

SIGNIFIKANSI *MAQÂSID AL-SHARĪ'AH* SEBAGAI KERANGKA BERPIKIR EPISTEMIK IJTIHAD

Sanuri

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: sun_76@yahoo.com

Abstract: This paper focuses on the importance of *maqâsid al-sharī'ah* for the effectiveness of ijtihad in Islamic law. The emergence of controversies at the beginning of the tenth century AD on the issue of the closing of the gate of ijtihād has resulted in the rigidity of Islamic law and its methodological framework. Along with these issues, some contemporary scholars on *maqâsid* agreed that *sharī'ah* law (al-Qur'ān) consists of partial (*juẓ'iyât*) and universal values (*kullīyyât*) that should be understood through a holistic approach in the frameworks of *maqâsid*. Shift in the meaning and orientation of *maqâsid al-sharī'ah* in some contemporary Muslim scholars' views, involving social sciences, philosophy of law, principles of morality, universality, social justice, human dignity, human rights, is a concrete manifestation of how Islamic law is able to provide answers to the current problems faced by the Muslim and non-Muslims community. This awareness has made contemporary Muslim thinkers strive to bring Islamic law into various achievements of progress in many aspects of life by emphasizing the importance of *maqâsid al-sharī'ah*.

Keywords: *Maqâsid al-sharī'ah*, *istiqrâ'*, ijtihad.

Pendahuluan

Saat ini, *maqâsid al-sharī'ah* adalah tema yang cukup menarik seiring dengan munculnya para sarjana kontemporer yang memiliki perhatian khusus terhadap perkembangan hukum Islam. Semangat yang menjadi titik tolak untuk menjadikan hukum Islam mampu berselararas dengan berbagai perubahan adalah karena Islam adalah agama yang *rahmah li al-'âlamîn*¹ dan pengadaptasian Islam untuk setiap kurun waktu dan

¹ *Rahmah li al-'âlamîn*, dalam konteks *sharī'ah*, menurut Ahmad al-Raysûnî adalah bahwa seluruh ketentuan *sharī'ah* pasti mengandung *'illah* dan hikmah. Dari kedua unsur itu pasti berdimensi masalahat bagi kehidupan manusia di dunia dan akhirat.

tempat yang berbeda. Pun Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kebebasan, persamaan derajat (*al-musâwâh*), kebijaksanaan, dan kebaikan manusia (*maşlahat al-'ibâd*).

Beranjak dari nilai-nilai filosofis di atas, maka semua perbedaan pandangan tentang dimensi agama Islam mulai dari akhlaq, aqidah, ibadah, dan *mu'âmalah* yang bersifat parsial dapat dipahami dan diintegrasikan melalui nilai-nilai universal. Semangat universalitas itulah yang mengilhami para ulama pembaru klasik sampai kontemporer untuk tetap menjaga elastisitas hukum Islam agar tetap bisa berkorespondensi dengan berbagai perubahan sosial dan perkembangan peradaban manusia.² Akan tetapi banyak kalangan yang menyangkan prestasi gemilang para ulama lampau yang telah mampu mencairkan kebekuan hukum Islam menjadi sebuah tatanan hukum yang elastis dan dinamis pada satu sisi, dan produktivitas para ulama pada sisi lain, dikejutkan oleh adanya pernyataan kontroversial tentang isu *the closing of the gate of ijtihad* (pintu ijtihad tertutup). Terlepas dari benar atau salah isu kontroversial ini, jelasnya stagnansi progresivitas bangunan epistemologi, metodologi, dan kebekuan hukum Islam mulai dari pertengahan abad ke-14 M., yakni periode al-Shâṭibî (w. 790 H/1388 M), sampai saat ini dimungkinkan memiliki keterkaitan baik secara langsung maupun tidak langsung dengan isu yang muncul sejak awal abad ke-10 Masehi kala itu.³

Sejalan dengan perubahan waktu, umat Islam dihadapkan pada kompleksitas dalam segala lini kehidupan, maka ijtihad dalam hukum Islam sangat diperlukan termasuk inovasi-inovasi metodologis. Landasan epistemologi *istinbâṭ* hukum yang diusung oleh para ulama *uşûl*, baik klasik maupun kontemporer, adalah untuk merealisasikan satu kata kunci yaitu “kemaslahatan untuk manusia” (*al-maşâlih li al-'ibâd*). Dalam bingkai semangat masalah inilah para ulama *uşûl* mulai mengaktualisir suatu instrumen metodologis berupa *maqâsid al-sharî'ah*

Pendapat ini dikutip oleh Shams al-Dîn dalam mukaddimahnya. Lihat Muḥammad Maḥdî Shams al-Dîn, *Maqâsid al-Sharî'ah* (Damshiq: Dâr al-Fikr, 2001), 13.

² Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashîd Riḍâ* (California: University of California Press, 1966), 55; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 150.

³ Salih Kesgin, “A Critical Analysis of the Schacht’s Argument and Contemporary Debate on Legal Reasoning Throughout the History of Islamic Jurisprudence”, *The Journal of International Social Research*, Vol. 4, No. 19 (2011), 158.

(tujuan-tujuan shari'ah), *ḥikmat al-shari'ah* (hikmah shari'ah), *asrār al-shari'ah* (rahasia-rahasia shari'ah), dan *maḥāsīn al-shari'ah* (keindahan-keindahan shari'ah).⁴ Inilah paradigma baru dalam rangka revitalisasi dan kontekstualisasi (*min al-nāṣṣ ilâ al-wâqī'*—meminjam istilah Ḥasan Ḥanafī—hukum Islam yang diharapkan mampu berinteraksi secara intens dengan nilai-nilai modernitas melalui proses ijtihad.

Definisi *Maqâsid al-Shari'ah*

Secara etimologis *maqâsid al-shari'ah* tersusun dari dua kata, *maqâsid* dan *shari'ah*. *Maqâsid* adalah bentuk jamak dari kata *qaṣd* yang berarti 'bermaksud', 'menuju suatu tujuan', 'tengah-tengah', 'adil dan tidak melampaui batas', 'jalan lurus'.⁵ Interpretasi ini sejalan dengan potongan ayat dalam Q.S. Luqmân [31]: 19 ... *waqṣid fî mashyik*⁶ (... dan sederhanakanlah kamu dalam berjalan). Ṭâha 'Abd Raḥmân mengatakan bahwa kata *maqṣid* memiliki tiga makna, yaitu: (1) *ḥuṣûl al-fawâ'id* (mendapatkan manfaat); (2) *ḥuṣûl al-tawajjuh wa al-ḥurîj min al-nisyân* (semakin menjauh dari sifat lupa); dan (3) *ḥuṣûl al-gharḍ al-ṣâḥîḥ wa qiyâm al-bâ'ith* (menuju tujuan yang benar dengan menjalankan apa yang dishari'ahkan).⁷ Dari berbagai definisi kebahasaan yang beragam di atas, apa yang dikehendaki oleh para *maqâsidîyûn* dengan kata *al-maqâsid* adalah *al-badaf* (arah), *al-ghâyah* (tujuan akhir), *al-istiqâmah* (tetap/konsisten), *al-'adl* (adil), *al-i'tidâl* (moderat), *mâ warâ' al-fi'l* (sesuatu yang dituju di balik perbuatan), dan *al-ghâyah min al-ahkâm al-Islâmîyah* (tujuan dari hukum-hukum dalam Islam).⁸

Sedangkan unsur kedua adalah kata *shari'ah*. Kata ini berasal dari *shara'* yang berarti 'jalan menuju mata air', kebiasaan atau *sunnah*.

⁴ Sayyid b. Ḥusayn al-'Affânî, *Zabr al-Basâtîn min Mawâqif al-'Ulamâ' wa al-Rabbâniyyîn*, Vol. 5 (Kairo: Dâr al-'Affânî, t.th.), 105.

⁵ Fayrûz Abadî, *al-Qâmûs al-Muḥîṭ* (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1987), 396.

⁶ Selain makna di atas, kata *qaṣd* juga berarti adil ('*adl*), atau sikap pertengahan (*i'tidâl*), yaitu kebalikan dari sikap melampaui batas (*ifrât*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrâf*) dan kikir (*taqtîr*).

⁷ Aḥsan Liḥasâsanah, *al-Fiqh al-Maqâsid 'ind al-Imâm al-Shâtibî wa Atharub 'alâ Mabâḥiṭh Uṣûl al-Tashrî' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Salâm li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî' wa al-Tarjamah, 2008), 11-12. Lihat juga Ṭâha 'Abd Raḥmân, *Tajdîd al-Manhaj fî Taqwîm al-Turâth* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1994), 98.

⁸ Muḥammad Ṭâhir b. 'Âshûr, *Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmîyah*, ed. Muḥammad al-Ṭâhir al-Misâwî (Kuala Lumpur: al-Fajr, 2001), 183. Lihat juga Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah: Dalîl li al-Mubtadi'* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 15.

