

REINTERPRETASI *MAṢLAḤAH* SEBAGAI METODE *ISTINBĀṬ* HUKUM ISLAM: Studi Pemikiran Hukum Islam Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī

Amin Farih

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang
e-mail: am.farih@gmail.com

Abstract

This article aims to analyze al-Shāṭibī's thought about *maṣlaḥah* and its contribution to the renewal of Islamic law. *Maṣlaḥah* is a method of *istinbāt* which aims to deprive human difficulties in carrying out their obligations, especially in the field of muamalah. General principles of *maṣlaḥah* that was conceived in al-Qur'an and hadis rise in the doctrine of *maqāṣid al-sharī'ah*. The main purpose is to enforce *maṣlaḥah* as an essential element for the all purposes of Islamic law. The doctrine of *maqāṣid al-sharī'ah* asserted that the purpose of the law is one, namely *maṣlaḥah* or goodness and prosperity of mankind. According to al-Shāṭibī, *maṣlaḥah* which formulated the law of Islam must consider the aspects of *ḍarūriyyah*, *ḥājjiyyah* and *tahsīniyyah* as a structure consisting of three tiers one of another mutually related. The significance of al-Shāṭibī's thinking about *maṣlaḥah mursalah* is that this method is a kind of unification and as an alternative over differences of opinion among the scholars on the validity of *maṣlaḥah mursalah* as a method of Islamic law.

□

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis pemikiran al-Shāṭibī tentang *maṣlaḥah* dan kontribusinya dalam pembaharuan hukum Islam. *Maṣlaḥah* merupakan metode *istinbāt* hukum Islam yang bertujuan menghilangkan kesulitan-kesulitan manusia dalam menjalankan kewajibannya, terutama dalam bidang muamalah. Prinsip-prinsip umum kemaslahatan yang dikandung dalam al-Qur'an dan Hadis semuanya bermuara pada doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* yang tujuan utamanya adalah untuk menegakkan *maṣlaḥah* sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum Islam. Doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* itu menegaskan bahwa tujuan akhir hukum adalah satu, yaitu *maṣlaḥah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia. Menurut al-Shāṭibī, kemaslahatan yang dirumuskan dalam hukum Islam harus memperhatikan pemeliharaan aspek-aspek *ḍarūriyyah*, *ḥājjiyyah* dan *tahsīniyyah* sebagai suatu struktur yang terdiri atas tiga tingkatan yang satu sama lain saling berhubungan. Signifikansi pemikiran al-Shāṭibī tentang *maṣlaḥah mursalah* adalah bahwa metode tersebut merupakan pemersatu dan sebagai alternatif atas perbedaan pendapat ulama tentang berlaku atau tidak berlakunya *maṣlaḥah mursalah* sebagai metode *istinbāt* hukum Islam.

Keywords: ijtihad, hukum Islam, *maqāṣid al-sharī'ah*, *istinbāt*, *maṣlaḥah*

Pendahuluan

Pedoman yang tertulis dalam al-Qur'an merupakan ajaran yang kompleks dan sempurna bagi manusia. Sebagai sumber hukum Islam, al-Qur'an dan Hadis merupakan sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur semua aspek perilaku kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun yang bersifat kolektif. Cakupan yang luas ini sumber al-Qur'an dan Hadis menempati posisi yang sangat penting dalam pandangan umat Islam, karena semua problematika kehidupan umat Islam harus merujuk kepada dasar utama yaitu al-Qur'an dan Hadis sebagaimana sabda Nabi Muhammad yang menjelaskan bahwa Allah menurunkan amanah dalam urat nadi hati seorang manusia. Sedangkan keberadaan al-Qur'an diperintahkan untuk dibaca dan dipelajari karena sebaik-baik perkataan dan petunjuk adalah al-Qur'an yang dibawa oleh Muhammad yang diutus untuk umat seluruh alam yang mempunyai nilai universal, tidak mengenal perbedaan ras, suku bangsa dan menentang terhadap sikap diskriminasi.¹ Sebagai ajaran yang utama al-Qur'an mempunyai

¹Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1978), h. 256. Penjelasan ini diterangkan dalam bab *al-I'tisām bi al-Kitāb wa 'l-Sunnah*. Dalam bab ini disampaikan empat buah hadis: *Pertama*, membaca dan belajar al-Qur'an. *Kedua*, tentang fungsi al-Qur'an sebagai pedoman yang universal. *Ketiga*, Nabi Muhammad diutus untuk semua umat tidak membedakan suku bangsa dan ras. *Keempat*, menjelaskan tentang berpegang teguh kepada al-Qur'an yang dibawa Nabi Muhammad. Hadis-hadis tersebut sebagai berikut:

- حدثنا علي بن عبد الله: حدثنا سفيان قال: سألت الأعمش فقال: عن زيد بن وهب: سمعت حذيفة يقول: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أَنَّ الأمانة نزلت من السماء في جنر قلوب الرجال، ونزل القرآن فقرأوا القرآن، وعلموا من السنة).
- حدثنا آدم بن أبي إياس: حدثنا شعبة: أخبرنا عمرو بن مُمرة: سمعت مُمرة الهمداني يقول: قال عبد الله: إن أحسن الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشَرُّ الأمور مُحَدَّثَاتُهَا، وإن ما توعدون لآت وما أتمم بمعجزين.
- حدثنا يحيى بن بكير: حدثنا الليث، عن عُقيل، عن ابن شهاب: أخبرني أنس بن مالك: أنه سمع عمر، الغد حين بايع المسلمون أبا بكر، واستوى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، تشهد قبل أبي بكر فقال: أما بعد، فاختار الله لرسوله صلى الله عليه وسلم الذي عنده على الذي عندكم، وهذا الكتاب الذي هدى الله به رسولكم، فخذوا به تهتدوا لما هدى الله به رسوله.

karakter sifat yang universal (melintasi batas-batas zaman, ras, budaya, adat istiadat dan agama), rasional (akal dan hati nurani sebagai partner dialog) dan i-rasional (yang bersifat wahyu dan *ghaib*).

Namun demikian dalam perkembangan sejarahnya, keuniversalan al-Qur'an masih menyisakan beberapa problem metodologis dalam memahaminya sebagai sebuah metode hukum Islam yang progresif. Realitas menunjukkan bahwa respons historis manusia dimana tantangan zaman yang mereka hadapi sangat berbeda dan bervariasi, menjadikan corak dan pemahaman mereka menjadi berbeda pula.² Konteks ini, keberadaan ijtihad menjadi penting dan harus dipublikasikan, dideklarasikan dan digelorakan dikalangan akademisi, ilmuwan, dan cendekiawan Muslim. Dalam konteks menggelorakan ijtihad, ilmu ushul fikih merupakan perangkat metodologi baku yang telah dibuktikan perannya oleh para pemikir Islam seperti imam mazhab dalam menggali hukum Islam. Namun dewasa ini fikih Islam dianggap mandul karena peran kerangka teoritik ilmu ushul fikih dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer.³ Oleh karenanya, cukup beralasan jika muncul banyak tawaran metodologi baru dari para pakar hukum Islam kontemporer dalam usaha menggali hukum Islam dari sumber aslinya untuk disesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman.

Realitas ini tidak bisa dipungkiri karena fenomena keangkuhan modernitas dan industrialisasi global telah menghegemoni di seluruh lini kehidupan anak manusia sehingga memicu dinamika pemikiran Islam kontemporer dengan segala perangkat-perangkatnya termasuk metodologi ushul fikih (*qawā'id uṣūliyyah*) dan metodologi pemahaman fikih (*qawā'id al-fiqhiyyah*).

• حدثنا عبد العزيز بن عبد الله: حدثنا إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (يُبعثُ مجوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وبيننا أنا نائم رأيتني أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي).

²M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h.227.

³Abdullahi Ahmed an-Na'im menjelaskan bahwa ushul fikih sebagai bagian dari perangkat metodologi *istinbat* hukum Islam formal yang telah teruji eksistensinya untuk memberikan solusi hukum yang secara tekstual belum tercantum dalam al-Qur'an merupakan salah satu solusi alternatif bagian dari keberadaan ijtihad. Lihat: Adullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990). h. 37.

