Ia menyimpulkan bahwa al-Syāṭibī berupaya membebaskan hukum Islam dari determinisme teologis.⁴⁸

Peneliti lain yang juga melakukan kajian yang relatif sama dengan kajian Muhammad Khalid Masud ialah Asafri Jaya Bakri. Ia juga menitikberatkan kajian pada *maqāṣid al-syarī’ah* dalam buku *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut al-Syatibi*. Satu hal yang membedakan dari penelitian Khalid Masud, adalah usaha Asafri Jaya Bakri untuk mengaitkan teori *maqāṣid* dengan format peristinbatan masa kini. Penelitian yang sama juga telah dilakukan oleh, ‘Abd al-Ḥāmīd al-‘Alimī, Namun ia lebih fokus pada cara petunjukan dalil kepada *madlūl* menurut pemikiran Imam al-Syāṭibī.⁴⁹

Peneliti lain yang secara komprehensif melakukan kajian terhadap pemikiran al-Syāṭibī adalah Aḥmad al-Raysūnī.⁵⁰ Kajian al-Raysūnī, Khalid Masud, dan Asafri Jaya Bakri lebih bersifat deskriptif. Mereka berusaha memberi gambaran menyeluruh tentang teori *maqāṣid al-syarī’ah* dalam pemikiran al-Syāṭibī. Adapun tulisan dalam karya ini terfokus pada *maqāṣid al-khalq* yang dikritisi secara dialektis dengan pemikiran al-Ghazzālī dan Ibn ‘Āsyūr.

Adapun pemikiran Ibn ‘Āsyūr belum banyak dikaji secara mandiri, kebanyakan hanya dirujuk dalam kajian penelitian umum. Satu karya yang penulis dapat tentang pemikiran Ibn ‘Āsyūr secara tersendiri ialah karya Ismā‘īl al-Ḥasanī yang berjudul *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr*. Sebagaimana dinyatakan oleh penulisnya, kajian dari buku yang diterbitkan oleh IIIT ini lebih bersifat deskriptif.⁵¹ Sementara kajian dalam karya tulis ini melakukan kajian dialektis yang dianalisis secara interpretif. Dalam kajian ini, penulis melihat pemikiran Ibn ‘Āsyūr sebagai moderasi antara al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī.

E. Kerangka Pemikiran Konseptual dan Landasan Teoritis

Berdasar kajian kepustakaan di atas penulis menangkap satu kerangka umum dari pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī dan Ibn ‘Āsyūr dalam lingkup teori *maqāṣid*,

⁴⁸ Muhammad Khalid Masud. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī’s Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), hlm. 152

⁴⁹ ‘Abd al-Ḥāmīd al-‘Alimī. *Manhaj al-Dars al-Dilālī ‘ind al-Imām al-Syāṭibī* (Maroko: Wizārat al-Awqāf wa Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2001), hlm. 14.

⁵⁰ Aḥmad al-Raysūnī. *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Syāṭibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 12.

⁵¹ Ismā‘īl al-Ḥasanī. *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 19.

yaitu moderasi.⁵² Moderasi dijadikan kerangka pemikiran konseptual karya tulis ini. Dalam kerangka pemikiran konseptual moderasi inilah penulis melakukan kajian atas pemikiran ketiga tokoh, yaitu al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr.

Sebelum lebih jauh masuk dalam pembahasan tentang landasan teoritis, kiranya perlu ditegaskan bahwa fokus kajian ini dibatasi dalam ranah epistemologi.⁵³ Penegasan ini penting, karena pada permukaan kajian terlihat berkisar pada usaha memahami teks. Jadi bisa dianggap sebagai soal penafsiran (*exegesis*) yang--sepatutnya--menggunakan “metode” hermeneutika.⁵⁴ Padahal fokus kajian ini bukanlah pada persoalan penafsiran, tapi tentang bagaimana teori *maqāṣid* dapat disistematisasikan menjadi kajian ilmiah, memiliki pendekatan yang holistik, dan bukan hanya spekulasi.

Menurut The Liang Gie, epistemologi salah satu dari problem yang dibahas dalam filsafat ilmu.⁵⁵ Permasalahan utama epistemologi adalah pertanyaan tentang dasar dari kebenaran, yaitu tentang evidensi. Kata evidensi (*evidenz*) digunakan oleh Edmund Husserl untuk konsepsinya tentang sesuatu yang hadir langsung, niscaya, dan absolut, sehingga tidak ada keraguan sedikit pun di dalamnya.⁵⁶ Istilah ini semakna dengan kata *al-badāhah* dalam bahasa Arab.⁵⁷ Menurut Kenneth T. Gallagher, pertanyaan epistemologikal terhadap nilai dari sebuah pernyataan adalah benar-benar sebuah pertanyaan tentang penerimaan terhadap evidensi.⁵⁸

⁵² Kata moderasi berarti penghindaran keekstreman. Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta, Gramedia, 2008), hlm. 924.

⁵³ Istilah epistemologi pertama kali digunakan oleh J.F. Ferrier (1854). Kata epistemologi merupakan gabungan dua kata dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang berarti pengetahuan yang sistematis. Jadi epistemologi dapat diartikan sebagai pengetahuan yang sistematis tentang pengetahuan. A.M.W Pranarka. *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 3. Harun Nasution. *Filsafat Agama* (Bulan Bintang: Jakarta, 1973), hlm. 10. Miska Muhammad Amien. *Epistemologi Islam...*, hlm. 1-2.

⁵⁴ Akar kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermeneuein*, yang berarti “menafsirkan”, dan kata benda *hermeneia*, “interpretasi.” Penjelasan dua kata ini, dan tiga bentuk dasar makna dalam pemakaian aslinya, membuka wawasan pada karakter dasar interpretasi dalam teologi dan sastra, dan dalam konteks sekarang ia menjadi *keywords* untuk memahami hermeneutika modern. Richard E. Palmer. *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamed, cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005). hlm. 14. E. Sumaryono menyimpulkan bahwa hermeneutika adalah sebuah metode filsafat. E. Sumaryono. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 141.

⁵⁵ Menurut The Liang Gie, ada enam kelompok problem filsafat ilmu: 1) problem epistemologi tentang ilmu; 2) problem metafisis tentang ilmu; 3) problem metodologis tentang ilmu; 4) problem logis tentang ilmu; 5) problem etis tentang ilmu; 6) problem estetis tentang ilmu. The Liang Gie. *Pengantar Filsafat Ilmu*, edisi II, cet. III (Yogyakarta: Liberty, 1997), hlm. 83.

⁵⁶ Donny Gahral Adian. *Pengantar Fenomenologi* (Depok: Koekoesan, 2010), hlm. 14.

⁵⁷ Majma’ al-Luhghah al-‘Arabiyah. *Al-Mu’jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 31. بداهة: وضوح الأفكار والقضايا بحيث تقرض نفسها على الذهن.

⁵⁸ Kenneth T. Gallagher. *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964), hlm. 20. ...and therefore the epistemological question of the value of judgment is really a question of the admissibility of evidence.

Sebagaimana dikatakan The Liang Gie, epistemologi adalah teori pengetahuan yang membahas berbagai segi pengetahuan seperti kemungkinan, asal mula, sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas dan realibilitas sampai soal kebenaran.⁵⁹ Hal ini pula yang menjadi sorotan, saat melihat usaha menemukan makna tersirat (*maqāṣid*) ternyata jauh berbeda dari usaha penemuan makna tersurat. Selanjutnya kasus partikular tertentu (*maqāṣid al-khalq*) harus dipahami apa adanya sebagai sesuatu yang jelas dari dirinya sendiri.⁶⁰ Maka tepat lah penerimaan terhadap evidensi dijadikan landasan teoritis bagi kajian disertasi ini.

Saat masuk lebih dalam, ditemukan sebuah teori dari al-Syātibī, (*rujū’ ilā uṣūl al-syarī’at al-kulliyah*) yang dibangunnya setelah melihat keterkaitan antara *maṣāliḥ*--dalam konteks kehidupan duniawi--dengan *khiṭāb* Allah.⁶¹ Tetapi dalam realitas, al-Syātibī melihat bahwa *al-maṣlaḥah* berpotensi ditunggangi selera pribadi (*ahwā’ al-nufus*), keuntungan pribadi (*al-manāfi’*), pemenuhan kehendak/nafsu (*nayl al-syahwah*) dan kepentingan individu (*aghrāḍ*).⁶² Dari itu ia menjadikan ketentuan umum syariat (*uṣūl al-syarī’ah*) sebagai alat verifikasi masalah. Masalahnya, bagaimanakah *uṣūl al-syarī’ah* ini dapat diketahui secara meyakinkan dan diterima sebagai evidensi? Hal ini perlu dikritisi di tengah pencarian metode alternatif untuk meretas kebekuan.

Telah disinggung sebelumnya, bahwa dari kajian Fathī al-Duraynī, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, terlihat teori *maqāṣid* telah dikembangkan menjadi *fiqh al-maqāṣid*. Ini menunjukkan asumsi keduanya, bahwa tantangan zaman dapat dijawab oleh teori *maqāṣid*, di mana persoalan masalah dianggap tuntas. Sebab teori ini bersumber dari khazanah keilmuan Islam klasik, yaitu pertimbangan *al-maṣlaḥah* yang dipraktekkan oleh para ulama salaf dalam peristinbatan mereka (*al-istiṣṣān*, *al-istiṣlāḥ*, dan *al-maṣlaḥat al-mursalāh*). Namun beragam bentuk peristinbatan ini menghadapi kritik, bahkan penolakan dengan alasan mengandung subjektivitas dan mengikut hawa nafsu.

Dugaan subjektivitas teori *maqāṣid*--antara lain--dapat disimak dalam

⁵⁹ The Liang Gie. *Pengantar Filsafat Ilmu*, hlm. 84. Bagi sesuatu ilmu, pertanyaan yang menyangkut definisi ilmu itu, jenis pegetahuannya, pembagian ruang lingkungannya, dan kebenaran ilmiahnya merupakan bahan-bahan pembahasan epistemologinya.

⁶⁰ Hardono Hadi. *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan Kenneth T. Gallagher*, cet. VII (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 26.

⁶¹ Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20. Menurut al-Syātibī, *maṣāliḥ al-duniawī* berupa pemeliharaan kelangsungan hidup manusia, menyempurnakan kehidupan serta terpenuhinya kebutuhan biologis dan intelektual manusia secara umum.

⁶² Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt*, jil. II, hal. 31, 32 dan 33

penolakan al-Ghazzālī terhadap *al-istiḥsān*, dan keraguannya terhadap *al-maṣlaḥat al-mursalāh*. Ia menyatakan *al-maṣlaḥat al-mursalāh* tidak bisa menjadi dasar hukum kelima yang berdiri sendiri (*laysa uṣūl al-khāmīs bi raʿsiha*).⁶³ Perlu dicatat al-Ghazzālī menganut paradigma teosentris, maka temuan *maqāṣid* dianggapnya spekulatif (*mawhūmah*). Akibatnya teori *maqāṣid* al-Ghazzālī tidak menjangkau *al-maṣlaḥat al-gharībah*, dan juga tidak menjangkau *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tingkat *al-ḥājiyyah* dan *al-taḥṣīniyyah*. Bagi penulis, inilah alasan perlunya dilakukan kajian pada ranah epistemologi dalam kerangka konseptual moderasi.

Setelah menolak pemandirian *al-maṣlaḥat al-mursalāh* al-Ghazzālī bersikukuh dengan teori *rujūʾ ilā aṣl muaʾyyan*. Teori ini pun perlu diuji agar terlihat sejauhmana mampu mengantarkan kepada evidensi. Untuk itu diperlukan suatu landasan teoritis guna mengidentifikasi dan memecahkan masalah yang diteliti. Landasan teoritis ini juga berguna untuk melihat ukuran-ukuran atau kriteria yang dapat dijadikan dasar pembuktian validitas *maqāṣid al-khalq*. Untuk kajian ini, penulis berpijak pada teori yang dibangun oleh Kenneth T. Gallagher, yaitu “teori evidensi sebagai dasar tindakan.”⁶⁴

Kehadiran teori al-Syāṭibī (*rujūʾ ilā uṣūl al-syarīʿat al-kulliyyah*) telah membuka jalan bagi teori *maqāṣid* untuk menemukan sistematika dan metodologi yang cukup memadai. Temuan al-Syāṭibī menjadi dasar yang kuat untuk menyatakan teori *maqāṣid* bukan lagi spekulasi. Tetapi sebagaimana al-Ghazzālī, al-Syāṭibī juga masih terikat paradigma teosentris sehingga *al-maṣlaḥat al-gharībah* juga luput dari teorinya. Dari itu ia kesulitan menurunkan kaidah universal ke dalam realitas partikular. Maka Ibn ʿĀsyūr melancarkan kritik, dan maju selangkah sehingga dapat mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Ia menyatakan teori *maqāṣid* dalam kajiannya didedikasikan untuk menjawab persoalan hukum pada masalah baru yang belum ada contoh kasusnya di masa *tasyrīʿ*.⁶⁵

Penulis melihat bahwa landasan teoretis ini juga memadai bagi penemuan validitas *maqāṣid al-khalq*, sebab epistemologi tidak terbatas pada persepsi inderawi

⁶³ Al-Ghazzālī. *Al-Mustaṣfā*, hlm. 180.

