

EKSISTENSI *MAQĀSHID AL-SHARĪ'AH* IMAM AL-SYATHIBY DALAM PERKEMBANGAN HUKUM EKONOMI SYARĪ'AH

Oleh :
Bustanul Arifin, M. Sy

Abstrak

THE EXISTENCE OF *MAQĀSHID AL-SHARĪ'AH* IMAM AL-SYATHIBY IN THE DEVELOPMENT OF THE SHARĪ'AH ECONOMIC LAW, is about the study of *maqāshid al-syarī'ah* imam Al-Syathiby in economic development of Shari'ah, conception *maqāshid al-syarī'ah*, the implications of *maqāshid al-syarī'ah* and urgency *maqāshid al-syarī'ah* in the economic development of Shariah today. This paper was written with a philosophical approach by trying to examine in depth the development of masalah based economy. With the results of the study show that the *maqāshid al-syarī'ah* so far was the basis of the existing Islamic economic development in Indonesia. Due to the nature of this paper examines *maqāshid al-syarī'ah*, then the author does not discuss Indonesia's economic characteristics.

EKSISTENSI *MAQĀSHID AL-SHARĪ'AH* IMAM AL-SYATHIBY DALAM PERKEMBANGAN HUKUM EKONOMI SYARĪ'AH, berisi tentang kajian *maqāshid al-syarī'ah* imam Al-Syathiby dalam perkembangan ekonomi syari'ah, konsepsi *maqāshid al-syarī'ah*, implikasi *maqāshid al-syarī'ah* dan urgensi *maqāshid al-syarī'ah* dalam perkembangan ekonomi syari'ah dewasa ini. Paper ini ditulis dengan pendekatan filosofis dengan berusaha mengkaji secara mendalam perkembangan ekonomi berbasis masalah. Dengan hasil kajian yang menunjukkan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* sejauh ini merupakan dasar pengembangan ekonomi Islam yang ada di Indonesia. Karena sifat makalah ini mengkaji *maqāshid al-syarī'ah*, maka penulis tidak membahas karakteristik ekonomi di Indonesia lebih mendalam.

A. Pendahuluan

Dalam perkembangan perekonomian modern, keberadaan ushul fikih sangatlah signifikan dalam menentukan tumbuh kembangnya dunia ekonomi, khususnya ekonomi Islam, salah satu kelemahan dari fiqh dan usul fiqh adalah tidak adanya hubungan dinamis antara keduanya dengan ilmu-ilmu sosial sehingga kehilangan relevansinya terhadap kebutuhan umat. Ulama sekarang menghukumi transaksi jual beli sebagaimana menghukuminya di awal abad pertama Hijriah tanpa memperdulikan beberapa perbedaan kondisi antara keduanya. Jalaluddin sendiri menyatakan bahwa kemaslahatan duniawi manusia dan sarana untuk mencapainya tidak pernah tetap, akan tetapi ia akan selalu berubah seiring perubahan zaman. Sedangkan nash dan metode qiyās yang dibawanya terbatas, tidak akan cukup untuk menyelesaikan semua permasalahan manusia yang bertambah kompleks. Disinilah keberadaan *maqāshid* sangat dibutuhkan¹.

Ulama Ushūl kontemporer sepakat bahwa Imam al-Syathibi adalah Bapak *maqāshid al-syarī'ah* pertama sekaligus peletak dasarnya. Namun sebelum beliau sudah

¹ Jalaluddin 'Abdurrahman, *al-Mashālih al-Mursalah wa Makānatuhā fī al-Tasyrīf*, (Kairo : Darul Kitab al-Jami'iy) cet. I, 1983. hal. 88

banyak ulama yang membahas tentang *maqāshid al-syarī'ah*². Imam al-Syathibi lebih tepat disebut orang pertama yang menyusunnya secara sistematis.

Dari sinilah penulis sangat tertarik membahas lebih lanjut relevansi *maqāshid al-syarī'ah dalam* perkembangan perekonomian Islam berikut dengan wilayah hukum yang menaunginya. Dengan pendekatan sosio-filosofis yang digunakan untuk mengukur sejauh mana konsep *maqāshid al-syarī'ah* dalam menghadapi perkembangan perekonomian Islam di era global ini, penulis juga berusaha memadukan konsep ini dengan realita praktis yang berkembang di wilayah ekonomi Islam.

B. Biografi Singkat Imam Syathibi

Nama lengkap Imam Syathibi adalah Abu Ishak Ibrahim bin Musa bin Muhammad Allakhami al-Gharnathi. Ia dilahirkan di Granada pada tahun 730H dan meninggal pada hari Selasa tanggal 8 Sya'ban tahun 790H atau 1388 M. Nama Syathibi adalah nisbat kepada tempat kelahiran ayahnya di Sativa (Syathibah-arab), sebuah daerah di sebelah timur Andalusia.³ Pada tahun 1247M, keluarga Imam Syathibi mengungsi ke Granada setelah Sativa, tempat asalnya, jatuh ke tangan raja Spanyol Uraquun setelah keduanya berperang kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239M.

Imam Syathibi bangkit menentang dan melawan para ulama Granada saat itu. Ia mencoba meluruskan dan mengembalikan bid'ah ke sunnah serta membawa masyarakat dari kesesatan kepada kebenaran. Perseteruan sengit antara Imam Syathibi dan para ulama Granada saat itu tidak dapat dielakkan. Setiap kali Imam Syathibi berfatwa halal, mereka

² *Al-maqāshid* dalam diskripsi al-Raisuni, pertama kali digunakan oleh al-Tirmidzi al-Hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3 H yang pertama kali menyuarkan *maqāshid al-syarī'ah* melalui bukunya: al-Shalāh wa Maqāshiduh, al-Hajj wa Asrāruh, al-'Illah, 'Ilal al-Syarī'ah, 'Ilal al-'Ubūdiyyah dan juga al-Furuq yang kemudian diadopsi oleh Imam al-Qarafi menjadi judul buku karangannya. Setelah itu, muncullah Abu Manshur al-Maturidi (333 H) dengan karyanya Ma'khad al-Syara' disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyi (365 H) dengan bukunya Ushūl al-Fiqh dan Mahāsin al-Syarī'ah. Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakr al-Abhari (375 H) dan al-Baqilani (403 H). Sepeninggal al-Baqilani, muncullah al-Juwaini, al-Ghazali, al-Razi, al-Amidi, Ibn Hajib, al-Baidhawi, al-Asnawi, Ibn Subuki, Ibnu 'Abdi al-salam, al-Qarafi, al-Thufi, Ibnu Taimiyyah dan Ibn Qayyim. Sedangkan menurut Hammadi al-'Ubaidi, orang yang pertama kali membahas *maqāshid al-syarī'ah* adalah Ibrahim an-Nakha'i (96 H), seorang tābi'īn sekaligus guru Abu Hanifah. Setelah itu, baru muncul al-Ghazali, 'Izzuddin Abdussalam, Najmuddin al-Thufi dan terakhir Imam al-Syathibi. Meskipun versinya bermacam-macam, namun dapat diambil kesimpulan bahwa sebelum Imam al-Syathibi, *maqāshid al-syarī'ah* sudah ada dan sudah dikenal hanya saja susunannya belum sistematis. Lihat di Aep Saepullah Darusmanwiati, Imam Al-Syatibiy: *Bapak Maqāshid al-Syarī'ah Pertama*, Islib.com, Edisi Sabtu, 29 November 2003, lihat juga Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Dzakirah* (Beirut: Dar al-'Arab, 1994), vol. 5, h. 478. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāsid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Mizan Media Utama, Bandung, h. 33.

³ Hammady al-Ubaidy, *al-Syathibi wa Maqashid al-Syari'ah*, hal. 12

sebaliknya, berfatwa haram tanpa melihat terlebih dahulu kepada nash. Karena itulah, Imam Syathibi kemudian dilecehkan, dicerca, dikucilkan dan dianggap telah keluar dari agama yang sebenarnya.

Hal lain yang disoroti Imam Syathibi adalah praktek tasawwuf para ulama saat itu yang telah menyimpang. Mereka berkumpul malam hari, lalu berdzikir bersama dengan suara sangat keras kemudian diakhiri dengan tari dan nyanyian sampai akhir malam. Sebagian dari mereka ada yang memukul-mukul dadanya bahkan kepalanya sendiri. Imam Syathibi bangkit mengharamkan praktek tersebut karena dinilai telah menyimpang dari ajaran yang sesungguhnya. Menurut Imam Syathibi, setiap cara mendekati diri yang ditempuh bukan seperti yang dipraktikkan Rasulullah Saw dan para sahabatnya adalah bathil dan terlarang.⁴

Fatwa Syathibi tentang praktek tasawwuf yang menyimpang ini juga dikuatkan oleh salah seorang ulama ahli tasawwuf saat itu Abul Hasan al-Nawawi. Ia mengatakan bahwa barangsiapa yang melihat orang yang mendekati diri kepada Allah Swt dengan jalan yang keluar dari Ilmu Syari'ah, maka janganlah mendekatinya.⁵

Imam Syathibi juga menyoroti ta'ashub berlebihan yang dipraktikkan para ulama Granada dan masyarakat Andalusia saat itu terhadap madzhab Maliki. Mereka memandang setiap orang yang bukan madzhab Maliki adalah sesat. Sebagaimana diketahui bersama bahwa masyarakat Andalus memegang erat madzhab Maliki ini sejak raja mereka Hisyam al-Awwal bin Abdurrahman al-Dakhil yang memerintah dari tahun 173-180H menjadikan madzhab ini sebagai madzhab resmi negara.