Hal ini merupakan pekerjaan besar yang harus dilakukan dalam rangka membangun citra diri Islam (*self image of Islam*) di tengah kehidupan modern yang senantiasa berubah dan berkembang. Pada awal sejarahnya, ijtihad yang terformulasikan dalam bentuk metodologi *istinbāt* hukum Islam (*uṣūl fiqh*) merupakan suatu hal yang digunakan dalam pengertian luas dan mempunyai kekuatan yang dinamis, kreatif tidak statis seperti sekarang ini.⁴ Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab hukum Islam yang memiliki corak sendiri-sendiri, sesuai dengan latar belakang sosio kultural dan kondisi politik dimana mazhab itu tumbuh dan berkembang.

Perspektif pemikiran hukum Islam ulama ushul fikih terkait dengan bisa berubah atau tidaknya hukum Islam melihat dari metode *istinbāt* hukum Islam apa yang dipakai. Dalam hal ini ulama menerapkan berbagai metode dalam melakukan ijtihad, yakni: *qiyās*, *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah al-mursalah*, *urf*, *sadd al-dharī'ah*.⁵ Untuk menerapkan metode istinbat hukum Islam di atas senantiasa mempertimbangkan atas *maqāṣid al-sharī'ah*⁶ sebagai bagian dari tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum. Kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* sangatlah penting, karena menjadi salah satu landasan penetapan hukum, dan menjadi suatu keharusan bagi masalah-masalah yang tidak ditemukan secara tegas dalam *naṣ* al-Qur'an dan Hadis, sehingga hukum yang didapatkan tidak akan terlepas dari karakteristik dasar hukum Islam yaitu *takammul* (sempurna, bulat, tuntas), *wasāṭiyyah* (imbang), dan *ḥarākah* (dinamis).

Perhatian terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menentukan hukum Islam sudah muncul pada masa awal Islam. Dalam sebuah hadis, pernah melarang kaum Muslimin menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu sekedar perbekalan untuk tiga hari. Namun selang beberapa tahun, ketentuan yang diberikan Nabi Muhammad dilanggar oleh sebagian besar sahabat, kemudian permasalahan ini dikemukakan kepada Nabi Muhammad. Nabi

⁴Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), h. 4.

⁵Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' fi Mā lā Naṣṣa fihī* (Beirut, Libanon: Dār al Fikr, 1972), h. 67-177.

⁶Makna *maqāṣid al-sharī'ah* secara etimologis adalah tujuan. Sedangkan secara terminologis adalah kandungan nilai yang menjadi tujuan pensyari'atan hukum. Lihat: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Mac Donald and Evans LTD, 1970), h. 767. dan Ahmad al-Ḥajj al-Kurdi, *al-Madkhal al-Fiqh: al-Qawā'id al-Kulliyah* (Damsyiq: Dār al-Ma'arif, 1980), h.186.

membenarkan para sahabat serta menjelaskan bahwa hukum pelanggaran penyimpangan daging kurban itu didasarkan atas kepentingan *al-daffah* (tamu yang terdiri atas orang-orang miskin yang datang dari perkampungan desa ke kota). Sekarang, kata Nabi, “simpanlah daging-daging kurban itu, karena sudah tidak ada tamu yang membutuhkannya.”⁷

Contoh lain yang populer dalam kaitan ini adalah pendapat sahabat Umar ibn Khattab tentang penghapusan pembagian zakat untuk kelompok *muallafatu qulūbuhum* (orang-orang yang sedang dibujuk hatinya untuk memeluk agama Islam). Kelompok ini pada masa Nabi Muhammad mendapatkan pembagian zakat sesuai ketentuan dalam *naṣ*, namun ketika Islam dalam posisi kuat, pelaksanaan zakat dengan tujuan seperti di atas tidak diberlakukan oleh sahabat Umar ibn Khattab. Hal ini karena melihat *maqāṣid al-sharī'ah* nya, yaitu umat Islam sudah kuat dan tidak perlu bantuan dari orang lain lagi.⁸ Sahabat Umar juga tidak memotong tangan pencuri karena memper-timbangkan tujuan syari'at yang esensi yaitu bahwa latar belakang pencurian tersebut adalah karena kefakiran. Motif pencurian karena tidak tidak mampu makan dan dalam kondisi kelaparan.⁹

⁷Malik ibn Anas, *al-Muwatta'* (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1978), h. 299.

⁸Peristiwa ini terjadi ketika suatu saat Umar ibn Khattab di datangi oleh Uyainah ibn Hashan dan Aqra' ibn Habas. Mereka datang meminta bagian zakatnya sebagaimana bagian yang selama ini diterimanya sejak zaman nabi Muhammad. Ketika Umar dimintai fatwa tersebut spontan Umar ibn Khattab berkata: “Sesungguhnya Allah telah menguatkan Islam dan tidak memerlukan kalian lagi, maka kalian masuk Islam masuk Islamlah, dan jika tidak, maka antara kami dan kalian adalah pedang/perang” Terhadap ijihad Umar ibn Khattab ini tidak seorang sahabatpun menentangnya pada saat itu, dikarenakan tujuan dari Umar ibn Khattab adalah untuk menolak kemungkinan datangnya kejahatan dari mereka setelah Islam dirasa telah kuat dan dakwah dengan cara itu dipandang sudah tidak diperlukan lagi. Lihat: Ahmad Amin, *Fajar al-Islam*, cet. X (Kotabaru, Pinang, Singapura: Sulaiman Mar'iy, 1965) h. 238. Adapun golongan yang masuk “*muallafatu qulūbuhum*” pada masa nabi Muhammad adalah Abu Sufyan, Aqra' ibn Habas, Abbas ibn Muradas, Shafwan ibn Umayyah dan Uyainah ibn Hashan. Shafwan pernah berkata : “Muhammad memberiku zakat padahal ia orang yang sangat membenciku karena kekafiranku dan ia terus memberi zakat kepadaku sampai ia menjadi sayang kepadaku karena ke-Islamanku”. Lihat: Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998). h. 41.

⁹Pencurian ini dilakukan oleh Alamah al-Hatib ibn Abi Baltaah. Pada suatu hari dia datang kepada Umar ibn Khattab dan Alamah al-Hatib mengakui perbuatannya. Umar pun segera memerintahkan agar kepadanya dilakukan hukuman potong tangan. Pada waktu itu musim kelaparan. Ketika hukuman akan segera dijalankan, tiba-tiba Umar ibn Khattab melarangnya sambil mengatakan bahwa seandainya ia tidak tahu bahwa orang itu melakukan pencurian karena kelaparan niscaya akan ia potong tangannya. Kemudian Alamah al-Hatib ibn Abi Baltaah (pencuri) segera dibebaskan

Sahabat Umar juga tidak membagikan harta *ghanimah* kepada para prajurit perang karena pertimbangan aspek kemaslahatan pada bangsa dan negara, yaitu bahwa kekayaan *ghanimah* tersebut digunakan untuk membayar pensiunan prajurit dan berbagai kemaslahatan umum. *Ghanimah* dimasukkan pada *bayt al-māl* (perbankan Islam).¹⁰ Masih banyak lagi contoh-contoh pertimbangan ijtihad Umar yang seakan-akan bertentangan dengan *zāhir al-naṣ* (al-Qur'an dan Hadis), padahal semestinya bila diteliti secara bijaksana tindakan Umar tersebut sangat memperhatikan tujuan syari'ah (*maqāṣid al-sharī'ah*).¹¹

Perkembangan dan perhatian terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pertimbangan dalam melakukan ijtihad inilah yang dikembangkan oleh Imam al-Shāṭibī (790 H). Hal ini bukanlah hal yang baru, melainkan sudah dilakukan oleh ulama terdahulu. Imam Syafi'i (150 - 204 H) dalam karyanya, *al-Risālah*, berpendapat bahwa jalan pendekatan pemahaman lewat meneliti dan menganalisa 'illat secara tepat dan benar merupakan cara memahami tujuan *naṣ* (*maqāṣid al-sharī'ah*). Demikian juga Imam al-Juwaini dalam kitabnya *al-Burhān*, Imam al-Ghazali (445-505 H) dalam kitabnya *al-Muṣṭasfā*, dan Abu Hasan al-Bisri dalam karyanya *al-Mu'tamad*.