⁶⁴ Gallagher. *The Philosophy...*, hlm. 151. Sebagian besar hidup kita dihabiskan dalam tindakan, dan tindakan kita tidak menuntut kepastian. Tindakan kita bisa dipuaskan dengan probabilitas. Apa yang biasanya mendasari tindakan kita adalah pendapat: yaitu suatu respon kognitif terhadap evidensi, bukan dicerap sebagai sesuatu yang memaksa, tapi diterima sebagai jaminan yang memadai untuk tindakan.

Most of our lives are spent in acting, and acting does not require and most often does not allow hidebound certitude. It can be satisfied with probability. What we most frequently act upon is opinion: a cognitive response to evidence not grasped as coercive but seen as sufficient to warrant action.

⁶⁵ Ibn ʿĀsyūr. *Maqāṣid...*, hlm. 81.

saja.⁶⁶ Maka kajian *maqāṣid al-khalq* juga dapat dikritisi dari perspektif epistemologi. Dari sudut pandang ini terlihat bahwa pendirian al-Ghazzālī, teori al-Syātibī, dan langkah maju Ibn ‘Asyūr adalah bentuk perkembangan di ranah epistemologi. Ini menunjukkan dinamika dalam teori *maqāṣid*. Oleh karena itu kajian ini menuntun kategori tertentu untuk melakukan pemilahan secara epistemologis. Kategori ini berguna untuk membedakan pendekatan yang digunakan masing-masing tokoh sehingga diketahui paradigma yang melingkupinya. Dalam hal ini, kategori epistemologi *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī* Abid al-Jabiri menjadi teori pendukung dalam kerangka moderasi.⁶⁷

F. Metode Penelitian

a. Pendekatan

Merujuk pada Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam, penelitian ini termasuk dalam kajian *usūl al-fiqh* (epistemologi hukum Islam).⁶⁸ Adapun dilihat dari masalah yang diteliti, kajian ini lebih bersifat penelitian normatif dari pada sosiologis, sebab objek yang diteliti berupa dalil fikih.⁶⁹ Padahal *maqāṣid al-syarī‘ah* al-Syātibī dan Ibn ‘Asyūr tampak telah merambah ke ranah penelitian sosiologis. Namun karena penelitian ini tidak sampai pada aplikasi teori *maqāṣid* secara mendalam, maka dicukupkan pada tataran normatif saja.

Di sisi lain *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan bagian dari objek teoritik filsafat hukum Islam, yaitu tujuan hukum.⁷⁰ Dari itu perlu ditegaskan bahwa kajian ini

⁶⁶ Gallagher. *The Philosophy...*, hlm. 18. Secara tradisional, epistemologi cenderung membatasi diri kepada persepsi inderawi dan pemahaman intelektual, di mana pemahaman itu dimengerti secara sempit. Tetapi hal ini tidak memadai. Pengetahuan adalah peristiwa yang menyebabkan kesadaran manusia memasuki terang ada. Kita tidak bisa meramalkan bagaimana ada itu dinyatakan. Sikap awal yang tepat bagi filsuf pengetahuan adalah kerendahan hati di dalam menghadapi pengalaman. Filsuf pengetahuan harus memiliki keterbukaan total.

Traditionally, epistemology has tended to confine itself to sense perception and intellectual cognition, the latter being somewhat narrowly conceived. But this does not appear sufficient. Knowledge is the event by which human consciousness emerges into the light of being. We cannot prescribe in advance how being is to be revealed. The proper initial attitude for the philosopher of knowledge is a kind of humility before experience, which is simply equivalent to a total openness.

⁶⁷ Muhammad Abed al-Jabiri. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 171, 297, dan 504.

⁶⁸ Departemen Agama RI. *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Syariah* (Jakarta: Depag RI, 1998), hlm. 39.

⁶⁹ Cik Hasan Bisri. *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (Jakarta: Prenada Media, 2003), jld. I, hlm. 50. Dalil fikih sebagai objek kajian terdiri dari dalil normatif (nas), dalil empiris (*asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*), dan dalil metodologis.

⁷⁰ Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM UI Bandung, 1995), hlm. 15. Objek teoritis filsafat hukum Islam ialah: 1) prinsip-prinsip hukum Islam; 2) dasar-dasar dan sumber-sumber hukum Islam; 3) tujuan hukum Islam; 4) asas-asas hukum Islam; dan 5) kaidah-kaidah hukum Islam.

melakukan hal yang berbeda. Disertasi ini mengkaji *maqāṣid* sebagai instrumen menetapkan hukum Islam (epistemologi), bukan sebatas aksiologi hukum Islam. Maka yang dibicarakan adalah tentang *maqāṣid* sebagai solusi menjawab masalah *ḥadīthah*, bahkan lebih khusus pada *maqāṣid al-khalq*. Jadi *maqāṣid* itu sendiri yang dikritisi secara epistemologis dengan menggunakan pendekatan filsafat. Dalam hal ini diterapkan pendekatan fenomenologi deduktif⁷¹ dari Karl Raimund Popper (1902-1994 M),⁷² tokoh rasionalisme kritis yang memperkenalkan uji falsifikasi.

Menurut Karl R. Popper, tugas epistemologi ialah memberikan analisis logis terhadap metode dan prosedur penelitian, terutama mengenai ilmu-ilmu empirik, untuk menghasilkan apa yang disebut “rekonstruksi rasional” pada tahap yang membawa saintis menemukan kebenaran-kebenaran baru.⁷³ Dari itu penelitian ini dimulai dari kajian deskriptif atas pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr, baru kemudian dievaluasi dengan pendekatan dan metode analisis yang relevan.

Terhadap masing-masing teori dari al-Ghazzālī, al-Syāṭibī dan Ibn ‘Āsyūr penulis terapkan uji falsifikasi. Bagi Popper--sebagaimana dikutip K. Bertens--suatu teori ilmiah tidak pernah benar secara definitif. Lebih baik dikatakan kita semakin mendekati kebenaran, karena teori-teori kita menjadi lebih terperinci dan bernuansa. Selalu kita harus rela meninggalkan suatu teori, jika muncul teori lain yang ternyata lebih memuaskan untuk mengerti fakta-fakta.⁷⁴

b. Sumber data

Mengingat penelitian ini merupakan studi kepustakaan, maka data yang dihimpun dalam penelitian berasal dari sumber sekunder, bukan sumber primer

⁷¹ Menurut Noeng Muhadjir, ada dua pendekatan fenomenologi, yaitu fenomenologi induktif dan fenomenologi deduktif. Tokoh sentral fenomenologi induktif adalah Edmund Husserl, adapun tokoh sentral fenomenologi deduktif adalah Karl R. Popper. Noeng Muhadjir. *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasini, 2011), hlm. 150.

⁷² K. Bertens. *Filsafat Barat Kontemporer; Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 72. Karl R. Popper, seorang filsuf asal Austria, lahir tahun 1902, meninggal tanggal 17 September 1994.

⁷³ Karl R. Popper. *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Edition Inc., 1961), hlm. 15.

⁷⁴ K. Bertens. *Filsafat Barat...*, hlm. 79-80. Dalam perkataan Popper sendiri: “Dengan observasi terhadap angsa-angsa putih--betapapun besar jumlahnya--orang tidak sampai pada teori bahwa semua angsa berwarna putih. Tetapi cukuplah satu observasi terhadap seekor angsa hitam untuk menyangkal teori tadi.” Pandangan tentang ilmu pengetahuan yang berdasarkan metode induktif sebenarnya tidak membuat lain daripada berusaha membuktikan bahwa semua angsa berwarna putih. Sedangkan Popper beranggapan bahwa ilmu pengetahuan harus berusaha mencari satu ekor angsa yang tidak berwarna putih. Selama angsa hitam itu belum ditemukan, pernyataan “Semua angsa berwarna putih” dapat dianggap benar. Dengan pendekatan ini Popper membuka perspektif baru bagi ilmu pengetahuan, yang sama sekali berbeda dengan perspektif yang berdasarkan konsepsi induksi.

lapangan.⁷⁵ Buku utama kajian pemikiran para tokoh di sini adalah *al-Mustasfā*, karya al-Ghazzālī, *al-Muwāfaqāt*, karya al-Syātibī, dan *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, karya Ibn ‘Āsyūr.

Selanjutnya penulis mengeksplor data pendukung di luar buku utama. Untuk pemikiran al-Ghazzālī dirujuk buku *Syifā’ al-Ghalīl*; *Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*, *al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*, *Asās al-Qiyās*, *Mi ‘yār al-‘Ilm*, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *Tahāfut al-Falāsifah*, dan *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*. Adapun untuk pemikiran al-Syātibī, data pendukung dirujuk dari buku *al-I’tisām*. Sementara data pendukung untuk pemikiran Ibn ‘Āsyūr penulis rujuk dari buku *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, dan *Uṣūl al-Niṣām al-Ijtimā’ al-Islāmiyyah*. Selain buku di atas, data pendukung untuk kajian ini juga penulis rujuk dari komentar peneliti lain (termasuk pentahkik), dan tulisan yang secara khusus menjadikan pemikiran masing-masing ketiga tokoh ini sebagai objek kajian tersendiri.

c. Pengumpulan data

Mengingat kajian ini berupa penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data bersifat studi dokumen.⁷⁶ Penulis melakukan pencarian di pustaka (manual dan digital) untuk mengumpulkan data tentang pemikiran ketiga tokoh yang dikaji, baik buku utama mau pun buku pendukung kajian. Pertama, dilakukan pencarian tentang ontologi dan epistemologi *maqāṣid al-syarī‘ah* dan *maqāṣid al-khalq* dalam tulisan al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn ‘Āsyūr. Kedua, melengkapinya dengan komentar penulis lain yang mengkritisi pandangan ketiga tokoh. Setelah mengumpulkan pendapat ketiga tokoh dan peneliti lain, semua pendapat ini diinventarisir untuk dianalisis dengan menggunakan berbagai metode analisis yang relevan.

d. Metode analisis

Langkah pertama, dilakukan kajian deskriptif atas pemikiran masing-masing tokoh. Mengingat pemikiran ketiga tokoh juga termuat di luar buku utama, maka penulis menerapkan metode analisis intertekstualitas. Menurut Jacques Derrida

⁷⁵ Mestika Zed. *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), hlm. 4. Ada empat ciri studi kepustakaan: 1) peneliti berhadapan langsung dengan teks; 2) data pustaka bersifat siap pakai; 3) data pustaka umumnya adalah sumber sekunder; 4) kondisi data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu.

⁷⁶ Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik*, edisi revisi II (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), hlm. 202. Studi dokumen adalah upaya pencarian data mengenai hal atau variabel yang diteliti, baik berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti dan sebagainya.

(1930-2004 M),⁷⁷ suatu teks tidak pernah terisolir, tetapi selalu berkaitan dengan teks-teks lain.⁷⁸ Di sisi lain dugaan adanya pengaruh pemikiran tokoh terdahulu terhadap yang belakangan juga menjadi alasan tersendiri sehingga kajian deskriptif ini perlu dianalisis secara intertekstualitas.⁷⁹

Persoalan terminologi juga menuntut perhatian tersendiri. Penulis menemukan, tidak jarang ketiga tokoh ini menggunakan terminologi yang berbeda-beda, baik untuk objek yang sama, atau menunjukkan perbedaan objek. Misalnya untuk kata *maqāṣid al-syarī'ah*, tak jarang digunakan varian *maqāṣid al-syar'ī*, *maqāṣid al-Syāri*, dan *maqāṣid al-tasyrī*. Lalu kata *maqāṣid al-khalq* dalam terminologi al-Ghazzālī, disebut *al-maqāṣid al-mukallaḥ* oleh al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr menyebut *maqāṣid li al-nās*. Kata *maqāṣid al-syar'iyyah* juga dipakai saat membedakan *maqāṣid li al-nās* dari *maqāṣid li al-Syāri*. Untuk masalah ini penulis menerapkan metode analisis isi (*content analysis*)⁸⁰ sehingga jelas bahwa aspek yang dikaji dari pikiran para tokoh masih dalam konteks yang sama.

Kajian deskriptif menjadi pendahuluan bagi penelitian tentang validitas *maqāṣid al-khalq* yang dilakukan dalam tiga rentang tahapan, yaitu identifikasi, verifikasi, dan validitas. Ketiga tahap ini didedikasikan untuk menjawab tiga sub masalah penelitian yang telah disebutkan. Pada tahap identifikasi, dilakukan uji falsifikasi terhadap teori al-Ghazzālī (*rujū' ilā aṣl mu'ayyan*), teori al-Syāṭibī (*rujū' ilā uṣūl al-syarī'ah al-kulliyah*), dan teori Ibn 'Āsyūr (*an takūn al-qawā'id malji'an nalji' ind al-ikhtilāf*).

Untuk menjawab permasalahan pertama tentang ontologi *maqāṣid al-khalq*, penulis menerapkan metode analisis interpretif, bukan interpretasi. Menurut Noeng

⁷⁷ Muhammad al-Fayyadl. *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 2, dst. Derrida keturunan Yahudi, lahir di El-Biar, salah satu wilayah Aljazair yang agak terpicul pada 13 Juli 1930, dan meninggal pada Sabtu dini hari, 9 Oktober 2004. Derrida memperoleh gelar doktor pada tahun 1980, dengan karya tulis berjudul: "*The Time of a Thesis: Punctuations*." Pada tahun 1986 ia diangkat menjadi guru besar humaniora di Universitas California, Irvine. Karya fundamentalnya adalah *Of Grammatology, Writing and Differences*, dan *Speech and Phenomena*.