Menurut salah satu riwayat, kecenderungan Hisyam al-Awwal untuk mengambil madzhab Maliki ini adalah ketika dia bertanya kepada dua orang ulama yang satu bermadzhab Hanafi serta yang lain bermadzhab Maliki. Hisyam al-Awwal saat itu bertanya: "Dari mana asalnya Abu Hanifah itu?" Ulama Hanafi menjawab: "Dari Kufah". Lalu ia bertanya kembali kepada ulama Maliki: "Dari mana asal Imam Malik?" Ulama Maliki ini menjawab: "Dari Madinah". Hisyam lalu berkata: "Imam yang berasal dari tempat hijrah Rasulullah Saw cukup bagi kami".⁶

⁴ Imam Syathibi, *al-I'tisham* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982) juz I, hal., 264

⁵ Imam Syathibi, *al-I'tisham* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982) juz I, hal., 264

⁶ Muhammad Fadhil bin Asyur, *A'lam al-Fikr al-Islamy* (Tunisia: Maktabah an-Najah, t.th), hal.

Mulai saat itu, seolah sudah merupakan amar resmi, masyarakat Andalus memegang kokoh madzhab Maliki. Saking berlebihannya ta'asub mereka, mereka tidak lagi mengenal bahkan cenderung tidak bersahabat dengan madzhab-madzhab lainnya terutama madzhab Hanafi sehingga Muhammad Fadhil bin Asyur melukiskan mereka: "Mereka tidak lagi mengenal selain al-Qur'an dan al-Muwatha' Imam Malik".⁷

Para ulama yang tidak bermadzhab Maliki saat itu tidak pernah lepas dari cercaan bahkan penyiksaan seperti yang dialami oleh al-Alammah Baqa bin Mukhlid, seorang ulama besar bermadzhab Hanafi. Imam Syathibi melukiskan ulama ini sebagai ulama besar yang tidak ada tandingannya saat itu, ia pernah belajar dari Abu Hanifah, Ahmad bin Hambal dan ulama-ulama lainnya yang berada di luar Andalus. Namun, sayang meninggal karena hukuman dari amir saat itu. Sekalipun Imam Syathibi seorang ulama Maliki-bahkan Muhammad Makhluaf menjadikannya sebagai ulama Maliki tingkatan ke-16 cabang Andalus⁸-namun ia tetap menghargai ulama-ulama madzhab lainnya termasuk madzhab Hanafi yang saat itu selalu menjadi sasaran tembak nomor satu. Bahkan, dalam berbagai kesempatan ia sering menyanjung Abu Hanifah dan ulama lainnya. Sedangkan sebagai respon terhadap bid'ah dan khurafat yang berkembang saat itu, Imam Syathibi menyusun sebuah karya monumental lainnya yaitu al-I'tisham.

Karya-karya Imam Syathibi semuanya mengacu kepada dua bidang ilmu yang menurut istilah Hammadi al-Ubaidy, *ulum al-wasilah* dan *ulum al-maqasid*. *Ulum al-wasilah* adalah ilmu-ilmu bahasa Arab yang merupakan wasilah untuk memahami Ilmu Maqasid. Kitab al-Muwafaqat⁹, Kitab al-I'tisham¹⁰, Kitab al-Majalis¹¹, Unwan al-Ittifaq fi 'Ilm al-Isytiqaq¹², Fatawa al-Syathibi¹³ dll.

⁷ ibid

⁸ Imam Syathibi, Op.Cit., Juz II, hal., 348

⁹ Kitab ini adalah kitab paling monumental sekaligus paling dikenal di antara karya-karya Imam Syathibi lainnya. Kitab ini terdiri dari 4 juz dan awalnya kitab ini berjudul al-Ta'rif bi Asrar al-Taklif kemudian setelah Imam Syathibi bermimpi, dirubah menjadi al-Muwafaqat sebagaimana akan dijelaskan lebih jauh di penghujung bahasan ini.

¹⁰ Kitab ini terdiri dari dua juz dan ditulis setelah Kitab al-Muwafaqat. Buku ini mengupas secara panjang lebar tentang bid'ah dan seluk beluknya. Ditulis oleh Imam Syathibi dalam suatu perjalanan khusus dan beliau meninggal terlebih dahulu sebelum merampungkan tulisannya ini, lihat di Muhammad Rasyid Ridha, Mukaddimah Kitab al-I'tisham, Juz I, hal.4

¹¹ Kitab ini merupakan syarah dari Kitab al-Buyu' yang terdapat dalam Shahih al-Bukhari. Attanbakaty melihat faidah buku ini dengan menyebutnya: "minal fawaid wa al-tahqiqat ma la ya'lamuhu illallah"

¹² Kitab tentang Ilmu Sharf dan Fiqh Lughah. kitab ini sebanding dengan kitab al-Khulashah karya Ibn Jinny. Hanya saja sayang buku ini sudah hilang semenjak Imam Syathibi masih hidup

C. Konsepsi *Maqāṣid Al-Sharī'ah*

1. Teori *Maqāṣid Al-Sharī'ah* Al-Shāṭibī

a. Pengertian *Maqāṣid al-sharī'ah*

Pembicaraan tentang tujuan hukum Islam atau *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan pembahasan penting dalam hukum Islam. Sebagian ulama menempatkannya dalam bahasan ushul fiqh, dan ulama lain membahasnya sebagai bahasan tersendiri serta diperluas dalam filsafat hukum Islam.¹⁴ Gagasan *maqāṣid al-sharī'ah* sebenarnya telah dimulai dari masa Al-Juwaini (438/1047) yang terkenal dengan Imam Haramain yang kemudian dikembangkan oleh Imam al-Ghazali dalam kitab ushul fiqhnya, *Al-Mustashfā*. Namun konsep ini kemudian dikembangkan secara komprehensif oleh seorang ahli ushul fikih bermadzhab Maliki dari Granada (Spanyol), yaitu Imam al-Shatibī (w. 790/1388)¹⁵. Konsep itu ditulis dalam kitabnya yang terkenal, *al-Muwafaqāt fī Ushul al-Aḥkām*, khususnya kitab *al-Maqashid*.¹⁶

Secara etimologi, kata *maqāṣid al-sharī'ah* berasal dua kata yaitu kata *maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. Kata *maqāṣid* adalah kata yang berasal dari kata kerja

¹³ Kitab ini adalah kitab paling bontot. Hanya saja kitab ini bukan dikarang langsung oleh Imam Syathibi hanya merupakan kumpulan fatwa-fatwanya yang tersebar dalam Kitab al-I'tisham dan al-Muwafaqat. Di antara sekian banyak karya Imam Syathibi ini, yang dicetak hanya tiga buah yaitu Kitab al-Muwafaqat, Kitab al-I'tisham dan al-Ifaadat wa al-Insyadaat

¹⁴ Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh jilid 2*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu. Cet. 3. 2005) h. 205

¹⁵ Al-Shāṭibī adalah filosof hukum Islam dari Spanyol yang bermadzhab Maliki. Nama lengkapnya, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati bin Muhammad al-Lakhmi Al-Shāṭibī. Tempat dan tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, namun nama Al-Shāṭibī sering dihubungkan dengan nama sebuah tempat di Spanyol bagian timur, yaitu Jativa atau Syatibah (Arab), yang asumsinya Al-Shāṭibī lahir atau paling tidak pernah tinggal di sana. Dia meninggal pada hari Selasa tanggal 8 Sya'ban tahun 790 H atau 1388 M dan dimakamkan di Gharnada. Lebih lengkap lihat Muhammad Khalid Masud. *Filsafat Hukum Islam, Studi Tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Shāṭibī*. Terjemah oleh Ahsin Muhammad. (Bandung: Penerbit Pustaka. Cet 1. 1996). h 104-119. Hamka Haq. *Ulama dan Cendekiawan Muslim Al-Shāṭibī, Aspek Teologis Konsep Masalah Dalam Kitab al-Muwafaqat*. (Jakarta: Erlangga. 2007). h. 17-22. Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqasid Syari'ah...* h. 13-31.

