

# MAQASHID SYARI'AH DALAM PEMBAHARUAN HUKUM EKONOMI ISLAM

**Samud**

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam  
Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon  
Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon  
Email: samud\_iaincrb@gmail.com

## ***Abstrak***

*Pembaruan hukum Islam merupakan suatu keniscayaan, terutama di era yang sangat cepat perubahannya ini sebagai akibat kemajuan di bidang industri, perdagangan, jasa, kontrak perjanjian, teknologi, komunikasi, dan lain-lain. Maqashid syariah adalah untuk melestarikan tatanan dunia dengan jaminan hak-hak asasi manusia sebagai subjek dalam pelestarian dan pemakmuran alam. Perspektif ini berusaha untuk memelihara hak-hak manusia yang terarah pada diekspresikannya amal dan status sosial individu di tengah-tengah masyarakat. Ekonomi syariah harus dilaksanakan dengan memelihara nilai keadilan dan menghindari unsur-unsur kezaliman. Segala bentuk aktifitas ekonomi yang mengandung unsur penindasan tidaklah dibenarkan. Setiap aktifitas ekonomi harus memperhatikan keseimbangan antara pihak-pihak yang melakukan transaksi. Prinsip ini menekankan perlu adanya keseimbangan sikap dalam melakukan aktifitas perekonomian.*

***Kata Kunci:*** Maqashid Syari'ah, Pembaharuan Hukum, dan Ekonomi Islam

## ***Abstract***

*The reform of Islamic law is a necessity, especially in this era of rapid change as a result of progress in industry, trade, services, contractual agreements, technology, communications, and others. Maqashid shariah is to preserve the world order with the guarantee of human rights as a subject in the preservation and prosperity of nature. This perspective seeks to preserve the human rights that are directed towards the expression of charity and the social status of individuals in the midst of society. Sharia economy must be implemented by maintaining the value of justice and avoiding the elements of injustice. Any form of economic activity that contains elements of oppression is not justified. Every economic activity should pay close attention to the balance between the parties who make the transaction. This principle emphasizes the need for a balance of attitude in conducting economic activities.*

***Keywords:*** Maqashid Syari'ah, Legal Reform, and Islamic Economics

## A. Pendahuluan

Penerapan syari'ah dalam ekonomi syari'ah setidaknya dipahami dalam dimensi eksklusif dan inklusif.<sup>1</sup> Secara eksklusif, artinya menempatkan syari'ah dalam posisi internal dan integratif dari ajaran Islam sebagai sebuah kesatuan yang sistematis, menyeluruh (*kaffah*), dan mandiri. Secara internal, semua pemeluk Islam (muslim) mutlak menempatkan syari'ah di atas segala-galanya yang harus pula terimplementasi dalam segala dimensi kehidupan, tak terkecuali di bidang ekonomi. Dalam hal ini, sistem ekonomi syari'ah merupakan pilihan yang tidak mungkin ditawar-tawar lagi. Dengan tidak menempatkan syari'ah dalam setiap dimensi kehidupannya, akan berakibat fatal karena telah melakukan pengingkaran terhadap pesan al-Qur'an untuk ber-Islam secara *kaffah* (*udkhulū fi-as-silmi kaffah*).

Maqashid syariah adalah jantung dalam ilmu ushul fiqih, karena itu maqashid syariah menduduki posisi yang sangat penting dalam merumuskan ekonomi syariah, Maqashid syariah tidak saja diperlukan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan ekonomi makro (moneter, fiscal; public finance), tetapi juga untuk menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah serta teori-teori ekonomi mikro lainnya. Maqashid syariah juga sangat diperlukan dalam membuat regulasi perbankan dan lembaga keuangan syariah.<sup>2</sup>

Para ulama ushul fiqih sepakat bahwa pengetahuan maqashid syariah menjadi syarat utama dalam berijtihad untuk menjawab berbagai problematika kehidupan ekonomi dan keuangan yang terus berkembang. Maqashid syariah tidak saja diperlukan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan ekonomi makro

(moneter, fiscal; public finance), tetapi juga untuk menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah serta teori-teori ekonomi mikro lainnya. Maqashid syariah juga sangat diperlukan dalam membuat regulasi perbankan dan lembaga keuangan syariah.<sup>3</sup>

Perkembangan tersebut diharapkan semakin melebar meliputi aspek dan cakupan yang sangat luas, seperti kebijakan ekonomi negara, ekonomi pemerintah daerah, ekonomi makro (kebijakan fiskal, public finance, strategi mengatasi kemiskinan serta pengangguran, inflasi, kebijakan moneter), dan permasalahan ekonomi lainnya, seperti upah dan perburuhan dan sebagainya. Dalam perkembangan di bidang lembaga perekonomian agar mampu bersaing dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat bisnis modern, diperlukan inovasi-inovasi produk dengan tetap mematuhi prinsip-prinsip syariah dalam operasionalnya.<sup>4</sup>

Perkembangan tersebut juga berimplikasi kepada banyaknya masyarakat Indonesia yang beraktivitas dalam ekonomi Islam, maka sangat dimungkinkan terjadinya sengketa hukum di bidang ekonomi Islam. Oleh karena itu, dibutuhkan aplikasi hukum Islam dalam praktik ekonomi Islam di Indonesia. Praktik ekonomi Islam di bidang lembaga perekonomian mengalami akselerasi yang signifikan, baik di dunia maupun di Indonesia.

## B. Maqashid Syari'ah

### 1. Pengertian Maqashid Syariah

Maqashid syari'ah terdiri dari dua kata, *maqâshid* dan *syari'ah*. Kata *maqâshid* merupakan bentuk jama' dari *maqshad* yang berarti maksud dan tujuan, sedangkan syari'ah mempunyai pengertian hukum-hukum Allah yang ditetapkan untuk

<sup>1</sup> M. Arifin Hamid, *Hukum Ekonomi Islam (Ekonomi Syariah) Di Indonesia Aplikasi dan Prospektifnya*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2007), 22

<sup>2</sup> Agustianto Minka, *Maqashid Syariah Dalam Ekonomi Dan Keuangan Syariah*, ( Jakarta:t.p, 2013), 172

<sup>3</sup> Amir syaifuddin, *Ushul FiQh 2*, (jakarta: Prenadamedia Group, 2008), 231

<sup>4</sup> Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Ekonomi Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2000), 1

manusia agar dipedomani untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia maupun di akhirat. Maka dengan demikian, maqâshid syarîah berarti kandungan nilai yang menjadi tujuan pensyariatian hukum. Maka dengan demikian, maqâshid syarîah adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum.<sup>5</sup> Izzuddin ibn Abd as-Salâm, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam, mengatakan bahwa segala taklif hukum selalu bertujuan untuk kemaslahatan hamba (manusia) dalam kehidupan dunia dan akhirat.<sup>6</sup>

Secara bahasa maqâshid syarîah terdiri dari dua kata yaitu maqâshid dan Syarîah. Maqâshid berarti kesengajaan atau tujuan, *maqâshid* merupakan bentuk jama dari maqsud yang berasal dari suku kata *qashada* yang berarti menghendaki atau memaksudkan, *maqâshid* berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan.<sup>7</sup>

Sedangkan syari'ah secara bahasa yang berarti:

*Jalan menuju sumber air, jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan.*<sup>8</sup>

Para ulama *mutakhirin* (kontemporer) mendefinisikan maqâshid syariah sebagai berikut:

- a. Menurut Thahir Ibnu Ashur, maqâshid syarîah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang telah dijaga oleh Allah dalam segala ketentuan hukum syariah baik yang kecil maupun yang besar dan tidak ada pengkhususan dalam jenis tertentu dari hukum syariah.<sup>9</sup>

- b. Allah al-Fasy mendefinisikan maqâshid syarîah sebagai tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan Allah dalam setiap hukum.<sup>10</sup>
- c. Ahmad Raysuni mendefinisikan maqâshid syarîah sebagai tujuan-tujuan yang telah ditetapkan oleh Allah untuk merealisasikan kemaslahatan hamba.<sup>11</sup>
- d. Muhammad al-Yubi mendefinisikan maqâshid syarîah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang telah ditetapkan oleh Allah dalam syariatnya baik yang khusus atau umum yang bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba.<sup>12</sup>

Allah tidak membutuhkan ibadah seseorang, karena ketaatan dan maksiat hamba tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap kemuliaan Allah. Jadi, sasaran manfaat hukum tidak lain adalah kepentingan manusia. Maqâshid syarîah mengandung pengertian umum dan pengertian khusus. Pengertian yang bersifat umum mengacu pada apa yang dimaksud oleh ayat-ayat hukum atau hadits-hadits hukum, baik yang ditunjukkan oleh pengertian kebahasaannya atau tujuan yang terkandung di dalamnya. Pengertian yang bersifat umum itu identik dengan pengertian istilah *maqâshid as-syari'* (maksud Allah dalam menurunkan ayat hukum, atau maksud Rasulullah dalam mengeluarkan hadits hukum). Sedangkan pengertian yang bersifat khusus adalah substansi atau tujuan yang hendak dicapai oleh suatu rumusan hukum.

<sup>5</sup> Asafri Jaya, *Konsep Maqâshid Syarîah Menurut ash-Shâtibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 5.

<sup>6</sup> Khairul Umam, *Ushûl Fiqih*, (Bandung, Pustaka Setia, 2001), 125

<sup>7</sup> Ibnu Mansur al-Afriqi, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dâr al-Sadr, t.th), Juz 8, 175

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1994), 140.

<sup>9</sup> Ahmad ar-Raisuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid „inda al-Imâm ash-Shâtibi*, (Beirut: al-Maahad al-Alami li al-Fikr al-Islâmi, 1992), 13

<sup>10</sup> Allal Al-Fasy, *Maqâshid asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (KSA: Dârul Garb Al-Islamy. 1993), (Cet.5), 36

<sup>11</sup> Ahmad ar-Raisuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid* ....., 13

<sup>12</sup> Muhammad Sa'ad al-Yubi, *Maqâshid asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Alaqâtuha bi al-Adillah asy-Syar'îyyah* (KSA: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1998), Cet.1, 35

Sementara itu Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan maqâshid syarî'ah dengan makna-makna dan tujuan-tujuan yang dipelihara oleh syara' dalam seluruh hukumnya atau sebagian besar hukumnya, atau tujuan akhir dari syari'at dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syara' pada setiap hukumnya.<sup>13</sup> Kajian teori maqâshid syarî'ah dalam hukum Islam adalah sangat penting. Urgensi itu didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. Pertama, hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan dan diperuntukkan bagi umat manusia. Oleh karena itu, ia akan selalu berhadapan dengan perubahan sosial. Dalam posisi seperti itu, apakah hukum Islam yang sumber utamanya (Alquran dan Sunnah) turun pada beberapa abad yang lampau dapat beradaptasi dengan perubahan sosial.

