

# PEMBAHARUAN KONSEP *MAQ SID AL-SHAR 'AH* DALAM PEMIKIRAN

MUHAMAMAD AHIR IBN 'ASHUR

Chamim Tohari

Universitas Muhammadiyah Surabaya

Email : amimzone@yahoo.co.id

## Abstract

This research discuss about the thought of *maq sid al-shar 'ah* by Muhammad ahir Ibn 'Ashur. To limit this discussion, i just focus to discuss two important matters, it is; First, how is concept of *maq sid al-shar 'ah* in the thought of Ibn 'Ashur? Second, how is construct of thought of the *maq sid al-shar 'ah* Ibn Ashur? This is a library research with content analysis as its method. The sources of this research is Ibn 'Ashur's thoughts in his books. The results of this research is; First, before Ibn 'Ashur's period, the thoughts of *maq sid al-shar 'ah* has been finding its formation in the several familiar categories which mentioned by *al-u l al-khamsah* (five of the based principles). Every principle have three level, it is *dar riy t*, *al-hajjiy t*, and *ta sin t/al-tazyin t*. Second, in the Ibn Ashur's period, the thoughts of *maq sid al-shar 'ah* has renewed by Ibn 'Ashur in the new formation as purity (*al-fitrah*), tolerance (*al-samahah*), benefit (*al-maslahah*), equality (*al-musawah*), and freedom (*al-hurriyah*) as parts of the *maq sid al-shar 'ah*. From the scope aspect, the validity of the Ibn 'Ashur's thought about *maq sid al-shar 'ah* appearly have more universal character than thought of *maq sid al-shar 'ah* before. However, the weekness of the Ibn 'Ashur's thought is that *maq sid al-shar 'ah* thought by Ibn 'Ashur have not clarity and explanation about the level of priority and it's method to applicated in the Islamic Law.

**Keywords:** *Maq sid al-shar 'ah*, *Istiqra'*, *Maslahah*.

## Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang pemikiran *maq sid al-shar 'ah* Muhammad ahir Ibn 'Ashur. Untuk membatasi kajian ini, penulis memfokuskan hanya pada dua masalah pokok, yakni; Pertama, bagaimana konsep *maq sid al-shar 'ah* sebelum datangnya Ibn 'Ashur? Kedua, bagaimana konstruksi pemikiran *maq sid al-shar 'ah* yang digagas Ibn 'Ashur? Penelitian ini adalah penelitian pustaka dengan konten analisis sebagai metode analisisnya. Sumber kajian ini adalah pemikiran *maq sid al-shar 'ah* Ibn 'Ashur yang termuat dalam karyanya. Hasil penelitian ini adalah; Pertama, sebelum masa Ibn 'Ashur, pemikiran *maq sid al-shar 'ah* telah menemukan bentuknya dalam beberapa kategori yang terkenal dengan istilah *al-u l al-khamsah*, dimana masing-masing dari prinsip dasar tersebut memiliki tingkatan *dar riy t*, *al-hajjiy t*, dan *ta sin t/al-tazyin t*. Kedua, pada masa Ibn 'Ashur, pemikiran *maq sid al-shar 'ah* mengalami pembaharuan hingga menghasilkan fitrah (*al-fitrah*), toleransi (*al-samahah*), maslahat (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musawah*), serta kebebasan (*al-hurriyah*) sebagai bagian dari *maq sid al-shar 'ah*. Dari sisi cakupannya, keberlakuan *maq sid al-shar 'ah* dalam pemikiran Ibn 'Ashur tampak lebih universal dibanding dengan pemikiran *maq sid al-shar 'ah* sebelumnya. Namun demikian, pemikiran Ibn 'Ashur memiliki kelemahan dari sisi ketidakjelasan tingkatan prioritasnya serta aplikasi metode penerapannya dalam hukum Islam.

**Kata Kunci:** *Maq sid al-shar 'ah*, *Istiqra'*, *Maslahah*.

## Pendahuluan

*Maq sid al-shar 'ah* secara sederhana dapat dimaknai sebagai maksud atau tujuan pensyariahan hukum dalam Islam. Oleh karena itu, yang menjadi tema utama bahasannya adalah mengenai masalah hikmah dan 'illat ditetapkannya suatu hukum. Para ulama menjadikan *maq sid al-shar 'ah* sebagai salah satu bagian penting dalam kajian usul fiqh. Dalam perkembangan selanjutnya, kajian ini juga menjadi obyek utama dalam bidang filsafat hukum Islam. Bahkan Ubhi Mahmasani mengatakan bahwa istilah *maq sid al-shar 'ah* identik dengan filsafat hukum Islam.<sup>1</sup>

Sejauh penelitian yang penulis lakukan, setidaknya hingga saat ini tidak banyak kajian yang mengungkap perkembangan *maq sid al-shar 'ah* secara utuh. Kalaupun ada biasanya kajiannya berhenti pada al-Sh ibi sebagai tokoh terakhir. Karena itu perkembangan *maq sid al-shar 'ah* sebagai suatu ilmu yang mandiri tidak terdeskripsikan secara utuh dan jelas. Menurut Ahmad al-Raisuni, seorang ulama yang terlibat dalam perkembangan pemikiran *maq sid al-shar 'ah* pasca al-Sh ibi adalah Muhammad ahir Ibn 'Ashur (w. 1379/1973 M).<sup>2</sup> Pada masa Muhammad ahir Ibn 'Ashur ini kajian *maq sid al-shar 'ah* kembali mendapatkan perhatian sebagai bagian dari salah satu kajian keilmuan terpenting pada era kontemporer ini, serta menjadi disiplin keilmuan yang mandiri, meskipun masih tercakup dalam kelompok besar kajian filsafat. Dalam pandangan Ibn 'Ashur, semua hukum syariah tentu mengandung maksud dari sang pembuat syariah (*sh ri'*), yakni hikmah, kemaslahatan, dan manfaat.<sup>3</sup> Karenanya dapat dikatakan bahwa tujuan umum syariah adalah menjaga keteraturan umat dan kelanggengan kemaslahatan hidup manusia.<sup>4</sup> Atas dasar keyakinan pendapatnya tersebut, melalui metode *istiqra'* sebagaimana yang telah dilakukan al-Sh ibi, Ibn 'Ashur menemukan kembali bagian-bagian yang menjadi maksud-maksud syariah yang mana bagian-bagian tersebut belum mendapat perhatian dari para ulama sebelumnya.

Dalam upayanya mengembangkan pemikiran *maq sid al-shar 'ah* ini metodologi yang digunakan oleh Ibn 'Ashur memang tidak jauh berbeda dengan metodologi yang digunakan oleh pendahulunya, yakni al-Sh ibi. Namun demikian, ada perkembangan baru yang dikemukakan

---

<sup>1</sup> Ubhi Mahmasani, *Falsafatu Al-Tashri' fi al-Islam*, (Beirut: Dâr Al-Kasyaf, 1952), 174.

<sup>2</sup> Ahmad al-Raysuni, *maq sid al-shar 'ah, Nash'atuhu wa Ta'awwuruhi wa Mustaqbaluhu*. Makalah ini disampaikan pada *Seminar maq sid al-shar 'ah* yang diadakan oleh muassasah al-Furqan li al-Turats di London, Maret 2005.

<sup>3</sup> Muhammad ahir Ibn 'Ashur, *maq sid al-shar 'ah al-Islamiyah*, (Tunis: al-Shirkah al-Tuniziyah li al-tawzi', t.th), 246, 405.

<sup>4</sup> Ibid, 273.

oleh Ibn ‘Ashur dalam karyanya yang terkenal tentang *maq sid al-shar ‘ah* (kitab *maq sid al-shar ‘ah al-Islamiyah*), yakni tentang posisi keilmuan *maq sid al-shar ‘ah* dalam kajian teori hukum Islam dan cara mengaplikasikannya dalam tataran praktik. Selain itu aspek kebaruan lainnya dari pemikiran *maq sid al-shar ‘ah* Ibn ‘Ashur adalah ia menggagas dan meletakkan *fitrah* (kesucian), *samahah* (toleransi), *maslahah* (kemaslahatan) *al-mus wah* (kesetaraan) dan *hurriyah* (kebebasan) sebagai bagian dari *maq sid al-shar ‘ah*.

Ibn ‘Ashur memang layak dijadikan sebagai pilar ketiga setelah al-Gazali dan al-Shatibi dalam kajian *maq sid al-shar ‘ah*, karena terbukti bahwa dialah yang telah menghidupkan kembali kajian yang telah lama terhenti sejak masa al-Sha ibi. Harus diakui bahwa ditangan Ibn ‘Ashur lah *maq sid al-shar ‘ah* menjadi disiplin ilmu yang mandiri, lengkap secara konseptual, prinsip dan metodologinya. Setidaknya itulah kesimpulan beberapa komentator karya Ibn ‘Ashur seperti al-Hasani dan al-Miswi.<sup>5</sup>

Penelitian ini menjadi penting diantaranya karena kajian *maq sid al-shar ‘ah* yang ada selama ini masih banyak yang mengambil rujukan dari konsep-konsep klasik seperti pemikiran *maq sid al-shar ‘ah* al-Gazali dan al-Sha ibi. Sedangkan pemikiran *maq sid al-shar ‘ah* kontemporer - seperti yang digagas oleh Ibn ‘Ashur dan akhir-akhir ini muncul Jasser Auda sebagai pegiat kajian *maq sid al-shar ‘ah* - belum banyak mendapat perhatian. Selain itu, penelitian ini dimaksudkan untuk melihat perkembangan dan kemajuan apa yang ditawarkan oleh Ibn ‘Ashur dalam kaitannya dengan pengembangan *maq sid al-shar ‘ah* dari aspek metodologis.