'Jalan', secara etimologis berarti *al-tarîqah*, yaitu jalan yang ditempuh menuju sumber air untuk diminum. Menurut 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm (w. 660 H/1209 M) secara terminologis, kata shari'ah dimaknai jalan yang lurus dan aturan hukum yang diridai Allah bagi hamba-Nya". Lebih ringkas, 'Alî al-Tahânawî mendefinisikan shari'ah sebagai "efek perintah dalam bentuk pembebanan berupa *'ubudîyah*".⁹ Shari'ah juga diartikan "menuju ke arah sumber pokok keadilan".¹⁰ Kamâl Hâbib mendefinisikan shari'ah dengan "jalan lurus yang harus ditempuh agar manusia mendapatkan keselamatan di dunia dan akhirat", sebagaimana dalam Q.S. al-Jâthiyah [45]: 18 yang artinya "kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu shari'ah dari urusan itu, maka ikutlah shari'ah itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui" dan Q.S. al-Mâidah [5]: 48 yang artinya "bagi tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang".¹¹ Al-Raysûnî mengatakan bahwa shari'ah bermakna "ketentuan hukum Islam yang bersifat praktis dalam bentuk konsepsi aqidah, legislasi, akhlaq, maupun *mu'âmalah*".¹² Dalam konteks fiqh, shari'ah diartikan "hukum-hukum yang dishari'atkan Allah untuk hamba-Nya, baik berupa ketentuan yang bersumber dari al-Qur'ân atau Sunnah".¹³

Dengan demikian, *maqâsid al-sharî'ah* memiliki beragam padanan kata. Ulama *uṣūl al-fiqh*, al-Shhâtibî, sering menggunakan beberapa istilah seperti kata *maqâsid al-sharî'ah* (tujuan-tujuan hukum),¹⁴ *al-maqâsid al-shar'îyah fî al-sharî'ah* (tujuan hukum yang terdapat dalam

⁹ Muḥammad 'Alî al-Tahânawî, *Mawsû'ah Kashshâf Istilâhât al-Funûn wa al-'Ulûm*, Vol. 1, ed. 'Alî Dahrûj (Beirut: Maktabat Lubnân, 1996), 1019.

¹⁰ Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-'Alâm* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986), 632. Yûsuf 'Alî dan Muḥammad Hashîm Kamâlî menganggap penting untuk membedakan shari'ah dan fiqh di mana shari'ah adalah berupa ketentuan-ketentuan hukum yang terdapat dalam al-Qur'ân dan ḥadîth. Sedangkan, fiqh adalah kreasi dari hasil pemahaman manusia (*human cognitive*). Lihat Nias A. Shah, *Islamic Law and the Law of Armed Conflict: The Armed Conflict in Pakistan* (New York: Routledge, 2011), 12-13.

¹¹ Kamâl Hâbib, *Taḥawwulât al-Ḥarakah al-Islâmîyah wa al-Istirâjîyah al-Amrikîyah* (t.t.: Kutub 'Arabîyah, 2001), 12.

¹² 'Abd al-Wahhâb Khalaf, *Ilm Usûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Quwaytîyah, 1968), 32.

¹³ al-Qur'ân, 42: 13; al-Qur'ân 45: 18. Lihat juga penjelasan yang diberikan oleh Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago, 1979), 108.

¹⁴ Abû Ishâq al-Shhâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Aḥkâm*, Vol. 1, ed. Muḥammad al-Khadar Husein al-Tûlisî (t.t.: Dâr al-Fîkr, t.th.), 4-5.

hukum shari'ah),¹⁵ dan *maqâsid min shar' al-hukm* (tujuan dishari'ahkannya hukum Islam). Muḥammad Ṭâhir b. 'Âshûr mengartikan bahwa *maqâsid al-shari'ah* adalah "maksud dan hikmah yang dikehendaki pembuat shari'ah dalam segala ketentuan shari'ah-Nya untuk menunjukkan keunggulan (*magnimity*) hukum-hukum shari'ah yang tidak ditampakkan pada kasus-kasus hukum tertentu".¹⁶

'Allâl al-Fâsî¹⁷ (w. 1394 H/1974 M) mendefinisikan *maqâsid al-shari'ah* dengan "tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia yang dikehendaki oleh pembuat shari'ah pada semua ketentuan hukum Islam".¹⁸ Menurut Aḥmad al-Raysûnî, *maqâsid al-shari'ah* adalah "tujuan yang selalu menempel pada hukum shari'ah untuk kemaslahatan manusia".¹⁹ Yûsuf Ḥâmid al-'Âlim mendefinisikan bahwa *maqâsid al-shari'ah* adalah "tujuan yang hendak dicapai oleh ketentuan hukum Islam dan rahasia-rahasia yang dikehendaki oleh pembuat shari'ah yang Maha Bijaksana atas setiap ketentuan hukum".²⁰ Sedangkan menurut Jasser Auda, *maqâsid al-shari'ah* adalah "tujuan dan rahasia di balik ketentuan dan ketetapan hukum Islam".²¹

¹⁵ Ibid., 7. Di kalangan para ulama *uṣûl al-fiqh* lainnya, *maqâsid al-shari'ah* juga dipahami dengan *asrâr al-shari'ah*, yaitu rahasia-rahasia yang terdapat di balik hukum yang ditetapkan oleh shari'ah berupa kemaslahatan bagi umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Misalnya, shari'ah mewajibkan berbagai macam ibadah dengan tujuan untuk menegakkan agama *Allâb* (*ḥifẓ al-dîn*), dishari'atkan hukuman bagi pelaku zina untuk memelihara kehormatan dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dishari'atkan hukum tentang larangan pencurian untuk memelihara harta seseorang (*ḥifẓ al-mâl*), dishari'atkan hukuman *qisâs* untuk memelihara jiwa seseorang (*ḥifẓ al-nafs*). Maka dari itu, *maqâsid al-shari'ah* dapat diartikan sebagai tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum. Lihat Râid Naṣrî Jamîl Abû Mu'nas, *Manhaj al-Ta'âlî bi al-Ḥikmah wa Atharuh fî Tashrî' al-Islâm: Dirâsab Uṣûlîyah Tahlîlîyah* (Herndon: al-Ma'had al-'Âlimî li al-Fikr al-Islâmî/IIIT, 2007), 262.

¹⁶ 'Allâl al-Fâsî, *Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmîyah wa Makârimuhâ* (Beirut: Maktabat al-Waḥdah al-'Arabîyah, 1963), 51.

¹⁷ Nama lengkapnya adalah 'Allâl b. 'Abd Allâh al-Wâḥid b. 'Abd al-Salâm b. 'Allâl 'Abd Allâh al-Majdhûb al-Fâsî al-Fahrî (1326-1394 H/ 1910-1974 M).

¹⁸ Ibid., 3.

¹⁹ Aḥmad al-Raysûnî, *Naẓrîyat al-Maqâsid 'ind al-Shâṭibî* (t.t.: Maṭba'at al-Najâh al-Jadîdah, 1991), 7.

²⁰ Nûr al-Dîn Mukhtâr al-Khâdimî, *Abḥâth fî Maqâsid al-Shari'ah* (Beirut: Muassasat al-Ma'ârif li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr, 2008), 14.

²¹ Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 2.

Dari berbagai definisi di atas, Nûr al-Dîn Mukhtâr al-Khâdimî menggarisbawahi beberapa komponen dasar yang harus ada dalam *maqâsid al-sharî'ah* yaitu: (1) harus mengandung tujuan dan rahasia yang hendak dicapai; (2) hukum sharî'ah; (3) semua tujuan dan rahasia yang dikehendaki harus bermuara pada nilai ketaatan atau *'ubûdîyah* kepada Allah; dan (4) tujuan dan rahasia itu berupa masalahat bagi manusia di dunia dan akhirat²².

Dalam pandangan beberapa sarjana Muslim kontemporer, definisi *maqâsid al-sharî'ah* mengalami pergeseran makna dan orientasi dengan melibatkan *social sciences*, filsafat hukum, dan lebih bercorak teo-antroposentris daripada teosentris. Wahbah al-Zuhaylî mendefinisikan *maqâsid al-sharî'ah* dengan nilai-nilai dan sasaran hukum yang tersirat. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia sharî'ah yang ditetapkan oleh Allah.²³ Tawaran lainnya tentang pemaknaan *maqâsid al-sharî'ah* dengan pencarian nilai-nilai universal berasal dari Abdullah Saeed dengan teori kontekstual dan *ethico-legal*-nya. Jasser Auda menambahkan bahwa *maqâsid al-sharî'ah* adalah *wisdoms behind rulings* (rahasia-rahasia di balik ketentuan hukum) dalam bingkai prinsip-prinsip moralitas (*morality*), universalitas (*universality*), keadilan sosial (*social justice*), kemanusiaan (*human dignity*), hak asasi manusia (*human rights*) dalam rangka untuk memberikan jawaban atas berbagai persoalan yang dihadapi baik oleh komunitas Muslim maupun non-Muslim.²⁴

Kaidah dan Cara Mengungkap *Maqâsid al-Sharî'ah*

Menurut Ibn Taymiyah (w. 728 H), sebagaimana ditulis oleh al-Badâwî dalam disertasinya, ada enam cara untuk mengungkap *maqâsid al-sharî'ah*, yaitu: *pertama, istiqrâ'* (penalaran induktif). *Kedua*, memahami kaidah-kaidah bahasa Arab (*dabṭ al-lisân al-'Arabîyah*).²⁵ *Ketiga*, merujuk kepada pendapat para sahabat (*aqwâl al-ṣahâbah*). *Keempat*, memahami konteks pembicaraan (*siyâq al-kalâm*). *Kelima*, membedakan antara tujuan pokok (*al-maqâsid al-aṣliyah*) dan tujuan yang bersifat akibat (*al-*

²² al-Khâdimî, *Abḥâth fî Maqâsid al-Sharî'ah*, 14.

²³ Wahbah al-Zuhaylî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. 2 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), 225.

²⁴ Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah*, 1-2, 23-25.

