

BAB II

FATWA DAN *MAQĀSID AL-QUR'AN*

A. Fatwa

1. Pengertian Fatwa, dan *Mufī*

a. Pengertian Fatwa

Fatwa di dalam bahasa arab disebut dengan *fatwā*, ulama bahasa mendefinisikan fatwa adalah:

الفتوى والفتيا: إسم مصدر من أفتى، وأما مصدرها الأصلي فهو الإفتاء، والفتوى والفتيا إسمان يوضعان موضع المصدر.

“*Al-fatwā* dan *al-futyā*: merupakan masdar dari kata *Aftā*, sedangkan masdar aslinya dalah *al-iftā*’, sedangkan *al-fatwā* dan *al-futyā* kedudukan keduanya sama dengan kedudukan sebagai masdar”¹.

Menurut Abdul Rauf al-Munāwi fatwa adalah²:

الفتوى لغة: الجواب في الحادثة، والفتيا والفتوى الجواب عما يشك من الأحكام، يقال استفتيته فأفتاني بكذا، قال تعالى "ويستفتونك في النساء" (النساء 127)، وقال: "فاستفتهم أهم أشد خلقا" (الصفات 11)، وقال: أفتوني في رؤياي" (يوسف 43).

“*al-fatwā* secara bahasa: adalah jawaban di masa sekarang, dan *al-fatwā* dan *al-futyā* adalah jawaban atas sulitnya sebuah hukum-hukum, dikatakan “aku meminta fatwa kepadanya dan dia memberikan fatwa tersebut kepadaku”, Allah SWT berfirman, “dan engkau berfatwa tentang wanita³, dan berkata juga “maka tanyakanlah kepada mereka (musyrik mekkah) penciptaan apakah yang paling sulit”⁴, Allah berfirman: “maka terangkanlah tentang mimpiku⁵.”

Menurut Ibn al-Atsīr fatwa secara bahasa adalah:

¹ Ibnu Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār al-Sādr, t.t), Juz 15,145.

² Abd al-Raūf al-Munāwī, *Ibid.*, 550.

³ Qs An-Nisa (4):127.

⁴ Qs As-Saffat (37): 11.

⁵ Qs Yusuf (12): 43.

يقال أفتاه في المسألة يفتيه: إذا أجابه والإسم الفتوى

“Dikatakan: “menjelaskan di dalam pertanyaan yang dijawabnya: jadi jawaban tersebut dinamakan dengan fatwa”⁶.

Menurut al-Fairuz Ābadī, fatwa secara bahasa diartikan:

أبانه له، والجمع فتاوى بكسر الواو على الأصل، وقيل يجوز بفتح للتخفيف.

“menjelaskan untuknya, kata pluralnya adalah *fatāwī* (dengan kasrah di huruf *wāw*), dikatakan boleh dibaca dengan fathah (*fatawā*) untuk meringankan dalam pelafadzan”⁷.

Adapun definisi yang berbeda dari kata fatwa, akan tetapi makna yang dikandung tidak lain, seperti yang tertulis di dalam kitab *al-maghrīb fī tartīb al-ma’rib*:

الفتوى مشتق من اسم الفتى، وهو الشاب الحادث الذي شب وقوى، فكأنه يقوى ما أشكل بيانه فيشب ويصير فتيا قويا.

“Fatwa diambil dari nama seorang pemuda, yaitu pemuda yang baru tumbuh dewasa memiliki fisik yang prima dan kuat, seakan akan dia mampu menghadapi persolaan sulit dengan keterangannya dan ia menjadi pemuda yang kuat”⁸.

Secara istilah fatwa didefinisikan dengan istilah yang beragam oleh para ulama, diantaranya adalah menurut al-Qarrāfī:

إخبار عن الله تعالى بالزام أو إباحة.

“mengabarkan dari Allah SWT hal-hal yang berbentuk kewajiban atau kebolehan (mubah)”⁹.

Al-Jurjānī di dalam *al-Ta’rīfāt* mendefinisikan fatwa adalah:

⁶ Ibn al-Atsīr, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīts wa al-Atsar*, Tahqīq Mahmūd Muhammad al-Thānāhī, (t.k, Maktabah al-Islāmīyah, t.t), Juz 3, 411.

⁷ Fairuz Ābadī, *al-Qāmūs al-Muhīth*, (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1997), 1702.

⁸ Nāsir al-Dīn al-Mitarrizīy, *Al-Maghrīb fī Tarīb al-Ma’rib*, Tahqīq Mahmūd Fakhūrī wa Abd al-Hamīd Mukhtār, (Alepo: Maktabah Usāmah Ibn Zaid, t.t), juz 2, 122.

⁹ Shihā al-Dīn Al-Qarrāfī, *al-Furūq*, (Saudi, Wazārah al-Shu’ūn al-Islāmīyah wa al-Awqāf wa al-Da’wah wa al-Irshād), juz 4 121.

الإفتاء: بيان حكم المسألة.

“berfatwa (*al-Iftā*): adalah menerangkan permasalahan hukum¹⁰”.

Al-Banānī mendefinisikan fatwa adalah:

الإفتاء: الإخبار بالحكم من غير إلزام.

“berfatwa adalah memberi tahu tentang hukum yang tidak mengikat atau yang wajib”¹¹.

Al-Buhūtī mendefinisikan fatwa adalah:

تبيين الحكم الشرعيّ للسائل عنه.

“menerangkan hukum syari’at yang menanyakan tentangnya¹²”

Dari berbagai macam definisi yang datang dari bahasa (etimologi) atau secara istilah (terminologi), dapat disimpulkan makna fatwa adalah keterangan daripada hukum syari’at di dalam suatu permasalahan agama, sebagai bentuk jawaban daripada yang menanyakan masalah tersebut.

b. Pengertian Mufti

Mufti adalah orang yang berfatwa atau *ism fā’il* dari kata *aftā*, Ibnu Manzhūr mendefinisikan fatwa dengan pengertian bahasa:

المجيب للسائل عن سؤاله، والمبين ما أشكل من أمر. ولذا يقال: أفتيته في مسألة، إذا أجبته عنها.

“Yang menjawab pertanyaan yang ditanyakannya, dan yang menjelaskan kesulitan di dalam permasalahan. Maka dari itu

¹⁰ Al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, Tahqīq Muhammad Siddīq al-Minshāwī, (Kairo: Dār al-Fadīlah, t.t), juz 1, 49.

¹¹ Tāj al-Dīn al-Subkī, *Hāshiyah al-Banānī ‘Alā Matan Jam’i al-Jawāmi’*, (Beirut: Dār al-Fikr), Juz 2, 104.

¹² Al-Buhūtī, *Sharh Muntahā al-Irādāt*, Tahqīq Abd al-Wahāb Ibn Muhsin al-Turkīy, (t.k, Muassasah al-Risālah, t.t), Juz 3, 483.

dikatakan: aku memfatwakannya untuk sebuah perkara, jadi aku menjawabnya”¹³.

Secara istilah mufti terdapat banyak pengertian dari para ulama tentang kata ini, sebagaimana terdapat pada istilah *fatwā* dan *futyā*, ada tiga bentuk pengertian terhadap mufti, pertama mereka yang mengartikan mufti sebagai seorang yang faham (*al-faqīh*) karena istilah *futyā* mengandung makna mujtahid, kedua mereka yang mendefinisikan mufti dengan syarat-syarat tertentu, yang ketiga mereka yang mendefinisikan bahwa seorang mufti adalah yang memberi kabar tentang hukum syari’at Allah (*Mukhbirun*), berikut beberapa istilah yang dikemukakan para ahli terhadap istilah mufti:

Menurut Ibnu Rusyd mufti adalah:

الفقيه النظار، والقادر على انتزاع الأحكام الشرعية من الكتاب
والسنة والإجماع والقياس.

“adalah seorang yang faham dan cermat, mampu untuk menguraikan hukum-hukum syari’at yang terdapat pada al-Qur’an, assunnah, ijma’, dan qiyas”¹⁴.

Menurut al-Shawkānī:

وأما المفتي فهو المجتهد..

“sedangkan mufti adalah seorang mujtahid”¹⁵.

Menurut Rashīd Ridhā’:

وبيان هذا أن المفتي عندهم يعني "الأصوليين" هو المجتهد المستعد للإفتاء
بالدليل، وإن كان مستعداً في عامة الأحكام فهو المجتهد المطلق، وإن

¹³ Ibnu Manzhūr, *Ibid.*, juz 10, 183.

¹⁴ Ibnu Rusyd al-Andalūsīy, *Fatāwā Ibn Rusyd*, Tahqīq a-Mukhtār Ibn al-Thāhir al-Talīy, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmīy, 1987), Juz 3, 1497.

¹⁵ Al-Shawkānī, *Al-Badr al-Thāli’*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), juz 2, 214.

كان لا يقدر إلا في بعض الأحكام فهو مجتهد فيما هو مفت به، وهذا التفصيل مبني على قول بعض المحققين من الأصوليين بأن الاجتهاد يتجزأ.

