

KONSTRUKSI NALAR DAN POLA PEMBACAAN MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH DALAM FILSAFAT HUKUM ISLAM IBN TAYMĪYAH

Hijrian Angga Prihantoro
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: hijriantoro@gmail.com

Abstract: This paper aims to track the construction of *maqāṣid al-sharī'ah* reasoning and reading patterns of *maqāṣid al-sharī'ah* according to Ibn Taymīyah perspective. The study of the philosophy of Islamic Law in the perspective of Ibn Taymīyah in Islamic thought is still not much discussed, even not yet formulated with a comprehensive framework of construction of reason. *Maqāṣid al-sharī'ah* in Ibn Taymīyah's perspective has a reciprocal reading pattern in quadric *jalb al-maṣlahah* and *daf' al-maṣṣadah* at one time simultaneously. These quadrics here are relational dialectics between *min jānib al-wujūd* and *min jānib al-'adam*. Ibn Taymīyah as one of the most knowledgeable scholars of science has a unique reading pattern on how the legal texts (*āyat al-aḥkām*) and their intentions (*al-maqāṣid*) are dialecticalized.

Keywords: Ibn Taymīyah; philosophy of Islamic law; *maqāṣid al-sharī'ah*.

Pendahuluan

Kajian mengenai filsafat hukum Islam Ibn Taymīyah dalam geliat pemikiran keislaman masih belum banyak dibahas, bahkan juga belum dibahasakan dengan kerangka konstruksi nalar yang komprehensif. Ibn Taymīyah sebagai salah satu pemikir yang menguasai banyak cabang keilmuan memiliki pola pembacaan yang unik tentang bagaimana teks-teks hukum (*āyat al-aḥkām*) dan maksud-maksudnya (*al-maqāṣid*) didialektikakan. Ibn Taymīyah adalah sosok pemikir yang sejatinya mencoba mengintegrasikan berbagai cabang ilmu-ilmu keislaman. Dalam konteks pemikiran hukum Islam, Ibn Taymīyah kerap mendiskusikannya dengan dengan kajian linguistik seraya sesekali mengkritisi nalar berhukum

para juris sebelum masanya. Hal itu dapat kita temukan di banyak karya-karyanya. Bahkan, dalam *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, Ibn Taymīyah secara tegas melakukan kritik tentang bagaimana logika hukum yang seharusnya dipakai untuk membaca teks-teks keagamaan.

Kegelisahan Ibn Taymīyah tentang konstruksi nalar hukum Islam memantikannya untuk ikut perang tanding dalam pagelaran pemikiran hukum itu sendiri. Perdebatan laten para juris pada era sebelumnya dijadikan oleh Ibn Taymīyah sebagai langkah awal untuk mengkonstruksikan bangunan-bangunan konseptual yang baru. Dalam *Majmū' Fatāwā*, Ibn Taymīyah banyak melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan, sehingga tidak jarang ia kerap berbeda dengan imam-imam mazhab sebelumnya.

Hal yang menarik dalam kajian filsafat hukum Islam Ibn Taymīyah adalah tentang bagaimana Ibn Taymīyah membangun konstruksi nalar dan pola pembacaan *maqāsid al-shari'ah*. Hingga saat ini, kajian pemikiran Ibn Taymīyah dalam dua terma tersebut nyaris sulit untuk ditemukan. Dengan demikian, fokus kajian ini adalah untuk melacak sekaligus memetakan konstruksi nalar dan pola baca *maqāsid al-shari'ah* dalam perspektif Ibn Taymīyah.

Biografi Ibn Taymīyah

Ibn Taymīyah, seorang imam yang alim, hafiz, kritis, ahli fiqh, mujtahid, penafsir dikenal dengan *shaykh al-Islām*, bernama lengkap Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad b. Muftī Shihāb al-Dīn 'Abd al-Ḥalīm b. Imām al-Mujtahid Jād al-Dīn 'Abd al-Salām b. 'Abd Allāh b. Abī al-Qāsim b. al-Khadar b. Muḥammad b. al-Khadar b. Taymīyah al-Ḥarrānī al-Dimashqī.¹

Ibn Taymīyah lahir pada 22 Januari 1263 atau 10 Rabī' al-Awwal 661 H, dan wafat pada 26 September 1328 M atau 22 Dhū al-Qa'dah 728 H. Ibn Taymīyah adalah seorang pemikir dan ulama Islam dari Ḥarrān, Turki. Ia pernah memimpin sebuah pasukan untuk melawan pasukan Mongol di Shakhhab, dekat kota Damaskus, pada tahun 1299 M dan ia mendapat kemenangan yang gemilang. Pada Februari 1313, ia juga bertempur di kota

¹ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 14 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 135.

Jerussalem dan mendapat kemenangan. Sesudah karirnya itu, dia tetap mengajar sebagai profesor yang ulung.²

Di Damaskus, Ibn Taymīyah belajar kepada banyak guru dan memperoleh berbagai macam ilmu, di antaranya ilmu hitung (matematika), *khatt* (ilmu tulis-menulis Arab), *nahw*, dan usul fiqh. Ia dikaruniai kemampuan mudah menghafal, hingga dalam usia muda, ia telah hafal al-Qur'ān. Ketekunannya dalam menuntut ilmu mulai terlihat pada usianya yang ke-17. Di usia yang ke-19, ia telah memberi fatwa dalam masalah-masalah keagamaan.

Ibn Taymīyah amat menguasai ilmu *rijāl al-ḥadīth* yang berguna dalam menelusuri riwayat atau pembawa ḥadīth-ḥadīth dan *funūn al-ḥadīth* tentang macam-macam ḥadīth, baik yang lemah, cacat, maupun sah. Ia memahami semua ḥadīth yang termuat dalam *al-Kutub al-Sittah* dan *al-Musnad*. Dalam mengemukakan ayat-ayat sebagai hujjah atau dalil, ia memiliki kehebatan yang luar biasa. Ia mampu mengemukakan kesalahan dan kelemahan para ahli tafsir. Tiap malam ia menulis tentang ilmu tafsir, fiqh, sambil mengomentari dan mengkritisi terhadap karya-karya para filsuf. Sehari semalam ia mampu menulis empat buah *kurrāsah* (buku kecil) yang memuat berbagai pendapatnya dalam bidang shari'ah. Ibn al-Wardī menuturkan dalam *Tārikh Ibn al-Wardī* bahwa karya Ibn Taymīyah mencapai 500 judul. Di antara karya-karya Ibn Taymīyah yang terkenal adalah *Majmū' Fatāwā* yang berisi tentang fatwa-fatwa hukum dalam agama Islam.³

Beberapa karya lainnya yang monumental mencakup antara lain: *Majmū' al-Fatāwā* (35 jilid), *al-Fatāwā al-Kubrā* (5 jilid), *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql* (10 jilid), *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī Naqd Kalām al-Shi'ah wa al-Qadarīyah* (9 jilid), *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, *al-Istiḳāmah*, *Bayān Talbīs al-Jahmiyah*, *al-Nubuwwāt*, *Naqd al-Manṭiq*, *Sharḥ al-'Aqīdat al-'Asfāhānīyah*.⁴

² Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badawī, *Maqāsid al-Shari'ah 'inda Ibn Taymīyah* (Amman: Dār al-Nafā'is, t.th.), 32-34.

³ Untuk lebih detail, lihat buku-buku sejarah, seperti *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, *Siyar A'lām al-Nubalā'*.

⁴ Al-Badawī, *Maqāsid al-Shari'ah*, 25-26.

Sejarah Pemikiran: dari Usul Fiqh ke *Maqāsid al-Shari'ah*

Pascawafatnya al-Shāfi'ī (204 H), ihwal ilmu usul fiqh⁵ mengalami pengayaan teori dan perkembangan kajian yang signifikan. Basis otentik keilmuan yang dikonsepsikan oleh al-Shāfi'ī dalam *magnum opus*-nya, *al-Risālah*,⁶ dijabarkan sedemikian rupa oleh para juris setelahnya. Konsep metodologis berhukum yang berpijak pada apa yang telah dirumuskan oleh al-Shāfi'ī dan dikembangkan oleh Shāfi'iyūn dikenal dengan *manhaj al-mutakallimīn*. Sementara para juris yang mengikuti pola berhukum Abū Ḥanīfah, konsep metodologisnya dikenal dengan *manhaj al-fuqabā'*.

Penamaan *manhaj al-mutakallimīn* adalah konsekuensi logis dari apa yang dituangkan oleh para juris dalam karya-karya mereka. Domestifikasi epistemologis antara ilmu usul fiqh (*Islamic legal theory*) dengan ilmu kalam (*Islamic theology*) merupakan hal mendasar yang menjadi karakter nalar konsep usul fiqh dalam *manhaj* ini.⁷ Selain itu, para juris yang menekuni bidang usul fiqh dengan model penalaran ini juga merupakan para ahli ilmu kalam itu sendiri.