²⁵ Menurut Ibn Taymiyah, kaidah-kaidah bahasa Arab bukan tujuan, akan tetapi tidak lebih dari sebuah sarana untuk bisa memahami al-Qur'ân secara komprehensif dan akurat karena al-Qur'ân ditulis dalam bahasa Arab, meskipun al-Qur'ân juga mengandung banyak istilah, kaidah yang bukan berasal dari bahasa Arab.

maqâsid al-tabî'iyah). Dan *keenam*, melaksanakan ketentuan *naşş* menurut kadar kemampuan ketika tidak disebutkan tujuan secara jelas.²⁶

Beranjak dari Ibn Taymîyah, Imâm al-Shâṭibî²⁷ mencatat bahwa *maqâsid al-sharî'ah* bisa diungkap melalui empat cara. *Pertama*, memahami makna perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). *Kedua*, mengungkap 'illah dari sebuah perintah dan larangan. *Ketiga*, mengungkap tujuan shari'ah yang bersifat pokok (*al-aşlîyah*) dan cabang/yang mengikuti (*tabî'iyah*). Dan *keempat*, pencarian nilai masalah yang tersirat dari *naşş*. Teori inilah yang nantinya akan dikembangkan oleh Ibn 'Âshûr terutama pada wilayah maslahat dan terus dikembangkan para *maqâsidiyyîn* kontemporer termasuk Jasser Auda. Berikut adalah kaidah dan sekaligus cara mengungkap maksud shari'ah (*al-turuq li kashf maqâsid al-shâri'*):

1. *Mujarrad al-amr wa al-nahy al-ibtidâi al-taşrîhî* (Perintah dan larangan yang telah jelas yang berada di awal ayat)

Cara pertama adalah memahami makna perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*) yang berada di awal ayat dan jelas. Metode ini tergolong metode yang menekankan pada pendekatan linguistik atau kebahasaan. Al-Shâṭibî menjelaskan bahwa makna sebuah perintah adalah menunjukkan kewajiban untuk dilaksanakan, sedangkan makna larangan menunjukkan kewajiban untuk ditinggalkan. Maka perbuatan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan adalah bentuk dari *maqâsid al-shâri'* (kehendak pembuat shari'ah).²⁸

a. Maksud dari 'perintah di awal ayat' adalah apa yang menjadi maksud dari pembuat shari'ah, seperti dinyatakan dalam al-Qur'ân, surat al-Jum'ah [45]: 9 *fa is'aw ilâ dhikr Allâh wa dharû al-bay'* (maka

²⁶ Dalam disertasinya, al-Badâwî menjelaskan secara panjang lebar tentang konsep *maqâsid al-sharî'ah* terutama metode untuk mengungkap *maqâsid al-sharî'ah*. Disertasi yang kemudian dicetak dalam bentuk buku ini sempat mendapatkan apresiasi dari para penguji dengan predikat *cum laude*. Lihat Yûsuf Aḥmad Muḥammad al-Badâwî, *Maqâsid al-Sharî'ah 'ind Ibn Taymîyah* (Ardân: Dâr al-Nafâis li al-Naşr wa al-Tawzî', 1999), 201-240. Menanggapi poin yang terakhir ini, al-Shâṭibî menegaskan bahwa jika seorang mujtahid mampu menemukan tujuan shari'ah yang tidak ada ketentuan secara jelas dalam *naşş*, jika temuan itu baik dan selaras dengan spirit *naşş*, maka temuannya bisa diterima. Akan tetapi jika temuan itu justru bertolak belakang dengan nilai-nilai dasar shari'ah, maka temuannya tidak bisa diterima atau batal. Lihat al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 685.

²⁷ Ibid., 275.

²⁸ Ibid., 667.

bersegeralah untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli). Maka 'perintah bersegera untuk mengingat Allah adalah *maqâsid al-shâri'*, sedangkan perintah untuk meninggalkan jual beli adalah maksud kedua, maksud yang mengikuti, maksud yang bersifat *khafî*, dan maksud yang tidak memiliki ketetapan hukum yang kuat (*ghayr al-wâdîh fî al-dalâlah*).

- b. 'Perintah' dan 'larangan' yang telah jelas seperti dalam surat al-Jum'ah di atas juga menuntut adanya makna sebaliknya yakni 'meninggalkan' atau 'melakukan' seperti dalam kaidah *al-amr bi al-shay' nahy 'an diddih* (perintah melakukan sesuatu berarti juga larangan untuk melakukan kebalikannya).²⁹ Melakukan perintah dan larangan adalah maksud sang pembuat shari'ah, sedangkan menjalankan kebalikannya adalah maksud yang kedua.
2. *I'tibâr 'ilal al-amr wa al-nahy* (Mengungkap 'illah dari sebuah perintah atau larangan)

Cara kedua, lanjut al-Shâtîbî, adalah dengan mengungkap 'illah dari sebuah 'perintah' atau 'larangan', seperti perintah menikah adalah karena masalah bagi keturunan, perintah jual-beli adalah supaya bisa saling mengambil manfaat dari kedua belah pihak, dan hukum *qiṣās* supaya tidak terjadi kejahatan³⁰ dan seterusnya, seperti kaidah "al-maqâsid al-shar'iyah tadûr ma'a 'illat al-hukm wujûdan wa 'adaman" (tujuan shari'ah tergantung pada ada atau tidaknya 'illah hukum).³¹ Akan tetapi jika 'illah hukum tidak mampu ditemukan, maka harus dicari 'illah baru yang mencerminkan masalah.³²

3. *Al-Maqâsid al-aṣliyah wa al-maqâsid al-tabi'iyah* (Tujuan shari'ah yang bersifat pokok dan cabang)

Selanjutnya, cara ketiga adalah mengungkap tujuan shari'ah yang bersifat pokok (*al-aṣliyah*) dan cabang (*tabi'iyah*) seperti dalam kaidah "fa inna li al-shâri' fî shar' al-aḥkâm al-'âdiyah wa al-'ibâdiyah maqâsid aṣliyah tâbi'ah" (Sesungguhnya, ketika sang pembuat shari'ah

²⁹ Liḥâsânah, *al-Fiqh al-Maqâsid*, 99. Lihat juga al-Shâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 668. Menurut Wahbah al-Zuhaylî, kaidah ini telah disepakati oleh mayoritas ulama *uṣûl* kecuali Mu'tazilah. Sebagai contoh larangan 'berdiri' berarti menunjukkan perintah 'duduk' dan seterusnya. Lihat al-Zuhaylî, *Uṣûl al-Fiqh*, 228.

³⁰ al-Shâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 668.

³¹ Kaidah ini hampir ada di setiap pembahasan tentang *uṣûl al-fiqh*. Lihat Muḥammad al-Amin b. Muḥammad al-Mukhtâr al-Juknî al-Shanqîti, *Mudbakkarah Uṣûl al-Fiqh 'alâ Raḍat al-Nazîr* (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Ḥikam, t.th.), 33-34.

³² al-Shâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 669.

menetapkan hukum-hukum baik berupa kebiasaan atau ibadah pasti mengandung tujuan yang bersifat pokok dan tujuan yang bersifat cabang).³³ Tujuan pokok berfungsi sebagai ketentuan hukum, sedangkan tujuan yang mengikuti lebih berfungsi sebagai penguat, pelengkap, dan penyempurna dari tujuan pokok. Sebagai contoh ketika al-Shâṭibî memahami maksud ayat *inna al-ṣalâh tanhâ ‘an al-fahshâ’ wa al-munkar* (sesungguhnya salat bisa mencegah dari perbuatan keji dan mungkar). Al-Shâṭibî, sebagaimana Ibn Taymîyah, menjadikan ‘ingat kepada Allah’ adalah *maqâsid al-aṣliyah* dari ibadah salat. Sedangkan ‘mencegah dari perbuatan keji dan mungkar’ adalah *maqâsid al-tâbi‘ah*. Contoh lain dari tujuan pokok (*al-maqâsid al-aṣliyah*) adalah melangsungkan keturunan, kemudian diikuti tujuan kedua (*al-maqâsid al-tâbi‘iyah*) berupa ‘mencari ketenangan’, ‘mencari kenikmatan dengan cara yang halal’, ‘menjaga agar tidak terjerumus’. Jika tujuan pokok memiliki rujukan dalam *naṣṣ*, maka tujuan yang mengikuti lebih didasarkan pada pelacakan hikmah di balik tujuan pokok.³⁴

4. *Sukûṭ al-sharî‘* (Tidak adanya petunjuk jelas dari pembuat hukum)

Cara keempat adalah pencarian masalah. Ini disebabkan karena tidak adanya petunjuk secara jelas dalam bentuk perintah atau larangan, diwajibkan atau dilarang, boleh dilakukan atau tidak yang tertuang dalam *naṣṣ* dan terjadi pasca-kenabian (*companion*). Dalam kondisi semacam ini, al-Shâṭibî mengambil jalan pencarian *maṣlahat al-mursalah* sebagaimana yang dilakukan para *fuqahâ’* salaf dengan menjadikan kebutuhan *ḍarûriyyât* sebagai barometer kekuatan masalah itu. Ia kemudian menyusun kaidah *fa ihtâj ahl al-sharî‘ah ilâ al-naṣṣ fihâ wa ijrâihâ ‘alâ mâ taqarrar fî kulliyâtihâ wa tubnâ akthar ahkâm hádhâ al-naw’ ‘alâ al-maṣâlih al-mursalah* (maka, dalam keadaan semacam ini, para ahli hukum Islam harus melakukan penelitian tentang persoalan itu dan mengoperasionalkan berdasarkan ketentuan yang ada pada kebutuhan *ḍarûriyyât* kemudian barulah dibangun ketentuan hukum

³³ Ibid., 670.

