

Review Penelitian :
SEJARAH PERKEMBANGAN FILSAFAT HUKUM ISLAM
(Asal Mula Konsep *Maslahah* Dalam Studi Hukum Islam)
Imam Annas Mushlihin

Abstract

Maslahah represent the purpose inviting of Islamic law. Study about this concept is very importance and cannot be disregarded in finishing contemporary law problem which is not showed clearly by nass al-Qur'ân and al-Sunnah. Even to apply a law which have affirmed in nass al-Qur'ân and al-Sunnah also need the circumstantial study about this concept, so that the law able to go into effect fair and on the side of human being as subjek of law. This research is done to comprehend early appearance about concept of *maslahah* in Islamic law study and also its growth history as a philosophy of Islamic law study. The result of this research indicated that the concept of *maslahah* as a philosophy of Islamic law study, in first time peeped out by al-Juwainî, later elaborated and developed furthermore by al-Ghazâlî and 'Izzuddîn ibn 'Abd al-Salâm. But that way, the concept of *maslahah* become the permanent concept in Islamic law study by al-Shâtibî whom introduced theory of *maqâsid al-sharî'ah*.

Maslahah merupakan tujuan dishari'atkannya hukum Islam. Kajian tentang konsep *maslahah* ini sangat penting dan tidak dapat diabaikan dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum kontemporer yang tidak ditunjuki secara jelas oleh nass al-Qur'ân dan al-Sunnah. Bahkan untuk menerapkan suatu hukum yang sudah ditegaskan dalam nass juga memerlukan kajian yang mendalam tentang konsep tujuan hukum ini, sehingga hukum tersebut mampu berlaku adil dan memihak kepada manusia sebagai subjek hukum. Penelitian ini dilakukan untuk memahami awal mula munculnya konsep *maslahah* tersebut dalam studi hukum Islam serta sejarah perkembangannya sebagai sebuah kajian filsafat hukum Islam. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konsep *maslahah* sebagai sebuah kajian filsafat hukum Islam pertama kali dimunculkan oleh al-Juwainî, yang kemudian dielaborasi dan dikembangkan lebih lanjut oleh al-Ghazâlî dan 'Izzuddîn ibn 'Abd al-Salâm. Namun demikian, konsep *maslahah* tersebut menjadi konsep yang baku dalam studi hukum Islam oleh al-Shâtibî yang memperkenalkan teori *maqâsid al-sharî'ah*.

Kata Kunci : *maslahah*, filsafat hukum Islam.

I

A. Latar Belakang Masalah

Dalam upaya menggali hukum Islam dari sumber al-Qur'ân dan al-Sunnah, ada dua macam pendekatan yang dikembangkan oleh para ulama usul fiqh. *Pertama*, pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum Islam yang dititikberatkan pada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan untuk menemukan suatu makna tertentu dari nass al-Qur'ân dan al-Sunnah. *Kedua*, pendekatan melalui pengenalan maksud dan tujuan shari'at yang dititikberatkan pada melihat nilai-nilai *maslahah* dalam setiap hukum Allah yang diturunkan untuk umat manusia.¹ Pendekatan dalam bentuk yang terakhir ini penting dilakukan, terutama sekali karena nass al-Qur'ân maupun al-Sunnah sudah tidak diwahyukan lagi, sementara permasalahan masyarakat senantiasa muncul. Dalam menghadapi berbagai permasalahan yang muncul dalam masyarakat itu, melalui pemahaman tentang tujuan hukum, maka pengembangan hukum akan dapat dilakukan.

Dalam praktek, menjadikan *maslahah* sebagai landasan dalam menetapkan suatu hukum telah dimulai sejak masa awal Islam. Hal demikian tersirat dari beberapa ketentuan Nabi SAW di antaranya adanya larangan menyimpan daging kurban kecuali sekedar untuk waktu tiga hari. Larangan tersebut ternyata didasarkan atas kepentingan *al-daffah* (tamu yang terdiri atas orang-orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah), sehingga ketika tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya larangan itu pun dihapuskan oleh Nabi SAW.² Dari ketetapan tersebut terlihat bahwa sejak masa Nabi SAW, *maslahah* telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum.

¹ 'Alî Hasaballâh, *Usûl al-Tashrî' al-Islâmî* (Mesir : Dâr al-Ma'ârif, 1964), 171.

² Mâlik ibn Anas, *al-Muwatta'*, ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi (ttp : tnp, tt), 299.