Metode *istiṣlāh* (pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* yang bertumpu pada prinsip *maṣlahah*) merupakan upaya-upaya pemahaman terhadap kemaslahatan yang tidak dapat dikembalikan secara langsung kepada al-Qur'an dan Hadis, tetapi melalui analisis-analisis kemaslahatan secara umum yang sudah terkandung dalam *naṣ* sejak dahulu kala. Metode *istiṣlāh* diaplikasikan melalui

dari hukuman potong tangan atas dasar ijtihad Umar ibn Khattab (Baca: Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, *l'ām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III (Mesir: Idārah Ṭibā'ah Miṣriyyah, t.th), h. 37.

¹⁰Sebagaimana ketentuan dalam al-Qur'an (8:41), bahwa 1/5 dari harta rampasan perang haruslah dibagi kepada enam kelompok, yaitu Allah, Rasulullah, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibn sabil. *Mafhūm* ayat ini, selebihnya 4/5 dibagikan diantara para tentara yang ikut perang. Atas dasar ayat ini maka para tentara yang ikut berperang datang kepada Umar ibn Khattab dan meminta agar harta rampasan perang Irak dan Syam 1/5 daripadanya segera dikeluarkan untuk komponen yang tersebut dalam ayat al-Qur'an dan selebihnya dibagikan kepada tentara yang ikut berperang di Irak dan Syam. Dalam sebuah riwayat, Sa'ad ibn Abī Waqqās yang menjadi pimpinan perang Irak dan Syam menulis surat kepada Umar ibn Khattab untuk segera membagikan *ghanimah* tersebut kepada prajurit-prajuritnya. Lihat: Bāhī al-Khawli, "Min Fiqh 'Umar fi al-Iqtisād wa l-Mal", dalam *Majalah al-Muslimin*, Vol. IV, Kairo: 1954, h. 56.

¹¹Aḥmad al-Ḥajj al-Kurdi, *al-Madkhal al-Fiqh: al-Qawā'id al-Kulliyah* (Damsyiq: Dār al-Ma'ārif, 1980. h.108.

maṣlaḥah mursalah. Bagi al-Shāṭibī urgensi *maṣlaḥah* ini dapat digali dari penajaman analisis terhadap pemahaman tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, karena dalam prespektif sejarah kemaslahatan selalu dikedepankan dalam pembentukan hukum. Al-Shāṭibī sendiri telah memberikan porsi yang sangat banyak terhadap *maṣlaḥah* dalam *istinbāt* hukum Islam. Karya monumentalnya *al-I'tisām* dan *al-Muwāfaqāt* menerangkan bahwasanya "kemaslahatan merupakan tujuan diturunkannya wahyu Ilahi guna mengatur kebutuhan hidup manusia" Salah satu kontribusi pemikirannya adalah dengan mencontohkan sepuluh kasus yang berdasarkan *maṣlaḥah mursalah*¹² yang semua tidak diterangkan secara jelas dan rinci dalam al-Qur'an. Tulisan ini bermaksud menelaah lebih mendalam tentang konsep *maṣlaḥah* al-Shāṭibī dan kontribusinya dalam pemikiran pembaruan Hukum Islam.

Definisi *Maṣlaḥah al-Mursalah*

Pengertian yang memadai tentang kata *maṣlaḥah al-mursalah* dalam pembahasan ini, didasarkan pada pendapat ulama ushul fikih. Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan *maṣlaḥah al-mursalah* sebagai *maṣlaḥah* dimana Syari' tidak mensyari'atkan hukum untuk mewujudkan *maṣlaḥah*, juga tidak terdapat dalil yang menunjukkan atas pengakuannya atau pembatalannya.¹³ Sedangkan menurut Muḥammad Abū Zahrah, menyatakan bahwa *maṣlaḥah al-mursalah* adalah segala kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan-tujuan Syari' (dalam mensyari'atkan hukum Islam) dan kepadanya tidak ada dalil khusus yang menunjuk tentang diakui atau tidaknya"¹⁴

Definisi tentang *maṣlaḥah* di atas jika dilihat dari segi redaksi nampak adanya perbedaan, tetapi jika dilihat dari segi isi pada hakikatnya ada satu kesamaan yang mendasar, yaitu menetapkan hukum dalam hal-hal yang sama sekali tidak disebutkan dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, dengan pertimbangan untuk kemaslahatan atau kepentingan hidup manusia yang ber-sendi pada asas menarik manfaat dan menghindari kerusakan.

¹²Al-Shāṭibī, *al-I'tisām* (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1991), h. 115-129.

¹³Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indonesia, 1972), h. 84.

¹⁴Muḥammad Abū Zahrah, *'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh* (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1987), h. 279.

Lebih lanjut secara spesifik pengertian dan ruang lingkup berlakunya metode *maṣlaḥah al-mursalah* ini telah dibahas oleh Dr. Jalāluddīn ‘Abd al-Raḥmān dalam bukunya *al-maṣlaḥah al-mursalah wa makānatuhā fī al-tashrī’* diantaranya menyatakan:

المصلحة وردت في لغة العرب بمعنى: الاعمال الباعثة على نفع الانسان: فالمصلحة واحدة - المصالح - الصلاح - وهي ضد المفسدة يقال أصلح اى أتى بالصلاح وهو الخير والصواب لكن ما اردناه بالمصلحة هنا، المحافظة على مقصود الشرع من المصالح النافعة، التي وضعها وحدد حدودها، لا على مقتضى أهواء الناس وشهواتهم.

“*Maṣlaḥah* yang berlaku dikalangan ahli bahasa Arab yaitu setiap perbuatan yang bisa mendatangkan kemanfaatan bagi manusia, kata *maṣlaḥah* adalah bentuk tunggal dari kata *maṣāliḥ* yang berarti setiap kebaikan (kepentingan hidup manusia) lawan dari kerusakan. Dikatakan baik jika dapat mendatangkan kemanfaatan/kemaslahatan yakni hal-hal yang baik dan yang benar.... Akan tetapi yang dimaksud kemaslahatan disini adalah memelihara tujuan-tujuan syari’at dari kemaslahatan yang bermanfaat, begitu juga yang dibatasi dengan beberapa batasan dan tidak diterapkan pada hal-hal yang ditimbulkan oleh hawa nafsu manusia dan keinginan-keinginannya saja”¹⁵

Kata *maṣlaḥah* menurut Jalāluddīn ‘Abd al-Raḥmān diartikan dengan melepaskan atau lepas dari pertimbangan Syari’.¹⁶ Jadi *maṣlaḥah al-mursalah* menurut beliau adalah sesuatu yang sunyi dari semacam dalil, tetapi dalam suatu waktu, hal tersebut sesuai dengan ibarat-ibarat Syari’ secara keseluruhan baik tujuan-tujuan atau hukumnya”¹⁷

Kemaslahatan sebagai Metode *Istinbāṭ* Hukum Islam menurut Imam al-Shāṭibī

Islam sebagai agama "*ḥanīf*" dengan berbagai metode dan sumber ajarannya selalu bertujuan untuk mengatasi berbagai masalah yang berkembang di masyarakat. Ijtihad yang diklaim sebagai salah satu metode pencarian alter-

¹⁵Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa Makānatuhā fī al-Tashrī’* (Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1983), h. 12.

¹⁶*Ibid*, h. 15.

¹⁷*Ibid*, h. 16.

natif terhadap dinamika dan problematika kehidupan yang berkembang di masyarakat, memberikan solusi yang dinamis sesuai dengan kaidah hukum yang berlaku tanpa meninggalkan zamannya, sekaligus sebagai interpretasi terhadap *naṣ* (al-Qur'an dan Hadis) yang sifatnya global dan tidak diterangkan secara rinci dan detail.

