

## IMPLEMENTATION OF MANHAJ MAQĀSIDĪ BIN BAYAH IN UNDERSTANDING HADITH (*FIQH ḤADĪS*)

Kholishudin<sup>1</sup>; Moh. Hudal Hafid Ilmi<sup>2</sup>

<sup>1</sup>STAI Al Azhar Menganti, Gresik, Indonesia, [kholishuddin@gmail.com](mailto:kholishuddin@gmail.com);

<sup>2</sup>Al-Azhar University, Cairo, Egypt, [hudalhafidz@gmail.com](mailto:hudalhafidz@gmail.com);

Submitted:  
15 August 2022

Reviewed:  
21 August 2022

Revised:  
08 March 2023

Published:  
21 April 2023



Under License  
of Creative Commons  
Attribution 4.0  
International.

### Abstract

*Abdullah Bin Bayah is one of the international level ulama with multiple expertise. He offers the use of maqāṣid kulliyah in understanding Shari'ah propositions (hadith and the Qur'an). This thought is still rare in journal articles discussing maqāṣid in Indonesia. Moreover, bin Bayah combined it with the theory of tahqīq al-manāṭ. Therefore, this study uses Bin Bayah's books to explore the method of using maqāṣid in fiqh ḥadīṣ (understanding hadith). As a result, Bin Bayah did not separate maqāṣid from uṣūl fiqh. He mentions 30 frameworks in uṣūl fiqh that can be used with maqāṣid to produce a good understanding of hadith and the Qur'an. To understand hadith texts that are mostly zanniyyat, Bin Bayah uses three methods: (1) understanding juz'iyah propositions (hadith texts) in the corridor of kulliyat propositions which can be in the form of verses of the Qur'an, thematic hadith, and maqāṣid 'ammah/ maqāṣid kulliyah, (2) considering the similarities, differences, and changes in the variables mentioned in the naṣ and these variables in the present/future life [i'tibār manāṭ], (3) integration of maqāṣid shari'ah and uṣūl fiqh in understanding hadith.*

**Keywords:** *Istiqrā' Ma'nawī, Maqāṣid Kulliyah, Fiqh Ḥadīṣ.*

Article's Doi: <https://doi.org/10.55987/njhs.v4i1.63>

## IMPLEMENTATION OF MANHAJ MAQĀSIDĪ BIN BAYAH IN UNDERSTANDING HADITH (FIQH ḤADĪS)

Kholishuddin<sup>1</sup>; Moh. Hudal Hafid Ilmi<sup>2</sup>

<sup>1</sup>STAI Al Azhar Menganti, Gresik, Indonesia, [kholishuddin@gmail.com](mailto:kholishuddin@gmail.com);

<sup>2</sup>Al-Azhar University, Cairo, Egypt, [hudalhafidz@gmail.com](mailto:hudalhafidz@gmail.com);

Diterima:

15 Agustus 2022

Direview:

21 Agustus 2022

Direvisi:

08 Maret 2023

Diterbitkan:

21 April 2023



Under License  
of Creative Commons  
Attribution 4.0  
International.

### Abstrak

*Abdullah Bin Bayah adalah salah satu ulama level internasional dengan multi kepakaran. Ia menawarkan penggunaan maqōṣid kulliyah dalam memahami dalil syariat (hadis dan Al-Qur'an). Pemikiran tersebut masih asing di artikel jurnal yang membahas maqōṣid di Indonesia, apalagi bin Bayah menggunakannya bersama dengan teori tahqīq al-manōṭ. Oleh karena itu penelitian ini menggunakan buku-buku Bin Bayah untuk menelusuri metode penggunaan maqōṣid dalam fiqh ḥadīs (memahami hadis). Hasilnya, Bin Bayah tidak memisahkan maqōṣid dari uṣūl fiqh. Ia menyebutkan 30 framework dalam uṣūl fiqh yang dapat digunakan bersama maqōṣid untuk menghasilkan pemahaman hadis dan Al-Qur'an yang baik. Untuk memahami teks-teks hadis yang kebanyakan zanniyyat, Bin Bayah menggunakan tiga acara: (1) memahami dalil juz'iyah (teks hadis) dalam koridor dalil kulliyah yang dapat berupa ayat Al-Qur'an, hadis setema, dan maqōṣid 'ūmmah/maqōṣid kulliyah, (2) mempertimbangan persamaan, perbedaan, dan perubahan variabel yang disebutkan dalam naṣ dan variabel tersebut di kehidupan sekarang/akan datang [i'tibār manōṭ], (3) integrasi maqōṣid syaī'ah dan uṣūl fiqh sebagai konsiderasi sekaligus piranti penggalan hukum dalam memahami hadis dan dalil lainnya.*

**Kata Kunci:** *Istiqrā' Ma'nāwī, Maqōṣid Kulliyah, Fiqh Ḥadīs.*

Doi Artikel: <https://doi.org/10.55987/njhs.v4i1.63>

## PENDAHULUAN

Pemahaman atas *maqāṣid syarī'ah* bagi pengkaji *fiqh ḥadīṣ*<sup>1</sup> (pemahaman hadis) merupakan hal yang penting. Alasannya karena hadis dapat mengandung hukum syariat, sementara hukum syariat tak bisa lepas dari *maqāṣid*. Pentingnya *maqāṣid* juga dapat kita dapati dalam berbagai ungkapan para ulama. Abu Ishaq al-Syatībi berkata bahwa *maqāṣid adalah spirit segala amal*. Senada dengan hal itu, Ibn Āsyūr mengatakan bahwa *Maqāṣid al-Qur'an* merupakan spirit dari al-Qur'an sedangkan *Maqāṣid hadis* adalah spirit hadis itu sendiri. Fiqh tanpa *maqāṣid* adalah fiqh tanpa ruh. Begitu pula orang yang melakukan *istinbāṭ* dan ijtihad tanpa pengetahuan *maqāṣid*, bagaikan jasad tanpa ruh. *Fiqh ḥadīṣ* (pemahaman yang mendalam mengenai hadis) selalu dibangun di atas *maqāṣid*.<sup>2</sup> Bila hadis disalah pahami dan dijadikan landasan fatwa oleh orang yang tidak memiliki penguasaan teoritis *fiqh ḥadīs*, tidak mengetahui hukum-hukum fikih secara baik, tidak mengikuti metodologi yang jelas dan tetap, tidak terlalu memahami realitas, tidak bisa memahami teks selain secara *zāhir*, tidak mengerti serangkaian “hukum dan *ta'ālīl* (penyebab) hukumnya”, dan tidak memedulikan realitas sosial dari hadis/ayat/kasus yang dihadapinya, maka tentu orang itu dapat menarik mafsadah, mencegah maslahat, dan menghasilkan fatwa hukum *juz'iyat* yang tidak selaras dengan kaidah-kaidah maupun *maqāṣid syarī'ah* yang sudah ada.<sup>3</sup>

Pada umumnya, kitab-kitab syarah hadis tidak menampilkan sisi *maqāṣid* dalam *fiqh ḥadīṣ*. 170 kitab syarah hadis di maktabah syamilah hanya memuat: 15 kata *maqāṣid al-ṣyarī'ah*, 4 kata *maqṣad syarī*, 23 kata *ḥifẓ al-nafs*, 32 kata *ḥifẓ al-dīn*, 1 kata *ḥifẓ al-aql*, 4 kata *ḥifẓ al-nasl*, 4 kata *ḥifẓ al-'arḍ*, 34 kata *ḥifẓ al-māil*, dan 1 kata *al-*

---

<sup>1</sup> *Fiqh ḥadīs* merupakan pengetahuan tentang pemahaman dan hasil analisa kandungan hadis dengan berbagai kaidah (sastra, etik, teologis dan kaidah rasional lainnya) guna mendekati khalayak pada makna dan tujuan suatu riwayat hadis. Mas'ūd dan Abd al-Hādī, *Dansh Hdath: Pejewhhaa Kcarbrda Dr Shnakht Danshaa Hdatha* (Qūm: Nasyr Jamāl, 2017), 156.

*Fiqh ḥadīs* juga berarti tafsir hadis yang berupa ulasan dan penjelasan berdasarkan prinsip dan kriteria untuk memahami teks dan hadis. Lihat: Ālī Naṣīrī, *Ashnaaa Ba 'Elwm Hdath* (Qum: antsharat mrkez mdarat hwzh 'elmah, 1980), 238.

<sup>2</sup> Tahir ibn 'Ashur, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyah* (Bairut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2011), 55.

<sup>3</sup> Ibid, 18.

*kulliyāt al-darūriyyah*. Totalnya, ada 114 kata yang berkaitan dengan *maqāṣid*. Jumlah ini lebih sedikit daripada ribuan penyebutan metode *istinbāt aḥkām*, seperti *dalālah al-fāz* dan *qiyās*. Penyebutan kata *maqāṣid* juga lebih sedikit dibandingkan metode *istidlāl* lain seperti *istiḥsān* dan *maṣlaḥah*, walaupun ia lebih banyak daripada *sadd dzarī'ah*.<sup>4</sup>

Tak heran, Bin Bayah menegaskan tiga pilar *istinbāt* memahami teks-teks agama erat, dengan urutan dari yang paling populer:

1. ijtihad tentang *dilālah al-alfāz*,
2. ijtihad pada *naṣ* (teks al-Qur'an/hadis) yang *ta'aqquli* dengan kaidah pencarian *illat*;
3. ijtihad tentang *tahqīq al-manāṭ* (memastikan apakah masalah yang sedang dibahas memiliki pola yang sama dengan masalah yang disebutkan dalam *illat/qā'idah kulliyah/da'īl 'ām/da'īl muṭlaq*).<sup>5</sup>

Di masa sekarang, kita berharap agar pemahaman hadis/*fiqh ḥadīṣ* dapat bersinergi dengan peradaban manusia kontemporer. Namun, apabila harapan ini tidak dibarengi dengan penguatan dan pengembangan metodologi hukum Islam (*uṣūl fiqh*) dalam memahami hadis, maka *fiqh ḥadīṣ* hanya akan berkuat pada makna *literal* (harfiah) dari hadis. Memahami hadis dengan makna literal *an sich* seperti ini, pada batas tertentu cenderung tidak mampu merespons perkembangan yang sedang berlangsung.<sup>6</sup> Untuk itu, dalam bukunya, “*Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'sīl Fiqh al-Wāqī'*” Bin Bayah menekankan pentingnya pendekatan *Tahqīq al-manāṭ* untuk mengaktualisasikan pemahaman kita terhadap *naṣ* al-Qur'an maupun hadis. Ia juga berkata bahwa dialog antara realitas perkembangan zaman dengan al-Qur'an dan hadis dapat menghasilkan pemahaman yang benar, apabila dipikir dengan paradigma *maqāṣid kulliyah*.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> kata *ṣiḡḡah* [3957] yang merupakan indikator penggunaan *dalālah al-fāz*, kata *qiyās* [2329], kata *istiḥsān* [762], kata *maṣlaḥah* [1924], dan kata *sadd al-dzarī'ah* [55].

<sup>5</sup> Abdullah bin Bayah, *Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'sīl Fiqh al-Wāqī'* (Abu Dhabi: Markaz Muwatha, 2018), 97

<sup>6</sup> Ibid, 56

<sup>7</sup> Ibid, 97.

Penggunaan *maqāṣid kulliyah* ini belum begitu populer di Indonesia, apalagi jika dipadukan dengan *taḥqīq al-manāṭ*<sup>8</sup>. Hal ini dapat diketahui dari hasil penelusuran google scholar dengan kata kunci “maqashid”. Hanya satu dari tujuh artikel halaman pertama google scholar yang menyebutkan *maqāṣid kulliyah*, yakni “Teori Maqashid Al-Syari’ah Dalam Hukum Islam” karya Ghofar Shidiq. Itu pun baru pada tahap definisi. Sisanya, seperti “Aplikasi Maqashid Syariat Dalam Bidang Perbankan Syariah” masih menggunakan *ḍarūriyāt al-khamsah* sebagai *maqāṣid syarīah* yang berdiri sendiri. Di Indonesia, artikel semacam itu tidak menempatkan konsep *maqāṣid syarī’ah* [*ḍarūriyāt al-khamsah*] sebagai bagian dari *framework maṣlahah mursalah* dengan segala syaratnya.