Untuk membatasi kajian ini, penulis membatasi hanya pada dua masalah yang hendak dicarikan jawabannya dalam penelitian ini, yakni; Pertama, bagaimana konsep *maq sid al-shar ‘ah* sebelum datangnya Ibn ‘Ashur? Kedua, bagaimana konstruksi pemikiran *maq sid al-shar ‘ah* yang digagas Ibn ‘Ashur? Penelitian ini adalah penelitian pustaka dengan *content analysis* sebagai metode analisisnya. Sumber kajian adalah kitab-kitab yang dikarang Ibn ‘Ashur serta kitab lainnya yang berkaitan dengan tema yang dikaji dalam penelitian ini.

---

<sup>5</sup>Lihat Ahmad Imam Mawardi, *Fîqh Minoritas; Fîqh Al-Aqaliyat dan Evolusi Maq sid al-shar ‘ah Dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), 197.

## Pembahasan

### A. Konsep *Maq sid al-shar 'ah* Sebelum Ibn 'Ashur

#### 1. Definisi *maq sid al-shar 'ah*

Secara kebahasaan (etimologis), *maq sid al-shar 'ah* merupakan istilah dari gabungan dua kata: (*maq sid*) dan (*الشريعة al-shar 'ah*). *Maq sid* adalah bentuk jamak dari kata (*maqsad*) yang berasal dari kata (*qasd*),<sup>6</sup> yang memiliki beberapa makna seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, seimbang, adil, tidak melampaui batas,<sup>7</sup> jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.<sup>8</sup>

Di dalam al-Qur'an makna-makna tersebut dapat dijumpai dalam penggunaan kata *qasada* dan derivasinya, yang dapat juga bermakna mudah, lurus, dan sedang-sedang saja seperti pada ayat 42 surat al-Taubah: كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً (perjalanan yang tidak seberapa jauh, mudah, dan lurus), juga pada ayat 9 surat al-Nahl yang bermakna lurus sebagai berikut: على الله قصد السبيل (dan hak bagi Allah menerangkan jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok) atau juga dapat bermakna pertengahan dan seimbang seperti pada ayat 32 surat Fatir berikut مقتصد: (dan sebagian mereka ada yang pertengahan atau seimbang), serta dapat pula bermakna tengah-tengah di antara dua ujung seperti pada ayat 19 surat Luqman sebagai berikut: واقصد في مشيك (dan sederhanakanlah kamu dalam berjalan (jangan terlalu cepat dan jangan terlalu lambat)).

Syariah, secara etimologis memiliki banyak makna, misalnya syariah dimaknai sebagai jalan menuju mata air atau tempat yang didatangi manusia dan binatang untuk mendapatkan air,<sup>9</sup> *al-'atabah* (ambang pintu dan tangga), dan *al-tariqah al-mustaq mah* (jalan yang lurus, haq, benar).<sup>10</sup> Sementara makna syariah dari sisi terminologis dapat diartikan sebagai hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Muhammad saw yang berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan Nabi. Al-Raysuni memberikan definisi yang lebih singkat tentang makna syariah sebagai sejumlah hukum

---

<sup>6</sup> Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Fayum al-Muqr, *Al-Misbah al-Mun r fi Garib al-Sharh al-Kabir li al-Rafi'i*, (Libanon: Maktabah Lubnan, 1987), 192.

<sup>7</sup> Ibid, hlm.192.

<sup>8</sup> Fayruz Abadi, *Al-Qamus al-Muhit*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987), 396. Lihat juga Abu al-Fadl Muhammad bin Mukrim bin Mandzur, *Lisan al-Arab*, vol.3, (Dir Sh dir, 1300 H), 355.

<sup>9</sup> Mahmud Syaltut, *Al-Islam Aqidah wa Shari'ah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), 12.

<sup>10</sup> Syaban Muammad Ismail, *Al-Tashri' al-Islami; Masadirutwa Atwaruh*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah, 1985), 17.

amaliyah yang dibawa oleh agama Islam, baik yang berkaitan dengan konsepsi aqidah maupun legislasi hukumnya.<sup>11</sup>

Makna *maq sid al-shar'ah* secara terminologis berkembang darimakna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistik. Sebelum masa al-Shāhibī, yakni pada masa ulama klasik, belum ditemukan definisi yang konkrit dan komprehensif tentang makna *maq sid al-shar'ah*.<sup>12</sup> Definisi mereka cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan maknanya<sup>13</sup> contoh yang bisa disebutkan disini diantaranya al-Bannānī, yang memaknainya sebagai hikmah hukum. Sedangkan al-Asnawī mengartikannya sebagai tujuan-tujuan hukum, al-Samarqandī menyamakan *maq sid al-shar'ah* dengan makna-makna hukum. Adapun al-Gazali, al-Amidi, dan Ibn al-Hajīb mendefinisikannya sebagai sesuatu untuk mencapai kemaslahatan dan menolak mafsadah.<sup>14</sup> Berbagai bentuk dan susunan definisi tersebut mengindikasikan bahwa terdapat hubungan erat antara *maq sid al-shar'ah* dengan hikmah, *illat*, tujuan atau niat, dan kemaslahatan.<sup>15</sup> Sementara itu Sayf al-Dīn Abu al-Hasan 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad al-Amidi mendefinisikannya lebih singkat, yaitu: "Tujuan syariah adalah mendatangkan maslahat atau menolak mafsadah atau perpaduan antara keduanya."<sup>16</sup> Definisi yang demikian ini tampak sangat umum, konsepsional, dan abstrak sehingga belum dapat diketahui bagaimana cara menentukannya.

Definisi-definisi di atas tentang makna *maq sid al-shar'ah* kemudian disempurnakan dalam susunan yang hierarkis pada masa Imam Abu Ishaq al-Shāhibī,<sup>17</sup> tokoh yang kemudian dikukuhkan sebagai pendiri ilmu *maq sid al-shar'ah*. Al-Shāhibī menyatakan bahwa tujuan-tujuan syariah itu tidak lebih dari tiga macam: *Dar riyā'at* (kepentingan pokok atau primer), *hajjiyyat* (kepentingan sekunder), dan *ta'siniyyat* (kebutuhan tersier).<sup>18</sup> Lebih lanjut al-Shāhibī menyatakan bahwa Allah sebagai *Shari'* (pembuat syariah) memiliki maksud atau tujuan

---

<sup>11</sup>Ahmad al-Raysunī, *Al-Fīkr al-Maq sidi Qaw'iduhu wa Faw'iduhu, Matba'ah al-Najah al-Jadidah*, (Rib th.: t.p., 1999), 10.

<sup>12</sup>Ahmad al-Raysunī, *Imam al-Shāhibī's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (Washington: IIIT, 2005), xxii

<sup>13</sup>'Abd al-Rahman Ibrahim al-Kilani, *Qaw'id al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shāhibī: 'Aradan wa Dir satan wa Tahlilan*, (Damshiq: IIIT, 2000), 45.

<sup>14</sup>Umar bin Shalih bin 'Umar, *Maq sid al-shar'ah 'inda al-Imam al-'Izz bin Abd al-Salam*, (Urdun: Dir al-Nafa'is li al-Nashr wa al-Tawz, 2003), 88.

<sup>15</sup>Ibid, 91-95.

<sup>16</sup>Sayf al-Dīn Abu al-Hasan 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, vol. 3, (Beirut: Mu'assasah al-Nūr, 1388 H), 271.

<sup>17</sup>Ahmad al-Raysunī, *Imam al-Shāhibī's Theory*, xxi.

<sup>18</sup>Abu Ishaq al-Shāhibī, *Al-Muwāfaqat fi Usul al-Shar'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), 221.

dalam setiap penentuan hukum yang dibuat, yaitu untuk terwujudnya maslahat dalam hidup di dunia dan akhirat.<sup>19</sup> Definisi *maq sid al-shar 'ah* oleh al-Sh ib di atas tidaklah seperti definisi sebelumnya yang menekankan pada aspek kebahasaan. al-Sh ib tampaknya menganggap bahwa istilah *maq sid al-shar 'ah* telah menjadi istilah yang telah dipahami secara jelas dan konkrit. Kitab *al-Muwfaqat* yang dikarangnya dalam banyak hal sepertinya memang diperuntukkan bagi mereka yang telah memiliki pengetahuan yang baik tentang hukum Islam, sehingga dalam beberapa hal yang telah dianggap umum tidak perlu diurai lebih jauh lagi.