Jawaban terhadap pertanyaan itu baru bisa diberikan setelah diadakan kajian terhadap berbagai elemen hukum Islam, dan salah satu elemen yang terpenting adalah teori maqâshid syarî'ah. Kedua, dilihat dari aspek historis, sesungguhnya perhatian terhadap teori ini telah dilakukan oleh Rasulullah SAW., para sahabat, dan generasi mujtahid sesudahnya. Ketiga, pengetahuan tentang maqâshid syarî'ah merupakan kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena di atas landasan tujuan hukum itulah dikembalikan. Abdul Wahhab Khallaf, seorang pakar ushûl fiqh, menyatakan bahwa nash-nash syarî'ah itu tidak dapat dipahami secara benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui maqâshid syarî'ah (tujuan hukum).<sup>14</sup>

Pendapat ini sejalan dengan pandangan pakar fiqh lainnya, Wahbah az-Zuhaili, yang mengatakan bahwa pengetahuan tentang maqâshid syarî'ah merupakan persoalan *dharûri* (urgen) bagi mujtahid ketika akan memahami nash dan membuat

istinbath hukum, dan bagi orang lain dalam rangka mengetahui rahasia-rahasia syarî'ah.<sup>15</sup> Memang, bila diteliti semua perintah dan larangan Allah dalam Alquran, begitu pula suruhan dan larangan Nabi SAW., dalam sunnah yang terumuskan dalam fiqh, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia, sebagaimana yang ditegaskan dalam beberapa ayat al-Quran, di antaranya dalam surah al-Anbiya': 107, tentang tujuan Nabi Muhammad diutus:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ



Artinya: "Dan tidaklah Kami mengutusmu, kecuali menjadi rahmat bagi seluruh alam" (QS. Al-Anbiya':107)

Rahmat untuk seluruh alam dalam ayat di atas diartikan dengan kemaslahatan umat. Sedangkan, secara sederhana *maslahah* itu dapat diartikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal yang sehat. Diterima akal mengandung pengertian bahwa akal itu dapat mengetahui dan memahami motif di balik penetapan suatu hukum, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah atau dengan jalan rasionalisasi. Suruhan Allah SWT., untuk berzikir dan shalat dijelaskan sendiri oleh Allah, sebagaimana yang termaktub dalam ayat berikut:

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ



Artinya: "Ketahuilah bahwa dengan berzikir itu hati akan tenteram". (Q.S. Al-Ra'd: 28)

<sup>13</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 1017

<sup>14</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyah, 1968), 198.

<sup>15</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi...*, 1017

## إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Artinya: "Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar". (Q.S Al-'Ankabut: 45)

Memang ada beberapa aturan hukum yang tidak dijelaskan secara langsung oleh syari' (pembuat syari'at) dan akalpun sulit untuk membuat rasionalisasinya, seperti penetapan waktu shalat zhuhur yang dimulai setelah tergelincirnya matahari. Meskipun begitu tidaklah berarti penetapan hukum tersebut tanpa tujuan, hanya saja barangkali rasionalisasinya belum dapat dijangkau oleh akal manusia.

Kandungan maqâshid syarîah dapat diketahui dengan merujuk ungkapan ash-Sh tibi, seorang tokoh pembaru ushûl fiqh yang hidup pada abad ke-8 Hijriah, dalam kitabnya *al-Muwâfaqât fi ushûl asy-Syarîah*. Di situ beliau mengatakan bahwa sesungguhnya syari'at itu ditetapkan tidak lain untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.<sup>16</sup>

Jadi, pada dasarnya syari'at itu dibuat untuk mewujudkan kebahagiaan individu dan jama'ah, memelihara aturan serta menyemarakkan dunia dengan segenap sarana yang akan menyampaikannya kepada jenjang-jenjang kesempurnaan, kebaikan, budaya, dan peradaban yang mulia, karena dakwah Islam merupakan rahmat bagi semua manusia.

Dari pengertian di atas, dapat dikatakan bahwa yang menjadi bahasan utama dalam maqâshid syarî'ah adalah hikmah dan illat ditetapkan suatu hukum. Dalam kajian ushûl fiqh, hikmah berbeda dengan illat. Illat adalah sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara objektif (*zahîr*), dan ada tolak ukurnya (*mundhabit*), dan sesuai dengan ketentuan hukum (*munâsib*) yang keberadaannya merupakan penentu adanya

hukum. Sedangkan hikmah adalah sesuatu yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum dalam wujud kemaslahatan bagi manusia.

Maslahat secara umum dapat dicapai melalui dua cara:

- a. Mewujudkan manfaat, kebaikan dan kesenangan untuk manusia yang disebut dengan istilah *jalb al-manafi'*. Manfaat ini bisa dirasakan secara langsung saat itu juga atau tidak langsung pada waktu yang akan datang.
- b. Menghindari atau mencegah kerusakan dan keburukan yang sering diistilahkan dengan *dar' al-mafâsid*. Adapun yang dijadikan tolok ukur untuk menentukan baik buruknya (manfaat dan mafsadahnya) sesuatu yang dilakukan adalah apa yang menjadi kebutuhan dasar bagi kehidupan manusia. Tuntutan kebutuhan bagi kehidupan manusia itu bertingkat-tingkat, yakni kebutuhan primer, sekunder, dan tersier.

Menurut telaah historis, Imam al-Haramain al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli ushûl pertama yang menekankan pentingnya memahami maqâshid syarîah dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia memahami benar-benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. Pada prinsipnya Al-Juwaini membagi tujuan tasyri' menjadi tiga macam, yaitu dharûriyat, hajiyat, dan mukramat. Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazâli, yang menjelaskan maksud syari'at dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munasabat al-maslahiyat* dalam qiyas. Maslahat menurut al-Ghazâli dicapai dengan cara menjaga lima kebutuhan pokok manusia dalam kehidupannya, yaitu

<sup>16</sup> Ash-Shâtibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, tth), 6

memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.<sup>17</sup>

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas maqâshid syari'ah adalah Izzuddin ibn Abd as-Salâm dari mazhab Syâfi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Menurutnya taklif harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa Izzuddin ibn Abd as-Salâm telah berusaha mengembangkan konsep maslahat yang merupakan inti pembahasan dari maqâshid syariah.<sup>18</sup> Pembahasan tentang maqâshid syariah secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh As-Sh tibi dalam kitabnya *al-Muwâfaqât* yang sangat terkenal itu. Di situ ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, taklif hukum harus mengarah pada realisasi tujuan hukum tersebut.

Wahbah az-Zuhaili dalam bukunya menetapkan syarat-syarat maqâshid syari'ah. Menurutnya bahwa sesuatu baru dapat dikatakan sebagai maqâshid syariah apabila memenuhi empat syarat berikut,<sup>19</sup> yaitu:

- a. Harus bersifat tetap, maksudnya makna-makna yang dimaksudkan itu harus bersifat pasti atau diduga kuat mendekati kepastian.
- b. Harus jelas, sehingga para fuqaha tidak akan berbeda dalam penetapan makna tersebut. Sebagai contoh, memelihara keturunan yang merupakan

tujuan disyariatkannya perkawinan.

- c. Harus terukur, maksudnya makna itu harus mempunyai ukuran atau batasan yang jelas yang tidak diragukan lagi. Seperti menjaga akal yang merupakan tujuan pengharaman khamr dan ukuran yang ditetapkan adalah kemabukan.
- d. Berlaku umum, artinya makna itu tidak akan berbeda karena perbedaan waktu dan tempat. Seperti sifat Islam dan kemampuan untuk memberikan nafkah sebagai persyaratan kafa'ah dalam perkawinan menurut mazhab Maliki.

Lebih lanjut, As-Sh tibi dalam uraiannya tentang maqâshid syari'ah membagi tujuan syariah itu secara umum ke dalam dua kelompok, yaitu tujuan syari'at menurut perumusnyanya (syari') dan tujuan syari'at menurut pelakunya (mukallaf). Maqâshid syariah dalam konteks maqâshid al-syari' meliputi empat hal, yaitu:<sup>20</sup>

- a. Tujuan utama syari'at adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.
- b. Syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami.
- c. Syari'at sebagai hukum taklifi yang harus dijalankan.
- d. Tujuan syari'at membawa manusia selalu di bawah naungan hukum.

Keempat aspek di atas saling terkait dan berhubungan dengan Allah sebagai pembuat syari'at (syari'). Allah tidak mungkin menetapkan syari'at-Nya kecuali dengan tujuan untuk kemaslahatan hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Tujuan ini akan terwujud bila ada taklif hukum, dan taklif hukum itu baru dapat dilaksanakan apabila sebelumnya dimengerti dan dipahami oleh manusia. Oleh karena itu semua tujuan akan tercapai

<sup>17</sup> Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), 251

<sup>18</sup> Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), 51.

<sup>19</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...*, 1019

<sup>20</sup> Ash-Shâtibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syari'ah*, ..., 70

bila manusia dalam perilakunya sehari-hari selalu ada di jalur hukum dan tidak berbuat sesuatu menurut hawa nafsunya sendiri.

Maslahat sebagai substansi dari maqâshid syariah dapat dibagi sesuai dengan tinjauannya. Bila dilihat dari aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia, masalah dapat dibagi menjadi tiga tingkatan:

- a. *Dharûriyat*, yaitu masalah yang bersifat primer, di mana kehidupan manusia sangat tergantung padanya, baik aspek duniyah (agama) maupun aspek duniawi. Maka ini merupakan sesuatu yang tidak dapat ditinggalkan dalam kehidupan manusia.

Jika itu tidak ada, kehidupan manusia di dunia menjadi hancur dan kehidupan akhirat menjadi rusak (mendapat siksa). Ini merupakan tingkatan masalah yang paling tinggi. Di dalam Islam, masalah dharûriyat ini dijaga dari dua sisi: pertama, realisasi dan perwujudannya, dan kedua, memelihara kelestariannya. Contohnya, yang pertama menjaga agama dengan merealisasikan dan melaksanakan segala kewajiban agama, serta yang kedua menjaga kelestarian agama dengan berjuang dan berjihad terhadap musuh-musuh Islam.