Ijtihad sebagai sumber ketiga setelah al-Qur'an dan Hadis, mempunyai objek segala sesuatu yang tidak diatur secara rinci dalam *naṣ*, serta terhadap masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan yang jelas dalam *naṣ*. Ijtihad merupakan metode hukum yang memberikan kemudahan bagi orang yang mengalami jalan buntu dalam mencari sumber asli dan kesusahan dalam mengatasi problem-problem yang berkaitan dengan kehidupan manusia terutama dalam masalah hukum, karena Islam sendiri mengizinkan manusia melampaui *naṣ* hukum yang global dan tidak diterangkan secara rinci. Namun demikian mereka harus mengetahui kaidah-kaidahnya dan sekaligus bertanggung jawab kepada Allah jika ia bertindak kurang cermat.¹⁸

Dalam perkembangannya ijtihad mempunyai banyak corak penalaran. Diantaranya yang terkenal adalah corak penalaran *istiṣlāḥī*. Corak penalaran *istiṣlāḥī* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan Hadis. Adapun kemaslahatan yang dimaksud disini adalah semua kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum Islam, artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada ayat al-Qur'an atau Hadis secara langsung, melainkan melalui prinsip-prinsip umum kemaslahatan yang dikandung dalam *naṣ* al-Qur'an dan Hadis. Dalam perkembangan pemikiran ushul fikih, metode ini dikenal dengan metode *maṣlaḥah mursalah*.¹⁹

Menurut pandangan al-Shāṭibī, *maṣlaḥah mursalah* dapat digunakan sebagai metode legislasi hukum Islam. Ini berdasarkan pada interpretasi ayat-ayat dalam al-Qur'an, bahwa tujuan disyariatkannya Islam diantaranya adalah untuk menjaga kemaslahatan manusia secara menyeluruh guna memenuhi kebutuhan hidupnya. Hal ini sesuai firman Allah:

¹⁸Muhammad Muslihuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 134.

¹⁹Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1958), h. 277-278.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

“Dan tidaklah Kami mengutus kamu kecuali untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.”²⁰

Demikian juga dalam surat Yūnus: 57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

“Wahai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berbeda) dalam dada dan hidayah serta rahmat bagi orang-orang mu'min.”²¹

Syari'ah sangat melindungi kemaslahatan yang begitu luas. Oleh karenanya, menurut al-Shāṭibī, perlu adanya pembatasan yang jelas terhadap *maṣlaḥah* guna menghindari penafsiran yang bias terhadap *maṣlaḥah* dari bid'ah dan penafsiran yang tidak sesuai *naṣ*. Menurut al-Shāṭibī, pembatasan itu terbagi dalam tiga unsur, yang juga merupakan faktor yang sangat terkait dalam pembentukan sebuah hukum:

***Maṣlaḥah* yang Legalitasnya Berdasar pada al-Qur'an dan Hadis**

Menurut al-Qur'an dan Hadis, bila terdapat suatu *illat* yang mengandung suatu kemaslahatan secara jelas, maka kemaslahatan tersebut disebut *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*.²² Seperti pemeliharaan jiwa, merupakan kemaslahatan yang perlu diwujudkan. Keharusan perwujudan ini diterangkan secara jelas dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 178 tentang pelaksanaan hukum *qiṣās*. Demikian juga pemeliharaan terhadap harta. Al-Qur'an dalam surat al-Mā'idah ayat 38 mengancam terhadap pencuri yang senantiasa mengambil harta orang lain. Larangan Allah mendekati berzina (artinya menjaga terhadap keturunan) dalam surat al-Isrā' ayat 32 merupakan usaha untuk mewujudkan kemaslahatan terhadap keturunan dan kehormatan manusia.

²⁰QS. al-Anbiyā': 107.

²¹QS. Yūnus: 57.

²²Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, h. 113. Lihat juga, Ḥusayn Ḥamid Ḥasan, *Naẓariyat al-Maṣlaḥah fi 'l-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), h. 15.

Dalam transaksi ekonomi misalnya, dianjurkan adanya kesaksian yang adil, merupakan usaha untuk mewujudkan bentuk-bentuk muamalah dan mekanisme niaga yang jujur dan membawa kemaslahatan bagi kedua belah pihak, dan masih banyak lagi tentang kemaslahatan “*mu'tabarah*” yang secara jelas diterangkan dalam *naṣ*.

***Maṣlahah* yang Ditolak Legislasinya oleh al-Qur'an dan Hadis**

Ada suatu kemaslahatan yang dalam kebiasaan manusia itu merupakan suatu *maṣlahah* yang perlu dilindungi, namun oleh Syari' hal itu tidak dibenarkan karena bertentangan dengan isi dan ajaran *naṣ* secara mendasar.²³ Contohnya adalah fatwa dari seorang ulama ternama yaitu imam al-Laits kepada seorang Raja di kerajaan Andalus yang melakukan *jima'* (per-setubuhan) dengan istrinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Hukum yang diterapkan oleh Imam al-Laits adalah bahwa Raja dianjurkan untuk melakukan puasa berturut-turut selama dua bulan, sebagai ganti dari kewajiban Raja untuk memerdekakan budak. Imam al-Laits berpendapat demikian dengan pertimbangan bahwa hukuman memerdekakan budak bagi seorang Raja merupakan hal yang ringan dan sanksi tersebut tidak berdampak positif, sehingga dimungkinkan Raja tersebut akan mengulangi lagi kesalahannya, karena sanksinya terlalu ringan menurut Raja tersebut. Menurut imam al-Laits cara untuk meredam perbuatan Raja tersebut adalah dengan cara memberi sanksi yang lebih berat yaitu dengan puasa dua bulan berturut-turut, walaupun sanksi puasa ini dalam ketentuan *naṣ* merupakan urutan kedua setelah memerdekakan budak (sebagai urutan sanksi pertama). Hal tersebut juga dipandang lebih mempunyai kemaslahatan hukum. Kemaslahatan seperti yang diterangkan oleh imam al-Laits di atas, merupakan kemaslahatan yang tidak mendapat legislasi dari al-Qur'an, karena kemaslahatan tersebut sangat bertentangan dengan ketentuan urutan sanksi dalam *naṣ*.

Menurut Jumhur ulama dan cendekiawan Muslim, seperti Yūsuf al-Qarḍawī, bahwa pendapat imam al-Laits itu hanya melihat kepada *maṣlahah* untuk diri Raja, tetapi melupakan *maṣlahah* yang lebih penting dan lebih besar yaitu *maṣlahah* para budak yang perlu dimerdekakan dan dibebaskan dan keluar dari perbudakan yang dianggap oleh syara' sebagai kematian. Untuk itulah al-Qur'an dan Hadis menganggap “perbuatan memerdekakan budak”

²³ *Ibid*, h. 114. Lihat: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 770-771.

sebagai ibadah paling besar untuk mendekatkan diri kepada Allah.²⁴ Kemaslahatan di atas termasuk kategori “*maṣlaḥah mulghah*”.

***Maṣlaḥah* yang tidak Terdapat Legalitas *Naṣ*, baik terhadap Keberlakuan maupun Ketidakberlakuannya**

Maṣlaḥah yang tidak ditunjuk oleh *naṣ* baik dalam tingkat *naw'* (macam) maupun pada tingkat *jins* (jenis) yang tidak mendapatkan legalitas khusus dari *naṣ* tentang keberlakuan dan ketidakberlakuannya disebut *maṣlaḥah mursalah*. *Mursalah* artinya lepas dari tunjukkan *naṣ* secara khusus. Terhadap *maṣlaḥah mursalah* ini al-Shāṭibī membagi dalam dua katagori, yaitu: *Pertama*, kemaslahatan yang tidak diakui oleh Syari' karena secara mendasar kemaslahatan tersebut bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan Hadis. Contohnya adalah pembunuhan dengan maksud agar mendapatkan warisan. Menurut Syari' si pembunuh tersebut tidak akan mendapatkan bagian waris dari si mayit, karena tindakan tersebut bertentangan dengan *illat* yang ada dalam *naṣ*, walaupun tujuannya adalah untuk mendapat suatu *maṣlaḥah* (yaitu pembagian harta).²⁵

Kedua, Suatu kemaslahatan yang ada relevansinya dengan tujuan syar'i. Dalam hal ini al-Shāṭibī mencontohkan sepuluh kemaslahatan yang dibenarkan oleh syar'i karena berdasar pada *maṣlaḥah mursalah* yaitu: 1) Pengumpulan dan pengkodifikasian mushaf; 2) Ketentuan sanksi 80 kali jera terhadap peminum minuman keras (*khamr*); 3) Adanya jaminan terhadap barang yang dijual atau barang yang diperbaiki atau barang pesanan, bila penjual atau penawar jasa tidak menepati kesepakatan sesuai akad yang ditetapkan. 4) Pemberian maaf terhadap penawar jasa/pemborong bila ia melakukan penyelewengan. 5) Kebijaksanaan dan keadilan Imam sebagai landasan serta pijakan hukum; 6) Tidak dibolehkannya sanksi pidana dengan bentuk berupa uang; 7) Menempati tempat haram dan memakan barang haram karena dalam keadaan darurat; 8) Penerapan *qiṣās* terhadap golongan (kelompok manusia) yang melakukan pembunuhan seperti penerapan *qiṣās* pembunuhan yang dilakukan oleh manusia satu (tunggal); 9) Hakim dan Mufti dari seorang yang belum mencapai derajat mujtahid; 10) Menunjuk Imam

²⁴Yūsuf Qarḍawī, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, terj.: *al-Ijtihād fi al-Sharī'ah al-Islām*, Alih Bahasa: Drs. Ahmad Syathori (Jakarta: Bulan Bintang, 1897), h. 225.