⁷⁸ Menurut Jaques Derrida, tidak ada sesuatu yang di luar teks. Dan jika fenomenologi dulu asyik berbicara tentang intersubjektivitas, maka Derrida sekarang berbicara tentang intertekstualitas, karena suatu teks tidak pernah terisolir, tetapi selalu berkaitan dengan teks-teks lain. K. Bertens. *Filsafat Barat Abad XX; Jilid II Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 496.

⁷⁹ Noeng Muhadjir. *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Fenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi Pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 153.

⁸⁰ Noeng Muhadjir. *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rakesarasin, 1992), hlm. 78. Menurut Noeng Muhadjir, *content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi atau pesan yang terkandung dalam komunikasi atau ungkapan yang mencakup upaya klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi, menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi dan menggunakan teknik tertentu untuk membuat prediksi.

Muhadjir, interpretasi adalah membuat pemaknaan berdasar objek itu sendiri, sedangkan interpretasi adalah membuat pemaknaan berdasar subjek yang meneliti.⁸¹ Hal ini dimungkinkan karena deskripsi atas pemikiran ketiga tokoh dilakukan dengan metode intertekstualitas. Dengan demikian subjektivitas peneliti dapat ditekan.

Hasil identifikasi ditindaklanjuti dengan verifikasi (*al-taḥqīq*) sebagai upaya untuk mengkritisi dasar kebenaran *maqāṣid*. Pada tahap ini, di samping melakukan analisis interpretif, penulis juga melakukan analisis secara dialektis agar dinamika teori *maqāṣid* dalam pemikiran ketiga tokoh ini dapat diperlihatkan secara eksplisit. Dengan metode analisis ini penulis berusaha melihat adanya pengembangan yang dilakukan ketiga tokoh yang sifatnya saling menambah atau menyempurnakan. Perlu ditegaskan penulis tidak menggunakan metode analisis komparatif, sebab kajian tidak mencari persamaan dan perbedaan dari pemikiran ketiga tokoh.

Berpijak pada hasil identifikasi dan verifikasi penulis sampai pada tahap akhir, yaitu validitas *maqāṣid al-khalq*. Untuk mengujinya penulis menerapkan kebenaran integratif.⁸² Setelah diuji, penulis berharap agar hasilnya dapat memberi kontribusi agar teori *maqāṣid*--sebagai bagian dari satu sistem--dapat dinyatakan bersifat holistik. Hal ini didemonstrasikan dengan mengangkat satu contoh kasus yang relevan.

e. Langkah penelitian

Penelitian ini bermaksud memberi sumbangan pemikiran agar teori *maqāṣid* menjadi pendekatan yang holistik dengan mengintegrasikan *maqāṣid al-khalq* dalam teori *maqāṣid al-syar‘iyyah*. Maka penelitian dimulai dari metode penemuan *maqāṣid* menurut masing-masing tokoh sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Selanjutnya hasil yang diperoleh dari analisis data berdasar metode yang disebutkan di atas penulis tabulasikan, dan sebagian penulis gambarkan dalam bentuk diagram agar memudahkan dalam melihat pemikiran masing-masing tokoh.

Dari langkah di atas penulis merumuskan hipotesa, bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* merupakan *maqāṣid al-khalq* yang boleh diamalkan karena sesuai dengan fitrah manusia. Hipotesa ini berangkat dari asumsi bahwa teori *maqāṣid* bersifat atomistik karena hanya menggunakan perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah* yang bertumpu

⁸¹ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 32.

⁸² Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian...*, hlm. 263. Menurut Noeng Muhadjir, kebenaran integratif antara ilmu dengan wahyu adalah kebenaran yang tuntas dan memberikan kepada kita pedoman hidup manusia ilmuwan.

pada ayat-ayat *tasyrī'* saja. Jika terbukti bahwa ayat-ayat non-*tasyrī'* dan ayat-ayat *kawniyyah* dapat dijadikan dasar nilai bagi penetapan hukum, maka hipotesa penulis terbukti benar. Dari itu tidak ada halangan memasukkan *maqāṣid al-khalq* sebagai bagian dari teori *maqāṣid*. Namun ia disebut *maqāṣid al-syar'iyah*, karena ketiadaan *khiṭāb* menjadi alasan yang membedakannya dari *maqāṣid al-Syāri'*.

Selanjutnya perluasan paradigma dianalisis lebih lanjut sehingga dapat diajukan sebuah teori baru guna mengakomodir temuan Ibn 'Āsyūr menjadi pendekatan holistik. Dari itu validitas *maqāṣid al-khalq* menjadi sampel bagi pendekatan baru. Langkah terakhir dari penelitian ini adalah pembuktian hipotesa dengan satu sampel. Dalam hal ini penulis menerapkan kebenaran monistik multifaset yang dikembangkan oleh Noeng Muhadjir.⁸³ Setelah ini dilakukan barulah penulis sampai pada kesimpulan.

G. Sistematika Pembahasan

Bab pertama merupakan pendahuluan yang berisi pembahasan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, maksud dan tujuan penelitian. Bab ini juga berisi telaah kepustakaan, kerangka pemikiran konseptual dan landasan teoritis. Untuk memudahkan evaluasi terhadap hasil penelitian, metode penelitian yang diterapkan dijelaskan secara eksplisit, lalu Bab Satu ini ditutup dengan penjelasan tentang sistematika pembahasan.

Bab dua berisi pembahasan tentang sejarah perkembangan teori *maqāṣid* yang menguraikan awal mula kemunculan istilah, definisi, sampai perkembangan mutakhir. Lalu dilanjutkan dengan kajian ontologi teori *maqāṣid* guna mengetahui hakikat *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr. Kajian

⁸³ Noeng Muhadjir. *Metode Penelitian...*, hlm. 264. Menurut Noeng Muhadjir, kebenaran insaniah adalah kebenaran yang dibangun oleh akal budi manusia, yang tumbuh dari zaman ke zaman. Kebenaran Ilahiyah adalah kebenaran yang tertuang dalam nas Alquran dan Hadis. Epistemologis, kebenaran Ilahiyah termasuk yang empirik transendental; artinya: untuk menjangkau itu memerlukan penghayatan empirik lewat akal budi-keimanan kita. Kritik bahwa yang transendental itu tak teramati perlu dijawab dengan pernyataan bahwa kebenaran itu tidak terbatas pada yang empirik sensual seperti yang dianut positivisme. Manusia adalah makhluk yang lebih dari sekedar yang sensual: manusia punya akal, punya budi/hati nurani, dan punya iman. Aksiologi kebenaran Ilahiyah integratif, bukan yang berkontradiksi. Kebenaran wahyu yang transendental adalah kebenaran berdasar nas Alquran dan Hadis. Kebenaran itu merupakan kebenaran tertinggi, mengandung ayat (bukti), isyarah, *hudan* (pedoman hidup), dan rahmah. Stratifikasi kebenaran wahyu dapat ditata menjadi kebenaran muamalah manusia terhadap alam, muamalah antarmanusia, muamalah manusia dengan Allah dan *ubudiyah*. Kebenaran sebagai sesuatu yang integratif monistik mempunyai strata, dimensi dan karakteristik deterministik dan indeterministik. Dilihat pada dataran Ilahiyah hukum alam semesta ini deterministik, hukum fisika, biologi bersifat deterministik, yaitu berupa keteraturan semesta. Pada dataran insaniah berubahnya teori tesis dan lainnya disebabkan karena manusia belum mampu mengungkap sifat yang sebenarnya. Apa hikmahnya dan rahmah kita harus beribadah, mengimani kodrat dan hari kiamat, dan melarang kita manusia untuk memikirkan Dzat Allah dan memikirkan yang gaib, hanya Allah yang tahu.

ini menjadi dasar untuk masuk dalam pembahasan epistemologinya. Pada sub bab ontologi *maqāṣid al-khalq*, dilakukan kajian atas fitrah. Di sini terlihat bahwa hakikat *maqāṣid al-khalq* adalah perbuatan yang sesuai dengan fitrah. Lalu bab ini ditutup dengan usaha pendefinisian *maqāṣid al-khalq*.

Melanjutkan kajian dalam Bab dua, Bab tiga dimulai dengan pembahasan *ta‘līl* sebagai media penemuan maslahat. Sub bab ini menjelaskan tentang dasar kemunculan penalaran maslahat, yaitu *ta‘līl*, dan menunjukkan betapa *ta‘līl* hanya mengantarkan pengetahuan sebatas *ẓann*. Maka sub bab *dalīl* dan *dilālah* berusaha mencari akar ke-*ẓannī*-an dari dalam diri dalil itu sendiri. Ternyata permasalahan semakin rumit saat memasuki wilayah *al-ma‘nā*. Ada perbedaan metodologi antara penemuan *al-ma‘nā* dalam pendekatan epistemologi *bayānī* dengan *burhānī*. Menarik dicermati karena masalah ini masuk lebih dalam pada persoalan prinsip kausalitas. Maka sub bab kausalitas dan teori *maqāṣid* berusaha menemukan jalan tengah. Dari sini pembahasan sampai pada penyatuan teori *rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*, dan teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*. Di sini diusahakan penemuan model penetapan hukum dengan pendekatan integratif, lalu ditutup dengan kajian tentang perluasan paradigma teori *maqāṣid*.

Setelah ontologi *maqāṣid al-khalq* dibahas dalam bab tiga, bab empat masuk dalam usaha verifikasi *maqāṣid al-khalq*. Bab ini diawali dengan pembahasan tentang bagaimana *maqāṣid al-syarī‘ah* disimpulkan sehingga tidak lagi bersifat spekulatif. Lalu dilanjutkan dengan kritik atas kerancuan dalam klasifikasi maslahat setelah teori al-Syātibī diterima. Hal ini menunjukkan masih adanya kekurangan pada pendekatan yang dikonstruksi al-Syātibī, sehingga tawaran Ibn ‘Asyūr patut dipertimbangkan. Maka bab ini ditutup dengan menawarkan perspektif baru dalam melihat teori *maqāṣid*.

Sesuai dengan tujuan penulisan, bab lima berusaha menunjukkan validitas *maqāṣid al-khalq*. Pada sub bab yang mengawali tulisan dibahas tentang syariat Islam dan perubahan sosial, bahwa syariat Islam dipersiapkan untuk mampu menyesuaikan diri dengan perubahan. Sub bab berikutnya berusaha memperlihatkan fakta, bahwa universalitas dan eternalitas syariat Islam justru sah karena mengakomodir *maqāṣid al-khalq* dalam menyikapi perubahan. Hal ini terlihat dari istinbat yang menggunakan *al-istiṣlāḥ*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, *al-‘urf*, dan *al-istishab*. Pembahasan ini dilanjutkan dengan sub bab pendekatan baru yang holistik, yaitu pendekatan integratif-interkoneksi dengan menggunakan teori sistem

sebagaimana ditawarkan oleh Jasser Auda. Bab ini ditutup dengan contoh aplikasi pendekatan baru. Di sini terlihat bagaimana *maqāṣid al-khalq* menjadi bagian dari teori *maqāṣid al-syar‘iyyah* yang pendekatannya dilakukan secara holistik.

Bab terakhir, Bab Enam, menjadi penutup dari keseluruhan kajian disertasi ini. Bagian ini berisi kesimpulan umum dari keseluruhan kajian dan jawaban atas pertanyaan yang kemukakan dalam rumusan masalah. Penulis tidak memaksudkan Bab Enam ini sebagai ringkasan dari materi tulisan. Pada bab ini juga dikemukakan beberapa saran bagi kelanjutan penelitian. Diharapkan adanya kajian lanjutan, baik yang memperkuat kajian ini, atau kritik yang akan meluruskannya.

BAB DUA

HASIL PENELITIAN

Kata *maqāṣid al-syarī'ah* lazim digunakan *uṣūliyyūn* sebagai istilah untuk menyebut sebuah konsep tentang tujuan syariat. Mereka sepakat bahwa *al-maṣlaḥat al-mursalah* tercakup dalam tujuan syariat di samping *al-maṣlaḥat al-mu'tabarah*. Namun merujuk pemikiran Imam al-Ghazzālī (w. 505 H/1111 M), ia menggunakan terminologi *maqṣūd al-syar'* dan *maqāṣid al-khalq* sebagai dua hal yang berlawanan sehingga terkesan dikotomis. Bagi al-Ghazzālī *maqāṣid* bersifat spekulatif.

Secara kebahasaan, kata *maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid* yang berarti tempat tujuan. Kata *maqṣid* berasal dari kata *qaṣd*, (*qaṣada*, *yaqṣidu*, *qaṣd*, *fahuwa qāṣid*). Ibn Manẓūr memaknai kata *qaṣd* dengan arti; tetap pada jalan (*istiqāmat al-ṭarīq*) sebagaimana dalam firman Allah dalam ayat 9 surat al-Nahl: "Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus...", artinya, ajakan dengan hujah dan dalil-dalil yang jelas. Selain makna di atas, kata *qaṣd* juga berarti adil ('*adl*), atau sikap pertengahan (*i'tidāl*), yaitu kebalikan dari sikap melampaui batas (*ifrāt*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrāf*) dan kikir (*taqtīr*).

Adapun kata *al-syarī'ah* berasal dari *syara'a*, *yasyra'*, *syar'*, *wa syurū'*. Secara etimologis berarti jalan (*al-ṭarīqah*), yaitu jalan yang ditempuh menuju sumber air untuk diminum. Secara terminologis, kata *al-syarī'ah* berarti jalan yang lurus yang diridhai Allah bagi hamba-Nya, dan aturan hukum sebagai tatanan bagi hamba-Nya. Ringkasnya 'Alī al-Tahānuwī (w. 1362 H/1943 M) mendefinisikan *al-syarī'ah* sebagai efek perintah yang memberikan pembebanan berupa '*ubudiyah*.