Para juris yang ber-*manhaj al-mutakallimīn* dalam ilmu usul fiqh merupakan gabungan dua mazhab dalam ilmu kalam (*Ash'ariyah* dan *Mu'tazilah*). Mazhab *Ahl al-Sunnah Ash'ariyah* diwakili oleh al-Juwaynī (478 H) dengan kitab *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, dan al-Ghazālī (505 H) dengan *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Sementara mazhab *Mu'tazilah* diwakili oleh al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (435 H) dengan *al-'Amd* dan Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (473 H) dengan *al-Mu'tamad*. Dalam perkembangannya, keempat kitab tersebut dirangkum dan dipadatkan isinya oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606 H) dalam *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* dan Sayf al-Dīn al-Āmidī (631 H) dalam *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*.⁸

⁵ Untuk mengetahui sejarah perjalanan ilmu Usul Fiqh dan perkembangannya, berikut tokoh-tokoh serta segenap karya-karyanya yang bermuatan usul fiqh, baca: Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh Tarikhuh wa Rijāluh* (Kairo: Dār al-Salām, 2010).

⁶ Untuk mendalami sejarah dan faktor-faktor yang melatarbelakangi penulisan *al-Risālah*, lihat Ḥammādī Dhuwayb, *Jadal al-Uṣūl wa al-Waqi'* (Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2009).

⁷ Muḥammad 'Abd al-Raḥmān, *Aḥamm Kutub al-Uṣūl 'alā Ṭariqat al-Mutakallimīn wa Maḥqī' al-Mustasfā minhā*, dalam *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2011), 21.

⁸ *Ibid.*, 28.

Berbeda dengan *manhaj al-mutakallimīn*, para juris yang ber-*manhaj al-fuqahā'* tidak memasukkan unsur-unsur kajian teologis (*al-masā'il al-kalāmīyah*) dalam ruang lingkup ilmu usul fiqh. Kajian mereka justru bpusat pada pendapat-pendapat imam-imam mazhab Ḥanafiyah dalam bidang fiqh (*aqwāl al-a'immaḥ fī al-masā'il al-fiqhīyah*), lantas mengkonsepnya ke dalam kaidah-kaidah tertentu.⁹ Karakter keilmuan *manhaj al-fuqahā'* dapat kita lacak melalui kitab *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ* (370 H), *Uṣūl al-Bazdawī* (430 H), *Uṣūl al-Sarakhsī* (490 H), *Uṣūl al-Karakhī* (540 H) dan *Uṣūl al-Nasafī* (710 H).

Berbeda dengan kedua *manhaj* di atas, para juris Mālikīyah agak sedikit terlambat untuk ikut terlibat dalam persoalan usul fiqh. Namun di saat para juris dari kedua *manhaj* di atas sering berselisih pendapat, para juris Mālikīyah akhirnya hadir mencoba mendamaikan. Dalam sejarah perkembangan ilmu usul fiqh, *manhaj* yang dibawa oleh para juris Mālikī ini dikenal dengan *manhaj al-jam' bayn al-tariqayn*. Di sini para juris Mālikīyah mencoba untuk memadukan kedua *manhaj* di atas. Ilmu usul fiqh tidak lagi memiliki dua sisi kajian yang berbeda (*al-masā'il al-kalāmīyah* atau *aqwāl al-a'immaḥ*), melainkan disatu-padukan menjadi kaya konsep, kaya analisis, dan kaya praktis. Sumbangan juris Mālikīyah dapat kita lacak dalam kitab *al-Furūq* karya al-Qarāfī (684 H) dan *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* karya al-Shāṭibī (790 H). Di tangan al-Shāṭibī melalui *al-Muwāfaqāt* inilah ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* lahir sebagai primadona filsafat hukum Islam.

Dalam definisi etimologis *al-maqāṣid* berasal dari susunan huruf *qaf*, *ṣad*, *dal* dan merupakan bentuk plural dari kata *al-maqṣad* yang artinya tujuan, maksud atau kehendak akhir yang memiliki berbagai macam media untuk merealisasikannya.¹⁰ Sementara dalam definisi terminologisnya, *al-maqāṣid* diterjemahkan dengan sasaran-sasaran, maksud-maksud atau tujuan-tujuan di balik pemberlakuan suatu hal tertentu.¹¹ Dengan demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud Tuhan di balik pemberlakuan hukum

⁹ Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh*, 57.

¹⁰ Muḥammad 'Abd al-'Āfī Muḥammad 'Alī, *al-Maqāṣid al-Sharī'ah wa Atharubā fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2007), 13.

¹¹ Ibid.

shari'ah itu sendiri.¹² Oleh sebab itu, berbicara mengenai *al-maqāsid* berarti mendiskusikan tentang makna-makna (*al-ma'āni*) dengan segala artinya yang dalam dan luas.¹³

Dalam struktur diferensialnya, *maqāsid al-shari'ah* dikategorisasikan secara global ke dalam tiga poin: *Pertama, al-maqāsid al-'ammah*, yakni pemberlakuan hukum-hukum shari'ah yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan seluruh umat manusia secara keseluruhan. Misalnya, memakmurkan bumi, menjaga stabilitas roda kehidupan di dalamnya, tentang keadilan dan persamaan hak umat manusia, serta segala sesuatu yang dapat mendatangkan kemaslahatan untuk hajat hidup manusia.¹⁴ *Kedua, al-maqāsid al-khāṣṣah*, adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud pemberlakuan hukum-hukum shari'ah tentang hal tertentu dan dalam bab-bab bahasan tertentu. Misalnya, tentang kekeluargaan dalam bab hukum keluarga, tentang perdagangan dan perekonomian dalam bab hukum muamalah dan lain sebagainya.¹⁵ *Ketiga, al-maqāsid al-juz'iyah*, yaitu tujuan-tujuan spesifik dalam setiap hukum-hukum yang dishari'ahkan. Misalnya, mengapa sebuah perkara itu hukumnya wajib, mengapa hal tertentu hukumnya haram, begitu seterusnya dalam setiap pembagian hukum shari' antara hukum *taklifi* yang lima (*al-ijāb, al-nadb, al-tahrim, al-karāhah, dan al-ibāḥah*) dan hukum *waḍ'i* yang tiga (*al-sabab, al-sharṭ, al-māni*).¹⁶

Sementara pembagian *maqāsid al-shari'ah* berdasarkan kebutuhan hidup manusia secara hirarkis juga terbagi ke dalam tiga kategori: *Pertama, al-maqāsid al-darūriyah*, yakni kebutuhan primer di mana jika kebutuhan tersebut tidak terpenuhi maka kehidupan manusia akan musnah. Kebutuhan primer ini dideskripsikan ke dalam lima bagian yang kesemuanya saling berkait kelindan dalam menjamin, menjaga dan melindungi (1) hak manusia untuk beragama (*ḥifẓ al-dīn*); (2) hak manusia untuk hidup (*ḥifẓ al-nafs*); (3) hak manusia untuk berpendidikan dan berilmu pengetahuan (*ḥifẓ*

¹² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah* (Bandung: Mizan, 2015), 33.

¹³ Syamsul Anwar, "Maqasid Syari'ah; Konsep dan Metode Menemukannya", dalam *Antologi Hukum Islam* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014), 122.

¹⁴ 'Alī, *al-Maqāsid al-Shari'ah*, 14.

¹⁵ *Ibid.*, 15.

¹⁶ *Ibid.*, 15.

al-‘aql); (4) hak manusia untuk berketurunan (*ḥifẓ an-nasl*); dan (5) hak manusia untuk berekonomi (*ḥifẓ al-māl*).¹⁷

Kedua, al-maqāṣid al-ḥājjīyah, yakni kebutuhan sekunder di mana jika kebutuhan ini tidak terpenuhi tidak sampai mengancam kemusnahan tetapi dapat mencederai kesempurnaan kebutuhan primer di atas tersebut, sehingga dapat menimbulkan kesulitan dan ketidakseimbangan hidup. Misalnya, dalam hal peribadatan, diberlakukannya hukum *rukhsab* (keringanan) bagi yang sedang bepergian atau sakit; dalam hal bermuamalah, manusia diizinkan untuk melakukan berbagai macam jenis, cara dan pengelolaan ekonominya dengan catatan tidak menabrak aturan-aturan yang telah digariskan.¹⁸

Ketiga, al-maqāṣid al-taḥṣīnīyah, yakni kebutuhan tersier sebagai cara hidup untuk menampilkan keindahan di mana jika kebutuhan ini tidak terpenuhi manusia tidak terancam kehidupannya, tidak juga sampai berimbas pada kesulitan ataupun ketidakseimbangan dalam menjalani kehidupannya.¹⁹ Misalnya, memakai pakaian dari sutera bagi kaum wanita, mengendarai kendaraan-kendaraan yang sifatnya tidak elementer. Artinya, kebutuhan *al-taḥṣīnīyah* ini hanya sebatas komplementer.

Dari rentetan sejarah dan konstruksi nalar *maqāṣid al-sharī‘ah* di atas, di manakah sebenarnya posisi Ibn Taymīyah (728 H)? Dari sekian banyak buku sejarah pemikiran hukum Islam, Ibn Taymīyah hampir selalu luput dari pengawasan para sejarawan. Apakah ini berarti Ibn Taymīyah tidak memiliki konsep pemikiran hukum Islam yang berkaitan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*? Atau jangan-jangan pemikiran *maqāṣid al-sharī‘ah* perspektif Ibn Taymīyah memang sulit untuk dikaji, lantaran ia banyak mengkritisi segala hal yang berkaitan dengan logika (*‘ilm al-mantiq*) sehingga terkesan menolak rasionalitas hukum? Sebut saja *al-Radd ‘alā al-Mantiqīyīn* dan *Naqḍ al-Mantiq*.