Penggunaan *maqāṣid kulliyah* dalam *framework taḥqīq al-manāṭ* yang disampaikan Bin Bayah, dapat menjadi angin segar bagi penelitian metodologis *maqāṣid* di Indonesia. Oleh karena itu, artikel ini akan membahas bagaimana metode penggunaan *maqāṣid* dalam memahami hadis dan bagaimana *maqāṣid* dipadukan dengan *taḥqīq al-manāṭ* atau konsep *uṣūl fiqh* lainnya dalam aktualisasi pemahaman hadis. Sebelum ini, sudah ada artikel yang mengangkat pemikiran Bin Bayah, seperti karya Miftakhul Arif.<sup>9</sup> Namun, ia tidak mengulas metode penggunaan *maqāṣid* yang Bin Bayah sebut sebagai *ḍawābiṭ ta’āmul ma’a al-maqāṣid*.<sup>10</sup>

Untuk mencapai tujuan tersebut, Penulis melakukan *content analysis* pada karya Bin Bayah yang berjudul Sina’at al-fatwa dan Maqāṣid al-Muamalat wa Marasid al-Waqi’at. Karyanya yang lain tetap dikutip sebagai pendukung untuk membaca dan memaknai konstruk *manhaj maqāṣidī* Bin Bayah. Data dikelompokkan menjadi dua: tulisan tentang metode dan tulisan tentang pemahaman hadis. Kemudian data tersebut dipilah sesuai relevansinya dengan

---

<sup>8</sup> Tahqīq al-Manāṭ adalah menetapkan “variabel-variabel yang benar-benar berkaitan dengan suatu hukum syariat” pada beberapa masalah yang berkaitan dengan hukum tersebut [إثبات مُتَعَلِّقٍ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ فِي بَعْضِ أَفْرَادِهِ]. Lihat: Balqāsīm bin Dzākir bin Muḥammad al-Zubaidī, *al-Ijtihād fi Manāṭ al-Ḥukm al-Syarī Dirāsh Ta’ṣīliyyah Taḥqīqiyah* (Markaz Takwīn lildirāsāt wa al-Abḥāṣ, 2014), 244.

<sup>9</sup> Miftakhul Arif, “Konsep *Maqāṣid* al-Shari’ah Bin Bayah”, *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Vol 6, no 1* (2020).

<sup>10</sup> Lihat: Bin Bayah. *Maqāṣid al-Muamalat wa Marasid al-Waqiat*. (Dubai: Masar litiba’ah wa al-nashr, 2018), 103.

penggunaan *maqāṣid* dalam *fiqh ḥadīṣ*. Data yang sudah disaring itu, selanjutnya dianalisis dan digunakan untuk menjawab rumusan masalah pada penelitian ini. Signifikansi kajian ini, tidak hanya untuk mengetahui hasil pemahaman hadis/*fiqh ḥadīṣ*-nya tetapi juga mengetahui mekanisme proses-proses *istinbāt* yang dilakukan Bin Bayah dalam memahami hadis. Hal ini dimungkinkan karena kedua buku Bin Bayah tersebut memuat pandangan dan interpretasi Bin Bayah terhadap beberapa hadis dengan konteks kekinian. Dalam penelitian ini, Penulis memposisikan diri secara netral dan objektif dengan tidak mengagung-agungkan Bin Bayah dan merendahkan pandangan lain meskipun pandangan itu tidak tepat.

### Biografi Intelektual Bin Bayah

Bin Bayah memiliki nama lengkap Abdullah bin al-Syaikh al-Mahfūd bin Muhammad bin Bayah. Ia lahir tahun 1345 H / 1935 M di kota Tamdigah, arah sebelah timur Negara Mauritania. Sejak usia dini, ia telah menerima pendidikan dalam lingkungan keluarga yang religius dan intelek. Keluarganya juga menjaga tradisi tasawuf seperti sikap zuhud dan wara'. Sejak masa belia, Bin Bayah muda mampu menguasai banyak ilmu syari'ah melebihi teman sejawatnya.

Intelektualitas Bin Bayah, tidak lepas dari peran gurunya, Syaikh Mahfud yang populer dengan sebutan *Qāḍī* dan merupakan ayah sekaligus guru pertamanya.<sup>11</sup> Bin Bayah memasuki pendidikan formal mulai *ibtidai*, *tsanawi* hingga *jami'ah*. Ia juga pernah kuliah ilmu hukum di Tunisia. Selain ayahnya, orang yang berjasa dalam membentuk intelektualitasnya ialah Muhammad Salin bin Shain. Bin Bayah belajar bahasa Arab darinya. Kemudian Shain bin Bayah al-Salik mengajarnya ' *ulūm al-Quran*. Selain itu, Bin Bayah belajar ilmu lain seperti: *al-Hadis wa ulūmuhu*, ilmu kalam, *mantiq*, *fiqh*, *sīrah nabāwiyah*, *ta'rikh islām*, *tasawwuf*, *ulūm al-lughah*. Dia juga sempat belajar ilmu *al-tīb* (kedokteran).<sup>12</sup>

Dalam dunia Islam internasional, ia masyhur sebagai ulama, pemikir, *faqīh*, *usūlī* dan tokoh *maqāṣidī* yang menguasai khazanah pemikiran Islam klasik dan kontemporer. Meski ia berlatar belakang

---

<sup>11</sup> Mahfuz Walad Afih, "Qiraah fi Madmun Istiqalah Ma'ali al-Shaykh Abdullah bin Bayah", <http://www.aqlame.com/article15091.html> (diakses pada 5 Januari 2022).

<sup>12</sup> "Abdullah Bin Bayah, Abras al-Shakhsyyat al-Muaththirah fi al-'Ala", *Alarabiyah*, Edisi Selasa, 14 Oktober 2014.

Mazhab Maliki, tetapi ia juga memiliki kepakaran fikih lintas mazhab. Hal ini ditambah dengan kecakapannya dalam mengartikulasikan *turās Islami* untuk *qadāya mu'āsirah*. Di samping itu, banyak ulama menyanjung Bin Bayah karena fatwanya memiliki *hujjah* yang kuat. Bin Bayah juga menguasai Bahasa Inggris dan Perancis yang mengantarkannya pada diskursus *fiqh al-waqf* dan *fiqh aqalliyyat* (fikih minoritas) di eropa.<sup>13</sup>

Bin Bayah dicatat oleh Universitas Georgetown [USA] sebagai tokoh muslim paling berpengaruh ke-23 pada tahun 2013. Kemudian, peringkatnya naik pada posisi 20 di tahun 2014. Ia juga pernah menjadi menteri pendidikan, lalu menjadi menteri kehakiman di Mauritania. Di negaranya, ia termasuk salah satu tokoh yang berperan mengusulkan penerapan prinsip-prinsip dasar syariat Islam sebagai pengganti undang-undang Perancis. Ia juga terlibat dalam dewan pakar “Majma’ Fiqh Islam” di Arab Saudi dan “Dewan Penelitian dan Fatwa Eropa” di Dublin. Hingga kini, ia masih aktif sebagai presiden “masyarakat muslim” yang berpusat di Abu Dabi.

Bin Bayah telah menulis banyak karya. Bukunya tersebar pada empat *genre* keilmuan:<sup>14</sup>

1. Aqidah dan pemikiran, seperti buku al-Burhān, Sina’āt al-fatwa, dan Fatāwa Fikriyah.
2. *Uṣūl fiqh*, seperti buku ‘Amaly al-Dilālah wa Majaly al-Ikhtilafat, ‘Alaqaḥ Maqāṣid al-Syari’ah bi ‘Usūl al-Fiqh, Maṣahid min al-Maqāṣid, Iṣarat Tajdidiyah fi Huqul al-‘Usūl, Tanbih al-Marāji ‘alā Ta’sil al -Fiqh, dan Sadd al-Zarā’i wa Tatbiqatuh fi Majal al-Mu’āmalat.
3. Fatwa dan ijtihad, seperti buku Sinā’ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqaliyyat, I’mal al-Maṣlaḥah fi al-Waqf, dan Taudiḥ Awjah Ikhtilaf al-Aqwal fi Masa’il min Mu’āmalat al-Amwāl.
4. *Al-Siyāsah al-Syar’iyyah*, seperti buku Ḥiwar ‘an bu’d Haula Huqūq al-Insān fi al-Islām. Al-Irhab al-Tashis wa al-Hulūl, dan Khitab al-Amn fi al-Islām wa Tsaqafah al-Tasāmuh wa al-Wiam.

---

<sup>13</sup> Ramadhan Auladilah, *Manhaj Bin Bayah fi al-Fatwa*, (Adrar: Jamiah Ahmad Dirayah, 2017), 19.

<sup>14</sup> Ramdan Auladilah, *Manhaj Bin Bayah Fi al-Fatwa*, (Adrar: Jami’ah ahmad Dirayah, 2017), 45

Keanekaragaman bidang keilmuannya tidak menghalangi Bin Bayah untuk memiliki spesialisasi. Kualitas isi bukunya cukup untuk menunjukkan kedalaman ilmu fikih dan *uṣūl fiqh*-nya, ulasannya yang komprehensif, dan pandangannya yang tajam. Ia mampu mendiagnosis fenomena kontemporer dari banyak metode, sudut pandang, dan kajian fikih lintas mazhab. Persepsinya yang utuh tentang keilmuan Islam [bukan hanya mengkhususkan satu cabang ilmu] memudahkannya untuk tidak bersikap jumud dan liberal.

## PEMBAHASAN

### Manhaj *Maqāṣidī* dalam Perspektif Bin Bayah

Istilah “*maqāṣid syarī’ah*” telah digunakan oleh ‘*uṣūliyyūn* dan *fuqahā*’ pada masa lalu. Istilah ini terkadang disingkat menjadi “*maqāṣid*”<sup>15</sup> sesuai konteks kajiannya.<sup>16</sup> Banyak versi definisi *maqāṣid syarī’ah*. Mulai definisi dari Imam Ghazali, Syātībī, Qarāfī, Ibn al-Qayyim, Syekh Ibn ‘Āsyūr, Raisunī, hingga ‘Ālāl al-Fasī. Untuk menghasilkan definisi yang *jami’ mani’*, Bin Bayah menyinergikan perkembangan *maqāṣid* tersebut dengan pengertian:

مقاصد الشريعة هي: المعاني الجزئية أو الكلية المتضمنة لحكم أو حكمة، المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة.

*“Berbagai makna global (kulliyyah) maupun parsial (juz’iyyah) tentang hukum/hikmah dalam al-Qur’an dan hadis yang rasional, mengandung kemaslahatan yang diketahui secara terperinci (tafṣil) ataupun global, dan*

---

<sup>15</sup> Istilah *maqāṣid* dapat menunjuk pada beberapa konsep pengertian dalam ilmu fikih, *uṣūl fiqh*, dan *qawāid fiqh*: (1) tujuan Allah dalam menetapkan hukum-hukum atau kehendak Allah terhadap makhluknya, (2) hukum itu sendiri yang berfungsi untuk mengambil maslahat dan menolak mafsadah, (3) niat atau kehendak orang *mukallaf* yang punya konsekuensi terhadap ibadah dan muamalah. Pengertian yang terakhir masyhur dengan kaidah *al-umūru bimaqāṣidihā*. Adapun *maqāṣid* yang dimaksud dalam artikel ini adalah pengertian yang pertama.

<sup>16</sup> Abdullah bin Bayah, *Tanbih al-Marajī’...*, 57.



*berupa tujuan pokok (maqāṣid aṣliyyah), tujuan perantara untuk tujuan pokok (maqāṣid taba'iyah), target, rumusan, hikmah, dan tujuan (ghayah) dari pernyataan (khiṭāb) Allah, dan semacamnya [seperti diam dan berbagai indikasi/dalālah-nya].<sup>17</sup>*

Definisi tersebut menunjukkan, bahwa Bin Bayah tergolong pada aliran manhaj *madrasah wasāṭiyyah*. Manhaj tersebut merupakan manhaj yang menempatkan dalil *kulli* dan dalil *juz'i* secara proporsional dalam memahami Al-Qur'an dan hadis. Manhaj ini menyinergikan antara nilai-nilai universal dan nilai-nilai partikular, menolak sikap ekstrem yang diakibatkan oleh kesibukan mengamati dalil *juz'i* semata, serta menghindari sikap liberalis yang diakibatkan oleh kefanatikan pada nilai subtansionalis.<sup>18</sup> Ringkasnya, manhaj ini menekankan pada perlunya menempatkan literal teks sebagai titik tolak sekaligus mempertimbangkan tujuan-tujuan dibalik teks secara proporsional.

