

Accepted: Desember 2019	Revised: Januari 2020	Published: Maret 2020
-----------------------------------	---------------------------------	---------------------------------

Konsep Maqāsid Al-Sharī'ah Abdullāh bin Bayyah

Miftakhul Arif

Institut Agama Islam Faqih Asy'ari Kediri, Indonesia

email: elmaarief18@gmail.com

Abstract

*This article is the result of the literature research on the concept of *maqasid al-sharī'ah* according to Abdullah ibn Bayyah, a Muslim thinker from Mauritania, Africa. The results concluded several things as follows. First, the decline of Islamic law according to the Bayyah Bin is caused by three factors, namely: failure in seeing social reality, superficiality in understanding the nature of Islamic law, as well as error methodology. Secondly, to answer the problem above Bin Bayyah put *maqasid al-sharī'ah* as the spirit of jurisprudence. Any law that does not bring the *maqasid* to the body without the spirit. Secondly, the *maqasid al-sharī'ah* should be placed in the framework of the Islamic law methodology, partnering with *uṣūl al-fiqh*. The task of *maqasid al-sharī'ah* is as a guideline for the excavation of the law (*istinbāt*), while the task of *uṣūl al-fiqh* is to digest (*indibāt*) *maqasid al-sharī'ah* so as not to be legalized. The *maqasid al-sharī'ah* approach, according to Bayyah Bin, also requires a middle position between the use of general evidence (*Al-Kulliy*) and special Evidence (*Juz'iy*), between text and context. In this way, *maqasid al-sharī'ah* is expected to present a religious fatwa that is compatible with social reality and bring the benefit of the people.*

Keywords: *maslahah mursalah; ḍarūriyyat; ḥājjiyyat; taḥsīniyyat.*

Abstaksi

Tulisan ini adalah hasil riset kepustakaan tentang konsep *maqasid al-sharī'ah* menurut Abdullah bin Bayyah, pemikir muslim asal Mauritania, Afrika. Hasil riset menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut. *Pertama*, kemunduran hukum Islam menurut Bin Bayyah disebabkan oleh tiga faktor, yaitu: kegagalan dalam melihat realitas sosial, kedangkalan dalam memahami hakikat hukum Islam, serta kesalahan metodologi. *Kedua*, untuk menjawab problem di atas Bin Bayyah menempatkan *maqasid al-sharī'ah* sebagai ruh (jiwa) hukum fikih. Setiap hukum yang tidak menghadirkan *maqasid* ibarat jasad tanpa ruh. *Kedua*, *maqasid al-sharī'ah* harus ditempatkan dalam kerangka metodologi hukum Islam, bermitra dengan *uṣūl al-fiqh*. Tugas *maqasid al-sharī'ah* adalah sebagai pedoman penggalan hukum (*istinbāt*), sedangkan tugas *uṣūl al-fiqh* adalah memagari (*inḍibāt*) *maqasid al-sharī'ah* agar tidak diliberalkan. Pendekatan *maqasid al-sharī'ah* menurut Bin Bayyah juga mengharuskan posisi tengah-tengah antara penggunaan dalil umum (*al-kulliy*) dan dalil khusus (*juz'iy*), antara teks dengan konteks. Dengan cara demikian, *maqasid al-sharī'ah* diharapkan mampu menghadirkan fatwa keagamaan yang kompatibel dengan realitas sosial dan membawa kemaslahatan umat.

Kata Kunci: *maqasid al-sharī'ah*, Abdullah bin Bayyah

Pendahuluan

Percaturan mengenai *maqasid al-sharī'ah* mulai dulu hingga sekarang tidak bisa dilepaskan dari kontribusi ulama 'Barat Islam' yang mayoritas bermazhab Maliki,¹ mulai dari al-Shātibi, Ibn Khaldūn, Ṭāhir bin 'Ashūr, 'Allāl al-Fāsi, Ahmad al-Raysūni, dan utamanya adalah Abdullāh bin Bayyah yang menjadi topik utama kajian ini. Sebagai salah satu tokoh terkemuka *maqasid al-sharī'ah*, Bin Bayyah menjadi rujukan muslim dunia, mulai Barat hingga Timur, dalam hal fatwa-fatwa keagamaan. Bahkan fatwa-fatwa keagamaannya di kalangan muslim minoritas Barat cukup diminati.² Bukan karena fatwanya yang

¹ 'Barat Islam' (al-Gharb al-Islāmy) mengacu pada negara-negara yang terletak di Barat Mesir, meliputi Libya, Tunisia, Aljazair, Maroko, Mauritania, Andalusia (Spanyol), serta daerah-daerah yang terletak di barat Laut Putih. Istilah tersebut pertama digunakan oleh 'Abd al-Razzāq Bal'abas untuk mengkaji tren *maqāsid* yang dimunculkan oleh tokoh-tokoh dari Barat Islam mazhab Māliki. 'Abd al-Razzāq Bal'abas, "Mā Sirr Ihtimām al-Gharb al-Islāmy bi al-Maqāsid", *Alhijaz International Referred Journal for Islamic & Arabic Studies*, Vol. 8 (Agustus 2014), 4.

² Mahfūz Walad Āfih, "Qirāah fi Maḍmūn Istiqālāh Ma'ālī al-Shaykh Abdullah bin Bayyah", <http://www.aqlame.com/article15091.html> (diakses pada 13 Mei 2017)

menyesuaikan selera si penanya, namun lebih pada kualitas fatwa Bin Bayyah yang menyejukkan dan sejalan dengan realitas muslim di Barat yang dalam banyak hal berbeda dengan kondisi mayoritas muslim di Timur. Pengaruhnya yang demikian kuat di kalangan muslim dunia, menempatkan Bin Bayyah sebagai salah satu dari 50 tokoh muslim paling berpengaruh di dunia pada periode 2009-2016.³

Kualitas fatwa Bin Bayyah tentu tidak bisa dilepaskan dari kadar intelektualitasnya yang tinggi serta kematangan metodologi *istinbāt* hukum yang ia gunakan. Satu hal yang menjadi kekhasan fatwa-fatwa keagamaan Bin Bayyah ialah perhatiannya yang besar pada *maqāṣid al-sharī‘ah* yang selalu menjadi pijakan utama dalam mengambil setiap keputusan hukum. Menurut Bin Bayyah *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah jalan tengah yang mampu menjembatani idealitas wahyu dengan realitas sosial yang terus mengalami perkembangan. Sebagai pemikir besar (*big thinker*) dan memiliki pengaruh luas, konsep *maqāṣid al-sharī‘ah* yang ia kembangkan layak untuk ditelaah.