“dan penjelasan bahwa mufti menurut mereka “ulama ushul fiqh” adalah seorang mujtahid yang siap untuk berfatwa berlandaskan dalil, apabila ia menguasai secara umum tentang hukum-hukum (syari’at) maka dia adalah mujtahid yang mutlak, akan tetapi apabila ia hanya mampu di bagian-bagian tertentu akan permasalahan, maka dia hanya seorang mujtahid dan seorang mufti di bidangnya, penjelasan ini dilandaskan atas perkataan sebagian peneliti dari pada ahli ushul fiqh yang mengatakan bahwa ijtihad itu terbagi-bagi”¹⁶.

Menurut Dr Wahbah al-Zuhailīy:

المفتي هو المجتهد أو الفقيه.

“Mufti adalah seorang mujtahid dan ahli fiqh”¹⁷.

Bentuk kedua dari pengertian mufti yang menunjukkan akan keharusan syarat-syarat tertentu, diantara pengertian itu adalah:

Menurut al-Qarrāfi:

هذا الإسم موضوع لمن تقدم الناس بأمر دينهم، وعلم مجمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه، وكذلك في السنن والاستنباط ولم يضع لمن مسألة وأدرك حقيقتها.

“sebutan disematkan untuk orang yang menjadi rujukan tentang permasalahan agama mereka, dan mengetahui secara global dan khusus tentang ilmu al-Qur’an, nasikh dan mansukhnya, begitu juga yang ada di dalam sunnah (hadits), dan mengambil kesimpulan, dan tidak digunakan untuk orang yang hanya mengetahui masalah dan haqiqatnya saja”¹⁸.

¹⁶ Muhammad Rashīd Ridhā’, *Majallatu al-Manār*, (t.k, t.p, t.t), jilid 6, juz 22, 848.

¹⁷ Wahbah al-Zuhailīy, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmīy*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1422), Juz 2, 1184.

¹⁸ Al-Qarrāfi, *Ibid.*, juz 2, 116.

Al-Sam'āni mempunyai pengertian sendiri yang lebih eksplisit menguraikan syarat-syarat seorang mufti, menurutnya mufti adalah:

من استكمل فيه ثلاث شرائط: الاجتهاد والعدالة والكف عن
الترخيص والتساهل.

“orang yang sudah mumpuni di dalam hal: Ijtihad, keadilan, mencegah dari mudahnya meringan ringankan dan memudahkan”¹⁹.

Bentuk definisi yang ketiga akan pengertian dari mufti sebagai orang yang memberi kabar tentang hukum-hukum Allah, di antaranya adalah Ibn Hamdān mendefinisikan mufti dengan istilah:

هو المخبر بحكم الله تعالى لمعرفة بدليله، وقيل: هو المخبر عن الله
بحكمه، وقيل هو المتمكن من معرفة أحكام الوقائع شرعا بالدليل مع
حفظه لأثر الفقه.

“Dia adalah pemberi kabar tentang hukum Allah untuk mengetahui keterangannya, dan dikatakan seorang yang mengabarkan tentang hukum Allah, dan dikatakan ia dalah orang yang benar benar mengetahui secara dalam tentang hukum-hukum dan permasalahan syari'at dengan dalil yang dihafalkan lebih banyak dari pada fiqih”²⁰.

Selain Ibn Hamdān al-Mardāwī juga mendefinisikan mufti dengan pengertian:

من يبين الحكم الشرعي ويحكم به من غير إلزام.

“Mufti adalah orang yang menjelaskan hukum syar'i dan mengambil hukum dengannya tanpa keharusan/ kewajiban”²¹.

¹⁹ Ibn Amīr al-Hājj, *al-Taqrīr wa al-Tahbīr 'alā al-Tahrīr*, Tahqīq Abdullah Mahmūd Ibn 'Umar, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīy, 1999), juz 3, 341.

²⁰ Najm al-Dīn Ibn Hamdān, *Sifat al-Fatwā, al-Muftī wa al-Mustaftī*, Tahqīq Abī Jannah al-Hanbalī, (Riyadh, Dār al-Samī'iy li al-Nash wa al-Tawzī', 1436H), 4.

²¹ 'Alā al-Dīn Al-Mardāwī, *al-Insāf fī Ma'rifat al-Rājih min al-Khilāf*, Tahqīq Muhammad Hāmid al-Faiqā, (t.k, t.p, 1955), Juz 1, 186.

Di dalam kitab *al-Ibhāj Sharh al-Minhāj* definisi mufti juga sama dengan apa yang dikemukakan Ibn Hamdān, yaitu:

هو المخبر بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله.

“Dia adalah orang yang memberi informasi tentang hukum Allah untuk diketahui berserta dalilnya”²².

Dari berbagai bentuk definisi terdahulu, disimpulkan bahwa mufti adalah seorang yang memberi informasi tentang hukum Allah, dan pemberi informasi tersebut haruslah seorang mujtahid, dan tidaklah seorang mujtahid itu kecuali dia faqīh, dan sesungguhnya fatwa itu mempunyai ikatan dengan seorang mujtahid itu sendiri.

2. Hubungan Antara Fatwa dan Ijtihad

a. Pengertian Ijtihad

Sebelum melangkah kepada pembahasan tentang hubungan antara fatwa dan ijtihad, ada baiknya apabila ditekankan terlebih dahulu apa itu makna dari ijtihad sendiri, ijtihad secara bahasa berasal dari kata *ijtahada*, wazannya *ifta'ala* yang masdarnya adalah *ifti'āl*, kata ini menunjukkan sifat maksimal di dalam perbuatan (*al-Mubālaghah*), terdapat perbedaan cara baca terhadap kata (الجهد), apakah dibaca *al-Juhdu* atau *al-Jahdu*, al-Fayūmī menisbatkan al-juhdu adalah bacaan penduduk hijaz, sedangkan al-jahdu selainnya, akan tetapi kedua kata itu mengandung dua arti yaitu kemampuan (*al-thāqah*) dan kesulitan (*al-Mashaqqah*)²³.

Secara istilah arti ijtihad menurut al-Shawkānī adalah:

بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط.

²² ‘Alī Ibn Abd al-Kāfī al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1404H), Juz 3, 365.

²³ Ahmad Al-Fayūmī, *al-Misbāh al-Munīr*, Tahqīq Abd al-Adzīm al-Shināwī, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t), Juz 1, 112.

“mengeluarkan kemampuan untuk mencari hukum syar’i yang bersifat amaliyah dengan jalan mengambil kesimpulan”.²⁴

Sedangkan menurut al-Āmidī ijtihad adalah:

استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية

“mengeluarkan semua kemampuan untuk mengupas hukum-hukum syari’at yang masih bersifat tidak pasti (*Dzhannīy*)”²⁵.

Terdapat banyak lagi beragam definisi tentang ijtihad dengan ungkapan yang berbeda akan tetapi dengan makna yang sama, secara global dapat dikategorikan pengertian ijtihad menjadi dua kategori, yang pertama ijtihad sebagai pekerjaan seorang mujtahid, kedua ijtihad adalah sifat dari mujtahid itu sendiri²⁶.

b. Perbedaan Antara Ijtihad dan Fatwa

Ada tiga aspek yang perlu dikaji tentang perbedaan Ijtihad dan fatwa dalam pembahasan ini, pertama tentang ruang lingkup Ijtihad dan Fatwa, yang kedua adalah segi pemeliharaan dan pengayoman terhadap kejadian, ketiga menurut sampai terjadinya permasalahan dan letak fatwa tersebut, berikut ini penjelasan-penjelasan mengenai ketiga perbedaan antara ijtihad dan fatwa;

1) Aspek Ruang Lingkup Pembahasan Fatwa dan Ijtihad

Ijtihad hanya berlaku untuk hukum-hukum yang bersifat yang tidak pasti (*dzhanniy*), sedangkan untuk perkara yang pasti (*qath’iy*) tidak berlaku sebuah ijtihad untuknya, kebalikannya fatwa dapat berlaku di semua permasalahan baik itu yang pasti atau tidak pasti, dikarenakan fatwa sifatnya memberikan kabar dan menyampaikan tentang hukum-hukum syari’at, apabila terdapat

²⁴ Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuhūl*, Tahqīq Abū Hafsh al-‘Azā, (Riyadh: Dār al-Fadīlah, 2000), Juz 1, 250.

²⁵ Al-Āmidī, *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabīy, 1404H), juz 4, 218.

²⁶ Abdl al-Majīd Muhammad al-Sūsūh, *Dirāsāt fī al-Ijtihād wa Fahm al-Nusūs*, (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1424 H), 19-21.

seorang ulama yang berijtihad di dalam ranah yang qath'iy, artinya ia berijtihad untuk menyingkap hal yang qath'iy, bukan berijtihad di dalam hal yang qath'iy secara zatnya²⁷.