Ibn Taymīyah dan Konstruksi Nalar *al-Maqāṣidī*

Mendiskusikan terma “maksud” meniscayakan kehadiran “tanda-tanda”. Dengan tanda-tanda inilah “maksud” tersebut akan dapat dipahami. Dalam pandangan Ibn Taymīyah, *al-kalam* adalah

¹⁷ Ibid., 165-188.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

tanda eksistensial, karena ke-ada-annya merupakan media sekaligus poros, untuk mengetahui maksud-maksud (*al-maqāṣid*) dan tujuan-tujuan (*al-ghāyāh*) yang diinginkan (*al-murād*). Kesadaran terhadap *al-kalām* pada titik ini dapat kita jadikan sebagai pijakan paradigmatis teori *maqāṣid al-shari'ah* dalam perspektif Ibn Taymīyah.

Posisi *al-kalām* sebagai media digunakan pertama kali oleh *al-mutakallim* sebagai sarana agar apa yang dikehendaknya dapat dipahami oleh pihak yang diajak bicara (*al-mukhāṭab*). *Al-Kalām*, ketika sudah diucapkan (*al-malfūz*), diperdengarkan (*al-masmū'*) atau bahkan ditulis (*al-maktūb*) dan dapat dibaca (*al-maqrū'*), pasti akan memiliki makna-makna (*al-ma'āni*) yang disertai dengan tanda-tanda (*al-adillah*) dalam *al-kalām* itu sendiri. Pada titik ini, *al-kalām* adalah poros untuk mengetahui apa yang dimaksud dan apa yang dikehendaki oleh *al-mutakallim*.

Ibn Taymīyah dalam *al-Nubuwāt* menyatakan:²⁰

فإن الكلام يدل بقصد المتكلم به وإرادته # وهو يدل على مراده

وهو يدلنا بالكلام على ما أراده # ثم يستدل بإرادته على لوازمها

Ketika pihak yang diajak bicara dapat menemukan dan memahami apa yang dimaksud dan dikehendaki oleh sang pembicara, maka maksud dan kehendak tersebut dapat melahirkan tanda-tanda baru yang lain. Berdasarkan tanda-tanda baru yang tersarikan dari maksud dan kehendak awal sang pembicara ini, pihak yang diajak bicara dapat menentukan dan mengembangkan mana yang sesuai dan mana yang tidak sesuai. Dalam praktik pemahamannya, maksud dan kehendak awal adalah titik inti, sementara tanda-tanda baru adalah berbagai macam sarana untuk sampai pada titik inti sekaligus menjaga agar tanda-tanda baru tersebut tetap dapat sesuai dan tidak mengancam eksistensi titik inti itu sendiri.

Jika kita amati konstruksi nalar yang dibangun oleh Ibn Taymīyah dalam menemukan, menentukan, memahami dan mengembangkan *al-maqāṣid* berdasarkan teori *al-kalām* di atas, kita dapat menyatakan bahwa kesadaran kebermaksudan (*al-wa'y al-maqāṣidī*) Ibn Taymīyah dibangun di atas dialektika linguistik (*al-diyāliktikā al-lughawī*). Dalam kajian kebahasaan, dialektika linguistik selalu menghadirkan subjek pembicara (*al-mutakallim*), pihak yang

²⁰ Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Nubuwāt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 266.

diajak bicara (*al-mukhāṭab*), objek pembicaraan (*al-mawḍūʿ*) dan tujuan pembicaraan (*al-maqāṣid*).

Pola baca dialektika linguistik dalam analisis kebahasaan memiliki regulasi timbal balik antarsemua elemen di dalamnya. Regulasi-regulasi di sini hadir sebagai kesadaran yang harus dipenuhi dan dipahami agar kita dapat menentukan siapa dengan siapa, apa dengan apa, serta untuk siapa dan untuk apa. Regulasi dialektika linguistik dapat dideskripsikan dengan:²¹ *Pertama*, kesadaran eksistensial (*al-waʿy al-wujūd*). Kesadaran eksistensial ini meniscayakan ke-ada-an semua elemen. Ke-ada-an elemen menjadi dasar ontologis agar dialektika linguistik dapat benar-benar diketahui dengan jelas. Kesadaran eksistensial melingkupi: (1) Pihak yang mencetuskan wicara (*wujūd munshiʿ al-khiṭāb*); (2) Pihak yang menginterpretasikan wicara (*wujūd muʿawwil al-khiṭāb*); (3) Keterkaitan antarkeduanya (*wujūd at-tawāṣul bayn humā*) tentang apa yang diwicarakan.

Kedua, kesadaran linguistik (*al-waʿy al-lughawi*). Kesadaran linguistik sejatinya merupakan penjabaran lanjutan dari harus adanya keterkaitan antara pihak yang mencetuskan wicara dengan pihak yang menerima dan menginterpretasikan wicara tersebut. Keterkaitan antarkeduanya dapat dinilai kontinuitasnya dan dapat ditengarai relevansinya melalui bahasa itu sendiri. Artinya, syarat linguistik di sini memposisikan bahasa sebagai media dialektis sekaligus memastikan bahwa bahasa yang digunakan oleh pihak yang berbicara (*al-mutakallim/al-khiṭāb*) harus dapat benar-benar diterima (tidak asing) oleh pihak yang diajak bicara (*al-mukhāṭab*).

Ketiga, kesadaran kesepahaman (*al-waʿy al-tafāhumi*). Syarat keyakinan-kesepahaman mencitakan kehadiran keyakinan dalam diri pihak yang berbicara bahwa pihak yang diajak bicara benar-benar dapat memahami dan menangkap maksud yang dikehendakinya. Hal ini harus disadari pertama kali oleh pihak yang berbicara. Meskipun bahasa sebagai media yang digunakan oleh pihak pertama itu tidak asing bagi pihak kedua, namun tidak menutup kemungkinan pihak kedua akan mengalami kesulitan untuk memahami maksud yang diinginkan. Oleh sebab itu, keyakinan-kesepahaman menjadi penting untuk diperhatikan agar

²¹ Ḥammu al-Naqārī, *al-Manhajīyah al-Uṣūliyah wa al-Manṭiq al-Yūnānī min Khilāl Abī Ḥāmid al-Ghazālī wa Taqī al-Dīn Ibn Taymīyah* (Kairo: Rukyah, 2010), 28.

tidak terjadi salah tafsir (*misinterpretation*) sehingga terhindar dari salah paham (*misunderstanding*) antar kedua belah pihak.

Berdasarkan regulasi-regulasi dialektika linguistik di atas, menurut Ibn Taymīyah, orientasi kewicaraan dapat dipahami melalui pelacakan identitas bahasa yang digunakan sebagai tanda kesepahaman antara subjek pembicara dan pihak yang diajak bicara. Oleh sebab itu, ketika bahasa yang diwicarakan itu dicetuskan oleh *al-mutakallim* dan diperdengarkan, maka saat itu juga pihak yang diajak bicara (*al-mukhāṭab*) mendayagunakan nalarnya untuk mencoba memahami apa maksud dan tujuan yang dikehendaki oleh sang *al-mutakallim*. Untuk memastikan kebenaran maksud dan tujuan yang diinginkan, seorang pendengar (*al-mustami*) haruslah tidak asing dengan bahasa yang digunakan oleh *al-mutakallim*.²²

Ibn Taymīyah dalam *Risālah fī al-Ḥaḳīqah wa al-Majāz* menegaskan:

اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية # وهذه قرائن تعلم بالعقل
استماع اللفظ بدون المعرفة للمتكلم لا يدل على شيء # ولهذا لا يعلم بالسمع بل
بالعقل مع السمع

Pada dasarnya susunan kata senantiasa memiliki makna. Tanpa makna, susunan kata tidak akan menunjukkan apa-apa. Makna-makna dalam wicara senantiasa memiliki tanda-tanda dalam susunan kata. Tanda-tanda kebermaknaan ini dapat dipahami oleh pendengar dengan nalarnya. Dengan demikian, maksud dan tujuan sebuah wicara yang diinginkan oleh *al-mutakallim* tidak bisa hanya dipahami dari apa yang diperdengarkan, tetapi harus pula dinalar secara bersamaan.