³⁴ Ibid., 671. Konsep al-Shâṭibî tentang klasifikasi *maqâsid aṣliyah* dan *maqâsid al-tâbi‘iyah*, menurut Abû ‘Ubaydah, sering merujuk pada pemikiran Ibn Taymîyah. Lihat Abû Ishâq al-Shâṭibî, *al-I‘tisâm*, Vol. 1, ed. Abû ‘Ubaydah (t.t.: Maktabat al-Tawhîd, t.th.), 86-87. Lihat juga penjelasan dalam tesis al-Najrân yang sudah dicetak menjadi buku tentang pembahasan ini. Lihat Sulaymân b. Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Najrân, *al-Mufaḍḍalah fî al-‘Ibâdât: Qawâ‘id wa Taṭbîqât* (Riyad: t.p., 2004), 271-272; ‘Abd Allâh b. ‘Abd Raḥmân al-Bassâmî, *Tawḍîḥ al-Aḥkâm min Bulâgh al-Marâm*, Vol. 1 (Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asâdi, 2003), 91.

baru berdasarkan *maşlahat al-mursalah*).³⁵ Contoh cara keempat ini adalah pengumpulan *mushaf*, kodifikasi ḥadīth, dan beberapa kasus baru lainnya.³⁶

Ibn 'Āshūr menjelaskan sekaligus mengembangkan teori al-Shāṭibī dengan menawarkan tiga format yang sama sekali baru dalam menentukan *maqâsid al-sharî'ah*. Pertama adalah pencarian 'illah melalui pola pikir induksi (*istiqrâ'*). Kedua, melalui dalil-dalil al-Qur'ân yang secara tegas menyebutkan tujuan shari'ah (*adillat al-Qur'ân al-wâdîḥah al-şarîḥah fî dalâlatihâ*). Dan ketiga, melalui dalil-dalil sunnah yang *mutawâtir*, baik secara *ma'nawî* atau *'amalî* (*al-sunnah al-mutawâtirah: al-tawâtur al-ma'nawî aw al-tawâtur al-'amalî*).³⁷

1. *Istiqrâ'* (induksi)

Istiqrâ' secara etimologis berarti pengikutsertaan atau terus-menerus (*al-tatâbu*). Dalam istilah yang lebih populer, *istiqrâ'* disebut juga dengan induksi (lawan dari deduksi), yaitu sebuah metode berpikir yang bertolak dari suatu yang khusus menuju yang umum, kadang-kadang juga bertolak dari yang kurang umum menuju yang lebih umum.³⁸ Dalam istilah ilmu hukum Islam, *istiqrâ'* (induksi) adalah sebuah metode pengambilan kesimpulan umum yang dihasilkan oleh fakta-fakta khusus.³⁹ Metode ini sering digunakan oleh para *fuqahâ'* terutama dalam menetapkan suatu hukum.⁴⁰ Imam al-Shāṭibī tergolong salah satu dari para *fuqahâ'* yang acap kali

³⁵ al-Shāṭibī, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 671.

³⁶ Ibid., 672.

³⁷ Ibn 'Āshūr, *Maqâsid al-Sharî'ah*, 189-196.

³⁸ Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal, *Difâ' 'an al-Qur'ân al-Karîm: Uşûl al-A'râb wa Dalâlatuh 'alâ al-Ma'ânî fî al-Qur'ân al-Karîm wa al-Lughah al-'Arabîyah* (Beirut: al-Ṭabâ'ah al-Ḥadīthah, 2000), 114.

³⁹ Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm, *Majmû' al-Fatâwâ li Shaykh al-Islâm Taqîy al-Dîn Ibn Taymîyah al-Ḥarrânî*, Vol. 9 (t.t.: Dâr al-Wafâ' li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2005), 106.

⁴⁰ Sebagai contoh penerapan metode *istiqrâ'* dalam *uşûl al-fiqh* adalah prinsip bahwa *al-amr fî al-amr li al-wujûb* (pada prinsipnya kalimat perintah menunjukkan hukum wajib). Kesimpulan ini diambil berdasarkan pada satuan-satuan pernyataan (premis) berupa: (1) dalil *naşş* yang menunjukkan celaan bagi orang yang tidak mengindahkan perintah *Allâh*; (2) dalil *naşş* yang menunjukkan ancaman bagi orang yang tidak melaksanakan perintah; (3) pernyataan Nabi berupa perintah atau tindakan memberi contoh yang kemudian dipahami para sahabatnya sebagai sesuatu yang wajib dilaksanakan dan anggapan mereka dibenarkan oleh Nabi sendiri; dan (4) aspek kebahasaan menunjukkan bahwa *fî'il 'amr* (kalimat perintah) menunjukkan wajib kecuali ada indikasi yang menunjukkan makna lain.

mengoperasionalkan metode *istiqrâ'* terutama dalam menentukan waktu lamanya menstruasi bagi wanita.⁴¹ Kelompok rasionalis menterjemahkan *istiqrâ'* dengan *al-ḥukm 'alâ al-juz'îyyât li ithbât al-ḥukm al-kullî*⁴² (menarik kesimpulan umum berdasarkan karakteristik satuan-satuannya).

Pada dasarnya, metode *istiqrâ'* adalah metode berpikir induktif-empiris dalam penetapan hukum Islam. Hal ini tentu saja berhubungan erat dengan sumber-sumber hukum dalam Islam yakni al-Qur'ân dan ḥadîth. Sebagaimana diketahui bahwa cukup banyak teks al-Qur'ân dan ḥadîth yang hanya memaparkan norma-norma dan nilai-nilai dasar yang bersifat universal, sehingga untuk memahami teks-teks semacam itu diperlukan metode pemikiran tertentu agar sebuah teks dapat dipahami kandungannya dan dapat diperoleh sebuah ketetapan hukum darinya. Di samping itu, metode *istiqrâ'* juga merupakan bagian dari tata kerja epistemologi, yaitu dengan menjadikan teks al-Qur'ân dan ḥadîth sebagai kerangka referensial-otoritatif sebagai landasan membangun pengetahuan. Setidaknya ada dua cara untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, yaitu berpegang pada makna literal teks dan berpegang pada maksud atau sasaran teks yang sebenarnya.⁴³

Seperti yang dikatakan al-Shâṭibî dan Ibn 'Âshûr bahwa *istiqrâ'* adalah salah satu metode yang tepat untuk mengidentifikasi *maqâsid al-*

⁴¹ al-Shâṭibî menetapkan hukum masa haid terpendek adalah sehari semalam, masa yang lumrah enam atau tujuh hari atau tujuh malam, dan masa haid yang terpanjang adalah lima belas hari atau lima belas malam. Penetapan hukum semacam ini dilakukan oleh al-Shâṭibî berdasarkan penelitian atas beberapa wanita di Mesir yang kemudian ia tetapkan sebagai ketentuan hukum fiqh bagi semua wanita di dunia.

⁴² al-Tahânawî, *Mawsu'at Kashshâf*, 172.

⁴³ Contoh dalam hukum fiqh "salat lima waktu hukumnya wajib". Kesimpulan ini tidak hanya didasarkan pada satu penggalan ayat saja, tetapi harus dilakukan penelitian (*istiqrâ'*) untuk mencari ayat-ayat lain yang akan mendukung hasil kesimpulan nanti. Hukum wajib salat dihasilkan oleh penelitian *istiqrâ'î* bahwa; (1) banyak ayat yang mengandung 'amr untuk melaksanakan salat; (2) penghargaan khusus kepada orang yang melaksanakan salat; (3) ancaman bagi yang meninggalkan salat; (4) perintah melaksanakan salat dalam kondisi apapun, baik dalam keadaan sehat atau sakit, situasi aman atau dalam peperangan, duduk atau berdiri dan sebagainya; dan (5) riwayat secara *mutawâtir* dari Nabi hingga saat ini yang menunjukkan bahwa umat Islam memelihara pelaksanaan salat. Pernyataan satu sampai lima tersebut sudah diuji kebenarannya. Ternyata kebanyakan premis tersebut menunjukkan bahwa salat itu hukumnya wajib. Karena menyangkut persoalan agama, maka kesimpulan yang diperoleh dari *istiqrâ' nâqîṣ* dengan mutu *ẓann* harus meyakinkan.

sharî'ah. Metode ini tertuang dalam *uṣūl al-fiqh* yang juga dibutuhkan para mujtahid untuk menjelaskan sekaligus menjawab persoalan-persoalan hukum dengan mudah.⁴⁴ Hal ini disebabkan karena meskipun *naṣṣ* (al-Qur'ân dan ḥadīth) memiliki tingkat kebenaran absolut, akan tetapi pemahaman terhadap *naṣṣ* lebih bersifat relatif. Dari kesadaran inilah para mujtahid berupaya bagaimana hukum Islam tetap mampu mengawal berbagai capaian kemajuan di banyak aspek kehidupan. Dalam metode *istiqrâ'*, yang menjadi objek kajian adalah teks dan konteks (*al-naṣṣ wa al-wâqi'*). Teks adalah mencermati zahir *naṣṣ*, sedangkan konteks adalah makna substansi yang terkandung dalam sebuah teks. Makna substansi tidak boleh merusak arti zahir suatu *naṣṣ*, dan sebaliknya.

Ada dua macam *istiqrâ'*, yaitu *istiqrâ' tâmm*⁴⁵ (induksi sempurna) dan *istiqrâ' nâqis*⁴⁶ (induksi tidak sempurna). Jika kesimpulan itu didasarkan atas kesamaan karakteristik semua satuannya disebut *istiqrâ' tâmm* dan memiliki kekuatan hukum yang bersifat *qaṭ'î*.⁴⁷ Akan tetapi jika kesimpulan didasarkan atas kesamaan sebagian karakter satuannya disebut *istiqrâ' nâqis*⁴⁸ dan memiliki kekuatan hukum yang bersifat *ẓann*. Dalam tradisi keilmuan *uṣūl al-fiqh*, metode induksi digunakan, antara lain, dalam menetapkan suatu kaedah umum untuk membahas persoalan-persoalan hukum atau menetapkan hukum *fiqh 'amalî* (praktis); apakah persoalan itu wajib, sunnah, *mubâh*, *makrûh*, haram, halal, sah, batal atau *fâsid*.

Para ulama *uṣūl* silang pendapat tentang kekuatan hukum kedua jenis *istiqrâ'* ini. Akan tetapi al-Ghazâlî,⁴⁹ Ibn Najjâr, dan kebanyakan ulama *uṣūl* sepakat bahwa *istiqrâ' tâmm* memiliki kekuatan hukum *qaṭ'î*,

⁴⁴ al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 323.