2) Dari Segi Pemeliharaan dan Pembinaan

Pekerjaan seorang ahli fiqih dan seorang mujtahid adalah dilandasi dengan adanya sebuah perhatian akan kejadian atau permasalahan, seorang mufti haruslah dia mengayomi atau memperhatikan ketika ia mengeluarkan fatwa atau menetapkannya, sebagaimana ia memperhatikan keadaan dan tempat masyarakat yang meminta akan fatwa tersebut²⁸.

Fatwa yang benar itu adalah yang memenuhi syarat seorang mujtahid dan syarat lain diluar seorang mujtahid, seperti mengetahui permasalahan yang terjadi, mempelajari psikologi seorang yang bertanya (*mustafī*), komunitas yang hidup di dalamnya, keadaan lingkungannya, agar mengetahui efek positif dan negatif dari fatwa yang dia keluarkan²⁹.

3) Dari Segi Terjadi dan Tempat Fatwa

Perbedaan fatwa dengan selainnya (ijtihad) adalah dari segi terjadinya kejadian serta tempat fatwa itu sendiri, diharuskan sebuah fatwa mempunyai dua hal ini, yang pertama adalah pertanyaan dari seorang *mustafī*, yang kedua kejadian itu harus nyata adanya, sedangkan di dalam ijtihad tidak diharuskan syarat-syarat ini, maka ijtihad itu lebih umum sifatnya daripada fatwa³⁰.

Menurut Wahbah al-Zuhailīy, mufti haruslah seorang mujtahid atau ahli fiqih, maka jadilah perkataan seorang mufti di

²⁷ 'Alā' al-Dīn al-Rihāl, *Ma'ālim wa Dhawābit al-Ijtihād 'Inda Syaikh al-Islām Ibn Taiymīyah*, 58-59

²⁸ Usāmah al-Ashqar, *Manhaj al-Ifā' 'Inda Ibn al-Qoyyim*, 29., Layinah al-Himsā, *Tārīkh al-Fatwā*, (Alepo: Dār al-Rashīd, t.t), 55-58.

²⁹ Muhammad Abū Zahra, *Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabīy), 287.

³⁰ Thāhir al-Siddīqīy, *Fiqh al-Mustajidāt fī Fiqh al-'Ibādāt*, (Ardan: Dār al-Nafā'is, 2005), 79.

zaman sekarang adalah dia yang menguasai ilmu fiqh perbandingan madzhab, yang mengkhususkan dirinya terhadap naskah-naskah fiqh madzhab, dan itu adalah hal yang mutlak, ia juga mengatakan apabila fatwa itu lebih khusus sifatnya dari ijtihad yang mana ijtihad adalah cara menyimpulkan hukum baik dilatar belakangi pertanyaan atau tidak, sedangkan fatwa tidak akan dilakukan kecuali adanya permasalahan yang timbul atau kejadian yang diketahui ahli fiqh tentang hukumnya³¹.

3. Sejarah Perkembangan Fatwa

Tidak bisa di pungkiri bahwan pengemban fatwa di dalam agama ini adalah para Nabi dan Rasul-Nya, setiap Rasul yang diutus kepada umatnya masing-masing mempunyai tugasnya di dalam menjelaskan syari'at yang datang dari Allah SWT, seperti yang tergambar di dalam al-Qur'an surat yusuf:

يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات

“Wahai Yusuf orang yang jujur, jelaskanlah kepada kami tentang tujuh sapi itu”³².

Dari ayat ini sudah bisa dijadikan dasar bahwa fatwa itu sudah ada ketika zaman para Nabi terdahulu di dalam menyampaikan apa yang telah disyari'atkan oleh Allah SWT kepada setiap umat.

Di dalam sub-bab ini peneliti akan mendeskripsikan secara singkat tentang sejarah perkembangan fatwa dari era Nabi Muhammad SAW, para sahabat, di era kejayaan kekuasaan Turki Ustmani, sampai zaman sekarang, beserta contoh-contohnya:

³¹ Wahbah al-Zuhaili, *Subul al-Istifadah Min al-Nawāzil*, (Damaskus, Dār al-Maktabīy, 2001 M), 13.

³² Qs Yusuf (12): 46.

a. Fatwa di zaman Rasulullah

Rasulullah SAW adalah pengemban amanat di dalam menjelaskan ajaran Islam kepada kaum Muslim, begitu juga dengan tugas untuk menetapkan fatwa ketika terjadi kontradiksi atau permasalahan yang terkait dengan hukum-hukum syari'at, Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, permasalahan tentang hukum syari'at yang difatwakan oleh Nabi SAW ada sebagai bentuk responsive terhadap pertanyaan para sahabat, ada juga tanpa pertanyaan dari para sahabat, dan yang tanpa pertanyaan dari pada sahabat lebih banyak daripada di dasari pertanyaan.³³

Contoh fatwa Nabi SAW tanpa berdasarkan pertanyaan seperti firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي مَا قُتِلْتُمْ

*“wahai orang-orang yang beriman, telah diwajibkan kepada kalian hukum qisas terkait orang-orang yang dibunuh”*³⁴.

Sedangkan fatwa Nabi SAW sebagai jawaban dari para sahabat seperti terdapat pada firman Allah:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ، أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ.

*“dan apabila hambaku bertanya tentang aku wahai Muhammad, sesungguhnya Aku ini dekat, menjawab semua permintaan do'a apabila mereka berdo'a, maka taatlah kepadaku, dan berimanlah kepadaku, semoga mereka menjadi orang-orang yang memperoleh bimbingan”*³⁵.

³³ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqī'in*, (Saudi: Dār Ibn al-Jauzī, 1423 H), Juz 2, 11.

³⁴ Qs Al-Baqarah (2): 186.

³⁵ Qs Al-Baqarah (2): 186.

Menurut Imam Al-Thabari di dalam kitab tafsirnya, ayat ini adalah bentuk jawaban dari orang non arab ketika bertanya kepada Nabi Muhammad Saw tentang dekat atau jauhnya Tuhan (Allah)³⁶.

Di zaman Rasulullah SAW masih hidup memang semua permasalahan selalu diserahkan kepada beliau untuk dipertanyakan tentang hukum sesuatu, atau makna daripada al-Qur'an, atau permasalahan yang berkaitan dengan sosial yang terjadi di masa itu, akan tetapi bukan berarti Nabi sendiri melarang para sahabat untuk berijtihad dengan ada atau tanpa kehadiran Nabi di sisi para sahabat, karena semua itu adalah bentuk daripada kaderisasi dan pengajaran untuk para sahabat yang akan meneruskan estafet dari pada ajaran Nabi Muhammad SAW.

Banyak contoh daripada permasalahan yang dituntaskan oleh para sahabat ketika Nabi SAW masih hidup dengan atau tanpa kehadiran Nabi SAW, sebagai contoh adalah kasus ketika dua orang sahabat keluar untuk melakukan perjalanan (safar), di tengah perjalanan tibalah waktu sholat akan tetapi mereka tidak menemukan air untuk berwudhu dan merekapun bertayammum, ketika sudah bertayamum mereka menemukan air di waktu itu juga, salah satu dari mereka mengulangi sholat mereka dengan melakukan wudhu terlebih dahulu, dan salah satu lagi tidak mengulangi sholatnya, setiba kembali mereka berdua mengadakan hal ini kepada Rasulullah SAW, akan tetapi Nabi SAW membenarkan mereka berdua dengan perkataan untuk yang tidak mengulangi "kamu sudah tepat dalam sunnah" dan "sholatmu berpahala" dan mengatakan kepada yang mengulangi "kamu mendapat dua kali pahala"³⁷.

³⁶ Ibn al-Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), Juz 1, 500.

³⁷ Hadist riwayat Abū Dāwūd di dalam kitab taharah, Diriwayatkan Muslim di dalam kitāb al-li'ān, di riwayatkan Imam al-Nasā'ī di dalam kitāb al-Ghusl wa al-Tayammum.

Selain kisah ini, terdapat banyak riwayat lain yang menggambarkan tentang para sahabat yang berijtihad dan berfatwa di dalam permasalahan agama dengan atau tanpa kehadiran Rasulullah SAW di sisi mereka, dikarenakan keterbatasan pembahasan peneliti hanya mengutip riwayat diatas sebagai permisalan kasus saja.

b. Fatwa di Zaman Para Sahabat

Setelah berpindahnya Rasulullah SAW dari alam dunia kepada kehidupan yang sebenarnya, seluruh ajaran yang dibawa oleh Nabi secara otomatis dilanjutkan oleh para sahabat, dan tidaklah Nabi Muhammad SAW meninggalkan para sahabat kecuali ia sudah mengajarkan bagaimana cara menyimpulkan hukum dari dalil-dalil yang partikular (*juz'ī*).

Fatwa itu sebuah pekerjaan yang tidak datang begitu saja dengan syarat-syarat yang memenuhi di dalam seseorang yang benar-benar faham (*faqīh*), akan tetapi harus ikut serta di dalam perkumpulan, atau majlis-majlis fatwa dan bersosialisasi terhadap manusia³⁸.