Jika dialektika linguistik dipraktikkan untuk menganalisis maksud-maksud dalam shari'ah, maka itu berarti regulasi-regulasinya harus dipetakan terlebih dahulu. Titik tolak *al-kalām* yang dibangun berdasarkan dialektika linguistik dapat kita fungsikan untuk memetakan konstruksi nalar *maqāṣid al-shari'ah* Ibn Taymīyah. Maka pelacakan identitas terma-terma dalam shari'ah menjadi sebuah keniscayaan. *Pertama*, kesadaran eksistensial (*al-wa'y al-wujūdī*). Kesadaran ini melingkupi; (1) ke-ada-an yang mencetus-

²² Ibn Taymīyah, "Risālah fī Ḥaḳīqah wa al-Majāz", dalam *Majmū' Fatāwā Ibn Taymīyah*, Vol. 20, 460.

kan shari‘ah (*al-shāri‘*), yakni Allah dan Rasul-Nya; (2) ke-ada-an yang menerima shari‘ah (*al-mukallaf*), yakni umat Islam yang memenuhi syarat *taklīf*; (3) keterkaitan antarkeduanya tentang apa yang dishari‘ahkan (*al-mashrū‘*). Kedua, kesadaran linguistik (*al-wa‘y al-lughawi*). Kesadaran linguistik merupakan sebuah kesadaran yang merelasikan antara *al-shāri‘* dan *al-mukallaf*. Dalam hal ini kesadaran linguistik dipresentasikan dengan ke-ada-an bahasa Arab. Hal ini menunjukkan bahwa *al-shāri‘* ketika telah memilih orang-orang Arab sebagai sasaran *khīṭāb*-nya kala itu, maka relasi dialogis antarkeduanya harus dibangun menggunakan bahasa Arab. Ketiga, kesadaran kesepahaman (*al-wa‘y al-tafāhumi*). Kesadaran kesepahaman dalam konteks shari‘ah diwujudkan dengan dua hal; (1) penurunan *khīṭāb* yang menggunakan bahasa Arab merupakan kesadaran dari *al-shāri‘* agar pihak penerima shari‘ah dapat memahami maksud dan tujuan sebagaimana yang dikehendaknya; (2) pihak penerima shari‘ah harus menyadari dan memahami bahwa apa yang dishari‘ahkan oleh *al-shāri‘* pasti memiliki maksud dan tujuan-tujuan tertentu.

Al-Qur‘ān sendiri sebelum bermetamorfosa menjadi sebuah “teks bahasa” (*al-naṣṣ al-lughawi*), sejatinya hanya merupakan entitas *khīṭāb* (wicara). Sebagai sebuah entitas *khīṭāb*, pasti ada yang berperan sebagai *mukhbātib* (pemberi wicara) dan juga *mukhbāṭab* (yang menerima wicara). Jika Tuhan dengan segala otoritas-Nya adalah satu-satunya yang memainkan peran *fā‘il* dalam pagelaran teks, maka posisi *maf‘ūl* divisualisasikan oleh Rasul.²³

Agama yang saat ini diwakili oleh teks wahyu telah dengan tegas menjadikan manusia sebagai titik sasaran yang senantiasa menjadi bidikan utamanya.²⁴ Terlepas dari pro dan kontra seputar penurunan wahyu; apakah ia hanya maknanya atautkah sekaligus dengan lafaznya, yang pasti dalam proses penurunannya, Tuhan sebagai Sang pemberi wahyu menjadikan Rasul sebagai penerimanya. Kelak, melalui Rasul-lah manusia dapat memahami maksud ajaran-ajaran agama. Wahyu yang pada mulanya hanya Tuhan, Malaikat dan Rasul yang tahu dalam bentuk aslinya, kini berstatus

²³ George Ṭarābīshī, *Min Islam al-Qur‘ān ilā Islam al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2010), 9.

²⁴ Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Risālah* (Kairo: Maktab Dār al-Turāth, 2005), 111-112.

menjadi “teks yang di/terbaca” (*al-naṣṣ al-maqrū'*) oleh semua umat manusia.²⁵

Jika dalam memahami *al-kalām* tidak cukup hanya dengan apa yang diperdengarkan melainkan harus pula dinalar secara bersamaan, maka dalam konteks memahami maksud dan tujuan-tujuan shari'ah (*maqāṣid al-shari'ah*) harus pula demikian. Dialektika *al-sam'* dan *al-'aql* dalam konteks *al-kalām* memendarkan dialektika *al-naql* dan *al-'aql* dalam konteks shari'ah. Dengan demikian, tanda-tanda kebermaknaan dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth sebagai *al-keḥīṭab al-tadwīnī* tidak hanya dapat dibaca berdasarkan petunjuk susunan kata (*dalālat al-lafẓiyyah*), melainkan juga dengan apa yang ditunjukkan berdasarkan nalar manusia (*dalālat al-'aqliyyah*).²⁶

Berdasarkan dialektika linguisitik *al-kalām*, konstruksi nalar *maqāṣid shari'ah* Ibn 'Taymīyah dapat kita petakan melalui pernyataannya dalam *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*:

I

المعاني الصحيحة الثابتة في الكتاب و السنة عظيم المنفعة

II

كل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل منهما فقد دعا إلى بدعة وضلالة

III

فالدين مبني على اتباعهما وما اتفقت عليه الأمة

Penjelasan I

“Dalam Al-Qur'ān dan al-Sunnah terdapat makna-makna yang sahih dan tak dapat diubah-ubah. Ke-ada-an makna-makna tersebut (memberikan) banyak kemanfaatan”.

Pernyataan pada kalimat pertama merupakan basis otentik pemikiran *maqāṣid al-shari'ah* Ibn 'Taymīyah. Di sini Ibn 'Taymīyah menyadari bahwa shari'ah yang tersurat dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah memiliki tujuan-tujuan tertentu yang harus dijaga keberlangsungannya dan diaplikasikan dalam kehidupan nyata.

Sementara pernyataan pada kalimat kedua dapat kita posisikan sebagai konsep *jalb al-maṣlahah* Ibn 'Taymīyah. Artinya, Ibn 'Taymī-

²⁵ Naṣr Ḥāmd Abū Zayd, *Maḥbūm al-Naṣṣ* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi, 2010), 40-41.

²⁶ Ḥammu al-Naqārī, *al-Manhajīyah al-Uṣūliyyah*, 135.

yah menyadari bahwa segala sesuatu yang sesuai dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah sudah pasti akan memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan. Dengan demikian, *jalb al-maṣlahah* merupakan cara ber-*istidlāl* agar tujuan-tujuan shari'ah (*maqāṣid al-shari'ah*) tetap dapat direalisasikan (*min jānib al-wujūd*).

Penjelasan II

“Barang siapa yang menyerukan tentang hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan (apapun bentuk dan tujuannya), jika tidak berdasarkan pada al-Qur'ān dan al-Sunnah, maka itu berarti ia telah mengada-ada dan menyesatkan pula”.

Jika diamati, pernyataan tersebut merupakan kesadaran Ibn Taymīyah untuk menjaga segala sesuatu agar senantiasa memiliki nilai-nilai keagamaan di dalamnya. Saat nilai-nilai keagamaan termarginalisasikan, maka yang terjadi bukanlah kemanfaatan, melainkan kerusakan. Konsep ini dapat kita posisikan sebagai konsep *daf' al-mafṣadah*, sebab Ibn Taymīyah berupaya menghadirkan kemanfaatan dan kemaslahatan (seperti dalam penjelasan sebelumnya) dengan menghindari ke-*mafṣadat*-an. Dengan demikian, *daf' al-mafṣadah* merupakan cara ber-*istidlāl* agar tujuan-tujuan shari'ah tidak hilang (*min jānib al-'adam*).²⁷

Konsekuensi logisnya adalah barang siapa yang menyerukan tentang apa saja yang berkaitan dengan keagamaan, selama hal tersebut memiliki tujuan-tujuan (*al-maqāṣid*), yang sesuai dengan teks-teks keagamaan (*al-nuṣuṣ al-dīnīyah*), maka berarti sejatinya ia telah menyeru kepada kebaikan.²⁸ Pada titik ini, Ibn Taymīyah secara tidak langsung mengakui adanya klasifikasi dalam pemaknaan bid'ah itu sendiri. Pernyataannya bahwa jika segala sesuatu tidak sesuai dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah adalah bid'ah, maka segala sesuatu yang sesuai dengan keduanya berarti bukan bid'ah.²⁹

²⁷ Pernyataan *jalb al-maṣlahah* dan *daf' al-mafṣadah*, dengan keterkaitan keduanya terhadap *maqāṣid al-shari'ah* dalam bahasa Arab disebutkan: “*Jalb al-maṣalih ḥiḍḍun li al-maqāṣid min jānib al-wujūd wa dar' al-mafāṣid ḥiḍḍun li al-maqāṣid min jānib al-'adam*”. Lihat al-Badawī, *Maqāṣid al-Shari'ah*, 283.

²⁸ Adūnis, *al-Thabīṭ wa al-Mutaḥamwil: Baḥṭh fī al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arab*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Sāqī, 2006), 73.

²⁹ Bid'ah sejatinya telah diklasifikasikan oleh al-Shāfi'ī dalam penegasannya: “*al-bid'ah bid'atāni; (1) bid'atun khalafat kitāban aw sunnatan aw ijmā'an aw atḥarān 'an*

Penjelasan III

“Eksistensi agama dapat kokoh karena didasarkan pada al-Qur’ān dan al-Sunnah, serta segala hal yang berkaitan dengan agama dapat dinilai kesesuaiannya dengan keduanya berdasarkan kesepakatan umat”.