⁴⁵ *Istiqrâ' Tâmm* biasanya ditemukan dalam penelitian tentang ilmu-ilmu alam di mana karakteristik objek-objek yang diteliti bersifat konstan,

⁴⁶ al-Badâwî, *Maqâsid al-Sharî'ah*, 203. Dalam wilayah kajian hukum Islam, *istiqrâ' nâqis* menempatkan al-Qur'ân, ḥadīth, dan pendapat para ulama yang memiliki otoritas sebagai objek utama. Eksistensi *istiqrâ' nâqis* dalam ranah ilmu-ilmu sosial disebabkan karakteristik perilaku manusia dan pranata sosial tidak konstan, begitu pula otoritas hukum (*dalâlah*) ayat al-Qur'ân dan ḥadīth yang mendukung jarang disepakati kepastian maknanya. Karena itu, hanya dapat dilakukan dengan *istiqrâ' nâqis* yang menghasilkan kesimpulan *ẓann* (kemungkinan besar benar).

⁴⁷ Ḥussâm Muḥy al-Dîn al-Âlûsî, *Madkhal ilâ al-Falsafah* (Beirut: al-Muassasat al-'Arabiyah li al-Dirâsât wa al-Nashr al-Markâz al-Raisi, 2005), 86.

⁴⁸ al-Badâwî, *Maqâsid al-Sharî'ah*, 203.

⁴⁹ al-Ḥalîm, *Majmû' al-Fatâwâ*, Vol. 9, 106-107.

sedangkan *istiqrâ' nâqis* bersifat *ẓann*. Berbeda dari pendapat di atas, al-Shâfi'î dan Ibn 'Taymiyah berpendapat bahwa keduanya (*tâmm* atau *nâqis*) memiliki kekuatan hukum *qat'î* selagi tidak kontradiksi dengan substansi ajaran Islam.⁵⁰

a. *Istiqrâ' al-ahkâm al-ma'rûfah 'illatuhâ bi maslak al-illah* (Penelitian terhadap hukum-hukum yang telah diketahui *illah*-nya)

Mengkaji dan meneliti semua hukum yang diketahui *'illah*-nya. Dengan meneliti *'illah*, maka *maqâsid* akan dapat diketahui dengan mudah. Contoh, larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain, dan larangan menawar sesuatu yang sudah ditawarkan orang lain sebagai premis mayor. *'Illah* dari larangan itu adalah 'keserakahan' dengan menghalangi kepentingan orang lain sebagai premis minor. Dari sana dapat diambil satu tujuan/*maqâsad*, yaitu langgengnya persaudaraan antara saudara seiman. Berdasarkan *maqâsad* tersebut, maka tidak haram meminang pinangan orang lain setelah pelamar pertama mencabut keinginannya itu.⁵¹

b. *Istiqrâ' adillat al-ahkâm ishtarakat fî 'illah wâhidah* (Penelitian terhadap dalil-dalil hukum yang memiliki kandungan *'illah* yang sama)

Meneliti dalil-dalil hukum yang memiliki kandungan *'illah* yang sama sampai dirasa yakin bahwa *'illah* tersebut adalah *maqâsad*-nya, seperti banyaknya perintah untuk memerdekakan budak menunjukkan bahwa salah satu *maqâsid al-sharî'ah* adalah adanya kebebasan (*al-hurrîyah*).

2. *Adillat al-Qur'ân al-wâdîhah al-ṣarîhah fî dalâlatihâ* (Penelitian terhadap dalil-dalil al-Qur'ân yang secara jelas dan tegas memuat kandungan hukum)

Cara kedua dalam melacak *maqâsid al-sharî'ah* adalah melalui penelitian terhadap dalil-dalil al-Qur'ân yang secara jelas dan tegas memuat tentang kandungan hukum, sehingga kemungkinan kecil mengartikan bukan pada makna zahirnya. Seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 205 *wa Allâh lâ yuḥibb al-fasâd* (dan Allah tidak menyukai kerusakan), Q.S. al-Baqarah [2]: 185 ... *yurîd Allâh bikum al-yusr wa lâ yurîd bikum al-'usr* (... Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu), dan Q.S. al-Hajj [22]: 78 ... *wa mâ ja'ala 'alaykum fî al-dîn min ḥaraj* (... dan Allah sekali-kali tidak menjadikan kesempitan dalam agama). Menurut Ibn 'Âshûr, *maqâsid*

⁵⁰ al-Badâwî, *Maqâsid al-Sharî'ah*, 203.

⁵¹ Liḥasânah, *al-Fiqh al-Maqâsid*, 104-105.

dari ayat-ayat di atas bisa ditemukan dari zahir *naṣṣ*. Dengan demikian, *naṣṣ* berkedudukan sebagai premis mayor dan ‘zahir’ sebagai premis minor, dan makna ‘kerusakan’, ‘kemudahan’, dan ‘kesulitan’ berfungsi sebagai konklusi atau maksud *sharî'ah*.

3. *Al-Sunnah al-Mutawâtirah*

Cara ketiga untuk mengungkap maksud *sharî'ah* adalah melakukan observasi terhadap dalil-dalil sunnah yang mutawatir, baik secara maknawi atau amali (*al-tawâtur al-ma'nawî* dan *al-tawâtur al-'amali*). Mutawatir *ma'nawî* adalah kesaksian sahabat bahwa Nabi pernah melakukan sesuatu, maka status apa yang dilakukan Nabi saat itu adalah *maqâsid al-darûriyyât*. Contoh dari *mutawâtir* maknawi adalah sedekah *jâriyah* dan mendahulukan salat dari khutbah dalam salat hari raya.

Sedangkan contoh mutawatir *'amali* adalah ḥadîth sahih riwayat al-Bukhârî dan Muslim tentang seorang sahabat bernama Abû Barzah yang membatalkan salatnya karena mencari kudanya yang lepas. Setelah ia mendapatkan kudanya, ia segera mengulang salatnya. Ketika dikonfirmasi kepada Nabi, Nabi mengatakan bahwa membatalkan salat demi keselamatan (kendaraan) kuda adalah lebih baik daripada dia kehilangan kudanya dan harus pulang ke rumah dengan jalan kaki. *Maqâsid al-sharî'ah* dari kasus ini adalah kemudahan (*al-taysîr*).⁵²

Kontroversi Penutupan Ijtihad

Pada awal abad ke-10 Masehi, mazhab hukum Sunnî telah mencapai tingkat kematangan di mana semua persoalan besar mengenai masalah-masalah hukum positif bisa diselesaikan. Sistem peradilan yang telah mapan saat ini adalah bukti kematangan intelektualitas para sarjana Muslim yang juga ditopang dengan metodologi hukum yang memadai. Akan tetapi, prestasi besar para ulama klasik itu tiba-tiba dikejutkan oleh adanya pernyataan kontroversi tentang isu *the closing of the gate of ijtihad* (pintu ijtihad tertutup)⁵³ yang berdampak pada kebekuan perkembangan hukum Islam terhitung sejak awal abad sepuluh Masehi.⁵⁴

⁵² Ḥadîth tentang hal ini dimuat dalam *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* pada bab *'amal fî al-ṣalâh*, ḥadîth no. 1211, Vol. 2, 367.

⁵³ Shaykh Abû Zahrah secara tegas menolak isu itu dengan mengatakan bahwa dalam tradisi Shî'ah Imâmiyah (khususnya) tidak pernah ada pernyataan “pintu ijtihad tertutup”. Ia selalu terbuka, dan bahkan para imam Shî'ah Imâmah tidak pernah melarang hal itu. Lihat Ḥannân Muḥammad 'Abd al-Majîd Ibrâhîm, *al-Taghayyur al-Ijtimâ'î fî al-Fîk al-Islâmî al-Ḥadîth: Dirâsat Taḥlîliyah Naqdîyah* (Herndon,

Untuk memahami kontradiksi seputar isu pintu ijtihad tertutup, maka perlu dipahami terlebih dahulu makna ijtihad, karena para sarjana yang menggunakan istilah ijtihad memiliki persepsi yang berbeda tentang konsep ijtihad. Arti ijtihad telah berubah dari waktu ke waktu dan telah dirasakan dalam berbagai konteks oleh berbagai ulama sepanjang sejarah hukum Islam. Beberapa definisi ijtihad yang diberikan para sarjana Muslim secara kronologis adalah sebagai berikut: (1) al-Shâfi‘î (w. 204 H/819 M): “ijtihad terdiri dari analogi (*qiyâs*)”,⁵⁵ (2) Ibn Hâzım (w. 456 H/1064 M): “ijtihad berarti melakukan investigasi ketentuan Tuhan melalui al-Qur’ân dan Sunnah”,⁵⁶ (3) Abû Ishâq Shîrâzî (w. 476 H/1083 M): “ijtihad adalah lebih umum daripada analogi karena ijtihad berarti berusaha keras untuk mencapai ketentuan hukum tertentu”,⁵⁷ (4) al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M): “ijtihad berarti upaya maksimal oleh seorang mujtahid dalam mempelajari ketentuan-ketentuan agama”,⁵⁸ dan (5) Muşţafâ al-Shalabî: “ijtihad berarti upaya untuk mengekstrak hukum-hukum agama, simbol-simbol, ekspresi, dan makna teks yang amat dalam”.⁵⁹

Realitas, esensi, dan cakupan ijtihad sendiri masih menjadi sumber perdebatan dari abad kedua Hijriyah sampai hari ini. Beberapa sejarawan Muslim dan sarjana Barat menegaskan bahwa hak untuk menggunakan kemampuan berijtihad secara individu telah dibekukan dalam tradisi Sunni sekitar awal abad ke 10 Masehi.⁶⁰ Istilah yang sangat populer adalah *the closing of the gate of ijtihad*. Menurut Wael B.