Sebagaimana ungkapan al-Wansharisi, “ fatwa adalah sebuah pekerjaan atau keterampilan, akupun sudah terbiasa dengan sulitnya fatwa, aku tidak mengetahui apa yang aku ucapkan ketika pertama kali di dalam majlis dan aku pun menghafalkan apa yang tertulis dengan sungguh-sungguh (*mutqin*), dan melakukan percobaan di setiap keilmuan yang membutuhkannya”³⁹.

Bentuk-bentuk fatwa di zaman sahabat ini ada dua macam, yang pertama adalah mereka berhujjah dengan diamnya Nabi

³⁸ ‘Āmir Sa’id Al-Zībārī, *Mabāhith Ahkām al-Fatwā*, (Riyadh: Dār Ibn Hazm, 1995), 134.

³⁹ Ahmad Yahyā al-Wansharīsī, *al-Mī’ār al-Ma’rab wa al-Jāmi’ al-Maghrib*, (Beirut: Dār al-Maghrib al-Islāmīy, 1981 M-1401H), 79.

(*taqrīr*) ketika mereka melakukan sesuatu di hadapan Nabi dan ini bukan murni dari pada sahabat sendiri, yang kedua mereka berfatwa dengan apa yang sudah di sampaikan oleh Rasulullah dan mereka di dalamnya sebagai orang yang meriwayatkannya⁴⁰.

Harus diketahui bahwa tidaklah semua para sahabat itu mempunyai otoritas untuk berfatwa, dan berijtihad, Ibnu Qayyim membagi kelompok para sahabat menjadi tiga macam yang pertama yaitu golongan yang banyak berfatwa (*Mukatsirūn*), kedua yaitu pertengahan (*Mutwasitūn*), yang ketiga adalah golongan yang sedikit (*Muqollīn*)⁴¹

Salah satu contoh daripada fatwa sahabat yaitu ketika Umar Ibn Khattab ditanya perihal wanita yang ditalaq ba'in (*al-matbū'ah*)⁴², dan ia berfatwa bahwasannya mereka mempunyai hak nafkah dan tempat tinggal, dan ketika sampai kepada Umar hadits Fāthimah binti Qays yang meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW tidak memberikan nafkah dan tempat tinggal setelah ditalaq tiga oleh Nabi SAW, Umar berkata: "Kita tidak meninggalkan Kitabullah dan sunnah nabi kita dikarenakan satu perkataan wanita semoga ia hafal atau lupa akan firman Allah":

لا تخرجوهن من بيوتهن ولا تخرجن إلا أن تأتين بفاحشة مبينة

⁴⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ibid.*, Juz 2, 224.

⁴¹ Golongan yang banyak atau *al-Mukatsirūn* diantaranya adalah: 'Umar Ibn Khattab, 'Ali bin Abi Thalib, Abdullah Ibnu Mas'ud, 'Aisyah Ummul Mu'minin, Zaid Bin Tsabit, Abdullah Ibn Abbas, Abdullah Ibn 'Umar. Sedangkan golongan yang pertengahan atau disebut dengan *al-Mutawasithūn* diantaranya: Abu Bakar As-shidiq, Ummu Salamah, Anas Ibn Malik, Abu Sa'd al-Khudri, Abu Hurairah, Utsman Ibn Affan, Abdullah Ibn Umar Ibn Ash, Abdullah Ibn Zubair, Abu Musa Al-Asy'ari, Sa'd Ibn Abi Waqas, Salman al-Farisi, Jabir Ibn Abdullah, Mu'adz Ibn Jabal. Ibnu Qayyim, *Ibid*, Juz 1, 21., Ibnu Hazm Al-Andalūsīy, *Jawāmi' al-Sīrah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1900 M), 319-335.

⁴² Hadits Riwayat Muslim, Kitāb al-Thalāq, Bāb *al-Muthliqah lā Naḥqaha lahā*, 1480.

“Dan janganlah kalian mengeluarkan mereka dari rumah mereka kecuali sudah jelas ada perbuatan keji yang dilakukannya”⁴³.

dan terkadang ia berfatwa bahwa tidak ada nafkah dan tempat tinggal baginya kecuali jika wanita itu dalam keadaan hamil, berdasarkan firman Allah:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

“Apabila kalian dalam keadaan hamil, maka berilah nafkah kepada mereka sampai mereka melahirkan”⁴⁴

c. Fatwa di Zaman Tabi'in

Di zaman ini masih tersisa beberapa dari pada kalangan sahabat junior (*sigār al-sahābah*), akan tetapi mereka belum bisa menguasai fatwa, di sisi lain muncula beberapa orang dari kalangan tabi'in yang berperan di dalam kepentingan fatwa, masyarakat ketika itu tidak bergantung lagi kepada ahli fiqih tertentu, dikarenakan mulai banyak ahli fiqih di zaman tersebut, di zaman ini tidak berbeda dengan keadaan di zaman para sahabat, mereka bergelut di segala permasalahan, dan berfatwa kepada apa yang menjadi permasalahan masyarakat ketika itu⁴⁵.

Di zaman ini para ulama dari kalangan sahabat mulai menyebar ke beberapa penjuru negeri, dan mengajarkan fiqih sesuai dengan pemahaman mereka masing-masing, para sahabat juga tidak lupa mengajak para tabi'in senior (*kibār al-tābi'in*) bersama mereka di dalam berfatwa, periwayatan hadist

⁴³ Qs At-Thalaq (65): 1.

⁴⁴ Qs At-Thalaq (65): 6.

⁴⁵ Muhammad Ali Jum'ah, *al-Madkhal li Dirāsati al-Madzāhib al-Fiqhīyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2012 M-1433 H), 71.

di zaman ini mulai banyak muncul, kebutuhan masyarakat kepada pembahasan yang baru di dalam hukum-hukum syari'at, mereka tidak mempunyai rujukan kecuali para sahabat yang masih tersisa dan orang-orang yang belajar langsung dari sahabat tersebut, mereka berfatwa dengan apa yang mereka hafal dari pada hadist yang mereka dengar langsung dari rasulullah dan hadits yang didengarkan langsung dari para sahabat senior⁴⁶.

Menurut al-Dahlāwī, gambaran umum tentang keadaan fatwa di zaman ini dimulai dengan adanya perbedaan para sahabat yang diadopsi oleh kalangan tabi'in, ada dua kelompok pada zaman ini yang berbeda pendapat, yang pertama yaitu para sahabat yang masih berpegang dengan hafalan mereka dari apa yang mereka dengar langsung dari Rasulullah SAW, kedua yaitu madzhab para sahabat yang menggunakan akalanya, mereka mengambil yang mudah dari sesuatu yang memiliki kontradiksi, dan mengambil yang kuat dari pada pendapat-pendapat dari pada sahabat senior⁴⁷.

Ibnu Qayyim telah menyebutkan jumlah besar dari para sahabat yang mempunyai otoritas di dalam berfatwa di era para tabi'in, Ibnu Qayyim menggambarannya menurut kota-kota yang ditinggali oleh para sahabat, ia membagi menjadi enam kota, yaitu kota Madinah, Makkah, Bashrah, Kūfah, Syam, Mesir dan yaman⁴⁸.

Di zaman ini pengaruh fatwa di kalangan non-arab sangat terlihat jelas, ketika wafatnya keempat Abdullah (*Al-Ubādalah al-'Arba'ah*), ilmu fiqih banyak terwarisi kepada para pengikut

⁴⁶ Ibnu Salāh, *Adabul Muft wa al-Mustafti*, (t.k, 'Ālim al-Kutub, 1986 M), 15.

⁴⁷ Al-Dahlāwī, *Hujjatu Allah al-Bālighah*, Tahqīq al-Sayyid al-Sābiq, (Beirut: Dār al-Jīl, 1426 H-2005 M), Juz 1, 143-144.

⁴⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ibid.*, Juz 1 23-28.

dan pendukung mereka masing-masing, seperti 'Athā' Ibn Abī Rabāh⁴⁹ yang menjadi ahli fiqih Makkah, dan Imam Thāwūs⁵⁰ yang menjadi ahli fiqih di negeri Yaman. Semua rata-rata dari kalangan pendukung non arab, kecuali di Madinah yang masih dipegang oleh ahli fiqih keturunan arab dari suku quraisy yaitu Sa'īd Ibn Masīb⁵¹.

Contoh dari pada bentuk fatwa yang ada di zaman ini adalah permasalahan apakah di putuskan sebuah perkara dengan satu saksi saja, menurut mayoritas dari ahli fiqih di daerah Hijaz bahwasanya haruslah diputuskan sebuah hukum walaupun adanya satu saksi saja yang mana itu disertakan sumpah oleh saksi tersebut apabila permasalahannya terkait dengan harta, pendapat ini berdasarkan riwayat dari Imam Malik, ketika Abu Salamah dan Ibn Abd al-Rahmān ditanya: “Apakah diputuskan sebuah hukum apabila hanya ada satu saksi dan diperkuat dengan sumpahnya? Mereka berdua berkata: “benar, dan menurut Imam Syafi'i: kami dikabarkan dari Imam Malik, dari Ja'far Ibn Muhammad, dari Ayahnya, bahwasannya Nabi Muhammad memutuskan sebuah perkara dengan adanya satu saksi saja yang diperkuat dengan sumpah⁵², akan tetapi bagi ahlur ra'yi⁵³, tidaklah diputuskan sebuah

⁴⁹ Ia Adalah seorang tabi'in dari kalangan ahli fiqih yang bersinar di zaman itu, lahir di Yaman, dan tumbuh dewasa di Makkah, ia seorang mufti dan muhadist yang ada di daerah tempat ia tinggal, wafat tahun 115 H, Ibnu Khalkān, *Wafyāt al-A'yān*, Tahqīq Ibn Hasān Abbās, (Beirut: Dār al-Sadr, 1978 M-1398 H), Juz 3, 261.