- b. *Hâjiyat*, yaitu masalah yang bersifat sekunder, yang diperlukan oleh manusia untuk mempermudah dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan maupun kesempitan. Jika ia tidak ada, akan terjadi kesulitan dan kesempitan yang implikasinya tidak sampai merusak kehidupan.
- c. *Tahsiniyat*, yaitu masalah yang merupakan tuntutan muru'ah (moral), dan itu dimaksudkan untuk kebaikan dan kemuliaan. Jika ia tidak ada, maka tidak sampai merusak ataupun menyulitkan kehidupan manusia. Masalah tahsiniyat ini diperlukan sebagai kebutuhan

tersier untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia.<sup>21</sup>

Jenis kedua adalah masalah yang dilihat dari aspek cakupannya yang dikaitkan dengan komunitas (jama'ah) atau individu (perorangan). Hal ini dibagi dalam dua kategori, yaitu:

- a. *Maslahat kulliyat*, yaitu masalah yang bersifat universal yang kebaikan dan manfaatnya kembali kepada orang banyak. Contohnya membela negara dari serangan musuh, dan menjaga hadits dari usaha pemalsuan.
- b. *Maslahat juz'iyat*, yaitu masalah yang bersifat parsial atau individual, seperti pensyari'atan berbagai bentuk mu'amalah.

Jenis ketiga adalah masalah yang dipandang dari tingkat kekuatan dalil yang mendukungnya. Masalah dalam hal ini dibagi menjadi tiga, yaitu:

- a. Masalah yang bersifat qath'i yaitu sesuatu yang diyakini membawa kemaslahatan karena didukung oleh dalil-dalil yang tidak mungkin lagi ditakwili, atau yang ditunjuki oleh dalil-dalil yang cukup banyak yang dilakukan lewat penelitian induktif, atau akal secara mudah dapat memahami adanya masalah itu.
- b. Masalah yang bersifat *zhanni*, yaitu masalah yang diputuskan oleh akal, atau masalah yang ditunjuki oleh dalil zhanni dari syara'.
- c. Masalah yang bersifat *wahmiyah*, yaitu masalah atau kebaikan yang dikhayalkan akan bisa dicapai, padahal kalau direnungkan lebih dalam justru yang akan muncul adalah madharat dan mafsadat.<sup>22</sup>

Pembagian masalah seperti yang dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili di

<sup>21</sup> Az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...*, 1020-1023

<sup>22</sup> Az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...*, 1023-1029

atas, agaknya dimaksudkan dalam rangka mempertegas maslahat mana yang boleh diambil dan maslahat mana yang harus diprioritaskan di antara sekian banyak maslahat yang ada. Maslahat dharûriyat harus didahulukan dari maslahat hajiyat, dan maslahat hajiyat harus didahulukan dari maslahat tahsiniyat. Demikian pula maslahat yang bersifat kulliyat harus diprioritaskan dari maslahat yang bersifat juz'iyat. Akhirnya, maslahat qath'iyah harus diutamakan dari maslahat zhanniyah dan wahmiyah. Memperhatikan kandungan dan pembagian maqâshid syariah seperti yang telah dikemukakan di atas, maka dapat dikatakan bahwa maslahat yang merupakan tujuan Tuhan dalam tasyri'-Nya itu mutlak harus diwujudkan karena keselamatan dan kesejahteraan duniawi maupun ukhrawi tidak akan mungkin dicapai tanpa realisasi maslahat itu, terutama maslahat yang bersifat dharûriyat.

Yusuf al-Qardhawi menyebutkan bahwa makna syariat adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-Nya tentang urusan agama, baik berupa ibadah atau *muamalah*, yang dapat menggerakkan kehidupan manusia.<sup>23</sup> Sedangkan maksud-maksud syariat 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>24</sup> Maksud-maksud tersebut, juga bisa disebut dengan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum. Karena setiap hukum yang disyariatkan Allah untuk hamba-Nya, pasti terdapat hikmah, bisa diketahui oleh orang yang mengetahuinya. Karena Allah Mahasuci untuk membuat syariat yang sewenang-wenang, sia-sia, atau kontradiksi dengan sebuah hikmah.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Yûsuf al-Qaradhawi, *Fîqih Maqâshid asy-Syarîah*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007). 12.

<sup>24</sup> Yûsuf al-Qaradhawi, *Fîqih Maqâshid asy-Syarîah ...*, 17

<sup>25</sup> Yûsuf al-Qaradhawi, *Fîqih Maqâshid asy-Syarîah ...*, 18

Ar-Raisuni mengungkapkan bahwa maqâshid syariah adalah manfaat yang ingin dicapai dalam melakukan sesuatu. Dalam konteks ini maqâshid atau objek yang diletakkan oleh syara dalam mensyariatkan hukum. Istilah populer yang digunakan ialah maqâshid syariah, maqâshid al-Syari' (Allah) dan maqâshid syara'.<sup>26</sup>

Ada yang menganggap *maqâshid* ialah *maslahah* itu sendiri, baik mendatangkan *maslahah* atau menolak *mafsadah*. Sedangkan Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa syariah itu berasaskan kepada hikmah-hikmah dan *maslahah-maslahah* untuk manusia baik di dunia atau di akhirat. Perubahan hukum yang berlaku berdasarkan perubahan zaman dan tempat adalah untuk menjamin syariat itu dapat mendatangkan kemaslahatan kepada manusia.<sup>27</sup>

Ada juga yang memahami maqâshid sebagai lima prinsip dasar dalam Islam. Asas itu adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Di satu sudut yang lain, ada juga ulama klasik yang menganggap maqâshid itu sebagai logika pensyariatkan sesuatu hukum.<sup>28</sup> Ibn Ashur mendefinisikan maqâshid sebagai pengertian yang dapat dilihat pada hukum-hukum yang disyariatkan pada keseluruhannya atau sebahagian besarnya.<sup>29</sup>

Berbeda dengan Ibnu Ashur, Ahmad Al-Raisuni mendefinisikan maqâshid sebagai sesuatu yang ingin dicapai oleh syariat demi kepentingan umat manusia. Dalam hal ini al-Raisuni membagi maqâshid dengan lebih teliti dalam tiga bagian, yaitu maqâshid umum, maqâshid

<sup>26</sup> Ahmad al-Raisuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid inda al-Imâm ash-Shâtibi*, (Beirut: al-Mahad al-Alâmi li al-Fikr al-Islâmi, 1992), 13

<sup>27</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilâm al-Muwâqqiîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), Jilid 3, 37

<sup>28</sup> Nuruddin Mukhtar, *al-Ijtihad...*, 50

<sup>29</sup> Mohammad al-Tahir al-Misawi, *Ibn Asyur wa Kitâbuhu Maqâshid asy-Syarîah al-Islâmiyyah*, (Kuala Lumpur: Al-Basyair li al-Intaj al-Ilmi, 1998), 171



khusus dan maqâshid parsial (*juzî*). Menurutnya maqâshid umum ialah objektif yang diambil oleh syara' dalam menentukan semua atau sebahagian besar hukum syara', contohnya konsep keadilan dan kesetaraan (al-Musawah) yang terdapat dalam semua hukum syara'. Maqâshid khusus ialah yang diambil oleh syariah dalam menentukan sesuatu atau beberapa kelompok hukum tertentu, contohnya hukum kekeluargaan. Sedangkan maqâshid parsial ialah yang diambil oleh syariah dalam menentukan sesuatu hukum tertentu, contohnya adalah menikah adalah menikah.<sup>30</sup>

Kalau melihat pengertian maqâshid syarî'ah secara istilah tidak ada definisi khusus yang dibuat oleh para ulama usul fiqh, boleh jadi hal ini sudah dimaklumi dalam kalangan mereka. Termasuk As-Sh tibi sebagai bapak maqâshid syarî'ah sendiri tidak membuat tarif yang khusus, beliau cuma mengungkapkan tentang syarî'ah dan fungsinya bagi manusia seperti yang beliau ungkapkannya dalam kitab al-Muwâfaqât:

*Sesungguhnya syariat itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat*".

Dari ungkapan as-Shâtibi tersebut bisa dikatakan bahwa as-Shâtibi tidak mendefinisikan maqâshid syarî'ah secara konprehensif cuma menegaskan bahwa doktrin maqâshid syarî'ah adalah satu, yaitu mashlahah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu As-Sh tibi meletakkan posisi mashlahat sebagai illat hukum atau alasan pensyariaan hukum Islam,<sup>31</sup> berbeda dengan ahli ushûl fiqh lainnya seperti an-Nabhani misalnya beliau dengan hati-hati menekankan berulang-ulang, bahwa mashlahat itu bukanlah illat atau motif (*al-baits*) penetapan syariat, melainkan hikmah, hasil (*natijah*), tujuan

(*ghayah*), atau akibat (*aqibah*) dari penerapan syariat.<sup>32</sup>

Dari penjelasan diatas memang tidak ada satu ketegasan tentang definisi Maqâshid syarî'ah dan jika diteliti definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama tersebut, definisi yang paling tepat, padat dan merangkum seluruh konsep maqâshid ialah definisi yang dikemukakan oleh al-Raisuni.

## 2. Konsep Maqâshid Syarî'ah dalam Hukum Islam

Tujuan penetapan hukum atau yang sering dikenal dengan istilah Maqâshid syarî'ah merupakan salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam. Karena begitu pentingnya maqâshid syarî'ah tersebut, para ahli teori hukum menjadikan maqâshid syarî'ah sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari teori maqâshid syarî'ah adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak madharat. Istilah yang sepadan dengan inti dari maqâshid syarî'ah tersebut adalah mashlahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada mashlahat.

Perlu diketahui bahwa Allah SWT., sebagai *syari'* (yang menetapkan syari'at) tidak menciptakan hukum dan aturan begitu saja. Akan tetapi hukum dan aturan itu diciptakan dengan tujuan dan maksud tertentu. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam menyatakan bahwa tujuan syari'at adalah kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Syari'at semuanya adil, semuanya berisi rahmat, dan semuanya mengandung hikmah. Setiap masalah yang menyimpang dari keadilan, rahmat, mashlahat, dan hikmah pasti bukan ketentuan syari'at.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ahmad al-Raisuni, *Nazhâriyyat ...*, 15.

<sup>31</sup> Ash-Shâtibi, *Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'at*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t), Jilid I, 2-3

<sup>32</sup> Taqiyuddin an-Nabhani. *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyya Ushûl al-Fiq* (Al-Quds: Min Mansyurat Hizb at-Tahrir. 1953), Juz III, 359-360

<sup>33</sup> Kairul Umam, *Ushûl Fiqih, ...*127.

Sementara itu, perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam di era modern telah menimbulkan sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam. Di lain pihak, metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum di dunia Islam, disimpulkan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.<sup>34</sup>

Maka menjadi kebutuhan yang sangat urgen agar para pembaru Islam saat ini merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar Islam yang kokoh jika ingin menghasilkan hukum yang komprehensif dan berkembang secara konsisten berdasarkan pertimbangan di atas, maka pengetahuan tentang teori *maqâshid syari'ah* dalam kajian hukum Islam merupakan suatu keniscayaan. Penulis akan mencoba mengemukakan secara sederhana teori *maqâshid syari'ah* tersebut. Poin-poin yang dianggap penting dalam masalah ini meliputi pengertian *maqâshid syari'ah*, kandungannya, dan cara mengetahuinya.

