

Kontribusi *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam Pengembangan Bioetika Islam

Muhammad Wildan Arif Amrulloh^{1*}, Mehdar Badrus Zaman²

¹ Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), Universitas Darussalam Gontor, Indonesia.

² Graduate School of Business-Universiti Sains Malaysia (USM) Malaysia.

Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Nurussalam, Belitang-Oku Timur Sumatera Selatan.

Citation (CMS-fullnote):

Amrulloh, Muhammad Wildan Arif, and Mehdar Badrus Zaman. "Kontribusi *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam Pengembangan Bioetika Islam." *Journal of Islamic and Occidental Studies* 2, no. 1 (2024): 22–46.
<https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.36>

Submitted: 14 Mei 2024

Revised: 22 Mei 2024

Accepted: 22 Mei 2024

Published: Juni 2024

Copyright: © 2024 by Journal of Islamic and Occidental Studies (JIOS).

Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](#).



Abstract: Advancements in medicine and biology have brought significant changes in medical practices, giving rise to new ethical issues such as surrogate motherhood and egg or sperm donation. In such cases, bioethics is essential. However, the prevailing bioethics is predominantly Western, diverging from Islamic ethical principles, thus potentially leading to different ethical conclusions. Hence, Islamic bioethics needs to be introduced and developed. One instrument used in this development is *maqāshid al-syarī'ah*. This article aims to examine the contribution of maqasid al-shariah in the development of Islamic bioethics. Employing a literature review method, the article explores literature on Islamic bioethics and *maqāshid al-syarī'ah*. The study's findings suggest that *maqāshid* can bridge Islamic principles with existing realities, enabling Islamic bioethics to address contemporary bioethical issues without compromising Islamic values.

Keywords: *Maqāshid al-syarī'ah*, *Western Bioethics*, *Islamic Bioethics*.

Abstrak: Kemajuan dalam bidang kedokteran dan biologi membawa perubahan signifikan dalam praktik medis, memunculkan persoalan etis baru seperti ibu pengganti (*surrogate mother*) dan donor sel telur atau sperma. Dalam kasus semacam

* **Corresponding Author:** Muhammad Wildan Arif Amrulloh, (muhammadwildan@unida.gontor.ac.id), Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), Universitas Darussalam Gontor, Indonesia.

inilah, bioetika sangat diperlukan. Hanya saja, bioetika yang berkembang hari ini adalah bioetika Barat yang dalam banyak sisi berbeda dengan prinsip etika di dalam Islam, sehingga, sangat memungkinkan memiliki kesimpulan etis yang berbeda. Oleh karena itulah, bioetika Islam perlu dihadirkan dan dikembangkan. Salah satu instrumen yang digunakan dalam pengembangan bioetika Islam ini adalah *maqāshid al-syarī'ah*. Artikel ini bertujuan mengkaji kontribusi *maqāshid al-syarī'ah* dalam pengembangan bioetika Islam. Artikel ini menggunakan metode kajian pustaka dengan menggali literatur tentang bioetika Islam dan *maqāshid al-syarī'ah*. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa *maqāshid* mampu menjembatani antara prinsip-prinsip Islam dengan realitas yang ada. Sehingga, bioetika Islam dapat menjawab isu-isu bioetika kontemporer dengan tidak menghilangkan nilai Islam.

Kata Kunci: *Maqāshid al-syarī'ah*, Bioetika Barat, Bioetika Islam.

Pendahuluan

Kemajuan dalam bidang kedokteran dan biologi telah menyebabkan perubahan signifikan dalam tanggung jawab dan tekanan yang dihadapi oleh para tenaga kesehatan. Praktik medis telah berubah secara signifikan, contohnya seperti pengembangan dalam teknologi reproduksi berbantu (*assisted reproductive technology*) yang canggih, sehingga memungkinkan bagi penderita infertilitas memiliki anak. Namun, tidak berhenti pada hal tersebut, masalah berupa ibu pengganti (*surrogate mother*), donor sel telur dan sperma, seleksi gender (IVF), dan lainnya menjadi pertanyaan etis bagi banyak kalangan. Persoalan-persoalan etis yang disebabkan oleh kemajuan bioteknologi semacam inilah yang membawa pada lahirnya studi ilmu baru, yaitu bioetika.

Di Barat, bioetika didasarkan pada “empat prinsip dasar” yang digagas oleh Tom Beauchamps dan James Childress dalam karyanya *Principles of Biomedical Ethics*. Empat prinsip dasar tersebut adalah *autonomy*, *beneficence*, *non-maleficence*, dan *justice*. Hal ini terbukti dengan diadopsinya prinsip dasar ini oleh UNESCO dalam *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights* (Deklarasi Universal tentang Bioetika dan Hak Asasi Manusia). Deklarasi tersebut bertujuan untuk memberikan kerangka kerja universal dan prosedur bagi negara-negara dalam penyusunan legislasi, kebijakan, atau instrumen lainnya di bidang bioetika.¹ Namun, deklarasi tersebut hanya merujuk pada isu-isu dalam konteks budaya Barat tanpa mempertimbangkan budaya lain yang mungkin

¹ UNESCO, “Universal Declaration of Bioethics and Human Rights” (Paris: UNESCO, 21 Oktober 2005), <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/universal-declaration-bioethics-and-human-rights>.

memiliki perbedaan. Dalam hal ini muncul kecurigaan bahwa deklarasi ini hanya sebagai manifestasi tambahan dari imperialisme Barat, dari segi politik dan pemikiran.

Ide dasar dari bioetika Barat ada tiga: pertama, *Principles of Biomedical Ethics* (PBE); kedua, moralitas umum (*common morality*) sebagai dasar normatif untuk PBE; dan ketiga, evolusi moralitas (*evolution of morality*) sebagai pendukung klaim universalitasnya. PBE sendiri didasarkan pada *principlism*, di mana “prinsip” dimaknai sebagai “norma moral abstrak yang merupakan titik kerangka awal dalam berbagai situasi”.² Mudah-mudahan, setiap etika terapan dalam biologi maupun kesehatan dirumuskan dengan merujuk pada suatu prinsip-prinsip umum.³ Sehingga, konsepsi dan cara pandang dalam empat prinsip dalam PBE akan sangat berpengaruh dalam perumusan bioetika.

Sebagai contoh, prinsip *justice* dalam bioetika Barat, merupakan campuran dari teori egalitarian, libertarian, utilitarian, dan teori lainnya.⁴ Sementara konsep *autonomy* lebih banyak terpengaruh oleh pandangan liberalisme sekuler. Yaitu konsep otonomi yang menekankan pada hak individu untuk membuat keputusan sendiri tanpa campur tangan dari otoritas luar. Padahal, konsep semacam ini dianggap gagal dalam mempertimbangkan bahwa moralitas manusia juga memiliki aspek komunitarian penting yang berkembang melalui interaksi dan kerja sama dalam masyarakat.⁵

Islam, sebagai agama yang dianut oleh sekitar seperempat populasi dunia, tentu semakin dicari pandangannya tentang isu-isu bioetika yang ada. Terlebih lagi, beberapa kemajuan teknologi dalam bidang kesehatan memang bertentangan dengan prinsip-prinsip di dalam Islam. Hal ini memicu perhatian para ulama dan pemikir Muslim untuk menghadirkan bioetika Islam. *Maqāshid al-syarī'ah* turut menjadi sorotan, yang mana hari ini dianggap sebagai “alat” dalam Islam untuk menangani banyak isu-isu sosial kontemporer.⁶ Para ulama

² Tom L. Beauchamp dan James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 7 ed. (New York: Oxford University Press, 2013), 93.

³ Beauchamp dan Childress, *Principles of Biomedical Ethics*.

⁴ Beauchamp dan Childress, 94–103.

⁵ Ursula Plöckinger dan Ulrike Auga, “The ‘Four Principles’ of Western Medical Bioethics and the Bioethics of Shī‘ī Islam in Iran—Is the Claim of Universality by Both Justified?,” *Religions* 13, no. 11 (17 November 2022): 17, <https://doi.org/10.3390/rel13111118>.

⁶ Muhammad Faishal Fadhlī, “Penerapan Konsep Maqashid Asy-Syari’ah Menurut Imam Al-Ghazali Dan Imam Asy-Syathibi Dalam Inferensi Hukum Islam Kontemporer,” *Journal of Islamic and Occidental Studies* 1, no. 1 (2023): 69, <https://doi.org/10.21111/jios.v1i1.5>.

kemudian menganjurkan pendekatan etika Islam dalam bioetika yang berlandaskan pada *maqāshid al-syarī'ah*. *Maqāshid* dianggap mampu menjembatani visi moral Islam dengan tantangan kemajuan dan perubahan zaman. Terutama dalam masalah-masalah biologi, medis, dan teknologi sebagaimana yang telah disebutkan.⁷

Oleh karena itu, artikel ini hendak mengkaji bagaimana kontribusi *maqāshid al-syarī'ah* dalam pengembangan bioetika Islam secara umum. Penelitian ini menggunakan kajian pustaka dengan mengumpulkan berbagai karya tulis dan buku yang membahas tentang pengembangan bioetika Islam, terutama yang menyoroti *maqāshid al-Syarī'ah* sebagai salah satu struktur bangunannya.