Pernyataan tentang “eksistensi agama dapat kokoh karena didasarkan pada al-Qur’ān dan al-Sunnah” adalah salah satu sisi kesadaran *maqāṣid al-shari’ah* Ibn Taymīyah. Setelah ia menyadari “makna-makna” dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah yang menjadi dasar pemikiran *maqāṣid al-shari’ah*-nya, di sini ia menjadikan eksistensi al-Qur’ān dan al-Sunnah sebagai landasan teoretiknya. Sebab esensi “makna-makna” membutuhkan syarat eksistensial keniscayaan lafaz-lafaznya. Artinya, tanpa eksistensi al-Qur’ān dan al-Sunnah, “makna-makna” tidak akan pernah dapat dipahami sisi-sisi esensialnya.

Sementara pernyataan “serta segala hal yang berkaitan dengan agama dapat sesuai dengan keduanya (al-Qur’ān dan al-Sunnah) berdasarkan kesepakatan umat” menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah menyadari bahwa “makna-makna” yang terkandung dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah tidak mudah untuk ditemukan. Perlu ada upaya bersama dan disepakati secara bersama-sama pula. Kesepakatan umat terhadap “makna-makna” menjadi sisi lain dalam kesadaran *maqāṣid al-shari’ah* Ibn Taymīyah. Hal ini bertujuan agar kehadiran “makna-makna” tersebut dapat terbebas dari jerat egoistik dan egosentrik. Dengan demikian, kesadaran pemikiran *maqāṣid al-shari’ah* Ibn Taymīyah dibangun di atas dua sisi; al-Qur’ān dan al-Sunnah di sisi bagian kanan; kesepakatan umat terhadap makna-makna pada sisi bagian kirinya.

Berdasarkan abstraksi konseptual di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa nalar kebermaksudan (*al-fīkr al-maqāṣidi*) Ibn Taymīyah dibangun berdasarkan *al-kalām* yang dilingkupi oleh tiga kesadaran; kesadaran eksistensial (*al-wa’y al-wujūdi*), kesadaran kebahasaan (*al-wa’y al-lughawi*) dan kesadaran kesepahaman (*al-wa’y al-tafāhumi*). Hasil peleburan ketiga kesadaran tersebut bermuara pada dimenasi teks-teks keagamaan yang dapat di/terbaca dengan bahasa Arab (*al-nuṣūṣ al-dīniyah al-maqrū’ah bi al-lughah al-‘Arabīyah*).

ba’ḍ aṣḥāb rasūl Allāh, fa bādhībī bid’ah ḍalālāh; (2) wa bid’atun lam tukhālīf shay’an min dhālik, fa bādhībī qad takūn ḥasanah”.

Teks-teks keagamaan yang dapat di/terbaca dengan bahasa Arab tersebut lantas melahirkan kesadaran ke-*maqāṣidi*-an Ibn Taymīyah. Pencarian makna-makna terhadap teks-teks keagamaan tersebut dapat dilakukan dengan mengkombinasikan antara petunjuk lafadz (*dalālat al-lafẓīyah*) dan petunjuk/arahan akal sehat (*dalālat al-'aqlīyah*). Makna-makna yang dihasilkan dari keduanya harus melalui tahap penilaian (*al-taqyīm*) berdasarkan apakah makna-makna tersebut telah sesuai dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah serta dapat disepakati secara bersama oleh umat atau tidak.

Tahap penilaian dua sisi tersebut akan memetakan posisi makna-makna dalam dua wilayah; *pertama*, jika lolos (sesuai dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah serta disepakati oleh umat) maka itu berarti makna-makna tersebut benar dan akan memberi kemanfaatan; *kedua*, jika tidak lolos maka berarti makna-makna tersebut tidak benar sehingga justru akan menjerumuskan. Dengan demikian, keberadaan makna-makna yang benar harus senantiasa dikembangkan dalam praktiknya agar dapat melahirkan kemaslahatan-kemasalahan lain (*jalb al-maṣlahah*) untuk kehidupan manusia. Sementara makna-makna yang tidak benar harus sebisa mungkin tidak dipraktikkan guna menghindarkan manusia dari hal-hal yang dapat menimbulkan kerusakan (*dar' al-mafṣadah*) dan ketidakseimbangan dalam kehidupannya.

Ibn Taymīyah dan Perumusan Konsep *al-Maṣlahah*

Sebagaimana ilmu pengetahuan alam, ilmu hukum tidak diam. Ia akan terus berevolusi untuk mencapai bentuk idealnya. Ia akan senantiasa mengalami perkembangan, tidak hanya dalam ruang lingkupnya, melainkan juga pada struktur konseptualnya. *Maqāṣid al-sharī'ah* merupakan salah satu formula epistemologis yang memperluas ruang kerja ilmu usul fiqh. *Maqāṣid al-sharī'ah* pada awalnya lahir, tumbuh dan berkembang di bawah asuhan ilmu usul fiqh itu sendiri. Seiring kokohnya struktur konsep keilmuannya, *Maqāṣid al-sharī'ah* mampu berjalan sendiri sebagai sebuah ilmu yang independen. Namun, sejauh apapun ia berjalan, akan selalu berada dalam pengawasan ilmu usul fiqh sebagai titik pijak awal paradigmatisnya.³⁰

³⁰ Untuk lebih detail mengenai domestifikasi epistemologis antara ilmu usul fiqh dan *maqāṣid al-sharī'ah*, lihat *al-Mumāfaqāt* karya al-Shātibī; *al-Mustasfā min 'Ilm Uṣūl* karya al-Ghazālī; *Maqāṣid Sharī'ah Islāmīyah* karya Ṭāhir b. 'Āshūr; *Qawā'id al-*

Hal tersebut ditengarai kerana ontologi konsep *al-istiqrā'* yang diposisikan oleh al-Shāṭibī sebagai metodologi keilmuan *maqāṣid al-sharī'ah* dibangun di atas tiga elemen metode penelitian hukum pada masa sebelumnya; *al-istiḥsān* dari Ḥanafiyah, *al-maṣlaḥah al-mursalab* dari Mālikīyah dan *ta'līl al-aḥkām* dalam *al-qiyās* dari Shāfi'iyah. Oleh sebab itu, *maqāṣid al-sharī'ah* tidak akan pernah dapat benar-benar melepaskan diri dari ilmu usul fiqh. Maka sangat wajar jika upaya pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* akan senantiasa berkaitan dengan penguasaan terhadap kaidah-kaidah ilmu usul fiqh.³¹

Keterkaitan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan ilmu usul fiqh disadari dengan baik oleh Ibn Taymīyah. Menurut Ibn Taymīyah berbicara mengenai *maqāṣid al-sharī'ah* sama halnya sedang mendiskusikan tetang nilai *al-maṣlaḥah* dalam ajaran-ajaran keagamaan. Hal tersebut ia tegaskan bahwa barang siapa berasumsi hukum-hukum shari'ah itu hanya sekumpulan aturan semata yang tidak bermakna, maka itu berarti ia telah mengingkari nilai-nilai kemaslahatan (*al-maṣāliḥ*) yang ada dalam setiap hukum agama. Sebab dalam shari'ah selalu ada kesesuaian (*al-munāsabāt*) antara setiap hukum (*al-aḥkām*) dan alasan-alasan argumentatifnya (*al-'ilal*).³²

Maqāṣid al-sharī'ah sejatinya merupakan titik temu orientasi original dalam dialektika relasional antara doktrin keagamaan dan kemaslahatan kemanusiaan. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Aḥmad al-Raysunī dalam kajiannya mengenai teori *maqāṣid al-sharī'ah* perspektif al-Shāṭibī. Berdasarkan penelitiannya tersebut, ia sampai pada sebuah kesimpulan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah segala macam bentuk orientasi dalam setiap sendi ajaran agama yang implementasinya ditujukan untuk kemaslahatan manusia.³³

Orientasi original tersebut memuat lima prinsip dasar yang tidak bisa diganggu gugat keabsahannya. Kelima prinsip dasar tersebut adalah hak untuk beragama (*ḥifẓ al-dīn*), hak untuk hidup

Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām karya 'Izz a-Dīn b. 'Abd al-Salām; *al-Fikr al-Maqāṣidi: Qawā'iduh wa Fawā'iduh* karya Aḥmad Raysunī; *Maqāṣid al-Sharī'ah* karya Jasser Auda.

³¹ Al-Ḥassan Shāhid, *Naẓariyah al-Tajdid al-Uṣūlī* (Riyadh: Markaz al-Namā', 2012), 110.

³² Ibn Taymīyah, *Majmu' Fatāwā*, Vol. 11 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 354.

³³ Aḥmad al-Raysunī, *Naẓariyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī* (Maroko: IIIT, t.th.) 19.

(*ḥifẓ al-nafs*), hak untuk berpendidikan (*ḥifẓ al-‘aql*), hak untuk berketurunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan hak untuk berekonomi (*ḥifẓ al-māl*). Kelima prinsip dasar ini adalah elemen-elemen pokok yang mampu menjamin kemaslahatan kehidupan manusia, baik untuk saat ini (*al-‘ajl*) dan juga untuk masa depan (*al-‘ajl*).