¹⁶ Buku *al-Muwafaqat* ini pertama kali dikenal di Tunis oleh para mahasiswa dan para ulama Tunis saat itu. Kemudian untuk pertama kalinya dicetak di Tunisia pada tahun 1302H atau 1884M di Mathba'ah al-Daulah al-Tunisiyyah dengan *tashih* dari tiga ulama besar Tunisia saat itu yaitu: Syaikh Ali al-Syanufi, Syaikh Ahmad al-Wartany dan Syaikh Shalih Qayiji. Sedangkan di Mesir baru dicetak pertama kali tahun 1341H / 1922M atau setelah kurang lebih 38 tahun dicetak di Tunisia. Oleh karena itu, apa yang ditulis Abdullah Darraz dalam *Mukaddimah al-Muwafaqat* bahwa buku ini pertama kali dicetak di Mesir, menjadi terbantahkan. Lihat Muhammad Khalid Masud. *Filsafat Hukum Islam...* H. 121

dalam bentuk *fi'il tsulasi* yaitu kata قصد، يقصد، قصدا, kalimat ini seringkali dipergunakan dengan makna yang berbeda. Di antara makna tersebut adalah¹⁷:

- 1) *al- Itimād wa al- Itiṣām* الإعتقاد والإعتصام
- 2) *Adil* dan moderat, atau tidak berpihak pada satu sisi, sebagai mana firman Allah ta'ala ومنهم مقتصد
- 3) *Istiḳāmu al-Tāriq*, sebagaimana firman Allah ta'ala وعلى الله قصد السبيل
- 4) *al-Qurbu*, sebagaimana firmanNya لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا
- 5) *al-Kasr* (mematahkan) sebagaimana dikatakan قصدت العود قصدا

Dari beberapa makna tersebut pengertian secara etimologi dalam pembahasan ini adalah pengertian pertama yaitu الإعتقاد والإعتصام (kesengajaan atau tujuan). *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak yang berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan.¹⁸

Sedang kata *al-sharī'ah* secara bahasa bermakna jalan menuju sumber air, atau aliran sungai, atau jalan yang mesti dilalui, atau sesuatu yang dibuka untuk mengambil yang ada di dalamnya. Jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan. Dengan kata lain juga bermakna *al-mawāḍi' allatī yunhadaru ilā al-mā'* (tempat-tempat yang darinya dikucurkan air)¹⁹. Sedangkan kata *al-sharī'ah* menurut bahasa Arab artinya adalah *mashra'at al-mā'* (sumber air), yakni *maurid al-shāribah allatī yashra'uhā al-nās, fa yashrabūna minhā wa yastaqūna* (sumber air minum yang dibuka oleh manusia, kemudian mereka minum dari tempat itu, dan menghilangkan dahaga).²⁰ Sedangkan Menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia istilah syari'ah adalah "Hukum agama yang diamalkan menjadi peraturan-peraturan upacara yang bertalian dengan agama

¹⁷ Lihat Ibnu Mandzur. *Lisān al-'Arab*. Juz 3. (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Cet 1. 2003) h. 433

¹⁸ Ahmad Qorib. *Ushul Fikih 2*. (Jakarta: PT. Nimas Multima. cet 2. 1997) h. 170. Lihat juga Ali Sidiqin. *Fiqh Ushul Fiqh...* h. 163

¹⁹ Al-Ghazali. *Al-Mustasfa Fi 'Ilm al Ushul*. Jilid 1. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1983) h. 6. Bandingkan dengan Abdul Wahab Khalaf. *'Ilmu Ushul al-Fiqh*. (Kairo: Dar al-Ma'arif. Cet. 11. 1977) h. 198. Rahman Dahlan. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Amzah. Cet. 2. 2011) h. 1. Fazlur Rahman. *Islam*. Alih bahasa: Ahsin Muhammad. (Bandung: Pustaka, 1994) h. 140

²⁰ Lihat Ibnu Mandzur. *Lisān al-'Arab*. Juz 8. (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Cet 1. 2003) h. 208-209.

Islam, palu-memalu, hakekat balas-membalas perbuatan baik (jahat) dibalas dengan baik (jahat)²¹.

Di dalam Alqur'an Allah Swt menyebutkan beberapa kata *al-sharī'ah* diantaranya sebagai mana yang terdapat dalam surat al-Jassiyah dan al-Syura:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. (QS, 45 : 18)

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

Artinya: Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa Yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. (Q:S, 42: 13)

Dari dua ayat diatas bisa disimpulkan bahwa *al-sharī'ah* sama dengan Agama, namun dalam perkembangan sekarang terjadi Reduksi muatan arti *al-sharī'ah*. Aqidah misalnya, tidak masuk dalam pengertian *al-sharī'ah*. Muhammad Syaltout misalnya mengatakan bahwa *al-sharī'ah* adalah: *Aturan-aturan yang diciptakan oleh Allah SWT untuk dipedomani oleh manusia dalam mengatur hubungan dengan tuhan, dengan manusia baik sesama Muslim maupun non Muslim, alam dan seluruh kehidupan.*²²

Setelah menjelaskan definisi *maqāṣid al-sharī'ah* secara terpisah kiranya perlu mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* setelah digabungkan kedua kalimat tersebut (*maqāṣid al-sharī'ah*). menurut Asafri Jaya Bakri bahwa "Pengertian *maqāṣid al-sharī'ah* secara istilah tidak ada definisi khusus yang dibuat oleh para ulama Usul fiqh, boleh jadi hal ini sudah maklum di kalangan mereka.²³ Termasuk Syekh *maqāṣid* (al-Shāṭibī) itu sendiri tidak membuat ta'rif yang khusus, beliau

²¹ W.J.S. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*. (Jakarta: Balai Pustaka. Cet 4. 2007) h. 1171

²² Lihat Mahmud Syaltout. *Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*. (Kairo: Dar al-Qalam.1966). h. 12

²³ Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqashid...* h. 64.

Cuma mengungkapkan tentang *sharī'ah* dan fungsinya bagi manusia seperti ungkapan dalam kitab *al-Muwwafaqāt*²⁴:

“*Sesungguhnya syariat itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemashlahatan manusia di dunia dan Akhirat*”. “*Hukum-hukum diundangkan untuk kemashlahatan hamba*”.²⁴

Dari ungkapan al-Syatibi tersebut bisa dikatakan bahwa Al- Syatibi tidak mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* secara konprehensif, cuma menegaskan bahwa doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* adalah satu, yaitu *mashlahah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun diakhirat. Oleh karena itu al-Shātibī meletakkan posisi *maslahat* sebagai ‘*illat* hukum atau alasan pensyarian hukum Islam,²⁵ berbeda dengan ahli ushul fiqh lainnya An-Nabhani misalnya beliau dengan hati-hati menekankan berulang-ulang, bahwa *maslahat* itu bukanlah ‘*illat* atau *motif (al-ba'its)* penetapan syariat, melainkan *hikmah, hasil (natijah), tujuan (ghayah), atau akibat ('aqibah)* dari penerapan syariat.²⁶

Dari penjelasan diatas memang tidak ada satu ketegasan tentang definisi *maqāṣid al-sharī'ah* namun demikian ada sebagian Ulama mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah*, diantaranya: Dr. Thahir bin ‘Asyur dalam karyanya *maqāṣid al-sharī'ah al-Islamiyah* memerikan definisi secara umum sebagai berikut:

المعان و الحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة²⁷

“*Beberapa tujuan dan hikmah yang dijadikan pijakan syariah dalam seluruh ketentuan hukum agama atau mayoritasnya. Dengan sekira beberapa tujuan tersebut tidak hanya berlaku untuk satu produk hukum syari'ah secara khusus.*”

Lebih khusus ia mendefinisikan sebagai:

²⁴ Al-Shātibī: *Al Muwafaqāt fi Uṣul al-Sharī'ah*. Jilid I. (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.). h. 21

²⁵ Lihat Al-Shātibī: *Al Muwafaqāt fi Uṣul al-Sharī'ah*. Juz II. (Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah t.th.) h. 4

²⁶ Taqiyuddin An-Nabhani. *Ash-Shakhṣiyah al-Islāmiyyah*. Juz 3. (Al-Quds: Min Mansyurat Hizb at-Tahrir, 1953) h. 359-360.

²⁷ Di kutip dari FKI Ahlah Shuffah 103. *Tafsir Maqashidi (Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah)*. (Kediri: Lirboyo Press. 2013) h. 1

الكيفية المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم

العامّة في تصرفاتهم الخالصة

“beberapa upaya yang ditempuh syari’at demi terwujudnya kemanfaatan bagi umat manusia atau kemaslahatan dalam tindakan mereka secara khusus”

Bisa disimpulkan dari berbagai definisi di atas, bahwa inti dari *maqāsid al-sharī’ah* mengaruh pada tujuan pencetusan hukum syari’at dalam rangka memberi kemaslahatan bagi kehidupan manusia di dunia dan akhirat kelak, baik secara umum (*maqāsid al-sharī’ah al-‘āmah*) atau khusus (*maqāsid al-sharī’ah al-khaṣṣah*)²⁸.