⁵⁰ Bernama lengkap Thāwūs Ibn Kīsān al-Yamānī al-Khūlānī, salah satu orang yang 'Alim dari kalangan para Tabi'in, ia orang yang paling mengerti tentang halal dan haram sebuah hukum, wafat ketika beribadah haji di Mekah pada tahun 106 H, Ibn al-Imād, *Shidrāt al-Dzahab fī Akhbār min Dzahab*, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1986 M-1406 H), juz 1, 133.

⁵¹ Bernama lengkap Muhammad Sa'īd Ibn Masīb Ibn Hizn Ibn Abī Wahāb al-Makhzūmī al-Madanī, dari golongan tabi'in senior, orang paling hafal tentang hukum dan periwayatan Umar Ibn Khattab, sampai ia dinamakan periwayat 'Umar, lahir pada tahun 13 H wafat di tahun 94 H, Ibnu Katsīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1990 M-1410 H), juz 9, 9.

⁵² Muhammad Idrīs al-Shāfi'ī, *Al-Umm*, Tahqīq Rif'at Fauzīy Abd al-Muthallib, (t.k, Dār al-Wafā', t.t), Juz 8, Kitāb ikhtilāf Mālik wa al-Shāfi'iy, 3233.

⁵³ Al-Shawkānī, *Nail al-Authār*, (Libanon: Bait al-Afkār al-Daulīyah, 2004), 282-286.

perkara apabila dengan satu saksi saja yang disertakan dengan sumpah dikarenakan bertentangan dengan firman Allah:

تَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتٍ

“maka datangkanlah dua saksi dari laki-laki kalian dan apabila tidak ada maka dengan satu laki-laki dan dua perempuan”⁵⁴.

d. Fatwa di Zaman Kontemporer.

Di era kontemporer ini munculah para ulama-ulama terkemuka seperti Wahbah Zuhaili dan Yusuf al-Qardhawi. Al-Qardhawi ketika menetapkan atau mengeluarkan sebuah fatwa memiliki prinsip-prinsip tersendiri diantaranya; *pertama*, tidak fatanik di satu madzhab akan tetapi tetap menghormati pendapat para imam madzhab dengan mengikuti metode dan cara pandang para imam madzhab, *kedua*, selalu mempermudah permasalahan dan tidak mempersulitnya, *ketiga*, selalu menggunakan bahasa yang mudah difahami dan dimengerti, *keempat*, mengabaikan segala sesuatu yang tidak bermanfaat, *kelima*, bersikap moderasi dalam artian tidak mempermudah dan tidak memperketat, *keenam*, memberikan keterangan dan penjelasan di dalam fatwanya⁵⁵.

Wahbah Zuhaili pun mempunyai ciri khas tersendiri terkait mengeluarkan fatwa, diantara dari ciri khasnya adalah; *Pertama*, Terlebih dahulu mengadakan kajian terhadap nas, *Kedua*, apabila tidak menemukan hadits yang bersifat perkataan Nabi (*Qauliyah*), maka ia menggunakan hadits yang bersifat *fi'liyah* atau *taqrīriyah* sebagai dalil, *Ketiga*, apabila

⁵⁴ Qs Al-Baqarah (2): 282.

⁵⁵ Faridatus Suhadak, “Urgensi Fatwa Dalam Perkembangan Hukum Islam”, de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Vol 5 No 2, Desember 2013, 189-196.

tidak ditemukan hadith-hadith tersebut maka ia menggunakan pendapat para ulama dengan cara memperhatikan kesahihan hadits yang dipakai oleh para ulama di dalam pemasalahan itu, *Keempat* melakukan *tarjih* terhadap pendapat-pendapat para ulama dan mengacu kepada pendapat yang sah⁵⁶

Di era ini juga muncul mufti-mufti negara yang cenderung menjadi instrument negara tertentu, menjaga syariah dan nilai-nilai keislaman yang ada di negara tersebut, mereka mengklaim apabila negara adalah instrumen untuk terwujudnya kebijakan-kebijakan keagamaan, mereka membuat lembaga fatwa tersendiri, membuat kebijakan sendiri untuk mempengaruhi masyarakat tentang isu-isu yang dapat mengancam norma-norma keagamaan, mereka juga mempunyai anggaran sendiri untuk melakukan konferensi⁵⁷.

Contoh konkrit adalah mufti negara Saudi Arabiya, para mufti berkumpul di dalam satu asosiasi atau lembaga bernama *al-Lajnah al-Dāimah li al-Buhūts wa al-Iftā'*, mereka diangkat oleh negara maka dari itu mereka mendapat pengaruh yang kuat dari negara (kerajaan). Segala fatwa yang keluar dari lembaga ini tidak boleh keluar dari pada madzhab resmi negara ini dan juga kebijakan politik pemerintahan (kerajaan). Sosok yang menonjol di dalam lembaga ini adalah Abd al-Azīz Ibn Bāz, yang memiliki ikatan kuat dengan madzhab Hanbali dan ajaran Muhammad Ibn Abd al-Wahāb, perannya di dalam melegitimasi kebijakan-kebijakan kerajaan sudah tidak diragukan lagi⁵⁸.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Rusli, "*Tipologi Fatwa di Era Modern*, Hunafa ; Jurnal Studi Islamika, Vol 8, No 2, Desember 2011, 279-283.

⁵⁸ Ibid.

Di sisi lain yaitu mufti negara yang memiliki inisiatif tersendiri untuk mengeluarkan fatwa, contoh saja yaitu *Dār al-Iftā'* di mesir, yang dibentuk pada tahun 1895 dan mengalami perluasan sampai menjadi satah satu lembaga fatwa yang terbesar. Lembaga ini memiliki tugas yaitu merespon berbagai macam permasalahan individu, lembaga-lembaga publik, dan juga Negara. Dalam kondisi yang lain mufti negara merupakan seorang yang marjinal, kurang tertarik pada negara atau publik secara umum. Seperti di Syiria, negara melakukan usahab yang maksimal untuk mengontrol pengangkatan dan aktifitas mufti negara, kondisi ini negara dengan mudah mencopot dan memecat mufti dikarenakan terlalu resistan dan sikap oposisi mufti tersebut terhadap kebijakan politik negara⁵⁹.

B. *Maqāsīd al-Qur'an*

1. Pengertian *Maqāsīd al-Qur'an*

Kata *maqāsīd* berasal dari kata *qasada*, para ahli bahasa mengartikannya sebagai berikut:

Menurut Ibn Fāris:

القاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدل أحدهما على إتيان الشيء وأمه،
والآخر على اكتناز في الشيء، فالأصل قصدته قصدا ومقصدا.

“asalnya dari tiga huruf yaitu *qāf* dan *sād* dan *dāl*, menunjukkan datangnya sesuatu atau kedatangan dan intinya, dan lainnya yaitu mengandung sesuatu, maka asalnya yaitu *qasadtahu qasdan wa maqsadan*”.⁶⁰

Sedangkan menurut Ibnu Manzhūr di dalam kitab *Lisān al-‘Arab*:

أصل "ق ص د" ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو
الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، إن كان

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibn Fāris, *Mu'jam al-Maqāyīs al-Lughah*, tahqīq Abd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), Juz 5, 95.

قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك
تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا.

“asal dari huruf *qaf sad dal* tempatnya di dalam perkataan orang Arab adalah tujuan, dan target, dan pengembangan untuk sesuatu, dengan adil atau tidaknya, inilah asal sebenarnya, apabila dikhususkan di dalam beberapa tempat dengan tujuan untuk moderat tanpa kecondongan, bukankah kamu bermaksud keadilan yang lain? Dan tujuan dan target keduanya adalah sama”⁶¹.

Menurut al-Rāzī di dalam Mukhtār al-Sahāh:

القصد: إتيان الشيء، تقول: قصده وقصد له، وقصد إليه، كله بمعنى واحد.

“*al-Qasdu*: datangnya sesuatu, engkau mengatakan: menjunnya, menuju untuknya, menuju kepadanya, semuanya dalam satu arti”⁶².

Jadi intinya arti bahasa dari pada *qasada* adalah datangnya sesuatu (*ityān al-shai'*), atau intinya (*al-Amm*), atau menghadap (*al-tawajjuh*) kepadanya, atau meningkatkannya (*al-Nuhūdh*).