Ilmu *maqāṣid al-sharī‘ah* menurut Ibn Taymīyah termasuk bagian fiqh yang memiliki karakter khusus sehingga ia dapat mengkaji tentang seluk-beluk agama (*kbāṣah al-fiqh fī al-dīn*) itu sendiri. Sebab, pada dasarnya *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak membicarakan tentang shari‘ah semata, melainkan tentang hikmah-hikmah shari‘ah, maksud-maksud dan nilai-nilai kearifannya. Dengan demikian, bagi Ibn Taymīyah, teori kemaslahatan (*al-maṣāliḥ al-mursalah*) dalam agama tidak hanya tentang kelima prinsip dasar di atas, melainkan tentang apa saja yang dapat mendatangkan kemanfaatan (*jalb al-manāfi‘*) sekaligus menghindarkan dari segala hal yang bisa mengakibatkan kerusakan (*daf‘ al-mudār*). Oleh sebab itu, kehadiran kelima prinsip di atas, menurut Ibn Taymīyah, merupakan salah satu bentuk dari *daf‘ al-mudār* itu sendiri.³⁴

Ibn Taymīyah dalam *al-Istiqāmah* menyatakan:³⁵

الشریعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها

“Shari‘ah hadir guna memproduksi kemaslahatan dan menyempurnakannya, serta menolak kerusakan dan meminimalisirnya”.

Keberadaan kelima prinsip dasar di atas sebagai orientasi original keagamaan membuktikan, sekali lagi, bahwa agama diturunkan untuk kemaslahatan manusia, dan bukan karena kepentingan Tuhan. Oleh sebab itu, Tuhan tidak perlu dibela, dan konsekuensi logisnya adalah nilai-nilai kemanusiaan harus senantiasa dijaga kontinuitasnya. Pernyataan Ibn Taymīyah di atas merupakan kesadaran kebermaksudan (*al-wa‘y al-maqāṣidi*) yang harus tertanam kokoh pada diri pengkaji hukum Islam. Syarat ini menjadi penting untuk diperhatikan agar upaya pemahaman filsafat hukum Islam senantiasa ditujukan untuk kemaslahatan manusia.

Orientasi paham keislaman sebenarnya adalah mengenai kepentingan umat manusia secara keseluruhan. Hal inilah yang sejatinya merupakan makna orisinal dari kata *al-maṣlahah al-‘ammah*.

³⁴ Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, 343.

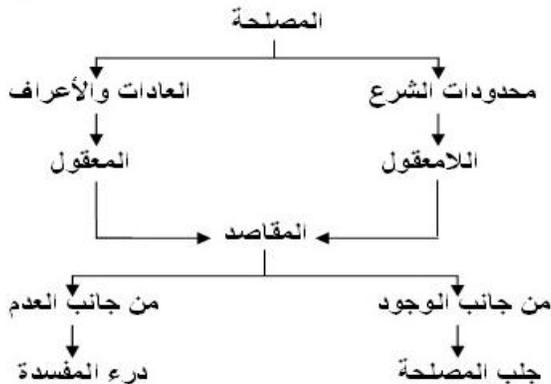
³⁵ Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 152.

Dalam kerangka ini, tentu agama tidak hanya berurusan tentang proses peribadatan semata, yang sepenuhnya merupakan sikap *ta'abbudī*, melainkan juga memberi ruang *ijtihādī* terkait dengan kemaslahatan manusia.³⁶ Kedua kesadaran ini dinyatakan oleh Ibn Taymīyah dalam *Majmū' Fatāwā*.³⁷

إن ما أمر الله به مما هو محدد بالشرع كالصلوات الخمس فهذا لا دخل للعقل في إثباته ونفيه، أما يرجع إلى العادات والأعراف فيصح إثبات المصلحة فيه بالعقل.

“Segala sesuatu yang telah diperintahkan dan ditentukan batasan-batasannya, akal sehat manusia tidak berhak untuk menghakiminya (menegaskan atau meniadakan). Namun segala sesuatu yang berkaitan dengan budaya dan tradisi, akal sehat manusia dapat ikut andil menentukan kemaslahatan di dalamnya”.

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa dalam shari'ah (apa yang diperintahkan dan dilarang) sudah pasti mengandung kemaslahatan. Oleh sebab itu, akal sehat manusia hanya perlu menerima dan meyakinkannya. Namun yang menarik adalah ketika suatu hal belum ditentukan dalam shari'ah, maka penggunaan akal sehat manusia sangat dibutuhkan untuk menentukan kemaslahatan-kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Pada titik ini, Ibn Taymīyah memberi ruang kepada akal sehat untuk ikut menentukan mana yang bermanfaat dan mana yang tidak untuk manusia. Dengan demikian, konsep *al-maṣlahah* Ibn Taymīyah berkaitan erat dengan pendayagunaan akal sehat manusia.



³⁶ Muḥammad ʿImārah, *al-Islām wa al-Sulṭah al-Dīniyah* (Kairo: Dār Thaḳāfah Jadīdah, t.th.), 77.

³⁷ Taymīyah, *al-Istiḳāmah*, 282.

Jika kita amati pernyataan-pernyataan Ibn Taymīyah di atas: *Pertama*, tentang keterkaitan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan ilmu usul fiqh dalam *al-munāsabāt* antara *al-ahkām* dan *al-'ilal*; *Kedua*, terma *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tentang teori kemaslahatan (*naẓariyyāt al-maṣlaḥah*) yang memiliki karakter unik sehingga dapat mengkaji seluk-belum agama (*uṣūl al-dīn*); *Ketiga*, pendayagunaan akal sehat dalam menemukan dan menentukan kemaslahatan-kemaslahatan; kita dapat memetakan posisi sejati pemikiran Ibn Taymīyah dalam kajian filsafat hukum Islam.

Selain kesadaran Ibn Taymīyah terhadap konsep *al-maṣlaḥah* sebagai salah satu sarana untuk menemukan dan menentukan *maqāṣid al-sharī'ah*, ia juga menjelaskan sebenarnya apa yang dimaksud dengan *al-maṣlaḥah* itu sendiri, dan sejauh mana keabsahan penggunaannya sebagai legitimasi sebuah hukum dapat diterima. Hal tersebut dinyatakan oleh Ibn Taymīyah sebagai berikut:

Al-Maṣāliḥ al-Mursalāh adalah penilaian seorang mujtahid bahwa dalam sebuah tindakan (tertentu) terdapat manfaat yang jelas di mana tindakan tersebut tidak dilarang keberadaannya oleh syara'. Keabsahan penggunaannya; pertama, masalah tersebut harus sejalan dengan syara' bersama-sama, tidak mengesampingkan kemaslahatan-kemaslahatan, karena ia harus didukung dengan petunjuk dari al-Qur'an dan al-Sunnah serta kesepakatan ulama atas pengakuannya; kedua, Tindakan ini merupakan sebuah hal (baru) yang belum ditetapkan oleh teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) tidak juga dengan kias.³⁸

Ibn Taymīyah kemudian menjelaskan regulasi-regulasi (*al-dawābiṭ*) mengenai perumusan dan penerapan *al-maṣlaḥah* dalam delapan poin:

- (1) Penggunaan *al-maṣlaḥah* harus dalam ruang-ruang yang dibutuhkan oleh manusia untuk memenuhi kebutuhan duniawinya (*al-mu'āmalāt*). Adapun yang berkaitan dengan ritual peribadatan (*al-'ibādāt*), *al-maṣlaḥah* tidak dapat mengintervensi dalam praktiknya.³⁹

³⁸ المصالح المرسله هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل منفعه راجحة وليس في الشرع ما ينفيه. وحجيتها الأولى أن هذه المصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها، والثانية أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصاً ولا قياساً.

³⁹ إن أعمال المصالح المرسله يكون في العادات التي يحتاج الناس إليها في دنياهم ومثلها المعاملات. أما العبادات التي يصلح بما دينهم فلا دخل للمصالح فيها.

- (2) Penggunaan *al-maṣlaḥah* tidak dalam koridor atau batas-batas yang telah ditentukan (hukumnya) oleh syara'. Dengan demikian, segala sesuatu yang telah ditentukan dan diatur sedemikian rupa oleh syara', tidak ada ruang praktik untuk *al-maṣlaḥah* di dalamnya.⁴⁰
- (3) Penetapan *al-maṣlaḥah* tidak boleh bertentangan dengan hukum-hukum shari'ah (*ahkām al-shari'ah*) serta tujuan-tujuannya (*maqāsid al-shari'ah*). Maka itu berarti, penerapan *al-maṣlaḥah* memiliki syarat mutlak, yakni harus sesuai dan sejalan dengan *maqāsid al-shari'ah*.⁴¹
- (4) Penerapan *al-maṣlaḥah* harus dapat memenuhi hal-hal primer (*al-darūriyāt*) dan sekunder (*al-ḥājīyāt*) dalam kehidupan manusia. Dengan demikian, *al-maṣlaḥah* dapat berfungsi sebagai salah satu faktor dalam mewujudkan kesejahteraan hidup manusia.⁴²
- (5) Penggunaan *al-maṣlaḥah* tidak boleh kontradiktif dengan kemaslahatan yang jauh lebih besar manfaatnya, atau dengan *al-mafṣadah* yang jauh lebih besar untuk dihindari bahayanya.⁴³
- (6) Penggunaan *al-maṣlaḥah* tidak dapat diterapkan jika justru malah melahirkan kerusakan-kerusakan yang dapat membahayakan manusia.⁴⁴
- (7) Penerapan *al-maṣlaḥah* harus bersifat umum, global dan menyeluruh.⁴⁵
- (8) Harus benar-benar hati-hati dan teliti dalam perumusan *al-maṣlaḥah*, serta tidak tergesa-gesa dalam upaya penerapannya, karena yang dapat merumuskannya adalah hanya orang yang benar-benar memiliki keistimewaan khusus, pakar dalam bidangnya dan dapat mempertanggungjawabkannya serta ahli ijtihad pula.⁴⁶ Dengan demikian, tidak semua orang dapat merumuskan dan berbicara tentang *al-maṣlaḥah*.