Biografi Intelektual

Terlahir di timur Mauritania pada tahun 1935, Bin Bayyah memiliki nama lengkap Abdullah bin Maḥfūdh bin Bayyah. Bin Bayyah dibesarkan di lingkungan keluarga religius. Ayahnya, Shaykh Maḥfūdh bin Bayyah, selain berprofesi sebagai hakim (*qāḍī*), juga pernah menjabat sebagai ketua Konferensi Mauritania yang dibentuk pasca kemerdekaan negara tersebut. Dari sang ayah, Bin Bayyah muda belajar dasar-dasar ilmu agama, sementara Bahasa Arab dipelajarinya dari al-‘Allāmah Muhammad Sālīm bin al-Shīn, ulūm al-Qur‘an dari kakeknya, al-‘Allāmah al-Shaykh Bayyah bin Sālīk al-Masūmi, dan semua ilmu-ilmu keislaman seperti fikih, hadis, retorika (mantik), dan lainnya ia pelajari di al-Maḥzarah, salah satu pusat pendidikan (*center of learning*) di Mauritania.⁴

Pada masa mudanya Bin Bayyah dikirim belajar ilmu hukum di Tunisia. Saat kembali pulang ke Mauritania, ia diangkat sebagai menteri pendidikan, lalu

³ “Abdullah bin Bayyah Abraz al-Shakhṣiyyāt al-Muaththirah fi al-‘Ālam”, *Alrabiya*, Edisi Selasa, 14 Oktober 2014. Lihat pula: “Turjumah al-Shaykh Abdullah bin Bayyah”, <http://binbayyah.net/arabic/archives/1417> (diakses pada 13 Mei 2017)

⁴ “Turjumah al-Shaykh Abdullah bin Bayyah”, <http://binbayyah.net/arabic/archives/1417>. Lihat pula versi Inggrisnya di <http://binbayyah.net/english/bio/> (diakses pada 13 Mei 2017)

menteri kehakiman, serta beberapa jabatan dan karir politik lainnya. Di Mauritania, Bin Bayyah tercatat sebagai salah satu tokoh yang mengusulkan diterapkannya prinsip-prinsip dasar Sharī'ah Islam, sebagai pengganti dari Undang-Undang Perancis yang diadopsi di Mauritania. Usulan tersebut mendapat persetujuan dalam konferensi dewan partai.⁵

Selain itu, Bin Bayyah juga terlibat di sejumlah dewan pakar, antara lain Dewan Fikih Islam, suatu institut yang berpusat di Saudi Arabia. Ia juga pernah menjabat sebagai wakil presiden Persatuan Ulama Internasional, sebelum akhirnya mengundurkan diri pada pertengahan 2013. Di samping itu, Bin Bayyah juga tercatat sebagai anggota Dewan Penelitian dan Fatwa Eropa (*al-Majlis al-Aurūby li al-Iftā' wa al-Buḥūth*) yang berpusat di Dublin, suatu dewan ulama yang salah satu tugas utamanya adalah menjelaskan hukum Islam yang sensitif atas kehidupan minoritas muslim Eropa.⁶

Bin Bayyah adalah salah satu tokoh muslim paling berpengaruh di dunia. Pada tahun 2013, ia berada di peringkat ke-23, dan satu tahun berikutnya menempati peringkat ke-20 dari sekian banyak tokoh paling berpengaruh di dunia.⁷ Selain itu, Bin Bayyah juga pernah menerima medali dan penghargaan, antara lain medali kehormatan dari Raja Abdul Aziz, medali tingkat I Jordania, penghargaan sebagai ulama dan pendakwah dari Raja Abdullah II Jordania, penghargaan Chinguetti untuk kategori studi-studi keislaman (*al-dirāsāt al-islāmiyyah*) untuk bukunya, "*Hiwār 'an Bu'din*" (Dialog dari Kejauhan), gelar dari OKI, dan masih banyak lagi lainnya.⁸

Selain tercatat sebagai guru besar Universitas King Abdul Aziz di Jeddah, saat ini Bin Bayyah juga masih aktif sebagai presiden Forum Perdamaian

⁵<https://www.google.co.id/search?q=bin+bayyah&oq=bin+bayy&aqs=chrome..69i57j0l5.4941j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> (diakses pada 13 Mei 2017)

⁶ Untuk memiliki status keanggotaan pada dewan ini, seseorang harus memenuhi beberapa kualifikasi, yaitu [1] Memperoleh status kepakaran (keahlian) dalam bidang hukum Islam dari universitas, serta memahami Bahasa Arab; [2] Memiliki kualifikasi kepribadian yang baik, baik dari sisi moral ataupun keagamaan [3] bermukim di Eropa (bukan syarat mutlak); [4] Memiliki pengetahuan tentang fikih sekaligus realitas sosial di masyarakat; [5] Mendapatkan persetujuan dari mayoritas anggota dewan yang lain. Abdullāh bin Yūsuf al-Jadī' (ed.), *al-Qarārāt wa al-Fatāwā al-Ṣādirah 'an al-Majlis al-Auruby li al-Iftā' wa al-Buḥūth* (t.t.p.: t.p., 2013), 18.

⁷ "Abdullah bin Bayyah Abras al-Shakhṣiyyāt al-Muaththirah fi al-'Ālam", *Alrabiya*, Edisi Selasa, 14 Oktober 2014. Baca juga: "Turjumah al-Shaykh Abdullah bin Bayyah", <http://binbayyah.net/arabic/archives/1417> (diakses pada 13 Mei 2017)

⁸ Ibid.