*Maqâshid syari'ah* tidak bisa terpisahkan dari *ushûl fiqih*. Pengembangan yang digunakan dalam metodologi Islam berbeda dengan pengembangan yang digunakan dalam metodologi konvensional. Menurut Firtz Machlup metodologi berarti ilmu tentang prinsip-prinsip yang mengantarkan para pembelajar disiplin ilmu, khususnya beberapa cabang pembelajaran (ilmu) yang lebih tinggi, dalam rangka menentukan proposisi tertentu diterima atau ditolak sebagai bagian dari bagan ilmu yang disusun secara

umum atau sebagai bagian dari disiplin (ilmu) mereka.<sup>35</sup>

Pengembangan yang digunakan dalam metodologi ekonomi konvensional berdasarkan kepada gejala-gejala ekonomi yang muncul dan bagaimana pengamatan yang telah dilakukan oleh para ahli ekonomi. Metodologi ekonomi konvensional dikembangkan dari interpretasi manusia tentang manusia dan realita kehidupan.

Sedangkan dalam Islam, metodologi dikembangkan dari pemahaman bahwa alam dan isinya adalah ciptaan Allah, maka peraturan-Nyalah yang paling pantas untuk dilaksanakan. Metodologi ilmu ekonomi Islam, dikembangkan dari ajaran-ajaran Islam yang bersumber dari Alquran, Sunnah dan ijtihad.<sup>36</sup>

Sebagai salah satu disiplin ilmu syariah, *ushûl fiqh* mencakup kajian-kajian tentang sumber-sumber hukum dan metodologi pengembangannya. Akan tetapi, di luar paradigma spesifiknya ini, orang dapat mengatakan bahwa *ushûl fiqh* memberikan pedoman-pedoman dalam pengkajian dan pemahaman yang benar pada hampir semua cabang kajian Islam, termasuk pada disiplin ilmu ekonomi.<sup>37</sup>

Para ulama bersepakat bahwa fikih itu bermacam-macam jenisnya, seperti fikih ibadah, fikih *mun kah t* (perkawinan), fikih *mu malah*, fikih *siy sah* (politik) dan lainnya. Walaupun fikih berhubungan dengan hukum-hukum Islam yang bersifat praktis, tetapi teori-teorinya dapat diterapkan dan dikembangkan dalam masalah ekonomi yang tercakup di bawah fikih *mu malah*. Selain itu, para ahli tafsir, fikih dan ilmu kalam juga telah

<sup>35</sup> Masyhudi Muqorobin, "Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam", dalam *Jurnal Ekonomi Sosial Pembangunan*, Vol. 2, No. 2, Februari 2018, 1.

<sup>36</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam*,...11.

<sup>37</sup> Muhammad Hashim Kamali. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fiqih)*, terj. Noorhaidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), v

<sup>34</sup> J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, (London: University of London Press, 1976), 42.

menjelaskan nilai-nilai Islam dan penerapannya dalam masalah ekonomi.<sup>38</sup>

Para *ekonom* muslim beranggapan bahwa nilai-nilai Islam telah mulai mewarnai penerapan ilmu ekonomi di era modern. Akan tetapi, hal ini diperlukan adanya elaborasi metodologi ekonomi yang tepat. Kemudian, metodologi ini dikembangkan dalam ilmu *ushûl fiqh* lalu dikaitkan dengan ilmu ekonomi konvensional, seperti halnya pada beberapa disiplin ilmu yang lain.<sup>39</sup>

Penerapan *ushûl fiqh* dalam metodologi ekonomi Islam dapat menggunakan beberapa metode, seperti *qiy s* (analogi), *istihsan* (menganggap baik terhadap sesuatu) dan *maslahah mursalah* atau *istislah* (kemaslahatan). Walaupun demikian, antara satu mazhab fikih dengan yang lain terjadi perbedaan pendapat dalam menyikapinya.

Misalnya, seputar *qiy s*. *Qiy s* adalah menetapkan hukum suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nas dengan cara membandingkannya dengan yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nas karena ada persamaan *illat* antara kedua peristiwa tersebut.<sup>40</sup>

Mazhab Sy fii menjadikan *qiy s* sebagai dasar hukum Islam yang keempat. Sedangkan, Mu'tazilah dan kelompok Zaidiyyah dari aliran Syiah menolak penggunaan *qiy s* sebagai dasar hukum. Mazhab Hanbali mempunyai pendapat yang lain. Mereka mengatakan bahwa menetapkan hukum berdasarkan hadis *mursal* itu lebih baik dari pada menggunakan *qiy s*.<sup>41</sup> Alasan kelompok yang menjadikan *qiy s* sebagai dasar

penetapan hukum adalah bahwa salah satu ciri ajaran Islam itu menghilangkan kesukaran (*daf'u al-harj*). Jika *qiy s* tidak dianggap sebagai salah satu landasan penetapan hukum, maka hukum Islam akan berlaku dalam wilayah sangat terbatas dan menyebabkan kesulitan bagi pemeluknya.

*Qiy s* ada dua macam, yaitu *qiy s j li* dan *qiy s khafi*.<sup>42</sup> Jika *qiy s j li* tidak mampu menyelesaikan permasalahan yang ada, maka penyelesaiannya dapat menggunakan *qiy s khafi*. Tujuannya adalah untuk memberi kemudahan kepada umat Islam dan menegakkan kemaslahatan dan keadilan. Sungguhpun demikian, jika semua metode-metode hukum di atas, belum dapat menyelesaikan permasalahan ekonomi dan keuangan, maka dapat menggunakan metode *maslahah mursalah* atau *istislah* yang populerkan penggunaannya oleh Imam As-Sh tibi dari mazhab Maliki. Metode ini juga digunakan oleh sebagian ulama mazhab Sy fi'i, seperti Imam al-Tufail, al-Ghazâli dan al-midi. Penerapan metode *istislah* dalam ekonomi Islam, seperti penerapan teori kepuasan masyarakat dalam ekonomi konvensional.<sup>43</sup>

Munculnya metodologi dalam ilmu ekonomi konvensional dimulai ketika ilmu ekonomi ini sendiri relatif mapan dan telah mengalami perkembangan yang cukup berarti. Oleh karena itu, keberadaan metodologinya adalah untuk menjustifikasi atau mengabsahkan keberadaan ilmu ekonomi sekaligus dengan praktik-praktik empirisnya.

Situasi yang selalu berubah, menjadi dasar dari pentingnya kemapanan ilmu ekonomi, melalui sebuah metodologi. Tanpa metodologi, konsekuensinya, bila kelak terjadi perubahan mendasar terhadap praktik perekonomian secara global, maka ia juga akan mencari alat justifikasi yang

<sup>38</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* 15.

<sup>39</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* 15.

<sup>40</sup> Kamal Mukhtar dkk., *Ushûl Fiqih I dan II*. (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996), 103, 108, 143.

<sup>41</sup> Muhammad Hashim Kamali. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fiqih)...* 280-286.

<sup>42</sup> Kamal Mukhtar dkk., *Ushûl Fiqih I dan II*, .... 136-138

<sup>43</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* 11

baru dan sesuai, atau sebaliknya mengalami situasi yang tragis dan sulit untuk dibayangkan.<sup>44</sup>

Sedangkan dalam ilmu ekonomi Islam, Islam membangun metodologinya terlebih dahulu. Dalam konteks ini misalnya berbentuk Ushûl fiqh, baru kemudian ilmu fiqh yang tercakup di dalamnya *fiqh mu malat* dengan berbagai kategorinya yang berkembang mengikuti metodologi. Dari sini pula suatu sistem kemudian memperoleh berbagai momentum sejarahnya melalui berbagai bentuk, baik teori maupun empiris. Para pemikir Muslim, seperti Ibnu Sina, Ibnu Khaldun, Imam Ghazâli, Imam Ab Hanifah beserta kedua muridnya yaitu Imam Ab Yusuf dan Imam Syaibani, Imam Malik, Ibnu Taimiyyah dan nama-nama lain yang jumlahnya tidak terhitung telah memformulasikan berbagai perangkat dalam mekanisme ekonomi yang banyak dipakai ilmu ekonomi konvensional saat ini.

Sebagai contoh misalnya *Kitab al-Kharaj* yang ditulis oleh Imam Abu Yusuf. Buku ini disusun atas permintaan Khalifah Harun al-Rashid untuk menangani masalah administrasi perpajakan. Dalam Kitab ini, Ab Yusuf mengemukakan sejumlah *maxim* atau kaidah dalam perpajakan yang memiliki muatan sama dengan kaidah yang dikembangkan oleh Adam Smith dalam *The Wealth of Nation*, khususnya "*Of Taxes*" dalam "*The Sources of Revenue*".<sup>45</sup>

Sejarah membuktikan bahwa metode yang dipakai para ulama terdahulu kebanyakan mempergunakan metode penalaran dalam menghadapi suatu kasus yang tidak ditemukan jawabannya dalam Alquran, Sunnah maupun *ijm*". Kemudian, mereka menggunakan berbagai bentuk analisa seperti *qiyas*, *istihsan*, *al-masalih al-mursalah* dan sebagainya.

Dengan demikian, mereka senantiasa merujuk pada sumber utama terlebih dahulu jika terdapat permasalahan yang ingin dipecahkan, yaitu Alquran dan al-Sunnah. Kemudian, beralih kepada *ijm* atau langsung melakukan *ijtihad* dengan beberapa pendekatan yang secara garis besar terbagi dua.<sup>46</sup>

Mazhab Shafii, *Mutakallim n* (ahli ilmu kalam) dan kelompok Mutazilah lebih banyak mempergunakan pendekatan teoritis dan filosofis. Dengan pendekatan ini, mereka berharap dapat menjadikannya sebagai standar dalam penyelesaian permasalahan-permasalahan empiris. Metode ini disebut juga *Ushûl al-Syafi'iyah* atau *tharqah al-Mutakallim n*. Pendekatan ini lebih menekankan eksposisi teori dengan berbagai prinsipnya yang kemudian diformulasikan secara detail ke dalam hukum fiqh. Pendekatan ini tidak terlalu mepedulikan apakah formulasi detail ini akan bersentuhan langsung dengan persoalan praktis ataupun tidak. Untuk yang terakhir ini contohnya adalah berbagai persoalan kenabian.

Sebaliknya, *Ushûl al-Hanafiyyah* atau *tharqah al-fuqah* yang dikembangkan oleh mazhab Hanafi, mempergunakan pendekatan deduktif dengan memformulasikan doktrin teori yang sesuai dengan problem-problem yang relevan dalam masyarakat, sehingga terkesan lebih pragmatik.