Al-Qardawi mengatakan bahwa *maq sid al-shar 'ah* adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan, dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah, dan umat.<sup>20</sup> Selanjutnya beliau menjelaskan bahwa *maq sid al-shar 'ah* bisa juga disebut dengan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum,<sup>21</sup> baik yang diharuskan ataupun tidak. Karena dalam setiap hukum yang disyariatkan oleh Allah swt untuk hamba-Nya pasti terdapat hikmah. Ia bisa diketahui oleh orang yang mengetahuinya. Karena Allah suci dari membuat syariah yang sewenang-wenang, sia-sia, atau kontradiksi dengan sebuah hikmah.<sup>22</sup>

## 2. Pemikiran *Maq sid al-shar 'ah* Sebelum Masa Ibn 'Ashur

Kajian mengenai *maq sid al-shar 'ah* hampir bisa dipastikan selalu bertitik tolak dari dan bermuara kepada konsep maslahat. Hal itu mengindikasikan bahwa terdapat kaitan yang tak terpisahkan antara doktrin syariah dan maslahat. Para ulama dahulu hingga sekarang telah membuktikan dengan metode *istiqra'* (analisis induktif) serta berdasarkan penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak nashal-Qur'an dan Hadis memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa berkaitan dengan *hikmah* dan *'illat* yang menjadi muara, yakni terwujudnya maslahat, baik masalah individu maupun maslahat kolektif yang menyangkut kebutuhan banyak orang.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup>Ibid, 273.

<sup>20</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Maq sid al-shar 'ah*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), 17.

<sup>21</sup> Maksud-maksud shariah bukanlah *'illat* yang disebutkan oleh para ahli usul fiqh dalam bab *qiyas* dan didefinisikan sebagai "*sifat yang jelas, tetap, dan sesuai dengan hukum.*" *'Illat* tersebut sesuai dengan hukum, tetapi ia bukan maksud bagi hukum tersebut. Sebagaimana pendapat mereka tentang *'illat rukhsah* (alasan adanya keringanan) ketika safar. Baik dalam bentuk *jama'-qasar* dalam shalat atau berbuka ketika shaum ramadhan. *'Illat* dalam *rukhsah* tersebut adalah safar, bukan kesusahan yang dirasakan oleh seorang musafir di dalam safarnya. Karena, yang terakhir adalah hikmah dibalik *rukhsah*, bukan *'illat*.

<sup>22</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh ...*, 18.

<sup>23</sup> ahir ibn 'Ashur, *Maq sid...*, 12.

Al-Juwaini, guru al-Gazal, mungkin dapat dikatakan sebagai orang yang pertama kali mengajukan teori *maq sid al-shar'ah*. Ia dengan tegas menyatakan bahwa seseorang belum bisa dikatakan mampu menetapkan hukum Islam sebelum ia dapat memahami dengan benar tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. Di dalam karyanya *Al-Burhan*, al-Juwaini menulis satu bab khusus mengenai pembagian *'illat* dan prinsip-prinsip syariah (*al-usul*). Disana ia menguraikan dengan baik gagasan tentang teori *maq sid al-shar'ah* dan kaitannya dengan pembahasan *'illat*. Menurutnya *maq sid al-shar'ah* mempunyai lima tingkatan, yang sekaligus merupakan bentuk jenis-jenisnya, yaitu *daruriyyat*, *hajjiyyat*, *al-hajjiyyat al-ummat*, *makramat*, sesuatu yang tidak termasuk kelompok *daruriyyat* dan *hajjiyyat*, dan sesuatu yang tidak termasuk dalam ketiga kelompok tersebut. Pada dasarnya al-Juwaini mengelompokkan *maq sid al-shar'ah* menjadi tiga jenis yaitu *daruriyyat*, *hajjiyyat*, dan *makramat*. Yang disebut terakhir ini dikenal juga dengan istilah *tahsin*.<sup>24</sup>

Teori al-Juwaini ini kemudian diikuti oleh al-Gazal, ia menjelaskan maksud syariah dalam hubungannya dengan pembahasan *al-munabat al-maslahiyat* dalam qiyas.<sup>25</sup> Al-Gazal mengkategorisasi masalah berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatun fi dhatiha*), di mana masalah dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) masalah level *al-darurat*, (2) masalah level *al-hajjiyyat*, dan (3) masalah level *al-tahsin* atau *al-tazyin*. Masing-masing bagian disertai oleh masalah penyempurna atau pelengkap (*takmilah/tatimmah*). Pemeliharaan lima prinsip dasar (*al-usul al-khamsah*) yang berada pada level *al-darurat* merupakan level terkuat dan tertinggi darimasalah. Kelima prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifz al-din*), (2) memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz al-'aql*), (4) memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz al-mal*).<sup>26</sup>

Pandangan al-Gazal tentang *al-usul al-khamsah* ini disempurnakan lagi oleh Shihab al-Din al-Qaraf dengan cara menambahkan satu prinsip dasar lagi, yakni memelihara kehormatan diri (*hifz al-'ird*) meskipun diakui sendiri oleh al-Qaraf bahwa hal ini menjadi bahan perdebatan para ulama.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Abdul Malik Al-Juwaini, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Ansar, 1400 H), 295.

<sup>25</sup> Muhammad Abu Hamid al-Gazali, *Al-Mushtasyfa min Ilm al-Usul*, jilid 1, (Kairo: Maktabah al-Tijariyah, 1356 H), 287.

<sup>26</sup> Ibid, 417.

<sup>27</sup> Syihâb al-Dîn al-Qarâf, *Sharh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mas'ûl fi al-Usul*, (Mesir: al-Matba'ah al-Khairiyah, 1307), 417.

Selanjutnya muncul 'Izz al-D n Abd al-Sal m, seorang pakar usul fiqh yang membahas secara khusus aspek utama *maq sid al-shar 'ah*. Dalam kitabnya *Qaw 'id al-Ahkam fi Mas lih al-an m*, ia lebih banyak menjelaskan hakikat maslahat, yang diekspresikan dalam bentuk “*Dar 'u al-maf sid wa jalbu al-man fi*” menghindarimafsadah dan menarik manfaat.<sup>28</sup> Baginya maslahat duniawiyah tidak dapat terlepas daritiga tingkatan, yaitu *dar riy t*, *hajjiy t*, dan *tatimmat* atau *takmilat*.<sup>29</sup> Selanjutnya, ia menambahkan bahwa setiap taklif selalu bermuara pada kemaslahatan manusia baik didunia maupun di akhirat.<sup>30</sup>

Dalam pemikiran Najm al-D n al- f, segala sesuatu yang sejalan dengan maksud pembuat syariah adalah maslahat. Selajutnya ia mendefinisikan maslahat menjadi duamacam, yakni; (1) maslahat yang dikehendaki syari' untuk hak-Nya, seperti maslahat dalam ibadah *mahdah* yang mana hanya Allah swt yang mengetahui bentuk kemaslahatan tersebut, dan (2) maslahat yang dikehendaki syari' untuk kebaikan dan keteraturan hidup manusia dan alam semesta seperti maslahat dalam masalah mumalah.<sup>31</sup>

Dua abad setelah beliau, al-Sh tib mengajukan gagasan senada tanpa modifikasi berarti. Dalam kitabnya *al-Muw faq t fi Us l al-Shar 'ah*.<sup>32</sup> Al-Sh tib mengemukakan bahwa tujuan utama Allah swt mensyariahkan hukum-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Karena itu, *taklif* dalam bidang hukum mestilah bermuara pada tujuan hukum tersebut. *Maq sid al-shar 'ah* dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan. Artinya, apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dimensi kemaslahatannya, maka dapat dianalisis melalui *maq sid al-shar 'ah* yang dilihat dari ruh syariah dan tujuan umum dari agama Islam yang hanif.<sup>33</sup> Selanjutnya ia mengklasifikasikan maslahat kepada tiga tingkatan, yaitu *dar r yat*, *hajj yat*, dan *tahs n yat*. Klasifikasi ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. Urutan peringkat ini akan terlihat urgensinya manakala terjadi kontradiksi kemaslahatan antar peringkat tersebut. Dalam hal ini, peringkat *dar r yat* menempati urutan pertama, disusul oleh peringkat *hajj yat*,

---

<sup>28</sup> 'Izz al-D n Abd al-Sal m, *Qaw 'id ...*, 9.

<sup>29</sup> 'Izz al-D n Abd al-Sal m, *Qawa'id ...*, 60-62.

<sup>30</sup> Ibid. 62.

<sup>31</sup> Najm al-D n al- f, *Shar al-Arba' n al-Nawawiyah: Mulhiq al-Maslahah fi al-Tashr i' al-Islam*, (Kairo: D r al-Fikr al-Arab, 1954), 139, lihat Mus afa Zaid, *Al-Maslahah fi al-Tasyr ' al-Islam wa Najm al-D n al- f*, (t.tp: D r al-Fikr al-Arab, 1384 H/1964 M), 211.

<sup>32</sup> As-Sh ib, *al-Muwafaqat...* jilid 2, 4-9.

<sup>33</sup> Muhamad Abu Ajfan, *Min Atsar Fuqaha' al-Andal s Fataw Im m al-Sh tib*, (Tunis: Maktabah al-Kaw kib, t.th), 95.

kemudian peringkat *tahs n yat*. Dalam arti lain, bahwa peringkat ketiga menyempurnakan peringkat kedua, peringkat kedua melengkapi peringkat pertama.

Demikian sekiranya deskripsi tentang konsep *maq sid al-shar 'ah* sebelum kedatangan Ibn 'Ashur, dimana pemikiran *maq sid al-shar 'ah* masih berkuat pada tujuan-tujuan syariahdari aspek kemaslahatannya.