*Maqāṣid* ini memiliki banyak macam. Bin Bayah menyebutkan beberapa, yakni: *maqāṣid aṣliyyah*, *maqāṣid taba'iyah*, *maqāṣid āmmah*, *maqāṣid kulliyah*, dan *maqāṣid khāṣṣah*,<sup>19</sup> Pembagian *maqāṣid* yang Bin Bayah sebutkan, bukan lah hal baru dan orisinal dari pemikirannya. *Maqāṣid* telah dikenal oleh ulama' dalam 16 bentuk: *maqāṣid al-syāri'*, *maqāṣid al-mukallaf*, *maqāṣid 'āmmah*, *maqāṣid khāṣṣah*, *maqāṣid juziyyah*, *maqāṣid aṣliyyah*, *maqāṣid tabi'ah/maqāṣid taba'iyah*, *maqāṣid daruī*, *maqāṣid ḥāṭi*, *maqāṣid taḥsīnī*, *maqāṣid mukammilāt*, *maqāṣid kulliyah*, *maqāṣid juz'iyyah khāṣṣah*, *maqāṣid qaṭ'iyyah*, *maqāṣid ḥāṭiyyah*, dan *maqāṣid wahmiyyah*.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Bin Bayah, *Masyahid min al- Maqāṣid*, (Jeddah:Muasasah al-Islam al-Yaum,2010), 45.

<sup>18</sup> Yusuf al-Qardawi, *Dirasah fi Fiqh al- Maqāṣid*,( Kairo: Dar al-Shuruq, 2008), 45, 93, 137.

<sup>19</sup> Bin Bayah, *Mashahid min al- Maqāṣid*, (Dubai: Masar litiba'ah, 2017), 125.

<sup>20</sup> Wabbah Al-Zuhaylī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 1028; Abd al-'Azīz Ibn Rabī'ah, *Ilm Maqāṣid Al-Shāri'* (ttt: tp, 1423), 183; Muhammad al-Ṭāhir ibn Āsyūr, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Libnāniy, 2011), jilid 2, halaman 148.

Justru istilah *maqāṣid* yang baru dan orisinal dari Bin Bayah adalah: *maqāṣid tasyīn 'iyyah*<sup>21</sup> dan *maqāṣid qadariyyah/kauniyyah*.<sup>22</sup> Bin Bayah juga menyebut adanya *maqāṣid muwallidah li al-ahkam* (*maqāṣid* yang dapat menghasilkan hukum), seperti *al-maqāṣid al-salāsah al-kubrā*, yakni: *ḍarūnī*, *hājī*, dan *tahsīnī*. Tiga istilah ini, biasanya dipakai untuk menamai macam-macam *maṣlahāt*.<sup>23</sup> Namun, di beberapa bagian buku, Bin Bayah menjadikan mereka sebagai nama dari *maqāṣid* sehingga ada *maqāṣid* yang *ḍarūnī*, ada *maqāṣid* yang *hājī*, dan ada *maqāṣid* yang *tahsīnī*.<sup>24</sup> Di samping itu, Bin Bayah juga menyebut adanya *maqāṣid* yang luhur (*ulyā*) yang mencakup *maqāṣid kulliyah* tapi tidak dapat melahirkan hukum. Misalnya, kata-kata Ibn Rusyd “maksud pencipta syariat adalah mengajarkan kebenaran serta mengamalkan kebenaran”.<sup>25</sup> Kadang-kadang, Bin Bayah menyebut *maqsad* yang mirip dengan kata-kata Ibn Rusyd tadi sebagai *maqāṣid kubrā*.<sup>26</sup> Di lain tempat, Bin Bayah menyebut *maqsad* yang seperti itu<sup>27</sup> sebagai *al-maqāṣid al-‘āmmah al-kubrā*.<sup>28</sup> Sayangnya, ia tidak memberi definisi yang dapat membedakan *maqāṣid kubrā* atau *al-maqāṣid al-‘āmmah al-kubrā* atau *maqāṣid ulyā* ini dari *maqāṣid kulliyah* dan *maqāṣid ‘āmmah*. Definisi yang tersedia untuk *maqāṣid* tertinggi, hanya definisi untuk *maqāṣid ‘āmmah* yang merupakan warisan dari ulama sebelumnya. Dari *siyāq al-kalam* Bin Bayah, dapat diduga: sepertinya *maqāṣid ‘āmmah*, *maqāṣid kubrā*, *al-maqāṣid al-‘āmmah al-kubrā*, dan *maqāṣid ulyā* ini adalah sinonim, karena sama-sama mengisyaratkan *maqāṣid* yang ada secara umum di seluruh hukum syariat. Namun, Bin Bayah juga menyebutkan *maqāṣid ‘āmmah* dan *maqāṣid kubrā* secara terpisah dalam satu kalimat. *Maqāṣid kubra* dideskripsikan sebagai *maqāṣid* yang ditetapkan secara *qaṭ’ī* melalui dalil yang sangat banyak dan mutawatir.

<sup>21</sup> *Maqāṣid tasyīn 'iyyah* merupakan tujuan dari pen-syariat-an hal-hal yang *ta'abbudī*

<sup>22</sup> *Maqāṣid qadariyyah/kauniyyah* merupakan tujuan dari penciptaan masing-masing makhluk. Abdullah bin Bayah, *'Alāqah Maqāṣid Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh* (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 91-92.

<sup>23</sup> Ibid, 51.

<sup>24</sup> Ibid, 87.

<sup>25</sup> Bin Bayah, *Tanbih al-Marajī' fi Fiqh al-Waqi*, 138.

<sup>26</sup> Bin Bayah, *'Alāqah Maqāṣid Syarī'ah...*, 31

<sup>27</sup> “tujuan syariat adalah untuk kemaslahatan seluruh hamba Tuhan.”

<sup>28</sup> Ibid, 90.

Kemudian *maqāṣid ‘āmmah*, ia sifati sebagai *maqāṣid* yang tersebar di setiap bab dari berbagai bab hukum syariat.<sup>29</sup>

Dari sekian banyak macam *maqāṣid*, Bin Bayah menyimpulkan bahwa ulama *maqāṣid* memusatkan kajian mereka pada tiga urutan *maqāṣid*:

1. *Al-maqāṣid al-‘āmmah al-kubra* yang digolongkan menjadi *maqṣad ḍarūnī*, *maqṣad ḥajī*, dan *maqṣad taḥṣīnī* dalam bingkai adagium “*anna al-syaī’ah li maṣāliḥ al-‘ibād*”;
2. *Al-maqāṣid al-khāṣṣah* yang hanya didapati pada bab tertentu dari hukum syariat;
3. *Al-maqāṣid al-juz’iyyah* yang hanya ada pada hukum tertentu.

*Maqāṣid kubrā* mustahil untuk dapat diklaim jumlahnya. Setiap orang bisa saja ber-opini tentang *maqāṣid* sesuai pemahamannya sendiri.<sup>30</sup> Bin Bayah dan ulama kontemporer lain menyebutkan nilai-nilai non ḍarūriyāt khamsah sebagai *maqāṣid* sesuai kebutuhan yang mendesak di era kontemporer, seperti hak asasi manusia. Syekh Muhammad al-Ghazali ulama berkebangsaan Mesir memasukkan *al-musāwah* (kesetaraan) dan *huquq al-insān* ( hak-hak asasi manusia) sebagai bagian dari *maqāṣid syaī’ah*.<sup>31</sup> Syekh Tahir ibn ‘Ashur menambahkan *hurriyah* (kebebasan), *samahah* (toleransi), *al-haq* (kebenaran), dan keadilan.<sup>32</sup> Kemudian ‘Atiyah menambahkan hak-hak sosial dan politik serta ekonomi. Nilai-nilai prinsip dasar yang mencakup: persaudaraan, keadilan, persamaan, kebebasan, serta hak sosial politik ekonomi sebagai bagian dari *maqāṣid*.<sup>33</sup>

Sebenarnya, apabila nilai-nilai tersebut disejajarkan dengan *ḍarūriyat khamsah* (menjaga nyawa, agama, akal, keturunan/harga diri, dan harta) atau ditambahkan kepadanya, akan menimbulkan kerancuan. Alasannya karena nilai-nilai tersebut adalah bagian dari wasilah untuk merealisasikan *ḍarūriyāt khamsah*. Toleransi dapat

---

<sup>29</sup> Ibid, 88.

<sup>30</sup> Ibid, 31.

<sup>31</sup> Bin Bayah, *‘Alaḥaq Maqāṣid al-Shari’ah bi Usul al-Fiqh* (Kairo: al-Furqan liturast al-Islami, 2006), 64.

<sup>32</sup> Muhammad al-Tahir ibn ‘Ashur, *Maqāṣid al-Shari’ah al-Islamiyah*,(kairo:Dar al-Kitab al-Mshri, 2011), 35.

<sup>33</sup> Jamal al-Din ‘Atiyah, *‘Nahwa Taf’il Maqāṣid al-Shari’ah*, (Syiria: al-Ma’had al-Ali lil fikr, 2006), 54.

digunakan untuk menjaga harga diri dan agama. Hak asasi manusia dan keadilan, berguna untuk menjaga nyawa, agama, harga diri, dan agama. Menjaga kebebasan, persamaan, dan hak sosial politik ekonomi juga bagian dari menjaga harga diri. Menjaga lingkungan adalah bagian dari menjaga harta. Mungkin penambahan nilai-nilai tersebut pada *ḍaruriyat khamsah* adalah sebuah keterbelakangan metodologis, padahal di saat yang sama para peneliti telah membuat banyak indeks berbasis *maqāṣid syarī'ah* [baca: *ḍarūriyyāt khamsah*] seperti General Ethical Performance (GEP) [2012], Maqāṣid al-Syari'ah Index (MSI) [2014], Integrated Development Index (I-DEX) [2015], Maqāṣid al-Syari'ah Socio-Economic Index (MSSI) [2015], dan Masalah-Based Development Index (M-DEX) [2015].<sup>34</sup> Akan lebih tepat, apabila nilai-nilai kesetaraan dan lainnya digolongkan pada level *maqāṣid* yang lebih rendah dari *ḍarūriyyāt khamsah*.

Berikut ini contoh beberapa *maqāṣid* yang Bin Bayah sebutkan dalam kitab *maqāṣid mu'āmalah*:<sup>35</sup>

Jenis	No	<i>Maqāṣid</i>	Dalil
<i>Maqāṣid āmmah</i>	1	Ibadah	{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦]
	2	<i>Ibtilā'</i> (ujian Tuhan kepada hamba-Nya)	{لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} [هود: ٧] {وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ} [المائدة: ٤٨] {وَتَبْلُوَكُمْ بِالسَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً} [الأنبياء: ٣٥]

<sup>34</sup> Lihat detail indeks tersebut di M. Yazid Afandi, “Konseptualisasi Maqāṣid Al Syari'ah Development Index (MSDI) (Eksplorasi Indeksasi Maqāṣid Al Syari'ah Perspektif Jasser Auda)” (Daerah Istimewa Yogyakarta, Universitas Islam Indonesia, 2020), <https://dspace.uui.ac.id/handle/123456789/30684>.

<sup>35</sup> Abdullah bin Bayah, *Maqāṣid al-Mu'āmalat wa Marasid al-Waqi'at*, (al-Imarat:Markaz al-Muwatha', 2010), 73-79.

