

The Application of the *Maqāshid al-Syarī'ah* Concept according to Imam al-Ghazali and Imam al-Syathibi in Contemporary Islamic Law Inferences

Penerapan Konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* menurut Imam al-Ghazali dan Imam al-Syathibi dalam Inferensi Hukum Islam Kontemporer

Muhammad Faishal Fadhli^{1*}

¹Ma'had Aly An-Nur, Sukoharjo-Indonesia

Citation (CMS-fullnote):

Muhammad Faishal Fadhli, "Penerapan Konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* menurut Imam al-Ghazali dan Imam al-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>.

Submitted: 22 June 2023

Revised: 18 June 2023

Accepted: 26 June 2023

Published: 28 June 2023

Copyright: © 2023 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](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).



Abstract: This article aims to apply the concept of *maqāshid al-syarī'ah* in contemporary Islamic legal inference. The current problem faced by Muslim is that *maqāshid* is used to liberalize Islamic law, such as abolishing the obligation to wear the headscarf (hijab), praying in two languages, distribution of inheritance rights for women is greater than for men, and so on, as long as the goals of the law can be achieved. This article is qualitative used library research for data collection from books, journal articles, and documents related to the application of the concept of *maqāshid al-syarī'ah* according to Imam al-Ghazali and Imam al-Syathibi in contemporary Islamic legal inferences. The collected data were then analyzed using descriptive analysis methods. This study found that the application of *maqāshid al-syarī'ah* besides having to look at the benefits must also protect the shari'a itself, not violating or deconstructing it.

Keywords: *Maqāshid al-Syarī'ah*, *al-Ghazali*, *al-Syathibi*, *Contemporary Islamic Law*.

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk menerapkan konsep *maqāshid al-syarī'ah* dalam inferensi hukum Islam kontemporer. Problem yang dihadapi saat ini, bahwa *maqāshid*

* **Corresponding Author:** Muhammad Faishal Fadhli, (faishalfadhli2019@gmail.com), Ma'had Aly An-Nur, Sukoharjo-Indonesia.

digunakan untuk liberalisasi syariat Islam, seperti pengguguran kewajiban jilbab, salat dengan menggunakan dwi bahasa, pembagian hak waris bagi wanita lebih besar daripada laki-laki, dan lain sebagainya, selagi tujuan dari hukum tersebut dapat dicapai. Artikel ini bersifat kualitatif dengan menggunakan studi kepustakaan dalam pengumpulan datanya, yang diambil dari buku, jurnal, maupun dokumen lain yang berkaitan dengan penerapan konsep *maqāshid al-syarī'ah* menurut Imam al-Ghazali dan Imam al-Syathibi dalam inferensi hukum Islam kontemporer. Data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan metode analisis deskriptif. Penelitian ini menemukan bahwa penerapan *maqāshid al-syarī'ah* di samping harus melihat masalah juga harus menjaga syariat itu sendiri, tidak melanggarnya maupun mendekonstruksinya.

Kata Kunci: *Maqāshid al-Syarī'ah*, *al-Ghazali*, *al-Syathibi*, *Hukum Islam Kontemporer*.

Pendahuluan

Setiap perintah dan larangan dalam Islam mengandung hikmah, nilai, dan tujuan yang mulia. Inilah intisari dari istilah "*maqāshid al-syarī'ah*". Dengan mengkajinya secara intensif, akan tampak jelas bahwa syariat Islam diformulasikan untuk mewujudkan kebahagiaan umat manusia,¹ diproyeksikan untuk menghindari mafsadat, dan meraih maslahat.² Hukum-hukum yang terkandung di dalamnya pun bersifat objektif, kooperatif, dan kompherensif.³

Demikianlah di antara faedah mempelajari *maqāshid al-syarī'ah*. Namun, sangat disayangkan apabila *maqāshid* digunakan untuk liberalisasi syariat Islam, seperti menggugurkan kewajiban pemakaian jilbab,⁴ salat dengan menggunakan dwibahasa,⁵ menganggap tidak penting hukum hudud, waris, idah, dan lain

¹ Saifuddin Abi al-Hasan 'Ali al-Amidi, *Al-Ihkām Fī Usūl Al-Ahkām* (Mesir: Dar al-Fikr, 1996), 339. Lihat juga di Muhammad Said Ramadhan al-Buthy, *Ḍawābith Al-Maslahah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*, 1st ed. (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), 123.

² Al-'Izz bin Abdus Salam, *Qawā'id Al-Ahkām Fī Ishlāh Al-Anām*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 9. Lihat juga di Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, *Al-Burhān Fī Ushūl Al-Fiqh*, 1st ed. (Kairo: Dār al-Anshār, 1440), 295.

³ Abdul Haq, Agus Ro'uf, and Ahmad Mubarak, *Formulasi Nalar Fiqih: Telaah Kaedah Fikih Konseptual*, ed. Syahrowardi and M. Imdad Robani, 2nd ed. (Surabaya: Khalista, 2005), 191.

⁴ Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," *Kompas.Com*, November 2002, <http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/Segar.html>.

⁵ Djohan Effendi, "Bahasa Hanya Budaya, Bukan Inti Dari Ibadah," *Islamlib.Com*, May 2005, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=816>.

sebagainya, selagi objek yang dimaksudkan dari hukum tersebut dapat dicapai.⁶ Contoh-contoh itu menunjukkan adanya penerapan *maqāshid* secara serampangan.⁷ Maka dari itu, agar ilmu *maqāshid*⁸ difungsikan sebagaimana mestinya, melalui tulisan ini, penulis mengulas kembali pemikiran *maqāshid* Imam al-Ghazali dan Imam al-Syathibi mengingat keduanya merupakan tokoh yang paling otoritatif di bidang ini. Hal itu penting agar konsep *maqāshid* tidak diselewengkan sekaligus menjawab argumentasi para liberalis, utamanya pada tiga ranah: peribadatan, kedokteran, dan teknologi.

Pembahasan

Otoritas Imam al-Ghazali dan Imam al-Syathibi

Imam al-Ghazali adalah tokoh terkemuka dalam dunia pemikiran Islam. Sampai hari ini, pengaruhnya masih terasa baik di Timur maupun di Barat.⁹ Karyanya yang berjudul *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*,¹⁰ salah satu buku terbaik sepanjang masa yang membuatnya melegenda. Selain pakar dalam bidang tasawuf, al-Ghazali juga menguasai ilmu-ilmu Islam lainnya, seperti akidah, filsafat, fikih dan usul fikih. Kehebatannya itu ditandai dengan gelar yang disematkan

⁶ Sebagaimana dikutip dari Nirwan Syafrin, "Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam," *Tsaqafah* 5, no. 1 (2009): 51, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v5i1.147>.

⁷ Hal tersebut merupakan salah satu proyek dari gerakan liberalisasi pemikiran Islam yang bertujuan menjauhkan kaum Muslim dari ajaran mereka. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis Dan Kolonialis)* (Ponorogo: CIOS, 2008), 109.

⁸ Ilmu *maqāshid al-syarī'ah* adalah ilmu yang mengkaji semua tujuan Allah di balik syariat atau ketetapan hukum-hukum-Nya, dan tujuan-tujuan mulia dari hadis-hadis Nabi saw. Ia juga berarti ilmu yang mengkaji tentang maslahat, klasifikasinya, menimbang antara maslahat dan mafsadat, dan kriteria-kriteria yang menjadi standar maslahat daripada syariat. Lihat di Yusuf al-Alim Hamid, *Al-Maqāshid Al-'Āmah Li Syarī'ah Al-Islāmiyah* (Saudi Arabia: al-Dār al-'Ālamiyah li al-Kitāb al-Islāmiy, 1994), 45.

⁹ Muhammad Ardiasnyah, *Otoritas Imam Al-Ghazali Dalam Ilmu Hadits, Satu Tinjauan Yang Adil* (Depok: YPI At-Taqwa, 2020), 3.

¹⁰ Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan bahwa gelar *Hujjat al-Islām* sudah menjadi kesepakatan jumur ulama terdahulu dan al-Ghazali juga disebut sebagai mujadid (pembaru) abad kelima Hijriah. Lihat di Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Imām Al-Ghazali Bayna Mādīhihi Wa Nāqidihi* (Lebanon: Muassasah al-Risālah, 1994), 13.

kepadanya, “*Hujjat al-Islām*”.¹¹ Mazhab akidah yang dianutnya adalah Asy’ariyyah, sedangkan fikihnya bermazhab Syafi’i.¹²

Ada beberapa faktor yang mendukung tersalurkannya bakat intelektual al-Ghazali. Pertama, ia dilahirkan ketika Bani Saljuq berkuasa, tepatnya pada tahun 450–505 H/1058–1111 M.¹³ Pemerintahan Islam ketika itu sangat menghargai ulama. Kedua, sejak kecil, ia memang dicetak oleh ayahnya untuk menjadi ulama.¹⁴ Kelak, setelah dewasa, ia menjadi ulama yang bersinergi dengan umara dalam menjaga agama dan negara. Ketiga, daerah asalnya merupakan pusat keilmuan, yakni Ghazalah, sebuah desa di pinggiran Kota Thus di Naisabur. Itulah kenapa ia sering disebut Abu Hamid Muhammad al-Ghazali¹⁵ al-Thusi al-Naisaburi.

Sejak zaman dahulu hingga sekarang, baik yang semazhab maupun berbeda mazhab, para ulama mengakui betapa luasnya ilmu yang dimiliki Imam al-Ghazali. Bahkan, Imam al-Juwaini, gurunya sendiri, merasa bangga dengan kecerdasan al-Ghazali dan menyebutnya sebagai lautan yang dalam.¹⁶ Lebih dari itu, Ibnu al-Jauzi dan Ibnu Taimiyyah, kedua ulama mazhab Hanbali yang banyak berbeda pendapat dengannya, selain mengkritik, mereka juga memuji

¹¹ Murtadha al-Zabidi and Ithaf as-Sadat Al-Muttaqin, *Syarh Ihya’ Ulūm al-Dīn*, 1st ed. (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 36. Lihat juga di Majid Irsan al-Kilani, *Hākadzā Zhahara Jil Shalāhuddīn Wa Hākadzā ‘Ādat Al-Quds* (Makkah: Maktabah Dār al-Istiqāmah, 2002).

¹² Al-Ghazali bahkan disebut sebagai salah satu dari tiga ulama yang membesarkan mazhab Asy’ariyyah bersama dengan al-Baqillani dan gurunya Imam al-Haramain Abu al-Ma’ali al-Juwaini. Lihat selengkapnya di Muhammad al-Bahy, *Al-Jānib Al-Ilāhī Min Al-Tafkīr Al-Islāmīy* (Kairo: Dār al-Kātib, 1968), 232.

¹³ Dinasti Saljuq didirikan pada tahun 429 H oleh Tughrul Bek, seorang pemimpin yang saleh, lemah lembut, berakhlak mulia, dan mendapat gelar “*al-Sulthān al-Kabīr Rukn al-Dīn*”. Ia telah meletakkan fondasi kekuasaan yang mencakup Irak dan Iran. Lihat karya Imam al-Dzahabi, *Siyar A’lām Al-Nubalā’* (Lebanon: Muassasah al-Risālah, 1982), 111. Lihat juga di Ibnu Katsir, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma’ārif, 1990), 467.