## **B. Konsep *Maq sid al-sh r 'ah* Ibn 'Ashur**

### **1. Biografi Intelektual Ibn 'Ashur**

Nama lengkapnya adalah Muhammad al- ahir bin Muhammad bin Muhammad al- ahir bin 'Ashur. Beliau terlahir dari lingkungan keluarga yang dapat dikatakan istimewa dalam ilmu keislaman, atau lebih tepatnya keluarga para ulama, semisal seperti: Sheikh Ahmad bin 'Ashur, Muhammad bin 'Ashur, Muhammad ahir bin 'Ashur al-Jad, dan kemudian Muhammad Fadil bin 'Ashur. Tepatnya beliau dilahirkan pada tahun 1879 M di pinggiran kota yang bernama La Marsa, Tunisia. Isma' l al-Hasan membagi fase kehidupan salah satu pilar ilmu *maq sid al-shar 'ah* ini dalam dua fase besar yang masing-masing memiliki pengaruh terhadap perkembangan pemikirannya. *Pertama*, fase penjajahan kolonial Perancis atas negara-negara *maghrib al-'arab* atau Afrika Barat (Maroko, Aljazair, Tunisia) dalam rentang waktu 1881 M hingga 1956 M. *Kedua*, adalah fase kemerdekaan Tunisia pada tahun 1956 M hingga tahun 1973 M, yakni tahun dimana beliau menghembuskan nafasnya yang terakhir.<sup>34</sup>

Fase pertama kehidupannya dilalui dengan terjadinya berbagai peristiwa besar di dunia Islam, seperti melemahnya imperium kekhalifahan Turki Usmani. Kondisi tersebut kemudian dimanfaatkan oleh negara-negara imperialis Eropa untuk melakukan penjajahan terhadap negara-negara Islam di Timur Tengah, Afrika Utara dan Afrika Barat, termasuk Tunisia tempat lahir dan tumbuh kembang beliau. Pahitnya penjajahan menyadarkan rakyat Tunisia untuk bangkit dan berjuang untuk bisa keluar dari keterpurukan. Dalam prosesi menuju kemerdekaannya, ada faktor historis yang melatarbelakanginya: *Pertama*, pengaruh eksternal, yakni pengaruh yang datangnya dari para pejuang reformasi Islam dari Mesir seperti Muhammad 'Abduh. Gagasannya mengenai "wacana pembaharuan Islam" yang digagas dan disebarakan berkala melalui media cetak "*Urwatul Wutsq* " sangat mempengaruhi pola pikir para cendekiawan muslim di dunia,

---

<sup>34</sup> Isma' l al-Hasan, *Nadariyat al-Maq sid 'inda al-Im m Muhammad ibn 'Ashur*, (Ribat: al-Ma'had al-'Alim li al-Fikr al-Islam, 1995), 75.

termasuk Ibn ‘Ashur dan cendekiawan lainnya di Tunisia. Terlebih pasca kunjungan kedua ‘Abduh ke Tunisia (1903 M) semakin melecutkan semangat para cendekiawan Tunisia dalam hal pemikiran dan pembaharuan Islam. Karena itu wajar jika kemudian Ibn ‘Ashur dianggap sebagai cendekiawan yang terpengaruh oleh pemikiran pembaharuan ‘Abduh, Jamaludd n al-Afg n , Rasid Rid dan lainnya.<sup>35</sup> *Kedua*, pengaruh internal Tunisia sendiri. Adalah Khairudd n al-Tunis yang berusaha menggeliatkan gairah keilmuan melalui revitalisasi kinerja pers dan pemikiran, termasuk pencetakan dan penyebaran besar-besaran kitab klasik seperti pencetakan pertama karya inspiratif al-Sh ib , yakni kitab *al-Muw faq t*. Dengan karyanya yang berjudul: *Aqwam al-Mas lik fi Ma‘rifati al-Ahwal al-Mam lik*, Ia berusaha menggugah umat Islam untuk mengikuti model kemajuan negara-negara Eropa dalam berbagai bidang.<sup>36</sup> *Ketiga*, tergeraknya para tokoh dan cendekiawan dalam negeri Tunisia untuk merekontruksi ulang sistem pendidikan di Tunisia. Disinilah perhatian *maq sid* pertama Ibn ‘Ashur muncul melalui kitabnya, *Alaisa al-Sub bi Qar b*, yang mengkritik sistem pendidikan di dunia Islam pada umumnya melalui kacamata *maq sid*.<sup>37</sup>

Fase kedua, kehidupan pasca kemerdekaan. Dalam fase ini Ibn ‘Ashur mencurahkan segenap tenaga dan pikirannya dalam dunia pendidikan. Pada fase ini, selain menjabat staf pengajar resmi di universitas, ia jugamenjabat sebagai Hakim Agung mazhab Maliki dan Mufti Agung Tunisia pada tahun 1926 M. Kecemerlangan karirnya juga membawanya turut aktif dalam dunia internasional seperti sebagai anggota *Majma‘ Lugatulal‘Arab yah* (Pusat Studi Bahasa Arab) di Kairo Mesir (1940 M.), ia pernah juga menjadi anggota utusan *Majma‘ al-‘Ilmi al-‘Arab* di Damaskus (1955M). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pergolakan sosial-politik dan budaya pada masa itu turut membentuk pola pemikiran Ibn ‘Ashur.<sup>38</sup> Sebagai seorang ilmuwan ia aktif menulis beberapa karya buku penting yang mencerminkan kebebasan pemikirannya yang khas. Beberapa karya Ibn ‘Ashur yang dapat disebutkan di sini diantaranya: *Ta r r al-Ma‘n al-Sad d wa Tanw r al-‘Aql al-Jad d min Tafs r al-Kit b al-Maj d*; *Maq sid al-shar ‘ah al-Islamiyah*; *Usul Ni am al-Ijtima‘ fi al-Islam*; *Alaisa al-Sub u bi Qar b*; *Naqd ‘Ilmi likit b al-Isl m wa Us l al-Hukm*, dan masih banyak lagi karya-karyanya yang tersebar dan belum sempat diterbitkan dalam bentuk buku.

---

<sup>35</sup> Ibid, 76-77.

<sup>36</sup> Ibid, 78.

<sup>37</sup> Ibid, 78-79.

<sup>38</sup> Ibid, 79.

## 2. Pemikiran *Maq sid al-shar 'ah* Menurut Ibn 'Ashur

Mayoritas sarjana *maq sid* modern sepakat bahwa pendefinisian *maq sid al-shar 'ah* secara jelas dan komprehensif-protektif (*jam 'mani'*) baru dilakukan di tangan sarjana *maq sid* modern, yakni Ibn 'Ashur. Berbeda dengan konsep *maq sid al-shar 'ah* yang dicetuskan oleh ulama sebelumnya seperti al-Gazali dan al-Shatibi, Ibn 'Ashur menyebutkan poin-poin *maq sid al-shar 'ah* yang dikehendaki oleh syara' melalui pelaksanaan syariah Islam, serta membaginya menjadi dua kelompok penting, yakni *maq sid al-shar 'ah ammah* dan *maq sid al-shar 'ah kha'ah*. Berikut akan dibahas mengenai pemikiran *maq sid* yang dimaksudkan.

### 2.1. *Maqasid al-shari'ah ammah*

Menurut Ibn 'Ashur, yang dimaksud dengan *maq sid al-shar 'ah al-ammah* adalah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من احكام الشريعة.<sup>39</sup>

*“Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan dalam seluruh ketentuan syariah, atau sebagian besarnya sekiranya tak terkhusus dalam satu macam hukum syariah yang khusus.”*

Definisi Ibn 'Ashur tersebut tampaknya bukan lagi definisi yang sifatnya normatif, tetapi sudah mulai masuk pada wilayah yang lebih konkrit dan operasional. Ia menegaskan bahwa *maq sid al-shar 'ah* memiliki dua sifat, yakni sifat umum yang meliputi keseluruhan syariah dan sifat khusus seperti *maq sid al-shar 'ah* yang khusus dalam bab-bab fiqh, seperti hukum keluarga dan hukum muamalah lainnya. Dalam konteks inilah *maq sid al-shar 'ah* dimaknai sebagai suatu kondisi-kondisi yang dikehendaki oleh *shara'* untuk mewujudkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia atau untuk menjaga kemaslahatan umum dengan memberikan ketentuan hukum dalam perbuatan-perbuatan khusus yang mengandung hikmah.<sup>40</sup>

Pada bagian ini akan dibahas bagian-bagian dari *maq sid al-shar 'ah al-ammah* sebagai berikut:

#### 2.1.1. *Fitrah (al-Fi rah)*

<sup>39</sup> Muhammad ahir Ibn 'Ashur, *Maqasid...*, 51.

<sup>40</sup> *Ibid*, 147.