²⁵Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, h. 115.

yang lebih memenuhi syarat lebih baik, dari pada Imam yang tidak mampu (tidak memenuhi syarat).²⁶

***Maqāṣid al-Sharī'ah* dan *Maṣlaḥah* Menurut Imam al-Shāṭibī**

Eksistensi *Maqāṣid al-Sharī'ah* menurut al-Shāṭibī

Al-Shāṭibī meletakkan *maqāṣid al-sharī'ah* atau tujuan-tujuan hukum Islam sebagai landasan doktrinnya. Doktrin ini merupakan pengembangan dari konsep *maṣlaḥah* sebagaimana dikembangkan pada masa pra-Syafi'i dalam kontemplasi-kontemplasinya tentang hukum. Al-Shāṭibī sampai pada kesimpulan bahwa kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal-muasalnya, tetapi lebih-lebih lagi dalam maksudnya. Dalam rangka menegakkan yang belakangan ini, Shāṭibī mengembangkan doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* dengan menjelaskan bahwa tujuan akhir hukum adalah satu, yaitu *maṣlaḥah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.

Kendatipun demikian, tesis Shāṭibī ini menyentuh beberapa isu teologis di mana sejumlah kaum Asy'arian akan tidak sependapat dengannya. Sebagai konsekuensinya, Shāṭibī terlebih dahulu melangkah untuk menegakkan tesisnya ini. Sebagai pendahuluan untuk menjelaskan doktrin *maqāṣid al-sharī'ah*, Shāṭibī mempertahankan bahwa doktrin ini berdasarkan pada premis yang biasa diterima yang bersifat teologis dalam asal-muasalnya. Premis itu ialah bahwa Allah melembagakan syari'ah (hukum-hukum) demi *maṣāliḥ* (kebaikan) manusia, baik jangka pendek maupun jangka panjang.

Doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* imam al-Shāṭibī merupakan suatu usaha untuk menegakkan *maṣlaḥah* sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum Islam. Di dalamnya dibicarakan problem relativitas *maṣlaḥah* serta hubungan *maṣlaḥah* dengan *taklīf* secara cukup rinci. Al-Shāṭibī juga berusaha untuk memfalsifikasi implikasi-implikasi determinisme teologis dan dilema relativitas *maṣlaḥah* dengan mengusulkan untuk mempelajari problem ini dalam dua tingkat. Pada tingkat pertama, Ia mendiskusikan *maqāṣid al-sharī'ah* dan pada

²⁶Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, h. 115-126.

tingkat kedua ia membicarakan *maqāṣid mukallaf* (subjek hukum)²⁷. Dengan mengusulkan bahwa *maṣlaḥah* merupakan tujuan Syari' pada tingkat yang pertama, maka Ia mengusulkan bahwa legislatorlah yang memutuskan apa *maṣlaḥah* itu. Demikian pula, al-Shātibī menekankan bahwa diskusi ini bukan hasil final, yang karenanya masih terbuka bagi diskusi selanjutnya. Akan tetapi tujuan *mukallaf* yang juga mencakup legislator, jika dan selama ia adalah *mukallaf*, merupakan ketaatan kepada tujuan hukum.

Skema diskusi yang dilakukan imam al-Shātibī atas *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sebagai berikut: 1) *Qaṣd al-Shāri'* (maksud legislator), meliputi empat aspek: *Pertama*, intensi primer dari Syari' dalam melembagakan hukum tertentu; *Kedua*, intensi Syari' dalam melembagakan hukum agar bisa dipahami (*ifhām*); *Ketiga*, intensi Syari' dalam melembagakan hukum itu untuk menuntut *taklif*; *Keempat*, intensi Syari' dalam memasukkan *mukallaf* di bawah perintah hukum itu. 2) *Qaṣd al-Mukallaf* (maksud mukallaf), meliputi tiga aspek; *Pertama*, membicarakan pengertian *maṣlaḥah*, tingkatan, karakteristik, dan relativitas atau keabsolutannya. *Kedua*, mendiskusikan dimensi linguistik dari problem *taklif* yang diabaikan oleh jurisdiktor lain. Suatu perintah yang merupakan *taklif* harus bisa dipahami oleh semua subjeknya, tidak saja dalam kata-kata dan kalimat tetapi juga dalam pengertian pemahaman linguistik dan kultural. Imam Shātibī mendiskusikan problem ini dengan cara menjelaskan dua istilah, yaitu: *al-dalālah al-aṣliyyah* (pengertian yang esensial) dan *al-dalālah al-'umūmiyyah* (bisa dipahami oleh orang awam); *Ketiga*, menganalisis pengertian *taklif* dalam hubungannya dengan *qudrah* (kemampuan), *mashaqqah* (kesulitan) dan lain-lain.²⁸

Eksistensi *Maṣlaḥah* Menurut al-Shātibī

Tujuan utama dari *Shari'* adalah *maṣlaḥah* manusia. Kewajiban-kewajiban dalam syari'ah adalah memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah* di mana ia merubah tujuan untuk melindungi *maṣāliḥ* manusia. Jadi, *maqāṣid* dan *maṣlaḥah*

²⁷Al-Shātibī, *al-muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, t.th.), h. 24. Lihat juga: 'Abd al-Ḥamīd al-Abadī, *al-Mujmal fi 'l-Tārīkh Andalus* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1964), h. 76.

²⁸Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Shātibī* (Jakarta: Raja Grafindo Persada Press, 1996), h. 17. Lihat juga: Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Shawkānī, *al-Qawl al-Mufīd fi Adillat al-Ijtihād wa 'l-Taqlīd*, cet. 1 (Kuwait: Dār al-Qalam, 13960, h. 90.

menjadi istilah yang bisa saling ditukar dalam kaitan dengan kewajiban dalam diskusi imam al-Shāṭibī tentang *maṣlahah*. Shāṭibī mendefinisikan *maṣlahah* sebagai berikut: “Yang saya maksud dengan *maṣlahah* di sini adalah *maṣlahah* yang membicarakan substansi kehidupan manusia, dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak.”²⁹ Ini adalah pengertian *maṣlahah* dalam pengertiannya yang mutlak. Tetapi al-Shāṭibī mempertimbangkan berbagai pengertian lain di mana *maṣlahah* bisa dipelajari dan *maṣāliḥ* demi kepentingan dunia maupun akhirat bisa dilihat sebagai suatu sistem yang memiliki berbagai tingkatan.

Unsur kedua dalam pengertian *maṣlahah* adalah pengertian “melindungi kepentingan-kepentingan”. Al-Shāṭibī menjelaskan bahwa syari’ah membicarakan perlindungan terhadap *maṣāliḥ*, baik dalam suatu cara yang negatif karena untuk memelihara eksistensi *maṣāliḥ*, syari’ah mengambil ukuran-ukuran untuk mendukung landasan-landasan *maṣāliḥ* itu, atau dalam suatu cara yang negatif untuk mencegah kepunahan *maṣāliḥ* ia mengambil ukuran-ukuran untuk menghilangkan unsur apapun yang secara aktual atau potensial merusak *maṣāliḥ*.

Al-Shāṭibī membagi *maqāṣid* dan *maṣāliḥ* menjadi *ḍarūrī* (keharusan), *ḥājī* (dibutuhkan) dan *taḥsīnī* (penghias). *Maqāṣid ḍarūri* disebut harus (*necessary*) karena *maqāṣid* ini tidak bisa dihindarkan dalam menopang *maṣāliḥ al-ddīn* (agama dan akhirat) dari dunia, dalam pengertian bahwa jika *maṣāliḥ* ini dirusak maka stabilitas *maṣāliḥ* dunia pun rusak. Kerusakan *maṣāliḥ* ini berakibat berakhirnya kehidupan di dunia ini, dan di akhirat ia mengakibatkan hilangnya keselamatan dan rahmat.³⁰

Ibadat bertujuan untuk melindungi agama. Contoh-contoh dari ibadat adalah keyakinan dan pernyataan iman (keesaan Allah dan kerasulan Muhammad) shalat, zakat, puasa, dan haji. Adat bertujuan melindungi *nafs* (jiwa) dan akal. Mencari makanan, minuman, pakaian dan perlindungan adalah contoh-contoh tentang adat. Muamalat juga melindungi *nafs* dan akal. Imam al-Shāṭibī mendefinisikan *jināyat* sebagai hukum-hukum yang memperhatikan kelima

²⁹Al-Shāṭibī, *al-I’tisām*, hal. 91. Lihat juga: al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, h. 27.