Gabungan (*tarkīb iḍāfi*) kedua kata di atas digunakan sebagai istilah, akan tetapi *uṣūliyyūn* abad klasik tidak mendefinisikan *maqāṣid*. Menurut al-Ghazzālī, pemeliharaan *maqāṣid* merupakan ungkapan yang mengandung arti melestarikan (maslahat), menolak hal-hal yang merusak, dan mewujudkan maslahat. Al-Syāṭibī juga tidak mendefinisikannya, tapi cukup dipahami sebagai rahasia syariat (*asrār al-syarī'ah*, *al-ḥikmat al-tasyrī'*, *al-ma'nā al-munāsibah*, atau *al-'illat al-ghā'iyah*). Menurut al-Raysūnī, al-Syāṭibī tidak mendefinisikan *maqāṣid* karena tulisannya didedikasikan sebagai kajian para pakar (*al-rāsikhūn*) dalam bidang ilmu syariat.

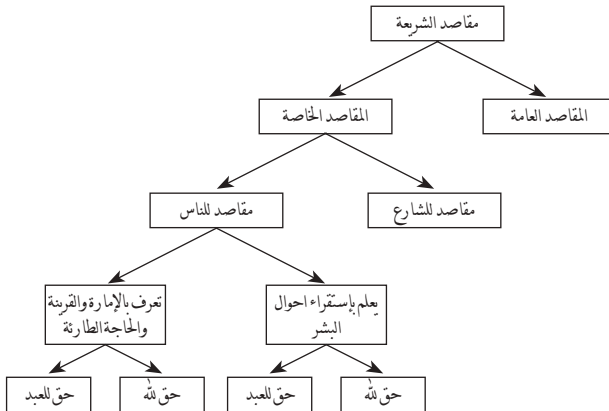
Setelah al-Syāṭibī, teori *maqāṣid* dikembangkan oleh Ibn 'Āsyūr yang mendefinisikan dua jenis *maqāṣid*: 1) *maqāṣid al-syarī'at al-āmmah*, yaitu *al-ma'ānī* dan *al-ḥikmah* yang menjadi perhatian bagi *al-Syari'* dalam semua

penyariatan, atau dalam kebanyakan pensyariatan di mana keberadaan *al-ḥikmah* itu tidak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus; 2) *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*, yaitu cara-cara tertentu yang dimaksudkan oleh *al-Syari‘* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.

A. Identifikasi *Maqāṣid al-Khalq*

Maqāṣid al-khalq ialah perbuatan tertentu yang dapat dibuktikan sesuai dengan fitrah manusia sebagai evidensi untuk dasar tindakan. Definisi ini disimpulkan dari pemikiran Ibn ‘Āsyūr, bahwa *al-maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* didedikasikan sebagai sarana (*wasā’il*) untuk mewujudkan *maqāṣid al-syarī‘at al-‘āmmah*. Lalu *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* dipecah menjadi *maqāṣid li al-Syāri‘* dan *maqāṣid li al-nās*. Di sini *maqāṣid li al-nās* juga dilihat sebagai bagian dari *wasā’il* untuk mewujudkan *al-maqāṣid al-‘āmmah*. Jadi *maqāṣid al-khalq* tidak melulu subjektif, tapi penemuannya dituntun oleh syariat lewat *maqāṣid al-khāṣṣah*. Pandangan Ibn ‘Āsyūr ini dapat dipetakan sebagaimana diagram berikut:

Diagram I. Pemetaan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* Menurut Ibn ‘Āsyūr



Selanjutnya dalam proses identifikasi penulis menemukan bahwa dalil dilihat secara ontologis oleh al-Ghazzālī dan ulama Syāfi‘iyyah pada umumnya. Akibatnya dalil hanya valid dalam arti nas Alquran dan Sunah, yaitu teks (*ṣīghat*). Sementara al-Syāṭibī dan ulama Mālikiiyyah pada umumnya, melihat dalil secara epistemologis, maka makna tersirat (*al-ma‘nā*) masih dianggap dalil dalam arti nas.

Cara pandang dari aspek ontologis menjadikan *al-istidlāl* terbatas pada teks,

akibatnya kias lebih kuat dari *al-istidlāl al-mursal (al-maṣlaḥat al-mursalah)*.¹ Oleh karena itu al-Ghazzālī membatasi penemuan *al-ma'nā al-munāsib* pada *al-munasib al-mū'aththir* dan *al-munāsib al-mulā'im* saja. Tetapi perbedaan pendapat semakin besar saat memasuki wilayah *al-ma'nā*, khususnya dalam apa yang diklasifikasikan oleh Mutakallimin sebagai *al-mafhūm*² sebagaimana terlihat dalam tabulasi berikut:

Tabel I. Petunjukanan Lafaz kepada Makna

Lafaz	Menurut Fuqahā'	Menurut Mutakallimīn	Keterangan
Ṣīghat	' <i>Ībārat al-naṣṣ</i> dan <i>dilālat al-īmā'</i>	<i>Manṭūq al-ṣarīḥ</i>	Ḥanafīyyah memasukan <i>dilālat al-īmā'</i> dalam ' <i>ībārat al-naṣṣ</i> .
	<i>Isyārat al-naṣṣ</i>	<i>Manṭūq ḡhayr ṣarīḥ</i> ▪ <i>Iqtidā'</i> ▪ <i>Īmā'</i> ▪ <i>Isyārah</i>	<i>Iqtidā'</i> dan <i>īmā'</i> tidak di-anggap <i>dilālah lafziyyah</i> oleh hanafīyyah
Ma'nā	<i>Dilālat al-naṣṣ</i>	<i>Mafhūm muwāfaqah</i>	Sependapat
	<i>Iqtidā'</i> <i>al-naṣṣ</i> ▪ Wajib <i>taqdīr</i> utk benar <i>kalām</i> ▪ Wajib <i>taqdīr</i> utk sahih kalam secara akal ▪ Wajib <i>taqdīr</i> utk sah kalam secara <i>syar'ī</i>	<i>Mafhūm mukhālafah</i> ▪ <i>Mafhūm al-ṣifat</i> ▪ <i>Mafhūm al-syarṭ</i> ▪ <i>Mafhūm al-Ghāyah</i> ▪ <i>Mafhūm al-'Adad</i> ▪ <i>Mafhūm al-laqab/ism</i> ▪ <i>Mafhūm al-ḥaṣr</i>	Jenis klasifikasi ini ditolak oleh Ḥanafīyyah

Tabel II. Beda Pendapat tentang *Dilālah* yang Masuk dalam Kategori *Iltizām*

	Referensi/implikasi	Menurut Mutakallimīn	Menurut Fuqahā'
<i>Dilālah iltizām</i>	Ṣīghat	<i>Manṭūq ḡhayr ṣarīḥ</i> ▪ <i>Iqtidā'</i> ▪ <i>Īmā'</i> ▪ <i>Isyārah</i>	<i>Isyārat al-naṣṣ</i>
	Ma'nā	<i>Mafhūm muwāfaqah</i> <i>Mafhūm mukhālafah</i> ▪ <i>Mafhūm ṣifat</i> ▪ <i>Mafhūm syarṭ</i> ▪ <i>Mafhūm Ghāyah</i> ▪ <i>Mafhūm 'Adad</i> ▪ <i>Mafhūm al-laqab/ism</i> ▪ <i>Mafhūm al-ḥaṣr</i>	<i>Dilālat al-naṣṣ</i> <i>Iqtidā'</i> <i>al-naṣṣ</i> ▪ Wajib <i>taqdīr</i> utk benar <i>kalām</i> ▪ Wajib <i>taqdīr</i> utk sahih kalam secara akal ▪ Wajib <i>taqdīr</i> utk sah kalam secara <i>syar'ī</i>

¹ Al-Būfī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Syar'ī'at al-Islāmiyyah* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1992), hlm. 122. Al-Būfī mencirikan penemuan *al-ma'nā* (maṣlaḥat) dalam lingkup teks selama pencarian masih berkuat pada teks yang bersangkutan.

² Wahbah al-Zuhaylī. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jld. I, hlm. 361. Al-Syawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 178. Bagi Mutakallimin, *mafhūm* terbagi kepada *muwāfaqah*, dan *mukhālafah*. *Mafhūm muwāfaqah* adalah pemahaman yang tak terucap (*al-maskūt 'anh*) tapi sejalan dengan ucapan (*al-malfūz bih*). Jika ia menunjuk kepada hukum yang lebih utama (*al-awḷā'*) dari yang ada pada teks, maka ia disebut *faḥwā al-khiṭāb*, dan jika setara, disebut *lahn al-khiṭāb*.

Terlihat di sini referensi dan implikasi tekstual hanya mencapai taraf *ẓannī*, maka interpretasi atas teks tidak lepas dari subjektivitas *interpreter*. Maka al-Syāṭibī melakukan verifikasi atas interpretasi (*al-ma'nā*) berdasar *al-uṣūl al-syarī'at al-kulliyah*, dan hanya menerima kebenarannya jika sejalan dengan kaidah umum. Menurut Imam al-Rāzī (w. 606 H/1210 M), petunjuk dalil-dalil tekstual kepada makna sangat bergantung pada sepuluh perkara yang semuanya bersifat *ẓannī*.³

Fakta ini menunjukkan adanya kelemahan jika menggunakan pendekatan *bayānī* saja, demikian pula jika menggunakan pendekatan *burhānī* saja. Penulis mengidentifikasi bahwa diskursus subjektivitas *maqāṣid al-khalq* muncul akibat keterbatasan paradigma teosentris yang dominan di masa hidup al-Ghazzālī. Hal ini semakin jelas dalam upaya al-Syāṭibī yang dibatasinya dalam paradigma linguistik-teologik. Bagi penulis, tanpa perluasan paradigma upaya ini mengalami kontradiksi. *Maqāṣid al-khalq* yang dipandang subjektif oleh al-Ghazzālī berpotensi masuk pada kedua pendekatan ini jika dilakukan sendiri-sendiri. Akibatnya muncul dikotomi sehingga dibutuhkan pendekatan integratif dengan syarat perluasan paradigma.

B. Verifikasi *Maqāṣid al-Khalq*

Saat melakukan verifikasi, penulis menemukan bahwa apa yang disebut al-Ghazzālī sebagai *maqāṣid al-khalq* identik dengan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang

³ Al-Rāzī. *al-Maṭālib al-'Āliyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1987), jld. IX, hlm. 113-118. Berpegang kepada dalil *lafẓiyah* sangat bergantung kepada sepuluh perkara, semuanya *ẓannī*, dan berpegang pada yang *ẓannī* menghasilkan ilmu *ẓannī* pula. Kesepuluh perkara itu adalah sebagai berikut:

1. Bergantung kepada *mufradāt* secara bahasa, *naḥw*, dan *taṣrīf* yang dirifyatkan oleh sedikit orang sehingga tidak lepas dari kemungkinan salah, dari itu ia bersifat *ẓannī*.
2. Bergantung pada ketiadaan *isytirāk*, karena *isytirāk* pada kata dan kalimat berakibat pada adanya kemungkinan bahwa makna yang sebenarnya bukan seperti yang dipahami. Bahkan dugaan tidak adanya *isytirāk* pada suatu ungkapan juga bersifat probabilitas (*maznūn*), tidak bisa dipastikan.
3. Bergantung pada kaidah; bahwa pada dasarnya yang dimaksud dalam suatu ungkapan adalah makna denotasinya (*ḥaqīqah*), sebab tidak jarang suatu ungkapan dimaksudkan secara konotatif (metafor/*majāzī*). Maka makna denotasi pada suatu ungkapan masih bersifat probabilitas (*maznūn*).
4. Bergantung pada tidak adanya kata tersembunyi (*al-iḍmār* dan *al-ḥadhf*).
5. Bergantung pada tidak adanya yang didahulukan dan akhirkan dalam struktur kalimat, misalnya mendahulukan objek dari subjek yang berakibat pada perbedaan makna, ketiadaan hal ini juga bersifat probabilitas (*maznūn*).
6. Bergantung pada ketiadaan pengkhususan (partikularisasi/*takhṣīs*), kebanyakan kata umum dalam Alquran dan Hadis memiliki *mukhaṣṣiṣ*, jadi ketiadaan *mukhaṣṣiṣ* bersifat dugaan (*maznūn*).
7. Bergantung pada ketiadaan pertentangan. Semua dalil *lafẓiyah* dimungkinkan memiliki pertentangan, sehingga diperlukan *tarjīḥ*, maka menyatakan tiada pertentangan masih berupa dugaan (*maznūn*).
8. Bergantung pada ketiadaan pertentangan dengan dalil akal, karena pertentangan ini mengharuskan berpaling dari lahiriah tekstualnya. Menyatakan dalil *lafẓiyah* tidak bertentangan dengan dalil akal menunjukkan sifatnya yang berupa dugaan semata (*maznūn*).
9. Dalil *lafẓiyah* yang bersifat *naqliyyah* ini adakala bersifat pasti pada teks (mutawatir), tapi masih dimungkinkan *ẓannī* pada *dilālāh*-nya, maka kepastian *dilālāh*-nya masih bersifat dugaan (*maznūn*).
10. Petunjukan lafaz Alquran kepada makna tidak lepas dari kemungkinan pemahaman atas lawannya, dari itu *dilālāh lafẓiyah* bersifat *ẓanniyah*.