Tujuan hukum harus diketahui oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit di dalam Al-Qur’an dan Hadis²⁹. Disamping itu, tujuan hukum harus ditemukan untuk mengetahui apakah suatu kasus masih relevan ditetapkan dengan ketentuan hukum yang sudah ada ketika terjadi perubahan struktur sosial.³⁰

Dikalangan ulama ushul fiqh, tujuan hukum itu disebut dengan *maqāsid al-sharī’ah*, yaitu tujuan *al-shāri’* dalam menetapkan hukum. Ulama usul fiqh menyimpulkan bahwa tujuan *al-shāri’* menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia (al-maslahah), baik di dunia maupun di akhirat.³¹ Hal ini mencakup pada memelihara kemaslahatan dan menghindari mafsadat, serta mengatur kehidupan manusia, baik selaku pribadi maupun selaku anggota masyarakat³².

²⁸ Lihat Ahmad al-Raisuni. *Nazhariyah al-Maqashid ‘inda al-Imam al-Syatibi*. (Lebanon: Dar al Fikr al-Islami. 1995) h. 17-19

²⁹ Tentu yang dimaksud dengan persoalan hukum disini adalah hukum yang menyangkut bidang mu’amalat. Diakui bahwa pada dasarnya bidang mu’amalah dalam ilmu fiqh dapat diketahui makna dan rahasianya oleh manusia. Sepanjang masalah itu “reasonable” maka penelusuran terhadap masalah-masalah mu’amalah menjadi penting. Dalam hal ini mujtahid dapat, bahkan harus, mempertanyakan mengapa Allah SWT dan RasulNya menetapkan hukum tertentu dalam bidang mu’amalah. Pertanyaan seperti ini lazim dipertanyakan dalam filsafat hukum Islam. Lihat Fathurrahman Djamil. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu. Cet 2. 1999) h. 124

³⁰ Ali Sodiqin. *Fiqh Ushul Fiqh...* h. 166

³¹ Abdul Rahman Dahlan. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Amzah. Cet 2. 2011) h. 304. Lihat juga Ismail Muhammad Syah dkk. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara. cet 2. 1992) h. 65-67

³² Hal ini berbeda dengan konsep hukum di luar Islam yang hanya ditujukan untuk mengatur kehidupan manusia selaku anggota masyarakat (*odening van het sociale leven*), sedangkan aturan yang berkaitan dengan kehidupan pribadi tidak dinamakan hukum, ia dinamakan norma “moral”, “budi pekerti”,

b. Dasar-dasar *maqāsid al-sharī'ah*

Penekanan *maqāsid al-sharī'ah* yang dilakukan oleh al-shatibi secara umum bertitik tolak dari kandungan ayat–ayat Al-qur'an bahwa hukum-hukum Tuhan mengandung kemaslahatan. Secara global ayat-ayat tersebut adalah³³:

Firman Allah dalam surat al-Anbiya' ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”.

Firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ
لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ
فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah Lembut terhadap mereka. sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu Telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya”.

Firma Allah dalam surat Al-Baqarah ayat 201-202:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا
عَذَابَ النَّارِ، أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka". Mereka Itulah orang-orang yang

atau “susila”. Lihat Suparman Usman. *Hukum Islam (Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia)*. (Jakarta: Gaya Media Pratama. Cet. 2. 2002) h. 65

³³ Lihat Al-Shāṭibī: *Al Muwwafaqāt fī Uṣul al-Sharī'ah*. Juz II ... h. 4-5. Bandingkan dengan Ismail Muhammad Suah. *Tujuan dan Ciri Hukum Islam*. Dalam Zaini Dahlan dkk. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara. Cet 2. 1992) h. 67-122

mendapat bagian daripada yang mereka usahakan; dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya”.

c. Kategorisasi *maqāsid al-sharī’ah*

Dalam kitab al-Muwafaqat juz II, al-Syathibi membagi *maqāsid al-sharī’ah* ini kepada dua bagian penting yakni tujuan pembuat syariat (*qaṣḍu al-Sharī’*) dan tujuan pelaku hukum (*qaṣḍu al-mukallaf*)³⁴. *Qaṣḍu al-Sharī’* kemudian dibagi lagi menjadi 4 bagian³⁵, yaitu:

- 1) *Qaṣḍu al-Sharī’ fi Waḍ’i al-Sharī’ah* (tujuan *al-Sharī’* dalam menetapkan syariat).

Menurut al-Syathibi, Allah menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain selain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsīd*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Syathibi kemudian membagi masalah ini kepada tiga bagian penting yaitu *zarūriyyat* (primer), *ḥājjiyyat* (sekunder) dan *tahsīniyyat* (tersier).

- a) *Zarūriyyat* secara bahasa artinya adalah kebutuhan yang mendesak³⁶, sehingga harus terpenuhi demi terwujudnya kemaslahatan dunia dan akhirat seorang hamba. Yang harus dipelihara dalam *maqāsid zarūriyyat* ini ada lima unsur pokok³⁷ yang keberadaannya bersifat mutlak dan tidak bisa diabaikan³⁸, yaitu: agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*an-nasl*), harta (*al-māl*) dan akal (*al-aql*).

³⁴ Al-Shāṭibī: *Al Muwwafaqāt fi Uṣul al-Sharī’ah*. Juz II ... h. 3.

³⁵ Lihat Al-Shāṭibī: *Al Muwwafaqāt fi Uṣul al-Sharī’ah*. Juz II... h 7-243

³⁶ Muhammad Syukri Al-Bani Nasution. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2013) h. 106

³⁷ Lihat Muhammad Ma’shum Zein. *Ilmu Ushul Fiqh*. (Jombang: Darul Hikmah. Cet 1. 2008) h. 243. Lebih lanjut baca bukunya Ahmad Al-Musri Husain Al-Jauhar. *Maqashid Syariah*. Terjemah oleh Khikmawati. (Jakarta: Amzah. Cet 2. 2010)

³⁸ Lihat Abdul Rahman Dahlan. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Amzah. Cet 2. 2011) h. 309

- b) *Hājiyyat* secara bahasa artinya kebutuhan. Dapat dikatakan adalah aspek-aspek hukum yang dibutuhkan untuk meringankan beban yang teramat berat, sehingga hukum dapat dilaksanakan dengan baik³⁹.
- c) *Tahsīniyyat* secara bahasa berarti hal-hal penyempurna. Dimaksudkan agar manusia dapat mengerjakan yang terbaik dalam rangka penyempurna lima unsur pokok di atas⁴⁰.

Apabila dianalisis lebih lanjut, dalam usaha mencapai pemeliharaan lima unsur pokok secara sempurna, maka ketiga tingkat *maqāṣid* di atas tidak dapat dipisahkan. Bagi Al-Syatibi, tingkat *hājiyyat* adalah penyempurna tingkat *zarūriyyat*. Tingkat *tahsīniyyat* merupakan penyempurna tingkat *hājiyyat*. Sedangkan *zarūriyyat* menjadi pokok *hājiyyat* dan *tahsīniyyat*⁴¹.

- 2) *Qaṣḍu al-Shārī' fī Waḍ'ī al-Sharī'ah li al-Ifham* (tujuan *al-Sharī'* dalam menetapkan syari'ah ini adalah agar dapat dipahami)

Sebagaimana dikemukakan Al-Syatibi bahwa maqashid syari'ah terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang kemudian mendapatkan penjabaran teknis dari sunnah, oleh karena itu untuk memahami secara utuh dan komprehensif teks-teks keTuhanan di perlukan seperangkat alat untuk memahami teks tersebut⁴²:

- a. Memiliki pengetahuan bahasa arab yang tangguh, dengan alasan bahwa Al-Qur'an sebagai sumber hukum diturunkan oleh Tuhan dalam bentuk bahasa Arab.
- b. Memiliki pengetahuan tentang sunnah, karena tidak semua ayat yang sulit dipahami ada penjelasannya dalam Al-Qur'an atau tidak semua penjelasan itu dapat ditemukan atau diketahui.
- c. Memahami sebab-sebab turunnya ayat. Termasuk kedalam permasalahan asbabun nuzul, menurut Syatibi adalah adanya

³⁹ Muhammad Syukri Al-Bani Nasution. *Filsafat Hukum Islam...* h. 106. Lihat juga Muhammad Abu Zahra. *Ushul Fiqh*. Terjemah oleh Saefullah Ma'sum dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet 13. 2010) h. 554-555

⁴⁰ Lihat *Fiqh & Ushul Fiqh*. (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN SuKa. 2005) h. 90

⁴¹ Al-Shāṭibī. *Al Muwwafaqāt fī Uṣul al-Sharī'ah*. Juz II ... h. 11

⁴² Lihat Lihat Al-Shāṭibī. *Al Muwwafaqāt fī Uṣul al-Sharī'ah*. Juz II ... h. 49-78. Bandingkan dengan Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqashid...* h. 74-88

pengetahuan mengenai tradisi dan kultur masyarakat Arab serta situasi yang berlangsung ketika turunnya suatu ayat.