Ibn ‘Ashur berpendapat bahwa *maq sid al-shar’ah* dibangun atas dasar sifat syariah Islam yang paling agung, yakni fitrah. Sebagai penyokong pendapatnya ini beliau menukil firman Allah dalam surat al-Rum ayat 30: *Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahu.*<sup>41</sup>

Menurut Ibn ‘Ashur, maksud kata “*d n*” pada ayat tersebut adalah agama Islam yang terdiri dari aqidah serta hukum-hukum syariahnya. Sedangkan kata “*fi rah*” yang lazim dipahami oleh para ahli tafsir adalah “suatu sikap atau kecenderungan dalam diri manusia untuk menerima tauhid dan syariah Islam”. Menurut Ibn ‘Ashur, fitrah bermakna karakter, yakni suatu keteraturan yang diciptakan Allah kepada diri seluruh mahluk-Nya.<sup>42</sup> Selanjutnya Ibn ‘Ashur menjelaskan, bahwa fitrah ada dua macam, yakni fitrah *jasadiyah* dan fitrah *dhihniyah*. Fitrah *jasadiyah* adalah kecenderungan organ tubuh manusia untuk bekerja sebagaimana fungsinya. Sedangkan fitrah *dhihniyah* adalah fitrah pada diri manusia selain kecenderungannya untuk tunduk dan patuh kepada Tuhan, adalah kecenderungannya untuk menyukai kebaikan, seperti keadilan, kejujuran, rasa malu, menyesal, dan sebagainya.<sup>43</sup>

Menurutnya, manusia dibekali insting dan akal adalah untuk menjaga fitrah yang ada pada dirinya, namun terkadang faktor lingkungan (atau faktor lainnya) menjadikan manusia kehilangan fitrahnya. Karena itu Ibn ‘Ashur berpendapat bahwa tujuan umum diturunkannya syariah Islam adalah untuk menjaga dan mengembalikan fitrah pada diri manusia ketika manusia kehilangan fitrahnya. Aneka bentuk hukuman dan ancaman dalam syariah Islam dimaksudkan untuk menyucikan fitrah manusia agar tidak menyimpang. Ia mengatakan bahwa dalam hukum Islam, untuk menentukan adat sebagai bagian dari hukum haruslah adat tersebut tidak bertentangan dengan fitrah manusia. Hal ini sekaligus membuktikan bahwa aturan hukum apapun jika bertentangan dengan fitrah manusia, maka hakikatnya hukum tersebut juga bertentangan dengan syariah Islam.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Teks ayatnya:

يَعْلَمُونَ لَا النَّاسَ أَكْثَرُ وَلَكِنَّ الْقِيَمَةَ الدِّينِ. ذَلِكَ اللَّهُ لِيَخْلُقَ تَبْدِيلَ لَا عَلَيْهَا النَّاسَ فَطَرَّ اللَّهُ الْبَرِّ الَّذِي فَطَرْتَحَيِّفًا لِلدِّينِ وَجَهًا قَامَةً

<sup>42</sup> Ibid, 57.

<sup>43</sup> Ibid, 58. Muhammad Nabil Ganayim, *Qaw'id al-Maq'idiyah 'inda al-Ahmad Ibn 'Ashur*, (UK: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013), 100.

<sup>44</sup> Muhammad Ahmad Ibn 'Ashur, *Maqasid...*, 60.

Karena itu, sekilas yang dapat dipahami dari penjelasan Ibn ‘Ashur di atas adalah, hukum-hukum syariah Islam selalu cenderung sesuai dengan sifat fitrah manusia, karena Allah menciptakan manusia menurut fitrah tersebut, yakni fitrah agama yang lurus. Sehingga dapat dikatakan bahwa maksud-maksud syariah diturunkan hakikatnya adalah untuk mengembalikan umat manusia kepada fitrahnya.<sup>45</sup>

### 2.1.2. Toleransi (*al-Sam hah*)

*Al-sam hah* menurut Ibn ‘Ashur bermakna *al-adl* atau *al-tawasut* (dalam bahasa hukum artinya posisi antara kesempitan dan kemudahan, moderat, atau seimbang). Ibn Asyur menyatakan bahwa *al-sam hah* merupakan awal dari sifat-sifat syari’ah dan *maq sid* terbesarnya.<sup>46</sup> *Al-sam hah* yang kemudian dimaknai secara terminologis oleh Ibn ‘Ashur sebagai “kemudahan yang terpuji atas sesuatu yang orang lain menganggap sulit”, disifati sebagai hal yang menghilangkan bahaya dan kerusakan. Dikatakan sebagai “kemudahan yang terpuji” karena dalam kemudahan yang dimaksud tidak mengandung unsur kemudharatan. Menurutnya, Allah memberi sifat kepada kaum muslimin sebagai “*ummatan wasa an*” karena kaum muslimin mempunyai kewajiban untuk selalu menegakkan syariah Islam, sedangkan di dalam syariah tersebut terkandung doktrin *al-sam hah*.<sup>47</sup>

Menurutnya pula, *al-sam hah* adalah sifat dan *maq sid al-shar’ah* Islam yang ditetapkan oleh dalil-dalil al-Qur’an dan Sunnah, karena terdapat sekian banyak dalil yang mengajarkan *al-sam hah*, sehingga apabila digunakan penalaran induktif (*istiqra’*) maka dapat dipastikan bahwa syariah Islam bertujuan kepada terwujudnya *al-sam hah*.<sup>48</sup>

Untuk mendukung pendapatnya, Ibn ‘Ashur kemudian menukil ayat-ayat al-Qur’an seperti ayat; (وما يجعل عليكم في الدين من حرج), (وما يريد الله ليجعل عليكم من حرج), dan (يريد الله بكم اليأس), (وما جعل عليكم في الدين من حرج), dan (أحب الدين إلى الله الحنيفية), (يريد بكم العسر ويسرا ولا), hadis dari shahih al-Bukhar, bahwa Rasulullah saw mengutus Mu’adh bin Jabal (نما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا), sabda Rasulullah saw kepada sahabat-sahabatnya (كان رسول الله ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما), dari ‘Aishah (ميسرين), dari ‘Aishah (كان رسول الله ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما). Untuk menguatkan pendapatnya, Ibn A’shur juga mengutip pendapat al-Sh ib, bahwa sesungguhnya dalil-dalil

---

<sup>45</sup> Ibid, 56-58.

<sup>46</sup> Ibid, 60.

<sup>47</sup> Ibid, 61.

<sup>48</sup> Ibid, 61.

syar'i yang memerintahkan untuk menghilangkan kesulitan umat telah sampai pada tingkatan *qa'at* atau pasti.<sup>49</sup>

Ibn 'Ashur mengatakan bahwa hikmah adanya *al-sam'ah* dalam syariah Islam adalah karena Allah menjadikan agama ini (Islam) sebagai agama fitrah. Dan fitrah mengantarkan manusia kepada sifat atau keadaan dimana jiwa manusia merasa mudah untuk menerima keadaan tersebut. Dan Allah menghendaki syariah Islam sebagai syariah yang mudah dilaksanakan oleh umat manusia. Karena adanya sifat *al-sam'ah* dalam Islam menjadikan kecenderungan orang untuk menerima Islam dan syariahnya, karena sifat tersebut merupakan salah satu jalan untuk mewujudkan rahmat dan kasih sayang di alam semesta. Sehingga secara induktif, dapat diketahui bahwa *al-sam'ah* dan kemudahan adalah bagian dari *maq'ad* agama.<sup>50</sup>

### 2.1.3. Maslahat (*al-Maslahah*)

Secara umum, tujuan yang hendak dicapai dari ajaran syariah Islam adalah (menghasilkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan). Menurut Izz al-Din Abd al-Salam,<sup>51</sup> secara bahasa kata "*maslahah*" memiliki makna yang sama dengan kata "manfaat". Dalam bahasa Arab, kata ( ) adalah masdar dari kata ( ) yang artinya "(membuat) kebaikan." Seperti kata ( ) yang merupakan masdar dari kata ( ) yang artinya "(memberi) kemanfaatan". Menurut al-Ghazali, *maslahah* adalah usaha yang berorientasi pada pemeliharaan maksud-maksud syariah, yang mencakup pemeliharaan agama (*hifz al-din*), kehidupan (*hifz al-nafs*), nasab (*hifz al-nasab*), akal (*hifz al-aql*), dan harta (*hifz al-mal*), baik pada level *dar riyyah*, *hajj* maupun *tahsin*. Kelima eksistensi tersebut disebut sebagai *al-usul al-khamsah*. Karena itu, semua perbuatan yang ditujukan untuk memelihara *al-usul al-khamsah* dinamakan sebagai *maslahah*, dan semua perbuatan yang menyebabkan rusaknya dan bahkan hilangnya eksistensi *al-usul al-khamsah* disebut sebagai *mafsadah*. Sehingga mencegah terjadinya *mafsadah* berarti melakukan *maslahah*, karena perbuatan tersebut dapat menghasilkan *maslahah*.<sup>52</sup> Sedangkan menurut al-Fuqaha, *maslahah* adalah sebab yang mengarah kepada terwujudnya maksud-maksud syariah baik dalam ranah ibadah maupun adat. Al-Fuqaha membagi *maslahah* dalam dua kelompok, yakni *maslahah* dalam bidang ibadah dan adat. Ibadah sebagai *maslahah* karena

---

<sup>49</sup>Ibid, 61

<sup>50</sup>Ibid, 61.

<sup>51</sup>Izz al-Din Abd al-Salam, *Qawa'id* ..., 6-14.