¹⁴ Ramayulis dan Samsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam Di Dunia Islam Dan Indonesia*, 6th ed. (Ciputat: Quantum Teaching, 2005), 56.

¹⁵ Versi lain mengatakan bahwa al-Ghazali berasal dari kata *ghazzāl*, yang berarti tukang tenun benang, karena pekerjaan ayahnya adalah menenun benang wol. Lihat selengkapnya di Ibnu Khilkan, *Wafiyāt Al-A’yān Wa Anbā’i Abnāi Al-Zamān* (Beirut-Lebanon: Dār Shadr, 1972).

¹⁶ Tajuddin Abi Nasr ‘Abdul Wahab bin Ali ‘Abdul Kafi al-Subki, *Thabaqāt Al-Syāfi’iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 195–201.

dan menghargai kontribusi al-Ghazali¹⁷ yang sangat produktif dalam menulis.¹⁸ Ketokohan dan kepakarannya semakin kokoh ketika ditemukan fakta bahwa ia mempunyai murid yang juga sangat berjasa bagi umat Islam, yaitu Abdul Qadir al-Jilani.

Tokoh selanjutnya adalah Imam al-Syathibi. Meskipun dinisbatkan kepada sebuah tempat bernama Sativa, bukan berarti Imam al-Syathibi dilahirkan di sana. Sebab, kota tersebut telah berada di tangan kekuatan Kristen sejak tahun 645 H/1247 M,¹⁹ dan Imam al-Syathibi yang bernama lengkap Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad dilahirkan di Granada²⁰ pada tahun 730 H dan meninggal pada tahun 790 H.²¹ Ia disebut al-Syathibi karena ayahnya berasal dari Sativa,²² sebuah daerah di sebelah Timur Andalusia. Di belakang namanya juga ada imbuhan lain, yaitu al-Lakhmi karena keluarganya merupakan keturunan Arab-Yaman dari Bani Lakhm.²³

Tidak ada seorang pun penulis yang menyebutkan tahun kelahiran al-Syathibi secara pasti. Ada yang mengatakan ia lahir di abad ketujuh dan ada yang berpendapat ia lahir di abad kedelapan. Bahkan, al-Tanbakti, narasumber

¹⁷ Ibn al-Jauzi mengkritik *Ihyā' Ulūm al-Dīn* dengan membuat tulisan berjudul *I'lām al-Ahyā bi Aghlath al-Ihyā'*, berisi pemberitahuan tentang kesalahan-kesalahan dalam buku *Ihyā'*. Adapun pujiannya tercantum di dalam kitab *al-Muntazham fi Tārīkh al-Muluk wa al-Umam*, jilid 14 ketika berbicara tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 505 H. Beliau mengatakan bahwa al-Ghazali adalah orang yang brilian dalam mencari dan mengajarkan ilmu.

¹⁸ Jamil Shaliba dan Kamil Iyad meneliti bahwa karya al-Ghazali mencapai 228 kitab dan risalah. Sebagian sudah dicetak, sebagian masih dalam bentuk manuskrip, dan sebagian lainnya hilang.

¹⁹ Muhammad Syafiq Gharbal, *Al-Mausū'ah Al-'Arabiyah Al-Muyassarah* (Kairo: Dār al Qalam wa Muassasah, 1960), 1068.

²⁰ Sebetulnya tempat kelahiran Imam Syathibi tidak diketahui secara persis apakah di Granada atau di Sativa. Karena dalam teks buku *al-Ifadāt* sendiri hanya disebutkan bahwa Imam Syathibi itu *nasya'a bi Gharnathah*, hanya tumbuh bukan dilahirkan. Demikian juga dengan tahun kelahirannya. Akan tetapi, karena tidak ada keterangan lain. Maka, para penulis berikutnya menjadikan Granada sebagai tempat kelahirannya. Demikian juga dengan tahun kelahirannya, ada yang mengatakan ia lahir sebelum tahun 720 H ada juga yang setelahnya.

²¹ Abdullah Musthafa al-Maraghi, *Fath al-Mubīn*, 2nd ed. (Beirut: Muḥammad Amīn Dimaj, 1974), 204.

²² Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1997), 99.

²³ Al-Maraghi, *Fath al-Mubīn*, 204.

utama penulisan biografi al-Syathibi, tidak mengetahui secara pasti tahun kelahirannya. Berangkat dari kesimpangsiuran ini, akhirnya, Muhammad Abu al-Ajfan dalam prolog kitab *Fatāwā al-Imām al-Syāthibī* mengelaborasi semua pendapat tersebut dan menyimpulkan bahwa tahun kelahirannya adalah 720 H.²⁴ Sebab, beberapa narasumber menyebutkan bahwa ia adalah teman sebaya salah seorang penyair handal yang bernama al-Wazir bin Zumruk²⁵ yang lahir tahun 733 H.²⁶ Imam al-Syathibi sendiri mengonfirmasi bahwa pada 756 H, usianya masih sangat muda dan sedang menimba ilmu dari Ibnu Fakhhar al-Bairi.²⁷

Al-Syathibi hidup ketika Andalusia sedang sakit. Al-Muqri menyebutkan bahwa di masanya, orang-orang Franka berhasil menduduki sebagian besar wilayah Andalusia.²⁸ Akibatnya, terjadi banyak kerusakan yang menimpa masyarakat Granada.²⁹ Dekadensi moral merajalela. Agama rusak dengan tersebarnya bidah. Orang-orang yang mengajarkan kebenaran pun dituduh sebagai penganut Khawarij.³⁰ Di tengah kondisi seperti ini, al-Syathibi menyibukkan diri dengan ilmu. Ia aktif dalam kajian-kajian ilmiah. Bahkan, pada suatu kesempatan, ia berhasil menjawab pertanyaan sulit yang tidak bisa dijawab oleh gurunya. Padahal, ketika itu, ia masih berstatus penuntut ilmu. Setelah dewasa, ia menjadi mufti dan ulama besar.³¹ *Al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tishām* adalah dua *magnum opus* yang berhasil ia persembahkan.

²⁴ Muhammad Abu al-Ajfan, *Fatāwā Imām al-Syāthibī*, 2nd ed. (Tunisia: Al-Kawakib Publişer, 1980), 32.

²⁵ Beliau adalah Abu Abdillah Muhammad bin Yusuf yang dikenal dengan nama Ibnu Zumruk. Ia dijuluki dengan "Penyair Istana Merah". Album-album (*dīwān*) syairnya ditulis di dinding Istana Merah. Pada masa pemerintahan Bani Ahmar, ia menjabat sebagai pengawal, menteri, dan sekretaris negara. Ia wafat pada tahun 793 H.

²⁶ Hammadi al-Ubaidi, *Al-Syāthibī Wa Maqāshid Al-Syarī'ah* (Beirut: Dār Qutaibah, 1992), 22.

²⁷ Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *Al-Ifādāt Wa Al-Insyādāt*, ed. Muhammad Abu Ja'fan (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1983), 151.

²⁸ Ahmad bin Muhammad al-Muqirri, *Naḥḥ Al-Thayyib Min Ghashn Al-Andalus Al-Ratīb*, ed. Ihsan Abbas, 1st ed. (Beirut: Dār Shadr, 1968), 148.

²⁹ Muhammad Fadhil bin 'Asyur, *A'lām Al-Fikr Al-Islāmī Fī Tārīkh Al-Maghrib Al-'Arabī* (Beirut: Maktabah al-Najāh, 1969), 72.

³⁰ Al-Ubaidi, *Al-Syāthibī Wa Maqāshid Al-Syarī'ah*, 30.

³¹ Muhammad Makhluḥ memasukkan nama al-Syathibi dalam deretan ulama mazhab Maliki generasi keenambelas di wilayah Andalusia. Lihat di Muhammad Makhluḥ, *Syaḥarāt Al-Nūr Al-Zakiyyah Fī Thabaqāt Al-Mālikiyyah*, 1st ed. (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabi, 1349), 231.

Para penulis biografi berbeda pendapat mengenai tahun kematiannya. Al-Hajawi berpendapat bahwa Abu Ishaq al-Syathibi wafat pada tahun 890 H.³² Sedangkan Ali Hasbullah berpendapat bahwa beliau wafat pada tahun 780 H.³³ Namun, mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa tahun kematiannya adalah 790 H.³⁴ Pendapat terakhir inilah yang paling tepat. Hal tersebut didasarkan pada informasi dari salah seorang muridnya bahwa ia wafat pada hari Selasa, 8 Sya'ban 790 H/1388 M, pada saat beliau berumur 70 tahunan.³⁵

Setelah pemaparan sekilas biografi kedua tokoh di atas, hal terpenting yang perlu ditekankan dalam kajian ini adalah otoritas al-Ghazali dan al-Syathibi dalam ilmu *maqāshid*. Para ulama kontemporer seperti Mushtafa al-Zarqa, Abdullah Daraz, al-Qaradhawi, al-Raisuni, Ajil al-Nasymi, Thaha Jabir, dan Abdul Majid al-Turki, menyebutkan bahwa tokoh inti dalam kajian *maqāshid syarī'ah* dan termasuk ulama yang pertama kali membicarakannya adalah Imam al-Ghazali. Kemudian datanglah Imam al-Syathibi sebagai pelengkap dan pengembang teori-teori yang dirumuskan al-Ghazali. Bahkan, al-Zarqa menyebut bahwa al-Syathibi adalah bintang yang menerangi para pengkaji ilmu usul fikih dan *maqāshid*.³⁶ Hal ini dikarenakan keduanya menawarkan kaidah yang solutif dalam kajian *maqāshid*. Adapun penjelasan lebih lanjut tentang konsep kedua imam tersebut akan dijelaskan pada sub-pembahasan berikutnya.

Urgensi Penerapan *Maqāshid*

Maqāshid al-syarī'ah merupakan objek kajian yang sangat diperhatikan oleh para ulama. Mereka menulis banyak hal tentang pentingnya mengetahui dan menerapkan *maqāshid*, bahkan mencela orang-orang yang berbicara syariat

³² Muhammad bin al-Hasan al-Hajawi, *Al-Fikr Al-Sāmī Fī Tārīkh Al-Fiqh Al-Islāmī*, 1st ed. (Madinah Al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1977), 82.

³³ Ali Hasbullah, *Ushūl Tasyrī' Al-Islāmī*, 3rd ed. (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964), 7.

³⁴ Abu al-Abbas Ahmad bin al-Qadhi, *Durrah Al-Hijāl Fī Asmā' Al-Rijāl*, 2nd ed. (Tunisia: Maktabah al-'Atīqah, 1970), 182.

³⁵ Al-Syathibi, *Al-Ifādāt Wa Al-Insyādāt*, 49.