Disamping itu dalam memahami *Maqāṣid al-sharī'ah*, Al-Syatibi termasuk kelompok *Ar-Rāsikhīn* yang memadukan dua pendekatan, yaitu pendekatan *zahir al-lafz* dan pertimbangan *ma'na/illah*. Hal ini melalui tiga cara, yaitu⁴³:

- a. Melakukan analisis terhadap lafad perintah atau larangan
 - b. Penelaahan *illah al-amr* (perintah) dan *al-nahy* (larangan)
 - c. Analisis terhadap sikap diam *Shāri'* dari persyariatan sesuatu.
- 3) *Qaṣdu al-Shāri' fī Waḍ'ī al-Sharī'ah li al-Taklif bi Muqtaḍaha*. Bagian ini dimaksudkan bahwa tujuan *al-Sharī'* dalam menentukan syari'at adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan yang dituntutNya.
- 4) *Qaṣdu al-Shāri' fī Dukhul al-Mukallaf Taḥta Aḥkām al-Sharī'ah*. (tujuan *al-Sharī'* menentukan syari'at adalah untuk membawa manusia ke bawah naungan hukum).

Aspek kedua, ketiga, dan keempat pada dasarnya lebih tampak sebagai penunjang aspek pertama sebagai aspek inti. Aspek pertama tersebut dapat terwujud melalui pelaksanaan taklif atau pembebanan hukum kepada para hamba sebagai aspek ketiga. Taklif tidak dapat dilakukan kecuali memiliki pemahaman baik dimensi lafad maupun maknawi sebagai aspek kedua. Pemahaman dan pelaksanaan taklif ini dapat membawa manusia berada di bawah lindungan Tuhan, lepas dari kekangan hawa nafsu, sebagai aspek keempat⁴⁴.

Adapun untuk tujuan pelaku hukum (*qaṣdu al-mukallaf*) penulis tidak membahas lebih lanjut karena lebih menggambarkan sikap mukallaf terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*.

⁴³ Dalam kaitannya dengan upaya memahami maqashid Syari'ah menurut al-Syatibi para ulama terbagi kepada tiga kelompok dengan corak pemahaman yang berbeda-beda, yaitu: 1) Ulama al-Zahiriyyah, yaitu ulama yang berpendapat bahwa maqashid al-syari'ah adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk lafad zahir yang jelas. 2) Ulama al-Bathiniyyah dan Ulama al-Muta'ammiqin fi al-Qiyas, yaitu ulama yang menempuh pendekatan zahir al-lafz dalam mengetahui maqashid al-syari'ah. 3) Ulama al-Rasikhin, yaitu ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan (zahir al-lafz dan pertimbangan makna/illah). Lihat Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqashid...* h. 79-103

⁴⁴ Lihat Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqashid...* h. 71

2. Kedudukan *Maqāṣid Al-Sharī'ah* dalam Hukum Islam

Kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam hukum Islam adalah sebagai doktrin dan metode. Sebagai doktri *maqāṣid al-sharī'ah* bermaksud mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia, khususnya umat Islam. Untuk itu, dicanangkanlah skala prioritas yang berbeda tetapi saling melengkapi: *al-dzarūriyat*, *Al-ḥājīyat* dan *al-tahsiniyat*, untuk melindungi lima unsur pokok yang berupa agama, jiwa, akal, harta dan keturunan⁴⁵. Dalam hal ini, *maqāṣid al-sharī'ah* diposisikan sebagai hikmah dan tujuan disyari'atkannya suatu hukum.

Sebagai metode, *maqāṣid al-sharī'ah* disini dimaksudkan sebagai pisau analisa atau kacamata untuk membaca kenyataan yang ada di sekeliling kita⁴⁶. Dalam hal ini, *maqāṣid al-sharī'ah* diposisikan sebagai *illat* atau alasan *shāri'* dalam menentukan suatu hukum.⁴⁷ Sebagaimana yang telah dikembangkan oleh al-shatibi dalam konsep *maqāṣid al-sharī'ah* -nya. Yakni, dalam menentukan suatu hukum terhadap permasalahan yang ada, maka para Mujtahid harus mengedepankan kemaslahatan manusia sebagai unsur pokok dalam *maqāṣid al-sharī'ah*.

D. Relevansi *Maqāṣid Al-Sharī'ah* dalam pengembangan Hukum Ekonomi Islam

Hukum Islam memiliki sifat yang fleksibel dalam usaha menghilangkan setiap kesulitan yang dihadapi oleh manusia. Oleh karena itu, ijtihad, baik secara individual maupun secara kolektif, institusional pemerintah maupun swasta tetap mendapat kesempatan yang luas sepanjang untuk kepentingan kemaslahatan manusia. Parameter kebenaran hukum Islam (*fiqh*) sangat tergantung pada situasi dan kondisi tertentu serta terpengaruh pada aspek *socio-kultural* (sosial-budaya) yang melatarbelakanginya.

Penerapan masalah dalam ekonomi Islam (muamalah) memiliki ruang lingkup yang lebih luas dibanding ibadah. Ajaran Islam tentang muamalah umumnya bersifat global, karena itu ruang ijtihad untuk bergerak lebih luas. Ekonomi Islam yang menjadi salah satu bidang muamalah berbeda dengan ibadah murni (ibadah mahdhah). Ibadah bersifat dogmatik (ta'abbudi), sehingga sedikit sekali ruang untuk berijtihad. Ruang ijtihad

⁴⁵ Lihat Yudian Wahyudi. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*. (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press. Cet 7. 2011) h. 45-47

⁴⁶ Lihat Yudian Wahyudi. *Ushul Fikih Versus ...* h. 48

⁴⁷ Lihat Al-Shāṭibī.: *Al Muwwafaqāt fī Uṣul al-Sharī'ah*. Juz II... h. 4

dalam bidang ibadah sangat sempit. Lain halnya dengan ekonomi Islam (muamalah) yang cukup terbuka bagi inovasi dan kreasi baru dalam membangun dan mengembangkan ekonomi Islam. Oleh karena itu prinsip masalah dalam bidang muamalah menjadi acuan dan patokan penting. Apalagi bila menyangkut kebijakan-kebijakan ekonomi yang oleh Shadr dikategorikan sebagai *manthiqah al firagh al tasyriy* (area yang kosong dari tasyri/hukum). Sedikitnya nash-nash yang menyinggung masalah yang terkait dengan kebijakan-kebijakan ekonomi teknis, membuka peluang yang besar untuk mengembangkan ijtihad dengan prinsip *maslahah*.

Oleh karena itu, secara teologis syariat bisa dilihat dari tujuan tertentu yang akan dicapai dengan bersandar pada kehendak pembuat syari'at (*shāri'*), yaitu Allah Swt. Untuk mewujudkan hal tersebut, maka dibutuhkan teori *maqāṣid al-sharī'ah*, untuk dijadikan metode pengembangan nilai-nilai yang terkandung dalam syari'at dan menjadi ruh (jiwa) hukum Islam dalam menghadapi sistem perubahan sosial.

Dengan demikian, pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan para ulama ushul fiqh atau para Mujtahid dan ijtihadnya, karena tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaslahatan, tidak satupun hukum yang ditetapkan baik dalam al-Qur'an maupun hadis melainkan di dalamnya ada kemaslahatan.⁴⁸

Berdasarkan dengan kajian para ekonom muslim terhadap Ekonomi Islam, sebagai salah satu komponen dalam lingkaran *Islamic studies*, sudah sewajarnya jika melakukan tafsir ulang terhadap nalar syari'ah yang selama ini berkembang. Ekonomi Islam semestinya dibangun tanpa menafikan realitas yang ada namun tetap dalam bingkai *Maqashid Syari'ah*. Ini karena *Maqashid Syari'ah* sendiri berupaya untuk mengekspresikan penekanan terhadap hubungan antara kandungan kehendak (hukum) Tuhan dengan aspirasi yang manusiawi.⁴⁹

Sampai di sini dapat kita tarik sebuah benang merah bahwa teori *Maqashid* menempati posisi yang sangat sentral dan vital dalam merumuskan metodologi pengembangan Ekonomi Islam. Bahkan Syathibi sendiri menyatakan bahwa *Maqashid Syari'ah* merupakan *ushulnya-ushul*.⁵⁰ Ini berarti bahwa menyusun *ushul fiqh* sebagai

⁴⁸Mansour Faqih. *Epistimologi Syari'ah: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. (Yogyakarta: Walisongo Press. 1994) h. 65

⁴⁹Wael B. Hallaq, "The Primacy of The Qur'an in Syathibi Legal Theory", dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Martin* (Leiden: EJ. Brill, 1991), h. 89.