Pembahasan

Bioetika Islam: Konsep dan Kebutuhan

Para tenaga kesehatan kini dihadapkan pada tantangan mengelola sumber daya medis yang terus berkembang namun terbatas. Pada tahun 1950-an, kesadaran akan kompleksitas masalah ini mendorong para ilmuwan dan tenaga medis untuk mulai berkumpul dan membahas cara-cara untuk mengatasi tantangan tersebut. Ini mengarah pada pembentukan kebijakan dan regulasi kesehatan yang bertujuan untuk menjawab pertanyaan penting tentang hak hidup, keputusan medis, dan prioritas penggunaan sumber daya medis.⁸

Selama berabad-abad, di Barat, bioetika didasarkan pada “Sumpah Hipokrates”, yang menekankan kerahasiaan pasien dan prinsip *non-maleficence*, serta pendekatan yang pada dasarnya paternalistik.⁹ Kemudian konsep ini berubah setelah Perang Dunia II. Selama masa itu, Presiden AS kala itu, Franklin D. Roosevelt membentuk sebuah komite untuk meningkatkan koordinasi ilmuwan medis dalam mengatasi kebutuhan medis militer.¹⁰ Seperti yang sering terjadi dengan penelitian dan kemajuan selama perang, pekerjaan itu bertujuan

⁷ Omar Hasan Kasule, “Biomedical Ethics: An Islamic Formulation,” *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 42, no. 1 (9 April 2010), <https://doi.org/10.5915/42-1-5129>.

⁸ Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1998).

⁹ Plöckinger dan Auga, “The ‘Four Principles’ of Western Medical Bioethics and the Bioethics of Shī‘ī Islam in Iran—Is the Claim of Universality by Both Justified?”

¹⁰ Albert R. Jonsen, *a Short History of Medical Ethics* (New York: Oxford University Press, 2000).

untuk mengatasi kebutuhan militer, juga memengaruhi sektor sipil, seperti bidang kedokteran:

*“Between 1945 and 1965, antibiotic, antihypertensive, antipsychotic, and cancer drugs came into common medical use; surgery entered the heart and the brain; organ transplantation was initiated; and life-sustaining mechanical devices, the dialysis machine, the pacemaker, and the ventilator were invented.”*¹¹

Inisiatif inilah yang pada akhirnya melahirkan bidang studi baru yang pada tahun 1969 dikenal sebagai bioetika. Satu bidang studi yang berfokus menyelesaikan dilema etika yang muncul dalam konteks kedokteran dan biologi.¹²

Bioetika adalah subbagian dari etika terapan, yang menggunakan prinsip-prinsip etika dan pengambilan keputusan untuk menyelesaikan dilema etis dalam bidang kedokteran dan biologi, baik secara aktual maupun antisipatif atas apa yang bisa terjadi di masa mendatang.¹³ Istilah “bioetika” sendiri pertama kali tertulis dalam karya ilmiah seorang teolog Jerman, Fritz Jahr, pada tahun 1927. Istilah itu termaktub dalam karyanya yang berjudul *“Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze”* (Bioetika: Kajian Mengenai Hubungan Etika antara Manusia dengan Hewan dan Tanaman).¹⁴

Beberapa pihak telah mencoba mendefinisikan apa yang dimaksud dengan bioetika. Oxford memberikan definisi bioetika sebagai *“the study of moral and social implications of techniques resulting from advances in the biological sciences”*¹⁵ Dengan kata lain, bioetika membahas dampak etis dan sosial dari perkembangan ilmu biologi terhadap masyarakat dan individu. Sementara itu, Van Rasselar Potter menekankan definisi bioetika pada pemahaman etis terhadap kemajuan biologi dan teknologi untuk menjaga keseimbangan antara kemajuan ilmiah dan nilai-nilai kemanusiaan serta mempromosikan kesejahteraan dan kemajuan global yang berkelanjutan. Ia menuliskan:

¹¹ Jonsen, 99.

¹² Jonsen, *The Birth of Bioethics*.

¹³ Kenneth V. Iserson, “Principles of Biomedical Ethics,” *Emergency Medicine Clinics of North America* 17, no. 2 (Mei 1999): 283–306, [https://doi.org/10.1016/S0733-8627\(05\)70060-2](https://doi.org/10.1016/S0733-8627(05)70060-2).

¹⁴ Amir Muzur dan Iva Rincic, “Fritz Jahr (1895-1953) - the Man Who Invented Bioethics,” *Synthesis Philosophica* 51, no. 1 (Februari 2011): 133–39.

¹⁵ Ben Mepham, *Bioethics an Introduction for the Biosciences* (New York: Oxford University Press, 2005), 4.

"A new discipline which combines biological knowledge with a knowledge of human value systems, which would build a bridge between the sciences and the humanities, help humanity to survive and sustain, and improve the civilized world".¹⁶

Istilah yang cukup dekat dengan bioetika adalah etika medis (*medical ethics*). Etika medis didefinisikan sebagai "aktivitas analitis di mana konsep, asumsi, keyakinan, sikap, emosi, alasan, dan argumen yang mendasari dalam pengambilan keputusan medis-moral dieksaminasi secara kritis."¹⁷ Dalam hal ini, praktisi medis dan tenaga kesehatan menganalisis secara kritis aspek-aspek moral yang terlibat dalam perawatan pasien dan pengambilan keputusan medis. Dengan kata lain, etika medis berfokus pada analisis etis di tingkat praktik klinis. Sementara itu, bioetika tidak hanya membahas keputusan medis individual, tetapi juga mengeksplorasi isu-isu yang lebih luas, seperti etika penelitian biomedis, perawatan akhir hidup, dan penggunaan teknologi medis yang canggih. Dengan demikian, meskipun saling berdekatan dan sering digunakan secara bergantian, bioetika memiliki cakupan yang lebih luas daripada etika medis.

Bioetika di Barat, tampaknya didasarkan pada ilmu kedokteran yang melihat tubuh sebagai mesin kimia-mekanik yang berfungsi sesuai dengan hukum-hukum materi, independen dari konsep abstrak. Menurut model ini, segala sesuatu yang perlu diketahui tentang manusia dapat diperoleh dengan mempelajari bagian-bagian tubuh. Oleh karena itu, segala sesuatu yang berkaitan dengan aspek halus dari organisme manusia, seperti pikiran dan jiwa, menjadi terpinggirkan, terlupakan, dikecam, atau dianggap sebagai sekadar wacana agama. Bioetika, dalam tatanan yang terfragmentasi ini, menjadi cabang etika praktis, yang berpendapat bahwa manusia mampu mencapai pemenuhan diri tanpa menggunakan sumber pengetahuan lain selain temuan empiris, atau dengan kata lain, tanpa mengacu pada bimbingan dari Sang Pencipta transenden atau supernatural.¹⁸

¹⁶ Mephram, 4–6.

¹⁷ T. Macnair, "Medical Ethics," *BMJ* 319, no. 7214 (2 Oktober 1999): 2–2, <https://doi.org/10.1136/bmj.319.7214.2>.

¹⁸ Sharmin Islam, *Ethics of Assisted Reproductive Medicine: A Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics*, IIIT Books-in-Brief Series (London: IIIT Publication, 2015), 5.

Masyarakat modern jarang mempertimbangkan batasan-batasan yang ditetapkan oleh agama atau etnis untuk masuk dalam praktik kedokteran. Hanya saja, jika ditelusuri dalam katalog perpustakaan medis dan etika, sebenarnya dapat ditemukan variasi etika medis yang berhubungan dengan berbagai tradisi agama atau budaya, seperti bioetika Yahudi, bioetika Katolik, dan lain-lain. Sebagai contoh, dalam tumpukan literatur itu terdapat kumpulan bioetika (*biomedical ethics*) Islam yang berfokus pada pandangan dan nilai-nilai yang berasal dari ajaran agama Islam. Terkadang, etika medis Islam ini kurang mendapat perhatian atau bahkan terlupakan sebagai satu cabang bioetika yang berbeda. Namun, pada paruh kedua abad ke-20, kesadaran akan pentingnya bioetika Islam ini perlahan mulai meningkat.¹⁹

Ajaran Islam mendorong penggunaan ilmu pengetahuan, kedokteran, dan bioteknologi sebagai sarana untuk mengatasi penderitaan manusia. Ini mengindikasikan bahwa umat Islam sejatinya cenderung tertarik pada kemajuan medis terkini. Selain itu, otoritas keagamaan Islam, melalui fatwa atau pendapat otoritatif yang disampaikan oleh ulama, dapat memberikan dukungan penting terhadap kemajuan ilmiah dan teknologi.²⁰ Dukungan ini dapat membantu memastikan bahwa inovasi-inovasi medis dan bioteknologi sejalan dengan prinsip-prinsip etika dan moral dalam Islam.