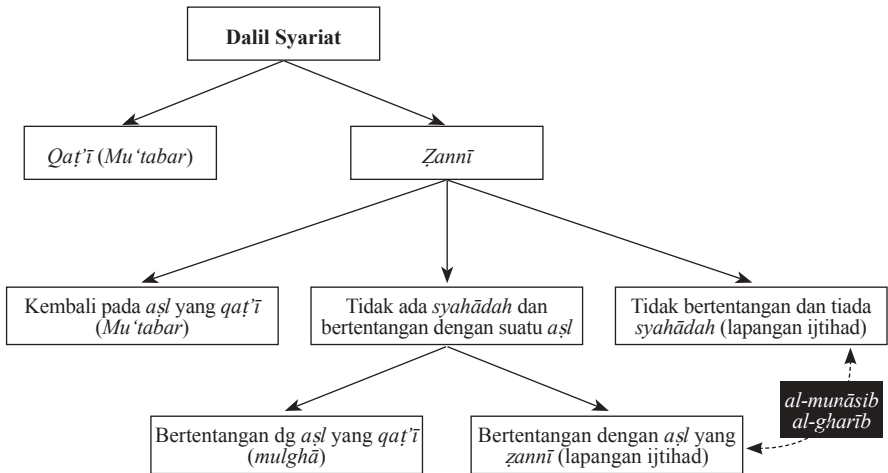
dinyatakan *mardūd* oleh al-Ghazzālī. Tetapi nyatanya ia tetap diberi tempat dalam lapangan ijtihad. Hal ini dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel III. Pemetaan Kategorisasi Maslahat Menurut al-Ghazzālī

No.	Kesaksian Syarak/ <i>Syahādāt al-syar’/ aṣl mu’ayyan (al-mū’aththir)</i>	Kesesuaian dengan Kebiasaan Syarak <i>(al-Mulā’im)</i>	Istilah Operasional	Keterangan
1.	✓	✓	<i>Ma’nā al-Munāsib al-Mū’aththir</i>	<i>Mu’tabar</i>
2.	×	×	<i>Al-Maṣlaḥat al-Gharībah, Istiḥsān?</i>	<i>Mardūd</i>
3.	✓ (pada jenisnya)	×	<i>Ma’nā al-Munāsib al-Mulā’im</i>	<i>Mu’tabar</i> (Lapangan Ijtihad)
4.	×	✓	<i>ma’nā al-munāsib al-maṣlaḥī. al-maṣlaḥat al-mursalah,</i>	<i>Mursal</i> (Lapangan Ijtihad)

Dibandingkan dengan kategorisasi yang dibuat al-Ghazzālī, maka maslahat mengalami pergeseran dalam teori al-Syāṭibī. Hal ini disebabkan oleh pergeseran rujukan kepada kaidah umum sebagaimana terlihat dalam diagram berikut:

Diagram II. Pemetaan *Dalīl al-Syar’ī* menurut al-Syāṭibī



Akibat perubahan teori, jenis maslahat yang *mursal* menurut al-Ghazzālī, kini menjadi *muktabar* menurut al-Syāṭibī. Tetapi sebagaimana al-Ghazzālī--akibat paradigma teosentris--*al-maṣlaḥat al-gharībah* juga tidak tertanggulangi. Al-Syāṭibī menyatakannya tidak ada berdasar *istiqrā’*, tapi juga masih diberinya ruang dalam

lapangan ijtihad.⁴ Hal ini dapat dilihat dalam tabulasi berikut:

Tabel IV. Peta Posisi *al-Maṣlaḥat al-Mursalāh* dalam Teori al-Syāṭibī

No.	Kembali pada Kaidah Syarak (<i>rujū' ilā al-uṣūl al-syarī'ah</i>)		Bertentangan dengan <i>al-uṣūl al-syarī'ah</i>		Keterangan
	<i>Qaṭ'ī</i>	<i>Zannī</i>	<i>Qaṭ'ī</i>	<i>Zannī</i>	
1.	✓	×	×	×	<i>Mu'tabar</i>
2.	×	✓	✓	×	<i>Mulghā</i>
3.	×	✓	×	×	<i>Al-Munāsib al-Gharīb</i> (Menurut al-Syāṭibī jenis ini tidak ada)

Persoalan *al-maṣlaḥat al-gharībah* menimbulkan kontradiksi, sebab hal yang tidak ada (atau *mardūd*) semestinya tidak diberi ruang dalam lapangan ijtihad. Maka penulis berasumsi, bahwa ini adalah jenis *maqāṣid al-khalq* yang boleh diamalkan (*mu'mal*). Seperti diteorikan oleh Ibn 'Āsyūr, *al-maṣlaḥat al-gharībah* adalah jenis maslahat yang *zanniyyah*. Perbandingan keduanya dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel V. Perbandingan Kategori Maslahat menurut Ibn 'Āsyūr dan al-Ghazzālī

No.	Kategori Ibn 'Āsyūr	Kategori al-Ghazzālī	
		<i>Ma'nā al-munāsib</i>	Kategori <i>al-maṣlaḥāt</i>
1.	<i>Al-Maṣlaḥat al-qaṭ'iyyah</i>	<i>Ma'nā al-munāsib al-mū'aththir</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-mu'tabarah</i>
		<i>Ma'nā al-munāsib al-mulā'im</i>	
		<i>Ma'nā al-munāsib al-maṣlaḥī</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-mursalāh</i>
2.	<i>Al-Maṣlaḥat al-zanniyyah</i>	<i>Ma'nā al-munāsib al-gharīb</i>	<i>Mardūd</i>
3.	<i>Al-Maṣlaḥat al-wahmiyyah</i>	-	<i>Al-Maṣlaḥat al-mulghāh</i>

Al-Ghazzālī menerima *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tataran *ḍarūriyyah* saja, karena kondisi *ḍarūrah* memberi *rukḥṣah*. Adapun Ibn 'Āsyūr melihat maslahat sebagai sifat perbuatan yang mengantar pada kebaikan sehingga *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tataran *al-ḥājjiyyah* dan *al-taḥṣīniyyah* tidak berbeda dari *al-ḍarūriyyah*. Jadi keraguan al-Ghazzālī terhadap *al-maṣlaḥat al-mursalāh* semata-mata disebabkan oleh teori *rujū' ilā aṣl mu'ayyan* di bawah paradigma teosentris. Padahal *aṣl mu'ayyan* hanya menunjukkan bahwa *al-Syāri'* juga memerhatikan kausa efisien (*al-'illah*) di samping kausa finalis (*al-'illat al-ghā'iyyah*). Seperti dinyatakan al-Būṭī, dalil kias merupakan maslahat umum, dan ditambah dengan

⁴ Al-Syāṭibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003), jld. III, hlm. 19. والإستقرار يدل على أنه غير موجود.

atribut yang sesuai dengannya (*al-waṣf al-munāsib*).⁵

Cara pandang Ibn ‘Āsyūr sekaligus menunjukkan kerancuan pemikiran al-Syātibī, sebab *al-maṣlaḥat al-gharībah* dinyatakan *mardūd* dan tidak ada oleh al-Syātibī.⁶ Sebagaimana terlihat dalam diagram II di atas, *al-maṣlaḥat al-gharībah* adalah dalil *zannī* yang tidak ada *syahādah* dari *aṣl* yang *qaṭ’ī*, dan tidak bertentangan dengan *aṣl* yang *qaṭ’ī*. Oleh Ibn ‘Āsyūr, maslahat jenis ini dimasukkan menjadi *al-maṣlaḥat al-zannīyyah*, sebagaimana terlihat dalam tabulasi berikut:

Tabel VI. Perbandingan Kategori Maslahat menurut Ibn ‘Āsyūr dan al-Syātibī

No.	Kategori Ibn ‘Āsyūr	Kategori al-Syātibī	
		<i>Al-Maṣlaḥat</i>	Kategori <i>al-maṣlaḥāt</i>
1.	<i>Al-Maṣlaḥat al-qaṭ’īyyah</i>	Dalil yang <i>qaṭ’ī</i> (<i>mutawatir ma’nā</i>)	<i>Al-Maṣlaḥat al-mu’tabarah</i>
		Dalil <i>zannī</i> yang kembali kepada <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-mursalah</i>
2.	<i>Al-Maṣlaḥat al-zannīyyah</i>	Dalil <i>zannī</i> yang tidak ada <i>syahādah</i> dari <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i> , dan tidak bertentangan dengan <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i>	<i>Mardūd, ghayr mawjūd</i>
3.	<i>Al-Maṣlaḥat al-wahmiyyah</i>	Dalil <i>zannī</i> yang bertentangan dengan <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-mulghāh</i>

Melihat tabulasi di atas, kiranya cukup beralasan Ibn ‘Āsyūr memasukkan *al-maṣlaḥat al-mursalah* dalam kategori *al-maṣlaḥat al-qaṭ’īyyah*. Benar *syahādah al-syar’* atas maslahat menjadi dasar menyatakan kebenaran suatu maslahat sebagai tujuan syariat, tapi itu tidak harus secara tekstual, kaidah *kullīyyah* juga dapat dijadikan *syāhid*. Menurut Muḥammad Sa’īd Ramaḍān al-Būfī, sesuatu dapat dinyatakan maslahat secara *syar’ī* jika memenuhi lima syarat berikut:

1. Termasuk tujuan syariat berdasar kategori *ḍarūriyyah, ḥājīyyah, taḥṣīniyyah*;
2. Tidak bertentangan dengan Alquran;
3. Tidak bertentangan dengan Sunah;
4. Tidak bertentangan dengan kias, yaitu maslahat yang diterima, atau *al-maṣlaḥat al-mursalah*;
5. Tidak meruntuhkan maslahat yang lebih utama, atau yang setara dengannya.

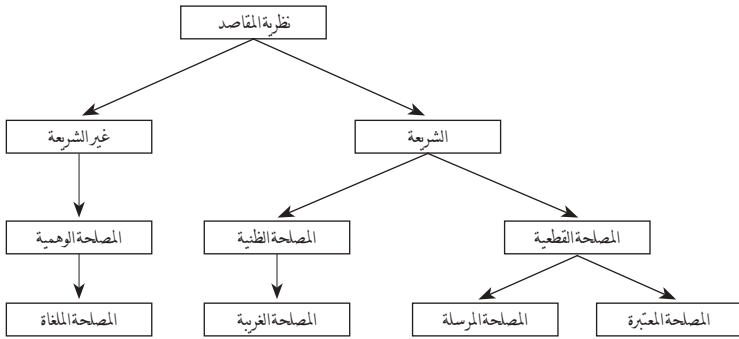
Kelima syarat yang diajukan al-Būfī ini cukup aman bagi *al-maṣlaḥat al-mursalah* yang dinyatakan sebagai *maqāṣid al-Syārī’*. Tetapi masih ada persoalan

⁵ Al-Būfī. *Dawābiḥ al-Maṣlaḥah...*, hlm. 191.

⁶ Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt*, jld. III, hlm. 19. Bahkan terkesan ada kontradiksi dalam pernyataan al-Syātibī, sebab setelah menyatakan *al-maṣlaḥat al-gharīb* tidak ada, ia juga menyatakannya sebagai lapangan ijtihad.

ketika berhadapan dengan dalil-dalil *zannī* yang tidak bertentangan dengan kaidah umum yang *qaṭ'ī*. Al-Syāṭibī menganggapnya bagian dari *al-maṣlaḥat al-mursalāh* yang ditolak tanpa kesaksian *aṣl mu'ayyan*, padahal maslahat jenis ini tidak dinyatakan *mulghāh*. Maka bagi Ibn 'Āsyūr, cukup beralasan mengategorikannya sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*. Dengan demikian, Ibn 'Āsyūr telah menjangkau apa yang luput dari al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, yaitu *al-maṣlaḥat al-gharībah*.