Sedangkan secara istilah *maqāsid al-Qur'an* dapat dipahami dengan membagi beberapa kategori sesuai zaman dari pada beberapa ulama yang pernah membahas istilah *maqāsid al-Qur'an*, di sini peneliti membaginya menjadi tiga zaman yaitu era klasik, modern dan kontemporer. Sebagaimana berikut:

a. Menurut Kalangan Ulama Klasik (*al-Mutaqaddimīn*)

Imam al-Izz ibn Abd al-Salām (W660H) mengatakan:

"معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح و أسبابها، الزجر عن
اكتساب المفاسد وأسبابها"

⁶¹ Ibn Manzhūr, *Ibid.*, Juz 3,

⁶² Muhammad Ibn Abī Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Sahāh*, (Kairo: Dār al-Ghad al-Jadīd, 1430 H-2009 M), 279.

“tujuan terbesar dari pada al-Qur’an adalah perintah untuk mendapatkan manfaat dan sebab-sebabnya, serta larangan untuk mengambil kerusakan dan sebab-sebabnya”⁶³

b. Menurut Kalangan Ulama Modern.

Sebagian dari pada ulama modern sama halnya dengan para pendahulu mereka, istilah *maqāsid al-Qur’an* hanya sebatas pembahasan yang penting saja tanpa ada definisi khusus tentang apa itu *maqāsid al-Qur’an*. Contoh seperti Syaikh Muhammad Rashīd Ridhā (W 1935 M-1354 H) yang mengatakan:

“Tujuan tertinggi dari pada al-Qur’an adalah menyempurnakan iman, dan meninggikan nilai kemanusiaan, pengulangan tentang peringatan seorang pembaca al-Qur’an senantiasa ingat kepada Allah dengan sifat-sifat-Nya, rahmat-Nya, dan hukuman-Nya⁶⁴, dan hikmah dari pada al-Qur’an mengandung pemisahan tujuan al-Qur’an di dalam satu surat dari segi akidah, kaidah-kaidah hukum, hukum sastra, ancaman dan motivasi, kabar gembira, peringatan, permisalan, dan kisah-kisah, itu semua untuk melindungi agama dan menghimbau untuk mentadabburi al-Qur’an.”⁶⁵

c. Era Kontemporer (*al-‘Asr al-Hadīst*)

Perkembangan kajian tentang *maqāsid al-Qur’an* sangat masif, para intelektual muslim kontemporer banyak mengkaji tentang *maqāsid al-Qur’an* secara khusus. Salah satu tokoh yang mendefinisikan secara spesifik istilah *maqāsid al-Qur’an* adalah Dr Mas’ūd Būdūkhah, di dalam artikelnya yang berjudul

⁶³ Al-Izz Ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām Fī Masālih al-Anām*, (Kairo: Maktabah al-Kullīyat al-Azharīyah, 1995), 71-74.

⁶⁴ Muhammad Rashīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Misrīyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1990 M), Juz 11, 79.

⁶⁵ *Ibid.*, 117.

Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istīnbat Maqāsid al-Qur’an ia mengartikan secara istilah sebagai berikut:

القضايا الأساسية والمحاور الكبرى التي دارت عليها سور القرآن وآياته تعريفا برسالة الإسلام وتحقيقا لمنهجه في هداية البشر.

“Permasalahan permasalahan inti dan pembahasan utama yang terdapat di sekitar surat-surat al-Qur’an dan ayat-ayatnya untuk mengenali kerisalahan Islam dan memperkuat jalannya di dalam memberikan hidayah kepada manusia”.⁶⁶

Dan definisi ini lebih lengkap dari pada apa yang disebutkan oleh Hāmidī sebelumnya, dikarenakan sudah mencakup kesemua apa yang terdapat pada al-Qur’an.

Dan selain itu ada juga yang memberikan definisi khusus tentang istilah *maqāsid al-Qur’an*, yaitu Abd al-Karīm Hāmidī. Ia mendefinisikan *maqāsid al-Qur’an* dengan istilah:

مقاصد القرآن هي الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقا لمصالح العباد. فالغايات المراد بها: المعاني والحكم المقصودة من إنزال القرآن.

“ *Maqāsid al-Qur’an* adalah tujuan-tujuan diturunkannya al-Qur’an untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dan arti dari pada tujuan-tujuan tersebut adalah, makna-makna, hikmah-hikmah, yang dimaksudkan dari turunnnya al-Qur’an”.⁶⁷

Akan tetapi definisi di atas lebih mempunyai pengaruh terhadap definisi dari pada *maqāsid al-sharī’ah* dengan bukti bahwasannya Hāmidī mengatakan bahwa “kemungkinan

⁶⁶ Mas’ūd Būdūkhah, *Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istīnbat Maqāsid al-Qur’an al-Karīm*, al-Mu’tamar al-Ālamīy al-Awwal li al-Bāhithī fī al-Qur’an al-Karīm, Fez, Maroko, 1432 H, 2001, 256.

⁶⁷ Abd al-Karīm Hāmidī, *Maqāsid al-Qur’an Min Tashrī’ al-Ahkām*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1429 H-2008 M), 29.

definisi dari pada *maqāsid al-Qur'an* adalah bentuk dari pada definisi-definisi yang terdapat dari pada *maqāsid al-sharī'ah*.⁶⁸

Jadi dari istilah yang dipaparkan Hāmidī yang mengatakan tujuan (*al-ghāyāt*) untuk kemaslahatan manusia, dan istilah dari Dr Mas'ūd Būdūkhah yang mengatakan pembahasan terperinci (*al-muhāwir*) tentang di turunkannya al-Qur'an untuk mengenalkan agama Islam serta menjadi petunjuk untuk manusia. Maka bisa digabungkan keduanya bahwa makna istilah dari pada al-Qur'an adalah pembahasan-pembahasan tentang diturunkannya al-Qur'an baik itu surat-suratnya, ayat-ayatnya untuk menjadi kemaslahatan, pengenalan, serta hidayah bagi umat manusia.

2. *Maqāsid al-Qur'an* dan *Maqāsid al-Sharī'ah*

Para ulama terdahulu belum ada yang mendefinisikan secara istilah apa yang dimaksud dengan *maqāsid al-Qur'an*, akan tetapi banyak isyarat yang ditunjukkan kepada *maqāsid* ini untuk hal yang berkaitan dengan mengambil manfaat (*jalb al-masālih*), dan mencegah dari keruksakan (*dar' al-mafāsīd*)⁶⁹. Dan ini berkaitan dengan ayat-ayat yang mengandung hukum syari'at saja.

Sedangkan *al-sharī'ah* merupakan salah satu tema dari pada tema-tema al-Qur'an, seperti yang didefinisikan Ibn 'Āshūr terhadap *maqāsid al-sharī'ah* adalah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا تخلو التشريع عن ملاحظتها،

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ 'Izz Ibn Abd al-Salām, Ibid., Juz 1, 8-9.

ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

“makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh syariat terhadap segala keadaan pensyariatan, yang tidak terbatas hanya satu jenis hukum syariat saja. Di dalamnya terdapat sifat-sifat syari’at dan tujuan umumnya serta makna-makna yang tidak lepas dari perhatian syari’at, di dalamnya juga makna-makna dari hikmah yang tidak menjadi perhatian dari setiap bentuk hukum akan tetapi masuk di dalam jenis yang lebih banyak lagi darinya”⁷⁰.

Al-ustadz ‘Ilāl al-Fāshī menjelaskan definisi yang dibuat oleh Ibn ‘Āshūr tepatnya dikalimat “di setiap bentuk hukum” bahwa ini hanya sebatas di dalam ranah hukum saja, maka dari pada itu di dalam kitabnya ia mengatakan “tidak terdapat ruang lingkup pembahasan di tema-tema lain selain syari’at”⁷¹.

Maka hubungan antara *maqāsid al-qur’an* dan *maqāsid al-sharī’ah* dilihat dari segi keumuman dan kekhususannya, terkadang *maqāsid al-qur’an* lebih umum dari pada *maqāsid al-sharī’ah* apabila dilihat dari aspek temanya, akan tetapi bisa juga *maqāsid al-sharī’ah* lebih general dari pada *maqāsid al-qur’an* dari segi perantara untuk pencapaiannya, di karenakan sumber dari pada pensyari’atan semuanya berbeda dengan perantara untuk mencapai daripada *maqāsid al-qur’an*.

3. Ragam *Maqāsid al-Qur’an*

Maqāsid al-Qur’an memiliki ragam dan tingkatan-tingkatannya tersendiri, al-Raisūnī di dalam karyanya berjudul *Maqāsid al-Maqāsid* membaginya menjadi tiga tingkatan yaitu Maqāsid terperinci dari ayat al-Qur’an al-*(maqāsid al-tafsīlīyah li āyāt al-Qur’an)*, kedua Maqāsid

⁷⁰ Muhammad Thāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāsid al-Sharī’ah al-Islāmīyah*, (Tunis: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H), 65.