Meskipun praktik kedokteran yang dilakukan oleh Muslim mayoritas serupa dengan praktik kedokteran di Barat saat ini, jika diteliti lebih mendalam, terdapat kemungkinan perbedaan dalam aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi, terutama dalam hal etika medis. Artinya, keputusan dokter Muslim untuk menggunakan atau tidak menggunakan suatu perawatan medis tertentu kadang-kadang lebih dipengaruhi oleh etika yang berasal dari hukum Islam daripada pertimbangan medis semata.

Etika di Barat telah berkembang menjadi cabang ilmu filsafat yang lebih mengandalkan akal manusia dan pengalaman sebagai tolok ukur dalam menentukan tindakan yang benar dan salah. Di sisi lain, dalam wacana tradisi Islam, perkembangan ini tidak sepenuhnya sejalan. Etika Islam tetap mempertahankan pandangan dunia yang religius dan mengambil sumber

¹⁹ V. Rispler-Chaim, "Islamic Medical Ethics in the 20th Century," *BMJ* 15, no. 4 (Desember 1989): 203–8.

²⁰ Marcia Claire Inhorn, *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and in Vitro Fertilization in Egypt* (New York: Routledge, 2003).

utamanya dari teks-teks agama.²¹ Hal ini mencerminkan perbedaan mendasar dalam cara kedua tradisi tersebut memahami dan menilai konsep moralitas serta prinsip-prinsip etika.

Dalam proses deliberasi bioetika,²² pemahaman agama memegang peran kunci dalam mempertimbangkan nilai-nilai moral dan etika yang terkait dengan isu-isu medis dan teknologi. Oleh karena itu, pembahasan bioetika sejatinya tidak bisa terlepas dari peran agama. Islam sendiri menekankan pentingnya hubungan yang berkelanjutan antara tubuh dan pikiran, antara dimensi materi dan spiritual, serta antara etika dan yurisprudensi.²³

Bioetika Islam sebenarnya merupakan perluasan dari hukum Islam atau syariat, yang didasarkan pada dua landasan utama: Al-Qur'an dan sunah. Pengembangan hukum Islam, terutama dalam cabang Sunni Islam, melibatkan juga prinsip-prinsip seperti *ijmā'* (*consensus*) dan *qiyās* (*analogy*), yang digunakan untuk menetapkan aturan dalam situasi di mana tidak ada petunjuk langsung dari Al-Qur'an atau sunah. Inilah yang kemudian menghasilkan empat mazhab besar dalam Islam.

Dalam Islam, *mashlahah* (kepentingan umum) dan *'urf* (kebiasaan lokal) juga dipertimbangkan dalam menentukan hukum agama.²⁴ Tidak seperti beberapa agama lain yang memiliki struktur gereja atau klerus terorganisir, dalam Islam, penentuan praktik agama yang sah dan penyelesaian masalah bioetika, diserahkan kepada para ulama yang memiliki kualifikasi dalam hukum agama. Mereka diminta untuk memberikan keputusan tentang status hukum suatu tindakan, apakah itu dilarang (*haram*), tidak disarankan (*makruh*), netral (*mubah*), direkomendasikan (*mustahab*), atau wajib, berdasarkan prinsip-prinsip syariat Islam.

²¹ Aasim I. Padela, "Islamic Medical Ethics: A Primer," *Bioethics* 21, no. 3 (Maret 2007): 169–78, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2007.00540.x>.

²² Proses diskusi dan pertimbangan yang mendalam terkait dengan isu-isu etika dalam bidang biologi, kedokteran, dan teknologi medis. Dalam deliberasi bioetika, berbagai pihak yang terlibat, seperti ahli etika, ilmuwan, praktisi medis, pemangku kepentingan masyarakat, dan tokoh agama, secara bersama-sama mempertimbangkan aspek-aspek moral, filosofis, dan hukum terkait dengan pengembangan, penerapan, dan konsekuensi dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam bidang kesehatan.

²³ Isma'il Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Kuala Lumpur: IIIT Publication, 1982).

²⁴ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 283–96.

Untuk menanggapi kemajuan teknologi medis yang terus berkembang, para ahli hukum Islam secara rutin telah berkumpul dalam konferensi-konferensi untuk mendiskusikan isu-isu medis yang timbul dan mencari konsensus dalam menetapkan pandangan hukum Islam terhadapnya. Dalam beberapa dekade terakhir, konferensi-konferensi ini telah memerhatikan berbagai masalah, termasuk transplantasi organ, kriteria kematian otak, teknologi reproduksi bantu, perawatan intensif, dan bahkan isu-isu yang lebih maju seperti rekayasa genetika dan terapi sel punca.²⁵

Bioetika sekuler Barat cenderung memusatkan perhatian pada hak (*rights*), dengan menekankan pentingnya hak-hak individu. Sebaliknya, bioetika Islam lebih menekankan pada kewajiban dan tanggung jawab yang berkaitan dengan tindakan moral, seperti menjaga hidup dan mencari pengobatan.²⁶ Namun, di antara para ahli bioetika Muslim, pendekatan *prinsipalis* yang diajukan oleh Beauchamp dan Childress telah diterima lebih luas. Menurut pendekatan ini, ada empat prinsip utama dalam etika bioetika, yaitu: 1) menghormati otonomi (*autonomy*), (2) berbuat baik (*beneficence*), (3) tidak berbuat jahat (*non-maleficence*), dan (4) keadilan (*justice*).²⁷ Meskipun prinsip-prinsip ini berasal dari tradisi bioetika sekuler, para ahli bioetika Muslim sering menafsirkannya dalam kerangka hukum dan nilai-nilai Islam, sehingga tetap sejalan dengan prinsip-prinsip syariat.

Perbedaan mendasar antara bioetika Islam dengan bioetika berbasis prinsipalisme ini terletak pada pemberian nilai agama kepada moralitasnya. Bioetika Islam memiliki asumsi dasar iman kepada Allah beserta pilar-pilar Islam sebagai titik awal. Moralitas dalam Islam dipandang sebagai usaha individu dan masyarakat untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Sementara itu, bioetika yang berbasis prinsipalisme dimulai dengan asumsi tentang sifat manusia dan kewajiban moral yang melekat padanya sebagai makhluk sosial.²⁸ Karena perbedaan mendasar ini, pendekatan dalam pengambilan keputusan

²⁵ Abdullah S. Daar dan A. B. Khitamy, "Bioethics for Clinicians: 21. Islamic Bioethics," *CMAJ: Canadian Medical Association journal* 164, no. 1 (Januari 2001): 60–63.

²⁶ Shad AR, *The Rights of Allah and Human Rights* (Lahore: Kazi Publications, 1981).

²⁷ Beauchamp dan Childress, *Principles of Biomedical Ethics*.

²⁸ Sahin Aksoy dan Ali Tenik, "The Four Principles of Bioethics as Found in 13th Century Muslim Scholar Mawlana's Teachings," *BMC Medical Ethics* 3, no. 1 (Desember 2002): 211, <https://doi.org/10.1186/1472-6939-3-4>.

bioetika dalam Islam sering kali melibatkan pertimbangan hukum agama dan nilai-nilai spiritual selain aspek rasional dan empiris.

Bioetika Islam sendiri sejatinya tidak benar-benar baru. Jika diteliti, akan ditemukan banyak literatur-literatur klasik yang membahas tentang bioetika Islam. Salah satu buku yang ditemukan adalah "*Adab al-Thabīb*" karya al-Ruhawi yang berisikan dua puluh bab pembahasan. *Adab al-Thabīb* bukan hanya sebuah panduan etika profesional, tetapi juga mengandung materi penting tentang kebersihan pribadi, hubungan dokter-pasien, dan bahkan komentar mengenai profesi dalam kaitannya dengan pemerintah.²⁹ Karya monumental ini menunjukkan integrasi prinsip-prinsip medis kuno ke dalam kerangka moral budaya Islam yang hidup. Karya al-Ruhawi mengonfirmasi kemampuan pemikir Islam untuk mengintegrasikan ilmu pengetahuan dan nilai-nilai agama ke dalam wacana Islam.³⁰ Dengan demikian, "*Adab al-Thabīb*" tidak hanya menjadi landasan penting dalam etika medis Islam, tetapi juga mencerminkan tradisi panjang pemikiran Islam yang menghubungkan ilmu pengetahuan dengan tanggung jawab moral.