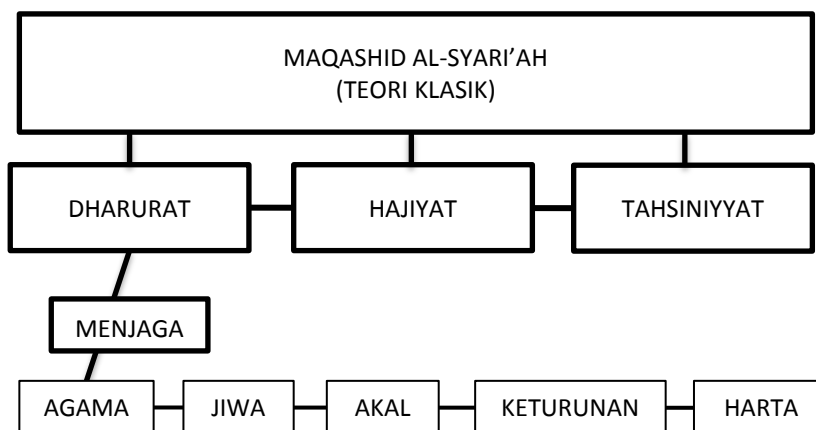
⁵⁰Imam Syathibi, *al-Muwafaqat*, juz. II, h. 32.

sebagai sebuah metodologi, tidak dapat lepas dari *Maqashid Syari'ah*. Hal ini karena teori *Maqashid* dapat mengantarkan para mujtahid untuk menentukan standar kemaslahatan yang sesuai dengan syari'ah/hukum.⁵¹ Bahkan terlebih lagi, menurut at-Tufi, hanya dalam wilayah mu'amalat sajarah rasionalisasi kemaslahatan ini dapat diterapkan.⁵²

Menurut Auda, teori tentang *maqashid* atau *maslahah* di era ini mempunyai empat dimensi, yaitu:⁵³

1. Tingkatan-tingkatan keniscayaan, yang merupakan klasifikasi tradisional
2. Jangkauan tujuan hukum untuk mencapai *maqashid*
3. Jangkauan orang yang tercakup dalam *maqashid*.

Bagan 1. Hirarki Teori *Maqashid* Klasik



Auda selanjutnya menyajikan bagaimana kritik dan perbaikan yang dilakukan oleh ulama modern dan kontemporer terhadap teori klasik tersebut. Menurutnya perbaikan terhadap *maqashid* klasik dapat dibagi menjadi 3 kelompok perbaikan. 1) Perbaikan pada jangkauan *maqashid*; 2) perbaikan pada orang yang tercakup dalam *maqashid*; 3) perbaikan sumber induksi *maqashid* dan tingkatan keumuman *maqashid*

Terkait dengan posisi teori *Maqashid* sebagai pokok pangkal dari proses berijtihad, Syathibi memberikan dua langkah dalam proses ijtihad, yaitu *ijtihad istinbathi* dan *ijtihad tathbiqi*. Pembagian yang dilakukan oleh Syathibi ini dapat mempermudah untuk memahami mekanisme ijtihad. Dalam *ijtihad istinbathi*, seorang ekonom muslim memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalan ide yang dikandung dalam teks (al-

⁵¹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), h. 223-224.

⁵² Yusdani, *at-Tufi dan Teorinya tentang Maslahat*, dalam www.yusdani.com, diakses 13 November 2007

⁵³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: *The International Institute of Islamic Thought*, 2007, h. 192

Qur'an dan Sunnah) yang masih abstrak. Setelah memperoleh ide-ide tersebut maka kemudian menerapkan ide-ide abstrak tadi pada permasalahan-permasalahan yang terjadi di lapangan; inilah yang disebut dengan *ijtihad tathbiqi* atau "ijtihad penerapan." Jadi obyek *ijtihad istinbathi* adalah teks, sedangkan obyek kajian *tathbiqi* adalah manusia dengan dinamika perubahan dan perkembangan yang dialaminya. Sehingga masuk akal jika kemudian Syathibi menyebut *ijtihad tathbiqi* sebagai ijtihad yang tidak akan berhenti sampai akhir zaman.

Dalam ranah epistemologi ekonomi Islam mensyaratkan digunakannya metode deduksi dan induksi. *Ijtihad tathbiqi* yang banyak menggunakan induksi akan menghasilkan kesimpulan yang lebih operasional, sebab ia didasarkan pada kenyataan empiris. Selanjutnya, dari keseluruhan proses ini—yaitu kombinasi dari elaborasi kebenaran wahyu Allah dan as-Sunnah dengan pemikiran dan penemuan manusia yang dihasilkan dalam ijtihad—akan menghasilkan hukum dalam berbagai bidang kehidupan⁵⁴. Terkait dengan hal tersebut, maka *al-kulliyah al-khamsah* sebagaimana yang diintrodusir oleh Syathibi bukanlah sesuatu yang 'eksklusif' harga mati yang tidak bisa dikembangkan lebih banyak lagi. Jika para ahli fiqh klasik telah merumuskan pada masa mereka kebutuhan-kebutuhan primer mereka yang kita kenal dalam *al-kulliyah al-khamsah*, maka kebutuhan kita tidak cukup hanya lima kebutuhan primer tersebut. Kita harus mampu menggali dan meletakkan kebutuhan-kebutuhan primer kekinian sebagai *maqashid al-syari'ah*, seperti hak kebebasan berpendapat, berpolitik, pemilu dan suksesi, hak mendapat pekerjaan, sandang, pangan dan papan, hak mendapat pendidikan, hak pengobatan dan sebagainya.⁵⁵ Sebagaimana M. Fahim Khan juga menyatakan bahwa: "Following the lines of Shatibi, the Islamic jurists and economists in the contemporary world are required to work together to determine in detail the determinans of human life. For example, freedom may be the sixth element wich may be required to be promoted along with the promotion of the five elements described by Shatibi."⁵⁶

⁵⁴ Agustianto, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam www.pelita.or.id, diakses tanggal 29 Oktober 2007

⁵⁵ Muhammad Abid al-Jabiri sebagaimana yang dikutip Muhammad Guntur Romli, *Menggagas Fiqh Maqashid* dalam www.islamlib.com, diakses 29 Oktober 2007

⁵⁶ M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, "Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Theory," dalam AbulHasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (eds.), *Reading in Islamic Economic Thought* (Malaysia: Longman Malaysia, 1992), h. 194.

Ibnu 'Asyur juga menyatakan bahwa meskipun *al-kuliyyah al-khamsah* memang sangat penting, namun secara substansial sudah tidak memadai untuk mengawal perkembangan dinamika ijtihad kontemporer. Untuk itu, 'Asyur menawarkan paradigma baru bahwa poros syariat sejatinya terletak pada nilai-nilai universal seperti fitrah, kebebasan (*huriyyah*), toleran (*samahah*), egalitarianisme, dan hak asasi manusia.

Sebagaimana ide at-Tufi tentang masalah, maka idealita dari apa yang disampaikan oleh at-Tufi jika dikaitkan dengan Ekonomi Islam, adalah sudah semestinya Ekonomi Islam akan selalu hidup dan tidak berjalan tertatih di belakang perkembangan peradaban manusia. Ekonomi Islam akan bersifat elastis, lentur dan dinamis sehingga dapat menjawab setiap persoalan ekonomi umat. Namun demikian elastisitas ini tidak serta-merta diiringi dengan pola pikir yang liberal, yang dapat mencerabut Ekonomi Islam dari akar-akarnya. Sementara itu berbagai macam "versi" *Maqashid Syari'ah* yang ditawarkan oleh kalangan cendekiawan muslim, merupakan sebuah proses berkesinambungan untuk mencari dan menemukan kehendak Allah SWT. Meskipun sepintas terlihat ada perbedaan dan pertentangan antar mereka, namun upaya-upaya tersebut semestinya tidak dihadapkan secara diametris dan kontradiktif. Liberalitas at-Tufi tidak perlu dipertentangkan dengan kehati-hatian Syathibi yang tetap berpegang pada dalil naqli sebagai *ushul*. Demikian halnya ekstensifikasi *al-kuliyyah al-khamsah* sebagaimana yang diwacanakan Ibnu 'Asyur adalah langkah untuk melengkapi apa yang sudah ada, baik dari sisi metodologis.