⁴⁰ أن لا يكون للمصلحة حد في الشرع ولا تقييد. فإذا ورد من الشرع حد وتعيين وضبط فلا يجوز تجاوزه ألبتة.

⁴¹ أن لا يكون في ذلك الاستصلاح مناقضة لأحكام الشريعة ومقاصدها. بل يشترط للمصلحة أن تكون ملائمة وجارية على وفق مقاصد الشريعة.

⁴² أن يكون ذلك في الضروريات والحاجيات التي يحتم صلاح الناس وقوام حياتهم.

⁴³ أن لا يعارضها مصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها.

⁴⁴ أن لا يؤدي العمل بما إلى فساد راجح.

⁴⁵ أن تكون المصلحة عامة أو أغلبية أو كلية.

⁴⁶ الثبت والترتيب وعدم التسرع في الأخذ بما. وكون العمل بما محصورا في أهل الاختصاص والخبرة والاجتهاد.

Berdasarkan uraian konsep, definisi, legitimasi serta regulasi-regulasi dalam perumusan dan penerapan *al-maṣlaḥah* di atas, jelaslah bahwa Ibn Taymīyah menggunakan *al-maṣlaḥah* sebagai teori untuk menjelaskan konsep hukum yang belum secara jelas tersurat dalam teks-teks keagamaan sekaligus menganalisis nilai-nilai kemaslahatan yang ada di dalamnya.⁴⁷ Perhatian Ibn Taymīyah terhadap *al-maṣlaḥah* di sini menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah tidak anti terhadap rasionalitas hukum (*ta'hlāt al-ahkām*) itu sendiri.

Ibn Taymīyah dan Pola Pembacaan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Maqāṣid al-sharī'ah dalam perspektif Ibn Taymīyah memiliki pola pembacaan timbal balik dalam kuadrik *jalb al-maṣlaḥah* dan *daf' al-mafsadah* dalam satu waktu secara bersamaan. Kuadrik di sini merupakan dialektika relasional antara *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam* sekaligus.⁴⁸ Maknanya adalah begitu ke-*maṣlaḥah*-an dicapai akan secara otomatis berarti ke-*mafsadah*-an dapat dihindari.

Kesadaran Ibn Taymīyah mengenai kuadrik timbal-balik dalam pola pembacaan *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan hasil olah pikirnya terhadap Q.S. al-Shu'arā' [26]: 78-80, yang artinya: “(Yaitu Tuhan) yang telah menciptakan aku, maka Dialah yang memberikan hidayah kepadaku. Dan Tuhanku, yang memberi makan dan minum kepadaku. Dan apabila aku sakit, Dia pulalah yang menyembuhkan aku”.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut Ibn Taymīyah menegaskan bahwa manusia dalam kehidupannya akan selalu membutuhkan *jalb al-manfa'ah* untuk hati dan jasadnya di satu sisi, sekaligus *daf' al-muḍārrah* bagi keduanya di sisi yang lain. Lantas ia menegaskan dan menjelaskan bahwa: *Pertama*, manusia mendapatkan manfaat dari agama berupa petunjuk, namun manfaat tersebut dapat dirusak oleh adanya dosa-dosa. Tetapi harus diingat bahwa agama memiliki konsep *al-maghfirah* di dalamnya. Dengan demikian, *al-maghfirah* dapat difungsikan sebagai tameng (*dāfi'*) manusia agar terbebas dari bahaya (*al-muḍārrah*) dosa-dosa tersebut. *Kedua*, makanan dan minuman yang dikonsumsi oleh manusia dapat memberikan kemanfaatan untuk kesehatan tubuhnya. Namun kesehatan

⁴⁷ Untuk lebih detail bagaimana Ibn Taymīyah menggunakan *al-maṣlaḥah* dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Lihat al-Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda Ibn Taymīyah*.

⁴⁸ Pola baca kuadrik timbal-balik dirumuskan dengan *Naẓārat thunā'iyah talāzumīyah min jānib al-wujūd wa al-'adam 'alā al-ḥad al-sawā'*. Ibid.,442.

tersebut dapat terancam dengan datangnya ihwal sakit (*al-maraḍ*). Sakit di sini adalah hal yang berbahaya (*al-muḍārrah*) bagi kesehatan manusia. Agar manusia dapat terbebas dari ihwal sakit tersebut, ia harus mengkonsumsi obat-obatan (*al-shifā*). Dengan demikian, makan dan minum merupakan *jalb al-maṣlahah* untuk kesehatan tubuh manusia. Sementara mengkonsumsi obat-obatan merupakan *daf' al-mafṣad* ketika ia terserang penyakit yang mengancam dan membahayakan kesehatannya.

Kesadaran *maqāṣid al-shari'ah* Ibn Taymīyah yang dibangun dalam kerangka pola pembacaan kuadrik timbal-balik menegaskan bahwa ada dua status terkait *al-maqṣūd* itu sendiri: (1) *al-maqṣūd al-aṣlī*, yaitu upaya manusia untuk mewujudkan tujuan-tujuan hukum agar tetap ada (*ḥifẓ al-maqāṣid min jānib al-wujūd maqṣūdun aṣlan*); (2) *al-maqṣūd at-tab'ī*, yakni upaya manusia untuk menjaga tujuan-tujuan hukum agar tidak sirna (*ḥifẓ al-maqāṣid min jānib al-'adam maqṣūdun tab'an*).⁴⁹ Pola pembacaan kuadrik dialektologis Ibn Taymīyah dapat diabstraksikan sebagai berikut:



Berdasarkan pola baca kuadrik dialektologis dalam melindungi *maqāṣid* dari dua sisi sekaligus, yakni *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam*, maka lima bentuk perlindungan paling prinsipil dalam *maqāṣid al-shari'ah* senantiasa memiliki kedua sisi tersebut. Dengan demikian, Ibn Taymīyah memposisikan kedua sisi tersebut sebagai hal yang harus ada dalam setiap bentuk dari apa yang disebut dengan *al-kulliyat al-khamsah*. Perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*) dalam pandangan Ibn Taymīyah harus dijaga berdasarkan dua sisi: *min*

⁴⁹ Ibid., 443.

jānib al-wujūd dan *min jānib al-'adam*. Sedangkan perlindungan agama dari *min jānib al-wujūd* dapat terealisasi, misalnya, melalui beriman kepada Allah (*al-īmān bi Allah*), mencintai-Nya (*maḥabbatuh*) dan membesarkan-Nya (*takbiruh*).

Iman sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Taymīyah merupakan dasar keyakinan manusia beragama, dalam hal ini Islam, dan dapat dianalisis dari periodisasi *asbāb al-nuzūl*. Periode Mekah merupakan fondasi dasar iman (*uṣūl al-īmān*) yang termanifestasikan dalam konsep *al-tawḥīd*, *al-qaṣaṣ*, dan *al-wa'd wa al-wa'id*. Sementara periode Madinah merupakan cabang-cabang iman (*furū' al-īmān*) yang tidak hanya harus diyakini, melainkan juga harus dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, seperti, jihad, puasa, larangan berzina; berjudi, mengkonsumsi yang memabukkan dan lain sebagainya dari apa yang diperintahkan dan dilarang oleh shari'ah.⁵⁰

Sementara itu, kecintaan terhadap Allah dapat direalisasikan melalui tiga cara sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Taymīyah. *Pertama, takmil al-maḥabbah*, direalisasikan oleh seseorang jika ia bisa mencintai Allah dan Rasul-Nya melebihi kecintaannya terhadap hal apapun. *Kedua, tafri' al-maḥabbah*. Kalau pun ia mencintai hal lain, kecintaannya tersebut harus senantiasa didasarkan kerana Allah. *Ketiga, daf' didḡ al-maḥabbah*. Artinya adalah segala sesuatu yang dapat mencederai *al-maḥabbah* harus selalu dihindari. Sementara membesarkan atau mengagungkan Allah (*takbir Allāh*) dapat direalisasikan melalui segala macam jenis ritual peribadatan. Seperti salat Idul Fitri dan Idul Adha, ketika melakukan *sa'i* antara Ṣafā dan Marwah, dan lain sebagainya. Mengenai perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*) *min jānib al-'adam*, dalam pandangan Ibn Taymīyah, dapat kita petakan dalam pengharaman segala aktivitas syirik dan sifat *riyā'*, melawan para pelaku bid'ah dan lain sebagainya.