³⁶ Abdul Majid al-Turki, *Munāzharāt Fī Ushūl Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1976), 649–70. Lihat juga di Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyāt Al-Maqāshid 'Ind Al-Imām Al-Syāthibī* (Virginia: Ma'had 'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 37. Lihat juga di Musthafa Ahmad Zarqa', *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Am: Al-Fiqh Al-Islāmī Fī Tawbīh Al-Jadīd* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1968), 8. Lihat juga di Yusuf Hamid Alim, *Al-Maqāshid Al-'Āmah Li Al-Syāri'ah Al-Islāmiyyah* (Riyadh: Dār al-'Ilmiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1994), 5.

tetapi tidak tahu atau mengabaikan adanya hikmah dan tujuan di dalamnya. Banyak literatur menjelaskan bahwa pengabaian terhadap *maqāshid* akan memberikan dampak yang sangat buruk. Pertama, muncul kecenderungan bersikap keras, kasar, picik, dan kaku dalam beragama.³⁷ Kedua, nas-nas syariat terkesan kurang relevan dalam menghadapi tantangan zaman.³⁸ Ketiga, ibadah dalam Islam seakan-akan hanya perenungan spiritual untuk mencari ketenangan, semacam retreat. Keempat, syariat Islam tampak seperti undang-undang yang mati, tidak hidup.³⁹

Kebalikan dari hal-hal buruk di atas, ada banyak faedah yang dapat diraih apabila *maqāshid* dipelajari dan diterapkan dengan benar.⁴⁰ Secara eksplisit, Al-Raisuni menerangkan bahwa Al-Qur'an dan sunah menunjukkan salah satu cara untuk meningkatkan semangat beramal, yaitu dengan menjelaskan tujuan dan hikmah dari syariat.⁴¹ Lebih dari itu, Umar Ubaid Hasanah dengan tegas menyatakan nalar *maqāshid* sangat dibutuhkan dalam menjawab berbagai persoalan hidup.⁴² Hal ini menunjukkan bahwa *maqāshid* dan syariat dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Penerapan syariat berarti penerapan *maqāshid*. Begitu juga sebaliknya.

Maka dari itu, para ulama terdahulu mencurahkan segenap kemampuan mereka dalam mengkaji *maqāshid* untuk kemudian diterapkan dalam menjawab

³⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāshid Al-Syar'iyah* (Kairo: Dār al-Syuruq, 2008), 53–58.

³⁸ Ibnu 'Asyur menerangkan bahwa apabila pemahaman terhadap nas-nas syarak hanya digali dari segi lahir dan secara harfiah saja, niscaya akan menyempitkan cakupan maknanya dan sedikitlah kontribusinya. Namun, apabila pemahaman itu diambil dengan memerhatikan 'illat (sebab) dan maksud-maksudnya, niscaya, nas-nas itu akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya. Lihat, Al-Raisuni, *Nazhariyāt Al-Maqāshid 'Ind Al-Imām Al-Syāthibī*, 360.

³⁹ Thaha Jabir al-'Ulwani, *Maqāshid Al-Syarī'ah* (Beirut: Dār Al-Hādi, 2001), 129–30.

⁴⁰ Al-Qayati menjelaskan ada beberapa faidah mempelajari *maqāshid*. Di antaranya; 1), menjelaskan kesempurnaan syariat Islam, 2) menambah semangat dalam menjalankan ketaatan. 3) menjawab syubhat orang-orang yang skeptis terhadap syariat Islam dan menganggapnya bertentangan dengan akal, 4) memandang suatu persoalan secara menyeluruh dan tidak parsial. Lihat di Muhammad Ahmad al-Qayati, *Maqāshid Al-Syarī'ah 'inda Al-Imām Mālik: Bayna Al-Nazhariyyah Wa Al-Tathbiq* (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 137–40.

⁴¹ Al-Raisuni, *Nazhariyāt Al-Maqāshid 'Ind Al-Imām Al-Syāthibī*, 115–17.

⁴² Pendahuluan Umar Ubaid Hasanah dalam Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihād Al-Maqāshidī Hujjiyyatihi Dhawābitihi Majālātihi* (Qatar: Riasah al-Muḥakam al-Syar'iyah wa al-Syu'ūn al-Dīniyyah fī Daulah Qatar, 1998), 18.

suatu persoalan, baik itu memberi fatwa maupun dalam berijtihad. Al-Ghazali berpendapat bahwa selain menguasai ilmu nahwu, Al-Qur'an, dan hadis, seorang mujtahid harus mengetahui *maqāshid*.⁴³ Sedangkan menurut Ibnu Taimiyah, fikih adalah mengetahui hikmah, tujuan, dan keindahan syariat.⁴⁴ Jadi, tidak layak disebut fakih jika tidak memahami *maqāshid*. Imam al-Subki secara jelas mengatakan bahwa syarat mencapai derajat mujtahid ada tiga, yaitu menguasai usul fikih dan ilmu bahasa Arab, menguasai kaidah-kaidah dalam syariat, dan meneliti adanya *maqāshid* dalam syariat agar paham tujuan yang diinginkan dan sesuai dengan hukum.⁴⁵ Imam al-Syathibi menyebutkan ada dua sifat yang harus dimiliki oleh mujtahid: memahami *maqāshid al-Syarī'ah* secara menyeluruh, dan mampu menyimpulkan hukum.⁴⁶ Imam al-Qarafi bahkan memvonis bahwa sikap jumud (kaku) terhadap *manqūlāt* (Al-Qur'an dan sunah), yakni mengabaikan *maqāshid*, adalah kesesatan dalam beragama.⁴⁷ Ibnu Asyur juga menekankan bahwa mengetahui *maqāshid* adalah ilmu yang sangat dibutuhkan oleh mujtahid. Ulama ahli usul fikih kontemporer seperti Abdul Wahab Khallaf dan Abdul Karim Zaidan juga sepakat akan hal ini.⁴⁸

Konsep *Maqāshid* Imam al-Ghazali

Setiap ilmu pasti ada peletak dasarnya. Seperti ilmu usul fikih yang digagas oleh Imam al-Syafi'i. Adapun ilmu *maqāshid*, sebagaimana ditekankan oleh al-Qaradhawi, teori-teori dan konsepsinya dicetuskan pertama kali oleh Imam al-Ghazali.⁴⁹ Pengakuan senada juga datang dari Abdul Majid al-Turki

⁴³ Imam al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 172.

⁴⁴ Ibnu Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, ed. Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim (Madinah: Majma' al-Malik li Thibā'ati al-Mushaf al-Syarīf, 2004), 354.

⁴⁵ Abd al-Kafi al-Subki et al., *Al-Ibhāj Fī Syarḥ Al-Minhāj 'Alā Minhāj Al-Wushūl Ilā 'Ilm Al-Ushūl* (Mesir: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 8–9.

⁴⁶ Imam al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt Fī Ushūl Al-Syarī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 56.

⁴⁷ Imam al-Qarafi, *Anwār Al-Burūq Fī Anwā'i Al-Furūq* (Beirut: Dār al-Salām, n.d.), 177.

⁴⁸ Abdul Wahab Khallaf, *'Ilm Ushūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Turāts, 2010), 217. Lihat juga di Muhammad Khudari, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 369. Lihat juga di Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl Al-Fiqh*, ed. Saefullah Ma'shum and Muntaha Azhari (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 360. Lihat juga di Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajīz Fī Ushūl Al-Fiqh* (Baghdad: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2009), 405.

⁴⁹ Yusuf Al-Qaradhawi, *Nazhariyah Maqāshid 'ind Jumhūr Ushūliyyīn* (Mesir: Cairo University, n.d.), 59.

yang mengatakan bahwa al-Ghazali mempunyai kedudukan yang tinggi di antara para ulama terdahulu yang merumuskan kerangka *maqāshid al-syarī'ah*.⁵⁰ Pujian dan kesaksian terhadap sumbangsih al-Ghazali dalam ilmu *maqāshid* dan usul fikih juga disampaikan oleh al-Raisuni.⁵¹ Kemudian menurut Mushtafa al-Zarqa, al-Ghazali telah menyampaikan intisari dari pembahasan ini di dalam kitabnya yang berjudul *al-Mustashfā* yang kemudian disempurnakan oleh al-Syathibi dalam *al-Muwāfaqāt*.⁵²

Menurut al-Yubi, kontribusi pemikiran al-Ghazali dalam ilmu *maqāshid* bisa dilihat dari beberapa hal berikut. Pertama, ia menjadikan tolok ukur masalahat sebagai penjagaan terhadap tujuan syariat.⁵³ Kedua, ia membagi masalahat menjadi *dharūriyyāt* (keniscayaan), *hājiiyyāt* (kebutuhan) dan *taḥsīniyyāt* (kemewahan).⁵⁴ Ketiga, ia merumuskan lima perkara mendasar yang dijaga syariat yang disebut *dharūriyyāt khamsah* (keniscayaan yang lima). Keempat, ia memberikan metode untuk mengetahui *maqāshid* dari Al-Qur'an dan sunah.⁵⁵ Kelima, ia menetapkan bahwa masalahat yang tidak dikembalikan pada tujuan syariat tidak dianggap. Keenam, ia menegaskan bahwa tujuan utama atau yang paling pokok dari ditetapkannya syariat ada dua, yaitu merealisasikan penghambaan kepada Allah (*taḥqīq al-'ubūdiyyah lillāh*) dan mewujudkan masalahat bagi para hamba di dunia.⁵⁶

Konsep penjagaan terhadap *al-dharūriyyāt al-khamsah* dalam ilmu *maqāshid* merupakan gagasan cemerlang yang sangat identik dengan Imam al-Ghazali. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Jasir Audah ketika membahas ulama-ulama *maqāshid* dari masa ke masa berikut *tagline* yang diangkat oleh masing-masing mereka.⁵⁷ Dalam pandangan al-Ghazali, lima hal yang harus diutamakan

⁵⁰ Abdul Majid al-Turki, *Muḥādharāt Fī Ushūl Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Bayna Ibn Ḥazm Wa Al-Bāji* (Beirut: Dār al-Gharb, 1986), 469–70.

⁵¹ Al-Raisuni, *Nazhariyyāt Al-Maqāshid 'Inda Al-Imām Al-Syāthibī*, 37.

⁵² Zarqa', *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Ām: Al-Fiqh Al-Islāmī Fī Tawbīh Al-Jadīd*, 8.

⁵³ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 251.

⁵⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Syifā' Al-'Alīl Fī Masā'il Al-Qadr Al-Ḥikmah Wa Al-Ta'līl* (Mesir: Dār al-Qāhirah, 2010), 161.

⁵⁵ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 258.

⁵⁶ Abdul Ghani 'Abud, *Al-Fikr Al-Maqāshidī 'Inda Al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 39–49.