Masyarakat Muslim (*Forum for Peace in Muslim Societies*) yang berpusat di Abu Dhabi. Ia adalah seorang ulama yang produktif menulis. Berikut adalah beberapa di antara karya-karyanya yang dipublikasikan:

1. *‘Alāqat Maqāsid al-Sharī‘ah bi Uṣūl al-Fiqh*
2. *Tauḍīh Awjuh Ikhtilāf al-Aqwāl fī Masāil min Mu‘āmalāt al-Amwāl*
3. *Mashāhid min al-Maqāsid*
4. *Maqāsid al-Mu‘āmalāt*
5. *Hiwār ‘an Bu’din Ḥaula Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*
6. *Khitāb al-Amn fī al-Islām*
7. *Amālī al-Dilālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt*
8. *Sadd al-Dharāi’ wa Taṭbiqātuhu fī Majāl al-Mu‘āmalāt*
9. *Fatāwa Fikriyyah*
10. *Ithārāt Tajdīdīyah fī Ḥuqūq al-Uṣūl*
11. *Ṣinā‘at al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyāt, dan lain-lain.*

Maqasid al-Sharī‘ah dan Uṣūl al-Fiqh: Menyatunya ‘Ruh’ dan ‘Jasad’

Struktur hukum Islam menurut Bin Bayyah meliputi dua aspek, yaitu hukum dan hikmah.⁹ Hukum adalah norma-norma fikih yang seringkali diungkapkan dengan istilah wajib (keharusan untuk mengerjakan), haram (keharusan untuk meninggalkan), sunnah (anjaran untuk melakukan), *makrūh* (anjaran untuk meninggalkan), dan *mubāh* (kebolehan melakukan atau meninggalkan). Norma-norma hukum tersebut digali dan ditetapkan berdasarkan dalil-dalil terperinci (ayat al-Qur’an dan hadis) dengan bantuan seperangkat metodologi fikih yang lebih dikenal dengan istilah *uṣūl al-fiqh*. Di balik setiap norma-norma hukum tersebut, terdapat hikmah, manfaat, dan maslahat yang akan dirasakan oleh setiap hamba yang mematuhi. Hikmah dimaksud seringkali diungkapkan dengan istilah *maqāsid al-sharī‘ah* yang secara terminologi diartikan oleh Ibn ‘Ashur dengan “*makna dan hikmah yang diperhatikan oleh shāri’* (pemilik otoritas shariat: Allah dan Rasul-Nya) dalam setiap atau kebanyakan penetapan hukum”, atau menurut definisi ‘Allāl al-Fāsi, “*tujuan akhir sharī‘ah, berikut rahasia-rahasia (yang tercakup di dalamnya) yang*

⁹ Teks asli dari ungkapan di atas adalah *فمنظومة الشريعة لا يعزب عنها حكم، و لا تغيب عنها حكمة* (struktur shari’ah tidak sunyi darinya hukum, dan tidak absen darinya hikmah). Abdullah bin Bayyah, *‘Alāqat Maqāsid al-Sharī‘ah bi Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Muassasah al-Fuqān li al-Turāth al-Islāmy, 2006), 134.

diletakkan oleh shāri' (Allah dan Rasul-Nya) atas setiap hukum yang Dia tetapkan".¹⁰ Tujuan penetapan hukum sebagaimana dimaksudkan di atas tidak lain adalah tercapainya kemaslahatan, baik di dunia, lebih-lebih di akhirat.¹¹

Sebagai bagian tak terpisahkan dari struktur hukum Islam (*sharī'ah*), keberadaan *maqāsid al-sharī'ah* adalah penting dan karenanya terdapat legitimasi khusus dari *shara'* bagi manusia untuk terus mengkajinya. Legitimasi tersebut dijumpai dalam berbagai ayat al-Qur'an, baik yang diungkapkan secara *ṣarīḥ* (tersurat) ataupun melalui makna tersirat. Dalam bentuknya yang pertama (tersurat), seperti terlihat pada banyak ayat yang berisi ajakan untuk berpikir (*tafakkur*), merenungi (*tadabbur*) hikmah penciptaan makhluk dan juga perintah Allah. Seperti terlihat pada surat al-Ṣād [38]: 27:¹²

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا

Artinya: "*Dan tidaklah kami menciptakan langit dan bumi serta sesuatu di antara keduanya dengan batil (tanpa hikmah)*".

Surat al-Aḥqāf [46]: 3

مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

Artinya: "*Dan tidaklah kami menciptakan langit dan bumi serta sesuatu di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar*".

Surat Ali 'Imrān [3]: 191

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

Artinya: "*Dan mereka berpikir tentang penciptaan langit dan bumi*".

Surat al-Nisā' [4]: 82

¹⁰ Ibid., 15.

¹¹ Bin Bayyah, *Mashāhid min al-Maqāsid* (Riyāḍ: Dār al-Wujūh li al-Nashr wa al-Tawzī', Cet. 2, 2012), 7.

¹² *Tafakkur* dan *tadabbur* adalah dua terma yang memiliki kemiripan makna. *Tafakkur* adalah mendayagunakan nalar untuk berpikir. Sedangkan *tadabbur* adalah merenungi dampak atau akibat-akibat dari sesuatu (tindakan). Baik *tafakkur* maupun *tadabbur*, keduanya adalah alat untuk memahami hikmah penciptaan serta maslahat yang tercakup pada hukum Allah. Ibid., 6-7.

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ

Artinya: “*Dan tidakkah mereka merenungi al-Qur’an*”.

Dalam bentuk kedua (makna tersirat), dorongan melakukan studi *maqāsid al-sharī‘ah* dijumpai pada *ta’līl* (penetapan ‘*illat*) hukum, serta pemunculan hikmah dan maslahat pada teks-teks al-Qur'an, antara lain surat al-Anbiyā’ [21]: 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: “*Dan tidaklah kami mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai rahmat atas semesta alam*”.

Surat al-Dhāriyāt [51]: 56

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: “*Dan tidaklah kami menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepadaku*”.

Surat al-Baqarah [2]: 179

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

Artinya: “*Dan pada hukum qisās terdapat kehidupan bagi kalian wahai orang-orang yang memiliki akal*”.

Teori *maqāsid* yang dibangun oleh Bin Bayyah pada dasarnya adalah refleksi kritis atas berbagai problematika kontemporer yang tidak berkesudahan (*allāmutanāhiyah*). Hal ini terlihat dari tiga pertanyaan mendasar yang ia ajukan; (1) sejauh mana respon syariat Islam atas berbagai problematika manusia yang terus berkembang? Sejauh mana ketetapan syariat Islam sesuai (sejalan) dengan kemaslahatan serta kebutuhan dasar hidup manusia? Dan bagaimana kedudukan *ijtihād* manusia dalam penetapan syariat Islam? Jawaban atas semua pertanyaan di atas tentu harus melibatkan kehadiran *maqāsid al-sharī‘ah* sebagai jiwa (ruh) dari hukum Islam. Tentu *maqāsid al-sharī‘ah* di sini berbeda dengan ‘jiwa hukum’ (*spirit of law*) yang digunakan oleh para jurisdiktor di Barat. *Maqāsid al-*

sharī'ah oleh Bin Bayyah dinilai lebih ideal dibanding berbagai teori 'jiwa hukum' yang dikembangkan oleh sarjana Barat. *Maqāsid al-sharī'ah* sudah barang tentu memiliki justifikasi logis-teologis, dan tidak demikian halnya bagi 'jiwa hukum' Barat.¹³