	3	Memakmurkan alam	{هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: ٦١]
	4	Menjadi khalifah Allah di bumi	{هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: ٦١]
	5	Berlaku adil	{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} [النحل: ٩٠]
<i>Maqāṣid khāṣṣāh</i>	1	Bekerja dan mendapat harta	{وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ} [الرحمن: ١٠]
	2	Menjaga harta	{وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ} [النساء: ٥]
	3	Manajemen yang baik	{وَلَا تُبَدِّرْ تَبَدِيرًا} [الإسراء: ٢٦]
	4	Menabung	{قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ} [يوسف: ٤٧]
	5	Moderat dalam bertransaksi	{وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} [الفرقان: ٦٧]
	6	Mencegah gangguan pada harta	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: ٢٩]
	7	Dokumentasi pembuktian ( <i>tauṣīq</i> )	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ} [البقرة: ٢٨٢]

8	Serah terima ( <i>taqā buḍ</i> )	{إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} [البقرة: ٢٨٢] وعن ابن عمر قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يقبضه"
9	Pertukaran harta ( <i>tabā dul/tadā wul</i> )	{كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: ٧]

Klaim *maqāṣid* dapat berangkat dari analisa yang meragukan (*masykūk*), asumtif (*maznūn*), atau benar (*muḥaqqaq*).<sup>36</sup> Oleh karena itu, ulama terdahulu telah menyebutkan cara yang dapat dipertanggungjawabkan secara “ilmiah” untuk mengetahui *maqāṣid*. Bin Bayah masih menggunakan *maslak* yang dipakai oleh Imam Syathibi<sup>37</sup> dan Syekh Ibn ‘Āsyur<sup>38</sup> dalam menggali *maqāṣid* dari *naṣ*. Tujuh indikator *maqāṣid* yang mereka pakai, sudah dibahas oleh artikel jurnal lainnya dan tidak ada hajat untuk membahasnya di sini.<sup>39</sup> Indikator baru yang ditawarkan oleh Bin Bayah adalah *al-tark*: apabila *syāri’* meninggalkan suatu setelah dulunya ada dengan tujuan untuk memberitahu perbedaan derajat dan urgensi hal tersebut dengan amalan/hukum lainnya, maka ini termasuk *maqāṣid*.<sup>40</sup>

*Dawābiṭ maqāṣid* merupakan bagian yang tak terpisahkan dalam kajian *maqāṣid* karena sebagai poros untuk mengungkap *maqāṣid syaṅ’ah*. Bin Bayah termasuk ulama *maqāṣidīyyun* yang menolak independensi *maqāṣid syaṅ’ah* dari *uṣūl fiqh*. Kontra dengan pendahulunya, Syekh Tahir ibn ‘Ashur yang lantang menggagas

<sup>36</sup> Bin Bayah, ‘*Alaḡah Maqāṣid al-Shari’ah...*, .NV

<sup>37</sup> Yakni: (1) perintah/larangan ibtida’i yang ṣarīh, (2) i’tibar illat dari perintah/larangan, (3) merangkai tujuan utama dan tujuan pendukung dari sebuah konsep hukum syariat, (4) *sukūt*/diamnya syāri’ atas suatu kejadian

<sup>38</sup> Yaitu: (1) *istiqrā’* menggunakan sekumpulan hukum yang illatnya sudah diketahui atau menggunakan sekumpulan dalil yang memiliki illat yang sama, (2) ayat yang menyebutkan tujuan secara langsung, (3) hadis mutawatir ma’nawi dan amal yang mutawatir, (4) tiga metode pertama Imam Syaṭibi.

<sup>39</sup> Bin Bayah, ‘*Alaḡah Maqāṣid al-Shari’ah ...*, 65-83.

<sup>40</sup> Ibid, 84.

indepedensi *maqāṣid syarī‘ah* dari *uṣūl fiqh*.<sup>41</sup> Hubungan *uṣūl fiqh* dan *maqāṣid syarī‘ah* bagi Bin Bayah adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan ibarat ruh dan jasad. Relasi keduanya saling menyempurnakan, pada satu sisi *maqāṣid* memiliki kaidah-kaidah prinsip *kubra (uṣūl kubrā)* dan kaidah-kaidah umum di atas *uṣūl fiqh*. Disisi lain, *maqāṣid* membutuhkan *uṣūl fiqh* dengan tema-tema kajiannya sebagai metode menggapai *maqāṣid* dan instrumen penggunaan *maqāṣid*. Keduanya adalah hubungan integrasi yang saling melengkapi satu sama lain bukan independen.<sup>42</sup>

Dalam buku ‘Alaqaḥ Maqāṣid al-Shariah bi Usul al-Fiqh, Bin Bayah memandang *uṣūl fiqh* dalam kajian *maqāṣid*, sebagai instrumen atau aturan-aturan yang memastikan proses ijtihad *maqāṣidi* sesuai wilayah kewenangannya. *Maqāṣid* dapat digunakan pada 30 penalaran *uṣūl fiqh*, yaitu: (1) ketika tidak ada *naṣ* khusus dalam masalah yang dibahas, (2) ketika ada *ṣiḡhat ām* yang perlu di-*takhṣīs* tapi tidak ada *naṣ* maupun *qiyās* yang dapat digunakan (*takhṣīs* menggunakan *maqāṣid* alias *istiḥṣān*), (3) terdapat *naṣ* yang penerapannya dapat bertentangan dengan dasar/kaidah yang sudah diketahui dari dalil yang lain, (4) lafal *mujmal* yang perlu *bayān* dapat dijelaskan menggunakan *qaṅṅnah* berupa *maqāṣid*, (5) mentakwil makna *zāhir* dengan *dalālah maqāṣid*, (6) *tarjih* antara dua *naṣ* yang bertentangan berdasarkan *maqāṣid*-nya, (7) membedakan antara amal warga madinah yang *tauqīfī* dan yang bukan *tauqīfī*, (8) membedakan antara perkataan sahabat yang hanya berdasarkan pendapat pribadi atau berdasarkan pada sesuatu yang dapat di-*marfū‘*kan kepada Nabi, (9) pertimbangan *maṣlaḥah mursalah*, (10) *sadd dzaṅ‘ah*, (11) menentukan tingkatan hukum haram/makruh/mubah/wajib *li dzatih/wajib li ghairih* sesuai pola perintah/larangan/pujian/cacian dalam *maqāṣid*-nya, (12) mengetahui *khuṣuṣiyyah* Nabi, (13) *mafhūm mukhālafah*, (14) *mafhūm muwāfaqah*, (15) *taqyīd* untuk lafal yang *muṭlaq*, (16) meletakkan *sabab* untuk mendapatkan *musabbab*-nya, (17) *istiṣḥāb*, (18) *istiḥṣān*, (19) membedakan antara *maṣlaḥah mu‘tabarah* dan *maṣlaḥah mulghah*, (20) mengkompromikan dalil yang bertentangan, (21) melakukan *tarjih* pada dalil yang bertentangan, (22) meletakkan dalil *isbāt* dan *nafi* sebagai dalil *amar*

---

<sup>41</sup> Tahir ibn ‘Ashur, *Maqāṣid shariah islamiyah*.

<sup>42</sup> Ibid, 45.

dan *nahi* berdasarkan pertimbangan *maqāṣid*, (23) membedakan antara *ta'abbudī* dan *ma'qūl ma'nā*, (24) mengetahui perbedaan sifat *maqāṣid* yang mempengaruhi hukum, (25) menambahkan akumulasi *maqāṣid* atau mencukupkan pada satu *maqāṣid* yang mempengaruhi hukum, (26) menentukan orang-orang tertentu yang cocok dengan suatu hukum, (27) mengetahui teladan Nabi yang tidak menjelaskan (*tafṣīl*) perkara apapun, (28) mengetahui pendiaman atas suatu hal yang menandakan *ma'fū*, (29) memahami isyarat Nabi untuk memahami orang-orang yang ada pada kejadian tersebut, dan (30) memperhatikan sah/batal/syarat dari tujuan sebuah akad.<sup>43</sup>

Dari tiga puluh *framework* tersebut, *Qiyas*, *istislāh*, *istihsān* dan *sadd darī'ah* adalah metode yang dominan melahirkan produk-produk *istinbāt maqāṣidī*. *Qiyas* sebagai representasi *maqāṣid juz'iyah*, sedangkan yang lainnya merepresentasikan *maqāṣid kulliyah*.<sup>44</sup> Korelasi keduanya adalah simbiosis mutualisme, *maqāṣid syarī'ah* tanpa *uṣūl fiqh* akan mandul karena kehilangan instrumennya. Sebaliknya, *uṣūl fiqh* tanpa *maqāṣid syarī'ah* akan melahirkan produk-produk hukum yang jumud.<sup>45</sup>

Instrumen *maqāṣid* menurut Bin Bayah, berfungsi dalam melakukan *istinbāt* (penetapan hukum) dan *indibāt* (membuat aturan). Dalam konteks ini, instrumen *maqāṣidī (uṣūl fiqh)* membantu memberikan batasan (*indibat*) peran *maqāṣid syarī'ah* agar berjalan sesuai dengan mekanisme dan kinerjanya yang baku dan tidak liar. Kemudian *maqāṣid syarī'ah* membantu ushul fiqh dalam upaya penggalian dan penemuan (*istinbāt*) hukum tuhan. Proses penggalian hukum tanpa melibatkan *maqāṣid syarī'ah*, akan menghasilkan ketetapan hukum yang kaku, tidak sesuai kebutuhan asasi hidup manusia dan cenderung apriori terhadap perkembangan zaman. Demikian pula penggunaan *maqāṣid syarī'ah* tanpa pengawalan *uṣūl fiqh*, akan melahirkan keputusan hukum yang tidak tentu arah. Oleh karena itu, integrasi dan kemitraan antara keduanya akan melahirkan keputusan hukum yang ideal.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Bin Bayah, *'alāqah ...*, 99-102.

<sup>44</sup> Bin Bayah, *'Alaqah Maqāṣid Shari'ah bi Usul al-Fiqh*, (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 95.

<sup>45</sup> Bin Bayah, *Mashahid min al- Maqāṣid*, 23

<sup>46</sup> Bin Bayah, *Itharat Tajdidiyah fi Huqul al-Usul*, (Jeddah :Dar al-Tajdid, 2014), 77.



*Maqāṣid* ini tidak digunakan untuk membaca realitas sosial, tapi digunakan untuk membaca dalil. Dalam kaitannya dengan memahami realitas sosial, Bin Bayah memakai lima *maslak* Imam Ghazali [bukan *dharūriyāt/kulliyāt khamsah*]. Bin Bayah menyebut *maslak* itu sebagai *masālik al-tahqīq: al-lughawīyyah* [dengan memperhatikan penggunaan orang arab lama/ 'urf lughawī atas lafal yang dipakai dalam suatu dalil], *al-urfīyyah* [kebiasaan masyarakat yang dituju], *al-ḥissiyyah* [pengamatan panca indra], *al-'aqliyyah* [mempertimbangkan maṣlahāt dan mafsadāt], dan *al-ṭabī'īyyah*. Kemudian Bin Bayah menambahkan *mīzān al-maṣālih* wa *al-mafāsid*, memperhatikan hal-hal yang mungkin akan terjadi, dan *i'tibar hajāt* yang memungkinkan untuk menjadi alasan kebolehan hal-hal yang dilarang sebagaimana adanya *i'tibār darūrāt* sebagai alasan kebolehan hal-hal yang dilarang secara kasuistik.<sup>47</sup> *Masalik* ini nantinya digunakan sebagai data *tahqīq al-manāt*, yakni sebuah proses berpikir untuk menjawab “apakah pemahaman/hukum yang diambil dari dalil tertentu untuk suatu kasus adalah sama dan sesuai dengan kondisi dan tujuan yang dikehendaki oleh dalil tersebut”.<sup>48</sup> Data yang didapat dari lima *maslak* ini penting untuk dijadikan pertimbangan dalam *tanqīḥ al-manāt* (mengeliminasi variabel yang tidak memiliki pengaruh hukum), *takhrij al-manāt* (memilah variabel yang memiliki pengaruh hukum), *istiḥsān* (mengunggulkan qiyas khafi daripada qiyas jali karena adanya *maṣlahat*), *istiṣlāḥ* (menetapkan hukum untuk *maṣlahāt* yang tidak diperintah dan tidak dilarang oleh syariat dengan syarat tertentu), dan *sadd/fath dzañ'ah* (menetapkan hukum atas sesuatu berdasarkan dampak baik dan potensi penyalahgunaannya).<sup>49</sup>

Dalam perspektif Bin Bayah, *maqāṣid* adalah metode yang tepat menuju harmonisasi perselisihan dan pertentangan di antara ulama. Harmonisasi ini bisa terjadi karena *maqāṣid* bisa diletakkan sebagai payung yang lebih luas dari pada *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dan lebih tinggi dari pada *al-juz'iyat al-adillah al-usuliyah*. Aktifasi *maqāṣid* erat kaitannya dengan tata kerja *maqāṣid* dengan

---

<sup>47</sup> Bin Bayah, *Tanbih al-Maraji' ...*, 77.