³⁰Al-Shāṭibī, *al-I’tisām*, juz II, h. 217. Lihat Juga: al-Ghazali, *al-Mustasfā* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, tth), h. 139-140. Juga Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islām* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1995), h. 812.

maṣāliḥ di atas dalam cara preventif, *jinayat* menentukan pembersihan apa yang menghalangi realisasi kepentingan-kepentingan ini. Untuk mengilustrasikan *jinayat*, ia memberikan contoh tentang *qiṣās* (hukum balas setimpal) dan *diyat* (uang tebusan darah) bagi jiwa, dan *ḥadd* (hukuman karena meneguk minuman keras) untuk melindungi akal.

Ḥajjiyyah disebut karena dibutuhkan untuk memperluas (*tawassu'*) tujuan *maqāṣid* dan untuk menghilangkan kekakuan pengertian-literal, karena penerapan hukum-hukum itu menggiring ke dalam kesulitan dan akhirnya menghancurkan *maqāṣid*. Jadi, jika *ḥajjiyyah* tidak dipertimbangkan bersama *darūriyyah* maka manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan. Kendatipun demikian, hancurnya *ḥajjiyyah* tidak berarti hancurnya keseluruhan *maṣāliḥ*, seperti yang ada dalam *darūriyyah*. Contoh-contoh *ḥajjiyyah* adalah sebuah bentuk dalam ibadat, yaitu *rukḥṣah* (keringanan) dalam shalat dan puasa diberikan karena sakit atau bepergian yang jika tidak diberikan mungkin akan menyebabkan kesulitan dalam shalat, puasa dan lain-lain.

Tahṣīniyyah berarti mengambil apa yang sesuai dengan apa yang terbaik dari kebiasaan-kebiasaan (adat) dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang bijak. Tipe *maṣāliḥ* ini mencakup kebiasaan-kebiasaan terpuji (etik, moralitas). Contoh tipe ini adalah sebagai berikut: Dalam masalah ibadat adalah kesucian (*tahārah*) atau kesopanan dalam menutup bagian-bagian tubuh tertentu (*awrat*) dalam shalat. Dalam masalah adat adalah etika, sopan santun dan lain-lain. Dalam masalah muamalat adalah larangan menjual barang-barang atau makanan dan minuman yang najis dan menempatkan seorang budak sebagai saksi dan pemimpin. Dalam masalah *jināyat* adalah larangan membunuh seorang yang merdeka sebagai ganti seorang budak.³¹

Imam al-Shāṭibī menganggap pembagian *maṣāliḥ* di atas sebagai suatu struktur yang terdiri atas tiga tingkatan yang satu sama lain saling berhubungan. Hubungan antara dua aspek dari hubungan ketiganya tersebut sebagai berikut. *Pertama*, setiap tingkatan secara terpisah menuntut penggabungan unsur tertentu yang melengkapi tingkatan ini. *Kedua*, masing-masing terkait dengan yang lain. Masing-masing dari ketiga tingkatan ini

³¹Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, juz I, h. 317. Lihat juga: Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age*, 1798-1939 (London: Oxford, 1962), h. 65.

menuntut unsur-unsur tertentu untuk mencapai realisasi penuh atas tujuan-tujuannya. Misalnya, *qiṣās* (hukum balasan sama) tidak bisa diwujudkan tanpa suatu persyaratan *tamaṭṭul* (evaluasi paralel).

Namun demikian, posisi ini membutuhkan dua klasifikasi. *Pertama*, kekurangan unsur-unsur pelengkap ini tidak sama dengan peniadaan tujuan-tujuan yang esensial, *Kedua*, pertimbangan dan realisasi unsur-unsur pelengkap harus tidak mengakibatkan penegasian tujuan-tujuan orisinal, yakni, jika pertimbangan atas suatu unsur pelengkap mengakibatkan hilangnya tujuan orisinal, maka pertimbangannya tidak akan valid. Alasan-alasan bagi persyaratan ini adalah karena unsur pelengkap adalah seperti suatu kualitas (*sifat*). Jika pertimbangan atas suatu kualitas mengakibatkan penegasian objek yang disifati (*mawṣūf*) maka kualifikasi ini juga dinegasikan. Alasan yang lain, seolah-olah dianggap bahwa pertimbangan atas unsur pelengkap mengakibatkan perwujudan kepentingan-kepentingannya dengan mengorbankan tujuan orisinal, maka ditekankan bahwa realisasi atas (tujuan) orisinal ini disukai.

Hubungan satu sama lain, dari tiga tingkatan *maṣāliḥ* di atas adalah sama dengan hubungan *maṣāliḥ* pelengkap dengan tujuan orisinal hukum. Jadi, *taḥsīniyyah* merupakan unsur pelengkap bagi *ḥājīyyah*, dan *taḥsīniyyah* merupakan bagian fundamental dari *maṣāliḥ*. Mengingat penjelasan di atas, imam al-Shāṭibī mendeduksi lima ketentuan berikut mengenai hubungan ini: 1) *Ḍarūrī* merupakan basis bagi segala *maṣāliḥ*; 2) *Ikhtilāl* (kerusakan) *ḍarurī* mengharuskan *ikhtilāl maṣāliḥ* lain secara mutlak; 3) Kendatipun demikian, *ikhtilāl maṣāliḥ* tidak harus berarti *ikhtilāl* yang ada di dalam *ḍarūrī* itu sendiri; 4) Dalam kasus tertentu, *ikhtilāl taḥsīniyyah* atau *ḥājīyyah* mutlak berarti *ikhtilāl ḍarūrī*; 5) Perlindungan (*muḥāfazah*) atas *taḥsīniyyah* dan *ḥājīyyah* merupakan keharusan untuk mencari *ḍarūrī*.³²

Ketentuan-ketentuan ini bisa diilustrasikan melalui hukum *qiṣās*. Hukum *Qiṣās* merupakan *ḍarūrī*, sedangkan *tamaṭṭul* (pertimbangan kesamaan) dalam *qiṣās* adalah *taḥsīnī* dan *takmilī*. Untuk mengilustrasikan ketentuan pertama, *tamaṭṭul (taḥsīnī)* adalah unsur pelengkap dan ada hanya dikarenakan oleh *qiṣās (ḍarūrī)*. Jadi, suatu *maṣlaḥah ḍarūrī (qiṣās)* merupakan basis bagi suatu

³²Lihat: al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, juz II, h. 193-225. Lihat juga: Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fi al-Tashrīf al-Islām wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1954), h. 124.

maṣlahah taḥsīnī (tamattul). Untuk mengilustrasikan ketentuan kedua, jika tidak ada *qīṣās*, maka tidak ada pertimbangan bagi *tamattul*. Dengan kata lain, *ikhtilāl* (kerusakan) *ḍarūrī* berarti harus sama bagi tingkatan-tingkatan *maṣāliḥ* lainnya. Untuk mengilustrasikan ketentuan ketiga, *ikhtilāl tamattul* tidak menuntut *ikhtilāl qīṣās*. Ketentuan keempat dan kelima bisa diapresiasi jika seseorang menangkap pengertian di mana *ḍarūrī* dipengaruhi oleh *ikhtilāl maṣāliḥ* lainnya.