Diagram III. Maslahat sebagai *Maqāṣid* menurut Ibn 'Āsyūr

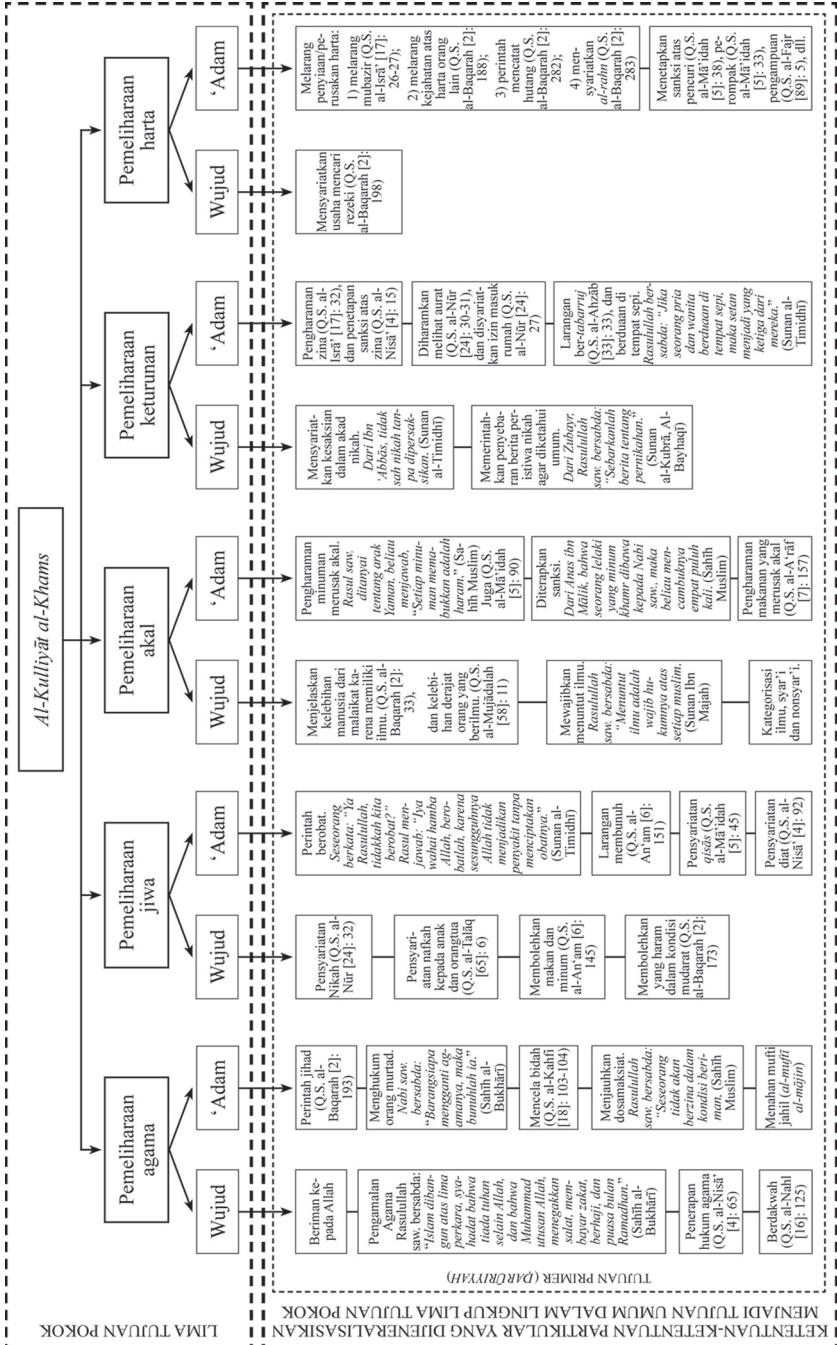


Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa berdasar hasil verifikasi, *maqāṣid al-khalq* adalah *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang dinyatakan *mardūd* oleh al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, tapi diberi ruang oleh keduanya dalam lapangan ijtihad. Lalu Ibn 'Āsyūr menyebutnya sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah* yang boleh diamalkan. Ibn 'Āsyūr juga menyebutnya sebagai *maqāṣid li al-nās* yang menjadi bagian dari *maqāṣid al-syarī'at al-khaṣṣāh* sebagai bagian dari *wasā'il* dalam mewujudkan *maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah*.

Di sini juga tergambar adanya dinamika dalam teori *maqāṣid*. Al-Ghazzālī berhasil membela *maqāṣid* dari tuduhan Abū Zayd al-Dabūsī (w. 430 H/1039 M) yang mendakwa *maqāṣid* tak bisa diabstraksikan. Namun al-Ghazzālī hanya sampai pada taraf mengakomodir *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tataran darurat. Lalu al-Syāṭibī maju selangkah. Tetapi sebagaimana al-Ghazzālī, ia juga meninggalkan *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Kemudian Ibn 'Āsyūr maju lebih jauh, ia mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang disebutnya sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*.

Dalam melakukan verifikasi penulis menemukan, bahwa berdasar teori al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, *maqāṣid al-khalq* tidak bisa dinyatakan *mulghāh*. Hal ini karena *maqāṣid* sebagai dasar nilai dapat ditemukan secara sistematis sebagaimana terlihat dalam diagram IV berikut ini:

Diagram IV. Ragaan tentang Bagaimana Proses Induksi Dilakukan dalam Penemuan *Maqāṣid*

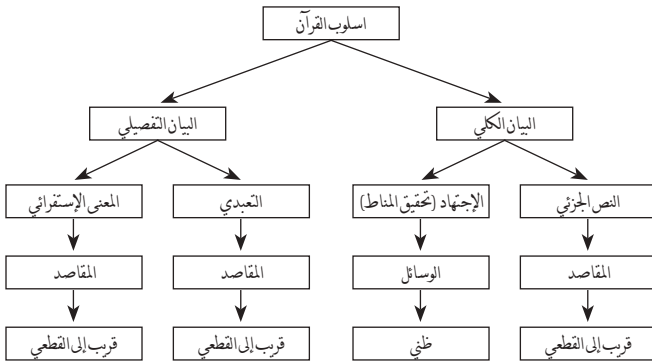


Pada diagram ini terlihat bahwa *maqāṣid* dijenralisasikan dari nas partikular, pertama dari sisi mewujudkan maslahat (*min ḥaythu wujūd*), dan kedua dari sisi menolak mafsadat (*min ḥaythu ‘adam*). Namun *maqāṣid* hasil induksi ini hanya kuat sebagai *maqāṣid* itu sendiri. Sementara penurunan nilai pada kasus partikular hanya berpijak pada asumsi berlakunya *khiṭāb* pada maslahat yang *rājiḥ*. Dengan demikian, hukum pada perbuatan tertentu yang tidak diatur lewat nas sangat bergantung pada hasil observasi terhadap kasus itu sendiri. Maka *maqāṣid al-khalq* yang tidak menentang nas syariat tidak bisa ditinggalkan begitu saja.

C. Validitas *Maqāṣid al-Khalq*

Selain tidak bisa dinyatakan *mulghāh*, *maqāṣid al-khalq* juga tidak begitu saja bisa dinyatakan muktabar, sebab tidak ada kaidah umum yang menaunginya. Persoalan ini muncul karena keberadaan nas yang sebagiannya mengatur perbuatan tertentu secara konkret, dan sebagian mengatur secara umum. Pada nas yang konkret berlaku *ta‘abbud*, tapi kandungan maknanya yang dijenralisasikan menjadi kaidah umum juga berlaku sebagai nilai universal. Dengan demikian, nilai universal diketahui dari hasil induksi tematik (*al-istiqrā’ al-ma‘nawī*) dan juga dari nas khusus yang menetapkan aturan umum. Hal ini seperti terlihat dalam diagram berikut:

Diagram V. Pemetaan *Qaṭ’ī* dan *Zannī* dalam Uslub Alquran



Memerhatikan diagram di atas, kiranya sikap Ibn ‘Āsyūr yang tidak membatasi dalil hanya pada hasil *istiqrā’* (*al-uṣūl al-syarī‘ah*) cukup beralasan. Sebab ketetapan Alquran secara *tafsīlī* juga dipandang sebagai *maqāṣid*. Kalau pun di sisi lain ia juga dilihat sebagai *wasā’il*, namun bukan sebagai *wasā’il* yang boleh diruntuhkan. Hal ini bisa dimengerti karena Alquran sangat sedikit menetapkan *wasā’il* secara *tafsīlī*. Kalau pun ditetapkan, umumnya berada dalam wilayah adat yang berlaku tetap

dalam fitrah manusia (*al-‘ādat al-mustamirrah*). Maka dapat disimpulkan bahwa yang bersifat *ẓannī* dari Alquran hanya penurunan nilai-nilai universalnya ke dalam kasus partikular. Lalu bagaimana bila suatu kasus tidak ada rujukan nas tertentu dan tidak ada kaidah umum yang menaunginya?

Untuk kasus seperti ini, Ibn ‘Āsyūr melihat fitrah sebagai landasan. Menurut Ibn Manẓūr, secara kebahasaan fitrah berarti penciptaan (*al-khalq*), sebagaimana bunyi Hadis “*Kullu mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭrah.*” Ada pun secara terminologis, al-Jarjānī menyatakan fitrah sebagai penciptaan manusia yang dipersiapkan untuk dapat menerima agama. Adapun Ibn ‘Āsyūr memilah terminologi fitrah dalam konteks umum dan khusus. Secara umum fitrah adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah pada setiap makhluk. Adapun fitrah manusia, adalah tatanan yang dijadikan Allah atas manusia, baik zahir, maupun batin, artinya jasad dan akal. Berjalan dengan kaki adalah fitrah jasad, maka berjalan dengan tangan berarti mengingkari fitrah. Penyimpulan dengan kausalitas secara rasional merupakan fitrah akal manusia, maka penyimpulan yang tidak rasional adalah pengingkaran terhadap fitrah.

Memerhatikan pemikiran al-Ghazzālī dan al-Syātibī, tampak persoalan fitrah kurang mendapat perhatian. Hal ini karena kecenderungan merumuskan teori *maqāṣid* berdasar ayat *tasyrī’* saja. Misalnya perintah menjauhi khamar pada ayat 90 surat al-Mā’idah, lalu *al-‘illah* dijelaskan pada ayat 91. Menurut al-Ghazzālī, *ma’nā munāsabah* sebagai *al-‘illah* dalam ayat 90 diperkuat oleh ayat 91 sehingga disebut sebagai *al-munāsib al-mū’aththir*. Jadi keterbatasan ini adalah akibat terbatasnya *khiṭāb* dan *ṭalab* dalam ayat-ayat *tasyrī’* dengan varian redaksi beragam. Padahal fitrah manusia juga dijelaskan dalam ayat-ayat non-*tasyrī’*.

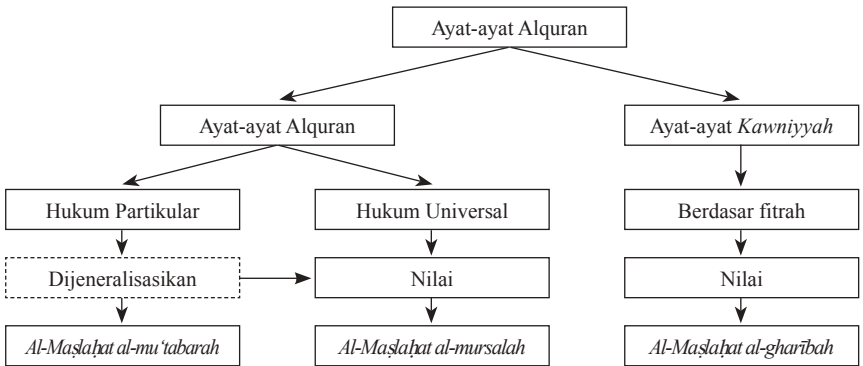
Selanjutnya al-Syātibī membicarakan *maqāṣid* pada ayat non-*tasyrī’*, tetapi ia membahasnya dalam dimensi akhlak sehingga *maqāṣid al-aṣliyyah* dan *maqāṣid al-tābi’ah* dilihat dalam konteks niat (ikhlas/*ta’abbud*). Akibatnya teori *maqāṣid* tidak memiliki cukup metode untuk menjawab masalah *ḥadīthah*. Padahal teori *maqāṣid* dirumuskan karena kesadaran akan terbatasnya nas, dan kesadaran bahwa masalah sosial manusia terus bertambah menurut masa dan tempat.

Tetapi al-Syātibī malah membatasinya dalam konteks akhlak sebagaimana bantahannya terhadap filosof. Diskusi ini menunjukkan adanya fitrah manusia yang belum terungkap oleh teori *maqāṣid* yang dirumuskan al-Syātibī. Akibatnya timbul kesulitan dalam menyikapi *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang disebut *maqāṣid al-khalq* oleh al-Ghazzālī, dan disebut *maqāṣid al-mukallaḥ* oleh al-Syātibī.

Adapun Ibn ‘Āsyūr mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah* dan menyebutnya *al-maṣlaḥat al-zannīyyah*. Ini semakna dengan *maqāṣid li al-nās* yang berupa perbuatan (*al-taṣarrufāt*) yang disepakati oleh kebanyakan ahli pikir. Dasar kesepakatan inilah yang menurut Ibn ‘Āsyūr berpijak pada fitrah manusia itu sendiri. Dari itu, ia melihat ontologi fitrah sebagai proposisi yang diterima kebenarannya oleh semua orang dan bersifat universal (misalnya proposisi: “keadilan itu indah”), atau diterima oleh kebanyakan orang, atau diakui oleh ulama serta orang-orang terpilih (*al-afāḍil*). Jadi fitrah berbeda dengan budaya yang sifatnya lokal.

Menurut Mutawallī al-Sya‘rāwī, alam merupakan ayat *kawniyyah*, di mana sapaan (*khiṭāb*) ditujukan pada makhluk yang berakal di setiap zaman. Pandangan serupa juga bisa disimak dari Yūsuf al-Qaraḍāwī, ia melihat alam sebagai objek bagi aktivitas akal. Alquran memerintahkan manusia untuk menyelidiki alam dengan potensi akalnya, maka alamlah yang merupakan ayat *kawniyyah*. Maka secara epistemologis, fitrah manusia (mikro kosmos) dapat diketahui berdasar ayat-ayat Alquran dalam arti dalil nukilan, baik yang bersifat *tasyrī‘īyyah*, *kawniyyah*, *qaṣāṣ* dan sebagainya. Fitrah manusia juga harus diperlakukan sebagai pengetahuan empiri (*ḥissī*) yang objeknya adalah alam (*kawn*), seperti terlihat pada diagram berikut:

Diagram VI. Ayat Alquran dan Ayat *Kawniyyah* sebagai Sumber Nilai



Dalam konteks kajian *maqāṣid al-khalq* yang spesifik ini, istilah ayat-ayat *kawniyyah* dilihat sebagai fitrah manusia (mikro kosmos) yang harus dipahami di bawah tuntunan ayat-ayat Alquran. Selama ini para ulama cenderung menjadikan ayat-ayat *tasyrī‘* saja sebagai sumber dalam perumusan teori *maqāṣid* sehingga teori *maqāṣid* terjebak dalam dikotomi, dan atomistik karena dilakukan dari perspektif *maqāṣid al-tasyrī‘* saja.