⁵⁷ Jaser Audah, *Maqāshid Al-Syarī'ah: Dalīl Li Al-Mubtadi'* (Beirut-Lebanon: Al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2011), 47. Bandingkan dengan pendapat Menurut 'Abd al-Qadir, konsep *maqāshid* yang sangat lekat dengan Imam al-Ghazali adalah pembagian *dharūriyyāt* (keniscayaan), *hājiiyyāt* (kebutuhan) dan *taḥsīniyyāt* (kemewahan). Lihat di 'Abd al-Qadir, *Al-*

penjagaannya adalah agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Segala sesuatu yang dapat merusak kelima hal tersebut disebut mafsadat. Cara mencegahnya dilakukan dengan maslahat.⁵⁸ Contoh penerapannya seperti pengharaman khamar dan segala sesuatu yang dapat memabukkan dalam rangka meraih maslahat *ḥifzh al-'aql* (menjaga akal).⁵⁹

Dalam penelitian risalah doktoralnya, Yusuf al-Qaradhawi menerangkan bahwa konsep *maqāshid* Imam al-Ghazali mengalami tiga fase perkembangan dan pematangan: fase pertama di dalam kitab *Syifā' al-Ghalīl*; fase kedua di dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*; dan fase ketiga tertuang di dalam *al-Mustashfā*.⁶⁰

Pemikiran Imam al-Ghazali di fase pertama adalah sebagai berikut. Pertama, ia membagi maslahat yang mencakup ukhrawi dan duniawi. Kedua, ia hanya mengklasifikasikan empat perkara *dharūriyy*, yaitu penjagaan terhadap jiwa, akal, harta, dan keturunan.⁶¹ Ketiga, ia menegaskan bahwa maslahat yang diinginkan syariat itu ada dua, yaitu ukhrawi dan duniawi. Sedangkan di fase kedua, perkara *dharūriyy* dilengkapi menjadi lima, ditambah *ḥifzh al-dīn* (penjagaan terhadap agama), dan poin ini dijadikan tujuan syariat yang paling agung. Namun, di fase ini, ia masih menganggap bahwa *maqāshid* yang terbesar hanya tiga: *ḥifzh al-dīn* (menjaga agama), *ḥifzh al-nafs* (menjaga jiwa), dan *ḥifzh al-māl* (menjaga harta).⁶² Adapun *ḥifzh al-nasl* (menjaga keturunan) termasuk cabang pembahasan *ḥifzh al-nafs*.⁶³ Sedangkan di fase ketiga, ia membagi maslahat menjadi tiga, yaitu maslahat yang dianggap dan ditetapkan syariat, maslahat yang ditolak dan dibatalkan syariat, dan maslahat yang tidak ditetapkan sekaligus tidak ditolak oleh syariat.⁶⁴ Kemudian beliau menyebutkan bahwa yang dimaksud maslahat bukan sekadar mencari manfaat dan

Madkhal Ilā 'Ilm Maqāshid Al-Syarī'ah, (Riyadh: Maktabah al-Rasyd Nasyiun, 2005), 56. Lihat juga Hamzah Abu Faras, *Al-Madkhal Ilā Dirāsah 'Ilm Maqāshid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah* (Libya: Dār Ibn Ḥazm, n.d.).

⁵⁸ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 265.

⁵⁹ Audah, *Maqāshid Al-Syarī'ah: Dalīl Li Al-Mubtadi'*, 48.

⁶⁰ Al-Qaradhawi, *Nazhariyah Maqāshid 'inda Jumhūr Ushuliyyīn*, 58–75.

⁶¹ Al-Jauziyah, *Syifā' Al-'Alīl Fī Masā'il Al-Qadr Al-Ḥikmah Wa Al-Ta'līl*, 159–60.

⁶² Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Juz 4, 10th ed. (Beirut-Lebanon: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2016), 19–20.

⁶³ Al-Qaradhawi, *Nazhariyah Maqāshid 'inda Jumhūr Ushuliyyīn*, 67.

⁶⁴ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 283.

menghindari mudarat, tetapi masalah menurutnya adalah penjagaan terhadap tujuan-tujuan syariat.⁶⁵ Selain itu, konsep *maqāshid* Imam al-Ghazali semakin matang karena di fase terakhir ini ia menerangkan metode bagaimana mencari dan menetapkan *maqāshid al-syarī'ah*.⁶⁶

Konsep *Maqāshid* Imam al-Syathibi

Imam al-Syathibi mempunyai andil yang sangat besar dalam pengembangan ilmu *maqāshid*. Magnum opusnya berjudul *al-Muwāfaqāt*. Konsep dan pemikirannya terus dikaji hingga hari ini oleh para akademisi. Salah satunya adalah Ahmad al-Raisuni yang mengkaji secara serius dalam sebuah disertasi.⁶⁷ Menurut Hamad al-Ubaidi, salah satu alasan mengapa al-Syathibi dijuluki “Bapak *Maqāshid*” adalah karena ia salah satu ulama yang pertama kali menyerukan pentingnya menjadikan *maqāshid* sebagai landasan dalam berijtihad.⁶⁸

Jasir Audah menyebutkan bahwa semua istilah yang digunakan oleh al-Syathibi hanya mengikuti apa yang dibuat oleh al-Juwaini dan al-Ghazali. Akan tetapi, tidak dapat dimungkiri bahwa ada beberapa peran yang dilakukan oleh al-Syathibi dalam mengembangkan ilmu *maqāshid*, yaitu dengan mengelaborasi tiga konsep dasar di dalamnya.⁶⁹

Pertama, transformasi “*mashlahah mursalah*” ke “*ushūl syarī'ah*.” Sebelum kitab *al-Muwāfaqāt* ditulis, pembahasan *maqāshid* bagian dari *mashlahah mursalah*, belum menjadi pembahasan tersendiri. Kemudian Imam al-Syathibi memulai pembahasan *maqāshid* di dalam satu juz khusus dengan menyebutkan ayat-ayat Al-Qur'an dan sunah yang menunjukkan bahwa Allah mempunyai tujuan dalam menciptakan makhluk, mengutus rasul, dan menurunkan syariat.⁷⁰ Al-Syathibi lalu mengungkapkan bahwa *maqāshid* adalah *ushūl al-dīn* dan *qawā'id al-syarī'ah*.

⁶⁵ Al-Ghazali, 284.

⁶⁶ Menurut al-Ghazali, ada beberapa cara untuk menemukan dan menetapkan *maqāshid*. Pertama, dengan metode *istiqrā'*, digali dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua, diketahui dari pendapat para sahabat. Sebab, mereka adalah manusia yang paling mengetahui tentang *maqāshid*.

⁶⁷ Judulnya *Nadzhariyat al-Maqāshid 'inda Imām al-Syāthibī*. Karya ini termasuk karya ilmiah yang kontributif. Dijadikan rujukan oleh para akademisi untuk membaca pemikiran al-Syathibi.

⁶⁸ Al-Ubaidi, *Al-Syāthibī Wa Maqāshid Al-Syarī'ah*, 181.

⁶⁹ Audah, *Maqāshid Al-Syarī'ah: Dalīl Li Al-Mubtadi'*, 52–54.

⁷⁰ Muhammad bin Husain al-Jizany, *Tahdzīb Al-Muwāfaqāt Li Al-Syāthibī*, 3rd ed. (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzi, 2009), 109.

Kedua, transformasi dari “*al-ḥikmah min warā'i al-aḥkām*” (hikmah di balik aturan) ke “*qawā'id al-aḥkām*” (dasar-dasar aturan). Maksudnya, di tangan al-Syathibi, *maqāshid* bukan hanya berbicara tentang hikmah-hikmah tersembunyi di balik syariat, tetapi merupakan kaidah-kaidah penting untuk menyimpulkan hukum. Bahkan, ia menegaskan bahwa syarat wajib menjadi mujtahid adalah harus menguasai *maqāshid*.⁷¹ Singkat kata, al-Syathibi ingin menjadikan *maqāshid* bukan sebagai doktrin semata, tetapi juga sebagai metode. Ketiga, transformasi dari “*zhanniyyāt*” (ketidaktentuan) ke “*qath'iiyyāt*” (keyakinan).⁷² Al-Syathibi menjadikan *maqāshid* sebagai perkara yang *qath'iiyy* dan bukan perkara *zhanniyy*. Akan tetapi, meskipun *al-Muwāfaqāt* menjadi rujukan utama dalam menelaah ilmu *maqāshid* sampai sekarang, pendapatnya yang ketiga ini tidak diterima secara luas di kalangan ulama.⁷³

Selain apa yang disampaikan di atas, masih ada kelebihan dan keunggulan lainnya yang dimiliki oleh al-Syathibi dalam menjelaskan konsep-konsep kunci ilmu *maqāshid*. Pertama, ia mengembangkan konsep al-Ghazali yang sudah diakui. Kedua, ia sangat menekankan penjagaan terhadap *maqāshid*. Ketiga, ia banyak memberi contoh. Keempat, ia mengklasifikasi *maqāshid* menjadi *ashliyyah* (tujuan asli ditetapkan syariat) dan *thabi'ah* (tujuan bawaan ketika syariat itu dikerjakan). Kelima, ia menawarkan solusi tarjih dengan *maqāshid* dalam mengambil keputusan.⁷⁴ Keenam, ia memulai dengan bab-bab pembahasan yang baru dalam kajian *maqāshid*, seperti *maqāshid al-mukallaf* (tujuan-tujuan seorang hamba) yang dikaitkan dengan *maqāshid al-syarī'ah* dan metode penetapan *maqāshid*.⁷⁵

Syarat dan Ketentuan Penggunaan *Maqāshid* menurut al-Ghazali dan al-Syathibi

⁷¹ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī'ah*, 8th ed. (Beirut: Dār al-Makrifat, 2003), 229.

⁷² Istilah ‘ketidaktentuan’ dan ‘keyakinan’ di sini mengikuti ‘Ali Abdelmon'im dalam menerjemahkan karya Jasir Audah tersebut. Versi bahasa Indonesiannya berjudul, Jaser Audah, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, ed. Ali Abdelmon'in (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 48.

⁷³ Di antara ulama yang tidak sepakat adalah Yusuf al-Qaradhawi.

⁷⁴ Al-Qaradhawi, *Nazhariyah Maqāshid 'inda Jumhūr Ushuliyyīn*, 152–53.

⁷⁵ Ahmad al-Raisuni, *Al-Dzarī'ah Ilā Maqāshid Al-Syarī'ah* (Mesir: Dār al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1970), 66.

Problem inferensi hukum Islam kontemporer adalah ketika *maqāshid* dijadikan sebagai metode, tetapi tidak digunakan sebagaimana mestinya. Ada banyak kaidah yang diabaikan. Akibatnya, yang terjadi bukan penerapan syariat, tetapi merusaknya. Maka dari itu, hal terpenting dalam kajian *maqāshid* adalah memahami dan memenuhi syarat dan ketentuan penggunaan *maqāshid*. Berikut ini beberapa syarat dan ketentuan penggunaan *maqāshid* yang disaripatkan dari pemikiran Imam al-Ghazali dan Imam al-Syathibi. Siapa pun yang ingin memecahkan suatu persoalan dengan pendekatan *maqāshid*, hendaklah merujuk kepada keduanya karena keduanya adalah tokoh yang meletakkan dan mengembangkan dasar-dasar ilmu *maqāshid* sebagaimana telah dijelaskan secara singkat pada pembahasan sebelumnya.