London: al-Ma‘had al-‘Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2011), 141. Isu *the closure of the gate of ijtihâd* ini bisa ditemukan misalnya dalam beberapa literatur yang ditulis oleh ‘Ubayd Allâh b. Hûsayn al-Karhî (w. 340 H/951 M) ulama mazhab Hâna‘î, Bakr b. al-A‘lâ (w. 344 H/955 M) dari mazhab Mâlikî. Tidak ditemukan pada periode sebelum keduanya. Lihat Kesgin, “A Critical Analysis”, 163.

⁵⁴ Ibid., 158.

⁵⁵ Muḥammad b. Idrîs al-Shâfi‘î, *al-Risâlah fî Uşûl al-Fiqh*, ed. Ahmad Muhammed Shakir (Kairo: Maṭba‘at al-Muşţafâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1940), 477.

⁵⁶ Ibn Hâzım, *al-Iḥkâm fî Uşûl al-Aḥkâm* (Mesir: al-Aşma, t.th.), 41.

⁵⁷ Abû Ishâq Shîrâzî, *Kitâb al-Luma‘ fî Uşûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Nadwah al-Islâmîyah, 1988), 123.

⁵⁸ Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *al-Muţafâ min ‘Ilm al-Uşûl*, Vol. 2 (Kairo: Maṭba‘at Muşţafâ Muhammed, 1973), 101.

⁵⁹ Muḥammad Muşţafâ Shalabî, *Ta‘lîl al-Aḥkâm* (Mesir: t.p., 1974), 11.

⁶⁰ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 71-72.

Hallaq, kesaksian sejarah itu tidaklah benar.⁶¹ Beberapa sarjana Barat lainnya seperti W. Montgomery Watt dan Bernard Weiss lebih memilih posisi tengah. Selain itu, ada beberapa pernyataan bahwa gagasan penutupan pintu ijtihad tidak memroyeksikan realitas sebenarnya. Karena praktik ijtihad bukan hanya hak mutlak empat mazhab hukum yang ada, tetapi hak bagi setiap Muslim yang telah memiliki kapabilitas yang memadai.

Para *fuqahā'* sepakat bahwa prinsip ijtihad bermuara pada ḥadīth tentang peristiwa antara Nabi dan Mu'adh b. Jabal pada saat dilantik menjadi hakim (*qāḍī*) di Yaman. Kondisi ini terus berlangsung sampai masa *al-Khulafā' al-Rāshidūn* dan periode Umayyah yang dikenal dengan istilah *al-ijtihād bi al-ra'y*⁶² sampai dengan abad ke-8 M. Pasca-abad ke-8 M ijtihad secara bertahap dipisahkan dari *ra'y*. Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H/819 M), pendiri mazhab fiqh Shāfi'ī, adalah yang pertama menentang *ra'y* dan lebih memilih metode ijtihad melalui *qiyās* atau analogi deduktif. Gagasan besar al-Shāfi'ī secara gamblang dijelaskan dalam kitab yang cukup terkenal *al-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*. Ide itu kemudian terus dikembangkan oleh para ulama berikutnya dengan mengenalkan konsep *istiḥsān* dan *istiṣḥāb*. Pada abad kedua puluh, diskusi tentang isu *the closing of the gate of ijtihad* mulai menghangat kembali baik di kalangan para sarjana Barat atau sarjana Muslim. Setidaknya ada tiga gelombang besar yang merespons isu di atas.

Pertama, para sarjana yang percaya bahwa pintu ijtihad ditutup adalah dari kalangan orientalis. Joseph Schacht mengklaim bahwa pada awal abad ke-10 Masehi, hukum Islam telah mengalami kematangan sehingga para ulama mengambil kesimpulan bahwa semua permasalahan bisa dicarikan solusi dari pendapat para imam mazhab. Schacht menambahkan:

... around 900 C.E., a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the

⁶¹ Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihād Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), 3-41.

⁶² Ada juga beberapa sumber yang mengatakan bahwa orang pertama yang memperkenalkan istilah *qiyās* adalah Imām Abū Ḥanīfah ketika ia menemukan sebuah kasus yang tidak ada dasarnya dalam naṣṣ, ḥadīth, dan fatwa sahabat. Lihat Akgündüz Ahmet, *Introduction to Islamic Law: Islamic Law in Theory and Practice* (Rotterdam: IUR Press, 2010), 152; 'Abd al-Husayn Sharaf al-Dīn Musāwī, *al-Naṣṣ wa al-Ijtihād* (Tehran: Qism al-Dirāsah al-Islāmīyah, 1985), 66, 347; Schacht, *An Introduction*, 37.

necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and, at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down and for all.⁶³

... sekitar tahun 900 Masehi, konsensus secara bertahap telah terbentuk dengan sendirinya sebagai akibat dari pernyataan bahwa tidak ada satupun orang yang memiliki kualifikasi untuk menjadi mujtahid mutlak, dan bahwa semua aktivitas di masa yang akan datang hanya terbatas pada penjelasan, mengaplikasikan, dan sebagian besar hanya sekadar penafsiran terhadap doktrin yang telah ditetapkan secara menyeluruh.

Kedua, para ahli yang percaya bahwa pintu ijtihad tidak pernah ditutup. Para sarjana yang berada di barisan ini adalah Wael B. Hallaq, Jamâl al-Dîn al-Afghânî (w. 1897 M), Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M), Muḥammad Iqbâl (w. 1938 M), dan para ulama gerakan Salafi. Hallaq secara tegas menolak isu tersebut baik secara teoritis maupun secara praktis. Hallaq mengatakan: *there was no consensus on the closure of the gate of ijtihâd as reported by Schacht, and that the ijtihâd was to be a continual effort in theory and no such invalidation of ijtihâd happen historically* (tidak ada konsensus mengenai penutupan pintu ijtihad sebagaimana yang dinyatakan oleh Schacht, dan bahwa ijtihad telah menjadi upaya terus-menerus dalam teori dan tidak ada upaya pembatalan ijtihad dalam sejarah).⁶⁴

Ketiga, sarjana yang mengambil posisi tengah. Barisan tengah ini adalah Bernard Weiss, Edward Sell, Muhammad Ali, Muhammed Shâfi‘î, dan Ziya Gokalp. Mereka lebih memilih jalan tengah yakni “benar bahwa pintu ijtihad telah tertutup akan tetapi telah dibuka

⁶³ Schacht, *An Introduction*, 71-72. Coulson juga memilih sikap yang sama dengan Schacht. Ia mengatakan: “isu *pintu ijtihad tertutup* adalah mungkin lebih sebagai akibat dari tekanan internal umat Islam daripada faktor eksternal. Inti dari ijtihad telah dicapai ketika para ahli hukum Islam di awal abad ke-10 secara resmi dan mengakui bahwa kekuatan kreativitas mereka telah sepenuhnya dituangkan”. Lihat N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 81. Tampaknya Fazlur Rahman juga sependapat dengan para orientalis. Ia mengatakan: “... at the end of the third/ninth and beginning of the fourth/tenth centuries, both the dogma and the law had taken a definite shape, the *ijma*’ arrived at by that time was declared final and the door of ‘ijtihad’ was closed”. Lihat Fazlur Rahman, “Post-Formative Developments in Islam” dalam *Islamic Studies* (Karachi: Gateway Publications, 1966), 87.

⁶⁴ Hallaq, “Was the Gate of Ijtihâd Closed?”, 3-41.

kembali seiring dengan kebutuhan dan berbagai persoalan baru yang mendesak untuk melakukan ijtihad”.⁶⁵

***Maqâsid* sebagai Panduan Dasar Berijtihad**

Kata ijtihad diderivasi dari kata *al-juhd* atau *al-jahd* yang bermakna berjuang, bersungguh-sungguh, dan mengerahkan. Sedangkan dalam konteks fiqh, ijtihad didefinisikan dengan mengerahkan segala kemampuan untuk mengurai kasus-kasus hukum yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam *naşş* atau dalam *ijmâ'*.⁶⁶ Kata ini juga biasanya diidentikkan dengan *rethinking*⁶⁷ atau *independent reasoning*.⁶⁸ Sayf al-Dîn al-Âmidî (w. 731 H/1334 M) menefinisikan ijtihad dengan “upaya maksimal seorang yang memiliki kemampuan untuk memecahkan berbagai masalah hukum secara individu”.⁶⁹ Edward Sell mendefinisikan ijtihad dengan “mencapai tingkat otoritas dalam menentukan prinsip-prinsip hukum”.⁷⁰ Secara teknis, istilah ijtihad menggambarkan tentang kemampuan seorang *faqîh* dalam mencari solusi atas kasus-kasus hukum yang merepresentasikan masalah bagi komunitas Muslim. Para tokoh *maqâsidiyyîn* seperti Ibn 'Âshûr, Ṭâhâ Jâbir al-'Alwânî, Aḥmad al-Raysûnî, Jamâl al-Dîn 'Atṭîyah, dan lain-lain juga sepakat bahwa hukum shari'ah (al-Qur'ân) di samping memuat nilai-nilai *już'îyyât* (parsial), ia juga mengandung nilai-nilai *kullîyah* (universal) yang seharusnya dipahami melalui pendekatan yang holistik (*kullîyah*) dalam aras kerangka berpikir *maqâsid*.⁷¹

Al-Shâtîbî memberi aksentuasi bahwa pengetahuan *maqâsid* adalah prasyarat bagi seorang mujtahid saat ini. Penolakan terhadap *maqâsid* bisa berakibat fatal pada hasil ijtihad dan fatwa. Mereka yang menganggap teori *maqâsid* sebagai ahli *bid'ah* adalah mereka yang memahami *naşş* secara tekstual dan kurang memberikan ruang pada aspek pemaknaan dan objek yang dimaksud.⁷² Menurut al-Shâtîbî,

⁶⁵ Shaista P. Ali Karamali, “The Ijtihad Controversy”, *Arab Law Quarterly*, Vol. 9, No. 3 (1994), 251-254.