⁷¹ ‘Ilāl a-Fāsī, *Maqāsid al-Islāmīyah wa Makārimuhā*, (Beirut: Dār al-Gharbi al-Islāmīy, 1993 M), 193.

Surat al-Qur'an (*maqāsid al-suwar*), ketiga adalah maqāsid umum dari pada al-Qur'an (*al-maqāsid al-‘āmmah*).⁷²

Sedangkan menurut Wasfī ‘Āsyūr Abū Zaid *maqāsid al-Qur’an* memiliki lima ragam yaitu *maqāsid* umum al-Qur’an, *Maqāsid* khusus, *Maqāsid* Surah-Surah al-Qur’an, *Maqāsid* terperinci dari ayat-ayat al-Qur’an, *Maqāsid* kata dan huruf-huruf al-Qur’an.⁷³ Dan di sini peneliti ingin menjelaskan apa yang sudah dibagi oleh Wasfī ‘Āsyūr Abū Zaid sebagai berikut:

a. *Maqāsid* Umum al-Qur’an

Merupakan tujuan-tujuan general dan umum dari pada al-Qur’an, tujuan-tujuan ini dapat ditemukan banyak disepanjang ayat-ayat dan surat-surat al-Qur’an, ringkasnya maqāsid ini adalah tujuan-tujuan mengapa al-Qur’an diturunkan.⁷⁴

Menurut Al-Raisūnī maqāsid umum dari al-Qur’an ada enam macam:

- 1) Mengesakan Allah dan beribadah kepada-Nya.
- 2) Sebagai petunjuk dunia dan akhirat.
- 3) Mensucikan jiwa dan mengajarkan kebijaksanaan.
- 4) Membawa rahmat dan kebahagiaan
- 5) Menegakkan kebenaran dan keadilan.
- 6) Meluruskan pikiran.⁷⁵

Ada dua cara untuk mengetahui *maqāsid* umum dari pada al-Qur’an, pertama dengan melihat isi kandungan al-Qur’an itu sendiri, dalam artian tujuan-tujuan al-Qur’an ini sudah ada terdapat di dalam al-Qur’an itu sendiri. dan yang kedua dengan melihat penelitian atau ijtihad para ahli (ulama).⁷⁶

⁷² Ahmad al-Raisūnī, *Maqāsid al-Maqāsid, al-Ghāyāt al-‘Ilmīyah wa al-‘Amalīyah li Maqāsid al-Sharī’ah*, (Beirut: al-Shabakah al-‘Arabīyah li al-Abhās wa al-Nashr, 2013), 9.

⁷³ Wasfī ‘Āsyūr Abū Zaid, *Metode Tafsir Maqāsidī*, (Jakarta: Qaf Media, 2020), 28.

⁷⁴ Ibid., 29.

⁷⁵ Al-Raisūnī, Ibid., 11-13.

⁷⁶ Wasfī ‘Āsyūr Abū Zaid, Ibid., 32.

b. *Maqāsid* Khusus

Adalah tujuan-tujuan al-Qur'an yang dibahas dalam bentuk tematik, tujuan-tujuan khusus ini hanya bisa di temukan di beberapa tempat pada surat atau ayat-ayat al-Qur'an. Tidak semua ayat-ayat dan surat al-Qur'an memiliki maqāsid tersebut.⁷⁷ Dengan keterbatasan tujuan-tujuan al-Qur'an ia dapat dibagi menjadi dua yaitu:

- 1) Tujuan-tujuan khusus yang terkait dengan bidang al-Qur'an. Ialah pembahasan yang terkait dengan bagian tertentu dai hukum syariat, aqidah, etika, ibadah, interaksi sosial, pernikahan, perceraian, warisan, hukum, politik internal, dan eksternal, edukasi, masyarakat dunia, dan lain sebagainya.⁷⁸
- 2) Tujuan-tujuan khusus yang terkait dengan tema-tema yang sudah ada di dalam al-Qur'an. Tujuan ini disebut juga dengan tafsir tematik yang mengkhususkan kajiannya pada satu tema dalam surah tertentu, atau membahas topik khusus melalui seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki keterkaitan tematik.⁷⁹

c. *Maqāsid* Surah –Surah Al-Qur'an

Adalah maqasid yang menuntuk pembacaan teliti dan hati-hati terhadap surah, tadabur mendalam atasnya, pengetahuan atas potongan-potongan tematiknya, pemeriksaan atas dimensi-dimensinya, penelitian atas tujuan-tujuandari tiap-tiap tema, kemudian melakukan kontemplasi untuk menyimpulkan *maqasad* utama dari surath tersebut.

d. *Maqāsid* Terperinci dari Ayat-Ayat Al-Qur'an

Maqāsid ini memfokuskan perhatian pada masing-masing ayat secara terpisah. Dalam hal tersebut, seorang mufasir

⁷⁷ Ibid., 34.

⁷⁸ Ibid., 35.

⁷⁹ Ibid., 44.

membutuhkan pendalaman bahasa Arab, penguasaan semantiknya, pengetahuan bagaimana orang Arab menggunakan kata-kata tersebut, ataupun perbedaan setiap ungkapan berdasarkan maksud yang ingin dicapai yang dikenal dengan konteks pembicaraan.⁸⁰

Ragam *maqāsid* ini memfokuskan kajian pada ayat dan berupaya mengetahui tujuan-tujuan ayat sebagaimana ia memperhatikan setiap lafaz dan mengikutinya dengan penjelasan makna serta penunjukan maksudnya.⁸¹

e. *Maqāsid* Kata dan Huruf Al-Qur'an

Merupakan jenjang lain dan dapat dikatakan sebagai bagian terakhir dari pada ragam *maqāsid* al-Qur'an. Sebagaimana diketahui, setiap kata dan huruf merupakan bagian penting dan fondasi utama yang membentuk struktur al-Qur'an. Konsep tentang hal tersebut telah dimulai dan dipelopori oleh Imam 'Abdul Qāhir al-Jurjānī dalam karyanya *Dalā'il al-I'jāz*.⁸²

Al-Qur'an memilih setiap kata yang tertulis dan huruf yang termaktub di dalamnya dengan sangat teliti. Semua sisi irama, makna, efek yang ditimbulkan sesuai dengan konteks umum yang dimiliki oleh setiap ayat dan surah. Lalu, semua kesesuaian tersebut diselaraskan dengan *maqāsid* umum ataupun khusus yang ingin dicapai oleh al-Qur'an secara keseluruhan.⁸³

Dari seluruh penjelasan tentang pembagian di atas, peneliti disini memahami bahwa sebenarnya *maqāsid al-Qur'an* hanya terbagi menjadi dua ragam saja yang pertama yaitu *maqāsid al-'āmmah* (umum) dan *maqāsid al-khāssah* (khusus), akan tetapi di dalam tujuan-tujuan khusus diturunkannya al-Qur'an

⁸⁰ Ibid., 62.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., 65.

⁸³ Ibid., 66.

(*maqāsid al-khāssah*) memiliki pembagian-pembagian lebih spesifik yaitu *maqāsid al-suwar* (surat-surat al-Qur'an), *Maqāsid* terperinci ayat, *maqāsid* lafadz dan huruf di dalam al-Qur'an. Apabila dimuta di dalam baganya sebagai berikut ini:

4. Metode Mengetahui *Maqāsid al-Qur'an*

Seperti yang sudah diketahui ada beberapa cara atau langkah (*masālik*) di dalam mengetahui atau mengenali *maqāsid al-sharī'ah* adalah mencari inti dari pada *maqāsid al-mukallaf*. Jika mencari sebuah alasan dasar (*al-'illat al-ushūlīyah*) dari disyari'atkannya sebuah hukum, peneliti dapat merujuk kepada sumber-sumber dari pada ilmu ushul fiqih, begitu juga dengan mencari alasan kenapa diturunkannya al-Qur'an yang merupakan dasar utama di dalam agama Islam. maka dari pada itu al-Raisūnī berpendapat bawa mengetahui *maqāsid al-Qur'an* dengan dua macam cara, yaitu: dengan melihat teks al-Qur'an itu sendiri (sudah termaktub di dalam al-Qur'an), kedua dengan melihat kepada penelitian (*istiqrā'*) para ahli (ulama).⁸⁴

a. Dengan Melihat Kepada Teks Al-Qur'an Sendiri (*al-Mansūs*)

Cara ini tidak membutuhkan penguraian atau analisa makna (*tafsir*) dikarenakan sudah ada dan tersedia di dalam al-Qur'an itu sendiri, Istilah lain yang dikemukakan oleh Wasfī Asyūr untuk cara ini dengan nama metode Tekstual.⁸⁵

al-Raisūnī juga berpendapat bahwa terdapat empat tujuan yang tertulis di dalam al-Qur'an yaitu:

- 1) Tujuan untuk pengesaan Allah (*maqsad tauhīd Allah wa Ibādatihi*).

⁸⁴ Al-Raisūnī, *Ibid.*, 11.

⁸⁵ Wasfī Asyūr Abū Zaid, *Ibid.*, 86-94.