Sama seperti perlindungan agama, perlindungan jiwa juga harus langsung berkait-kelindan dengan dua sisi; *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam* sekaligus. Sedangkan perlindungan jiwa *min jānib al-wujūd*, dalam pandangan Ibn Taymīyah, adalah seperti wajib hukumnya mengkonsumsi hal-hal yang sebelumnya dilarang dengan cacatan ketika dalam keadaan darurat, menjaga keberlangsungan hidup dengan memenuhi kebutuhan primer seperti pangan,

⁵⁰ Ibid., 337-449.

sandang dan papan.⁵¹ Sementara itu, perlindungan jiwa *min jānib al-'adam* dapat benar-benar direalisasikan melalui pengharaman melakukan tindak kejahatan sekaligus penshari'ahan *qiṣās* sebagai hukumannya.

Perlindungan akal berdasarkan kuadrik timbal-balik Ibn Taymīyah berelasi erat dengan *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam* sekaligus. Perlindungan akal *min jānib al-wujūd* dijelaskan oleh Ibn Taymīyah bahwa akal manusia harus benar-benar dioptimalkan untuk menelaah mana yang benar dan baik dengan berdasarkan apa yang ada dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Sebab, menurut Ibn Taymīyah, jika tanpa risalah kenabian, niscaya tidak akan mampu menunjukkan mana yang bermanfaat dan mana yang tidak di dunia saat ini dan di akhirat kelak.⁵²

Sementara perlindungan akal *min jānib al-'adam* dalam pandangan Ibn Taymīyah dapat direalisasikan dengan dua bentuk pengharaman. *Pertama*, pengharaman hal-hal yang bersifat *ma'nawīyah*, yaitu segala hal yang di dalamnya terdapat unsur-unsur yang bisa merusak fungsi dan kerja akal itu sendiri, seperti pengharaman perjudian, nyanyi-nyanyian serta melihat hal-hal yang diharamkan. *Kedua*, pengharaman hal-hal yang bersifat *hisṣīyah*, yaitu segala hal yang dengan hal tersebut secara langsung merupakan penyebab rusaknya akal pikiran, seperti meminum minuman yang memabukkan, ganja, dan segala macam jenis baik obat-obatan maupun tumbuhan yang berbahaya bagi akal.⁵³

Perlindungan berketurunan sama juga dengan perlindungan-perlindungan sebelumnya dalam pola kuadrik relasional antara *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam* sekaligus. Perlindungan berketurunan *min jānib al-wujūd*, menurut Ibn Taymīyah, adalah dengan melihat bahwa pernikahan itu sakral, dengan demikian ia tidak bisa diganggu-gugat. Sakralitas dalam pernikahan menunjukkan bahwa ia menyimpan nilai-nilai kehidupan, seperti *usratan*, *mawaddatan*, *rahmatan*, *saknan* serta *izḍiwājan*. Selain sakralitas tersebut, Ibn Taymīyah memasukkan persaksian dalam pernikahan (*al-ishbād 'alā al-ṣawāb*) sebagai bentuk *maqāṣid al-shari'ah* yang harus disadari oleh semua pihak. Maka, siapa saja yang menolak atau mengingkari tentang hal ini, terlebih jika ia hidup pada masa dan

⁵¹ Ibid., 463-464.

⁵² Ibid., 466.

⁵³ Ibid., 467.

wilayah yang banyak mengisahkan kesemana-menaan, penindasan atau ketidakadilan terhadap para wanita, hal itu berarti ia telah ikut andil dalam menyebarkan kerusakan. Selanjutnya yang juga masuk dalam upaya melindungi keberlangsungan berketurunan adalah kewajiban dalam menjaga keturunan dan juga menafkahi mereka semua. Bagi Ibn Taymīyah, hal tersebut hukumnya adalah *farḍ ‘ayn*.⁵⁴

Sementara menjaga perlindungan berketurunan *min jānib al-‘adam*, menurut Ibn Taymīyah salah satunya dapat melalui pengharaman menikahi wanita yang berzina. Kemudian Ibn Taymīyah menekankan bahwa talak tidak boleh dijatuhkan jika tidak benar-benar dalam keadaan yang tidak bisa dihindari lagi, dalam pengertian sudah benar-benar tidak ada harapan lagi bagi sepasang suami-istri untuk melanjutkan kehidupan rumah tangganya.⁵⁵

Sebagaimana yang telah disampaikan di atas, bahwa Ibn Taymīyah memposisikan harta sebagai entitas penyempurna badan, dan dari badan yang sempurna inilah hati dan agama seseorang juga akan sempurna. Perlindungan harta juga berpola *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-‘adam*. Perlindungan harta *min jānib al-wujūd* dalam pandangan Ibn Taymīyah dapat direalisasikan dengan kewajiban bekerja dan selalu berusaha. Oleh sebab itu, bagi Ibn Taymīyah, tidak boleh seseorang menyedekahkan hartanya hingga habis. Apalagi setelah itu lantas meminta-minta kepada orang lain. Sedangkan perlindungan harta *min jānib al-‘adam* adalah dengan mengharamkan segala macam tindak kejahatan yang berkaitan dengan harta, sekaligus kewajiban mengganti sebagai jaminannya.⁵⁶

Penutup

Berdasarkan uraian konsep, definisi, legitimasi serta regulasi-regulasi dalam perumusan dan penerapan *al-maṣlaḥah* di atas, jelaslah bahwa Ibn Taymīyah menggunakan *al-maṣlaḥah* sebagai teori untuk menjelaskan konsep hukum yang belum secara jelas tersurat dalam teks-teks keagamaan sekaligus menganalisis nilai-nilai kemaslahatan yang ada di dalamnya. Perhatian Ibn Taymīyah terhadap *al-maṣlaḥah* di sini menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah

⁵⁴ Ibid., 473-474.

⁵⁵ Ibid., 474-475.

⁵⁶ Ibid., 482-487.

tidak anti terhadap rasionalitas hukum (*ta'liilat al-ahkām*) itu sendiri. Perhatian Ibn Taymīyah terhadap konsep *al-maṣlaḥah* sebagai hasil kesesuaian *istidlāl* terhadap teks-teks keagamaan melalui *dalālah lafẓiyah* dan *dalālah 'aqliyah* dapat memudahkan kita untuk melacak di mana sebenarnya posisi Ibn Taymīyah dalam kajian filsafat hukum Islam. Ibn Taymīyah memiliki metodologi tersendiri yang tergolong unik sehingga berbeda dengan para juris sebelumnya.

Dalam literatur-literatur kesejarahan, Ibn Taymīyah disebutkan bermazhab fiqh Ḥanbalī, namun konsep ijtihadnya, berdasarkan perhatiannya terhadap konsep *al-maṣlaḥat al-mursalah*, mengikuti metodologi Mālikīyah, sedangkan metode penyusunan kajian hukumnya ber-*manhaj al-fuqāhā'* ala Hanafiyah, karena menghindari unsur-unsur teologis di dalamnya. Sementara pengakuan Ibn Taymīyah terkait pendayagunaan akal sehat dalam menentukan kemaslahatan mengindikasikan bahwa ia, sekali lagi, tidak menolak rasionalitas hukum, sejalan dengan pola pikir para juris yang ber-*manhaj al-mutakallimīn* ala Shāfi'iyah.

Daftar Rujukan

- Adūnīs. *Al-Thābit wa al-Mutaḥannwil: Baḥth fī al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arab*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2006.
- 'Alī, Muḥammad 'Abd al-'Āṭi Muḥammad. *Maqāsid al-Shari'ah wa Athārūhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2007.
- Anwar, Syamsul. "Maqasid Syari'ah; Konsep dan Metode Menemukannya" dalam *Antologi Hukum Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah*. Bandung: Mizan, 2015.
- Badawī (al), Yūsuf Aḥmad Muḥammad. *Maqāsid al-Shari'ah 'inda Ibn Taymīyah*. Amman: Dār al-Nafāis, t.th.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 2011.
- Ibn Kathīr. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Taymīyah. *Al-Istiqāmah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- *Kitāb al-Nubūmāt*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- *Risālah fī Ḥaqīqah wa al-Majāz*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- 'Imārah, Muḥammad. *Al-Islām wa al-Sulṭah al-Dīniyah*. Kairo: Dār Thaḳāfah Jadīdah, t.th.

- Ismā'īl, Sha'bān Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh Tārikhub wa Rijālub*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Naqārī (al), Ḥammu. *Al-Manhajyah al-Uṣūliyah wa al-Manṭiq al-Yūnānī min Khilāl Abī Ḥāmid al-Ghazālī wa Taqī al-Dīn Ibn Taymīyah*. Kairo: Ru'yah, 2010.
- Raysūnī (al), Aḥmad. *Naẓariyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Maroko: IIIṬ, t.th.
- Shāfi'ī (al), Muḥammad b. Idrīs. *Al-Risālah*. Kairo: Maktab Dār al-Turāth, 2005.
- Shāhid, Al-Ḥassan. *Naẓariyah al-Tajdīd al-Uṣūlī*. Riyadh: Markaz al-Namā', 2012.
- Ṭarābishī, George. *Min Islām al-Qur'an ilā Islām al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2010.
- Zayd, Naṣr Ḥamid Abū. *Mafhūm al-Naṣṣ*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī, 2010.