Dalam segi pengembangan ekonomi Islam masih banyak problem yang harus dihadapi, terutama terkait dengan dengan tiga pertanyaan dasar, yaitu apa yang diproduksi, bagaimana memproduksi, dan untuk siapa sesuatu itu diproduksi. Pertanyaan-pertanyaan itu muncul karena adanya keyakinan bahwa keinginan manusia itu tidak terbatas, sedangkan sumber daya yang tersedia itu terbatas. Namun demikian teori-teori dalam ekonomi konvensional tidak mampu untuk memberi jawaban yang tepat untuk pertanyaan di atas. Akibatnya, teori-teori tersebut tidak dapat secara spesifik menjelaskan problem ekonomi manusia. Selama ini teori ekonomi konvensional mendefinisikan bahwa problem ekonomi sebagai *how to maximise the satisfaction of wants from the available resources wich are relatives to wants*. Definisi ini mengandung inkonsistensi, karena meskipun variabel kelangkaan sumber daya (*scarcity of resources*) itu dihilangkan, apakah problem ekonomi yang dihadapi oleh manusia juga akan hilang dengan sendirinya.

Jawabannya tentu ‘tidak’, karena ketidakmampuan materi (sumber daya) untuk memuaskan keinginan manusia. Galbraith, sebagaimana yang dikutip M. Fahim Khan, mempertanyakan: *Bagaimana mungkin proses produksi dapat memuaskan keinginan jika proses produksi itu sendiri justru menciptakan keinginan*. Anda tentunya juga masih ingat hukum Say yang mengatakan *the supply creates its own demand*. Tidak mengherankan kemudian jika T. Scitovsky menyatakan bahwa negara-negara kapitalis yang kaya menjadi masyarakat konsumeris yang banyak melakukan pemborosan.⁵⁷

Dalam perspektif Syari’ah, alasan mengapa seseorang memproduksi dan mengapa harus terlibat dalam kegiatan-kegiatan ekonomi adalah sebagai upaya untuk menjaga kemaslahatan. Aktivitas ekonomi, baik itu produksi dan konsumsi yang didasarkan pada *masalahah*, merupakan representasi proses meraih sesuatu yang lebih baik di dunia dan akhirat. Segala tindakan ekonomi yang mengandung masalah bagi manusia tadi disebut dengan kebutuhan (*needs*) yang harus dipenuhi. Memenuhi kebutuhan (*meeting/fulfilling needs*)—dan bukan memuaskan keinginan (*satisfying wants*)—merupakan tujuan dalam aktivitas ekonomi yang sekaligus merupakan kewajiban agama. Oleh karena *fulfilling needs* merupakan kewajiban agama, maka Ekonomi Islam juga menjadi sebuah “kekuatan pemaksa” bagi masyarakat yang tidak mempunyai keinginan untuk melakukan pembangunan ekonomi. Berdasarkan uraian tersebut maka yang menjadi problem ekonomi adalah, bagaimana individu memenuhi kebutuhannya (*fulfilling needs*), karena terkadang pada kondisi, waktu dan lokasi tertentu sumber daya yang tersedia menjadi terbatas.

Dalam teori ekonomi konvensional muncul dari keinginan naluriah manusia, yang muncul dari konsep bebas nilai (*value-free concept*). Ilmu ekonomi konvensional tidak membedakan antara kebutuhan dan keinginan, karena keduanya memberikan efek yang sama bila tidak terpenuhi, yaitu kelangkaan. Mereka berpendirian bahwa kebutuhan adalah keinginan, demikian pula sebaliknya. Padahal konsekuensi dari hal ini adalah terkurasnya sumber-sumber daya alam secara membabi-butakan dan merusak keseimbangan ekologi.⁵⁸ Pada sisi yang lain, Ekonomi Islam justru tidak memerintahkan manusia untuk meraih segala keinginan dan hasratnya. Memaksimalkan kepuasan (*maximization of*

⁵⁷ Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics* (Pakistan: IIIT and Institute of Policy Studies, 1994), h. 15

⁵⁸ Mustafa Edwin Nasution, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 69-70

satisfaction) bukanlah spirit dalam perilaku konsumsi Ekonomi Islam, karena hal tersebut adalah norma-norma yang disokong oleh peradaban yang materialistik.⁵⁹ Sebagai gantinya Ekonomi Islam memerintahkan individu untuk memenuhi kebutuhannya/*needs* sebagaimana yang dikehendaki oleh syari'ah. *Needs* memang muncul dari keinginan naluriah, namun dalam *framework* Islam tidak semua keinginan naluriah itu bisa menjadi kebutuhan. Hanya keinginan yang mengandung *maslahah* saja yang dapat dikategorikan sebagai *needs*.

Teori ekonomi konvensional menjelaskan utilitas sebagai upaya untuk menguasai/memiliki barang dan jasa guna memuaskan keinginan manusia. *Satisfaction* atau kepuasan hanya dapat ditetapkan secara subyektif, sehingga setiap orang dapat menentukan tingkat kepuasannya tergantung pada kriteria yang ia tetapkan sendiri. Semua aktifitas ekonomi, baik itu proses produksi maupun konsumsi, didasari pada semangat utilitas. Namun dalam Ekonomi Islam hanya barang/jasa yang dapat mengembangkan dan menopang *maslahah* sajalah yang dapat dikategorisasikan sebagai barang/jasa yang mengandung masalah. Oleh karenanya, dari sudut pandang agama, seorang individu muslim didorong untuk memperoleh atau memproduksi barang/jasa yang mengandung kemaslahatan. Barang/jasa dapat diukur tingkat kemaslahatannya relatif pada kemampuan barang/jasa tersebut untuk mengembangkan *maslahah*. Bagi para ekonom muslim, konsep masalah lebih obyektif dari pada konsep utilitas untuk menganalisis perilaku para pelaku ekonomi. Meskipun masalah mungkin akan menyisakan sedikit subyektifitas, namun subyektifitas tersebut tidak membuatnya samar seperti yang terjadi dalam konsep utilitas.

Ada beberapa alasan mengapa masalah cenderung lebih baik dari pada utilitas, yaitu: *Pertama*, Masalah memang bersifat subyektif, karena setiap individu dapat menentukan sesuatu yang baik/maslahah bagi diri mereka sendiri. Akan tetapi kriteria untuk menentukan masalah ini lebih jelas dan terarah, dari pada subyektifitas yang ada pada konsep utilitas. Dalam konsep utilitas, alkohol (minuman keras) bisa jadi mengandung utilitas tapi bisa juga tidak, relatif pada individu masing-masing. Namun dalam Ekonomi Islam, karena alkohol tidak mengandung kemaslahatan dan jelas kontradiktif dengan *al-kuliyyah al-khamsah* maka jelas alkohol tidak akan dikonsumsi.

⁵⁹ Muhammad Najetullah Siddiqi, "Islamic Consumer Behaviour", dalam Sayyid Tahir et. all (eds.), *Reading in Microeconomics: An Islamic Perspective* (Malaysia: Longman Malaysia, 1992), h.55.

Kedua, Konflik kepentingan antara kepentingan individu dan kepentingan sosial dapat dihindari, atau setidaknya diminimalisir. Hal ini karena kriteria masalah antara individu dan sosial dapat disinkronkan, sesuai yang tertuang dalam aturan-aturan syar'i. Dalam pandangan Asad Zaman, perilaku konsumsi muslim terkait dengan tiga hal yaitu, altruisme, penolakan terhadap konsep *satiation*; dan *feeding the poor*.⁶⁰ *Ketiga*, Konsep masalah berlaku pada semua aktifitas ekonomi di masyarakat, baik itu dalam proses produksi dan konsumsi. Berbeda halnya dengan ekonomi konvensional; dimana utilitas adalah tujuan dari konsumsi; sedangkan *profit* atau keuntungan adalah tujuan dari proses produksi.

Dalam ekonomi kapitalisme, mekanisme pasar bebas merupakan institusi bagi konsumen untuk memenuhi kebutuhan mereka. Sistem ekonomi kapitalis juga mempunyai institusi tersendiri untuk memenuhi kebutuhan individu yang tidak mampu untuk memenuhi keinginannya. Institusi-institusi tersebut tentunya dibutuhkan untuk membimbing perilaku konsumen dalam Ekonomi Islam. Konsistensi dalam pemenuhan kebutuhan sesuai dengan hierarki *dharuriyyat*, *hajjiyyat* dan *tahsiniyyat*; dan Tidak adanya penyimpangan besar-besaran terhadap prinsip-prinsip Islam.