Untuk memfasilitasi gap konseptual antara sistem etika dan struktur hukum lainnya, perlu memahami bahwa terdapat dua prinsip yang membentuk refleksi etika Islam. Yang pertama adalah kecenderungan menuju *voluntarisme teologis*, yaitu, bahwa hanya Allah yang menentukan standar benar dan salah. Kedua, diperlukan pula penyeimbang, bahwa perintah Allah memiliki tujuan tertentu dan kehendak-Nya meluas ke semua bidang kehidupan dan setiap bidang tindakan.³¹ Penting untuk menekankan bahwa kedua prinsip ini saling melengkapi, sehingga menciptakan kerangka etika yang tidak hanya berdasarkan pada otoritas ilahi, tetapi juga pada pemahaman mendalam tentang tujuan hidup dan kesejahteraan umat manusia.

Konsep dan Sejarah Perkembangan *Maqāshid al-Syarī'ah*

Untuk mendapatkan pemahaman konsep utuh dari *maqāshid al-syarī'ah*, perlu dipahami bahwa konsep ini terdiri dari dua terma kunci: *maqāshid* dan *al-syarī'ah*. Istilah "*maqāshid*", merupakan bentuk jamak dari "*maqshad*", merujuk

²⁹ Ishaq bin Ali Al-Ruhawi, *Adab Al-Thabīb*, 1st ed. (Riyadh: Markaz al-Mulk Faishal li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 1992).

³⁰ Padela, "Islamic Medical Ethics."

³¹ Padela.

pada konsep yang mencakup berbagai aspek seperti tujuan, target, hal yang diinginkan, atau tujuan akhir. Ini sepadan dengan istilah "*ends*" dalam bahasa Inggris, "*telos*" dalam bahasa Yunani, "*finalite*" dalam bahasa Prancis, atau "*zweck*" dalam bahasa Jerman. Dalam konteks syariat, *maqāshid* mengacu pada beragam makna, termasuk *al-hadf* (tujuan), *al-gharadh* (target), *al-mathlūb* (yang diinginkan), atau *al-ghāyah* (tujuan akhir) dari hukum Islam.³²

Sementara "*syarī'ah*", berasal dari akar kata bahasa Arab "*syara'a-yasyra'u-syir'an-wa syarī'atan*". Menurut Ibnu Faris, kata tersebut merujuk pada sumber atau mata air.³³ Sedangkan menurut al-Asfahani, "*syarī'ah*" memiliki makna "*al-tharīqat al-wādhīhah*", yang berarti jalan yang jelas. Dengan demikian, "*syarī'ah*" mengacu pada prinsip-prinsip, aturan, dan jalan yang jelas dalam Islam yang menjadi sumber bagi perilaku dan kehidupan umat Muslim. Secara terminologis, Manna al-Qathan mendefinisikan syariat sebagai, "*Apa yang Allah tetapkan bagi hamba-Nya berupa keyakinan, ibadah, akhlak, mu'amalah, dan tata cara hidup, untuk mencapai kebahagiaannya di dunia dan di akhirat*".³⁴ Dengan demikian, *syarī'ah* bukan hanya mencakup aspek hukum, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan umat Muslim yang dirancang untuk mencapai kesejahteraan spiritual dan duniawi.

Dari dua terma kunci itulah, terbangun konsep utuh dari *maqāsid al-syarī'ah*. Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai nilai-nilai dan tujuan yang tersirat dalam sebagian besar atau seluruh hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan tujuan-tujuan tersebut dianggap sebagai tujuan dan esensi dari syariat, yang ditetapkan oleh *al-syāri'* (Pembuat syariat) dalam setiap ketentuan hukum.³⁵ Hal ini diperkokoh dengan penjelasan Imam al-Juwayni (wafat 478/1185) yang mengatakan: "*Tujuan-tujuan syariat tidak lain adalah kepentingan seluruh umat manusia*".³⁶

Di kalangan ulama klasik sebelum al-Syathibi, belum ditemukan definisi konkret dan komprehensif tentang *maqāshid al-syarī'ah*. Definisi mereka

³² Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah: a Beginner's Guide*, Occasional papers series 14 (London: IIIT Publication, 2008), 3.

³³ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).

³⁴ Manna' al-Qatthan, *al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam: Tarikhan wa Manhajan*, 2 ed. (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1982), 15.

³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 14 ed., vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 307.

³⁶ Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *Ghiyats al-Umam fi al-Tiyats al-Dzulam*, 2 ed. (Kairo: Nahdhah Mishr, 1401), 111.

cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan maknanya. Al-Bannani misalnya, memaknainya dengan “hikmah hukum” (*ḥikmat al-ḥukmiyy*). Al-Asnawi mengartikannya dengan “tujuan-tujuan hukum”. Al-Samarqandi menyamakannya dengan “makna-makna hukum” (*ma'ani al-hukmi*).³⁷

Syeikh bin Bayyah mengklasifikasikan istilah “*maqāshid*” yang digunakan oleh para *fuqahā'* dan ahli usul fikih dalam tiga konteks. Pertama, sebagai tujuan dari *syāri'* dalam mensyariatkan sebuah hukum. Hal ini berhubungan dengan *illat* (sebab), penyebab, dan hikmah. Sebagai contoh, Imam al-Ghazali dalam mendefinisikan *mashlahah* dengan pemeliharaan atas lima tujuan syariat: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.³⁸ Kedua, setiap hukum yang mendatangkan *mashlahah* atau mencegah *mafsadah* (kerusakan). Istilah ini sering digunakan dalam konteks membedakan hukum sebagai tujuan dengan hukum sebagai sarana. Sebagai contoh, al-Qarafi membagi hukum menjadi dua bagian: *maqāshid* dan *wasā'il*, di mana haji adalah tujuan, sedangkan perjalanan ke sana adalah sarana. Demikian juga menolong agama dan melindungi kaum Muslimin adalah tujuan, sedangkan jihad adalah sarana. Ketiga, merujuk pada niat dan kehendak pelaku hukum dalam tindakan mereka, baik dalam hal ibadah maupun muamalat.³⁹

Ibnu Qayyim mempertegas konsep *maqāshid* ini dengan mengatakan, “fondasi-fondasi syariat dibangun dengan menjaga kepentingan (*mashāliḥ*) manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Tujuan-tujuan ini dibangun atas dasar keadilan, belas kasihan, kebijaksanaan, dan kepentingan makhluk. Oleh karena itu, segala situasi yang mengubah dari keadilan menjadi kezaliman, dari belas kasihan menjadi kekejaman, dari kebijaksanaan dan kebermanfaatan menjadi kekacauan dan kehampaan, berada di luar lingkup syariat.”⁴⁰

Dari segi kekuatan dan prioritas, *maqāshid al-syari'ah* ini dibagi menjadi tiga bagian: pertama, *dharūriyyāt* (*necessities*) mencakup pemeliharaan agama,

³⁷ Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah*, 1 ed. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 61.

³⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, 1 ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 174.

³⁹ Abdullah bin Bayyah, ed., *Alaqaḥ Maqashid al-Syariah bi Ushul al-Fiqh*, 1 ed. (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 14-21.

⁴⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqī'in an Rabbi al-Alamin*, 1 ed., vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), 11.

kehidupan, akal, keturunan, dan harta, yang sangat penting bagi kehidupan, agama, dan masyarakat. Kedua, *ḥājīyyāt* (*needed things*) diperlukan untuk kepentingan masyarakat maupun individu. Meskipun mereka dapat hidup tanpanya, hal-hal ini diakui sebagai kebutuhan untuk menjaga kesejahteraan masyarakat dan individu tersebut. Ketiga, *taḥsīniyyāt* (*recommended*) diperlukan oleh masyarakat atau individu untuk membuat kehidupan lebih nyaman dan indah, serta upaya mencapai tingkat kepuasan dan kebahagiaan bagi individu maupun masyarakat.⁴¹

Para ulama Muslim kontemporer memerinci tiga tingkat tujuan dari ajaran Islam. Pertama, tujuan umum melibatkan kebutuhan dan kepentingan individu serta masyarakat, serta aspek keadilan, universalitas, dan kemudahan dalam menghadapi rintangan. Kedua, tujuan parsial mencari tujuan atau alasan tertentu dari teks-teks Al-Qur'an atau hadis. Contohnya adalah larangan meminum minuman beralkohol karena efek mabuk, sehingga segala zat yang dapat menyebabkan mabuk dianggap terlarang. Ketiga, tujuan khusus yang mengutamakan kepentingan anak-anak, istri, atau keluarga secara keseluruhan, atau menyediakan sarana yang mencegah tindak kejahatan, atau mencegah penyalahgunaan kontrak, atau menjaga agar prerogatif individu atau perusahaan tidak merugikan masyarakat secara keseluruhan.⁴²

Sebagaimana disiplin ilmu lainnya, *maqāshid al-syarī'ah* tidak muncul secara tiba-tiba. Pada abad ke-3 H, studi mengenai *maqāshid al-syarī'ah* sejatinya mulai berkembang, meskipun masih dalam bentuk konsepsi dini atau konsep awal. Gagasan ini tercermin dalam istilah-istilah seperti *ḥikmah*, *'illat*, *munāsabāt*, dan *ma'āni* yang terdapat dalam berbagai kitab klasik dari ulama pada masa tersebut. Salah satu tokoh yang mempelajari dan membahas konsep ini adalah al-Hakim al-Tirmidzi, yang menulis buku dengan judul "*al-Shalāh wa Maqāshiduhā*", serta "*al-Ḥajj wa asrāruhā*".⁴³

Selain itu, tokoh lain seperti Abu Zayd al-Balkhi juga berkontribusi dengan karyanya yang berjudul "*al-Ibānah ilā al-Diyānah*", yang membahas tentang tujuan-tujuan dari hukum-hukum Islam. Bibit-bibit konsep *maqāshid*

⁴¹ Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, 174.