Ibn ‘Āsyūr menunjukkan bahwa fitrah merupakan asas teori *maqāṣid* sehingga nilai dapat dirumuskan, baik nilai umum maupun khusus, seperti hak asasi, persamaan, kemerdekaan dan lain-lain. Usaha Ibn ‘Āsyūr ini telah melampaui pendahulunya yang berpegang pada ayat *tasyrī‘* lalu digeneralisasikan secara induktif. Dibanding dengan teori al-Ghazzālī dan al-Syātībī, maka dapat dikatakan Ibn ‘Āsyūr telah merintis usaha penemuan fitrah manusia (mikro kosmos) berdasar ayat *kawniyyah* di bawah tuntunan Alquran. Mengingat fitrah adalah *sunnat Allāh ft al-‘ālam*, maka ia bersifat *syar‘iyyah*. Dari itu *maqāṣid al-khalq* dapat diintegrasikan ke dalam teori *maqāṣid al-syar‘iyyah* sebagaimana dalam diagram berikut:

Diagram VII. Pengintegrasian *Maqāṣid al-Khalq* dalam Teori *al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah*

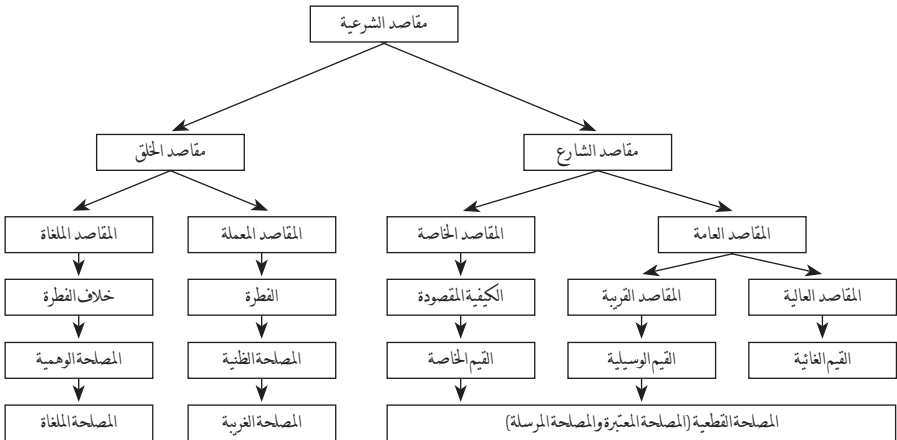


Diagram di atas menunjukkan bahwa *maqāṣid al-Syāri‘* dipilih dalam dua kategori, yaitu *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*. *Al-Maqāṣid al-‘āmmah* merupakan jeneralisasi dari berbagai nas partikular, baik yang mengandung ketentuan umum maupun ketentuan khusus. Adapun *al-maqāṣid al-khāṣṣah* merupakan ketentuan khusus dari nas-nas partikular yang generalisasinya terbatas dalam lingkup muamalah khusus. Ibn ‘Āsyūr menyatakan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* ini sebagai cara-cara (*kayfiyyah*) yang dimaksudkan *al-Syāri‘*, seperti dalam masalah keluarga, transaksi dagang dalam konteks terbatas, dan sebagainya.

Selanjutnya *al-maqāṣid al-‘āmmah* dibagi dalam kategori yang disebut Ibn ‘Āsyūr sebagai tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-‘āliyyah*) dan tujuan dekat (*al-maqāṣid al-qarībah*), di mana *al-maqāṣid al-‘āliyyah* merupakan maslahat dan mafsadat itu sendiri. Mengingat *maqāṣid* tidak lepas dari nilai *akhlaqī*, maka

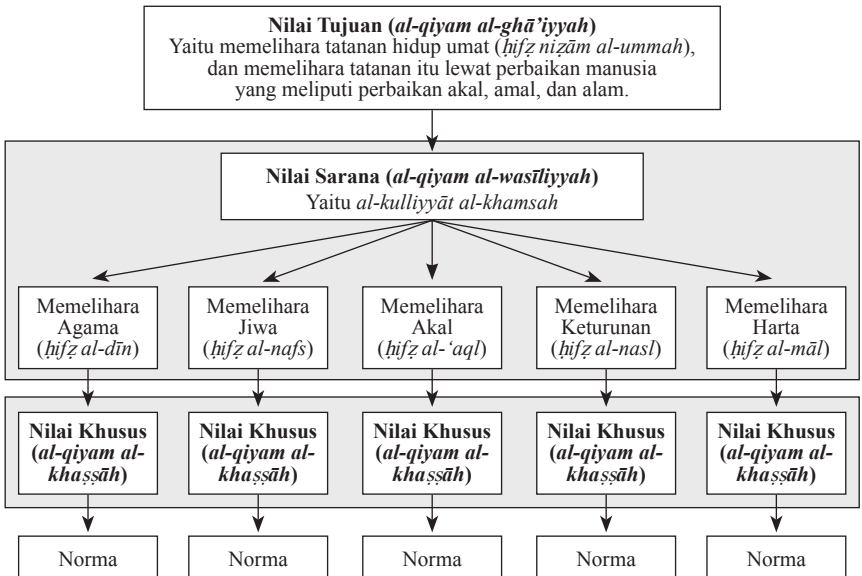
penulis meminjam istilah Muḥammad Fahmī ‘Alwān, yaitu nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā’iyyah*) dan nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*), karena nilai *akhlāqī* terdiri dari dua pertingkatan, yaitu tujuan (*ghāyah*) dan sarana (*wasīlah*).

Menurut ‘Alwān, nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā’iyyah*) adalah kehidupan yang layak bagi seluruh manusia, baik itu individu mau pun masyarakat. Pendapat ‘Alwān ini senada dengan pandangan Ibn ‘Āsyūr, hanya saja dikemukakan dalam konteks aksiologi, sedang Ibn ‘Āsyūr bersifat epistemologis. Ibn ‘Āsyūr menyatakan tujuan syariat adalah memelihara tatanan hidup umat (*ḥifz niẓām al-ummah*), dan memelihara tatanan itu lewat perbaikan manusia yang meliputi perbaikan akal, amal, dan alam/lingkungan.

Adapun nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) merupakan keseluruhan dari *darūriyyāt*, *ḥājiiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, yaitu *al-kulliyāt al-khamsah*. Menurut Ibn ‘Āsyūr, seluruh *al-kulliyāt al-khamsah* merupakan sarana mewujudkan tujuan utama yang aspeknya meliputi perbaikan tiga sarana, yaitu akal, amal, dan alam.

Adapun pada *al-maqāṣid al-khāṣṣah*, Ibn ‘Āsyūr merumuskan nilai-nilai khusus untuk mendekati masalah *ḥadīthah* dengan nas. Nilai ini digeneralisasikan dari kasus-kasus patikular yang sejenis sehingga bisa disebut *al-qiyam al-khāṣṣah*. Sebagai terminologi, kata ini sesuai dengan istilah *al-maqāṣid al-khāṣṣah* dari Ibn ‘Āsyūr. Hal ini dapat digambarkan seperti dalam diagram berikut:

Diagram VIII. Pertingkatan Nilai Berdasar Teori Ibn ‘Āsyūr



Berdasar hasil eksplorasi terhadap nas yang mengatur berbagai tindakan dalam satu jenis *maqāṣid al-syarī‘at al-khaṣṣāh*, timbul *ẓann* bahwa perbuatan sejenis yang tidak diatur dengan nas juga dituju syariat.⁷ Inilah dasar keberlakuan *al-istiqrā‘ al-nāqīṣ*. *Ẓann* berpijak pada kebenaran koherensi yang mengandaikan bahwa kebenaran pada pernyataan-pernyataan sebelumnya juga berlaku kemudian. Model operasional seperti ini disebut *al-qiyās al-kullī*, yaitu menghubungkan suatu kejadian dengan yang sebanding berdasar kesamaan tujuan umum, seperti pemeliharaan agama.⁸

Sikap Ibn ‘Āsyūr ini sejalan dengan pandangan al-Ghazzālī, bahwa *istiqrā‘* boleh dijadikan pegangan pada perkara-perkara *fiqhiyyah*, tapi tidak pada masalah *yaqīniyyāt*.⁹ Dengan demikian, argumen al-Syayrāzī; bahwa sifat tertentu pada perbuatan telah ada jauh sebelum pensyariatan, tapi hukum baru ada setelah *khiṭāb*,¹⁰ sekarang dapat dijawab. Bahwa *khiṭāb* pada perbuatan yang *maqāṣid*-nya sejenis, juga berlaku pada perbuatan sejenis yang tidak ada *khiṭāb*.

Sumbangsih Ibn ‘Āsyūr dalam hal ini adalah mendekatkan *maqāṣid* dengan realitas sehingga dimungkinkan penggunaan *al-istiqrā‘ al-nāqīṣ*. Masalahnya, bagaimana *al-maṣlaḥat al-gharībah* dapat dinyatakan sebagai *maqāṣid al-syarī‘ah*, sementara tidak ada *aṣl kullī* yang mencakupnya?

Mengingat *maqāṣid al-khalq* merupakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang tidak memiliki rujukan pada proposisi tertentu (*a priori*) dan kaidah umum tertentu (*a posteriori*), maka bukti demonstratif saja, atau bukti dialektik saja tidak lah memadai. Dengan kata lain, kebutuhan terhadap pendekatan integratif dalam kajian *maqāṣid al-khalq* bukan karena ketidacukupan kebenaran dialektik dan demonstratif saja. Tetapi lebih karena tuntutan dari dalam diri *al-maṣlaḥat al-gharībah* itu sendiri. Oleh karena itu, dalam menguji validitas *maqāṣid al-khalq (al-maṣlaḥat al-gharībah)*, penulis cenderung pada kebenaran monistik multi faset yang dikembangkan.

Menurut Noeng Muhadjir, kebenaran positivistik, bukanlah kebenaran tuntas; kebenaran rasionalistik bukanlah kebenaran yang tuntas; kebenaran dikotomis ilmu dan wahyu, bukanlah kebenaran yang memecahkan masalah; kebenaran integratif

⁷ Ibn ‘Āsyūr. *Maqāṣid*..., hlm. 82.

وكيف يخالف عالم في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداء؟

⁸ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī; Ḥujjiyatuhu, Dawābiṭuhu, wa Majāānuhu* (Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998), jld. 1, hlm. 117.

⁹ Al-Ghazzālī. *Maqāṣid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. II (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960), hlm. 90. و في الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد استقصاء، وأقرب إلى الاستيفاء، كان أكد في تغليب الظن.

¹⁰ Al-Syayrāzī. *Al-Luma‘ fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), hlm. 105.

antara ilmu dengan wahyu adalah kebenaran yang tuntas dan memberikan kepada kita pedoman hidup manusia ilmuwan.¹¹ Di sinilah wahyu dan ilmu berpadu, sebab dalam menemukan fitrah, manusia harus melakukan observasi dengan menerapkan metode keilmuan alam dan sosial, dan ini tidak bisa lepas dari tuntunan wahyu.

Sebagai contoh, dapat dilihat pada pernyataan bahwa fitrah manusia mencintai anaknya. Menurut Snijders, di sini berlaku kepastian moral yang didasarkan pada kodrat manusia, yaitu kebebasan. Meski diyakini seorang ibu pasti mencintai anaknya, namun tetap ada kemungkinan bagi pengecualian. Jadi bisa saja ada ibu yang tidak mencintai anaknya.¹² Di sini jelas, fitrah sebagai nilai bisa ditunjukkan validitasnya secara induktif (*al-istiqrā' al-nāqīṣ*) dan benar secara korespondensi. Lalu perbuatan tertentu (ibu yang tidak mencintai anaknya) dapat dinyatakan tidak sesuai dengan fitrah.

Bagi seorang muslim, pengetahuan tentang fitrah; bahwa manusia mencintai anaknya dituntun oleh ayat-ayat Alquran non-*tasyrī'*. Hal ini akan dibahas dalam contoh kasus nafkah anak zina. Hanya saja validitas *maqāṣid al-khalq* (perbuatan tertentu) sebagai *maqāṣid al-syar'iyah* harus dilanjutkan dengan pembuktian, bahwa ia tidak bertentangan dengan syariat. Oleh karena itu, pembuktian kebenaran *maqāṣid al-khalq* sebagai *maqāṣid al-syar'iyah* harus dilakukan secara integratif dalam empat langkah:

1. Membuktikan validitas fitrah sebagai nilai.
2. Membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq* berdasar kausalitas filosofis.
3. Membuktikan kesesuaian *maqāṣid al-khalq* dengan fitrah.
4. Membuktikan bahwa *maqāṣid al-khalq* tidak bertentangan dengan nas syariat.

Memerhatikan keempat langkah uji validitas ini, Jika langkah satu sampai tiga terbukti benar, maka langkah keempat menjadi dasar pertimbangan hukum. Uji ini dilakukan secara integratif dengan menerapkan pendekatan *bayānī* dan *burhānī* sekaligus. Jika terbukti tidak bertentangan dengan nas syariat, maka *al-maṣlaḥat al-gharībah* bisa dinyatakan valid sebagai *maqāṣid al-syar'iyah* sehingga boleh diamalkan (*mu'mal*).