Imam al-Shāṭibī menjelaskan pengaruh *maṣāliḥ* lain atas *maṣāliḥ ḍarūrī* dengan empat kesamaan berikut: 1) Hubungan *maṣāliḥ* lain dengan *maṣāliḥ ḍarūrī* adalah seperti hubungan zona-zona protektif (*himā*). *Ikhtilāl* salah satu zona protektif sama dengan *ikhtilāl* zona selanjutnya dan akhimya sama dengan *ikhtilāl maṣāliḥ ḍarūrī* yang berada di tengah zona-zona ini. 2) Hubungan ini juga bisa dipahami sebagai hubungan bagian dengan keseluruhan. *Ikhtilāl* bagian-bagian jelas berarti sama dengan *ikhtilāl* keseluruhan. 3) *Ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah* bisa dipahami sebagai individu-individu dalam hubungannya dengan yang universal, yakni *ḍarūriyyah*. 4) *Ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah* melayani *maṣāliḥ ḍarūrī* sebagai pendahuluan (*muqaddimah*), atau sebagai inter-relasi (*muqārin*).³³

Sebagaimana disebutkan di atas, *maṣāliḥ* juga dibagi menjadi *maṣāliḥ* duniawi dan *maṣāliḥ* ukhrawi. *Maṣāliḥ* duniawi diukur dari dua sisi, yaitu: sisi pertama adalah memandang *maṣāliḥ* itu sebagaimana ia benar-benar ada, dan sisi kedua adalah memandangnya berdasarkan pernyataan syarī'ah. *Maṣāliḥ* duniawi sebagaimana ia ada di dunia ini tidak ditemukan sebagai *maṣāliḥ* murni. Agaknya ia bercampur dengan kondisi yang tidak menyenangkan dan kesulitan, betapapun besar atau kecil, dan mungkin mendahului, bersamaan atau mengikutinya. Demikian juga keadaannya sama dengan *mafāsīd* (lawan *maṣāliḥ*) yang juga tidak murni tetapi ditemukan bercampur dengan kemudahan dan kesenangan tertentu. Kesesuaian fenomena di dunia ini menunjukkan fakta bahwa dunia ini diciptakan dari kombinasi berbagai hal yang berlawanan dan tidak mungkin untuk *istikhlās* hanya satu sisi saja. Karena alasan inilah maka *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* di dunia ini diketahui hanya berdasarkan sisi yang menonjol. Jika sisi *maṣāliḥ* dominan, maka masalah yang di-

³³Al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt, Juz II, h. 268. Lihat juga: Muṣṭafā al-Salabī, *Ta'īl al-Ahkām Arq wa Tahlīl li Ṭarīqāt al-Ta'īl wa Taṭawwuratuhū fī 'Uṣūr al-Ijtihād wa 'l-Taqlīd* (Kairo:Azhar, 1949), h. 278-384.

bicarakan biasanya dianggap sebagai suatu *maṣlaḥah*, sebaliknya juga dengan *maḥṣadah*. Jadi, dalam masalah ini faktor yang dominan adalah adat. Harus dicatat di sini bahwa prinsip ini diterapkan hanya kepada perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan adat, dan hanya kepada penentuan *maṣlaḥah* atau *maḥṣadah* di dunia ini dengan cara mengetahuinya sebagaimana ia ada. Perbuatan-perbuatan yang bukan adat tidak dipengaruhi oleh prinsip ini.

Pendekatan kedua untuk mempertimbangkan *maṣāliḥ* dunia ini adalah melihatnya dalam kaitannya dengan pernyataan (*khiṭāb*) syari'ah. Ketentuan dasar dalam pendekatan ini adalah bahwa *maṣāliḥ* atau *maḥṣid* sebagaimana dipertimbangkan oleh syari' adalah murni. Jika ia diharuskan bercampur (dengan sesuatu yang lain) maka ia tidak demikian dalam realitas syar'i. Sebagaimana dijelaskan di atas, *maṣlaḥah* atau *maḥṣadah* di dunia ini, ditentukan oleh sisi yang dominan (*al-jihat al-ghalībah*) dari suatu *maṣlaḥah*. Bagian yang dominanlah yang merupakan tujuan *khiṭāb* syar'i. Bagian yang didominasi (*al-maghlūbah*) baik *maṣlaḥah* maupun *maḥṣadah*, bukanlah tujuan syar'i. Lantas mengapa unsur-unsur yang didominasi, kendatipun mungkin saja *maṣlaḥah*, bukan tujuan syari'ah?. Di sisi lain bagaimana unsur-unsur ini bisa ada, ketika ia bukan merupakan tujuan syari'ah atau masih sebagai bagian dari *maṣlaḥah*? Imam al-Shāṭibī memecahkan kontradiksi mencolok ini dengan penjelasan sebagai berikut. Ia mempertahankan bahwa *maṣlaḥah al-maghlūbah* adalah *maṣlaḥah* yang dianggap semacam itu menurut kebiasaan yang semata-mata dituntut (*al-i'tiyādi al-kasbi*) yakni tanpa menambahkan persyaratan-persyaratan syar'i bagi *maṣlaḥah*.³⁴ Biasanya, *maṣlaḥah* semacam itu tidak dianggap mencari manfaat, bagian *maṣlaḥah* yang bukan merupakan tujuan *shar'iyyah* (legalitas) dari hukum Islam sebagai suatu keseluruhan inilah yang dibicarakan.

Adapun yang terkait dengan *maṣlaḥah* akhirat juga murni (seperti misalnya rahmat surga) di samping bercampur seperti hukuman neraka yang kadang-kadang juga diberikan bahkan kepada orang yang mengimani keesaan Allah. Ketentuan dasar mengenai *maṣāliḥ* atau *maḥṣid* semacam itu ialah

³⁴Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, juz II, h. 275. Lihat juga: R. Paret, "Istihsan dan Istislah", dalam: *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), h. 185. Lihat juga: Muḥammad Bayrām, *Ṣafwat al-I'tibār*, vol. II, h. 11.

bahwa semua ini ditentukan menurut syari'ah, karena akal tidak memiliki tempat dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan akhirat. Kadang-kadang kekacauan muncul dikarenakan mempertimbangkan *maṣāliḥ* atau *mafāsid* murni karena bercampur diantara salah satunya. Misalnya, rahmat yang diberikan kepada para Nabi di surga berbeda dari rahmat yang diberikan kepada orang-orang lain. Mereka yang berada di tingkatan yang lebih rendah mungkin dianggap tengah dihukum dengan tidak diberi rahmat yang dianugerahkan kepada tingkatan-tingkatan yang lebih tinggi.

Dari penjelasan di atas, al-Shāṭibī menyimpulkan ketentuan-ketentuan berikut sebagai karakter *maṣlaḥah*: 1) Tujuan legislasi (*tashrī'*) adalah untuk menegakkan (*iqāmah*) *maṣāliḥ* di dunia ini dan di akhirat, dalam suatu cara di mana *maṣāliḥ* ini merusak sistem syara'; 2) Syari' menghendaki *maṣāliḥ* harus mutlak; 3) Alasan bagi kedua pertimbangan di atas ialah bahwa *shari'ah* telah dilembagakan harus abadi, universal (*kull*) dan umum (*'āmm*) dalam hubungannya dengan segala macam kewajiban (*takālif*), subjek hukum (*mukallaḥīn*) dan kondisi-kondisinya.³⁵

Ketiga karakter di atas menuntut *maṣāliḥ* harus mutlak dan universal. Kemutlakan berarti bahwa *maṣāliḥ* tidak boleh subjektif dan relatif. Kenisbian biasanya didasarkan pada sikap menyamakan suatu *maṣlaḥah* dengan salah satu kondisi sebagai *ahwa al-nafs* (kesenangan-kesenangan pribadi), *manāfi'* (keuntungan-keuntungan pribadi), *nayl al-shahawāt* (pemuahan keinginan-keinginan nafsu), dan *aghrād* (kepentingan-kepentingan individu).