⁴² Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (Washington: IIIT Publication, 2007), 5.

⁴³ Ahmad al-Raysuni, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah: Dirasat fi Qadhaya al-Manhaj wa Qadhaya al-Tatbiq* (Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 181.

juga dapat ditemukan dalam bukunya yang berjudul "*Mashalih al-Abdān wa al-Anfus*", yang menjelaskan tentang bagaimana praktik-praktik agama Islam dan hukum-hukumnya berdampak positif terhadap kesehatan, baik secara fisik maupun mental.⁴⁴

Al-Qaffal juga berkontribusi dalam menyediakan seminal konsep dari *maqāshid*. Ia menulis kitab berjudul "*Maḥāsin al-Syarā'i*", yang dalam tulisannya, al-Qaffal secara cermat membahas berbagai aspek syariat dengan menyoroti keindahan dan kedalaman makna di balik setiap peraturan hukum. Hal tersebut memberikan landasan yang kuat bagi pengembangan pemikiran tentang *maqāshid al-syarī'ah* di masa-masa selanjutnya. Menurut Jasser Auda manuskrip-manuskrip yang menjelaskan makna-makna dan sebab-sebab arahan legal Islam sebagaimana disebutkan di atas menjadi cerminan dari konsepsi awal teori *maqāshid*.⁴⁵ Hal ini menunjukkan bahwa konsep *maqāshid* telah berkembang secara bertahap melalui pemikiran para ulama terdahulu sebelum akhirnya diformulasikan secara lebih sistematis dalam kajian hukum Islam.

Pada periode sebelumnya, *maqāshid* hanya menjadi subtema dalam pembahasan ilmu lainnya. Namun, pada abad-abad berikutnya, beberapa ulama mulai memberikan perhatian khusus terhadap studi ini, meskipun masih dalam lingkup kajian ilmu lainnya, terutama usul fikih. Hal ini ditandai dengan dimasukkannya *maqāshid al-syarī'ah* sebagai salah satu pembahasan ilmu usul fikih oleh al-Juwaini. Dalam kitabnya "*al-Burhān*", al-Juwaini menuliskan bahwa, "orang yang tidak memahami adanya *maqāshid* dalam setiap perintah dan larangan Allah Swt., berarti ia belum memahami tujuan dari penerapan syariat."⁴⁶

Menurut al-Juwaini, *maqāshid al-syarī'ah* terbagi menjadi lima jenjang. Pertama, hukum yang dapat dipahami 'illat-nya (*al-dharūrāt*). Kedua, hukum yang terkait dengan kepentingan umum, tetapi tidak mencapai batas *dharūrāt* (*ḥājat al-'āmmah*). Ketiga, hukum yang tidak terkait dengan kepentingan umum, tetapi dapat memberikan manfaat dan menghindarkan kerugian (*al-makrūmāt*). Keempat, hukum yang tidak didasarkan pada kepentingan dan *dharūriyyāt*,

⁴⁴ Dalam introduction Muhammad Kamal Imam, *al-Dalil al-Irsyadi ila Maqashid al-Syariah al-Islamiyyah* (London: al-Maqashid Research Centre, 2007), 3.

⁴⁵ Auda, *Maqāshid al-Sharī'ah: a Beginner's Guide*, 15.

⁴⁶ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyah al-Maqashid inda al-Imam al-Syathibi*, 4 ed. (Herndon: IIIT Publication, 1995), 47.

tetapi disunahkan untuk melaksanakannya (*al-mandūbāt*). Dan kelima, hukum yang tidak memiliki tujuan sama sekali (baik dalam bentuk *dharūriyyāt* maupun *ḥājiyyāt*).⁴⁷ Kajian dari al-Juwaini tersebut kemudian dilanjutkan oleh al-Ghazali.

Al-Ghazali menjadikan terma *mashlahah* sebagai pemeliharaan atas maksud-maksud dari syariat. Dalam hal ini, al-Ghazali cukup berkontribusi besar dalam pengembangan ilmu *maqāshid al-syarī'ah*. Ia mempertegas klasifikasi *maqāshid* berdasarkan prioritasnya menjadi *dharūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Ia juga menjelaskan tentang *dharūriyyāt khamasah*: penjagaan atas agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Tidak hanya itu, al-Ghazali juga memberikan penjelasan tentang metode penemuan *maqāshid al-syarī'ah*.⁴⁸ Oleh karena itu, ia menekankan bahwa penentuan *maqāshid al-syarī'ah* harus didasarkan pada dalil yang kuat serta pertimbangan akal yang sehat dalam memahami maslahat umat.

Pengembangan ini terus berlanjut hingga muncul tokoh-tokoh penting dalam pengembangan *maqāshid* ini, seperti al-Amidi, al-Izz bin Abdussalam, al-Qarafi, Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim, dan lain-lain. Periode ini berlangsung dari abad ke-5 hingga 8 Hijriah. Puncaknya pada al-Syathibi yang menuliskan kitab *Al-Muwāfaqāt*.⁴⁹ Sepeninggal al-Syathibi, kajian *maqāshid al-syarī'ah* seakan menemui kebuntuan sekitar enam abad. Barulah kemudian mendapatkan angin segar kembali dengan hadirnya Muhammad Thahir bin Ashur (w. 1325 H/1907 M) yang mengangkat kembali *maqāshid al-syarī'ah* sebagai disiplin mandiri.

Ibnu Ashur melandaskan *maqāshid al-syarī'ah* pada fitrah dan *samāḥah* (*magnanimity*). Fitrah ini mencakup prinsip-prinsip dan kebutuhan dasar manusia yang tercermin dalam ajaran Islam. Ketika syariat Islam diimplementasikan, ia memberikan kesejahteraan, baik bagi individu maupun masyarakat, karena sesuai dengan sifat dan karakteristik manusia. Sementara *samāḥah* merujuk pada sikap luwes, toleran, dan penuh pengertian dalam hubungan antarindividu. Konsep *samāḥah* memadukan sifat-sifat seperti ketegasan dan kelembutan. Dalam hal ini, ia merujuk pada sifat-sifat seperti *wasathiyah*, keadilan, dan pengendalian diri.⁵⁰ Ibnu Ashur berpendapat bahwa

⁴⁷ Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, 1 ed., vol. 1 (Qatar: Qatar University, 1399), 901.

⁴⁸ Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, 258.

⁴⁹ Muhammad Sa'id al-Yubi, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah wa Alaqatuha bi al-Adillah al-Syar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 54–67.

⁵⁰ Tahir bin Ashur, *Treatise on Maqashid al-Shariah*, trans. oleh Muhammad Tahir al-Mesawi, IIIT Books-in-Brief Series (London: IIIT Publication, 2006), 7.

tujuan umum hukum Islam adalah menjaga ketertiban, kesetaraan, kebebasan, kemudahan, dan pemeliharaan fitrah manusia.⁵¹ Dengan demikian, *maqāshid al-syarī'ah* menurut Ibnu Ashur bertujuan untuk mewujudkan keseimbangan dalam kehidupan manusia, baik dalam aspek spiritual maupun sosial.

Setelah itu, banyak ulama yang turut secara mendalam mengkaji *maqāshid al-syarī'ah*. Tidak hanya menjelaskan ulang, bahkan menambahkan dan menawarkan rumusan baru yang menjadikan *maqāshid al-syarī'ah* terus berkembang. Masing-masing dari tokoh tersebut pun memiliki kekhasan dan kecenderungan masing-masing, sehingga menjadikan diskursus *maqāshid* menjadi lebih hidup dan kompleks. Contohnya saja Rasyid Ridha, yang melakukan analisis Al-Qur'an untuk mengidentifikasi *maqāshid*-nya. Dalam pendekatannya, Ridha menyelidiki tujuan-tujuan yang terkandung dalam Al-Qur'an, yang mencakup berbagai aspek seperti pembaruan prinsip-prinsip iman, penyebaran kesadaran tentang Islam sebagai agama yang berasal dari fitrah, pemikiran rasional, pengetahuan, kebijaksanaan, bukti, kebebasan, kemerdekaan, reformasi sosial, politik, ekonomi, serta hak-hak perempuan. Ridha memperluas pemahaman tentang *maqāshid al-syarī'ah* dengan menerapkan prinsip-prinsip ini ke dalam berbagai aspek kehidupan sosial, politik, dan ekonomi, serta isu-isu hak asasi manusia, termasuk hak-hak perempuan.⁵²

Muhammad al-Ghazali (wafat 1996) menawarkan untuk menjadikan keadilan dan kebebasan sebagai tujuan utama dari ajaran Islam. Sementara itu, Yusuf al-Qaradawi (lahir 1926) mengajak untuk menghormati martabat manusia, membersihkan jiwa manusia dari keburukan, membangun kerja sama manusia untuk dunia baru yang adil dan tidak bermusuhan sebagai topik utama dari tujuan syariat.⁵³ Keduanya menekankan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* harus relevan dengan dinamika zaman dan mampu menjawab tantangan kehidupan modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar Islam.