<sup>48</sup> Ibid, 78-81.

<sup>49</sup> Ibid, 81.

memperluas instrumen *maqāṣid* (*majā lāt al-maqāṣid*) yang mencakup konsep *qiyās*, *istislāh*, *istihsān* dan *sadd al-zarī'ah*.<sup>50</sup>

### Kaidah Penggunaan *Maqāṣid* Menurut Bin Bayah.<sup>51</sup>

Bin Bayah menyebutkan lima peraturan dalam menggunakan *maqāṣid* (*dawābiṭ ta'āmul ma'a al-maqāṣid*):

1. Memastikan keberadaan *maqāṣid aṣliyyah* pada topik yang dibahas
2. *Maqāṣid aṣliyyah* tersebut harus *zāhir* dan *munḍabīṭ*
3. Mengikuti *mizān* dalam menyikapi *ta'arud* antara *naṣ* yang *juz'ī*, kaidah *kullī*, *maqāṣid*, dan akal. *Mizān* tersebut dapat dilihat pada paragraf berikutnya.
4. Melihat dalil-dalil *juz'iyah* yang menjadi landasan hukum pada topik yang dibahas
5. Memastikan apakah *maqāṣid* yang kita pakai adalah *maqāṣid* yang *mansūṣ* atau *maqāṣid* yang *mustanbaṭ*.
  - a. Jika *maqāṣid* tersebut adalah *maqāṣid* yang *mansūṣ*, maka hukum bisa hilang dengan hilangnya *maqāṣid* tersebut.
  - b. Namun bila *maqāṣid* tersebut merupakan *maqāṣid* yang *mustanbaṭ*, maka hukum tersebut tidak bisa dihilangkan dengan *maqāṣid mustanbaṭ* tapi hukum itu dapat di-*takhṣiṣ* dengan *maqāṣid mustanbaṭ*.

Adapun *mizān* (parameter) yang diperlukan untuk menimbang ketika terjadi pertentangan antara dalil *juz'iyah* dengan *maqāṣid* dan *qawaid*, antara lain:

1. Parameter perintah (*amr*) dan larangan (*nahī*)
  - a. Perintah (*amr*) dan larangan (*nahī*) yang menarik maslahat atau mencegah mafsadah yang *ḍarūrī*, lebih diutamakan daripada perintah dan larangan yang menarik maslahat atau mencegah mafsadah yang *ḥāḥī* atau *tahsīnī*.
  - b. Penggunaan *fi'il nahī* seperti “wazan *lā taf'al*” lebih kuat daripada larangan yang berupa cerita seperti “*nahā*”. Walaupun demikian, ada juga pendapat bahwa kedua *sighat* ini sama derajatnya.

---

<sup>50</sup> Bin Bayah, ‘*Alaḥaq Maqāṣid Shari'ah bi Usul al-Fiqh*, 66.

<sup>51</sup> *Dawābiṭ Ta'āmul ma'a al-Maqāṣid*. Lihat Bin Bayah. *Maqāṣid al-Muamalat wa Marasid al-Waqiat*. (Dubai: Masar litiba'ah wa al-nashr, 2018) 103-115.

- c. Larangan atas hal-hal yang berupa *wasīlah* lebih lemah daripada larangan atas hal-hal yang berupa *maqāṣid* (tujuan). Oleh karena itu, larangan atas *maqāṣid* tidak bisa menjadi mubah kecuali karena ada *ḍarūrat* sedangkan larangan atas *wasīlah* dapat menjadi mubah dengan adanya *hajāt*.
2. Parameter keadaan seseorang

Keadaan seseorang perlu menjadi pertimbangan dalam *tahqīq al-manāṭ fi al-anwā' wa al-asykhāṣ*. Misalnya pada dua hadis yang bertentangan berikut ini:

Hadis pertama	Hadis kedua
<p>«كُلْ مَا أَصْمَيْتَ وَدَعْ مَا أَنْمَيْتَ»<sup>52</sup></p> <p>“Makanlah hewan buruan yang mati di tempat dan tinggalkanlah hewan buruan yang lepas dan tidak terkena luka yang mematikan”</p>	<p>«إِذَا رَمَيْتَ الصَّيْدَ فَأَذْرِكْتَهُ بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ وَسَهْمُكَ فِيهِ فَكُلْهُ مَا لَمْ يُنْتِنِ»<sup>53</sup></p> <p>“Jika kamu menembak binatang buruan kemudian kamu menemukannya setelah tiga malam dalam keadaan mati, maka makanlah selama belum berbau.”</p>

Bin Bayah mengutip pendapat Imam Ghazali di *Ihya'* bahwa hadis pertama terjadi pada keadaan yang menuntut hukum yang ketat, sedangkan hadis kedua terjadi pada keadaan orang miskin yang butuh makanan sehingga perlu keringanan. Senada dengan itu, Imam Qurṭubi juga mengutip pendapat bahwa hadis pertama menjadi makruh *tanzīh* dan anjuran sifat *wira'i* sedangkan hadis kedua menjadi hadis *ibāhah*.

3. Parameter keadaan sekarang dan kemungkinan perubahannya di masa yang akan datang
4. Keseimbangan antara dalil *juz'ī* dan dalil *kullī*
  - a. Jika terdapat kaidah *kullīyyah* dari *istiqra'* kemudian ada *naṣ*/dalil *juz'ī* yang berlainan dengan kaidah *kullīyyah* tersebut, maka harus dilakukan kompromi (*jam'u*) antara keduanya.
  - b. Jika terdapat pertentangan antara *maṣlaḥat kullīyyah* (umum/luas) dan *maṣlaḥat juz'īyyah* (perorangan/parsial), maka *maṣlaḥat* yang diutamakan adalah *maṣlaḥat kullīyyah*.
5. Keseimbangan antara *maṣlaḥat* yang diminta oleh nalar (dalil aqli) dan *maṣlaḥat* yang diminta oleh wahyu (dalil naqli). Terdapat tiga

<sup>52</sup> Hadis ḍā'if menurut Imam Ibn Hajar dan al-Haitsami karena salah satu rawinya (Utsman bin Abd al-Rahman) *matrūk* dan tidak ada *tābi'syāhid*-nya. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Baihaqi di Sunan Kubra nomor 18968, Imam Abdu al-Razzar di Mushannaf-nya nomor 7018, Imam Ibn Abi Syaibah di Mushannaf-nya nomor 20036, Imam Ṭabrānī di Sunan Kubra nomor 12370.

<sup>53</sup> Hadis ṣaḥīḥ riwayat Imam Muslim nomor 1931, Imam Abi Dawud nomor 2861, Imam Baihaqi dalam Sunan Kubra nomor 18977, dan Imam Ahmad nomor 18021.

pendapat dalam menyikapi pertentangan *maṣlahat* versi akal dengan *maṣlahat* versi wahyu:

- a. Pendapat Ṭufi: jika wahyu dan akal sepakat dalam sebuah *maṣlahat*, maka itu adalah nikmat. Jika wahyu dan akal bertentangan dalam sebuah *maṣlahat*, maka dikompromikan. Jika keduanya tidak bisa dikompromikan, maka *maṣlahat* versi akal harus dimenangkan. Dalilnya: *lā ǧarara wa lā ǧirāra*.
  - b. Pendapat Qarāfī: Tuhan boleh saja mengakui dan menerima *maṣlahāt* pada suatu masalah dan menolak *maṣlahāt* tersebut di topik yang lain. Oleh karena itu, jika terjadi pertentangan antara akal dan wahyu yang tidak bisa dikompromikan dalam menentukan *maṣlahat*, maka wahyu harus dimenangkan.
  - c. Pendapat tengah yang diambil oleh Bin Bayah: solusi pertentangan yang tidak bisa dikompromikan ini, tergantung pada kejelasan (*wuḍūḥ al-dalālah*) dan kualitas sanadnya (*ṣubūt al-wurūd*). Hadis/ayat yang jelas *dalalah*-nya dan pasti *wurūd*-nya, tidak boleh dikalahkan dengan *maṣlahat* versi akal yang setingkat *ḥājat*, karena hadis/ayat tersebut dianggap setara dengan *maṣlahat ǧarūrāt*.
6. Parameter hak Allah: mengidentifikasi hak Allah pada masalah yang dibahas dan tidak boleh mengabaikan hak tersebut, misalnya pada masalah riba, Allah menggambarkan orang yang tidak mau berhenti dari riba bagaikan menantang berperang pada Allah. Oleh karena itu, dalam masalah riba juga ada hak Allah yang tidak dapat diabaikan begitu saja karena keberadaan *maṣlahat*.
  7. Parameter niat: mempertimbangkan niat pada akad, apakah terdapat klausul yang mengakibatkan kerugian yang biasa dimaklumi dalam akad atau klausul tersebut merupakan trik yang sengaja dibuat agar menimbulkan kekurangan yang biasa dimaklumi tapi dimanfaatkan oleh salah satu pihak untuk kepentingannya.
  8. Memastikan apakah *maqāṣid* yang dipakai untuk memahami suatu masalah/teks wahyu, merupakan *maqāṣid* yang berlevel *illat* dari suatu *naṣ* atau *maqāṣid* yang berlevel hikmah saja. Tentu jika *maqāṣid* itu merupakan *illat* dari suatu *naṣ*, maka ketiadaannya akan berpengaruh pada ketiadaan hukum dari *naṣ* tersebut.
  9. Memastikan apakah *illat* yang dijadikan sebagai *maqāṣid* merupakan *illat* yang tersurat (*manṣūṣ*) atau *illat* yang

disimpulkan (*mustanbat*) dari makna yang tersirat dari *naş* tertentu. Hal ini penting untuk mengetahui apakah *maqāşid* tersebut *qaṭ'ī* atau *zannī*.

- a. *Illat* yang *mustanbat* dan *zannī* tidak dapat digunakan untuk menggugurkan “hukum dari dalil yang tidak menyebut *maqşad* maupun *illat* hukum tersebut secara jelas”.
- b. *Maqāşid* yang *zannī* tidak dapat dipakai untuk menggugurkan “hukum dari *naş* yang *şaiḥ*”.

### ***Maqāşid Şari'ah* Sebagai *Manḥaj* Memahami Hadis (*Fiqh al-Hadis*)**

Salah satu bentuk metodologi ijtihad hukum Islam adalah *istiqrā' ma'nawī*. Metode itu merupakan metode *istinbāt* hukum Islam yang dicetuskan oleh Imam al-Shatibi pada abad 8 H. Sebelumnya, metode ijtihad hukum lebih menekankan pada analisis semantik (*dilālah al-alfaz*) dan penalaran analogis (*qiyās*). Metode analisis semantik berfungsi untuk menginterpretasi satu teks hukum dengan mempertimbangkan kaidah Bahasa Arab.