Pelibatan *maqāsid al-sharī'ah* dalam diskursus penetapan hukum Islam membawa kita pada tiga pertanyaan mendasar lainnya, yaitu [1] siapakah yang berhak mendefinisikan masalahat, akal ataukah teks keagamaan (*naṣṣ*)? [2] persoalan ibadah, apakah bersifat *ma'qūliyah* (bisa dinalar oleh akal) ataukah *ta'abbudy* (mengedepankan ketundukan)? Dan manakah yang harus didahulukan, yang *kully* (*maqāsid*) ataukah yang *juz'iy* (ketentuan hukum yang bersifat parsial)? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan di atas telah dikemukakannya dalam salah satu karyanya berjudul *Mashāhid min al-Maqāsid*.

Kehadiran *maqāsid al-sharī'ah* tentu tidak dalam rangka menyaingi atau bahkan menyingkirkan ilmu *uṣūl al-fiqh* yang telah mapan (*established*). Bin Bayyah menolak anggapan bahwa *maqāsid al-sharī'ah* telah 'mengeluarkan diri' dari ilmu *uṣūl al-fiqh* dan berdiri sebagai suatu disiplin ilmu baru. *Uṣūl al-fiqh* dan *maqāsid al-sharī'ah* dalam pandangan Bin Bayyah adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan (*indimāj*), ibarat ruh dan jasad. Bin Bayyah memandang *uṣūl al-fiqh* dan *maqāsid al-sharī'ah* bukan dengan cara pandang saling mempertentangkan, atau membanding-bandingkan, namun ia memandangnya dalam relasi yang saling menyempurnakan (*mutakāmilah*). Baginya, *maqāsid al-sharī'ah* memiliki kaidah-kaidah prinsip (*uṣūl kubrā*) di atas ilmu *uṣūl al-fiqh*, juga kaidah-kaidah umum (*uṣūl 'ammah*) yang bersinggungan dengan pembahasan *uṣūl al-fiqh*, serta kaidah-kaidah lain yang lebih khusus dari *uṣūl al-fiqh*. Namun keduanya, sekali lagi, dalam kapasitas saling menjelaskan, serta saling menyempurnakan satu sama lain.¹⁴

Seperti dijelaskan oleh Bin Bayyah, seseorang dalam memandang *maqāsid al-sharī'ah* terbagi menjadi tiga kategori, yaitu liberal (*mutajāwiz*), tekstual (*mujānib li al-maqāsid*), dan moderat (*wasaf*). Kelompok liberal menggunakan *maqāsid al-sharī'ah* secara liar, melampaui porsi yang diberikan

¹³ Montesquieu dan Roscou Pound adalah beberapa sarjana Barat yang memiliki *concern* terhadap kajian filsafat hukum, termasuk diantaranya bahasan tentang tujuan dan semangat hukum yang merupakan ruh (jiwa) dari undang-undang Barat. Baron de Montesquieu, *The Spirit of Law*, trans. Thomas Nugent (Canada: Bathoce Books, 2001). Roscou Pound, *Pengantar Filsafat Hukum*, terj. Mohamad Radjab (Jakarta: Bhratara Karya, 1982).

¹⁴ Bin Bayyah, *'Alāqat Maqāsid al-Sharī'ah*, 134.

oleh *shara'*. “Mereka mengabaikan hukum-hukum *juz'īyyāt* (kasus parsial) yang memiliki kekhususan makna dengan dalih ketercakupannya dalam *maqāṣid* (tujuan hukum) yang bersifat menyeluruh (*shāmil*)”, tegas Bin Bayyah. Kebalikan liberal, kelompok tekstual memperlakukan *maqāṣid al-sharī'ah* secara rigid (kaku) dengan hanya membatasi diri pada makna tekstual *naṣṣ*, dan abai terhadap maksud hukum, serta hikmah yang terkandung di dalamnya. Pada titik tertentu, kelompok ini berubah menjadi sangat ekstrim, selevel dengan penyeru batalnya maslahat. Kelompok terakhir (moderat) adalah sintesa dari kedua kubu di atas. Bin Bayyah ada di pihak ini. Masing-masing dari dalil *kully* (universal) dan *juz'iy* (parsial) ditempatkan pada porsinya masing-masing. Perhatian terhadap yang *kully* tidak sampai menafikan keberadaan yang *juz'iy*, pun sebaliknya perhatian terhadap yang *juz'iy* tidak boleh berpaling, mengabaikan yang *kully*.¹⁵

Sebagaimana ditegaskan Bin Bayyah, salah satu tugas *uṣūl al-fiqh* adalah melakukan *istinbāt* (menggali dan menemukan hukum) dan *indibāt* (membatasi keliaran hukum). Dalam konteks ini, *maqāṣid al-sharī'ah* membantu *uṣūl al-fiqh* dalam usaha penggalian dan penemuan (*istinbāt*) hukum Tuhan (fikih). Di lain pihak, *uṣūl al-fiqh* membantu memagari (*indibāt*) peran *maqāṣid al-sharī'ah* agar berjalan sesuai dengan mekanisme dan tata kerjanya yang baku dan tidak menjadi liar (liberal). Penggalian hukum yang hanya melibatkan *uṣūl al-fiqh* tanpa memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah* akan menghasilkan keputusan hukum yang kering, tidak sejalan dengan kebutuhan asasi hidup manusia. Demikian pula penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* tanpa pengawalan *uṣūl al-fiqh* cenderung melahirkan keputusan hukum yang tidak tentu arah (liberal). Singkat kata, *uṣūl al-fiqh* adalah mitra kerja *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menemukan keputusan hukum ideal, sesuai dengan yang dicita-citakan.¹⁶

***Maqāṣid al-Sharī'ah* : Sebuah Pendekatan Metodologis**

Fikih adalah mengetahui hukum-hukum Tuhan atas perbuatan-perbuatan *mukallaf* (subjek hukum), berupa keharusan (*al-wujub*), larangan (*al-haẓar*), anjuran melakukan (*al-nadb*), anjuran meninggalkan (*al-karāhah*), dan kebolehan

¹⁵ Ibid., 133.