Jadi, melalui metodologi yang dikenal dalam Ushûl fiqh inilah kemudian diproduksi hukum-hukum yang memuat semua ketentuan fiqh. *Fiqh* ini juga diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori, salah satunya adalah *fiqh muamalah* yang memuat ketentuan hukum transaksi perdagangan dan ekonomi.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* 270-271

<sup>45</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* 270-271.

<sup>46</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* 272.

<sup>47</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* 273

Jika suatu masalah tidak dijumpai jawabannya melalui sumber-sumber hukum diatas, khususnya dalam transaksi perdagangan dan ekonomi, maka para ulama mencari alternatif melalui *istisl h*. Imam Malik dan kalangan Mazhabnya lebih banyak mempergunakan metode *istisl h* atau *al-mas lih al-mursalah*. *Istisl h* merupakan pengambilan hukum yang berdasarkan kepada kepentingan umum (*public interest*) yang tak terbatas, namun dengan beberapa syarat yang ketat. Ia dibedakan dari yang secara terang diakui oleh syariah atau dikenal *al-mas lih al-mutabarah*, seperti melindungi kepentingan lima kebutuhan dasar (*dhar riy t al-khamsah*) yaitu: agama, kehidupan, akal, keluarga dan harta benda. Alasan utama pemakaian hukum ini adalah bahwa Allah menurunkan syariat untuk menyediakan kemudahan bagi manusia dalam melaksanakan ajaran-ajaran-Nya. Teori pengambilan hukum ini juga banyak diterima oleh kalangan Sh fiyyah seperti al-Th fi, al-Ghaz li dan juga al- midi.

Pembahasan dalam penelitian ini tentunya tidak cukup untuk mengkaji semua persoalan-persoalan dalam Ushûl fiqh. Ada beberapa sumber hukum tambahan di dalamnya yang tidak dapat dibahas dalam penelitian ini. Yang amat penting untuk disampaikan adalah bahwa melalui dua sumber hukum yang terakhir ini, persoalan ekonomi yang dihadapi manusia modern mendapatkan tempat penyelesaian sesuai dengan ketentuan syariah, dengan melalui proses pemikiran dan perenungan berdasarkan syarat-syarat ketat sebagaimana di atas.<sup>48</sup>

Contoh pemakaian metode *istihs n* dalam ekonomi, Umar dan Usman membentuk *partnership* atas nama usaha penjualan rumah angsuran, dengan sistem *profit and loss sharing* (PLS). Ali kemudian membeli rumah tersebut dengan menyerahkan uang muka katakan Rp

10.000.000, yang diterima oleh Umar atas nama mereka berdua.

Tiba-tiba uang tersebut hilang ketika dibawa Umar. Maka berdasarkan ketentuan *qiy s jaly*, Kerugian atas kehilangan itu ditanggung mereka berdua berdasar sistem PLS. Namun demikian, berdasarkan ketentuan *istihs n*, hanya Umarlah yang menanggungnya, karena uang tersebut statusnya masih dibawah pengawasan Umar. Sedangkan contoh untuk metode *istisl h* ini juga banyak ditemukan penerapannya pada para sahabat seperti pengumpulan zakat oleh Khalifah Abu Bakar, salat tarawih dilaksanakan secara berjamaah pada masa Umar, penulisan Alquran pada masa Usman dan lain-lain.<sup>49</sup>

Sampai di sini, barangkali semua kalangan umat Islam masih sepakat. Persoalan selanjutnya muncul, ketika sistem ekonomi yang dominan saat ini berorientasi pada materialisme dan ditopang oleh mapannya landasan teoretik ilmu ekonomi yang kuat. Secara metodologis ada dua isu mendasar yang muncul. Pertama, tentang bagaimana mendefinisikan ilmu (dan sistem) ekonomi Islam, yang kemudian berimplikasi pada munculnya pertanyaan tentang sejak kapan ilmu (dan sistem) ekonomi Islam berlangsung. Pertanyaan ini telah terjawab dengan singkat di bagian atas. Kedua, konsekuensinya, tentang bagaimana menurunkan ketentuan syariah, sehingga menjadi alternatif solusi bagi perkembangan ekonomi modern. Apakah Islamisasi ekonomi merupakan jalan penyelesaian yang tepat. Lalu jika tepat, bagaimana bentuknya. Demikianlah pertanyaan-pertanyaan yang perlu pendalaman lebih lanjut. Ini bukanlah masalah yang sederhana. Diperlukan perhatian dan pembahasan secara lebih luas. Bila proses Islamisasi merujuk pada prosedur di atas, maka Islamisasi adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat ditunda. Namun bila Islamisasi ternyata

<sup>48</sup> Muhammad Hashim Kamali. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fiqih)*... 321.

<sup>49</sup> Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* 273.

hanya akan lebih menempatkan Islam sebagai alat justifikasi atas praktik-praktik ekonomi yang ada, Allahlah yang akan menjadi saksi, atas hal tersebut. Keduanya memiliki konsekuensi yang amat berbeda dan keduanya juga memiliki kecenderungan bagi keberlangsungannya.

### 3. Hubungan antara Maqâshid Syari'ah dengan Ekonomi Islam.

#### 1. Maqâshid Syari'ah sebagai Ushûl-nya Ushûl Ekonomi Islam

Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa tujuan diturunkannya syariah adalah untuk mencapai kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan pada dua dimensi waktu yang berbeda, dunia dan akhirat. Hal ini berarti bahwa semua aspek dalam ajaran Islam, harus mengarah pada tercapainya tujuan tersebut, tidak terkecuali aspek ekonomi. Oleh karenanya Ekonomi Islam harus mampu menjadi *pan-acea* dan solusi terhadap akutnya problem ekonomi kekinian. Konsekuensi logisnya adalah, bahwa untuk menyusun sebuah bangunan Ekonomi Islam maka tidak bisa dilepaskan dari teori maqâshid seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Bahkan Muhammad Thahir ibn Ashur pernah mengatakan bahwa “*melupakan pentingnya sisi maqâshid dalam syariah islam adalah faktor utama penyebab terjadinya stagnasi pada fiqh.*”<sup>50</sup>

Menghidupkan kembali ekonomi Islam yang telah sekian lama terkubur dan nyaris menjadi sebuah fosil, merupakan lahan *ijtihadi*. Ini artinya bahwa dituntut kerja keras (ijtihad) dari para ekonom muslim untuk mencari nilai-nilai yang terkandung dalam Alquran dan Sunnah yang terkait dengan ekonomi. Untuk selanjutnya nilai-nilai ideal tersebut diderivasikan menjadi teori-teori ekonomi yang kemudian dapat dijadikan rumusan/kaidah di dataran

praksis. Dalam hal ini Syed Nawab Heidar Naqvi menyatakan bahwa kaidah perilaku ekonomi dalam ekonomi Islam tidak dapat dipisahkan dari nilai etik. Selanjutnya ia mengelaborasi lebih jauh peran etika dalam banyak hal, diantaranya etika dan perilaku rasional; etika pada perilaku konsumen; penolakan atas teori *Optimum Pareto* karena menafikan nilai etik; etika dalam keadilan distributif; dan etika yang dikaitkan dengan peran pemerintah.<sup>51</sup>

Variabel etika, yang dikaitkan dengan masalah sebagai *keyword*-nya, tampaknya memang sangat urgen dalam proses ijtihad di wilayah Ekonomi Islam. Sebagaimana yang dinyatakan Said Aqiel Siradj, bahwa dalam mengembangkan metode yang menekankan wawasan etis dengan harapan bisa memenuhi maksud di atas, masalah sebagai salah satu metode *ushûl al-fiqh* selama ini dengan rekonstruksi, perlu dinaikkan derajat dan posisinya menjadi metode sentral *ushûl al-fiqh (al-Manhâj al-Asasiyyah li Ushûl al-Fiqh)*. Selain itu fiqh yang lepas dari variabel etika akan menjadi rigid, kaku dan legal-formal.<sup>52</sup>

Selain itu, tawaran tentang *Fiqh Maqâshid* nampaknya menjadi salah stimulan yang layak dikembangkan oleh para ekonom muslim untuk mengembangkan Ekonomi Islam. Namun perlu ditegaskan terlebih dahulu bahwa apa yang kami maksud dengan *fiqh* di sini lebih mengarah pada arti pemahaman, yaitu pemahaman terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam aturan syari. *Fiqh al-Maqâshid* syariah, yaitu sebuah fikih yang dibangun atas dasar tujuan ditetapkan sebuah hukum. Pada teknisnya, metode ini ditujukan bagaimana memahami nash-nash syari yang *juz'î* dalam konteks maqâshid syari'ah dan mengikatkan sebuah hukum dengan tujuan utama ditetapkan hukum

<sup>50</sup> Ahmad ar-Raysuni, *Nazhâriyat al-Maqâshid* ..., 10

<sup>51</sup> Ulasan selengkapnya tentang hal ini lihat Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics and Society*, (London & New York: Kegan Paul International, 1994), 5

<sup>52</sup> Said Aqiel Siradj, *Fiqh Berwawasan Etika*, dalam [www.repulika.co.id](http://www.repulika.co.id), diakses 13 Februari 2018

tersebut, yaitu melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia, baik dunia maupun akhirat.<sup>53</sup>

*Fiqh maqâshid* akan mengakhiri babakan sejarah yang selama ini menghadirkan *fiqh* dalam wajahnya yang kaku, *out-of date*, sakral, nyaris *untouchable* dan tidak mempunyai daya sentuh yang maksimal di lapangan. Yusuf al-Qardhawi melihat kenyataan mandulnya *fiqh* ini ditandai dengan sistematisasi *fiqh* yang dimulai dengan pembahasan mengenai ibadah. Menurutnya, karakteristik *fiqh* yang seperti ini telah memandulkan cara pandang *fiqh* terhadap masalah sosial, politik, dan ekonomi.<sup>54</sup>

Ekonomi Islam yang dalam banyak hal adalah “reinkarnasi” dari *fiqh muamalat*<sup>55</sup> sudah semestinya mengembalikan kelenturan dan elastisitas *fiqh* dengan menjadikan *maqâshid syarîah* sebagai *the ultimate goal* dalam proses tersebut. Mengutip pendapat Masdar F. Masudi, bahwa dalam masalah *muamalat*, irama teks tidak lagi dominan, tetapi yang dominan adalah irama masalah. Pendapat (*al-qawl*) yang unggul bukan hanya memiliki dasar teks tapi juga bisa menjamin kemaslahatan dan menghindari dari kerusakan (*al-mafسادah*). Oleh karenanya menggunakan kaca mata *Fiqh Maqâshid* untuk mengoperasionalkan nilai-nilai

<sup>53</sup> Yûsuf Qardhawi, *as-Siyasah asy-Syariyyah fi Dhawi Nushuh asy-Syariah wa Maqâshid ihâ* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), 228

<sup>54</sup> Sebagaimana yang dikutip oleh Zuhairi Misrawi (ed.), *Dâri Syariat Menuju Maqâshid Syariat*, (Jakarta: KIKJ & Ford Foundation, 2003), 56. Sebagaimana yang diketahui, Yûsuf al-Qardhawi menulis dua buah buku yang berupaya membedah pembaruan *Fiqh Sistematis* *Fiqh* tidak dimulai dari peribadatan, akan tetapi dimulai dari permasalahan yang muncul di masyarakat. Dua kitab tersebut adalah *Fiqh al-Awlawiyat* dan *Min Fiqh al-Muyassar li al-Muslim al-Muashir*.