Kontribusi *Maqāshid* dalam Pengembangan Bioetika Islam

⁵¹ Ashur, 183.

⁵² Muhammad Rasyid Ridho, *al-Wahy al-Muhammadi: Tsubut al-Nubuwwah bi Al-Qur'an* (Kairo: Mu'assasah Izz al-Din, t.t.), 100.

⁵³ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'amal ma'a Al-Qur'an*, 3 ed. (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000), 71.

Islam, dengan kekhasannya, menyediakan panduan hidup yang sangat komprehensif, mencakup aspek material dan spiritual, baik yang terkait dengan urusan dunia maupun kehidupan akhirat. Allah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di bumi (QS al-Baqarah [2]: 30), memberikan Adam as. pengetahuan yang bahkan tidak dimiliki oleh para malaikat (QS al-Baqarah [2]: 31). Karena pengetahuan yang diberikan kepada Adam as., manusia diberi kedudukan yang lebih tinggi daripada para malaikat, sehingga para malaikat diminta untuk bersujud kepada Adam as. (QS al-Baqarah [2]: 34). Komprehensivitas ajaran inilah yang kemudian menjadi legitimasi atas kehadiran nilai-nilai Islam dalam dunia biomedis.

Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama hukum syariat, tentu turut membentuk dasar teoretis bagi bioetika Islam. Ahli hukum Islam mengacu pada interpretasi harfiah teks-teks suci untuk melegitimasi tanggapan terhadap berbagai isu etis. Selain Al-Qur'an dan hadis, para ulama juga mengandalkan *ijmā'* (konsensus para ulama Muslim), *qiyās* (penalaran analogis), dan *'aql* (akal).⁵⁴ Dengan demikian, bioetika Islam berkembang melalui pendekatan yang holistik, menggabungkan dalil naqli dan aqli untuk merespons dinamika serta tantangan moral dalam bidang biomedis.

Ketika para ahli hukum Islam dihadapkan pada masalah etis dalam medis yang tidak secara jelas diatur dalam sumber-sumber utama tersebut, *maqāshid al-syarī'ah* menjadi dibutuhkan, untuk membedakan antara yang benar dan yang salah. Tentu, mereka juga harus berhati-hati agar tidak bertentangan dengan nilai-nilai dari sumber-sumber utama, karena bagaimanapun juga sumber-sumber tersebut mengatur kehidupan manusia dalam segala aspek, termasuk dalam hal kesehatan dan penyakit.⁵⁵ Al-Bar dan Chamsi-Pasha menekankan bahwa seseorang perlu menjelajahi tujuan-tujuan hukum syariat untuk mengetahui tentang filosofi agama Islam.⁵⁶ Sehingga, *maqāshid al-syarī'ah* ini dapat dijadikan sebagai pendekatan dalam pengembangan bioetika Islam. Dengan pendekatan ini, bioetika Islam memeriksa semua isu etika dalam kedokteran dari tiga aspek utama, yaitu tujuan, metode, dan hasil akhir.

⁵⁴ Yassar Mustafa, "Islam and the Four Principles of Medical Ethics," *Journal of Medical Ethics* 40, no. 7 (Juli 2014): 479–83, <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-101309>.

⁵⁵ Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethic: Problems and Perspectives* (Dordrecht: Springer, 2007).

⁵⁶ Mohammed Ali Al-Bar dan Hassan Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics* (Cham: Springer International Publishing, 2015), <https://doi.org/10.1007/978-3-319-18428-9>.

Kemudian evaluasi akan dianalisis dari hierarki kepentingan manusia, inklusivitas, dan tingkat kepastian.⁵⁷

Maqāshid al-syarī'ah bertujuan untuk mempromosikan lima tujuan tinggi bagi kehidupan individu: agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-māl*).⁵⁸ Selain kelima tujuan di atas, sebagian ulama menambahkan tujuan penjagaan kehormatan (*al-'irdh*). Dengan begitu, tindakan yang mendukung dan melindungi lima tujuan ini dianggap baik, sedangkan yang merugikan dianggap buruk. Kelima tujuan tersebut saling terkait, sehingga menjaga salah satunya juga berarti menjaga yang lain. Dengan menjaga kehidupan individu (*al-nafs*), agama (*al-dīn*) juga turut terjaga. Selain itu, dengan menjaga keturunan (*al-nasl*), pikiran (*al-'aql*), dan harta (*al-māl*), kehidupan individu juga terjaga.⁵⁹ Inilah yang kemudian menjadi penting bagi *maqāshid al-syarī'ah* untuk hadir dalam pengembangan bioetika Islam, guna menghadirkan kerangka utama etis. Kerangka semisal setiap tindakan yang mendukung penjagaan atas agama, kehidupan, keturunan, pikiran, dan harta pasien dianggap bermanfaat untuk menjamin kesejahteraan mereka. Sebaliknya, tindakan yang merusak tujuan-tujuan tersebut dianggap merugikan.⁶⁰

Selain itu, *maqāshid al-syarī'ah* juga diperkuat dengan lima kaidah makro dalam hukum Islam (*qawā'id al-fiqhiyyah*), yang memang berkuat pada persoalan kemaslahatan dan kerusakan: yaitu maksud atau tujuan (*al-umūr bi maqāshidihā*), keyakinan (*al-yaqīn lā yuzālū bi al-syakk*), bahaya (*al-dharar yuzāl*), kesulitan (*al-masyaqqah tajlibu al-taysīr*), dan kebiasaan (*al-'ādah muḥakkamah*). Dalam beberapa kasus, ada kemungkinan terjadi konflik antara berbagai kepentingan, yang mana hal itu dapat diselesaikan melalui pembahasan berdasarkan *qawā'id al-fiqhiyyah* (*Islamic legal maxim*) ini. Sebagai contoh, jika sebuah teknologi tertentu memberikan manfaat dan bahaya secara bersamaan, penilaian terhadap teknologi tersebut harus didasarkan pada prinsip hukum bahwa mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada mendatangkan manfaat.⁶¹

⁵⁷ Atighetchi, *Islamic Bioethic: Problems and Perspectives*, 50.

⁵⁸ Mustafa, "Islam and the Four Principles of Medical Ethics," 479.

⁵⁹ Abdul Halim Ibrahim dkk., "Maqasid Al-Shariah Based Islamic Bioethics: A Comprehensive Approach," *Journal of Bioethical Inquiry* 16, no. 3 (September 2019): 333–45, <https://doi.org/10.1007/s11673-019-09902-8>.

⁶⁰ Mustafa, "Islam and the Four Principles of Medical Ethics," 480–81.

⁶¹ Omar Hasan Kasule, "Medical Ethics from Maqasid al-Shari'at," *Journal of ISHIM* 4, no. 7 (2005): 1–12.

Lima prinsip ini menjadi penting guna mempertimbangkan setiap tindakan medis yang dilakukan oleh tenaga kesehatan dengan neraca prioritas yang tepat. Al-Izz bin Abdussalam (w.660 H/1262 M), seorang ahli hukum Islam terkenal, dalam bukunya "*Qawā'id al-Aḥkām*" mengatakan bahwa tujuan kedokteran adalah untuk memelihara kesehatan, mengembalikannya ketika hilang; menghilangkan penyakit atau mengurangi efeknya. Untuk mencapai tujuan tersebut, sangat memungkinkan untuk menerima bahaya yang lebih kecil, untuk menangkal bahaya yang lebih besar, atau kehilangan suatu manfaat tertentu untuk mendapatkan manfaat yang jauh lebih besar.

Pendekatan *maqāshid al-syarī'ah* dalam bioetika Islam ini menjadikan penerapannya lebih fleksibel pada berbagai waktu dan situasi dalam mengevaluasi isu-isu medis kontemporer. Ini juga bertujuan untuk menjaga kepentingan (*mashlahah*) baik individu maupun masyarakat sambil mencegah kerugian (*mafsadah*) terhadap lima tujuan hidup (*dharūriyyāt al-khamsah*) yang telah disebutkan. Meskipun setiap tujuan hidup tersebut berdiri sendiri, pendekatan *maqāshid al-syarī'ah* memberikan panduan dalam menyelesaikan konflik antara tujuan-tujuan tersebut. Hal ini dilakukan dengan memilih tujuan yang lebih unggul dalam mewakili kepentingan terbesar atau maslahat yang harus dipertahankan, sambil menyingkirkan atau mengurangi tujuan yang memiliki kepentingan yang paling merugikan.

Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Abdul Halim Ibrahim dan kawan-kawan dalam "*Maqasid al-Shariah Based Islamic Bioethics: A Comprehensive Approach*", bahwa pemeliharaan agama dan kehidupan lebih diprioritaskan daripada pemeliharaan harta. Prioritas ini karena harta dapat digantikan, sedangkan kehilangan kehidupan dan agama bersifat permanen.⁶² Ketika memutuskan tujuan mana yang lebih mewakili kepentingan (*mashlahah*) terbesar dan mana yang paling merugikan (*mafsadah*), konsekuensi potensial dari tindakan yang diusulkan tersebut harus dievaluasi tingkat kepastiannya (apakah itu pasti, asumsi, atau diragukan akan terjadi). Sebagai contoh, jika kehidupan seorang ibu hamil terancam oleh kelanjutan kehamilannya, maka aborsi boleh saja diizinkan jika hal tersebut memang dapat menyelamatkan nyawanya. Namun, hal itu tetap harus melalui proses diagnosis yang tepat agar manfaat

⁶² Ibrahim dkk., "Maqasid Al-Shariah Based Islamic Bioethics," 339.

yang ingin diraih maupun bahaya yang ingin dicegah ditimbang pada sesuatu yang telah dipastikan.

Meski dapat menjadikan bioetika Islam memiliki fleksibilitas dalam merespons setiap isu etis yang ada, tetapi *maqāshid al-syarī'ah* membangun pijakan konseptual yang jelas. Sehingga, hal itu menjadikan bioetika Islam tidak kehilangan identitasnya dan tidak permisif pada pelanggaran prinsipil, meski diatasmamakan pada kemajuan bioteknologi. Hal ini karena *maqāshid al-syarī'ah* memberikan kerangka dengan konsep-konsep kunci yang jelas dan definitif.

Penjagaan atas kehidupan (*al-nafs*) dalam *maqāshid* tidak menghendaki konsep otonomi sebagaimana dalam prinsip etika biomedis. Ada perbedaan dalam cara pandang antara bioetika Islam dan sekuler Barat dalam konsep kebebasan ini. Kebebasan otonomi dalam Islam bersifat relatif, sementara konsep kebebasan sekuler Barat bersifat mutlak. Islam menyatakan bahwa kesadaran individu didasarkan pada pengakuan pada Pencipta. Kepercayaan kepada Allah Swt. adalah sumber utama pemahaman manusia.

Van Bommel mengatakan: “Bagi pasien Muslim, konsep otonomi mutlak sangat jarang ada, akan ada perasaan tanggung jawab kepada Allah, dan dia hidup dalam koherensi sosial, di mana pengaruh dari kerabat memainkan peran mereka.” Hal ini karena, dalam ajaran Islam, pilihan personal hanya diterima jika hal itu adalah pilihan yang “benar”.⁶³ Van Bommel menambahkan: “Muslim merasa sangat yakin bahwa Allah yang melakukan penyembuhan sebenarnya, dengan dokter hanya menjadi agen kehendak Allah.”⁶⁴

Dengan menggunakan *maqāshid al-syarī'ah*, memungkinkan bagi tenaga kesehatan untuk melakukan evaluasi yang lebih akurat terhadap isu bioetika. Hal ini karena *maqāshid* berfokus pada perlindungan atas “kepentingan” manusia berdasarkan kerangka Islam, bukan berdasarkan “keinginan” manusia semata. Di era modern ini, bioetika Islam berbasis menjadi penting dan *urgent* karena sebagian besar bioteknologi baru saat ini diproduksi untuk memenuhi keinginan manusia daripada untuk menyembuhkan penyakit.⁶⁵ Contoh

⁶³ Abdulwahid Bommel, “Medical Ethics from the Muslim Perspective,” dalam *Neurosurgery and Medical Ethics*, ed. oleh H. August Alphen (Vienna: Springer Vienna, 1999), 17–27, https://doi.org/10.1007/978-3-7091-6387-0_6.

⁶⁴ Bommel.

⁶⁵ Amana Raquib, *Islamic Ethics of Technology: An Objectives (Maqāshid) Approach* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2015).

kasusnya adalah dalam isu penggunaan ART (*Assisted Reproductive Technology*), atau dikenal juga dengan Teknologi Reproduksi Berbantu. Penerapan bioetika Islam yang berbasis *maqāshid al-syarī'ah* dalam mengevaluasi teknologi ART dapat mengungkapkan tidak hanya manfaat teknologi tersebut, tetapi juga mengekspos filosofi, sistem, pola pikir, dan kepentingan manusia yang terlibat dalam pengembangan teknologi tersebut.

Selama empat dekade terakhir, banyak negara, termasuk negara-negara Islam, telah mengadopsi dan memanfaatkan inovasi-inovasi baru dalam penelitian biomedis. Meski sejatinya objek yang dikaji sama, tetapi terdapat perbedaan mendasar antara Islam dengan Barat, terutama dalam dasar ontologis dan epistemologisnya.⁶⁶ Karena bioetika lahir di Barat, ia mencerminkan prinsip-prinsip moral dan tradisi Barat, yang mungkin tidak sepenuhnya selaras dengan realitas sosial-budaya di bagian lain dunia. Oleh karena itu, penerapannya tidak boleh dilakukan secara langsung tanpa mempertimbangkan konteks lokal. Secara epistemologis, bioetika sekuler Barat mengacu pada individu sebagai standar moralitas. Sementara bioetika Islam merujuk pada sesuatu yang bersifat ilahiah.⁶⁷

Dalam masalah prinsip otonomi (*autonomy*), misalnya, etika Islam menganggap bahwa pusat kehidupan seseorang bukanlah individu itu sendiri, tetapi keluarga. Seorang individu adalah anggota dari suatu jaringan sosial yang lebih luas. Dalam kata yang lain, ketika seseorang didiagnosis mengalami infertilitas, ia harus berkonsultasi satu sama lain mengenai langkah selanjutnya, apakah akan menggunakan ART atau tidak, dan keputusan ini harus diambil secara bersama-sama, bukan secara individu. Selain itu, keputusan harus sesuai dengan aturan syariah yang ada, karena individu adalah bagian dari diri yang lebih besar daripada diri sendiri.⁶⁸ Hal ini berdasarkan pada konsep penjagaan atas agama, jiwa, dan keturunan sekaligus.

Perbedaan juga akan ditemukan pada prinsip lainnya, seperti prinsip *beneficence*. *Beneficence* sebenarnya bukan hanya prinsip dari bioetika sekuler Barat, tetapi juga ada dalam bioetika Islam. Implikasi *beneficence* dalam konteks medis sangat jelas dalam bioetika Islam. Para dokter didorong untuk melihat kemaslahatan pasien tanpa memandang keadaan apa pun. Namun, ada

⁶⁶ Islam, *Ethics of Assisted Reproductive Medicine*, 22.

⁶⁷ Islam, 23.

⁶⁸ Islam, 23.

perbedaan mencolok antara bioetika sekuler Barat dan bioetika Islam dalam menafsirkan istilah “good”. *Common good* didefinisikan oleh utilitarianisme, salah satu aliran etika di Barat, sebagai “the greatest good for the greatest number of people”. Sebaliknya, etika Islam tidak mendasarkan kebaikan semata-mata pada hasil akhir atau jumlah orang yang diuntungkan. Kebaikan didefinisikan lebih luas dan mendalam, mencakup kepatuhan terhadap hukum dan prinsip syariat. Juga meliputi pemenuhan kebutuhan dasar manusia seperti makanan, air, pakaian, tempat tinggal, hubungan sosial, dan lain-lain.⁶⁹ Inilah yang kemudian dijelaskan dalam konsep maslahat dan mafsadah dalam *maqāshid al-syarī'ah*.

Sebagian besar dari teknologi reproduksi berbantu juga dapat bertentangan dengan konsep kehidupan (*hifzh al-nafs*) yang dianggap suci dalam Islam. Penggunaan teknologi ini bisa dilihat sebagai campur tangan manusia dalam penciptaan kehidupan, yang tentu bertentangan dengan keyakinan bahwa hanya Allah Swt. yang berhak memberikan kehidupan. Selain itu, dalam konteks penggunaan sel telur dan sperma donor dalam teknologi ini menimbulkan masalah, terutama mengenai identitas keturunan dan hubungan keluarga. Islam sangat menekankan pentingnya ikatan darah dalam pembentukan keluarga (*hifzh al-nasl*). Penggunaan donor sel telur atau sperma dapat mengaburkan garis keturunan dan menimbulkan masalah terkait hukum warisan.