<sup>52</sup> Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mushtafa*, juz 2, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, t.th), 286-287.

ibadah dapat mengantarkan manusia kepada maksud-maksud syariah. Sedangkan adat (*'urf*) sebagai maslahat karena dapat menciptakan manfaat dan keteraturan hidup bagi masyarakat.<sup>53</sup>

Dalam pandangan Ibn 'Ashur, masalah didefinisikan sebagai suatu sifat yang melekat pada perbuatan yang mengakibatkan terciptanya kebaikan atau kemanfaatan, baik secara kolektif maupun individu.<sup>54</sup> Menurutnya tujuan utamasyariah Islam adalah untuk mewujudkan keteraturan alam dan memelihara kehidupan dari kerusakan, dan itu artinya syariah Islam diturunkan untuk mewujudkan maslahat dan menjauhkan mafsadah. Karena itu keseluruhan dari hukum syar'is selalu berorientasi pada tercapainya maslahat dan hilangnya mafsadah (baik maslahat dan mafsadah yang dimaksud tampak maupun tersembunyi).<sup>55</sup> Selanjutnya Ibn 'Ashur membagi maslahat menjadi tiga kategori; *Pertama*, berdasarkan tingkat kepentingannya untuk umat, maslahat dibagi menjadi masalah *dar r yah*, *hajj yah*, dan *tahs n yah*. *Kedua*, berdasarkan konteks cakupannya maslahat dibagi menjadi dua, *maslahat kull yah* dan *juz' yah*. *Ketiga*, berdasarkan tingkat kepastiannya maslahat dibagi menjadi *maslahat qat' yah*, *ann yah*, dan *wahm yah*.<sup>56</sup>

Ibn 'Ashur, kaitannya dengan maslahat sebagai bagian dari *maq sid al-sh r 'ah* menyatakan bahwa jalan untuk mencapai maslahat jauh lebih luas dan beragam daripada jalan yang telah dirumuskan oleh *fuqaha'*, dan tidak harus selalu bergantung dengan *na*. Karena menurutnya akal manusia yang sehat, jernih dan lurus selalu dapat melihat dan mengidentifikasi maslahat. Menurutnya, syariah merupakan cara termudah untuk menentukan maslahat, sedangkan kemaslahatan yang tidak termaktub dalam syariah menjadi tugas akal untuk menentukannya.<sup>57</sup>

#### 2.1.4. Kesetaraan (*Al-Musawah*)

Secara etimologis, *al-mus wah* memiliki makna kesetaraan, kesamaan dan keseimbangan. Ibn 'Ashur menegaskan bahwa salah satu tujuan syariah Islam adalah terwujudnya kesetaraan (*al-mus wah*) dalam kehidupan serta menghilangkan apa yang disebut sebagai *al-taf wut* (ketidakseimbangan).<sup>58</sup> Kesamaan asal penciptaan dan aqidah menjadi landasan argumen Ibn 'Ashur dalam menetapkan *al-mus wah* sebagai bagian dari *maq sid al-sh r 'ah*. Menurut Ibn 'Ashur, manusia di alam semesta ini memiliki hak hidup yang sama tanpa

---

<sup>53</sup> Mus afa Zaid, *Shar u al-Arba'in al-Nawawiyah: Mulhaq bi al-Risalah al-Maslahah f Tashri' al-Islami Najmudd n al- uf*, (t.tp: D r ak-Fikr al-Ar b , t.th), 211.

<sup>54</sup> ahir Ibn 'Ashur, *Maq sid...*, 65.

<sup>55</sup>Ibid, 75-78.

<sup>56</sup>Ibid, 78.

<sup>57</sup>Ibid, 87.

<sup>58</sup>Ibid, 95.

memandang warna kulit, golongan darah, ataupun kebangsaannya. Karenanya syariah Islam diturunkan untuk memelihara hak-hak kesetaraan tersebut.

*Al-mus wah* atau kesetaraan menurut Ibn ‘Ashur memiliki kedudukan sebagai fondasi (*al-a l*) dalam syariah Islam, sehingga dalam pelaksanaannya tidak dibutuhkan dalil khusus untuk mendukung legalitasnya. Ibn ‘Ashur mencontohkan bahwa seringkali al-Qur’an dalam beberapa seruannya terkadang hanya disebutkan dengan menggunakan bentuk kata *mudhakkar* (yang dalam bahasa Arab ditujukan untuk kaum laki-laki), namun berlaku juga bagi kaum perempuan. Hal tersebut menurutnya membuktikan bahwa sumber-sumber syari’ah Islam mengakui adanya kesetaraan atau prinsip *al-mus wah*, yang dalam contoh tersebut dimaksudkan sebagai kesetaraan dalam konteks gender.<sup>59</sup>

Adapun ketika terdapat beberapa dalil yang tampak tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan, misalnya tentang hukum kewarisan serta hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah hubungan antara muslim dengan non muslim seperti hukum *qi*, Ibn ‘Ashur menegaskan bahwa syari’ah memiliki tujuan lain yang sejalan dengan kemaslahatan. Itulah yang ia maksud bahwa kesetaraan atau prinsip *al-mus wah* yang dijadikan sebagai bagian dari *maq sid al-sh r* adalah kesetaraan yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil *syar’i*.<sup>60</sup> dalam konteks ini, lebih lanjut Ibn ‘Ashur menjelaskan bahwa di antara yang menghalangi keberlakuan prinsip *al-mus wah* adalah keadaan-keadaan tertentu yang menghalangi sebab-sebab penerapan prinsip tersebut. Misalnya tidak samanya kualitas keimanan kaum muslimin pada umumnya dengan kualitas keimanan para sahabat Nabi saw. Ketidaksaman itu karena para sahabat dianugerahi kelebihan hidup pada masa Nabi saw sehingga mereka memiliki kualitas keimanan yang lebih baik karena begitu dekat dengan sumber keimanan itu, yakni nur kenabian yang dibawa oleh Rasulullah saw.<sup>61</sup>

### **2.1.5. Kebebasan (*Hurriyah*)**

Makna *hurr yah* menurut Ibn ‘Ashur adalah kebalikan dari makna *‘ub diyah* (penghambaan), yakni suatu tindakan orang berakal dalam kondisi yang sesungguhnya tanpa bergantung kepada keridaan pihak manapun. *Hurr yah* juga berarti suatu keadaan dimana seseorang dapat melakukan tindakan sekehendak dirinya tanpa adanya penghalang.<sup>62</sup> Menurut

---

<sup>59</sup>Ibid, 96.

<sup>60</sup>Ibid, 96.

<sup>61</sup>Ibid, 97.

<sup>62</sup>Ibid, 130.

Ibn ‘Ashur, *hurr yah* menjadi bagian *darimaq sid al-sh r ’ah* karena risalah Islam diturunkan untuk menghapus penghambaan dan menjunjung tinggi kebebasan. Salah satu contoh yang mencerminkan hal tersebut tampak pada beberapa bentuk hukuman untuk membebaskan budak dalam fiqh jinayah, juga dalam adanya statemen tidak adanya paksaan menjalankan agama dalam al-Qur’an. Karena hakekatnya semua manusia dan makhluk di alam semesta terlahir bersamaan dengan hak kebebasannya yang ia bawa hingga akhir hayatnya.<sup>63</sup>

Ia menegaskan bahwa risalah Islam datang untuk membebaskan aqidah umat manusia dari kegelapan dan kezaliman akibat keyakinan yang tersesat. Menurut seandainya syari’ah Islam tidak dimaksudkan untuk membebaskan manusia dari kesesatan aqidah, maka tidaklah didapati dalam al-Qur’an ancaman siksa bagi mereka yang menebar kesesatan aqidah seperti kaum kafir musyrik dan memberi jalan bagi mereka untuk bertaubat.<sup>64</sup>

Pada intinya, semua bentuk kebebasan dalam pemikiran Ibn ‘Ashur menjadi hak seluruh makhluk di alam semesta selama dalam pelaksanaannya tidak menimbulkan mudarat atau kerusakan baik kepada pihak lain maupun kepada diri sendiri. *Hurr yah* dalam konteks inilah menurut Ibn Ashur yang menjadi bagian *darimaq sid al-sh r ’ah*, yakni *hurr yah* yang sejalan dengan prinsip-prinsip syari’ah serta kebebasan yang tidak bertentangan dengan kemaslahatan.<sup>65</sup>

Pernyataan Ibn ‘Ashur tentang pembebasan aqidah di atas menyisakan pertanyaan, bahwa dalam satu tempat al-Qur’an menegaskan tidak ada paksaan dalam beragama sebagaimana termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 256, tetapi secara umum ayat al-Qur’an berbicara tentang siksaan bagi mereka yang kafir dan tidak mau menerima aqidah Islam. Menurut hemat penulis, ayat yang menerangkan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama ditujukan untuk para penyeru Islam, baik Nabi saw maupun kaum muslimin secara umum. Artinya, tugas manusia beriman hanyalah berdakwah, seseorang tidak boleh memaksakan aqidah dan keyakinan kepada siapapun. Karena keyakinan dan keimanan berawal dari kesadaran diri. Manusia dibebaskan memilih antara jalan yang lurus atau jalan yang sesat, antara jalan yang penuh siksaan atau jalan yang penuh kenikmatan. Allah dalam al-Qur’an telah mengingatkan tentang itu, selebihnya diserahkan kepada manusia untuk memilih. Dilarangnya memaksakan keyakinan dan agama kepada orang lain adalah bukti kebenaran pendapat Ibn ‘Ashur bahwa risalah Islam menjunjung tinggi

---

<sup>63</sup>Ibid, 131-132.

<sup>64</sup>Ibid, 133.

<sup>65</sup>Ibid, 134-135.

kebebasan, yang dalam hal ini kebebasan dalam memilih untuk menjadi seorang mukmin atau kafir.