¹⁶ Bahasan detil tentang relasi *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-sharī'ah* bisa dibaca di Bin Bayyah, *Ithārāt Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl*, versi pdf bisa diunduh di link berikut: http://binbayyah.net/arabic/wpcontent/uploads/2016/11/BinBayyah_Etharat-Tajdedeyah.pdf

(*al-ibāḥah*), yang sumbernya adalah al-Kitab (al-Qur'an) dan sunnah.¹⁷ Definisi fikih di atas menginformasikan pada kita bahwa hukum Islam mencakup dua objek, yaitu sistem norma (wajib, haram, mubah, dst.) dan realitas kehidupan manusia sebagai subjek hukum (*af'āl al-mukallafin*). Baik sistem norma ataupun realitas kehidupan manusia adalah sama-sama penting untuk dikaji. Sebab, sistem norma pada satu sisi turut mempengaruhi realitas kesejarahan manusia, dan di sisi lain realitas kehidupan juga dapat mempengaruhi sistem norma atau keputusan hukum yang diambil.

Idealnya keputusan hukum diambil setelah melalui mekanisme tiga tahap, yaitu *taṣawwur* (mengenal permasalahan), *takyīf* (penyusunan dalil), dan *taṭbīq* (penentuan hukum). *Taṣawwur* adalah tahap pengenalan hakikat permasalahan berikut konteksnya, sedangkan *takyīf* adalah menyusun dalil-dalil yang dianggap relevan dengan permasalahan yang tengah dikaji. Setelah dua tahapan itu dilakukan, barulah dilakukan penentuan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan, akibat hukum, dan tujuan-tujuan utama hukum itu sendiri. Inilah yang disebut *taṭbīq*.¹⁸ Mekanisme ini menegaskan betapa pentingnya memahami realitas kehidupan manusia demi mendapatkan *taṣawwur* yang sempurna. Sama pentingnya memahami sistem norma yang tersimpul dalam dalil-dalil *mu'tabar* agar mampu melakukan *takyīf* secara tepat, dan akhirnya ketetapan hukum yang diambil (*taṭbīq*) adalah keputusan yang benar dan bijak.

Bin Bayyah menilai bahwa kemunduran hukum Islam saat ini, sehingga banyak ditinggalkan oleh umatnya di berbagai penjuru negeri, adalah disebabkan beberapa faktor, yaitu [1] kedangkalan memahami realitas sosial; [2] kedangkalan memahami hakikat hukum Islam; dan [3] kesalahan metodologis dalam memahami relasi atau kesalinghubungan antara teks, konteks (realitas sosial), dan *maqāsid* (tujuan hukum). Mengenai hal ini, Bin Bayyah menulis:

أن لدى بعض هؤلاء خللاً ناشئاً عن قصور في التأصيل و ضمور في الفقه و عدم التزام بالمنهجية و عدم فهم للواقع، ظاهرياً في التفسير و جهل بالحكم و التعليل و تجاهل للواقع

¹⁷ 'Abd al-Rahmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 2006), 353.

¹⁸ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 236.

عند التنزيل, فقدموا فتاوى تتضمن فروعا بلا قواعد و جزئيات بلا مقاصد, تجانب المصالح

و تجلب المفاسد 19

Artinya: “*Sesungguhnya sebagian mereka memiliki celah yang timbul akibat keterbatasan dalam menetapkan dalil asal, kekaburan (memahami) fikih, tidak berpedoman pada sistem metodologi (yang tepat), tidak memahami realitas, tekstual dalam tafsir, tidak mengetahui hikmah dan ‘illah hukum, dan bersikap acuh (tidak mau tahu) atas realitas ketika menerapkan dalil. Mereka menghidangkan fatwa-fatwa yang memuat kasus cabang (furū’) tanpa kaidah, dan kasus-kasus parsial (juz’iyyāt) tanpa memuat maqāsid. Menjauhkan diri dari kemaslahatan, dan sebaliknya justeru menghadirkan kerusakan*”.

Untuk mengatasi berbagai problem di atas, tentu harus dilakukan reformasi dalam berbagai aspek, salah satunya yang paling utama adalah reformasi metodologi fikih. Mengenai hal ini, Bin Bayyah menekankan pentingnya melakukan revitalisasi *maqāsid al-sharī’ah* sebagaimana pernah diserukan oleh para pendahulunya seperti Ṭāhir ibn ‘Ashūr dan ‘Allāl al-Fāsi. Kajian *maqāsid al-sharī’ah*, menurut Bin Bayyah, tidak cukup diposisikan sebagai suplemen (pelengkap) sebagaimana yang kerap terjadi selama ini. Selain itu, kajian *maqāsid al-sharī’ah* juga tidak boleh berhenti dalam tataran teoretis. Sebaliknya, ia harus berevolusi menjadi suatu pendekatan metodologis, bermitra dengan *uṣūl al-fiqh*, dalam merumuskan kerangka kerja metodologis yang memiliki sistem dan cara kerja tersendiri, dan akhirnya mampu dioperasionalkan dalam kerja penggalan hukum (*iṣṭinbāt al-aḥkām*). Di sinilah kontribusi utama Bin Bayyah sebagaimana dikuatkan oleh al-Raysuni, yaitu merevitalisasi *maqāsid al-sharī’ah* sebagai sebuah ‘pembacaan metodologis’.²⁰

Langkah pertama dalam merevitalisasi *maqāsid al-sharī’ah* adalah dengan mengeluarkan dulu *maqāsid al-sharī’ah* dari ‘sangkaranya’ (*iṣṭinbāt al-maqāsid wa istikhrajuhā*). Hal ini bisa dilakukan dengan beberapa cara, yaitu: [1]

¹⁹ Bin Bayyah, *Tanbīh al-Marājī’ ‘ala Ta’šīl Fiqh al-Wāqī’: al-Taysīr wa al-Tabṣīr wa al-Tadhkīr wa al-Tabṣīr*, (t.t.p.: t.p., t.t.), 7.