Syarat pertama adalah berpegang teguh kepada syariat. Sesungguhnya, *maqāshid* hanya bisa dicapai dengan menjalankan syariat. Selain itu, yang dimaksud kemaslahatan menurut kacamata Islam, berdasarkan pandangan al-Ghazali dan al-Syathibi, adalah penjagaan terhadap *maqāshid al-syarīah*. Oleh karena itu, tidak perlu diperdebatkan lagi bahwa mengikuti syariat adalah sebuah keniscayaan, bahkan hal ini bisa ditetapkan sebagai hujah,⁷⁶ menyelisihinya adalah suatu kebatilan⁷⁷ dan tidak boleh diikuti.⁷⁸

Ketentuan ini sering diabaikan oleh kaum liberalis dalam penggunaan *maqāshid*. Mereka mengejar *maqāshid*, tetapi syariatnya dibuang, tidak diamalkan. Contohnya, dalam ranah politik, ada Ali Abdurraziq yang berpendapat bahwa tidak ada salahnya menghapus sistem khilafah. Baginya, hal terpenting adalah *maqāshid* dari kepemimpinan, yaitu terciptanya keadilan.⁷⁹ Raziq menghimbau umat Islam untuk mencontoh sistem pemerintahan berdasarkan pengalaman-pengalaman bangsa lain selagi tujuan dari sistem itu tercapai. Padahal, di sisi Allah Swt., *maqāshid* hanyalah sarana untuk tujuan yang mulia, melazimi sikap penghambaan kepada-Nya secara mutlak, sehingga manusia mendapat keridaan dari-Nya.⁸⁰ Oleh karenanya, ketentuan tersebutlah yang banyak diabaikan oleh kaum liberal.

⁷⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 311. Lihat juga di Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī'ah*.

⁷⁷ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī'ah*, 331, 333.

⁷⁸ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 174.

⁷⁹ Ali 'Abd Raziq, *Al-Islām Wa Ushūl Al-Hukm: Baḥts Al-Khilāfah Wa Al-Hukūmah Fī Al-Islām*, 1st ed. (Dār al-Hilāl, 1925), 146.

⁸⁰ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī'ah*, 186.

Kedua, tidak terjebak dalam dikotomi, yaitu pemisahan antara masalah duniawi dan masalah ukhrawi. Sebab, tujuan syariat adalah mewujudkan kemaslahatan bagi hamba, baik di dunia maupun di akhirat.⁸¹ Al-Ghazali secara tegas mengatakan bahwa dilihat dari dalil-dalil syarak, dapat diketahui bahwa Allah mengutus para rasul untuk tujuan utama, yaitu terwujudnya kebaikan bagi makhluk di dunia dan di akhirat.⁸² Selain itu, syariat juga sangat menjaga masalah yang bersifat nonmateri. Satu hal yang luput dari pemikiran orang-orang yang mendekonstruksi syariat karena cara pandang mereka telah terbaratkan, yaitu hanya fokus kepada masalah yang bersifat materi.

Ketiga, membedakan antara akal dan hawa nafsu. Tujuannya adalah untuk menjelaskan bahwa syariat tidak bertentangan dengan akal, tetapi bertentangan dengan hawa nafsu yang mendominasi akal. Hal itu sebagaimana firman Allah dalam Surah al-Qashash [28]: 50.⁸³ Poin ini sangat penting untuk ditekankan karena tujuan ditetapkan syariat adalah untuk membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.⁸⁴ Selain itu, menurut al-Syathibi, peran akal di dalam syariat bukanlah *ibtidā'* (berinovasi), akan tetapi *ittibā'* (mengikuti) wahyu.⁸⁵ Al-Syathibi juga menegaskan bahwa apabila terjadi pertentangan antara wahyu dan akal (secara lahir), maka yang dimenangkan adalah wahyu. Akal tidak dibenarkan melakukan penalaran terkecuali sesuai dengan wahyu.⁸⁶

Keempat, ilmu *maqāshid* digunakan untuk membantah syubhat. Bukan malah sebaliknya, membenarkan produk pemikiran liberal atas nama tajdid dan modernisasi berbasis *maqāshid*. Baik al-Ghazali maupun al-Syathibi, keduanya menyusun ilmu *maqāshid* agar umat Islam mempunyai pemahaman yang benar terhadap syariat, sehingga di kemudian hari seorang Muslim menjadi semakin yakin terhadap agamanya dan bersemangat dalam mengamalkannya.⁸⁷ Poin ini didukung dengan argumentasi al-Qarafi bahwa orang yang mampu membantah

⁸¹ Imam al-Ghazali, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub, 1992), 840.

⁸² Al-Jauziyah, *Syifā Al-'Alīl Fī Masā'il Al-Qadr Al-Ḥikmah Wa Al-Ta'līl*, 99.

⁸³ Al-Ubaidi, *Al-Syāthibī Wa Maqāshid Al-Syarī'ah*, 168.

⁸⁴ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī'ah*, 128.

⁸⁵ Al-Syathibi, 27, 28.

⁸⁶ Al-Syathibi, 88.

⁸⁷ Al-Ghazali, *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*, 369–70. Imam al-Syathibi, *Al-I'tishām*, ed. Shalahuddin Sabki et al. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), 19.

syubhat adalah orang yang menelaah ilmu-ilmu syariat serta menguasai hukum-hukum dan *maqāshid* di dalamnya.⁸⁸

Kelima, memperhatikan penerapan *maqāshid* dari dua sisi, yaitu *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam*. Menurut al-Syathibi, maksud dari *min jānib al-wujūd* adalah penjagaan syariat yang diformulasikan secara permanen. Sedangkan pengertian *min jānib al-'adam* adalah penjagaan yang bersifat temporal.⁸⁹ Penjagaan *min jānib al-wujūd* tidak berubah penerapannya, tidak lekang oleh waktu. Adapun penjagaan *min jānib al-'adam* sama dengan *dar' al-mafāsīd*. Ketentuan ini termasuk penting untuk diaktualisasikan agar pertimbangan untuk melakukan atau menghasilkan sesuatu tidak terbatas pada pencapaian maslahat, tetapi juga memprediksi dampak buruk yang akan terjadi.

Pengertian Inferensi Hukum Islam Kontemporer

Inferensi hukum Islam yang dimaksud dalam makalah ini mencakup kata *ijithad*, meskipun maknanya lebih luas daripada itu. Akan tetapi, walaupun dikaitkan dengan kata *ijithad*, yang paling mendekati substansinya adalah *ijithad istinbāthiyy* (kesimpulan). Para ulama ahli usul fikih telah memberikan batasan yang jelas apa itu *ijithad*. Secara garis besar, makna *ijithad* di kalangan *ushūliyyūn* merujuk kepada dua imam, yaitu al-Ghazali dan al-Amidi. Menurut al-Ghazali, *ijithad* adalah usaha yang dikerahkan oleh seorang mujtahid untuk mencari pengetahuan tentang hukum-hukum Islam (*aḥkām al-syarī'ah*). Sebuah *ijithad* dinyatakan sempurna apabila usaha yang dikerahkan benar-benar maksimal dan berada pada titik akhir.⁹⁰ Definisi ini diikuti oleh Ibnu Qudamah al-Maqdisi, al-Bazdawi, al-Kamal Ibnu Hammam al-Hanafi, dan Muhibbullah Abdussyakur al-Bahari.⁹¹ Sedangkan al-Amidi mendefinisikan *ijithad* dengan mengerahkan kemampuan semaksimal mungkin untuk menciptakan asumsi

⁸⁸ Imam al-Qarafi, *Al-Dzakhīrah Fī Furū' Al-Mālikah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 232.

⁸⁹ Muhammad Said bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqāshid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuha bi Al-Adillah Al-Syarī'iyah* (Saudi: Dār al-Hijrah, 1998), 188.

⁹⁰ Al-Ghazālī, *Al-Mustashfā fī 'Ilm Al-Ushūl*, 350.

⁹¹ Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *Raudhah Al-Nāzhir Wa Jannah Al-Manāzhir Fī Ushūl Al-Fiqh* (Beirut: Dār Ih'yā' al-Turāts al-'Arabi, 2010), 401.

hukum Islam.⁹² Definisi kedua ini didukung oleh Ibnu al-Hajib, al-Baidhawi, dan al-Fatuhi.⁹³ Perbedaan antara al-Ghazali dan al-Amidi terletak pada pandangan terkait hasil dari ijtihad. Menurut al-Ghazali, hasil ijtihad adalah ilmu (*al-'ilm*), sedangkan menurut al-Amidi, hasilnya adalah asumsi (*al-zhann*).⁹⁴

Demikianlah penjelasan tentang maksud dari term inferensi hukum Islam. Adapun pengertian untuk kata “kontemporer” yang menjadi objek kajian di sini adalah apa yang biasa disebut dengan istilah *nāzilah* oleh para ulama. Penggunaan lafal ini sudah sangat terkenal di kalangan fukaha untuk menggambarkan suatu permasalahan baru yang terjadi di tengah umat dan menuntut adanya inferensi (ijtihad) dan penjabaran hukum.⁹⁵ Menurut al-Jizani, apabila di dalam sebuah kasus terdapat unsur kasuistik-insidental, baru (belum pernah terjadi sebelumnya), dan menuntut jawaban yang serius, maka, persoalan itu layak disebut “*al-nāzilah*”.⁹⁶ Jadi, makna dari inferensi hukum Islam kontemporer adalah usaha maksimal untuk menemukan kesimpulan hukum menurut syariat yang berkaitan dengan masalah-masalah kekinian.

Penerapan Konsep Maqāshid dalam Inferensi Hukum Islam Kontemporer

⁹² Abdurrahman bin Hasan al-Atsnawi al-Syafi'i, *Nihāyah Al-Sūl Fī Syarḥ Minhāj Al-Wushūl* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 3786. Lihat juga di Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Usūl Al-Aḥkām*, 162.

⁹³ Abdurrahman al-Iji 'Adhuddin, *Syarḥ Mukhtashar Al-Muntahā Al-Ushūl*, Juz 2, ed. Muhammad Hasan Ismail (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 289. Al-Qadhi al-Baidhawi, *Syarḥ Al-Badakhshī Minhāj Al-'Uqūl*, *Syarḥ Al-Atsnawī Nihāyah Al-Sūl*, Juz 3 (Mesir: Matba'ah Muhammad Ali Shabih, n.d.), 169. Muhammad bin Ahmad bin Abd al-Aziz bin al-Najar, *Syarḥ Al-Kaukab Al-Munīr: Al-Musamma Mukhtashar Al-Tahrīr Fī Ushūl Fiqh* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 294.

⁹⁴ Sebenarnya distingsi antara ilmu dan asumsi sangatlah tipis, karena asumsi yang kuat secara teologis masuk dalam kategori ilmu. Lihat; *al-Ijtihād fī al-Islām*, 27.

⁹⁵ Lihat: Abu Umar Yusuf bin 'Abd al-Barr, *Jāmi' Bayān Al-'Ulūm Wa Fadhlīhi* (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzi, 1994), 2/55. Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Shahīḥ Muslim Bi Syarḥ Al-Nawawī*, 2nd ed. (Mesir: Muassasah Qurtubah, 1994), 1/213. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'An Rabb Al-'Ālamīn*, ed. Muhammad Abdussalam Ibrahim (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 1/203.

⁹⁶ Muhammad bin Husain al-Jizani, *Fiqh Al-Nawāzil Dirāsah Ta'shūliyyah Tathbīqiyyah*, 2nd ed. (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzi, 2006), 1/21.

Seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan perkembangan zaman, berbagai macam persoalan semakin banyak bermunculan. Terjadi perubahan yang sangat signifikan di berbagai lini kehidupan, mulai dari masalah pendidikan, kesehatan, ekonomi, sosial, hingga politik dan lain sebagainya.⁹⁷ Para intelektual Muslim dituntut untuk mampu menafsirkan ajaran Islam kepada umat guna menjawab tantangan dan kebutuhan masa kini yang mereka hadapi. Menurut al-Qaradhawi, cara terbaik untuk meyakinkan bahwa agama ini *shāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan di setiap waktu dan tempat) adalah dengan melakukan inferensi hukum Islam kontemporer.⁹⁸ Di sinilah nalar *maqāshid* dibutuhkan agar tidak salah dalam memberikan jawaban. Sebab, menurut al-Syathibi, kesalahan atau ketergelinciran seorang alim sering kali disebabkan karena kelalaian dan tidak memperhatikan *maqāshid al-syarī'ah*.⁹⁹ Akan tetapi, mengingat betapa luasnya cakupan problematika hukum kontemporer, penulis mengerucutkan permasalahan ini ke dalam tiga persoalan besar, yaitu masalah peribadatan, kedokteran, dan teknologi. Adapun konsep al-Ghazali dan konsep al-Syathibi yang diterapkan dalam masalah ini adalah kaidah dan syarat-syarat penggunaan *maqāshid* yang telah dijelaskan pada sub-pembahasan sebelumnya.¹⁰⁰

1. Masalah Peribadatan

Dalam masalah peribadatan, ada beberapa inferensi hukum kontemporer yang dibahas, di antaranya tentang pengeras suara disepakati kebolehnya karena mengandung *maqāshid* dan tidak menyelisih kaidah-kaidah dasar.¹⁰¹ Kemudian masalah salat di pesawat.

⁹⁷ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 22–24.

⁹⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *Syarī'at Al-Islām Shāliḥah Li Al-Tathbīq Fī Kulli Zamān Wa Makān*, 2nd ed. (Mesir: Dār al-Shahwah li al-Nasyr wa Tauzī', 1993), 105.

⁹⁹ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī'ah*, 4/170.

¹⁰⁰ Penerapan *maqāshid* dalam tiga tema ini disadur dan diadaptasi dari hasil kajian para ulama pakar usul fikih dan *maqāshid* di zaman ini seperti Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi dalam Al-Khadimi, *Al-Ijtihād Al-Maqāshidī Ḥujjiyyatihi Dhawābitihi Majālātihi*, 2/113-140. Lihat juga di Ismail Kukisal, *Taghayyur Al-Aḥkām Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 1st ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000).

¹⁰¹ *Maqāshid* dari pengeras suara ini untuk memberitahu manusia bahwa waktu salat telah tiba, sehingga tidak dilarang bahkan mendapat penguat dari kaidah pendukung "*mā lā yatimm al-wājib illā bihi fahuwa wājib*". Selengkapnya lihat di Al-Khadimi, *Al-Ijtihād Al-Maqāshidī Ḥujjiyyatihi Dhawābitihi Majālātihi*, 2/115.

Dengan menggunakan nalar *maqāshid taysir* (mempermudah), salat boleh dilakukan dalam keadaan duduk, semampunya, jika dikhawatirkan akan kehilangan kesempatan salat pada waktunya. Tetapi, jika masih memungkinkan, bisa dijamak dengan waktu lain, maka itu tidak diperbolehkan.¹⁰²

Masalah-masalah kontemporer, meskipun secara lahir mengandung maslahat, tetapi, jika menyelisihi perkara yang sudah baku (*tsawābit-qath'iiyyāt*) dalam perkara ibadah, tidak bisa diterima. Contohnya, usulan untuk mengganti salat Jumat menjadi salat di hari Ahad bagi Muslim Amerika dengan tujuan agar jumlah yang hadir lebih banyak dan faedah khutbah semakin meluas. Maksudnya memang bagus, tetapi hukumnya haram karena melampui batas dan ketetapan Allah Swt.

2. Masalah Kedokteran

Masalah-masalah kontemporer dalam dunia kedokteran juga sangat relevan untuk dibahas. Ada banyak isu yang perlu dijawab. Misalnya terkait masalah pengklonaan manusia. Hasil inferensi berbasis *maqāshid* menyatakan hukumnya haram. Alasannya jelas, yaitu menyelisihi salah satu tujuan syariat paling utama: menjaga keturunan (*ḥifzh nasl*). Selain itu, ada beberapa mafsadat yang akan timbul dari pengklonaan manusia, yaitu menghapus institusi keluarga, menghancurkan tatanan hidup bermasyarakat, menentang nilai-nilai sakinah, mawadah, dan rahmah,¹⁰³ dan yang paling buruk dari semua itu adalah menurunkan derajat manusia sebagai makhluk mulia, disejajarkan dengan binatang, seperti tikus yang kerap dijadikan bahan percobaan.¹⁰⁴

Bicara masalah hukum klonasi atau rekayasa genetik dalam tinjauan *maqāshid*, kaidah yang diterapkan adalah *dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-mashāliḥ* (menghindari mafsadat diutamakan daripada meraih maslahat) dan kaidah *irtikāb al-dhārrah al-akhaff li dar' al-dharār al-asyadd*

¹⁰² Al-Khadimi, 2/118.

¹⁰³ Ahmad al-Syarbashi, *Yasalūnaka Fī Al-Dīn Wa Al-Ḥayāt* (Beirut: Dār al-Jayl li al-Thab'i wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1992), 2/220.

¹⁰⁴ Al-Khadimi, *Al-Ijtihād Al-Maqāshidi Ḥujjiyyatihi Dhawābitihi Majālātihi*, 2/122-124.

(menggambil kemudahan yang lebih ringan untuk mencegah kemudahan yang lebih besar). Maka, ketika yang diklonasi adalah hewan atau tumbuhan, tidak lantas diperbolehkan begitu saja, atau diharamkan secara mutlak.¹⁰⁵ Para ulama dituntut untuk terjun langsung ke lapangan. Mengkaji dan mempertimbangkan dampaknya bersama para ahli, baik dari segi ekonomi, kesehatan, dan lingkungan.¹⁰⁶

Selanjutnya, problematika kontemporer dalam dunia kedokteran yang tidak kalah menarik untuk dikaji adalah masalah eutanasia.¹⁰⁷ Dilihat dari segi bahasa, frasa eutanasia mengandung makna yang cukup dalam dan halus. Kata “*eu*” diambil dari bahasa Yunani yang berarti ‘baik’. Sedangkan kata “*thanatos*” artinya ‘mati’. Ketika dua kata ini digabungkan, terbentuklah sebuah istilah yang maksudnya mengakhiri hidup dengan cara yang mudah tanpa rasa sakit. Oleh karena itu, eutanasia sering disebut juga dengan *mercy killing* (mati dengan tenang).¹⁰⁸ Versi bahasa Arabnya juga menarik, yaitu *qatl al-rahmah*.¹⁰⁹

Masalah transplantasi anggota tubuh juga tidak luput dari kajian para ulama kontemporer. Inferensi hukum dalam kasus ini menghasilkan

¹⁰⁵ Ada beberapa nas dari al-Sunnah yang bisa dijadikan dalil untuk melakukan pengklonasi pada tumbuhan. Di antaranya dari Anas ra., sungguh Nabi saw. melewati kaum yang sedang mengawinkan kurma. Lalu beliau Saw. bersabda: “Seandainya kalian tidak melakukannya niscaya kurma itu akan baik.” Anas Ra. berkata: “Ternyata kurma itu berbuah dengan buah muda jelek (yang saat kering berkualitas jelek pula).” Lalu Nabi saw. melewati mereka kembali dan bersabda: “Apa yang terjadi pada kurma kalian?” Mereka menjawab: “Aku melakukan ini dan itu (sesuai anjuran Nabi saw.).” Nabi Saw. bersabda: “Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian.” (HR. Muslim).

¹⁰⁶ Al-Khadimi, *Al-Ijtihād Al-Maqāshidi Hujjiyyatihi Dhawābitihi Majālātihi*, 2/126.

¹⁰⁷ Akibat dari gerakan kebebasan, yang dimulai dari Revolusi Perancis pada abad 18, masyarakat Barat menganut sistem demokrasi liberal. Tidak boleh ada yang mengganggu hak individu, termasuk di dalamnya hak untuk mati sendiri. Lihat di Daniel C. Maguire, *Death by Choice* (New York: Image Books, 1984), 1–2. Oleh karenanya, Pengadilan Laurdale Amerika mengizinkan Abe Parlumutter dan Anna Quinlan untuk mengakhiri deritanya melalui tangan dokter melalui eutanasia di rumah sakit. Hal yang sama juga terjadi pada Laizer di Wina. Lihat Chuzaimah T. Yanggo and Hafiz Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, 3rd ed. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 6.

¹⁰⁸ A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (United Kingdom: Oxford University Press, 1980), 292.

¹⁰⁹ Yusuf al-Qaradhawi dalam situs resminya menggunakan istilah tersebut. Lihat di “*Qatl Al-Rahmah Ḥaqqiqatuhu Wa Ḥukmuha*,” Mauqif Samahah al-Syaikh Yūsuf Al-Qaradhāwī, 2013, <https://al-qaradawi.net/node/4108>.

beberapa kesimpulan. Pertama, secara umum, transplantasi diperbolehkan karena kemanfaatannya konkret dan jauh lebih besar daripada mudaratnya. Selain itu, di dalamnya ada unsur tolong-menolong dan penjagaan terhadap jiwa (*ḥifzh al-nafs*).¹¹⁰ Kedua, boleh melakukan transplantasi dari orang yang masih hidup dengan beberapa syarat: secara suka rela, dalam keadaan darurat,¹¹¹ dan tidak terkait dengan sindikat jual beli organ tubuh manusia.¹¹²

Masih banyak lagi problematika kontemporer dalam dunia kedokteran yang status hukumnya disimpulkan dengan pertimbangan *maqāshid*. Seperti masalah mengonsumsi pil KB (Keluarga Berencana), ditinjau dari sudut pandang *ḥifzh al-nasl*, diperbolehkan jika alasannya untuk mengatur jarak kelahiran anak (*tanzhīm al-nasl*), namun dilarang apabila diniatkan untuk membatasi jumlah keturunan (*taḥdīd al-nasl*).¹¹³ Kemudian, contoh lainnya, penerapan *maqāshid* juga berlaku untuk kasus autopsi mayat. Karena tidak ada nas yang secara eksplisit berbicara masalah ini, maka, demi kepentingan *ḥifzh al-nafs*, menyingkap tindak kriminalitas yang menimpa mayat, autopsi diperbolehkan dengan mengusut sebab-sebab kematiannya.¹¹⁴

3. Masalah Muamalat

Ada banyak hukum muamalat yang mempunyai sifat *al-murūnah* atau daya lentur: berjalan seiring dengan adanya maslahat yang dikehendaki syariat.¹¹⁵ Namun, apabila maslahat dalam suatu

¹¹⁰ Kukisal, *Taghayyur Al-Aḥkām Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 241.