Menurut al-Shāṭibī semua pertimbangan di atas memberikan konsep *maṣlaḥah* akan makna relatif dan subjektif, yang bukan merupakan pertimbangan Syari' dalam *maṣlaḥah*, walaupun mungkin demikian dalam adat. Ia mengajukan argumentasi berdasarkan landasan-landasan sebagai berikut: *Pertama*, tujuan syari'ah adalah mengeluarkan *mukallaḥīn* dari keinginan-keinginan suara hati nurani mereka untuk menjadikan mereka sebagai hamba Allah. Tujuan ini menegaskan sebuah pertimbangan kesenangan pribadi sebagai suatu unsur dalam mempertimbangkan *maṣlaḥah*. *Kedua*, tidak bisa dianggap sebagai semata-mata *manāfi'* karena dalam adat maupun syara' *maṣāliḥ* bercampur

³⁵Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz IV, h. 146; Mustafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī' al-Islām*, h. 47.

dengan unsur-unsur negatif. Titik tekannya di sini ialah bahwa *manāfi'* bukanlah unsur esensial dalam pertimbangan *maṣāliḥ* dalam adat maupun dalam syara'. Dalam adat, tujuan tertentu yang lebih tinggi seperti adanya kehidupan merupakan pertimbangan dasar dalam menentukan *maṣāliḥ*. Dalam syara' pertimbangan ini harus masih lebih tinggi dan yang demikian ini adalah dinamakan sebagai pertimbangan akhirat. *Ketiga*, pertimbangan memenuhi keinginan-keinginan pribadi juga memberikan konsep *maṣlaḥah* akan makna relatif yang lebih tinggi. Pertimbangan keinginan-keinginan pribadi berbeda dari satu ke lain keadaan, dari satu orang dengan orang lain dan dari satu waktu dengan waktu yang lain. Keinginan pribadi itu terlalu relatif sehingga tidak bisa menjadi suatu kriteria untuk menentukan *maṣlaḥah*. *Keempat*, pertimbangan kepentingan-kepentingan pribadi menggiring tidak hanya ke dalam suatu *divergensi* tetapi lebih penting lagi juga ke dalam suatu konflik dengan orang-orang lain dan menghilangkan kepentingan-kepentingan orang lain. Sebagai konsekuensinya, relativitas dan subjektivitas disingkirkan dari pertimbangan syar'i atas *maṣlaḥah*. Jadi ia harus mutlak. Dalam syara' kemutlakan ini diadakan oleh persyaratan bahwa *maṣlaḥah* harus bertujuan mewujudkan kehidupan di dunia ini setarap dengan kehidupan di akhirat.

Karakter kedua dari *maṣlaḥah* adalah bahwa *maṣlaḥah* harus universal.³⁶ Universalitas ini tidak dipengaruhi oleh *takhalluf* (memperkecil) unsur-unsur partikularnya. Misalnya, hukuman-hukuman diberlakukan berdasarkan ketentuan universal bahwa biasanya hukuman-hukuman ini mencegah orang dari melakukan kejahatan. Kendatipun demikian, ada juga orang-orang tertentu yang walaupun dihukum, tidak menahan diri dari melakukan suatu kejahatan, tetapi pengecualian semacam itu tidak mempengaruhi validitas ketentuan umum tentang hukuman. Dalam *shari'ah*, *al-ghālib al-akthar* (mayoritas yang dominan) lah yang merupakan unsur definitif-umum (*al-'āmm al-qat'i*) dalam pertimbangan suatu *maṣlaḥah*. Ini merupakan karakter hal-hal universal induktif (*al-kulliyah al-istiqrā'iyah*). Suatu ilustrasi tentang universal ini mungkin ditemukan dalam ketentuan-ketentuan universal dari

³⁶*Ibid.*, h. 265. Lihat juga: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh* (MS. Yale University, Nemo, A-1039 (L-643), h. 79.

suatu bahasa. Hal-hal universal dari suatu bahasa lebih dekat kepada hal-hal universal dari syari'ah, karena keduanya adalah *wad'i* (dilembagakan, konvensional) tidak *'aqli* (spekulatif).³⁷

Kesimpulan

Menurut imam al-Shātibī, prinsip-prinsip umum kemaslahatan yang dikandung dalam al-Qur'an dan Hadis semuanya bermuara pada doktrin *maqāsid al-sharī'ah* yang tujuan utamanya adalah untuk menegakkan *maṣlaḥah* sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum Islam. *Maṣlaḥah mursalah* menurut al-Shātibī adalah suatu kemaslahatan yang tidak ditunjuk oleh *naṣ* al-Qur'an, baik dalam tingkat macam dan jenisnya dan tidak mendapatkan legalitas khusus dari *naṣ* al-Qur'an tentang keberlakuan dan ketidakberlakuannya. *Maṣlaḥah mursalah* sebagai salah satu bagian dari metode ijtihad, dapat digunakan sebagai metode *istinbāt* hukum Islam, dengan syarat-syarat: *Pertama*, kemaslahatan tersebut merupakan penerjemahan terhadap semua kemaslahatan yang ada dalam al-Qur'an, sesuai yang ditentukan syari'at Islam; *Kedua*, kemaslahatan tersebut harus memperhatikan pemeliharaan aspek *ḍaruriyyah*, *ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah*; *Ketiga*, kemaslahatan tersebut hanya dapat diaplikasikan dalam bidang-bidang sosial kemasyarakatan (*mu'amalah*) yang tidak dijelaskan secara rinci dalam al-Qur'an.

Pemikiran al-Shātibī tentang *maṣlaḥah mursalah* merupakan metode pemersatu dan alternatif terhadap perbedaan ulama tentang berlaku atau tidak berlakunya *maṣlaḥah mursalah* sebagai metode *istinbat* hukum Islam. Konsep *maṣlaḥah mursalah* menurut al-Shātibī tidak dipandang sebagai metode *istinbat* hukum yang independen dan tidak berkaitan komponen ijtihad lain, melainkan sebuah metode *istinbat* yang sangat terkait dengan metode-metode ijtihad lainnya, terutama terhadap tujuan-tujuan yang dikandung oleh syari'ah sebagai pangkal terbentuknya hukum Islam.[a]

³⁷Al-Shātibī, *al-I'tisām*, juz I, h. 119. Lihat juga: Abū Ḥasan al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, juz II (Damsyiq: al-Ma'had al-'Ilmī al-Firansī, 1964), h. 888.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Abadī, ‘Abd al-Ḥamīd, *al-Mujmal fī al-Tārīkh Andalus*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1964.
- ‘Abd al-Raḥmān, Jalāl al-Dīn, *al-Maṣāliḥ al-Mursalāh wa Makānatuhā fī al-Tashrī*, Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1983.
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abū Zahrah, Muḥammad, *‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Libanon: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1987.
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1958.
- Amin, Ahmad, *Fajar al-Islam*, cet. X, Kotabaru, Pinang, Singapura: Sulaiman Mar’iy, 1965.
- Anas, Malik ibn, *al-Muwaṭṭa’*, Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1978.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut al-Shāṭibī*, Jakarta: Raja Grafindo Persada Press, 1996.
- al-Baṣrī, Abū Ḥasan, *al-Mu’tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, juz II, Damsyiq: al-Ma’had al-‘Ilmī al-Firansī, 1964.
- al-Bukhārī, Abī ‘Abdillah Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1978.
- Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur’an: 1982.
- al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, t.th.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Ḥasan, Ḥusayn Ḥamid, *Nazariyat al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age, 1798-1939*, London: Oxford, 1962.
- al-Jawziyyah, Ibnu al-Qayyim, *l’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, Juz III, Mesir: Idārah Thibā‘ah Miṣriyyah, t.th.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-A’lā al-Indonesia, 1972.

- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tashrī’ fī mā lā naṣṣa fīhi*, Beirut, Libanon: Dār al Fikr, 1972.
- al-Khawlī, Bāhī, “Min Fiqh Umar fī al-Iqtisād wa ‘l-Māl”, dalam: *Majalah al-Muslimin*, Vol. IV, Kairo: 1954.
- al-Kurdi, Aḥmad al-Ḥajj, *al-Madkhal al-Fiqh: al-Qawā'id al-Kulliyah*, Damsyiq: Dār al-Ma'ārif, 1980.
- Mudzhar, Atho, Dr. HM., *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 1998.
- Muslihuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.
- Paret, R., “Istihsan dan Istislah”, dalam: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1961.
- Qardlawī, Yusuf, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, terj.: *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islām*, Alih Bahasa: Drs. Ahmad Syathori, Jakarta: Bulan Bintang, 1897.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, MS. Yale University, Nemo, A-1039 (L-643).
- al-Salabī, Muṣṭafā, *Ta'līl al-Aḥkām Arḍ wa Tahlīl li Ṭarīqāt al-Ta'līl wa Taṭawwuratuhū fī 'Uṣūr al-Ijtihād wa 'l-Taqlīd*, Kairo: Azhar, 1949.
- al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, 1991.
- al-Shāṭibī, *al-muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Beirut, Libanon: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad, *al-Qawl al-Mufīd fī Adillat al-Ijtihād wa 'l-Taqlīd*, cet. 1, Kuwait: Dār al-Qalam, t.th.
- Wehr, Hans, *a Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mac Donald and Evans LTD, 1970.
- al-Zuhaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Zayd, Muṣṭafā, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islām wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1954.