²⁰ Ahmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-Sharī’ah* (Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2014), 112.

memahami isi perintah dan larangan di awal yang diungkapkan secara *sharīh* (jelas), seperti perintah salat, puasa, zakat, serta larangan berzina, meminum minuman keras, dan lain-lain; [2] menelusuri '*illah*' (alasan hukum) di balik perintah dan larangan, seperti perintah nikah '*illah*-nya adalah memiliki keturunan, hukuman *hudūd* '*illah*-nya adalah timbulnya efek jera (*al-izdijār*); [3] memahami *maqāsid* asal dan *maqāsid* turunan (*tābi'ah*) dalam setiap ketetapan hukum Allah, baik yang terdapat pada hukum kebiasaan (adat) ataupun hukum ibadah. Contoh: *maqāsid* asal nikah adalah memiliki keturunan. Hal ini berimplikasi pada kebutuhan tempat tinggal, saling tolong menolong dalam urusan dunia dan akhirat, menjaga diri dari terjerumus pada hal yang terlarang, dst. diposisikan sebagai *maqāsid tābi'ah* (turunan dari tujuan hukum asal). [4] diamnya *shārī'* (Allah dan rasul-Nya) dari menetapkan hukum. Diam di sini bisa jadi karena faktor ketiadaan perkara yang membutuhkan ketetapan hukum pada waktu itu. Dalam konteks ini, status hukum masalah *furū'* yang belakangan muncul itu harus diselaraskan dengan ketentuan-ketentuan umum (*kulliyāt*) *sharī'ah* yang telah mapan. Bisa juga 'diam' itu bermaksud memberikan pembenaran atas praktik yang sedang atau telah terjadi. Semua metode di atas tidak lain adalah bentuk konkret dari proses penalaran induktif dalam rangka menemukan spirit hukum Islam.²¹

Setelah *maqāsid al-sharī'ah* ditemukan, adalah penting untuk menginjeksikan konsep tersebut ke dalam diri seorang jurisdiktor (praktisi hukum) yang dalam hal ini adalah *mujtahid* dengan segala variannya. Oleh karenanya, seorang *mujtahid* di samping harus menguasai Bahasa Arab sebagai perangkat utama memahami al-Qur'an dan hadis, ia juga harus memahami maksud dan tujuan hukum Islam (*maqāsid al-sharī'ah*) secara sempurna, hingga detail-detailnya. Al-Shatibi dinilai sebagai teoretikus awal yang memasukkan pengetahuan tentang *maqāsid al-sharī'ah* sebagai salah satu syarat *mujtahid*.²²

²¹ Bin Bayyah, '*Alāqat Maqāsid al-Sharī'ah*', 65-73.

²² Bin Bayyah mengklasifikasikan *ijtihad* yang dilakukan oleh seorang *mujtahid* menjadi tiga macam. [1] *Ijtihad Jadid*, yaitu *ijtihad* yang dilakukan dalam rangka menjawab persoalan baru dengan cara melakukan *qiyas*, yakni mencari padanan kasus yang terdapat al-Qur'an dan hadis dan telah memiliki ketetapan hukum. [2] *Ijtihad fi Tahqiq al-Manaṭ*, yaitu *ijtihad* dengan cara mengaplikasikan kaidah yang telah disepakati (*muttafaq 'alayh*) atas realitas (persoalan) baru yang sesuai dengan kaidah. Berbeda dengan pertama yang hanya dikhususkan bagi *mujtahid*, kategori *ijtihad* yang kedua ini bisa dipraktikkan baik oleh *mujtahid* maupun *muqallid*. [3] *Ijtihad Tarjihy*, yaitu memilih pendapat yang lemah (*marjuh*) dalam suatu waktu karena lemahnya dalil yang menjadi sandarannya (bukan karena ketiadaan dalil), kemudian ulama

Bin Bayyah, mengutip Ibn ‘Ashur, menjelaskan bahwa tugas seorang *mujtahid*, kaitannya dengan fikih, mencakup lima aspek, yaitu [1] memahami teks-teks keagamaan (al-Qur’an-hadis) dan menyimpulkan makna yang terkandung di dalamnya, dengan berpedoman pada kaidah-kaidah kebahasaan yang sebagian besarnya telah tercakup dalam kajian *uṣul al-fiqh*. [2] Menelusuri kemungkinan adanya dalil-dalil yang bertentangan dengan kerangka dalil yang hendak digunakan oleh sang *mujtahid*. Ini diperlukan demi memastikan bahwa dalil yang digunakan sang *mujtahid* tidak kontradiktif dengan dalil lainnya. [3] menduplikasikan hukum pada masalah asal (*aṣl*) yang telah mendapatkan ketetapan *naṣṣ*, untuk diterapkan pada masalah cabang (*far’*) yang belum memiliki ketetapan hukum. Dengan kata lain, seorang *mujtahid* memiliki tugas melakukan *qiyas*. [4] Memberikan ketetapan hukum atas kasus-kasus baru yang menimpa manusia, di mana tidak dimungkinkan melakukan *qiyas* karena tidak memiliki padanan kasus yang sudah terjawab oleh *naṣṣ*, dan [5] menerima hukum Islam apa adanya, layaknya orang yang tidak mengetahui *‘illah* (*causa efficiens*) atau hikmah di balik penetapan hukum tersebut. Inilah yang disebut konsep *ta’abbudy*, di mana ketundukan dan kepasrahan diri harus lebih dikedepankan. Dari kelima aspek di atas, seorang *mujtahid* (tentunya juga setiap orang yang memiliki keterkaitan dengan fikih seperti ahli fikih [*fuqaha*] mufti dan hakim [*qadī*])²³ sangat membutuhkan penguasaan dan pemahaman *maqāṣid al-sharī‘ah*. Sebab ada tiga puluh persoalan dalam *uṣul al-fiqh* yang melibatkan *maqāṣid al-sharī‘ah* di dalamnya.²⁴

Revitalisasi *maqāṣid al-sharī‘ah* menurut Bin Bayyah mencakup tiga aspek penting, yaitu:²⁵

1. Mengaktifkan (*taf’īl*) kerja *uṣul al-fiqh* dalam bingkai *maqāṣid al-sharī‘ah*, sebagai salah satu struktur yang *inheren* di dalamnya. Hal ini mengupayakan perluasan cakupan (peran) *istiḥsan*, *istiṣlah*, *iṣṭinbat* melalui *qiyas*, mempertimbangkan akibat hukum (*mura‘at al-ma-alat*), *dharia‘ah*, dan seterusnya dengan cara men-*takhṣīs* sebagian keumuman (*‘am*) *naṣṣ* (al-

memilihnya karena lebih mengandung maslahat (*tarjih maqasidy*). Bin Bayyah, *Sinaat al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat* (t.t.p.: t.p., t.t.), 231-232.

²³ Bin Bayyah membedakan makna masing-masing dari istilah ahli fikih (faqih), mufti (pemberi fatwa), dan hakim (*qadī*). Selebihnya baca: Bin Bayyah, *Ṣina‘at al-Fatwa*, 28.

²⁴ Bin Bayyah, *‘Alāqat Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 95-dst.