⁶⁶ Nûr al-Dîn Mukhtâr al-Khâdimî, *Abḥâth fî Maqâsid al-Sharî'ah* (Beirut: Muassasat al-Ma'ârif li al-Ṭabâ'ah wa al-Nashr, 2008), 170.

⁶⁷ Rahman, “Post-Formative”, 12.

⁶⁸ Schacht, *An Introduction*, 69.

⁶⁹ Sayf al-Dîn al-Âmidî, *al-Iḥkâm fî Uşûl al-Aḥkâm*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1984), 169.

⁷⁰ Edward Sell, *The Faith in Islamic Law* (London: t.p., 1896), 32.

⁷¹ Muḥammad Hashîm Kamâlî, *Principles of Islamic Jurisprudence* (t.t.: Islamic Texts Society, 2003), 179.

⁷² Liḥâsânah, *al-Fiqh al-Maqâsid*, 26-27.

signifikansi *maqâsid* sebagai kerangka berpikir epistemik dalam ijtihad adalah:

- a. Untuk memahami suatu ungkapan *nasy* baik al-Qur'ân maupun *hadîth* kemudian mengekstrak maksud *nasy* tersebut melalui pendekatan kaidah linguistik (*linguistic maxim*) yang biasa dioperasionalkan dalam disiplin *uṣūl al-fiqh*.
- b. Untuk mencari titik temu dalam kasus adanya dalil yang kontradiksi (*ta'ârud*) menurut para *fuqahâ'*.
- c. Untuk menegaskan tentang pentingnya analogi, *'illah*, dan hikmah yang terkandung dalam *nasy*.
- d. Untuk memberi panduan dalam mengimplementasikan suatu perbuatan yang tidak ada ketentuan dalam *nasy* melalui pertimbangan masalahat.
- e. Dalam kasus tertentu di mana seorang mujtahid tidak mampu melacak tujuan pembuat *shari'ah*, maka mengaplikasikan ketentuan *nasy* secara tekstual adalah lebih baik sebagai bentuk penghambaan (*al-ta'abbud*).⁷³
- f. Harus ada kesadaran untuk melakukan penelitian yang mendalam tentang kasus-kasus yang tidak disebutkan secara langsung dalam teks dengan cara *istiqrâ'*.⁷⁴

Senada dengan al-Shâṭibî, Ibn 'Âshûr menegaskan bahwa pengetahuan tentang *maqâsid* sangat diperlukan untuk ijtihad dan segala bentuk manifestasinya. *Fuqahâ'* yang memahami *nasy* secara literal hanya fokus pada satu aspek akan kehilangan aspek kontekstual dan semakin jauh dari semangat *shari'ah* itu sendiri sehingga hukum Islam terkesan kaku dan menyulitkan.⁷⁵ Menanggapi keenam poin yang ditulis al-Shâṭibî di atas, Ibn 'Âshûr mengatakan “seorang mujtahid sangat perlu untuk mengetahui *maqâsid al-shari'ah* dari berbagai aspek secara komprehensif”.⁷⁶

⁷³ Ibid., 27-28.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibn 'Âshûr, *Maqâsid al-Shari'ah*, 15-16.

⁷⁶ Kelima argumentasi al-Shâṭibî di atas juga dikutip oleh Ibn 'Âshûr. Ia sepakat dengan al-Shâṭibî bahwa semua ketentuan *shari'ah* pasti mengandung *maqâsid*, meskipun seringkali seorang mujtahid tidak mampu untuk mengungkapkannya. Lihat Ibn 'Âshûr, *Maqâsid al-Shari'ah*, 183-184. Jasser Auda juga sependapat dengan al-Shâṭibî tentang kelima argumentasi di atas. Akan tetapi ia mengelaborasi dengan beberapa contoh kasus yang semuanya mengarah pada aplikasi *maqâsid* di ranah

Masih berkaitan dengan pentingnya ilmu *maqâṣid al-sharī'ah* terhadap efektivitas ijtihad, dalam makalah yang bertajuk “Maqâṣid al-Sharī'ah According to al-Qardâwī in the Book ‘al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fī al-Islâm”, Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari mengatakan bahwa mempelajari ilmu *maqâṣid* adalah *farḍ kifâyah*.⁷⁷ Lebih lanjut Basri merinci beberapa poin tentang pentingnya *maqâṣid* bagi upaya dinamisasi hukum Islam, yaitu: (1) untuk menggali kebenaran kandungan al-Qur’ân secara komprehensif; (2) untuk bisa memahami hukum shari’ah dalam bingkai universalitas; (3) untuk memberikan spirit gerakan ijtihad; (4) sebagai sarana verifikasi terhadap produk ijtihad; dan (5) semakin memperkuat dan memberikan panduan dasar bagi para mufti terhadap berbagai persoalan umat yang kompleks.⁷⁸

Tentang pentingnya *maqâṣid* terhadap ijtihad, terdapat silang pendapat di kalangan ulama. Sebagai ilustrasi adalah tentang kebolehan pembayaran zakat dalam bentuk uang (bukan makanan pokok). Imâm Ḥanafī memperbolehkan pembayaran zakat dalam bentuk uang yang senilai. Sedangkan Imâm al-Shâfi‘ī (w. 204 H/820 M) tidak boleh dan harus dibayar dalam bentuk makanan pokok. Imâm Ḥanafī memahami bahwa fungsi utama zakat adalah untuk membantu fakir miskin sehingga zakat bisa dibayar dalam bentuk keduanya (uang atau bahan makanan pokok).⁷⁹ Imâm Mâlik (w. 179 H/795 M) ketika ditanya tentang apa konsekuensi zakat *mâl* yang dibayarkan lebih awal (tidak pada akhir tahun), apakah ia masih punya kewajiban untuk membayar di akhir tahun atau sudah gugur kewajibannya. Kemudian Imâm Mâlik membuat analogi dengan seseorang yang melakukan salat sebelum waktunya, maka ia tetap berkewajiban untuk melakukan salat (mengulang) pada waktu yang semestinya.

yang lebih luas cakupannya. Penjelasan lebih lanjut bisa dilihat dalam karyanya. Lihat Auda, *Maqâṣid al-Sharī'ah*, 64-77.

⁷⁷ Pendapat ini sama dengan Jasser Auda yang mengatakan bahwa mempelajari ilmu *maqâṣid* adalah wajib *kifâyah* (*representative obligatory*). Hal ini mengingat berbagai persoalan modernitas yang tidak cukup hanya merujuk pada bangunan fiqh klasik (*al-fiqh al-taqdîmîyah*). Lihat Auda, *Maqâṣid al-Sharī'ah*, 75.

⁷⁸ Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari, “Maqâṣid al-Sharī'ah According to al-Qardâwī in the Book ‘al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fī al-Islâm”, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 2, No. 1 (Januari 2011), 240-241. Lihat juga Yûsuf al-Qardâwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islâmîyah* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1996), 54-57.

⁷⁹ al-Raysûnî, *Nazâriyyât al-Maqâṣid*, 336.

Para *fuqahâ'* mazhab Mâlikî seperti Ibn 'Arabî (w. 543 H/1148 M) dan Ibn Rushd (w. 520 H/1126 M) tidak sependapat dengan gurunya. Mereka berpendapat bahwa meskipun dibayar sebelum akhir tahun, tetap sah. Mereka memberi dua argumentasi: (1) ada perpedaan antara zakat dan salat. Waktu salat telah ditentukan secara pasti sedangkan zakat tidak; (2) salat adalah ibadah *mahẓab* (*ḥabl min Allâh*) dengan ketentuan-ketentuan yang bersifat *qaṭ'î*, sedangkan zakat lebih pada dimensi muamalah atau sosial yang memiliki kekuatan hukum *ẓannî*.⁸⁰

Penutup

Isu *the closing of the gate of ijtihad* cukup berdampak pada perkembangan hukum Islam terhitung sejak awal abad ke-10 Masehi. Beberapa sejarawan Muslim dan sarjana Barat terdapat silang pendapat tentang isu kontroversial itu. Menurut Wael B. Hallaq, kesaksian sejarah itu tidak benar. Beberapa sarjana Barat lainnya seperti W. Montgomery Watt dan Bernard Weiss berpendapat bahwa gagasan penutupan pintu ijtihad tidak memroyeksikan realitas sebenarnya, karena praktik ijtihad bukan hanya hak mutlak empat mazhab hukum yang ada tetapi juga hak bagi setiap Muslim yang telah memiliki kapabilitas yang memadai. Sedangkan para sarjana yang mengambil posisi tengah seperti Bernard Weiss, Edward Sell, Muhammad Ali, Muhammed Shâfi'î, dan Ziya Gokalp berpendapat bahwa benar pintu ijtihad telah tertutup akan tetapi telah dibuka kembali seiring dengan kebutuhan dan berbagai persoalan baru yang mendesak untuk melakukan ijtihad.

Para tokoh *maqâṣidiyyîn* seperti Ibn 'Ashûr, Ṭâhâ Jâbir al-'Alwânî, Aḥmad al-Raysûnî, Jamâl al-Dîn 'Aṭṭîyah dan lain-lain juga sepakat bahwa hukum shari'ah (al-Qur'ân) selain memuat nilai-nilai *juẓ'iyât* (parsial) juga mengandung nilai-nilai *kullîyah* (universal) yang seharusnya dipahami melalui pendekatan yang holistik (*kullîyah*) dalam aras kerangka berpikir *maqâṣid*. Ibn 'Ashûr, sebagaimana al-Shâtibî, menegaskan bahwa pengetahuan tentang *maqâṣid* sangat diperlukan untuk ijtihad dan segala bentuk manifestasinya. *Fuqahâ'* yang memahami *naṣṣ* secara literal hanya fokus pada satu aspek akan kehilangan aspek kontekstual dan semakin jauh dari semangat shari'ah itu sendiri, sehingga hukum Islam terkesan kaku dan menyulitkan. Oleh karena itu, Ibn 'Ashûr menegaskan bahwa seorang mujtahid

⁸⁰ Ibid., 39, 336.

sangat perlu untuk mengetahui *maqâsid al-sharî'ah* dari berbagai aspek secara komprehensif.