Berdasar pada kondisi tersebut Fahim Khan dan Ghifari berpendapat bahwa institusi yang dibangun untuk menangani "penyakit sosial" dalam pola perilaku konsumen adalah:

1. Institusi yang bersifat *volunteer* yang bertugas untuk mengadakan pendidikan dan training yang bertujuan agar individu muslim dapat membatasi perilakunya agar tidak menimbulkan deviasi terhadap dasar-dasar ajaran Islam.
2. Institusi yang mempunyai wewenang dan otoritas untuk membatasi perilaku konsumen agar tidak menimbulkan *economic disorder*. Institusi yang dimaksud di sini agar lebih efektif adalah institusi negara sehingga mempunyai kekuatan yang efektif yang dapat menjaga tatanan sosial dan kepentingan publik. Hal ini karena kebebasan individu muslim dalam kerangka kerja Islam tidak akan mengganggu tatanan sosial yang berlaku.

⁶⁰ Asad Zaman, "Towards Foundation for an Islamic Theory of Consumer Behaviour" dalam F.R. Faridi (ed.), *Essays in Islamic Economic Analysis* (New Delhi: Genuine Publication & Media Pvt Ltd., 2002), h. 40-42

Islam tidak menolak pertimbangan bahwa untuk memproduksi barang/jasa harus mempertimbangkan *for whom to produce* sehingga akan menentukan *what to produce*. Dengan mengacu pada konsep masalah sebagai tujuan dari *Maqashid Syari'ah*, maka proses produksi akan terkait dengan beberapa faktor berikut:

1. Karena produsen dalam Islam tidak hanya mengejar *profitability* namun juga menjadikan masalah sebagai barometernya, maka ia tidak akan memproduksi barang/jasa yang tidak searah dengan *Maqashid Syari'ah*, menyalahi *al-kulliyah al-khamsah* dan tidak meningkatkan kemaslahatan baik dalam level individu dan sosial. Namun tidak demikian halnya dengan produsen dalam Ekonomi Islam, karena kasino bertentangan dengan *hifdzil-maal* sedangkan praktek prostitusi tidak sejalan dengan *hifdzil-nasl*.
2. Dalam banyak hal, jenis dan jumlah *supply* relatif pada *demand*. Jika diasumsikan bahwa semua *demand* di suatu pasar berdasar pada masalah yang berakar pada *needs*, maka *supply* dari produsen akan mengikuti *demand* tersebut. Pun andaikata masih ada *demand* yang tidak sesuai kemaslahatan, maka produsen dalam Ekonomi Islam semestinya tidak mensuplai permintaan tersebut hanya karena profit semata. Tentulah apa yang telah diuraikan pada sub-bab ini hanya sebagian kecil dari sekian implikasi *Maqashid Syari'ah* dalam perilaku ekonomi individu muslim. Selain itu, merupakan sebuah 'keharusan' bahwa yang uraian tentang implikasi di atas merupakan bentuk dari 'ijtihad individual' yang perlu dikomunikasikan dengan para mujtahid lainnya

E. Kesimpulan

Maqashid Syari'ah Imam al-Syathiby cenderung memberikan ruang ijtihad pada para ekonom dalam memberikan kontribusi secara nyata dalam perkembangan perekonomian Islam, baik dalam wilayah konsep maupun praktis. Secara normative hal tersebut menunjukkan bahwa *Maqashid Syari'ah* sangat relevan dalam pemenuhan Ijtihad dalam ekonomi Islam dalam kategori Dharuriyat (primer), Hajiyat (secunder), Tahsiniyah (Tersier).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rahman Dahlan. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Amzah. Cet 2. 2011)
- Abdul Wahab Khalaf. *‘Ilmu Ushul al-Fiqh*. (Kairo: Dar al-Ma’arif. Cet. 11. 1977)
- Aep Saepullah Darusmanwiati, Imam Al-Syatibiy: *Bapak Maqāshid al-Syārī’ah Pertama*, Islib.com, Edisi Sabtu, 29 November 2003.
- Agustianto, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam www.pelita.or.id, diakses tanggal 29 Oktober 2007
- Ahmad Qorib. *Ushul Fikih 2*. (Jakarta: PT. Nimas Multima. cet 2. 1997)
- Ahmad Al-Musri Husain Al-Jauhar. *Maqashid Syariah*. Terjemah oleh Khikmawati. (Jakarta: Amzah. Cet 2. 2010)
- Ahmad al-Raisuni. *Nazhariyah al-Maqashid ‘Iinda al-Imam al-Syatibi*. (Lebanon: Dar al Fikr al-Islami. 1995)
- Al-Ghazali. *Al-Mustasfā Fi ‘Ilm al Ushul*. Jilid 1. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1983)
- Al-Shātibī: *Al Muwwafaqāt fī Uṣul al-Sharī’ah*. Jilid I. (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.)
- Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh jilid 2*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu. Cet. 3. 2005)
- Asad Zaman, “Towards Foundation for an Islamic Theory of Consumer Behaviour” dalam F.R. Faridi (ed.), *Essays in Islamic Economic Analysis* (New Delhi: Genuine Publication & Media Pvt Ltd., 2002)
- Fathurrahman Djamil. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu. Cet 2. 1999)
- Fazlur Rahman. *Islam*. Alih bahasa: Ahsin Muhammad. (Bandung: Pustaka, 1994)
- FKI Ahlah Shuffah 103. *Tafsir Maqashidi (Kajian Tematik Maqashid al-Syari’ah)*. (Kediri: Lirboyo Press. 2013)
- Hamka Haq. *Ulama dan Cendekiawan Muslim Al-Shātibī, Aspek Teologis Konsep Masalah Dalam Kitab al-Muwwafaqat*. (Jakarta: Erlangga. 2007)
- <http://jasrifirdaus.blogspot.com/2013/12/dewan-syariah-nasional-dsn-dan-dewan.html>. di akses 03 juli 2014
- <http://www.bi.go.id/id/perbankan/syariah/Contents/Default.aspx> diakses pada 09 Juni 2016, pukul 19.32 WIB.
- Ibnu Mandzur. *Lisān al-‘Arab*. Juz 3. (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Cet 1. 2003)
- Imam Syathibi, *al-I’tisham*, juz I (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1982)
- Ismail Muhammad Syah dkk. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara. cet 2. 1992)
- Jalaluddin ‘Abdurrahman, *al-Mashālih al-Mursalāh wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’* (Darul Kitab al-Jami‘iy, Kairo, cet. I, 1983).
- M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, “Shatibi’s Objectives of Shari’ah and Some Implications for Consumer Theory,” dalam AbulHasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (eds.), *Reading in Islamic Economic Thought* (Malaysia: Longman Malaysia, 1992)
- Mahmud Syaltout. *Islam: ‘Aqidah wa Syari’ah*. (Kairo: Dar al-Qalam.1966)
- Mansour Faqih. *Epistimologi Syari’ah: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. (Yogyakarta: Walisongo Press. 1994)
- Muhammad Abu Zahra. *Ushul Fiqh*. Terjemah oleh Saefullah Ma’sum dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet 13. 2010)
- Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics* (Pakistan: IIIT and Institute of Policy Studies, 1994)
- Muhammad Fadhil bin Asyur, *A’lam al-Fikr al-Islamy* (Tunisia: Maktabah an-Najah, t.th.)

- Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977)
- Muhammad Khalid Masud. *Filsafat Hukum Islam, Studi Tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Shāṭibī*. Terjemah oleh Ahsin Muhammad. (Bandung: Penerbit Pustaka. Cet 1. 1996)
- Muhammad Ma'shum Zein. *Ilmu Ushul Fiqh*. (Jombang: Darul Hikmah. Cet 1. 2008)
- Muhammad Najetullah Siddiqi, "Islamic Consumer Behaviour", dalam Sayyid Tahir et. all (eds.), *Reading in Microeconomics: An Islamic Perspective* (Malaysia: Longman Malaysia, 1992)
- Muhammad Syukri Al-Bani Nasution. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2013)
- Mustafa Edwin Nasution, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006)
- Rahman Dahlan. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Amzah. Cet. 2. 2011).
- Suparman Usman. *Hukum Islam (Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia)*. (Jakarta: Gaya Media Pratama. Cet. 2. 2002)
- Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Dzakirah* (Beirut: Dar al-'Arab, 1994), vol. 5
- Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāsid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, (Mizan Media Utama: Bandung, 2015)
- Taqiyuddin An-Nabhani. *Ash-Shakhṣiyah al-Islāmiyyah*. Juz 3. (Al-Quds: Min Mansyurat Hizb at-Tahrir. 1953)
- W.J.S. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*. (Jakarta: Balai Pustaka. Cet 4. 2007)
- Wael B. Hallaq, "The Primacy of The Qur'an in Syathibi Legal Theory", dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Martin* (Leiden: EJ. Brill, 1991)
- Yudian Wahyudi. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*. (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. Cet 7. 2011)
- Yusdani, *at-Tufi dan Teorinya tentang Maslahat*, dalam www.yusdani.com, diakses 13 November 2007
- Zaini Dahlan dkk. *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara. Cet 2. 1992)