<sup>55</sup> Untuk diskusi lebih lanjut bahwa Ekonomi Islam adalah *Fiqh muamalat*, dapat dibaca di A. Qodri Azizy, *Membangun Fondasi Ekonomi Umat: Meneropong Prospek Berkembangnya Ekonomi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 175-199.

kemanusiaan universal, seperti kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan ke dalam Ekonomi Islam menjadi sebuah keniscayaan. Mengapa ketika mendengar kata “*fiqh muamalat*” maka kesan yang muncul adalah sesuatu yang usang, kuno dan *out-of date*, adalah karena selama ini ia lebih dipahami sebagai sebuah hukum (atau bahkan *pure fiqh*) yang identik dengan stigma-stigma tersebut di atas. Selain itu, pendidikan dan pengajaran di sekolah-sekolah (atau bahkan mungkin di level S1 sekalipun) tentang *fiqh muamalat* tidak lebih dari sekedar aturan normatif, yang “tidak perlu diamalkan; lain halnya dengan *fiqh ibadah* yang harus diamalkan. Materi dalam pengajaran *fiqh muamalat* selama ini hanya sebagai materi di atas kertas, tidak ada kontrol, termasuk kontrol sosial yang dituntut untuk diaplikasikan.<sup>56</sup>

Para ekonom *muslim* saat melakukan berbagai kajian dan analisis terhadap ekonomi Islam, sebagai salah satu komponen dalam lingkaran *Islamic studies*, sudah sewajarnya jika melakukan tafsir ulang terhadap nalar syariah yang selama ini berkembang. Dengan menggunakan “*packing*” yang agak menggelitik, apa yang ditawarkan oleh Yudian Wahyudi untuk mensinergiskan antara apa yang ada di Harvard dan apa yang ada dibalik nama besar UIN Sunan Kalijaga dalam bingkai *maqâshid syarîah*, pada proses mengembangkan Ekonomi Islam juga layak untuk diapresiasi. Harvard merupakan salah satu *icon* pesatnya perkembangan *Islamic studies* di luar kawasan Timur Tengah; sementara Sunan Kalijaga adalah simbol keberhasilan dakwah/Islamisasi yang mampu mensinergikan antara apa yang tercantum dalam dataran normatif dengan realitas yang terjadi di masyarakat.<sup>57</sup> *Dus*, ekonomi Islam semestinya dibangun tanpa

<sup>56</sup> A. Qodri Azizy, *Membangun Fondasi....*, 178

<sup>57</sup> Untuk diskusi lebih lanjut baca Yudian Wahyudi, *Maqâshid Syarîah dalam Pergumulan Politik; Berfilsafat Hukum Islam Dâri Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

menafikan realitas yang ada namun tetap dalam bingkai maqâshid syariah. Ini karena maqâshid syariah sendiri berupaya untuk mengekspresikan penekanan terhadap hubungan antara kandungan kehendak (hukum) Tuhan dengan aspirasi yang manusiawi.<sup>58</sup> Sampai di sini dapat ditarik sebuah benang merah bahwa teori *maqâshid* menempati posisi yang sangat sentral dan vital dalam merumuskan metodologi pengembangan ekonomi Islam. Bahkan Sh tibi sendiri menyatakan bahwa maqâshid syariah merupakan *Ushûlnya-Ushûl*.<sup>59</sup>

Ini berarti bahwa menyusun Ushûl fiqh sebagai sebagai sebuah metodologi, tidak dapat lepas dari maqâshid syariah. Hal ini karena teori maqâshid dapat mengantarkan para mujtahid untuk menentukan standar kemaslahatan yang sesuai dengan syaria'h/hukum.<sup>60</sup> Bahkan terlebih lagi, menurut at-Tufi, hanya dalam wilayah muamalat sajalah rasionalisasi kemaslahatan ini dapat diterapkan.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Wael B. Hallaq, "The Primacy of The Qur'an in Sh tibi Legal Theory", dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (eds.), *Islâmic Studies Presented to Charles J. Martin* (Leiden: EJ. Brill, 1991), 89.

<sup>59</sup> Imâm Sh tibi, *al-Muwâfaqât....*, juz. II, 32. Lebih lanjut ia juga menjelaskan bahwa karena posisinya sebagai *ushûlnya ushûl*, maka *Maqâshid syariah* harus berdasar pada dalil-dalil yang *qathiy* atau definitif, bukan yang *zhonny*. Oleh karenanya, menurut Sh tibi, dalil naqli yang digunakan sebagai dasar adalah yang mutawatir, sanadnya tersambung dan *matan*-nya tidak mengandung kecacatan. Selain itu ia juga menolak intervensi nalar/rasio dalam wilayah ini, karena jika digunakan maka nalar/rasio akan dengan mudahnya "menghakimi" agama.

<sup>60</sup> Muhammad Khalid Masud, *Islâmic Legal Philosophy* (Islamabad: Islâmic Research Institute, 1977), 223-224.

<sup>61</sup> Yusdani, *at-Tufî dan Teorinya tentang Maslahat*, dalam [www.yusdani.com](http://www.yusdani.com), diakses 13 Februari 2018. Kami harapkan tidak muncul pemahaman bahwa dalam wilayah *ibadah* tidak ada masalah di sana, hanya saja nalar manusia tidak bisa menemukan secara pasti masalah apa yang ada dibalik penetapan sebuah ibada Maslahat apa yang bisa Anda prediksi Dâri ditetapkannya putaran *thawaf* harus 7 kali?

Menurut Asafri Jaya Bakri bahwa aspek pertama sebagai aspek inti, karena aspek pertama berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syariat oleh Tuhan yaitu kemaslahatan dunia dan akhirat. Hakikat atau tujuan awal pemberlakuan syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.<sup>62</sup> Sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazâli bahwa kemaslahatan itu dapat diwujudkan apabila lima unsur tujuan syarak dapat diwujudkan dan dipelihara yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.<sup>63</sup>

Dalam usaha untuk mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok tersebut, maka as-Shâtibi membagi kepada tiga tingkat maqâshid atau tujuan syaria'h, yaitu:<sup>64</sup>

- a. *Maqâshid ad-Dharûriyat*, dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia. *Al-Dharûriya* (tujuan-tujuan primer) ini didefinisikan oleh Yudian Wahyudi<sup>65</sup> sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat akan menghancurkan kehidupan secara total yang menurut versi yang paling populer adalah melindungi agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Misalnya, untuk menyelamatkan jiwa, Islam mewajibkan umat manusia untuk makan tetapi secara tidak berlebihan. Untuk menyelamatkan harta, Islam mensyariatkan misalnya hukum-hukum muamalah sekaligus

<sup>62</sup> Asafri Jaya Bakri, *Maqâshid Syariah Menurut ash-Shâtibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 71..

<sup>63</sup> Abdul Aziz Dahlan dan dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van hove, 1996), 1144

<sup>64</sup> Asafri Jaya Bakri, *Maqâshid Syariah Menurut ash-Shâtibi....*, 72

<sup>65</sup> Yudian Wahyudi, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), 45.



melarang langkah-langkah yang merusaknya seperti pencurian dan perampokan.

- b. *Maqâshid al-Hâjiyat*, dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi. *Al-Hâjiyat* (tujuan-tujuan sekunder) ini didefinisikan oleh Yudian Wahyudi<sup>66</sup> sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk kedalam katagori *dharûriyat*, sebaliknya menyingkirkan faktor-faktor yang mempersulit usaha perwujudan *dharûriyat*. Karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran sekunder ini dibutuhkan tapi bukan niscaya. Artinya, jika hal-hal *hâjiyat* tidak ada maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi akan terjadi berbagai kekurang sempurnaan, bahkan kesulitan. Misalnya, untuk menyelamatkan jiwa sebagai tujuan sekunder melalui makan dibutuhkan peralatan makan seperti kompor. Memang tanpa kompor manusia tidak akan mati karena ia masih bisa menyantap makanan yang tidak di masak, tetapi kehadiran kompor dapat melengkapi jenis menu yang dapat dihidangkan. Terjadi berbagai kemudahan dengan hadirnya kompor. Untuk melindungi harta sebagai tujuan primer maka dibutuhkan peralatan seperti senjata api, memang orang dapat saja melindungi hartanya dengan

golok, pisau atau sumpit, tetapi senjata api lebih membantu.

- c. *Maqâshid al-Tahsiniyat*, dimaksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok. *Al-Tahsiniyat* (tujuan-tujuan tertier) ini didefinisikan oleh Yudian Wahyudi<sup>67</sup> sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi akan bersifat akan memperindah poses perwujudan kepentingan *dharûriyat* dan *hâjiyat*. Sebaliknya, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika. Di sini pilihan pribadi sangat dihormati -jadi bersifat ralatif dan lokal- sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan nash. Misalnya, kompor yang dibutuhkan dalam dalam rangka mewujudkan tujuan primer yakni menyelamatkan jiwa melalui makan itu bersumbu delapan belas, kompor gas, kompor listrik atau kompor sinar surya diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal. Senjata api yang dibutuhkan dalam rangka merealisasikan tujuan primer yakni melindungi harta melalui senjata api, itu berlaras panjang atau pendek, buatan Indonesia atau Amerika, berwarna hitam atau putih, dan seterusnya, diserahkan kepada pilihan dan kemampuan lokal.

### 1. Ijtihad dalam Ekonomi Islam

Ijtihad umumnya dikaitkan dalam wilayah hukum, yaitu proses untuk menemukan hukum suatu masalah tertentu dari dalil-dalil yang ada. Namun demikian,

<sup>66</sup> Yudian Wahyudi, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika...*, 45-46.