## 2.2. *Maq sid al-sh r 'ah Kha ah*

Definisi *maq sid al-sh r 'ahkha ah* menurut Ibn 'Ashur adalah:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة, او لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة.<sup>66</sup>

“Hal-hal yang dikehendaki oleh pembuat syari'ah untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus”

Definisi di atas menjelaskan bahwa dalam *maq sid al-sh r 'ahkha ah* pun tetap memiliki cakupan kemaslahatan luas, hanya saja kemaslahatan tersebut diwujudkan melalui tindakan-tindakan yang khusus. Jadi yang membedakan antara *maq sid al-sh r 'ah'ammah* dan *kha ah* hanyalah sifat dari tindakan yang dilakukannya, bukan cakupan kemaslahatan yang dihasilkan. Dalam konteks *maq sid al-sh r 'ahkha ah* ini, Ibn Ashur berbicara tentang maksud yang hendak dicapai dalam masalah yang khusus seperti maqasid dalam hukum keluarga, hukum properti, serta hukum peradilan.

Menurut Ibn 'Ashur, *maq sid al-sh r 'ah* dalam hukum keluarga - yang dikhususkan pada hukum pernikahan – mencakup dua hal; *Pertama*, untuk membedakan antara bentuk kebersamaan laki-laki dengan perempuan yang dapat memelihara keteraturan nasab atau keturunan dan yang tidak dapat.<sup>67</sup> Menurutnya, hal ini dapat dicapai dengan tiga hal; (1) dalam pernikahan harus ada wali bagi pihak perempuan, karena untuk menunjukkan sahnya serah terima tanggung jawab dan hak mengasuh perempuan dari wali kepada suaminya, (2) adanya mahar dari suami sebagai penebus kehalalan diri istri, (3) adanya sosialisasi pernikahan. Karena pernikahan yang tersembunyi lebih dekat dengan fitnah. Sosialisasi pernikahan menjadi penting karena selain dimaksudkan untuk menghindari tuduhan perzinahan, juga untuk menjaga kehormatan diri kedua pihak yang melakukan pernikahan tersebut.<sup>68</sup> *Kedua*, untuk memperoleh hukum kehalalan atas hubungan suami istri yang dilakukan berdasarkan akad pernikahan, sehingga hukum kehalalan tersebut dapat memelihara kesucian dan kehormatan suami istri yang

---

<sup>66</sup> Ibid, 146.

<sup>67</sup> Ibid, 158.

<sup>68</sup> Ibid, 160.

dimaksud. Kesucian pernikahan itulah yang menurut Ibn ‘Ashur dapat menyangga kuatnya ikatan kekeluargaan.<sup>69</sup>

Dalam masalah properti atau kepemilikan, *maq sid al-sh r ’ah* yang paling utama adalah memelihara harta benda dari kerusakan, kehilangan, dan kesia-siaan, selain agar harta benda tersebut dapat member manfaat baik untuk diri pemiliknya maupun untuk orang lain.<sup>70</sup> Kaitannya dengan masalah ini Ibn ‘Ashur memberikan beberapa contoh, diantaranya tentang *maq sid al-sh r ’ah* yang terkandung dalam masalah *tabarru’*.<sup>71</sup> Ia juga menjelaskan *maq sid* dalam masalah peradilan dan kesaksian, yang menurutnya adalah untuk mengangkat atau memenangkan kebenaran di atas kebatilan, baik kebatilan yang tampak maupun yang tersembunyi.<sup>72</sup>

### C. Analisis Pemikiran *Maq sid al-sh r ’ah* Ibn ‘Ashur

#### 1. Keunggulan Pemikiran *Maq sid al-sh r ’ah* Ibn ‘Ashur

Berdasarkan hasil kajian atas pemikiran *maq sid al-sh r ’ah* Ibn ‘Ashur di atas, terdapat poin yang menjadi penilaian penulis yang sekaligus sisi kelebihan atas pemikiran yang diteliti, yakni konsep *maq sid al-sh r ’ah* dengan cakupan yang universal. Apabila dilihat dari sisi sejarahnya, aspek universalitas *maq sid al-sh r ’ah* baru terbentuk pada masa Ibn ‘Ashur. Klasifikasi yang dilakukan Ibn ‘Ashur tentang *maq sid al-sh r ’ah* menjadi dua bagian penting, yakni *maq sid ’ammah* dan *kha ah* sebenarnya merupakan titik awal yang menjadi pembeda dari pemikiran *maq sid* sebelumnya.

*Pertama*, dari aspek cakupan dan keberlakuannya, *maq sid ’ammah* memiliki cakupan keberlakuan yang universal, yakni tidak hanya berlaku untuk kaum muslimin saja tetapi juga berlaku untuk seluruh manusia dan alam semesta. Syari’ah Islam dalam pandangan Ibn ‘Ashur memiliki sifat universal yang dapat diterima seluruh umat manusia, yang selain diturunkan untuk seluruh manusia, juga untuk membangun aturan hidup berlandaskan substansi-substansi syari’ah Islam pada seluruh bentuk sistem dan tata hidup masyarakat di muka bumi.<sup>73</sup> Esensi terpenting dari konsep universalitas syari’ah Islam Ibn ‘Ashur

---

<sup>69</sup> Ibid, 161.

<sup>70</sup> Ibid, 170.

<sup>71</sup> Ibid, 189.

<sup>72</sup> Ibid, 195.

<sup>73</sup> Ibid, 89.

terfokus pada tujuan yang hendak diwujudkan melalui pelaksanaan syari'ah Islam, yakni terwujudnya kebaikan dan kemaslahatan dalam kehidupan umat manusia pada setiap zaman dan tempat. Dan hal itu dapat diwujudkan dengan dua cara berikut; *Pertama*, syari'ah Islam memberi kelonggaran dan keringanan kepada umat manusia dalam penerapan esensi-esensinya pada kondisi dan bentuk yang berbeda, dengan tetap memegang prinsip memudahkan hukum-hukumnya tanpa memberatkan dan menyulitkan bagi pemeluknya. *Kedua*, Penerapan esensi syari'ah Islam tersebut bisa jadi diadopsi oleh umat non-muslim dalam bentuk hukum-hukum dan aturan hidup yang berbeda-beda seperti hukum Persia, Romawi, Hindu, China, dan lainnya. Intinya, keseluruhan hukum tersebut bertemu pada satu titik universal, yakni terciptanya kebaikan dan keteraturan hidup.

Universalitas syari'ah Islam dalam pandangan Ibn 'Ashur tampaknya tidak menempati posisi sebagai tujuan dari syari'ah itu sendiri, tetapi lebih pada cara pelaksanaan *maq sid al-sh r 'ahitu* sendiri yang ditekankan untuk berlaku secara universal dengan cara memberi kemanfaatan baik bagi kaum muslimin maupun non muslim. Misalnya sifat kemudahan, keadilan, dan menghindari kerusakan, adalah sifat-sifat yang dibutuhkan oleh semua orang, apapun agamanya. Dalam konteks ini Ibn 'Ashur menegaskan bahwa ajaran Islam yang menyangkut prinsip-prinsip umum hendaknya dapat diterapkan secara universal. Adapun hukum-hukum dalam Islam yang berkaitan erat dengan konteks sosiologis bangsa Arab tidak seharusnya dipaksakan penerapannya untuk bangsa lain yang bukan Arab. Ibn 'Ashur memberi contoh tentang masalah *ra 'ah* (wanita yang menyusui anak) dan tentang masalah jilbab, dimana terbentuknya hukum kedua masalah tersebut dalam fiqh sangat berkaitan dan dipengaruhi oleh adat dan kondisi sosial bangsa Arab.<sup>74</sup>

Sedangkan *maq sidkha ah* yang terdapat pada bab-bab tertentu dalam hukum Islam – seperti pada hukum keluarga, hukum properti dan hukum muamalah pada umumnya – memiliki cakupan yang lebih sempit dari *maq sid'ammah*, setidaknya hanya menjangkau umat Islam yang menerapkan hukum tersebut. Dalam konteks *maq sid kha ah* inilah konsep *maq sid* terdahulu yang mencakup *al-u l al-khamsah* menempati posisinya. Karena apabila dibandingkan dengan pemikiran Ibn 'Ashur tentang *maq sid'ammah*, pemikiran *maq sid* yang berkaitan dengan *al-u l*

---

<sup>74</sup>Ibid, 91.

*al-khamsah* lebih menekankan pada perlindungan individu dan terbatas pada kepentingan dan kemaslahatan kaum muslimin.

*Kedua*, dari aspek analisisnya yang mampu mendeskripsikan *maq sid al-sh r 'ah* secara sistematis dan metodologis. Ibn 'Ashur sering mengakui bahwa pendapatnya dibangun berdasarkan analisis induktif (*istiqla*). Metode ini sebenarnya bukan metode baru dalam ijtihad hukum Islam, tetapi sisi kelebihan Ibn 'Ashur adalah ia mampu menemukan hal-hal baru dalam *maq sid al-sh r 'ah* yang belum pernah diperhatikan oleh ulama sebelumnya, meskipun dengan penggunaan metode yang sama.

## **2. Kelemahan Pemikiran *Maq sid al-sh r 'ah* Ibn 'Ashur**

Apabila pemikiran Ibn 'Ashur dilihat dan dipahami secara kritis, maka akan ditemukan beberapa hal yang dapat digunakan sebagai bahan kritik atas kelemahan konstruksi pemikirannya seperti berikut;

*Pertama*, berbeda dengan pemikiran *maq sid al-sh r 'ah* sebelumnya yang memiliki tingkatan prioritas yang jelas, hal-hal yang termasuk dalam kategori *maq sid 'ammah* dalam pandangan Ibn 'Ashur tidak disertai solusi prioritasnya. Artinya ketika terdapat dua atau lebih dari *maq sid ammah* dalam satu kondisi, Ibn 'Ashur tidak menjelaskan *maq sid 'ammah* yang mana yang harus didahulukan. Hal ini akan menimbulkan kerancuan ketika teori ini benar-benar terjadi. Misalnya antara konsep toleransi (*al-Sam hah*) dan kebebasan (*hurriyah*), sejauh mana batasan-batasannya, dari kedua macam *maq sid 'ammah* tersebut mana yang harus diprioritaskan, hal tersebut belum terjawab oleh penelitian Ibn 'Ashur .