Penalaran analogis yang sering digunakan dalam proses *istinbāt* hukum adalah metode *qiyās*. Implementasi analogis juga memiliki beberapa kelemahan. Pertama, ekspansi hukum dilakukan dengan menganalogikan dua perkara yang levelnya sama-sama partikular (*juz'iyyah*) sehingga sulit mendapatkan kepastian kausa hukum dari kedua kasus tersebut. Kedua, titik tolak prosedurnya berangkat dari teks partikular, maka berakibat pada fragmentasi (keterpecahan) dasar-dasar syariat. Fragmentasi terjadi karena metode penalaran analogis tidak dapat melakukan sistematisasi aturan-aturan syariat.<sup>54</sup>

Manhaj *maqāşidī* dengan mekanisme kinerja berupa *al-istiqrā' al-ma'nawī* adalah upaya mengurangi kelemahan tersebut. Bin Bayah dalam karyanya “*Maqāşid al-Mu'amalat wa al-Marāşid al-Waqī'at*” menegaskan, bahwa dalam perumusan hukum Islam harus menghindari kesimpulan hukum dari satu teks atau dari dalil tunggal. Peneliti harus memeriksa seluruh dalil yang berkaitan dengan hadis/masalah yang diteliti untuk menyimpulkan suatu hukum dan pemahaman yang baik atas hadis/masalah tersebut.<sup>55</sup> Signifikansi

---

<sup>54</sup> Duski Ibrahim, *Metode Penemuan Hukum Islam, Membongkar Al-Istiqrā' al-Ma'nawī al-Syaṭibī* (Yogyakarta: ar-Ruz Wacana, 2008), 15. Muhammad ibn 'Umar al-Razi, al-Maḥsul, ed Taha Jabir al-Alwani (Riyadh: Imam Muhammad University Press, 1400 H), 547-573.

<sup>55</sup> Bin Bayah, *Maqāşid al-Mu'amalat*, 97

metode *istiqra'* maknawi terhadap teks syariat, dapat dilihat pada pernyataan Bin Bayah yang mengutip Imam Syātibī:<sup>56</sup>

فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها امر وجوب أو ندم وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تُعلم من النصوص، وإن عُلم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر الي المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا علي قسم واحد، لا علي اقسام متعددة، والنهي كذلك أيضا

*“Perintah-perintah dan larangan-larangan, bila ditinjau dari aspek semantiknya menunjukkan tuntutan (iqtida’) yang sama dalam satu level . Perbedaan makna tentang perintah-perintah itu menunjukkan wajib atau sunnah. Demikian juga, larangan-larangan itu menunjukkan haram atau makruh tidak bisa diketahui dari teks-teks semata. Sekalipun sebegini dapat dikenali melalui teks, tetapi mayoritasnya tidak bisa diketahui. Kita tidak bisa membedakan dan meletakkan arti tertentu serta mengetahui jenjangnya berdasarkan semantiknya belaka, melainkan dengan konsiderasi makna- makna dan parameter kemaslahatan. Berpegang teguh pada semantiknya awamir dan nawahi hanya melahirkan satu ketentuan hukum, tidak bisa mengetahui jenis-jenis dan tingkatannya.”*

*Istiqra' ma'nawi* berperan dalam menentukan dan membedakan suatu dalil perintah yang menghendaki arti tertentu, bukan arti yang lainnya, demikian juga pada dalil larangan.<sup>57</sup> Teknisnya, peneliti menganalisa hadis dengan parameter *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, menghimpun beberapa dalil yang terkait untuk diambil *maqāṣid*-nya, kemudian melakukan konklusi pemahaman hadis yang selaras dengan *maqāṣid* tersebut.

---

<sup>56</sup> Ibid,85

<sup>57</sup> Abdullah bin Bayah, *Maqāṣid al-Mu'amalat wa Marasid al-Waqi'at*, (al-Imarat: Markaz al-Muwatha', 2010), 57

Metode *istiqra' ma'nawi* dapat menjadi perangkat untuk membumikan *maqāṣid āmmah* melalui pembacaan dalil secara holistik, baik dari aspek semantik maupun maknawinya. “Keharusan menghindari pembacaan dalil secara parsial” diharapkan dapat menghindarkan peneliti dari pemaknaan yang masih bersifat asumtif/*zannī*. Sering kali, pembacaan secara parsial menghasilkan kesimpulan hukum yang tidak berpihak pada maslahat yang lebih besar. Prosedur yang pemahaman parsial, dikomentari oleh al-Shatibi dengan “*faman akhada bi naṣ maṣalan fi juzī mu'īdan 'an kullihī faqad akhta'a*”<sup>58</sup> (barangsiapa yang telah mengambil satu nas dalam katagori parsial tapi meninggalkan prinsip universalnya, maka ia telah melakukan kesalahan). Manhaj *maqāṣidī* yang mengarusutamakan *istiqra' ma'nawi* ini, memiliki dua kelebihan. Pertama, tingkat kepastian hukum yang lebih tinggi dan terhindar dari ambiguitas dalil. Kedua, kemudahan dalam mengatasi kontradiksi antara dalil.

Titik tolak manhaj *maqāṣidī* dimulai dengan mengusung nilai-nilai *maqāṣidī*, baik *maqāṣid juz'iyah* maupun *maqāṣid kulliyah*. Kemudian peneliti mencari korelasi *naṣ juz'iyah* dan *kulliyah*. Prosedur *istiqra' ma'nawi* ini berfungsi untuk menilai kekuatan *dalālah* setiap dalil dan memilah antara dalil *juzī* dan dalil *kullī*. Lalu peneliti menempatkan keduanya secara proporsional agar tidak terjadi tumpang tindih. Dalil-dalil yang bersifat partikular harus ditempatkan dalam kerangka universal.

Tantangan selanjutnya yang dihadapi seorang yuridis adalah *al-adillah al-muta'āridah* (dalil-dalil yang saling bertentangan). Solusinya dengan mengklasifikasi dalil-dalil *kulliyat* (universal) dan *juz'iyat* (partikular) melalui *istiqra' nusus al-ṣari'ah al-islamiyah* (metode observasi terhadap teks-teks shari'ah). Makna dalil *kullī* adalah akumulasi dari dalil-dalil *juz'iyat* dan membentuk sebuah asumsi prinsip hukum yang menunjukkan *kulliyat* pula.<sup>59</sup> Sementara dalil *juzī* adalah dalil yang jika berdiri sendiri, maka akan memberikan asumsi ketidakpastian prinsip hukum. Namun, bila dalil-dalil *juz'iyat* tersebut di-*istiqra' nusus*, maka akan membentuk suatu prinsip yang universal. Kinerja *maqāṣid* dapat dipadukan dengan *tahqīq manāṭ* sehingga kajian ini akan selalu menekankan prinsip

---

<sup>58</sup> Imam al-Syaṭibi, *al-Muwafaqat Fī Uṣūl al-Syaṅ'ah* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), 45.

<sup>59</sup> Ibid, 28.



holistik dan menghubungkan sejarah, politik, sosial, ekonomi dan budaya dengan konteks hadis/dalil mana yang sesuai.

Termasuk bagian kinerja *istiqla ma'nawi* dalam konsep *maqāṣid syarī'ah*, Bin Bayah adalah mencermati status hukum yang terkandung dalam *al-nawahi wa al-awamir* (larangan-larangan dan perintah-perintah). Kemudian menentukan antara larangan yang mengandung *maqāṣid asliyyah* (tujuan) dan perintah/larangan yang membawa *maqāṣid taba'iyah* (perantara). Disamping itu, ada klasifikasi *ḍarūniyyat*, *ḥājiyyāt*, *taḥsīniyyat*, dan *mukammilāt* yang bersifat *mukammilāt* (pelengkap) sebagaimana macam-macam maṣlaḥāt dalam kitab uṣūl al-fiqh al-islāmī. Perintah dan larangan yang bersifat *mukammilāt* tentunya akan mendapat status hukum sesuai dengan *maṣlaḥāt/mafsadāt mukammilāt*. Jika statusnya *ḍarūnī* maka akan mengikuti hukum *ḍarūnī*. Jika statusnya *ḥājiyyāt*, maka akan mengikuti hukum *ḥājiyyāt* pula.

Proses manhaj *maqāṣidi* dilakukan melalui tiga tahapan sebelum penetapan hukum diputuskan, yaitu: *tasawwur takyif* dan *taṭbiq*. Tasawwur adalah tahap opini dan penelaah hakikat permasalahan berikut konteksnya. Opini tentang suatu perkara adalah bagian dari cara menilai atau menghukumi suatu perkara tersebut. Jika opininya parsial, maka mengantarkan penilaian yang parsial pula; sebaliknya jika opini tersebut holistik (menyeluruh), maka akan mengantarkan penilaian yang utuh. Dalam mekanisme *maqāṣidi*, para faqih dituntut menjauhkan opini dan pembacaan dalil parsial, ia harus berbekal pada persepsi yang komprehensif terhadap objek sebelum membuat kesimpulan. *Takyif* adalah menyusun dalil-dalil yang relevan terhadap masalah yang sedang dikaji, menghubungkan dalil yang bersifat *kulli* dan *juz'i*, serta menempatkan keduanya sesuai proporsi masing-masing, Terakhir, *taṭbiq* yang merupakan penentuan hukum dengan mempertimbangkan: kemaslahatan, akibat hukum, dan tujuan utama dari hukum itu sendiri.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqaliyat dan Evolusi Maqāṣid Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010) 236.

## Penerapan Manhaj *Maqāṣid* Bin Bayah dalam *Fiqh al-Hadīṣ*

### Hadis Pertama: Penerapan Tahqīq al-Manāṭ

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل	
“ <i>Dari Abi Musa al-‘Asy’ari ra dari nabi saw bersabda: ”Tidak sah pernikahan kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil.”</i> <sup>61</sup>	
Kandungan <i>maqāṣid</i>	Wali
Jenis <i>maqāṣid</i>	<i>Maqāṣid khāṣṣāh</i>
<i>Ḍarūriyāt khamsah</i>	<i>Ḥifẓ nasl/ḥifẓ ‘arḍ</i>
Dalil <i>kullī</i>	Maqāṣid āmmah: <i>tauṣīq</i>

Kedudukan wali nikah dalam kondisi normal (tidak ada perkara yang menghalangi untuk mencari orang sebagai wali) menurut fiqh klasik disebutkan, yaitu: Pertama Imam Malik, Imam Syafi’i dan Imam Ahmad: kedudukan wali dalam pernikahan menjadi syarat sah pernikahan, jika pernikahan tanpa wali menjadi tidak sah. Kedua Imam Abu Hanifah, Zufar, Asya’bi dan Zuhri berpendapat bahwa apabila seorang perempuan melakukan akadnya tanpa wali sedang calon suami sebanding (kufu’) maka nikahnya boleh.<sup>62</sup>

Dalam kondisi tidak normal, seorang yang mengalami *emergency* karena hal-hal yang membuatnya sulit mencari wali nikah seperti kasus minoritas muslim Barat yang bertanya kepada Abdullah Bin Bayah, berikut ini:

*Saya mengenal dan jatuh hati dengan wanita barat yang telah masuk Islam, namun undang-undang negara kami tidak memberi peluang melangsungkan akad pernikahan, kami pun telah berusaha mencari jalan pergi ke negara lain agar bisa melakukakan akad nikah, betapa terkejutnya kami ternyata di negara itu pula aturan undang-undang juga tidak memungkinkan melaksanakan akad nikah. Kemudian aku mendengar pendapat bahwa kami bisa melangsungkan nikah diri kami sendiri tanpa kehadiran*

<sup>61</sup> Abu Dawud, Nomor 2085, al Turmuẓi , 1101.

<sup>62</sup> Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurṭūbī al-Andalūsī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid juz 2*, (Lebanon: Dar al-Fkr, tt), 7.

*wali dan cukuplah Allah sebagai saksi. Aku pun meminta restu calon ibu mertuaku dan ia merestui. Kedua keluarga kami telah mengetahui. Akhirnya akupun melangsungkan pernikahan tanpa kehadiran wali.*

Atas kasus tersebut, seorang yang kesulitan mendapat wali pernikahan karena regulasi negara. Dewan fatwa Eropa mengeluarkan putusan bahwa nikahnya tidak sah karena tidak memenuhi persyaratan dalam pernikahan.