<sup>67</sup> Yudian Wahyudi, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika...*, 47

tentulah ijtihad bukan “hak milik” wilayah hukum semata, karena ekonomi Islam pun (apalagi jika ia diidentikkan dengan fiqh muamalat) juga mempunyai “hak” untuk dikembangkan melalui proses ijtihad. Bahkan tidak ada kata final untuk proses ijtihad, karena ekonomi Islam harus elastis sesuai dengan dinamika perputaran roda peradaban yang tak mengenal kata berhenti. Terkait dengan posisi teori *maqâshid* sebagai pokok pangkal dari proses berijtihad, Sh tibi mengintrodusir dua langkah dalam proses ijtihad, yaitu *ijtihad istinbathi* dan *ijtihad tathbiqi*. Pembagian yang dilakukan oleh Sh tibi ini dapat mempermudah untuk memahami mekanisme ijtihad. Dalam *ijtihad istinbathi*, seorang ekonom muslim memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalan ide yang dikandung dalam teks (al-Quran 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 Sh tibi menyebut *ijtihad tathbiqi* sebagai ijtihad yang tidak akan berhenti sampai akhir zaman.<sup>68</sup>

Pembicaraan 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 kehidupan.<sup>69</sup>

Terkait dengan hal tersebut, maka *al-kulliyah al-khamsah* sebagaimana yang diintrodusir oleh Sh tibi 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 dikenal dalam *al-kulliyah al-khamsah*, maka kebutuhan manusia tidak cukup hanya lima kebutuhan primer tersebut. Umat Isla, harus mampu menggali dan meletakkan kebutuhan-kebutuhan primer kekinian sebagai *maqâshid syarfiyah*, seperti hak kebebasan berpendapat, berpolitik, pemilu dan suksesi, hak mendapat pekerjaan, sandang, pangan dan papan, hak mendapat pendidikan, hak pengobatan dan sebagainya.<sup>70</sup> 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.”<sup>71</sup>

Selanjutnya ia juga menyatakan:

“It may be mentioned that the list of basic elements given by Shatibi may be not an exhaustive list. For example, one element that seems to be missing from the list is freedom. Islam has given great importance to freedom at the individual

<sup>69</sup> Agustianto Mingka, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam [www.pelita.or.id](http://www.pelita.or.id), diakses tanggal 29 Februari 2018

<sup>70</sup> Muhammad Abid al-Jabiri sebagaimana yang dikutip Muhammad Guntur Romli, *Menggagas Fiqh Maqâshid* dalam [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com), diakses 29 Oktober 2014.

<sup>71</sup> M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, “Shatibis Objectives of Shariah and Some Implications for Consumer Theory,” dalam AbulHasan M. Sadeq dan Aidit Ghazâli (eds.), *Reading in Islâmic Economic Thought*, (Malaysia: Longman Malaysia, 1992), 194

<sup>68</sup> Sebagaimana yang dikutip oleh Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâshid ....*, 127-128

*level as well as at the society level... Freedom from the dominance of non-muslim rule is extremely important.*"<sup>72</sup>

Ibnu Ashur juga menyatakan bahwa meskipun *al-kuliyah al-khamsah* memang sangat penting, namun secara substansial sudah tidak memadai untuk mengawal perkembangan dinamika ijtihad kontemporer. Untuk itu, Ashur menawarkan paradigma baru bahwa poros syariat sejatinya terletak pada nilai-nilai universal seperti fitrah, kebebasan (*huriyyah*), toleran (*samahah*), egalitarianisme, dan hak asasi manusia.<sup>73</sup>

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, bahwa kata kunci dari maqâshid syarîah adalah masalah. Tawaran yang sangat menghentak dan "kontradiktif" dengan arus *main-stream* adalah apa yang digagas oleh at-Tufi mengenai teori masalah. At-Tufi membangun pemikirannya tentang masalah tersebut berdasarkan atas empat prinsip, yaitu:<sup>74</sup>

- a. Akal mempunyai kebebasan menentukan masalah dan kemafsadatan, khususnya dalam lapangan mu'amalah dan adat. Untuk menentukan suatu masalah atau kemafsadatan dalam wilayah muamalat cukup dengan akal.
- b. Sebagai kelanjutan dari poin pertama tersebut, at-Tufi berpendapat bahwa masalah merupakan dalil syari mandiri yang kehujujannya tidak

tergantung pada konfirmasi nas, tetapi hanya tergantung pada akal semata. Dengan demikian, masalah merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum.

- c. Masalah hanya berlaku dalam lapangan mu'amalah dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadat (*mahdah*) dan ukuran-ukuran yang ditetapkan syara, tidak termasuk objek masalah, karena masalah-masalah tersebut merupakan hak Allah semata.
- d. Masalah merupakan dalil syara' paling kuat. Oleh sebab itu, at-Tufi juga menyatakan apabila nas dan ijma' bertentangan dengan masalah, didahulukan masalah dengan cara pengkhususan (*takhsis*) dan perincian (*bayan*) nas tersebut.

Meskipun tergolong liberal untuk ukuran sezaman at-Tufi, 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 semata diiringi dengan pola pikir yang liberal, yang dapat mencerabut Ekonomi Islam dari akar-akarnya. Sementara itu berbagai macam "versi" maqâshid syarî'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

<sup>72</sup> M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, "Shatibis Objectives of Shariah and Some Implications for Consumer Theory," dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazâli (eds.), *Reading in Islâmic Economic Thought*,... 195

<sup>73</sup> Selengkapnya lihat dalam Muhammad Thahir bin Asyur, *Maqâshid ...*, 233-312

<sup>74</sup> Untuk bahasan lebih terperinci lihat dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fi at-Tasyrî al-Islâmi wa Najmuddîn at-Tufi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1954), 127-132 dan Husein Hamid Hasan, *Nazhâriah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdah al-Arabiyah, 1971), 529

Sh tibi yang tetap berpegang pada dalil naqli sebagai *Ushûl*. Demikian halnya ekstensifikasi *al-kuliyah al-khamsah* sebagaimana yang diwacanakan Ibnu ‘Ashur adalah langkah untuk melengkapi apa yang sudah ada, baik dari sisi metodologis. Selanjutnya, pastilah akan muncul tokoh-tokoh lain dengan tawaran ide yang lebih menggigit yang mungkin saja akan menjadikan pemikiran tokoh sebelumnya terkesan “usang”. Pertanyaan kemudian yang mengedepan adalah, siapa dan kriteria bagaimanakah yang mempunyai hak untuk melakukan ijtihad dalam Ekonomi Islam, yang itu merupakan wilayah yang lebih luas dari pada *fiqh muamalat*? Apakah kriteria seorang mujtahid dalam Ekonomi Islam seketat mujtahid dalam Hukum Islam? Jika memang maqâshid syari‘ah itu adalah *Ushûlnya Ushûl*, apakah persyaratan bahwa seorang mujtahid dalam Ekonomi Islam itu harus menguasai Bahasa Arab-sebagaimana syarat yang diajukan Sh tibi untuk dapat menemukan maqâshid syari‘ah-berlaku pada setiap orang? 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 maqâshid syariah, maka proses produksi akan terkait dengan beberapa faktor berikut:

- a. 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 maqâshid syari‘ah, menyalahi *al-kuliyah al-khamsah* dan tidak meningkatkan kemaslahatan baik dalam level individu dan sosial. Produsen dalam ekonomi konvensional bisa jadi akan membuka kasino maupun “pasar kembang ala Jogja” demi

mengejar keuntungan. Namun tidak demikian halnya dengan produsen dalam Ekonomi Islam, karena kasino bertentangan dengan *hifzhil-mâl* sedangkan praktik prostitusi tidak sejalan dengan *hifzhil-nasl*.

- b. 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 maqâshid syariah 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.

Ilmu ushûl fiqh sangat langka diajarkan pada Lembaga Keuangan Syariah, bahkan materi bahasannya tidak ditemukan sama sekali. Oleh karena itu para pakar ekonomi Islam dan SDM bank syariah termasuk regulator syariah sangat jarang memahami ilmu ushûl fiqh.

Cukup penting adalah tentang akad *ta'alluq*. Ada banyak pandangan yang mengenerasisasi semua *ta'alluq* itu dilarang, semua jual beli bersyarat itu dilarang, tanpa mengkaji dan memahami mengapa *ta'alluq* itu dilarang, apa illatnya, bentuk *ta'alluq* yang bagaimana yang dilarang dan bentuk *ta'alluq* bagaimana yang dibolehkan?. Mengapa jual beli bersyarat itu dilarang, apa illatnya? Semua

pengetahuan ini sangat berguna menghasilkan pengetahuan-pengetahuan baru yaitu akan memberikan pemahaman apa dan bagaimana bentuk akad *ta'alluq* yang dilarang dan mana pula yang dibolehkan, begitu pula jual beli bersyarat, mana jual beli yang dilarang dan mana pula yang dibolehkan. Semua analisisnya harus didasarkan pada kajian illat dalam metodologi ushûl fiqh.

Contoh lainnya yang juga menarik adalah akad sewa beli (*lease and purchase*), apakah akad ini bisa disebut sebagai *gharar*? Apa yg *gharar* dalam akad ini?. Ketidakjelasan akadnya sewa atau beli, atau dianggap tidak jelas pemindahan kepemilikan? Di sinilah diperlukan kajian illat dan maqâshid syari'ah, sebuah kajian falsafah syariah mengapa *gharar* itu dilarang, apakah illatnya terdapat pada akad sewa beli itu? Secara praktis, sebenarnya akad sewa beli tidak *gharar*, karena akadnya sudah jelas sekali. Begitu sewa berakhir, maka secara otomatis dan demi hukum asset menjadi milik nasabah, tanpa perlu akad baru lagi, karena janji hibah yang diaktekan ada saat akad sudah terwujud secara otomatis setelah berakhirnya periode sewa. Kejelasan akad sewa beli ini, tidak akan memancing *dispute* atau rawan perselisihan, karena itu hukumnya boleh. Jual beli *gharar* yang illatnya sudah hilang, hukumnya boleh, sesuai dengan kaedah *al hukm yaduru ma'a al- illat wujudan wa adaman*.

Dalam kasus ini *gharar* itu dilarang karena akan sangat rawan menimbulkan perselisihan para pihak, sedangkan dalam akad sewa beli semuanya sudah jelas, sama jelasnya dengan kontrak jual beli. Karena akad yang jelas itu maka peluang perselisihan akibat akad hybrid sebenarnya tidak ada. Kalaupun peluang *dispute* ada, tapi porsinya sedikit sekali dan kecil sekali, bahkan *disputenya* bukan karena *ghararnya*, melainkan karena moral hazard di antara kedua pihak, misalnya dengan sengaja menunda pembayaran cicilan. Kecilnya peluang perselisihan sewa sama saja dengan

kecilnya peluang jual beli murabah cicilan, sebab setiap akad pasti selalu ada kemungkinan terjadinya perselisihan, tapi sekali lagi bukan karena ketidakjelasan akadnya, melainkan karena Moral Hazard terutama dari nasabah yang mencicil. Bila digunakan logika yang jernih, kalau ada akad *lease and purchase* tanpa hunga, dengan ketentuan akad yang jelas, maka hukumnya boleh, karena tidak *gharar*. Dengan demikian tidak semua *gharar* yang dilarang. Hanya *gharar* yang besar saja yang dilarang, yaitu yang peluang mendatangkan perselisihan saja yg dilarang syariah, sedangkan *gharar* yang sedikit tidak dilarang. Oleh karena itulah ulama membagi *gharar* kepada 3 macam, *gharar katsir*, *gharar mutawassith* dan *gharar qalil*.