Masih berkaitan dengan pentingnya ilmu *maqâsid al-sharî'ah* terhadap efektivitas ijtihad, Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari mengatakan bahwa mempelajari ilmu *maqâsid* adalah *fard kifâyah* sebagai upaya dinamisasi hukum Islam, yaitu: (1) untuk menggali kebenaran kandungan al-Qur'ân secara komprehensif, (2) untuk bisa memahami hukum shari'ah dalam bingkai universalitas, (3) untuk memberikan spirit gerakan ijtihad, (4) sebagai sarana verifikasi terhadap produk ijtihad, dan (5) semakin memperkuat dan memberikan panduan dasar bagi para mufti terhadap berbagai persoalan umat yang kompleks.

Daftar Rujukan

- Abadî, Fayrûz. *al-Qâmûs al-Muḥîṭ*. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1987.
- ‘Abd Allâh b. ‘Abd Raḥmân al-Bassâmî, *Tawḍîḥ al-Aḥkâm min Bulûgh al-Marâm*, Vol. 1. Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asâdî, 2003.
- Abû Mu’nas, Râid Naṣrî Jamîl. *Manhaj al-Ta’lîl bi al-Ḥikmah wa Atharuh fî Tashrî‘ al-Islâm: Dirâsah Uṣûlîyah Taḥlîlîyah*. Herndon: al-Ma’had al-‘Âlimî li al-Fikr al-Islâmî/IIIT, 2007.
- ‘Affânî (al), Sayyid b. Ḥusayn. *Zabr al-Basâtîn min Mawâqif al-‘Ulamâ’ wa al-Rabbâniyyîn*, Vol. 5. Kairo: Dâr al-‘Affânî, t.th.
- Ahmet, Akgündüz. *Introduction to Islamic Law: Islamic Law in Theory and Practice*. Rotterdam: IUR Press, 2010.
- Âlûsî (al), Ḥussâm Muḥy al-Dîn. *Madkhal ilâ al-Falsafah*. Beirut: al-Muassasat al-‘Arabîyah li al-Dirâsât wa al-Nashr al-Markâz al-Raisî, 2005.
- Âmidî (al), Sayf al-Dîn. *al-Iḥkâm fî Uṣûl al-Aḥkâm*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1984.
- ‘Âshûr, Muḥammad al-Ṭâhir b. *Maqâsid al-Sharî‘ah al-Islâmîyah*, ed. Muḥammad al-Ṭâhir al-Misâwî. Tunisia: Dâr al-Nafâis li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 2001.
- Auda, Jasser. *Maqâsid al-Sharî‘ah: Dalîl li al-Mubtadi’*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- , *Maqâsid al-Sharî‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Azhari (al), Basri bin Ibrahim al-Hasani. “Maqâsid al-Sharî‘ah According to al-Qarḍâwî in the Book ‘al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-

- Islâm”, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 2, No. 1, Januari 2011.
- Badâwî (al), Yûsuf Aḥmad Muḥammad. *Maqâsid al-Sharî‘ah ‘ind Ibn Taymîyah*. Ardân: Dâr al-Nafâis li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1999.
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Fâsî (al), ‘Allâl. *Maqâsid al-Sharî‘ah al-Islâmîyah wa Makârimuhâ*. Beirut: Maktabat al-Wahdah al-‘Arabîyah, 1963.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *al-Mustaṣfâ min ‘Ilm al-Uṣûl*, Vol. 2. Kairo: Maṭba‘at Muṣṭafâ Muhammed, 1973.
- Ḥabîb, Kamâl. *Taḥannulât al-Ḥarakah al-Islâmîyah wa al-Istirâjîyah al-Amrikîyah*. t.t.: Kutub ‘Arabiyah, 2001.
- Ḥalîm (al), Aḥmad b. ‘Abd. *Majmû‘ al-Fatâwâ li Shaykh al-Islâm Taqîy al-Dîn Ibn Taymîyah al-Harrânî*, Vol. 9. t.t.: Dâr al-Wafâ’ li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, 2005.
- Ḥazm, Ibn. *Al-Iḥkâm fî Uṣûl al-Aḥkâm*. Mesir: al-Aṣma, t.th.
- Hallaq, Wael B. “Was the Gate of Ijtihâd Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ibrâhîm, Ḥannân Muḥammad ‘Abd al-Majîd. *al-Taghayyur al-Ijtimâ‘î fî al-Fikr al-Islâmî al-Ḥadîth: Dirâsat Taḥlîlîyah Naqdîyah*. Herndon, London: al-Ma‘had al-‘Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2011.
- Jabal, Muḥammad Ḥasan Ḥasan. *Difâ‘ ‘an al-Qur’ân al-Karîm: Uṣûlat al-A‘râb wa Dalâlatuh ‘alâ al-Ma‘ânî fî al-Qur’ân al-Karîm wa al-Lughah al-‘Arabîyah*. Beirut: al-Ṭabâ‘ah al-Ḥadîthah, 2000.
- Kamâlî, Muḥammad Hashîm. *Principles of Islamic Jurisprudence*. t.t.: Islamic Texts Society, 2003.
- Karamali, Shaista P. Ali. “The Ijtihad Controversy”, *Arab Law Quarterly*, Vol. 9, No. 3, 1994.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abd and Rashîd Riḍâ*. California: University of California Press, 1966.
- Kesgin, Salih. “A Critical Analysis of the Schacht’s Argument and Contemporary Debate on Legal Reasoning Throughout the History of Islamic Jurisprudence”, *The Journal of International Social Research*, Vol. 4, No. 19, 2011.

- Khâdimî (al), Nûr al-Dîn Mukhtâr. *Abhâth fî Maqâsid al-Sharî'ah*. Beirut: Muassasat al-Ma'ârif li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr, 2008.
- Khâdimî, Nûr al-Dîn Mukhtâr. *Abhâth fî Maqâsid al-Sharî'ah*. Beirut: Muassasat al-Ma'ârif li al-Ṭabâ'ah wa al-Nashr, 2008.
- Khalaf, 'Abd al-Wahhâb. *ʿIlm Usûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Quwaytîyah, 1968.
- Lihâsâsanah, Aḥsan. *al-Fiqh al-Maqâsid 'ind al-Imâm al-Shâṭibî wa Atharuh 'alâ Mabâḥith Uṣûl al-Tashrî' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Salâm li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî' wa al-Tarjamah, 2008.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughab wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Mashrîq, 1986.
- Musâwî, 'Abd al-Husayn Sharaf al-Dîn. *al-Naṣṣ wa al-Ijtihâd*. Tehran: Qism al-Dirâsah al-Islâmîyah, 1985.
- Qardâwî (al), Yûsuf. *al-Ijtihâd fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1996.
- Raḥmân, Ṭâha 'Abd. *Tajdîd al-Manhaj fî Taqwîm al-Turâth*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1994.
- Rahman, Fazlur. "Post-Formative Developments in Islam" dalam *Islamic Studies*. Karachi: Gateway Publications, 1966.
- . *Islam*. Chicago: University of Chicago, 1979.
- Raysûnî (al), Aḥmad. *Naẓrîyat al-Maqâsid 'ind al-Shâṭibî*. t.t.: Maṭba'at al-Najâḥ al-Jadîdah, 1991.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Sell, Edward. *The Faith in Islamic Law*. London: t.p., 1896.
- Shâfi'î (al), Muḥammad b. Idrîs. *al-Risâlah fî Uṣûl al-Fiqh*, ed. Ahmad Muhammed Shakir. Kairo: Maṭba'at al-Mustafâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1940.
- Shah, Nias A. *Islamic Law and the Law of Armed Conflict: The Armed Conflict in Pakistan*. New York: Routledge, 2011.
- Shalabî, Muḥammad Muṣṭafâ. *Ta'îl al-Aḥkâm*. Mesir: t.p., 1974.
- Shams al-Dîn, Muḥammad Mahdî. *Maqâsid al-Sharî'ah*. Damshiq: Dâr al-Fîkr, 2001.
- Shanqîṭî (al). Muḥammad al-Amîn b. Muḥammad al-Mukhtâr al-Juknî. *Mudhakkarah Uṣûl al-Fiqh 'alâ Raḍat al-Naẓîr*. Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Ḥikam, t.th.
- Shâṭibî (al), Abû Ishâq. *al-I'tisâm*, Vol. 1, ed. Abû 'Ubaydah. t.t.: Maktabat al-Tawḥîd, t.th.

- . *al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Aḥkâm*, Vol. 1, ed. Muḥammad al-Khadar Husein al-Tûlisî. t.t.: Dâr al-Fikr, t.th.
- . *al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Aḥkâm*, Vol. 2. Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, t.th.
- Shîrâzî, Abû Ishâq. *Kitâb al-Luma' fî Uşûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Nadwah al-Islâmîyah, 1988.
- Sulaymân b. Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Najrân, *al-Mufâdalâh fî al-Ibâdât: Qawâ'id wa Taṭbîqât*. Riyad: t.p., 2004.
- Tahânawî (al), Muḥammad ‘Alî. *Mawsû'ah Kashshâf Istilâḥât al-Funûn wa al-'Ulûm*, Vol. 1, ed. ‘Alî Dahrûj. Beirut: Maktabat Lubnân, 1996.
- Zuḥaylî (al), Wahbah. *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. 2. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.