*Kedua*, teori *maq sid al-sh r 'ah* yang ditawarkan Ibn 'Ashur tidak disertai dengan aplikasi dan contoh-contoh yang memadai, termasuk aplikasi metode penerapannya. Sehingga tampak abstrak dan hanya dapat dipahami secara teoritis saja, selain itu juga terlihat kontradiktif antara *maq sid al-sh r 'ah 'ammah* dengan *maq sid al-sh r 'ahkha* ahd dilihat secara umum. *Ketiga*, sebagaimana para pendahulunya (khususnya al-Sh b ), pemikiran *maq sid al-sh r 'ah* Ibn 'Ashur masih terkungkung pada pendekatan bayani. Memang ia menegaskan bahwa metode yang digunakan untuk menetapkan pembaharuan *maq sid*-nya adalah metode *istiqla*, tetapi sumber utama analisis induktif yang digunakan tetaplah *na* dan tidak keluar dari itu (misalnya berdasarkan sumber empiris). Padahal disatu sisi ia menegaskan bahwa

jalan untuk mencapai masalah jauh lebih luas dan beragam daripada jalan yang telah dirumuskan oleh *fuqaha*, dan tidak harus selalu bergantung dengan *na*. Karena akal manusia yang sehat, jernih dan lurus selalu dapat melihat dan mengidentifikasi masalah.<sup>75</sup>

*Keempat*, apabila dilihat secara utuh pemikiran Ibn ‘Ashur sebenarnya lebih bersifat melengkapi pemikiran *maq sid al-sh r ’ah* sebelumnya. Harus diakui dalam banyak hal Ibn ‘Ashur mampu menghadirkan aspek kebaruan yang sangat penting daripemikirannya, meskipun dalam beberapa hal Ibn ‘Ashur terkesan sekedar mengulangi pemikiran *maq sid* sebelumnya tanpa modifikasi yang berarti, misalnya pemikiran al-Sh b tentang masalah.

Terlepas dari kelebihan maupun kekurangannya, harus diakui bahwa pemikiran Ibn ‘Ashur merupakan pemikiran pembaharuan yang memiliki ciri khas tersendiri dibidang ilmu *maq sid al-sh r ’ah* kontemporer yang sangat penting untuk dikembangkan oleh para pemikir selanjutnya.

## Simpulan

*Maq sid al-sh r ’ah* dapat dimaknai sebagai tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan melalui pelaksanaan syari’ah Islam. Sebelum masa Ibn ‘Ashur, pemikiran *maq sid al-sh r ’ah* telah menemukan bentuknya dalam beberapa kategori yang terkenal dengan istilah *al-u l al-khamsah*, yakni lima prinsip dasar yang mencakup (1) memelihara agama (*hifz al-d n*), (2) memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz al-’aql*), (4) memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz al-m l*). Masing-masing dari kelima prinsip dasar tersebut memiliki tingkatan, yakni level *ar riy t*, *al- ajjiy t*, dan *ta s nat/al-tazy nat*. Kemudian pada masa Ibn ‘Ashur, pemikiran *maq sid al-sh r ’ah* mengalami pembaharuan yang sangat penting karena pada masa ini terjadi pergeseran posisi *al-u l al-khamsah* yang semula menempati kedudukannya sebagai *maq sid ’ammah* menjadi *maq sid kha ah*. Sedangkan *maq sid ’ammah* dalam pemikiran Ibn ‘Ashur mencakup prinsip-prinsip *maq sid* universal berikut; fitrah (*al-fi roh*), toleransi (*al-sam hah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-mus wah*), serta kebebasan (*hurriy h*).

Hal paling menonjol daripemikiran *maq sid al-sh r ’ah* Ibn ‘Ashur adalah klasifikasi cakupan keberlakuannya yang lebih universal dibanding dengan pemikiran *maq sid al-sh r ’ah* sebelumnya. Sedangkan sisi kelemahan pemikiran Ibn ‘Ashur menurut penulis terletak

---

<sup>75</sup>Lihat Ibid, 87.

pada ketidakjelasan tingkatan prioritasnya serta tidak disertai dengan aplikasi dan contoh-contoh yang memadai, termasuk aplikasi metode penerapannya. Sehingga tampak abstrak dan hanya dapat dipahami secara teoritis saja.

### Daftar pustaka

al-Kil nî, Abd al-Rahm n Ibrah m, *Qaw 'id al-Maq sid 'inda al-Im m al-Sh b : 'Ara an wa Dir satan wa Tahl lan*, Damshiq: IIIT, 2000.

Al-Juwain , Abdul Malik, *Al-Bur n fi U l al-Fiqh*, jilid.1, Kairo: D r Al-Ans r, 1400 H.

Mukrim bin Mandh r, Abu al-Fadhl Muhammad, *Lis n al-Arab*, vol.3, t.t.: D r Sh dir,1300 H.

Al-Sh b , Abu Ishaq, *Al-Muw faq t fi U l al-Sh r 'ah*, Beirut: D r al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.

Ahmad, al-Rays n ,*Al-Fikr al-Maq sidi Qaw 'iduh wa Faw 'iduh* , Rib : Matbaah al-Naj h al-Jad dah, 1999.

-----, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, Washington: IIIT, 2005.

-----, *Maq sid al-sh r 'ah, Nas'atuhu wa Ta awwuruhu wa Mustaqbaluhu*.Makalah ini disampaikan pada Seminar *Maq sid al-sh r 'ah* yang diadakan oleh muassasah al-Furq n li al-Turath di London, Maret 2005.

al-F y m al-Muqr , Ahmad bin Muhammad bin Al ,*Al-Mi b h al-Mun r fi Gar b al-Sharh al-Kab r li al-R fi'i*, Libanon: Maktabah Lubnan, 1987.

Imam Mawardi,Ahmad,*Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqaliyyat dan Evolusi Maqasid Al-Syari'ah Dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: Lkis, 2010.

Abadî,Fayrûz,*Al-Q m s al-Muhi* , Beirut: *Muassasah al-Ris lah*, 1987.

al-Hasan , Ism 'il,*Na ariyy tal-Maq sid 'inda al-Im m Muhammad ibn 'Ashur*, Ribat: al-Ma'had al- lim l al-Fikr al-Isl m ,1995.

Abd al-Sal m, Izz al-D n,*Qaw 'id al-Ahk m F Mas lih al-An m*, Vol. 1, Kairo: al-Istiqamat, t.th.

- Syaltut, Mahmud, *Al-Islam Aq dah wa Sh r 'ah*, Kairo: D r al-Qal m, 1966.
- Abu Ajf n, Muhammad, *Min Athar Fuqaha al-Andalus Fatawa Imam al-Sh b*, Tunis: Maktabah Al-Kaw kib, t.th.
- al-Gaz l, Muhammad Abu Hamid, *Al-Mushta fâ min Ilmi al-U l*, jilid 1, Kairo: Maktabah al-Tij riyyah, 1356 H.
- Gan yim, Muhammad Nabil, *Qaw 'id al-Maq âsid yah 'inda al- hir ibn 'Ashur*, UK: Al-Furq n Islamic Heritage Foundation, 2013.
- Ibn 'Ashur, Muhammad hir, *Maq sid al-sh r 'ahal-Isl miyyah*, Tunis: al-Shirkah al-Tun ziyyah li al-tawzi', t.th.
- Zaid, Mus af, *Al-Maslahah fi al-Tashr ' al-Isl m wa Najm al-D n al- f*, t.tp.: D r al-Fikr al-Arab , 1384 H.
- ....., *Shar'hu al-Arba'in al-Nawawiyah: Mulhaq bi al-Ris lah al-Maslahah f Tashr ' al-Isl m Najmudd n al- f*, t.tp.: D r ak-Fikr al-Ar b , t.th.
- al- f , Najm al-D n, *Syarh al-Arba' in al-Nawawiyah: Mulhiq al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islam*, Kairo: D r al-Fikr al-Ar b , 1954.
- al- mid , Sayf al-D n Abû al-Hasan 'Ali bin Abi Ali bin Muhammad, *Al-Ihk m fi U l al-Ahk m*, vol. 3, Beirut: Mu'assasah al-N r, 1388 H.
- Mahmasan , Subhi, *Falsafatu At-Tashri' Fil-Isl m*, Beirut: D r Al-Kashaf, 1952.
- Ismail, Syaban Muammad, *Al-Tasyri' al-Islami; Mashadiruh wa Athwaruh*, Mesir: Maktabah al-Nah ah al-Misriyyah, 1985.
- al-Qar f , Shih b al-Dîn, *Syarh Tanq h al-Fus l fi Ikhtis r al-Mah l fi al-U l*, Mesir: al-Matba'ah al-Khair yyah, 1307 H.
- bin 'Umar, 'Umar bin Shalh, *Maq sid al-Sh r 'ah 'inda al-Im m al-'Izz bin 'Abd al-Sal m*, Urdun: D r al-Naf 'is li al-Na r wa al-Tawz , 2003.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Fiqih Maq sid Sh r 'ah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.