Penutup

Meskipun masih dalam tahap awal dalam hal teori dan praktik, bioetika Islam memiliki dialektika yang kuat, terutama didukung dengan pendekatan *maqāshid al-syarī'ah* yang telah lebih dulu kuat. Dalam bioetika, kewajiban moral dan praktik etis ditentukan dengan mengevaluasi bagaimana tindakan yang diusulkan memberi manfaat (*mashlahat*) atau merugikan (*mafsadah*), yang selaras dengan prinsip utama *maqāshid al-syarī'ah*. Pendekatan ini memastikan bahwa bioetika Islam tetap relevan dan fleksibel dalam menanggapi isu-isu medis kontemporer sambil mempertahankan prinsip-prinsip syariah. Penjagaan atas lima kemaslahatan manusia (*dharūriyyāt al-khamsah*) dapat dijadikan neraca pertimbangan etis dalam setiap tindakan medis dan kerangka dalam penggunaan kemajuan bioteknologi. Secara keseluruhan, *maqāshid al-syarī'ah*

⁶⁹ Islam, 23.

bekerja pada tataran praktis dengan memberikan kerangka etika dalam pengembangan bioetika Islam, sambil turut menyumbangkan pemahaman dan konsep kunci kepada umat Islam pada tataran ontologi dan epistemologi. Dengan demikian, bioetika Islam tidak hanya menjadi alat pengoreksi bagi kemajuan teknologi kesehatan di Barat, tetapi juga mampu berkontribusi dalam membangun kemajuan itu sendiri dengan tetap memerhatikan prinsip-prinsip utama dalam Islam.[]

Daftar Pustaka

- Aksoy, Sahin, dan Ali Tenik. "The Four Principles of Bioethics as Found in 13th Century Muslim Scholar Mawlana's Teachings." *BMC Medical Ethics* 3, no. 1 (Desember 2002): 4. <https://doi.org/10.1186/1472-6939-3-4>.
- Al-Bar, Mohammed Ali, dan Hassan Chamsi-Pasha. *Contemporary Bioethics*. Cham: Springer International Publishing, 2015. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-18428-9>.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mustashfa*. 1 ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Amana Raquib. *Islamic Ethics of Technology: An Objectives (Maqāṣid) Approach*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2015.
- AR, Shad. *The Rights of Allah and Human Rights*. Lahore: Kazi Publications, 1981.
- Ashur, Tahir bin. *Treatise on Maqashid al-Shariah*. Diterjemahkan oleh Muhammad Tahir al-Mesawi. IIIT Books-in-Brief Series. London: IIIT Publication, 2006.
- Atighetchi, Dariusch. *Islamic Bioethic: Problems and Perspectives*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Auda, Jasser. *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Washington: IIIT Publication, 2007.
- — —. *Maqāṣid al-Sharī'ah: a Beginner's Guide*. Occasional papers series 14. London: IIIT Publication, 2008.
- Bayyah, Abdullah bin, ed. *Alaqah Maqashid al-Syariah bi Ushul al-Fiqh*. 1 ed. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- Beauchamp, Tom L., dan James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. 7 ed. New York: Oxford University Press, 2013.
- Bommel, Abdulwahid. "Medical Ethics from the Muslim Perspective." Dalam *Neurosurgery and Medical Ethics*, disunting oleh H. August Alphen, 17–27. Vienna: Springer Vienna, 1999. https://doi.org/10.1007/978-3-7091-6387-0_6.
- Daar, Abdullah S., dan A. B. Khitamy. "Bioethics for Clinicians: 21. Islamic Bioethics." *CMAJ: Canadian Medical Association journal* 164, no. 1 (Januari 2001): 60–63.

- Al-Ruhawi, Ishaq bin Ali. *Adab Al-Thabīb*. 1st ed. Riyadh: Markaz al-Mulk Faishal li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 1992.
- Fadhli, Muhammad Faishal. "Penerapan Konsep Maqashid Asy-Syari'Ah Menurut Imam Al-Ghazali Dan Imam Asy-Syathibi Dalam Inferensi Hukum Islam Kontemporer." *Journal of Islamic and Occidental Studies* 1, no. 1 (2023): 63–91. <https://doi.org/10.21111/jios.v1i1.5>.
- Faris, Ibnu. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Faruqi, Isma'il Raji al-. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Kuala Lumpur: IIIT Publication, 1982.
- Ibrahim, Abdul Halim, Noor Naemah Abdul Rahman, Shaikh Mohd Saifuddeen, dan Madiha Baharuddin. "Maqasid Al-Shariah Based Islamic Bioethics: A Comprehensive Approach." *Journal of Bioethical Inquiry* 16, no. 3 (September 2019): 333–45. <https://doi.org/10.1007/s11673-019-09902-8>.
- Imam, Muhammad Kamal. *al-Dalil al-Irsyadi ila Maqashid al-Syariah al-Islamiyyah*. London: al-Maqashid Research Centre, 2007.
- Inhorn, Marcia Claire. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and in Vitro Fertilization in Egypt*. New York: Routledge, 2003.
- Iseron, Kenneth V. "Principles of Biomedical Ethics." *Emergency Medicine Clinics of North America* 17, no. 2 (Mei 1999): 283–306. [https://doi.org/10.1016/S0733-8627\(05\)70060-2](https://doi.org/10.1016/S0733-8627(05)70060-2).
- Islam, Sharmin. *Ethics of Assisted Reproductive Medicine: A Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics*. IIIT Books-in-Brief Series. London: IIIT Publication, 2015.
- Jauziyyah, Ibnu Qayyim al-. *I'lam al-Muwaqī' in an Rabbi al-Alamin*. 1 ed. Vol. 3. 4 vol. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- Jonsen, Albert R. *a Short History of Medical Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- — —. *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Juwaini, Abu al-Ma'ali al-. *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. 1 ed. Vol. 1. Qatar: Qatar University, 1399.
- — —. *Ghiyats al-Umam fi al-Tiyats al-Dzulam*. 2 ed. Kairo: Nahdhah Mishr, 1401.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kasule, Omar Hasan. "Biomedical Ethics: An Islamic Formulation." *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 42, no. 1 (9 April 2010). <https://doi.org/10.5915/42-1-5129>.
- — —. "Medical Ethics from Maqasid al-Shari'at." *Journal of ISHIM* 4, no. 7 (2005): 1–12.

- Macnair, T. "Medical Ethics." *BMJ* 319, no. 7214 (2 Oktober 1999): 2–2. <https://doi.org/10.1136/bmj.319.7214.2>.
- Mepham, Ben. *Bioethics an Introduction for the Biosciences*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Mustafa, Yassar. "Islam and the Four Principles of Medical Ethics." *Journal of Medical Ethics* 40, no. 7 (Juli 2014): 479–83. <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-101309>.
- Muzur, Amir, dan Iva Rincic. "Fritz Jahr (1895-1953) - the Man Who Invented Bioethics." *Synthesis Philosophica* 51, no. 1 (Februari 2011): 133–39.
- Padela, Aasim I. "Islamic Medical Ethics: A Primer." *Bioethics* 21, no. 3 (Maret 2007): 169–78. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2007.00540.x>.
- Plöckinger, Ursula, dan Ulrike Auga. "The 'Four Principles' of Western Medical Bioethics and the Bioethics of Shī' Islam in Iran—Is the Claim of Universality by Both Justified?" *Religions* 13, no. 11 (17 November 2022): 1118. <https://doi.org/10.3390/rel13111118>.
- Qardhawi, Yusuf al-. *Kaifa Nata'amal ma'a Al-Qur'an*. 3 ed. Kairo: Dar al-Syuruq, 2000.
- Qatthan, Manna' al-. *al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam: Tarikhan wa Manhajan*. 2 ed. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1982.
- Raysuni, Ahmad al-. *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah: Dirasat fi Qadhaya al-Manhaj wa Qadhaya al-Tatbiq*. Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- — —. *Nazariyah al-Maqashid inda al-Imam al-Syathibi*. 4 ed. Herndon: IIIT Publication, 1995.
- Ridho, Muhammad Rasyid. *al-Wahy al-Muhammadi: Tsubut al-Nubuwwah bi Al-Qur'an*. Kairo: Mu'assasah Izz al-Din, t.t.
- Rispler-Chaim, V. "Islamic Medical Ethics in the 20th Century." *BMJ* 15, no. 4 (Desember 1989): 203–8.
- UNESCO. "Universal Declaration of Bioethics and Human Rights." Paris: UNESCO, 21 Oktober 2005. <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/universal-declaration-bioethics-and-human-rights>.
- Yubi, Muhammad Sa'id al-. *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah wa Alaqatuha bi al-Adillah al-Syar'iyah*. Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998.
- Zaprul Khan. *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah*. 1 ed. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Zuhaili, Wahbah al-. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 14 ed. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.