Bin Bayah merespon lain atas fatwa Dewan Eropa. Ia mengutip pendapat Syurrah al-Khalil, salah satu kitab fiqh mazhab Maliki, ketika mengomentari *wilayah 'ammah* (perwalian umum): al-Zarqani berkata, “tercakup dalam *wilayah 'ammah* itu seorang suami, maka ia berhak menjadi wali bagi kedua pihak sekaligus (bagi diri sendiri selaku calon mempelai pria yang hendak melakukan akad nikah dan bagi calon istri yang tidak memiliki wali .. dengan demikian calon suami mempersiapkan mahar sesuai keinginan calon istri. Argumen bin bayah yang tidak sependapat dengan fatwa Eropa ini mengutip pendapat al-Khalil, “*dan bagi anak paman dan yang semisal terdapat suatu hak untuk menikahkan ( menjadi wali) si perempuan sekalipun untuk dirinya sendiri, dengan mengatakan aku menikahimu dengan mahar sekian kemudian anak perempuan rela, maka lelaki (anak paman dan yang semisal) yang berakad tadi telah melakukan perwalian atas dua pihak (dirinya dan istrinya).*

Dalam konteks darurat seperti kasus di atas, *fiqh ḥadīs* tentang wali menurut Bin Bayah bagi seorang laki-laki berhak menjadi wali bagi perempuan yang akan dinikahi di satu sisi, sekaligus sebagai mempelai pria yang menjalankan akad nikah. Bagi Bin Bayah, mengikuti pendapat Maliki lebih dapat menjamin menggapai masalah dalam menghadapi problem pernikahan akibat regulasi negara yang menghalangi perwalian nikah.

## Hadis Kedua: Penerapan *Istiqrā' ma'nawī*

<p>عن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه</p> <p>“Diriwayatkan dari ibn Abas ia berkata: Rasulullah saw. bersabda orang yang mengganti agamanya maka hukumlah mati dia.”<sup>63</sup></p>	
Kandungan <i>maqāṣid</i>	<i>Hiḏḏ dīn</i> (menjaga agama)
Jenis <i>maqāṣid</i>	<i>ḏarūriyāt khamsah</i>
Dalil <i>kullī</i>	

Secara literal, hadis tersebut menyuruh umat Islam untuk membunuh semua (*ṣiḡhat āmm*) orang yang murtad/keluar dari Islam. Bin Bayah memaknai hadis di atas tidak secara literal tetapi dengan *istiqrā' maknawī*:

1. Menarik hukum teks hadis dalam koridor al-Quran, *Dilālah al-alfāz* serta korelasi antara dalil *kulliyah* dan dalil *juziyyah*.

Dalil parsial tidak boleh bertentangan dengan nilai universal al-Quran, seperti ayat *la ikrāha fiddīn* (tidak ada paksaan dalam beragama). Alquran tidak menetapkan sanksi bagi orang murtad ketika di dunia. Menjelaskan maksud hadis tidak bisa berdasarkan aspek *dilālah* semantiknya semata, tetapi perlu melakukan *istiqrā' ma'nawī* secara komprehensif, termasuk *ta'līl ahkam* terhadap teks tersebut. Juga mencermati sisi kontekstualnya dalam posisi nabi sebagai apa: sebagai rasul, pemberi fatwa, sebagai hakim sebagai pemimpin masyarakat yang putusannya berbeda-beda, sehingga tak bisa diberlakukan pedoman umum dalam segala kondisi.

2. Mengkorelasikan nilai parsial teks hadis dengan nilai universal.

Konklusi putusan hukum dari teks hadis tidak memadai bila berdasar petunjuk semantiknya saja, karena hasilnya akan bertentangan dengan prinsip universal. Korelasi antara dalil *kulliyah* dan *juziyyah*, antara teks sunnah dan al-Quran perlu dilakukan untuk ketetapan hukum. Aspek *zāhir*-nya tampak kontradiksi antara keduanya. Al-Quran tidak memberikan sanksi hukum bunuh terhadap murtad, sedangkan hadis ahad memberikan sanksi hukuman mati bagi tindakan murtad.

<sup>63</sup> Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari Hadis Nomor 6922

3. Mencermati status hadis.

Dari sudut kredibilitas dan integritas perawinya,<sup>64</sup> hadis di atas tidak sampai derajat mutawatir, melainkan hadis ahad, statusnya bukan *qat'i* tetapi *zanni*. Ulama akan bersikap sama terhadap sunnah sebagaimana al-Quran, jika statusnya mutawatir. Hadis sanksi murtad levelnya *zanni* sehingga membuka perbedaan interpretasi bagi ulama. *Istidlāl* secara *istiqra' ma'nawi* menegaskan, ketika dalil *juz'iyah* berupa teks hadis statusnya *zanni* berhadapan dengan nilai universal al-Quran berstatus mutawatir sehingga *tarjih* dilakukan untuk dalil yang lebih kuat.

4. *Ta'lil al-ahkam* dan konteks dari hadis tersebut.

Kedua, Aspek *ta'lil ahkam* hadis tersebut menurut Syekh Mahmud Syaltut dan Syekh Ali Jumah berperan penting untuk menetapkan hukumnya. Pemahaman dua ulama itu berbeda dari semantiknya. Hukuman mati bagi orang murtad bukan berkaitan akidahnya, tetapi karena faktor lain, yaitu memerangi, membuat fitnah dan kekacauan, penghinaan atau melakukan subversi kepada negara di tengah kaum muslimin serta memprovokasi mereka agar keluar dari agamanya.<sup>65</sup> Atas dasar itu, sikap ulama

---

<sup>64</sup> Hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh Abdullah bin Abas lalu ke Ikrimah kemudian menyebar ke lain. Akram Rida mengutip pernyataan sejumlah sahabat menceritakan kebohongan Ikrimah. Misalnya Ibn Umar pernah berkata kepada Nafi' bertawalah kepada Allah. Celakalah jika engkau mendustakan aku sebagaimana Ikrimah berdusta tentang Ibn Abbas. Kedua, salah satu perawi hadis adalah Muhammad al-Fadl al-Sadusi, ia memiliki intelektual rendah serta mengalami pikun. Hadis ini menurun drastis karena ada dua cacat sehingga tidak sampai derajat mutawatir tetapi derajat statusnya ahad. Jawad Sa'id, *La Ikrah fi al-Din: Dirasah wa Abhath fi al-Fikr al-Islami*, (Damaskus, al-Ilm wa al-Salam li al-Dirasah wa al-Nashr, 1997, 37-38.

<sup>65</sup> Manhaj Maqāsidī tidak menjatuhkan hukuman mati bagi orang murtad karena beberapa alasan yaitu: 1) pada masa Rasulullah, Nabi tidak menghukum mati orang murtad seperti Abdullah bin Ubay dan temannya yang melakukan penghinaan terhadap Rasulullah, tidak menghukum mati Dzul Khuwaisirah al-Tamimi yang menuduhnya tidak adil dalam membagi harta warisan, tidak menghukum mati seorang Badui yang meminta pembatalan baiat keislamannya. Pada masa Umar bin Khattab ra, ia tidak menghukum mati orang-orang murtad dari golongan Bakr bin Wail yang berbalik memerangi kaum muslimin, Khalifah Umar RA justru membujuk untuk bertobat kalau tidak mau dihukum penjara. 2) lahir al-Quran secara *ṣāriḥ* menunjukkan melarang pemaksaan agama seperti surat al-Baqarah: 256, Yunus:99, 3) ayat yang *ṣāriḥ* berbicara tentang murtad, hanya menjelaskan terhapusnya amal kebaikan dan akan langgeng di neraka. Tidak menuturkan

kontemporer seperti Bin Bayah, dan lainnya seperti Mahmud Syaltut dan Ali Jum‘ah berpendapat hukuman mati bagi murtad tidak diterapkan dalam konteks kekinian karena faktor *ta’lil ahkam* yang berbeda dan maslahat yang berubah.<sup>66</sup>

### Hadis Ketiga: Penerapan Maqāsid dan Taḥqīq al-Manāt

<p>عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها علي بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها علي بعض ولا تبيعوا منها غائبا بناجز</p> <p>“<i>Dari Abu Said al-Khudri RA berkata, bahwa Rasulullah saw. bersabda: janganlah kalian berjual beli emas dengan emas, kecuali sama jumlahnya dan janganlah kalian lebihkan yang satu atas yang lainnya. Jangan kalian berjual beli perak kecuali sama jumlahnya dan jangan kalian lebihkan yang satu atas lainnya dan janganlah kalian berjual beli yang diakhirkan (tidak hadir, ditangguhkan) dengan yang disegerakan (hadir).</i>”<sup>67</sup></p>	
Kandungan <i>maqāsid</i>	Mencegah <i>gharār</i>
Jenis <i>maqāsid</i>	<i>Maqāsid āmmah</i>
Dalil <i>kulfi</i>	<p><i>Maqāsid āmmah: lā ḍarara wa lā ḍirāra</i></p> <p>{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} [النحل: ٩٠]</p> <p>عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ بَعْتَ مِنْ أَخِيكَ تَمَرًا، فَأَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ، فَلَا يَجِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا، بِمِ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقِّ؟»، صحيح مسلم (١١٩٠/٣)</p>

hukuman mati. Al-Baqarah:217. Ali Jum‘ah, *al-Bayan limā Yusyghīl al-Azhan*, (Kairo:Dar-al-Muttaqin, 2006), 81-85. Mahmud Syaltut, *al-Islam ‘Aqidah wa al-Syari’ah*, (Kairo:Dar al-Syuruq, 2001), 280-281.

<sup>66</sup> Ibid, 281

<sup>67</sup> Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari No 2177

Di antara maksud hadis tersebut adalah perintah mengembalikan utang dengan nominal yang sama dengan nominal saat peminjaman. Dalam kondisi normal, pemahaman hadis ini tidak diperselisihkan oleh ulama. Namun, ketika terjadi inflasi, penerapannya menjadi masalah serius dan menjadi perdebatan panjang.

Fenomena inflasi yang terjadi pada mata uang zaman sekarang, tidak terjadi pada dinar dan dirham pada zaman Rasulullah dan zaman ini. Dinar dan dirham mempunyai nilai asli yang melekat pada fisiknya [nilai intrinsik], maka nilai dinar dan dirham memiliki nilai yang cukup stabil. Walaupun dinar dibuat oleh kerajaan Romawi dan dirham dibuat oleh kerajaan Persia, tapi Bangsa Arab di zaman Rasulullah tetap menggunakannya sebagai alat tukar.<sup>68</sup>

Sistem ekonomi pada zaman itu berbeda dengan zaman ini. Ketika uang kertas menjadi mata uang, fluktuasi pada fase krisis moneter bisa menjadikan nilai ekstrinsik uang menjadi sangat tinggi atau sangat rendah. Kasarnya, uang satu juta rupiah sebelum inflasi bisa dipakai untuk membeli motor dari luar negeri; kemudian setelah inflasi, uang tersebut hanya bisa dipakai untuk membeli notebook dari luar negeri. Persoalannya adalah hadis tersebut tidak membicarakan uang dan pembayaran hutang saat inflasi. Apakah benar bila hadis itu difahami dengan membayar hutang dengan jumlah yang sama tanpa memperhatikan kerugian pemberi pinjaman setelah inflasi?

Dalam *maqāṣid syarī'ah*, terdapat prinsip keadilan dan tidak boleh merugikan orang lain. Ketika seseorang mengembalikan utang dengan jumlah yang sama saat inflasi, berarti dia telah menyimpang dari *maqāṣid syarī'ah* karena tidak berbuat adil dan telah merugikan pemberi pinjaman. Bin Bayah berpendapat bahwa peminjan harus mengembalikan uang yang setara dengan harga uang tersebut sebelum inflasi.<sup>69</sup> Bin Bayah berargumen bahwa transaksi muamalah memiliki *maqāṣid 'ammah* dan *khassah* yang harus dijaga ketika akad, yaitu: prinsip adil dan menghindari *ḍirār* (kerugian bagi dirinya sendiri dan orang lain). Bin Bayah juga melihat bahwa *manāṭ* dalam hadis ini berbeda dengan *manāṭ* pada kasus tersebut, yakni: alat tukar mata uang sekarang berbeda dengan mata uang yang disebutkan dalam teks hadis. *Naṣ syārī'* menyebutkan mata uang dinar dan dirham yang

---

<sup>68</sup> Bin Bayah, *Maqāṣid al-Muamalat*, 133.