²⁵ Ibid., 127-dst.

Qur'an dan hadis) demi mengejar kemaslahatan yang lebih tinggi yang merupakan tujuan asasi hukum Islam (*maqāsid al-sharī'ah*). Bin Bayyah mengklaim bahwa *takhsīs* semacam ini dikenal luas di kalangan mazhab Maliki dengan menyebut beberapa tokoh seperti al-Shatibi dan Abu Bakar ibn al-'Araby. Kesimpulan yang diambil Bin Bayyah dari al-Shatibi (dan juga tokoh-tokoh mazhab Maliki lainnya) adalah bahwa kebutuhan *hajiyyah* (sekunder) --layaknya dalam kondisi darurat-- terkadang bisa diposisikan sebagai pembenar untuk melakukan *takhsīs* atas keumuman dalil (*naṣṣ*), dan kebanyakan keumuman itu bersifat lemah.²⁶ Dalam konteks inilah Imam Malik, sebagai contoh, memperkenankan wanita haid membaca al-Qur'an. Padahal haid termasuk *jinabah* (hadas besar). Demikian halnya, ulama Shafiyyah memperbolehkan penjualan harta (rampasan perang) para tentara sebelum harta itu diterimakan pada mereka. Padahal mereka tidak memperkenankan menjual sesuatu yang belum diterimanya. Contoh lainnya adalah kebolehan melihat aurat (bagi dokter) saat mengobati, kebolehan men-*jama'* salat maghrib-isyā' karena hujan deras atau bepergian jauh. Semua contoh *rukhsah* (keringanan) ini pada prinsipnya adalah berdasarkan pertimbangan akibat hukum yang ditimbulkan, memperoleh kemaslahatan, atau menghindari kerusakan secara khusus. Kerangka *istinbat* semacam ini pada akhirnya tidak sampai merubah struktur *uṣul al-fiqh*, sebaliknya membuatnyanya semakin lebih hidup.

2. Dalam rangka mengaktifkan kerja *uṣul al-fiqh* berbasis *maqāsid* di atas, diperkenankan untuk lebih mengutamakan melakukan *ijtihād* mandiri (*ijtihād mustaqill*) dalam menyikapi persoalan-persoalan baru yang cukup pelik. Tentu *ijtihād* itu harus dilakukan sesuai prosedur yang ada, yaitu setelah melakukan identifikasi masalah (*tahqiq al-manāṭ*) atas persoalan yang mengemuka, lalu menyusun dalil dengan memanfaatkan piranti *ijtihād* yang telah tersedia, baru setelah itu diambillah keputusan hukum. Dengan cara ini, problematika kontemporer (sosial, ekonomi, dst.) akan teratasi.
3. Mengupayakan memilih pendapat hukum (*ikhtiyār al-aqwal*) yang lebih sesuai dengan *maqāsid al-shariah* meskipun pendapat tersebut dari segi kekuatan dalil cukup lemah. Selama pendapat itu penisbatannya *sahih*,

²⁶ Barangkali inilah yang mendasari lahirnya kaidah fikih: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة (kebutuhan *hajiyyah* bisa diposisikan layaknya kondisi darurat, baik secara khusus ataupun umum)

bersumber dari seseorang yang bisa dipercaya (*thiqah*), dan terdapat tuntutan kebutuhan yang dibenarkan, maka hal tersebut adalah sah-sah saja.

Fatwa *Maqāṣidi*: Kasus Nikah Tanpa Saksi dan Wali

Patut disebutkan di sini konsistensi Bin Bayyah dalam menghadirkan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam setiap fatwa-fatwa keagamaannya. Salah satunya adalah fatwa tentang nikah tanpa wali dan saksi dalam kasus yang menimpa sebagian minoritas muslim di Barat.

Pertanyaan: saya mengenal dan jatuh hati dengan perempuan Barat yang telah masuk Islam. Namun, undang-undang negara tidak memungkinkan kami melangsungkan akad pernikahan. Kami pun hijrah ke negara lain dengan harapan bisa melakukan akad nikah. Namun, alangkah terkejutnya kami, di negara itu aturan perundang-undangan juga tidak memungkinkan kami melaksanakan akad nikah. Lalu aku mendengar pendapat bahwa kami bisa mengakadkan (nikah) diri kami sendiri (tanpa kehadiran saksi dan wali) dan cukuplah Allah sebagai saksinya. Aku pun meminta restu calon ibu mertuaku dan ia merestui. Kedua keluarga kami sama-sama telah mengetahui berita perkawinan yang segera akan kami laksanakan. Akhirnya, kami menikah tanpa kehadiran saksi dan wali, dengan anggapan bahwa itu sah secara agama. Kami pun berhubungan satu sama lain layaknya suami isteri. Apa hukum pernikahan kami tersebut?

Menanggapi pertanyaan di atas, Dewan Fatwa Eropa mengeluarkan fatwa tidak sahnya pernikahan tersebut karena tidak memenuhi syarat-syarat pernikahan. Ulama Hanafiyah memang membolehkan nikah tanpa wali, tetapi tetap mensyaratkan kehadiran saksi. Sementara ulama Malikiyah membolehkan akad nikah tanpa kehadiran saksi,²⁷ namun mensyaratkan keberadaan wali dari pihak isteri. Sementara mencampuradukkan dua mazhab dalam satu kasus (*qāḍiyyah*) adalah perbuatan terlarang. Atas dasar inilah, pernikahan di atas dihukumi tidak sah.

Bin Bayyah berkeberatan dengan fatwa tersebut. Sebab, dalam mazhab Maliki seorang suami dalam kasus di atas bisa diposisikan sebagai wali. Hal ini dikarenakan perempuan tersebut tidak memiliki wali, maka perwaliannya bisa dipindahtanggankan (diwakilkan) kepada umumnya umat Islam (*‘ammat al-*

²⁷ Dalam mazhab Maliki, kesaksian saksi hanya diperlukan sebelum kedua pasangan suami isteri melakukan hubungan intim (senggama). Jadi saksi tidak harus hadir pada waktu akad.