Kemahiran menemukan *illat*, *maslahah* dan *maqasahid* dari suatu akad dan transaksi sangat diperlukan, mengingat kasus-kasus baru terus bermunculan, seperti pembiayaan KPR syariah secara indent, MDC (*Margin During Construction*), *tawarruq munazzam*, dsb. Ilmu ushûl fiqh akan merekonstruksi *illat* dari larangan jual beli indent (KPR (Property Syariah)), bentuk pembiayaan KPR indent bagaimana yang dilarang? Mengapa dalam jual beli salam, uangnya harus cash? sehingga jual beli *kali bikali* (*al-bay' bi ajli badalain*) dilarang?, dan Bentuk *kali bi kali* bagaimana yang dilarang, dan mengapa dilarang? Apa perbedaan *illat* antara KPRS Indent (yang menggunakan akad MMQ) dengan jual beli *kali bi kali* yang dilarang Nabi Muhammad saw?. Atau dengan perkataan lain, apakah boleh cicilan pada *salam fil manafi'* untuk pembiayaan KPRS Indent dengan *musyarakah mutanaqishah*? Kalau dilarang apa illatnya? Apakah illatnya sudah berubah dan berbeda dengan *illat kali bi kali*?. Kalau illatnya sama maka KPRS indent dengan MMQ tentu tidak dibolehkan, tetapi jika illatnya berbeda, maka KPRS Indent dengan MMQ dibolehkan. Disinilah diperlukan kecerdasan dan kepiawaian dalam

menemukan illat suatu kasus keuangan syariah.

Upaya menemukan *illat* sering kali membutuhkan pengetahuan disiplin ilmu lain yang terkait, misalnya ilmu ekonomi makro. Mungkin secara fiqh muamalah formal, suatu kasus dibolehkan, tetapi setelah mengkaji masalah dan mudharatnya dari perspektif ilmu ekonomi makro, sesuatu kasus itu bisa dilarang. Karena itu jangan terjebak kepada kerangkeng fiqh muamalah, tapi temukanlah *illat*, temukan masalah dan mudharat dalam sinaran maqâshid syariah. Mungkin saja seseorang ahli dalam Ushûl fiqh, tapi tidak menggunakan pisau analisis ilmu ekonomi makro, sehingga tidak bisa menemukan *illat* dengan tepat di bidang ekonomi. Misalnya ada seorang pakar di luar negeri yang membolehkan transaksi bursa komoditi berjangka karena mengqiyaskannya dengan *bay salam*, secara formal memang kelihatannya mirip. Namun secara illat dan maqâshid, terdapat unsur derivatif ribawi di dalamnya, sehingga transaksi itu menjadi terlarang.

Contoh lain yang cukup sederhana antara lain tentang *illat* larangan riba, dikatakan illatnya *zhulm*. Kesalahan menemukan illat riba, akan menimbulkan kesalahan fatal berikutnya, misalnya menganggap suku bunga bank di Jepang yang berkisar 2-3 persen setahun adalah tidak riba dibanding margin murabahah di Indonesia yang mencapai 10-12 persen setahun. Di sini dibutuhkan teori-teori ilmu ekonomi makro Islami, seperti teori inflasi, teori *bubble* dan krisis, hubungannya dengan produksi, employment, dan sebagainya. Pakar ekonomi Islam dan hukum ekonomi Islam harus bisa menemukan illatnya secara tepat dan akurat. Pengetahuan tentang *illat* ini begitu urgen, karena dengan mengetahui illat, maka ketentuan fikih muamalah akan selalu bermuatan masalah dan maqâshid syariah sehingga syariah akan selalu aktual, segar dan relevan dengan perubahan-perubahan bisnis dan tuntutan-kemajuan-zaman.

Dalam ilmu Ushûl fiqh kajian tentang illat dibahas dalam sub bahasan *masâlikul illat*, yang dimulai dari *takhrîjul manath*, kemudian *tanqihul manath* dan terakhir *tahqiqul manath*. Selanjutnya dalam kajian illat dan masalah, seorang ahli Ushûl fiqh harus bisa menentukan *qiyas jaliy* dan *qiyas khafi* dalam banyak kasus ekonomi keuangan, tanpa pengetahuan tentang *qiyas jaliy* dan *qiyas khafiy*, maka akan mengakibatkan pandangan yang keliru dalam memahami suatu konsep fiqh muamalah, seperti menggenerasilasi semua *tawarruq* dilarang. Padahal harus dibedakan *tawarruq munazzam* pada umumnya dengan *tawarruq* yang nyata-nyata sektor riil, untuk pembiayaan pertanian dan UMKM, maka penyalurannya juga pasti menganalisa risiko dan kalkulasi bisnis pertanian itu. Dengan demikian, pakar keuangan syariah, akademisi dan praktisi harus bisa memahami konsep *istihsan* dengan baik, agar pemahaman keuangan syariahnya utuh dan komprehensif.<sup>75</sup>

#### 4. Kesimpulan

Maqashid syariah adalah tujuan-tujuan syariat dan rahasia-rahasia yang dimaksudkan oleh Allah dalam setiap hukum dari keseluruhan hukumnya. Inti dari tujuan syariah adalah merealisasikan kemaslahatan bagi manusia dan menghilangkan kemudorotan, sedangkan mabadi (pokok dasar) yakni memperhatikan nilai-nilai dasar Islam. Seperti keadilan persamaan, dan kemerdekaan. Ilmu ushûl fiqh yang bermuatan maqâshid syariah akan memberikan pemikiran rasional dan filosofis tentang ketentuan ketentuan fiqh muamalah dan fatwa-fatwa, yang berkaitan dengan perkembangan ekonomi Islam.

#### DAFTAR PUSTAKA

Abid al-Jabiri, Muhammad sebagaimana yang dikutip Muhammad Guntur Romli, *Menggagas Fiqh Maqâshid*

<sup>75</sup> Agustianto Mingka, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam agustiantocenter.com, diakses tanggal 29 Februari 2018

- dalam [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com), diakses 29 Oktober 2014.
- Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- Al-Izz bin Abdul as-Salâm, *Qawâid al-Ahkâm fî Mashâlihi al-Anâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001
- Allal Al-Fasy, *Maqâshid asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, KSA: Dârul Garb Al-Islamy. 1993
- al-Qaradhawi, Yûsuf, *Fîqih Maqâshid asy-Syarî'ah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007
- al-Raisuni, Ahmad, *Nazhâriyyat al-Maqâshid inda al-Imâm ash-Shâtibi*, Beirut: al-Mahad al-Alâmi li al-Fikr al-Islâmi, 1992
- al-Tahir al-Misawi, Mohammad, *Ibn Asyur wa Kitâbuhu Maqâshid asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kuala Lumpur: Al-Basyair li al-Intaj al-Ilmi, 1998
- al-Wahab Khallaf, Abd, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, 1968
- Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001
- Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Muslim World*, London: University of London Press, 1976
- an-Nabhani. Taqiyuddin, *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyyah. Ushûl al-Fiqh*. Al-Quds: Min Mansyurat Hizb at-Tahrir. 1953
- Aqiel Siradj, Said, *Fiqh Berwawasan Etika*, dalam [www.republika.co.id](http://www.republika.co.id), diakses 13 Februari 2018
- ar-Raisuni, Ahmad, *Nazhâriyyat al-Maqâshid inda al-Imâm ash-Shâtibi*, Beirut: al-Maahad al-Alami li al-Fikr al-Islâmi, 1992
- Asafri Jaya Bakri, *Maqâshid Syariah Menurut ash-Shâtibi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996
- Ash-Shâtibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.th
- Ash-Shâtibi, *Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'at*, Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.
- Aziz Dahlan, Abdul dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hove, 1996
- Azizy, A. Qodri, *Membangun Fondasi Ekonomi Umat: Meneropong Prospek Berkembangnya Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- az-Zuhaili, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986
- Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1994
- Hallaq, Wael B. "The Primacy of The Quran in Sh tibi Legal Theory", dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (eds.), *Islâmic Studies Presented to Charles J. Martin* Leiden: EJ. Brill, 1991
- Hashim Kamali. Muhammad, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fiqih)*, terj. Noorhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Husein Hamid Hasan, *Nazhâriyah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmi*, Kairo: Dâr an-Nahdah al-Arabiyah, 1971
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilâm al-Muwâqqûn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996
- Ibnu Mansur al-Afriqi, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dâr al-Sadr, t.th
- M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, "Shatibis Objectives of Shariah and Some Implications for Consumer Theory," dalam AbulHasan M. Sadeq dan Aidit Ghazâli (eds.), *Reading in Islâmic Economic Thought*, Malaysia: Longman Malaysia, 1992
- Mingka, Agustianto, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam [agustiantocenter.com](http://agustiantocenter.com), diakses tanggal 29 Pebruari 2018
- Misrawi (ed.), Zuhairi, *Dâri Syariat Menuju Maqâshid Syariat*, Jakarta: KIKJ & Ford Foundation, 2003

- Muhammad Khalid Masud, *Islâmic Legal Philosophy*, Islamabad: Islâmic Research Institute, 1977
- Mukhtar dkk, Kamal, *Ushûl Fîqih I dan II*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996
- Mukhtar, Nuruddin, *al-Ijtihad al-Maqâshidi*, Qatar: Dâr al-Muassasah, 1998
- Muqorobin, Masyhudi, “Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam, dalam *Jurnal Ekonomi Sosial Pembangunan*, Vol. 2, No. 2, Februari 2018
- Nawab Haider Naqvi, Syed, *Islam, Economics and Society*, London & New York: Kegan Paul International, 1994
- Qardhawi, Yûsuf, *as-Siyasah asy-Syariyyah fî Dhawi Nushuh asy-Syariah wa Maqâshid iha*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998
- Saad al-Yubi, Muhammad, *Maqâshid asy-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Alaqâtuha bi al-Adillah asy-Syar'îyyah*, KSA: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1998
- Syaltout, Mahmud, *Islâm: Aqîdah wa Syarî'ah*, Kairo: Dâr al-Qalam, 1966
- Umam, Khairul, *Ushûl Fîqih*, Bandung: Pustaka Setia, 2001
- Wahyudi, Yudian, *Maqâshid Syarî'ah dalam Pergumulan Politik; Berfilsafat Hukum Islam Dâri Harvard ke Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Nawesea, 2007
- Wahyudi, Yudian, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006
- Zaid, Mustafa, *Al-Maslahah fî at-Tasyrî al-Islâmi wa Najmuddîn at-Tufî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1954