¹¹¹ Ahmad Zain An-Najah, *Hukum Donor Anggota Tubuh Menurut Islam* (Bandung: Remaja Karya, 2008), 9.

¹¹² Kukisal, *Taghayyur Al-Aḥkām Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 242.

¹¹³ Faiz Taufiqurrahman, "Hukum Keluarga Berencana (KB) Dalam Islam," *Ma'had 'Aly An-Nuur*, 2019, <https://mahadannur.id/keluarga-berencana-kb-dalam-islam/>.

¹¹⁴ Kukisal, *Taghayyur Al-Aḥkām Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 238.

¹¹⁵ Istilah *murūnah* mulai dipakai ketika para ulama menjawab tuduhan para orientalis yang menilai bahwa ajaran Islam itu kaku dan tidak bisa menjawab problematika kehidupan umat manusia. Lihat di Yusuf al-Qaradhawi, *'Awāmil Al-Sā'Ah Wa Al-Marīnah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 2nd ed. (Mesir: Dār al-Shahwah li al-Nasyr wa Tauzī', 1992), 5–9.

permasalahan berubah atau hilang, maka, hukum muamalat itu pun berubah. Maka dari itu, yang menjadi pertimbangan di sini adalah tercapainya *maqāshid ḥifzh al-māl* dengan meninjau suatu transaksi apakah dapat mendatangkan masalah bagi kedua belah pihak atau tidak. Dalam hal ini, Imam al-Syathibi berkata, “Memperhatikan hasil akhir dari berbagai perbuatan adalah sesuatu yang muktabar menurut syariat.”¹¹⁶

Adapun problematika muamalat kontemporer adalah hukum sistem Multi-Level Marketing (MLM). Jika merujuk kepada konsep Imam al-Ghazali tentang pentingnya menjaga *al-dharūriyyāt al-khamsah*, kemudian menimbang pernyataan Imam al-Syathibi di atas, serta berdasarkan kaidah “*al-ashl fī al-mu‘āmalāt al-iltifāt ilā al-ma‘ānī*”, bahwa dalam urusan muamalat harus dikembalikan kepada *al-ma‘ānī* yang dalam konteks ini artinya adalah nilai-nilai *maqāshid al-syarī‘ah*. Maka, sebelum menghukumi MLM, harus ada kajian per kasus untuk meninjau langsung praktik di lapangan seperti apa. Apabila di dalamnya ternyata ada pelanggaran terhadap perkara-perkara prinsip bermuamalat, seperti larangan riba, kecurangan (*ghisysy*), zalim, dan garar, maka, hukumnya haram.¹¹⁷

Selain itu, ada beberapa pertimbangan lain yang memberatkan keharaman MLM. Di antaranya (1) adanya unsur garar bonus bagi anggota; (2) adanya unsur *ghubn fāḥisy* (*mark-up* harga yang besar); (3) dorongan untuk berbuat israf, membelanjakan harta untuk membeli barang yang bukan masuk kategori benar-benar dibutuhkan; (4) adanya kebohongan terselubung, seperti janji dan iming-iming bonus mobil mewah, tur, dan sebagainya, padahal semua itu palsu; dan (5) hilangnya tujuan disyariatkannya jual-beli, yakni untuk mempermudah urusan manusia, sehingga bisa lebih maksimal dalam beribadah (dalam beberapa kasus, MLM menuntut waktu anggotanya hingga nyaris 24 jam).

4. Masalah Teknologi

Berbagai penemuan baru di bidang teknologi dapat memudahkan berbagai aktivitas manusia. Namun, di sisi yang lain, muncul persoalan-

¹¹⁶ Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqat Fī Ushūl Al-Syarī‘ah*, 4/194.

¹¹⁷ Muhammad Utsman Syabir, *Al-Madkhal Ilā Fiqh Al-Mu‘āmalāt Al-Māliyah* (Kuwait: Dār al-Nafāis, 2004).

persoalan yang berkaitan dengan alat dan fasilitas tertentu, seperti dalam hal teknik menyembelih hewan. Di Barat, metode konvensional penyembelihan dengan cara mendabih leher hewan (*slaughtering*) ditinggalkan dan diganti dengan cara pemingsanan sebelum penyembelihan (*stunning*).¹¹⁸ Teknik ini, selain bertujuan menghormati *animal right* (hak hewan) dan wujud kasih sayang agar tidak merasa sakit saat disembelih, juga dalam rangka efisiensi waktu, mengingat banyaknya hewan yang harus dipotong setiap hari. Dalam hal ini, karena ada maslahat yang dijaga dan tidak bertentangan dengan syariat, bahkan didukung dengan hadis berisi anjuran berlaku ihsan¹¹⁹ dalam menyembelih,¹²⁰ para ulama memerinci hukum *stunning* pada hewan yang dilakukan dengan penyetruman: apabila hewan mati akibat *stunning*, dagingnya haram.¹²¹ Akan tetapi, jika itu sekadar untuk mempermudah proses, maka pemingsanan elektrik diperbolehkan.

Penutup

Syariat Islam mengandung tujuan serta hikmah yang mulia. Ia bersifat universal, kompherensif, dan relevan di setiap zaman. Untuk mewujudkan hal tersebut, diperlukan kontekstualisasi dan implementasi *maqāshid*. Namun, dalam menerapkan konsep *maqāshid* itu, bukan berarti semua hukum harus diubah demi meraih maslahat yang menyebabkan Islam tidak lagi autentik. Adapun cara agar masalah kontemporer dapat diselesaikan secara syarak, tanpa menimbulkan masalah baru, maka, ketika berbicara *maqāshid*, sangat penting

¹¹⁸ Lihat jurnal-jurnal yang diterbitkan para akademisi Barat, seperti Ari Z. Zivotofsky and Rael D. Strous, "A Perspective on the Electrical Stunning of Animals: Are There Lessons to Be Learned from Human Electro-Convulsive Therapy (ECT)?," *Meat Science* 90, no. 4 (April 2012): 956–61, <https://doi.org/10.1016/j.meatsci.2011.11.039>. Lihat juga di RL Barbosa et al., "Efficiency of Electrical Stunning by Electronarcosis: Current Situation and Perspective of Improvement in a Medium-Size Processing Plant," *Revista Brasileira de Ciência Avícola* 18, no. 2 (June 2016): 331–36, <https://doi.org/10.1590/1806-9061-2015-0113>.

¹¹⁹ Berbuat baik (ihsan) tidak hanya kepada manusia, melainkan juga kepada hewan. Lihat Harda Armayanto, Adib Fattah, "Managing Religious Diversity: An Ihsan Approach," *Afkar* Vol. 25 No. 1 (2023): 99-130.

¹²⁰ Abu Abdurrahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali bin Sunan bin Bahr Al-Khurasan Al-Nasa'i, *Al-Sunan Al-Kubrā Li Al-Nasā'i*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 229–30.

¹²¹ Kukisal, *Taghayyur Al-Aḥkām Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 245.

sekali merujuk pemikiran Imam al-Ghazali dan Imam al-Syathibi sebagai dua tokoh paling otoritatif dalam ilmu ini. Konsep mereka berdua diadopsi dan dikembangkan para ulama penerusnya. Adapun pemikiran *maqāshid* yang paling menonjol adalah penjagaan terhadap *al-dharūriyyāt al-khamsah* dan menjadikannya sebagai paradigma, nalar, serta tolok ukur dalam memandang setiap permasalahan yang harus diselesaikan.[]

Daftar Pustaka

- 'Adhuddin, Abdurrahman al-Iji. *Syarḥ Mukhtashar Al-Muntahā Al-Ushūl*, Juz 2, ed. Muhammad Hasan Ismail. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- 'Asyur, Muhammad Fadhil bin. *A'lām Al-Fikr Al-Islāmī Fī Tārīkh Al-Maghrib Al-'Arabī* Beirut: Maktabah al-Najāh, 1969.
- 'Abud, Abdul Ghani. *Al-Fikr Al-Maqāshidī 'Inda Al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Abshar-Abdalla, Ulil. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," *Kompas.Com*, November 2002, <http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/Segar.html>.
- Al-'Ulwani, Thaha Jabir. *Maqāshid Al-Syarī'ah*. Beirut: Dār Al-Hādī, 2001.
- Al-Ajfan, Muhammad Abu. *Fatāwā Imām al-Syāthibī*, 2nd ed. Tunisia: Al-Kawakib Publişer, 1980.
- Al-Amidi, Saifuddin Abi al-Hasan 'Ali. *Al-Iḥkām Fī Usūl Al-Aḥkām*. Mesir: Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Bahy, Muhammad. *Al-Jānib Al-Ilāhī Min Al-Taḥkīm Al-Islāmīy*. Kairo: Dār al-Kātib, 1968.
- Al-Baidhawi, Al-Qadhi. *Syarḥ Al-Badakhshī Minḥāj Al-'Uqūl*, *Syarḥ Al-Atsnawī Nihāyah Al-Sūl*, Juz 3. Mesir: Matba'ah Muhammad Ali Shabih, n.d.
- Al-Barr, Abu Umar Yusuf bin 'Abd. *Jāmi' Bayān Al-'Ulūm Wa Fadhlihi*. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzi, 1994.
- Al-Buthy, Muhammad Said Ramadhan. *Ḍawābith Al-Maslahah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmīyah*, 1st ed. Damaskus: Dār al-Fikr, 2005.
- Al-Dzahabi. *Siyar A'lām Al-Nubalā'*. Lebanon: Muassasah al-Risālah, 1982.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustashfā Fī 'Ilm Al-Ushūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

- — —. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Juz 4, 10th ed. Beirut-Lebanon: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2016.
- — —. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub, 1992.
- Al-Hajawi, Muhammad bin al-Hasan. *Al-Fikr Al-Sāmī Fī Tārīkh Al-Fiqh Al-Islāmī*, 1st ed. Madinah Al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1977.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'An Rabb Al-'Ālamīn*, ed. Muhammad Abdussalam Ibrahim. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- — —. *Syifā' Al-'Alīl Fī Masā'il Al-Qadr Al-Ḥikmah Wa Al-Ta'līl*. Mesir: Dār al-Qāhirah, 2010.
- Al-Jizani, Muhammad bin Husain. *Fiqh Al-Nawāzil Dirāsah Ta'shūliyyah Tathbīqiyyah*, 2nd ed. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzi, 2006.
- — —. *Tahdzīb Al-Muwāfaqāt Li Al-Syāthibī*, 3rd ed. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzi, 2009.
- Al-Juwaini, Abdul Malik bin Abdullah. *Al-Burhān Fī Ushūl Al-Fiqh*, 1st ed. Kairo: Dār al-Anshār, 1440.
- Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar. *Al-Ijtihād Al-Maqāshidī Ḥujjiyyatihi Dhawābitihi Majālātihi*. Qatar: Riasah al-Muḥakam al-Syar'iyyah wa al-Syu'ūn al-Dīniyyah fī Daulah Qatar, 1998.
- Al-Kilani, Majid Irsan. *Hākadzā Zhahara Jīl Shalāḥuddīn Wa Hākadzā 'Ādat Al-Quds*. Makkah: Maktabah Dār al-Istiqāmah, 2002.
- Al-Maqdisi, Muhammad bin Qudamah. *Raudhah Al-Nāzhir Wa Jannah Al-Manāzhir Fī Ushūl Al-Fiqh*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabi, 2010.
- Al-Maraghi, Abdullah Musthafa. *Fath al-Mubīn*, 2nd ed. Beirut: Muḥammad Amīn Dimaj, 1974.
- Al-Muqirri, Ahmad bin Muhammad. *Nafḥ Al-Thayyib Min Ghashn Al-Andalus Al-Ratīb*, ed. Ihsan Abbas, 1st ed. Beirut: Dār Shadr, 1968.
- Al-Najar, Muhammad bin Ahmad bin Abd al-Aziz bin. *Syarḥ Al-Kaukab Al-Munīr: Al-Musamma Mukhtashar Al-Taḥrīr Fī Ushūl Fiqh*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Nasa'i, Abu Abdurrahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali bin Sunan bin Bahr Al-Khurasan. *Al-Sunan Al-Kubrā Li Al-Nasā'i*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

- Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Shahīh Muslim Bi Syarḥ Al-Nawawī*, 2nd ed. Mesir: Muassasah Qurtubah, 1994.
- Al-Qadhi, Abu al-Abbas Ahmad bin. *Durrah Al-Hijāl Fī Asmā' Al-Rijāl*, 2nd ed. Tunisia: Maktabah al-'Atīqah, 1970.
- Al-Qadir. 'Abd. *Al-Madkhal Ilā 'Ilm Maqāshid Al-Syarī'ah*. Riyadh: Maktabah al-Rasyd Nasyiun, 2005.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *'Awāmil Al-Sā'Ah Wa Al-Marīnah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 2nd ed. Mesir: Dār al-Shahwah li al-Nasyr wa Tauzī', 1992.
- — —. "Qatl Al-Raḥmah Ḥaқиqatuhu Wa Ḥukmuhu," Mauqī' Samahah al-Syaikh Yūsuf Al-Qaradhāwī, 2013, <https://al-qaradawi.net/node/4108>.
- — —. *Al-Imām Al-Ghazali Bayna Mādihīhi Wa Nāqidihī*. Lebanon: Muassasah al-Risālah, 1994.
- — —. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāshid Al-Syarī'iyah*. Kairo: Dār al-Syuruq, 2008.
- — —. *Nazhariyah Maqāshid 'ind Jumhūr Ushūliyyīn*. Mesir: Cairo University, n.d.
- — —. *Syarī'at Al-Islām Shālihah Li Al-Tathbīq Fī Kulli Zamān Wa Makān*, 2nd ed. Mesir: Dār al-Shahwah li al-Nasyr wa Tauzī', 1993.
- Al-Qarafi. *Al-Dzakhīrah Fī Furū' Al-Mālikah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- — —. *Anwār Al-Burūq Fī Anwā'i Al-Furūq*. Beirut: Dār al-Salām, n.d.
- Al-Qayati, Muhammad Ahmad. *Maqāshid Al-Syarī'ah 'inda Al-Imām Mālik: Bayna Al-Nazhariyyah Wa Al-Tathbīq*. Kairo: Dār al-Salām, 2009.
- Al-Raisuni, Ahmad. *Al-Dzarī'ah Ilā Maqāshid Al-Syarī'ah*. Mesir: Dār al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1970.
- — —. *Nazhariyāt Al-Maqāshid 'Ind Al-Imām Al-Syāthibī*. Virginia: Ma'had 'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1995.
- Al-Salam, Al-'Izz bin 'Abd. *Qawā'id Al-Ahkām Fī Ishlāh Al-Anām*, 1st ed. Beirut: Dār al-Ma'ārif, n.d..
- Al-Subki, Abd al-Kafi, et al. *Al-Ibhāj Fī Syarḥ Al-Minhāj 'Alā Minhāj Al-Wushūl Ilā 'Ilm Al-Ushūl*. Mesir: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Al-Subki, Tajuddin Abi Nasr 'Abdul Wahab bin Ali 'Abdul Kafi. *Thabaqāt Al-Syāfi'iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Syafī'i, Abdurrahman bin Hasan al-Atsnawi. *Nihāyah Al-Sūl Fī Syarḥ Minhāj Al-Wushūl*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

- Al-Syarbashi, Ahmad. *Yasalūnaka Fī Al-Dīn Wa Al-Ḥayāt*. Beirut: Dār al-Jayl li al-Thab'ī wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1992.
- Al-Syathibi, Ibrahim bin Musa. *Al-Ifādāt Wa Al-Insyādāt*, ed. Muhammad Abu Ja'fan. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1983.
- — —. *Al-Muwāfaqāt Fī Ushūl Al-Syarī'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.
- — —. *Al-Muwāfaqāt Fī Ushūl Al-Syarī'ah*, 8th ed. Beirut: Dār al-Makrifat, 2003.
- — —. *Al-I'tishām*, ed. Shalahuddin Sabki et al. Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Al-Turki, Abdul Majid. *Muḥādharāt Fī Ushūl Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Bayna Ibn Hazm Wa Al-Bāji*. Beirut: Dār al-Gharb, 1986.
- Al-Ubaidi, Hammadi. *Al-Syāthibī Wa Maqāshid Al-Syarī'ah*. Beirut: Dār Qutaibah, 1992.
- Al-Yubi, Muhammad Said bin Ahmad bin Mas'ud. *Maqāshid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuha bi Al-Adillah Al-Syar'iyyah*. Saudi: Dār al-Ḥijrah, 1998.
- Al-Zabidi, Murtadha., Ithaf as-Sadat Al-Muttaqin. *Syarḥ Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, 1st ed. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Alim, Yusuf Hamid. *Al-Maqāshid Al-'Āmah Li Al-Syārī'ah Al-Islāmiyyah*. Riyadh: Dār al-'Ilmiyyah li al-Kitāb al-Islāmiy, 1994.
- An-Najah, Ahmad Zain. *Hukum Donor Anggota Tubuh Menurut Islam*. Bandung: Remaja Karya, 2008.
- Ardiasnyah, Muhammad. *Otoritas Imam Al-Ghazali Dalam Ilmu Hadits, Satu Tinjauan Yang Adil*. Depok: YPI At-Taqwa, 2020.
- Armayanto, Harda. Adib Fattah. "Managing Religious Diversity: An Ihsan Approach," *Afkar* Vol. 25 No. 1 (2023): 99-130.
- Audah, Jaser. *Al-Maqasid Untuk Pemula*, ed. Ali Abdelmon'in. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- — —. *Maqāshid Al-Syarī'ah: Dalīl Li Al-Mubtadi'*. Beirut-Lebanon: Al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2011.
- Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Barbosa, RL. et al., "Efficiency of Electrical Stunning by Electronarcosis: Current Situation and Perspective of Improvement in a Medium-Size Processing

- Plant," *Revista Brasileira de Ciência Avícola* 18, no. 2 (June 2016): 331–36, <https://doi.org/10.1590/1806-9061-2015-0113>.
- Effendi, Djohan. "Bahasa Hanya Budaya, Bukan Inti Dari Ibadah," *Islamlib.Com*, May 2005, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=816>.
- Faras, Hamzah Abu. *Al-Madkhal Ilā Dirāsah 'Ilm Maqāshid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah*. Libya: Dār Ibn Ḥazm, n.d.
- Gharbal, Muhammad Syafiq. *Al-Mausū'ah Al-'Arabiyah Al-Muyassarah*. Kairo: Dār al Qalam wa Muassasah, 1960.
- Hamid, Yusuf al-Alim. *Al-Maqāshid Al-'Āmah Li Syarī'ah Al-Islāmiyah*. Saudi Arabia: al-Dār al-'Ālamiyah li al-Kitāb al-Islāmiy, 1994.
- Haq, Abdul. Agus Ro'uf, and Ahmad Mubarak. *Formulasi Nalar Fiqih: Telaah Kaedah Fikih Konseptual*, ed. Syahrowardi and M. Imdad Robani, 2nd ed. Surabaya: Khalista, 2005.
- Hasbullah, Ali. *Ushūl Tasyrī' Al-Islāmī*, 3rd ed. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964.
- Hornby, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. United Kingdom: Oxford University Press, 1980.
- Ibnu Katsir. *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*. Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1990.
- Ibnu Khilkan. *Wafiyāt Al-A'yān Wa Anbā'i Abnāi Al-Zamān*. Beirut-Lebanon: Dār Shadr, 1972.
- Ibnu Taimiyah. *Majmū' Fatāwā*, ed. Abdurrahman bin Muhammad bin Qasim. Madinah: Majma' al-Malik li Thibā'ati al-Mushaf al-Syarīf, 2004.
- Khallaf, Abdul Wahab. *'Ilm Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Turāts, 2010.
- Khudari, Muhammad. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Kukisal, Ismail. *Taghayyur Al-Aḥkām Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, 1st ed. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Maguire, Daniel C. *Death by Choice*. New York: Image Books, 1984.
- Makhluf, Muhammad. *Syajarāt Al-Nūr Al-Zakiyyah Fī Thabaqāt Al-Mālikiyyah*, 1st ed. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabi, 1349.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy*. Islamabad: Islamic ResearchInstitute, 1997.
- Ramayulis. Samsul Nizar. *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam Di Dunia Islam Dan Indonesia*, 6th ed. Ciputat: Quantum Teaching, 2005.
- Raziq, Ali 'Abd. *Al-Islām Wa Ushūl Al-Ḥukm: Baḥts Al-Khilāfah Wa Al-Ḥukūmah Fī*

- Al-Islām*, 1st ed. Dār al-Hilāl, 1925.
- Syabir, Muhammad Utsman. *Al-Madkhal Ilā Fiqh Al-Mu'āmalāt Al-Māliyah*. Kuwait: Dār al-Nafāis, 2004.
- Syafrin, Nirwan. "Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam," *Tsaqafah* 5, no. 1 (2009): 51, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v5i1.147>.
- Taufiqurrahman, Faiz. "Hukum Keluarga Berencana (KB) Dalam Islam," *Ma'had 'Aly An-Nuur*, 2019, <https://mahadannur.id/keluarga-berencana-kb-dalam-islam/>.
- Yanggo, Chuzaimah T. Hafiz Anshary. *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, 3rd ed. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Zahrah, Muhamad Abu. *Ushūl Al-Fiqih*, ed. Saefullah Ma'shum and Muntaha Azhari. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Zaidan, Abd al-Karim. *Al-Wajīz Fī Ushūl Al-Fiqh*. Baghdad: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2009.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis Dan Kolonialis)*. Ponorogo: CIOS, 2008.
- Zarqa', Musthafa Ahmad. *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Am: Al-Fiqh Al-Islāmī Fī Tawbīh Al-Jadīd*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1968.
- Zivotofsky, Ari Z. Rael D. Strous. "A Perspective on the Electrical Stunning of Animals: Are There Lessons to Be Learned from Human Electro-Convulsive Therapy (ECT)?," *Meat Science* 90, no. 4 (April 2012): 956–61, <https://doi.org/10.1016/j.meatsci.2011.11.039>.