<sup>69</sup> *Ibid*, 81

harga berpatokan pada harga emas/perak, sedangkan mata uang sekarang tidak berpatokan pada harga emas/perak.<sup>70</sup>

Kemudian apakah setiap hutang piutang harus dihitung dengan nilai ekstrinsik seperti ini sehingga setiap orang harus menentukan kurs atau barang yang menjadi patokan? Tentu saja tidak, karena *manāṭ*-nya berbeda. Disaat normal, tentu pemahaman yang dipakai adalah pemahaman yang normal. Pandangan fikih klasik atas hadis tersebut: perintah mengembalikan utang dengan nominal yang sama meski terjadi perubahan nilainya. Hal ini untuk menghindari praktik riba *fadhīl*. Ini adalah pendapat jumhur ulama Malikiyyah, Syafi'iyah dan Hanabilah. Mereka berkata bahwa naik turunnya nilai tukar mata uang selain emas perak tidak berpengaruh dalam pelunasan hutang. Uang yang dibayar saat pelunasan harus sama jumlahnya dengan waktu pinjam tanpa memperhitungkan naik turunnya nilai tukar mata uang. Menurut jumhur ulama, transaksi *qard* (utang) dikatakan sah jika waktu pengembalian dalam bentuk barang yang sejenis atau senilai (*miṣl*) dengan barang yang telah dihutangkan.<sup>71</sup> Manāṭ dalam hadis ini adalah untuk menghindari unsur riba *faḍl*. Terlebih, jumhur ulama menempatkan uang sebagai barang *miṣliyyat* seperti beras dan gandum yang harus dikembalikan dengan jumlah yang sama terlepas dari perubahan harga barang tersebut dibandingkan barang lainnya. Alasan berikutnya, mata uang yang nilainya turun akibat perubahan kurs mata uang, tidak dianggap sebagai kerugian yang harus ditanggung oleh orang yang berutang.

Ulama kontemporer yang berpendapat bahwa inflasi tidak mempengaruhi jumlah pengembalian hutang, adalah Syekh Bin Baz dan Syekh Utsaimin, sebagaimana fatwa dari al-Lajnah al-Daimah Kerajaan Arab Saudi.<sup>72</sup> Kemunculan pandangan seperti ini, karena mereka berpegang pada *dilālah* teks hadis sekalipun terjadi ketidakadilan yang bertentangan dengan *maqāṣid 'ammah*. Namun, bisa jadi pendapat ini juga benar karena peminjam dan pemberi pinjaman sama-sama terkena inflasi. Seandainya uang itu disimpan oleh pemberi pinjaman, tidak dipinjamkan, dan tidak dipakai bisnis, maka uang itu juga mengalami inflasi. Pemberi pinjaman dapat iri dan

---

<sup>70</sup> Bin Bayah, *Maqāṣid al-Muamalat wa Marasid al-Waqi'at*, 246

<sup>71</sup> Bin Bayah, *Maqāṣid al-Muamalat*, 134.

<sup>72</sup> Khalid Muflih Ali Hamid, *Ikhtiyarat al-Shaykh bin Baz al-Fiqhiyyah wa Arahu fi Qadaya Mu'asirah*, (Saudi:Dar al-Fadilah, 2007) 146.



merasa rugi, jika tahu bahwa peminjam membeli properti dengan hutang tersebut kemudian mengembalikan hutang dengan nilai setengah dari properti itu setelah inflasi.

### Hadis Keempat: Penerapan *Maqāṣid* dan *Maṣlahāh* Mursalah

<p>عن عائشة رضى الله عنها خمس فواسق اللاتي يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الابقع والفارة والكلب العقور</p> <p>“Dari Aisyah ra, ada lima hewan jahat boleh dibunuh baik di tanah halal maupun tanah suci, yaitu: burung gagak, Ular, burung gagak, burung Elang, kalajengking, tikus, dan anjing galak.”<sup>73</sup></p>	
Kandungan <i>maqāṣid</i>	Mencegah bahaya
Jenis <i>maqāṣid</i>	<i>Maqāṣid āmmah</i>

Secara tekstual, hadis di atas membatasi lima hewan yang boleh dibunuh, sedangkan *maqāṣid syarī’ah* menegaskan segala sesuatu yang membahayakan harus dihilangkan, termasuk jenis binatang yang tidak disebut dalam hadis tersebut. Pemahaman kedua ini merupakan contoh penggunaan *maqāṣid* sebagai *illat* dalam *qiyās*.<sup>74</sup> Namun, hal ini hanya berlaku pada *maqāṣid* yang diambil menggunakan *istiqrā’ ma’nawī* dengan data *illat*, bukan sekedar hikmah maupun nilai-nilai.

Dalam memahami hadis di atas, ulama berbeda pendapat. Ulama Malikiyah, Syafi’iyah, dan Hanābilah meng-*qiyās*-kan/menyamakan lima hewan itu dengan hewan berbahaya yang lain. Menurut mereka, boleh membunuh hewan lain yang berbahaya meskipun tidak disebut dalam hadis ini. Alasannya karena ada kesamaan *illat* antara lima hewan ini, yaitu membahayakan. Berbeda dengan jumbuh, kelompok Hanafiyah menolak melakukan *qiyās* dengan alasan: *qiyās* tersebut akan membatalkan fungsi penyebutan lima hewan secara rinci dan *ṣanīh* dalam teks hadis di atas.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Nomor 3314.

<sup>74</sup> Lihat: Bin Bayah, ‘*Alaqaḥ Maqāṣid*, 95.

<sup>75</sup> Qasim Ali Sa’ad, “Aṣar *Maqāṣid* al-Sharī’ah fi Fiqh al-Hadis”, Majallah Jami’ah al-Shariqah, Jilid 16, No 1 Juli 2019.

## Hadis Kelima: Penerapan Maqāṣid dan Tahqīq al-Manāt

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحه “Dari Abdullah bin Umar ra berkata Rasulullah bersabda melarang menjual buah sebelum masak.” <sup>76</sup>	
Kandungan <i>maqāṣid</i>	Mencegah <i>gharār</i>
Jenis <i>maqāṣid</i>	<i>Maqāṣid āmmah</i>

Larangan Nabi “menjual buah sebelum tua” memiliki *maqāṣid* “melindungi harta penjual dan pembeli” dari kemungkinan *gharar* dan konflik akibat kerusakan yang terjadi pada buah tersebut. Berpijak pada manhaj *maqāṣidī* ini, ulama membatasi hadis tersebut pada transaksi yang berpotensi *gharār*. Namun, ketika bisa dipastikan tidak ada konflik dan tidak menimbulkan bahaya, maka ulama membolehkan penjualan buah dalam keadaan belum masak.

Memaksakan arti literal sesuai dengan teks hadis di atas, tidak sejalan dengan *maqāṣid syarī‘ah*. Dalam konteks sekarang, orang mengambil manfaat buah tidak harus menunggu buah sudah matang. Mereka sekarang memetik buah sesuai kebutuhan dan manfaatnya, walaupun buah itu masih muda. Dalil bidang *mu‘amalah* seperti hadis ini menekankan pada substansi( *al-ma‘ani*), bukan formalnya (*mabāni*).

---

<sup>76</sup> Abu Dawud, Sahih Abi Dawud, Hadis Nomor 3367.

## KESIMPULAN

Setelah melalui kajian terhadap karya Bin Bayah mengenai *maqāṣid* dan contoh penerapannya dalam memahami hadis, penulis dapat menyimpulkan dua hal. Pertama, *Fiqh ḥadīṣ* (pemahaman hadis) tidak patut diambil dari satu dalil secara parsial, kemudian digeneralisasi untuk semua keadaan. Berdasarkan pemikiran Bin Bayah, *Fiqh ḥadīṣ* harus menempuh analisa dalam koridor yang sejalan dengan *maqāṣid kulliyah* dan *‘āmmah*. *Fiqh ḥadīṣ* harus melibatkan kesatuan aspek hukum, yaitu: 1) sekumpulan naṣ, 2) realitas sosial untuk memastikan *manāṭ*, dan 3) *maqāṣid* untuk menyelaraskan spirit hukum Islam. Kedua, Bin Bayah berpandangan bahwa *maqāṣid syarī‘ah* dan *uṣūl fiqh* merupakan sebuah kesatuan. *Maqāṣid* dapat digunakan dalam 30 framework *uṣūl fiqh*. *Uṣūl fiqh* memerlukan jiwa hukum *maqāṣid syarī‘ah* dalam proses *istinbāt*, pada pihak *maqāṣid* memerlukan instrumen *uṣūl fiqh* sebagai *indibāt* (membuat aturan-aturan) untuk menghindari kesalahan penalaran dan penyalahgunaan atas nama *maqāṣid syarī‘ah*.

## DAFTAR PUSTAKA

- “Turumah al-Syekh Abdullah bin Bayyah”, <http://binbayyah.net/Arabic/archives/>. (diakses 17 januari 2022)
- Ali Hamid, Muflih ibn Khālid. Ikhtiyarat al-Syekh ibn Baz al-Fiqhiyyah wa Arauhu fī Qadāya Mu‘āshirah, Saudi: Dar-al-Fadhilah, 2006.
- Al-Qardhawi, Yusuf. Kayfa Nata‘ammalu ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah Ma‘alim wa Dhawābith. Virginia: IIIT, 2006.
- Al-Qardhawi, Yusuf. Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syari‘ah. Kairo: Dar al-Ṣurūq, 2008.
- Al-Syairāzi, Abu Ishāq Ibrahim bin Ali bin Yusuf, al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Syafi‘i. Surabaya: al-Hidayah, tt)
- Al-Syaṭṭibi, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fī Uṣūl al-Syarī‘ah. Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.
- Bin Bayah, Abdullah. *Maṣahid min al-Maqāṣid*, Jeddah: Muassasah al-Islam al-Yaum, 2010.
- Bin Bayah, Abdullah. *‘Alaḩah Maqāṣid al-Syari‘ah bi Uṣūl al-Fiqh*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- Bin Bayah, Abdullah. *Itharat Tajdīdīyah fī Huqūl al-Uṣūl*. Jeddah: Dar al-Tajdid. 2014.
- Bin Bayah, Abdullah. *Maqāṣid al-Muamalat wa Marāsīd al-Waqī‘at*. London: Markaz al-Dirāsah Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islamiyah. 2010.
- Bin Bayah, Abdullah. *Ṣina‘at al-Fatwa wa Fiqh al-Aqaliyat*. Lubnan: Dar al-Minhaj, 2007.
- Bin Bayah, Abdullah. *Tanbīh al-Marāji ‘alā Ta‘ṣīl Fiqh al-Wāqi‘*. Jeddah: Dar al-Tajdid, 2010
- Bukhari, (al) Ṣaḩīḩ al-Bukharī: Dar ibn Kaṣīr, 2002.
- Dawud, Abu. Sunan Abi Dawud. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Ibn ‘Aṣur, Muhammad al-Ṭahir. *Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islamiyyah*. Bairut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2011.
- Ibn Rusyd, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-Andalūsi, Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid. Lebanon: Dar al-Fikr, tt.

- Ibrahim, Duski. *Metode Penemuan Hukum Islam: Membongkar al-Istiqlal al-Ma'nawi al-Syafi'i*. Yogyakarta: al-Ruz Wacana. 2008.
- Jum'ah, Ali. *Al-Bayān limā Yusyghil al-Azhan*. Kairo: Dar al-Muttaqin, 2006.
- Kholishudin, "Penggunaan *Maqāshid syarī'ah* Sebagai Instrumen Kontekstualisasi Makna Hadis", *Nabawi Journal Of Hadith Studies Vol 1 No 1* ( September 2020)
- Mas'ūd, dan Abd al-Hādī. *Dansh Hdath: Pejewhhaa Kcarbrda Dr Shnakht Danshhaa Hdatha*. Qūm: Nasyr Jamāl, 2017.
- Mawardī, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqāshid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Naṣīrī, 'Alī. *Aṣnaaa Ba 'Elwm Hdath*. Qum: antsharat mrkez mdarat hwzh 'elmah, 1980.
- Ramdhan, Auladilah. *Manhaj Ibn Bayah fi al-Fatwa*. Adrar,:Jam'ah Ahmad Dirayah, 2017.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Islām Aqīdah wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Shuruq, 2001.
- Tirmīzi (al), Muhammad ibn 'Īsā Abu 'Īsā, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmīzi*. Beirut:Dar al-Ihyā al-Turāṣ al-'Arabi,tt.