- 2) Tujuan menjadi petunjuk agama dunia untuk manusia (*maqsad al-hidāyah al-dīnīyah wa al-dunyawīyah li al-'ibād*).
- 3) untuk pensucian dan mengajarkan hikmah (*maqsad al-tazkīyah wa ta'līm al-hikmah*).
- 4) menegakkan kebenaran dan keadilan (*iqāmat al-haq wa al-'adl*).⁸⁶

b. Penelitian (*Istiqrā'*) Para Ulama.

Cara ini adalah melihat pembahasan para ulama atau penafsiran-penafsiran mereka terhadap al-Qur'an, dan tentunya tidak semua ulama yang mempunyai kesempatan untuk membahas tentang tujuan diturunkan al-Qur'an atau *maqāsid al-Qur'an*, akan tetapi mereka yang memang mempunyai otoritas keilmuan di bidang *maqāsid al-Qur'an*.⁸⁷ Sebagai contoh para ulama yang menyebutkan fungsi dari diturunkan al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1). Menurut al-Ghazālī

al-Ghazālī (w505H) di dalam kitabnya *Jawāhir al-Qur'an* ia berkata:

“Bahwasannya rahasia dari pada al-Qur'an (*sirr al-qur'an*) adalah menyeru hamba untuk beribadah kepada Allah semata, maka batasan dari surat-surat al-qur'an itu mempunyai enam ragam yang dibagi menjadi tiga yang terpenting dan tiga yang menjadi pelengkap dari pada tujuan mulia al-Qur'an, tiga terpenting itu adalah: mengenal dzat Allah yang diserukan, kedua adalah mengetahui jalan yang lurus yang harus ditempuh agar sampai kepada dzat yang diserukan, ketiga mengetahui

⁸⁶ Ibid., 11-13.

⁸⁷ Ibid., 14.

keadaan setelah sampai kepada dzat yang diserukan tersebut.⁸⁸

2) Menurut Rashīd Ridha

Rashīd Ridha berupaya membuat batasan dan merincikan *maqāsid al-Qur'an* dan membaginya menjadi sepuluh yang tujuannya memperbaiki manusia baik individu dan masyarakat, menjadikan mereka orang yang mendapat tuntuan, dapat berpererat persaudaraan, meningkatkan intelegensi mereka, dan mensucikan jiwa mereka⁸⁹, tujuan tersebut adalah:

- a) Memperbaiki agama yaitu rukun agama yang tiga menjadi pokok atau pondasi (Iman kepada Allah, beriman kepada hari kebangkitan dan balasan untuk yang berbuat baik).
- b) Keterangan tentang kurangnya pengetahuan manusia akan perintah kenabian, dan kewajiban para Rasul.
- c) Menjelaskan bahwa agama Islam adalah agama yang suci, baik itu dari segi akal, fikiran, ilmu dan hikmah, keterangan dan hujjah, hati kecil (*dhamīr*) dan perasaan (*wijdān*), dan kebebasan serta kemerdekaan.
- d) Memperbaiki masyarakat dan politik.
- e) Menyatakan kelebihan Islam secara umum terhadap hukum taklif dari peribadatan dan kemudharatan.
- f) Penjelasan tentang hukum dalam politik Islam.
- g) Tutunan untuk memperbaiki harta.

⁸⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'an*, (Beirut: Dār Ihyā' 'Ulūm, 1986 M), 23-34.

⁸⁹ Muhammad Rashīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Misrīyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1990 M), 170-236.

- h) Memperbaiki disiplin perang, dan mencegah kerusakan dan mengambil apa yang terbaik untuk umat manusia.
 - i) Memberikan semua hak-hak perempuan baik itu secara kemanusiaan, dan agama.
 - j) Memahami al-Qur'an dan membebaskan perbudakan.
- 3) Menurut al-Thāhir Ibn Āshūr

Terdapat pembahasan yang lebih dalam tentang *maqāsid al-Qur'an* yang lebih dalam menurut Ibn Āshūr (W 1973 M-1393 H), ia mempunyai pandangan bahwa diturunkannya al-Qur'an untuk memperbaiki permasalahan manusia secara sempurna sebagai bentuk kasih sayang dari Allah SWT, menurutnya tujuan tertinggi dari pada al-Qur'an adalah memperbaiki keadaan secara individu, jama'ah, dan peradaban⁹⁰.

Ibn Āshūr juga menambahkan beberapa tujuan-tujuan lain dari pada al-Qur'an seperti menceritakan kisah-kisah terdahulu agar orang-orang beriman dapat mengambil pelajaran darinya dalam hal kebaikan dan keburukan.⁹¹ Di dalam pembahasannya terhadap muhkam dan mutasyabih di berpendapat bahwa tujuan dari pada la-Qur'an adalah membentuk syari'at yang kekal⁹², ia juga menerangkan tujuan lain dari pada al-Qur'an seperti tujuan dari pada mengajarkan al-Qur'an sebagai bentuk perintah kepada manusia agar

⁹⁰ Al-Thāhir Ibn Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984 M), Juz 1, 38.

⁹¹ Ibid., Juz2, 69.

⁹² Ibid., Juz 9, 123.

menghafalkan agar makna-makna bisa hadir di jiwa mereka⁹³.

c. Metode Induktif

Metode ini dilakukan dengan cara mengambil sampel parsial untuk menyimpulkan sebuah hukum yang general atau kaidah umum tentang sesuatu. Metode ini merujuk kepada metode induktif dari pada Imam al-Ghazālī di dalam ilmu logika (*mantiq*) dengan mengumpulkan banyak contoh parsial yang memiliki keterkaitan karena berada dalam satu kategori umum yang sama. Jika ditemukan satu hukum general di semua sampel, maka dapat ditetapkan generalisasi atas semua bagian tersebut.⁹⁴

Bagi Ibnu Āshūr metode induktif ini adalah cara yang paling populer untuk menggali nilai maqāsid, ia membagi cara dengan dua macam: *pertama*, proses induktif dari banyak ‘*illat* (alasan) yang mengantarkan pada satu hikmah yang sama kemudian ditetapkan bahwa satu hikmah tersebut adalah *maqāsid* syar’i; *kedua*, proses induktif yang dilakukan pada dalil-dalil hukum yang disatukan oleh satu ‘*illat* yang sama kemudian disimpulkan dengan tegas bahwa *illat* tersebut adalah sebuah maqsad sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah.⁹⁵

Dari itu menurut Wasfī Asyūr maqāsid apapun itu baik itu *maqāsid al-sharī’ah* atau *maqāsid al-Qur’an*

⁹³ Ibid., Juz 11, 125.

⁹⁴ Wasfī ‘Asyūr, Ibid., 95.

⁹⁵ Al-Thāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāsid al-Sharī’ah*, (Kairo: Dār al-Salām, t.t), 8-17.

yang umum dan yang khususnya membutuhkan metode induktif ini untuk pengungkapannya.⁹⁶

d. Metode Konklusif

Setelah melakukan proses induktif, seorang *mufassir* atau *faqīh* tidak bisa berhenti pada langkah ini saja, sebaliknya mereka harus melakukan telaah lebih lanjut apa yang sudah dikumpulkan dari contoh-contoh yang ada untuk membuat sebuah kesimpulan general melalui proses penelitian dan analisis.⁹⁷

Hal ini dapat dilihat dari berbagai macam model pembacaan (*qirā'āt*) atas ayat-ayat yang sudah dikumpulkan, serta mengumpulkan riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang alasan ditetapkannya suatu hukum di dalam ayat-ayat yang dibahas, pengkhususan atau pembatasan atasnya, maka hal itu akan menjadi langkah penting di dalam proses interaksi dengan al-Qur'an dan juga hadist-hadist Nabi pada saat yang sama.⁹⁸

5. Urgensi Mengetahui *Maqāsid al-Qur'an*

Ada lima hal yang menjadi alasan tentang pentingnya memahami *maqāsid al-Qur'an* menurut al-Raisūnī⁹⁹:

- a. Mengetahui *maqāsid al-Qur'an* adalah awal dari keselamatan di dalam memaami al-Qur'an beserta tadabburnya.
- b. Mengetahui *maqāsid al-Qur'an* adalah faktor untuk memahami makna al-Qur'an secara terperinci di setiap surat dan ayat-ayat yang ada di dalam al-Qur'an

⁹⁶ Wasfī Asyūr, *Ibid.*, 96.

⁹⁷ *Ibid.*, 104.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Al-Raisūnī, *Ibid.*, 27-28.

- c. Mengetahui maqāsid al-Qur'an membantu untuk memahami hadist-hadist Nabi dengan tepat baik itu secara universal atau terperinci dari kaca mata fiqih dan ijtihad.
- d. Maqāsid al-Qur'an dapat menjadi pertimbangan yang harus dijadikan landasan pemikiran di setiap perbuatan baik secara individu atau kelompok agar semuanya terarah dengan adanya *maqāsid al-Qur'an*.
- e. Membantu para mufassir untuk mengambil istinbat di dalam penafsirannya.