¹¹ Noeng Muhadjir. *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Fenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, edisi Pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 123.

¹² Snijders. *Manusia dan Kebenaran* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 131.

BAB ENAM

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pembahasan pada bab ini dimaksudkan sebagai kesimpulan yang merupakan jawaban bagi tiga pertanyaan dalam rumusan masalah. Pertama tentang hakikat *maqāṣid al-khalq*, kedua, tentang Bagaimana perumusan *maqāṣid al-khalq* dilakukan, dan ketiga, tentang validitas *maqāṣid al-khalq* secara epistemologikal.

Hakikat *maqāṣid al-khalq* adalah perbuatan tertentu yang kesesuaiannya dengan fitrah manusia dapat dibuktikan valid. Adapun fitrah manusia adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah atas manusia, baik zahir, maupun batin, artinya jasad dan akal. Namun karena sifat fitrah yang metafisis (*mawjūd fī al-adhhān*), maka ia dilihat sebagai proposisi yang mengundang penerimaan akal sehat.

Dalam kehidupan manusia fitrah bisa kabur akibat pandangan yang bercampur dengan hal-hal yang menentang fitrah (*khilaf al-fiṭrah*). Dalam disertasi ini, baik fitrah mau pun *khilaf al-fiṭrah*, keduanya dimasukkan di bawah kategori *maqāṣid al-khalq*. Ini tidak berarti kesamaan jenis antara fitrah dengan *khilaf al-fiṭrah*, karena akan terjadi kontradiksi jika keduanya dilihat sebagai objek yang sejenis. Tetapi jika dilihat sebagai sesuatu yang dijadikan tujuan, maka *khilaf al-fiṭrah* berpasangan dengan fitrah, hanya saja *khilaf al-fiṭrah* dibatalkan oleh *al-Syāri'* (*al-maṣlaḥat al-mulghāh*).

Memasukkan *khilaf al-fiṭrah* sebagai bagian dari *al-maqāṣid al-syar'iyah* cukup penting bagi kajian *maqāṣid*. Sebab seperti dinyatakan Ibn 'Abd al-Salām, bahwa maslahat dalam hidup manusia merupakan kategori yang selalu bercampur dengan mafsadat. Maka perbuatan tertentu yang sesuai dengan fitrah sebagai *maqāṣid al-khalq* yang boleh diamalkan (*mu'mal*), harus bisa dibedakan dari *khilaf al-fiṭrah*. Walau *khilaf al-fiṭrah* bukan bagian *maqāṣid al-syar'iyah*, tapi secara teknis ia diperlukan untuk memahami hakikat fitrah sehingga tidak boleh ditiadakan dalam subjek materi teori *maqāṣid*. Lalu apakah penamaan *maqāṣid al-syar'iyah* masih bersifat *syar'iyah* jika di dalamnya ada *al-maṣlaḥat al-mulghāh*? Ini bisa dijawab dengan berlakunya *taghlīb*, sebab dalam klasifikasi hukum *taklīfī* juga tercakup kategori *mubāḥ* yang tidak mengandung *taklīf*. Hal ini sah karena keberlakuan *taghlīb*.

Jika secara ontologis *maqāṣid al-khalq* adalah perbuatan yang sesuai dengan fitrah, maka secara epistemologis ia adalah *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Ini berbeda dari *maqāṣid al-Syāri'*, sebab *maqāṣid al-Syāri'* adalah nilai. Sedangkan *maqāṣid*

al-khalq adalah perbuatan yang sesuai dengan fitrah, sehingga dapat disimpulkan bahwa hukum syariat juga bersumber dari ayat-ayat *kawniyyah* di samping ayat-ayat Alquran. Adapun perbedaan secara epistemologis, *maqāṣid al-Syāri'* merupakan nilai yang diinduksikan dari ayat-ayat Alquran dalam arti *al-ma'nā*. Sedangkan *maqāṣid al-khalq* tidak memiliki rujukan kepada ayat Alquran, baik dalam artian *aṣl mu'ayyan* mau pun *aṣl kullī*.

Ketiadaan rujukan tidak bisa menjadi alasan untuk menolak *maqāṣid al-khalq*, sebab syariat hanya memberi ketetapan dalam hal pembatalan waham. Dari itu *maqāṣid al-khalq* dapat dinyatakan valid secara epistemologis setelah empat uji validitas berikut:

1. Membuktikan validitas fitrah sebagai nilai.
2. Membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq* berdasar kausalitas filosofis.
3. Membuktikan kesesuaian *maqāṣid al-khalq* dengan fitrah.
4. Membuktikan bahwa *maqāṣid al-khalq* tidak bertentangan dengan nas syariat.

Setelah melewati empat uji validitas ini, *maqāṣid al-khalq* tidak patut dinyatakan *mardūd*. Tapi sayangnya sikap kehati-hatian yang berlebih telah menimbulkan dikotomi antara *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid al-khalq*. Akibatnya teori *maqāṣid* hanya dibahas dalam satu perspektif saja sehingga menjadi atomistik. Hal ini berlangsung berabad-abad lamanya, sejauh yang penulis ketahui, hanya Ibn 'Āsyūr yang menyadarinya. Malah kebanyakan *uṣūliyyūn* masa kini tidak menyadari.

Uraian bab-bab pembahasan disertasi ini menunjukkan adanya dinamika dalam pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr tentang teori *maqāṣid*. Jika sebelumnya ia dibahas dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* saja sehingga terjadi dikotomi antara *maqāṣid al-Syāri'* dengan *maqāṣid al-khalq*. Maka kajian disertasi ini merekomendasikan agar *maqāṣid al-khalq* diintegrasikan dalam teori *maqāṣid*. Pengintegrasian ini sangat mungkin dilakukan, sebab fitrah merupakan *sunnat Allāh fī 'ālam*. Dengan demikian teori *maqāṣid* dapat menjadi pendekatan holistik karena mengakomodir ayat-ayat *kawniyyah*.

Pengintegrasian ini menuntut perubahan istilah dari *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi *al-maqāṣid al-syarī'iyah*. Alasannya karena istilah *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri tidak bisa lepas dari *khiṭāb*, baik teks (*ṣiḡhat*) mau pun konteks (*ma'nā*). Jadi terlihat rancu jika istilah ini dimaksudkan mencakup *maqāṣid al-khalq* (Ibn 'Āsyūr menyebutnya *maqāṣid li al-nās*) karena tidak berdasar *khiṭāb*. Penggantian istilah ini tidak mengalami hambatan karena *maqāṣid al-khalq* yang berupa fitrah manusia

masih bersifat *syar‘iyyah*, karena ia bersumber dari ayat *kawniyyah*. Di sisi lain, istilah *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* juga tidak mengurangi transendentalitas *maqāṣid al-Syāri‘*, baik *al-‘āmmah* maupun *al-khāṣṣah*. Sebab *maqāṣid al-Syāri‘* itu sendiri juga penyimpulan yang dilakukan akal dengan prosedur demonstratif, jadi tidak bisa dikatakan *qaṭ‘ī*.

Ketidak-*qaṭ‘ī*-an *maqāṣid al-Syāri‘* mengharuskan dipakainya pendekatan integratif-interkoneksi yang berarti menuntut dilakukannya ijtihad kolektif. Dalam konteks ijtihad kolektif ini, *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* bukan lah metode istinbat tersendiri, tapi hanya satu bagian dari sebuah sistem yang disebut *uṣūl al-fiqh*. Jika pendekatan sistem mengandaikan *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah sistem yang holistik, maka *maqāṣid al-syar‘iyyah* sebagai filosofi dari hukum Islam juga harus bersifat holistik. Oleh karena itu kajian disertasi ini hanya menyumbang pada satu sisi dari pendekatan sistem yang diusulkan Jasser Auda.

B. Saran

Pada dasarnya penelitian ini merupakan kajian pendahuluan guna menemukan ontologi *maqāṣid al-khalq* yang dibuktikan validitasnya secara epistemologikal. Dari itu penulis menyarankan agar penelitian tentang ini dilakukan lebih jauh, terutama dalam konteks pendekatan sistem. Hal ini dimungkinkan karena masalah sebagai *maqāṣid* merupakan filosofi yang digeneralisasikan dari nas syariat untuk kemudian digunakan kembali sebagai alat verifikasi bagi interpretasi atas nas syariat. Demikian pula halnya dengan *maqāṣid al-khalq*, diperlukan kajian lanjutan yang mengulas tentang peran yang dimainkan *maqāṣid al-khalq* dalam pendekatan sistem, misalnya dalam konteks menyikapi temuan teknologi mutakhir.

Pengintegrasian *maqāṣid al-khalq* ke dalam *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* membuat pembahasan teori *maqāṣid* menjadi cukup luas. Dari itu, meski tidak dijadikan ilmu yang mandiri, namun disarankan agar teori ini dipertimbangkan sebagai materi pembelajaran tersendiri di luar *uṣūl al-fiqh* dan Filsafat Hukum Islam. Saran ini karena mengingat spersifiknya pembahasan tentang *maqāṣid al-Syāri‘*, *maqāṣid al-khalq*, dan *maqāṣid al-mukallaf*. Hal lain yang juga memperluas materi *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* ialah perlunya pembahasan tentang *al-maṣlaḥat al-zanniyyah* (*al-maṣlaḥat al-gharībah*) dilakukan berdampingan dengan *al-maṣlaḥat al-wahmiyyah* (*al-maṣlaḥat al-mulghāh*). Dengan kata lain, *maqāṣid al-khalq al-mu‘malah* tidak bisa dibahas sendiri, tapi harus berdampingan dengan *maqāṣid al-khalq al-muhmalah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Aḥmīdan, Ziyād Muḥammad. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Risālah, 2004.
- Ahmad Munif Suratmaputra. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Ainurrofiq (ed.). *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Al-'Alimī, 'Abd al-Ḥāmīd. *Manhaj al-Dars al-Dilālī 'ind al-Imām al-Syāṭibī*. Maroko: Wizārat al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2001.
- 'Alwān, Fahmī Muḥammad. *Al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1989.
- Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*. London: IIIT, 2007.
- _____. *Al-Maqāṣid untuk Pemula*, terj. 'Ali 'Abdelmon'im. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX; Jilid II Perancis*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- _____. *Filsafat Barat Kontemporer; Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Al-Būṭī, Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1992.
- Cik Hasan Bisri. *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Al-Dabūsī, Abū Zayd. *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Darrāz, 'Abd Allāh, sebagai pentahkik kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Departemen Agama RI. *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Syariah*. Jakarta: Depag RI, 1998.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat. Jakarta, Gramedia, 2008.
- Donny Gahral Adian. *Pengantar Fenomenologi*. Depok: Koekoesan, 2010.
- Al-Duraynī, Fathī. *Al-Manāhij al-Uṣūliyyah*. Damsyik: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 1975.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Al-Ghazzālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- _____. *Maqāṣid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. II. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.

- _____. *Al-Mustafā fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadinigrat, dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Hardono Hadi. *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan Kenneth T. Gallagher*, cet. VII. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Al-Ḥasanī, Ismā‘īl. *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Asyūr*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Ibn ‘Asyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Ibn ‘Asyūr. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ī fi al-Islām*, cet. II. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Tawzī‘, 1985.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Al-Jarjānī. *Kitāb al-Ta‘rīfāt*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM UI Bandung, 1995.
- Jumu‘ah, Muḥammad ‘Alī. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa ‘Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Al-Juwaynī. *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Khādīmī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī; Ḥujjiyatuhu, Dawābiṭuhu, wa Majālātuhu*. Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, enlarged. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*, cet. IV. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Majma‘ al-Luhghah al-‘Arabiyyah. *Al-Mu‘jam al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abū Ishāq al-Shātībī’s Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Mestika Zed. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Miska Muhammad Amien. *Epistemologi Islam; Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI-Press, 2006.
- Muhammad Amin Suma. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Muhammad al-Fayyadl. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Noeng Muhajir. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rakesarasin, 1992.
- _____. *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.
- _____. *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Axiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011. Yogyakarta : Rake Sarasin, 2011.

- _____. *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Phenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi Pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011
- Palmer, Richard. E. *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamed, cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Science Edition Inc., 1961
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 3. Harun Nasution. *Filsafat Agama* (Bulan Bintang: Jakarta, 1973).
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Quraish Shihab. *Membumikan al-Quran*, cet. XXIX. Bandung: Mizan, 2006.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syaṭībī*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Al-Raysūnī, Aḥmad, dan Muḥammad Jamāl Bārūt. *Al-Ijtihād; al-Naṣṣ, al-Wāqī' wa al-Maṣlahah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Saeiful Anwar. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Safī, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Press, 1996.
- Al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abū Bakr. *Miftāḥ al-'Ulūm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Setiardi, A. Gunawan. *Dialektika Hukum dan Moral; dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Snijders, Adelbert. *Manusia dan Kebenaran*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik*, edisi revisi II. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika; Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syarī'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.th.
- _____. *Al-I'tiṣām*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.th.
- Al-Syayrāzī. *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Al-Āyāt al-Kawniyyah wa Dilālātuhā 'alā Wujūd Allāh Ta'ālā*. www.islammi.8m.com, 2011.
- The Liang Gie. *Pengantar Filsafat Ilmu*, edisi II, cet. III. Yogyakarta: Liberty, 1997.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Riyad: Dār al-Hijrah, 1998.