muslimin). Dalam konteks inilah, seorang laki-laki berhak menjadi wali bagi perempuan yang akan dinikahi di satu sisi, sekaligus menjadi mempelai pria yang menjalankan akad nikah di sisi lain. Bin Bayyah mengutip pendapat *Shurrāh* al-Khafīl (komentator kitab Mukhtasar al-Khafīl; salah satu kitab fiqh otoritatif mazhab Maliki) ketika mengomentari *wilāyah ‘ammah* (kewalian umum), al-Zarqani berkata, “*dan tercakup dalam wilāyah ‘ammah itu seorang suami, maka ia berhak menjadi wali bagi kedua pihak sekaligus (bagi dirinya sendiri selaku calon mempelai pria yang hendak melakukan akad dan bagi calon isteri yang tidak memiliki wali)*”. Dengan demikian, seorang suami menyediakan mahar sesuai dengan besaran atau bentuk yang dikehendaki oleh calon isteri. Bin Bayyah mengutip pendapat al-Khafīl, “*dan bagi anak paman dan yang semisal terdapat suatu hak untuk menikahkan (menjadi wali) si perempuan sekalipun untuk dirinya sendiri jika ia ditunjuk, dengan mengatakan aku menikahimu dengan mahar sekian (tazawwajtuki bi kadzā), lalu si perempuan rida, maka lelaki (anak paman dan yang semisal) yang berakad itu telah melakukan perwalian atas dua pihak (dirinya dan isterinya)*”.

Adapun dua orang saksi, dalam fiqh mazhab Maliki, tidak disyaratkan hadir pada waktu akad. Persaksian baru diperlukan sebelum kedua pasangan suami isteri melakukan hubungan intim (senggama). Seandainya pihak suami dan isteri itu secara bersama-sama meminta dua orang saksi untuk memberi kesaksian bahwa keduanya telah menikah, maka sah-lah pernikahannya. Demikian pula, seandainya hanya salah satu dari keduanya yang meminta kesaksian dua orang saksi tanpa kehadiran salah satu pihak, maka sah pula pernikahannya. Inilah yang dalam fiqh mazhab Maliki disebut *shahādah al-abdād* sebagaimana dijelaskan dalam kitab al-Mudawwanah. Bagi Bin Bayyah, mengikuti pendapat fiqh mazhab Maliki ini, dalam konteks penyelesaian kasus di atas, lebih dapat menjamin hadirnya kemaslahatan bagi pasangan suami isteri yang menghadapi problem perkawinan akibat regulasi negara yang tidak berpihak pada kepentingan mereka berdua.

Penutup

Abdullah bin Mahfūz bin Bayyah adalah reformis kontemporer yang sangat konsisten menyuarakan revitalisasi *maqāsid al-sharī'ah*. Kaitannya dengan *uṣūl al-fiqh*, Bin Bayyah berpandangan bahwa *maqāsid al-sharī'ah* adalah bagian inheren dari *uṣūl al-fiqh*. Keduanya dalam operasionalnya menyatu, saling melengkapi, dan tak terpisahkan. *Uṣūl al-fiqh* membutuhkan *maqāsid*

dalam menjalankan *istinbāt* hukum sehingga setiap keputusan yang diambil terasa hidup, sebaliknya *maqāṣid al-sharī'ah* juga membutuhkan kehadiran *uṣūl al-fiqh* untuk memagari diri (*indibāt*) dari potensi penyalahgunaan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam melakukan penggalian hukum, Bin Bayyah menekankan kesatuan (integrasi) tiga aspek hukum yang bekerja secara sistemik, yaitu teks-teks keagamaan (*al-nuṣuṣ al-shar'iyyah*), realitas sosial (*al-wāqī'*), dan jiwa hukum (*al-maqāṣid*). Dengan kerangka *istinbāt* semacam ini, produk-produk fatwa Bin Bayyah lebih bisa diterima oleh banyak kalangan, khususnya oleh minoritas muslim Barat.

Daftar Pustaka

“Abdullah bin Bayyah Abraz al-Shakhṣiyyāt al-Muaththirah fi al-‘Ālam”, *Alrabiya*, Edisi Selasa, 14 Oktober 2014.

Āfih, Mahfūz Walad. “Qirāah fī Maḍmūn Istiqālah Ma‘āli al-Shaykh Abdullah bin Bayyah”. <http://www.aqlame.com/article15091.html> (diakses pada 13 Mei 2017)

Bal‘abas, ‘Abd al-Razzāq, “Mā Sirr Ihtimām al-Gharb al-Islāmy bi al-Maqāṣid”, *Alhijaz International Referred Journal for Islamic & Arabic Studies*, Vol. 8 (Agustus 2014).

Bin Bayyah, Abdullah. *‘Alāqat Maqāṣid al-Sharī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Muassasah al-Fuqān li al-Turāth al-Islāmy, 2006.

-----, *Mashāhid min al-Maqāṣid*. Riyāḍ: Dār al-Wujūh li al-Nashr wa al-Tawzī', Cet. 2, 2012.

-----, *Ithārāt Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl*, di http://binbayyah.net/arabic/wpcontent/uploads/2016/11/BinBayyah_Etharat-Tajdedeyah.pdf

-----, *Tanbīh al-Marāji' ‘ala Ta’ṣīl Fiqh al-Wāqī’: al-Taysīr wa al-Tabṣīr wa al-Tadhkīr wa al-Tabṣīr*. t.t.p.: t.p., t.t.

-----, *Sinaat al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*. t.t.p.: t.p., t.t.

De Montesquieu, Baron. *The Spirit of Law*, trans. Thomas Nugent. Canada: Bathoce Books, 2001.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyah, 2006.

Jadī’ (al), Abdullāh bin Yūsuf (ed.). *al-Qarārāt wa al-Fatāwā al-Ṣādirah ‘an al-Majlis al-Auruby li al-Iftā’ wa al-Buḥūth*. t.t.p.: t.p., 2013.

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Syarī’ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

<http://binbayyah.net/english/bio/> (diakses pada 13 Mei 2017)

<https://www.google.co.id/search?q=bin+bayyah&oq=bin+bayy&aqs=chrome.169i57j0l5.4941j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> (diakses pada 13 Mei 2017)

Pound, Roscou. *Pengantar Filsafat Hukum*, terj. Mohamad Radjab. Jakarta: Bhratara Karya, 1982.

Raysūni (al), Ahmad. *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-Sharī’ah*. Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2014.

“Turjumah al-Shaykh Abdullah bin Bayyah”, <http://binbayyah.net/arabic/archives/1417> (diakses pada 13 Mei 2017)

Copyright © 2020 **Journal El Faqih**: Vol. 6, No. 1, April 2020, e-ISSN; 2721-7078; e-ISSN : 2503-314X; p-ISSN: 2443-3950

Copyright rests with the authors

Copyright of **Journal El Faqih** is the property of **Journal El Faqih** and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.

<https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/faqih>