Apa yang telah dilakukan Nabi SAW, pada masa berikutnya diikuti pula oleh para Sahabat. Hal tersebut terlihat secara jelas dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh ‘Umar ibn al-Khattâb. Di antaranya ‘Umar tidak memotong tangan pencuri yang dilakukan pada musim kelaparan, ketika ditemukan olehnya bahwa pencuri tersebut melakukan perbuatannya karena kelaparan. Padahal dalam surat al-Mâidah ayat 38 secara tegas dinyatakan bahwa bagi pelaku pencurian dikenakan hukuman potong tangan. Demikian pula ‘Umar tidak memberikan bagian zakat untuk kelompok non-Muslim yang semula dipandang sebagai *mu'allafah qulûbuhum* (orang-orang yang dijinakkan hatinya), karena pemberian zakat kepada mereka adalah agar mereka memeluk Islam. Akan tetapi ketika keadaan telah berubah dan setelah Islam kuat, ‘Umar tidak memberikan bagian zakat mereka karena ‘illat *mu'allafah qulûbuhum* tidak ada lagi pada mereka. Padahal dalam surat al-Taubah ayat 60 secara tegas dinyatakan bahwa para mu'allaf termasuk salah satu yang berhak menerima bagian zakat.³ Pandangan ‘Umar yang demikian ini tidak terlepas dari latar belakang pendekatan *maslahah* dalam memahami ketetapan hukum dari nass.

Pemahaman dan pengembangan hukum Islam dengan mempertimbangkan *maslahah* sebagai tujuan shari'at merupakan bentuk pendekatan filsafat hukum Islam.⁴ Imam al-Haramain al-Juwainî (w. 438 H/1047 M) dapat dikatakan sebagai

³ Contoh-contoh ketetapan ‘Umar yang mempertimbangkan *maslahah* seperti di atas dan beberapa contoh yang lain dapat dibaca dalam Muhammad Sa'îd Ramadân a-Bûtî, *Dawâbit al-Maslahah fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut : Mu'assasat al-Risâlah, 1977), 143-151.

⁴ Istilah “filsafat” dalam hukum Islam dipakai sangat hati-hati oleh para ulama, disebabkan tidak ditemukannya kata tersebut dalam sumber-sumber literatur hukum Islam. Namun demikian, kata “filsafat” dapat dipadankan dengan kata “hikmah”, yang berarti pemahaman rahasia-rahasia shari'at atau tujuan hukum Islam. Hal ini dapat dilihat di antaranya dari buku-buku yang membahas filsafat hukum Islam, seperti karya ‘Ali Ahmad al-Jurjâwî berjudul *Hikmat al-Tashrî wa Falsafatuh*, atau karya Subhî Mahmasânî berjudul *Falsafat al-Tashrî' fî al-Islâm*, di mana di dalamnya berisi pembahasan secara filosofis tentang hukum Islam dengan menekankan kajian pada konsep *maslahah* sebagai acuan dalam pembentukan shari'at.

ulama usul fiqh pertama yang menekankan pentingnya memahami tujuan shari'at dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas menyatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya.⁵ Kemudian ia mengelaborasi lebih lanjut tujuan shari'at itu dalam hubungannya dengan pembahasan *'illat* pada masalah qiyas.⁶

Kerangka pemikiran al-Juwaini di atas dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) menjelaskan tujuan shari'at dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munâsabah al-maslahiyah* dalam qiyas⁷, sedangkan dalam pembahasannya yang lain ia menerangkannya dalam tema *istislâh*.⁸ *Maslahah* menurut al-Ghazali adalah memelihara maksud *Shâri'* (pembuat hukum), yang selanjutnya ia memerincinya menjadi lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima macam *maslahah* di atas bagi al-Ghazali berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat *darûriyyat*, *hâjiyyat*, dan *tahsîniyyat*.⁹

Ulama usul fiqh berikutnya yang membahas secara khusus konsep *maslahah* adalah 'Izzuddîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H/1261 M). Ia lebih banyak mengelaborasi hakikat *maslahah* yang diejawantahkan dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat (*dar'u al-mafâsid wa jalbu al-manâfi'*).¹⁰ Menurutnnya,

⁵ 'Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma'âlî al-Juwainî, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh* (Kairo : Dâr al-Ansâr, 1400 H), I : 295.

⁶ Ibid., II : 923-930.

⁷ Al-Ghazâlî, *Shifâ' al-Galîl fî Bayân al-Shibh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl* (Baghdad : Matba'at al-Irshâd, 1971), 159.

⁸ Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl* (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), I : 250.

⁹ Ibid., I : 251.

¹⁰ 'Izzuddîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm* (Kairo : al-Istiqâmah, tt), I : 9.

masalah keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu *darûriyyat*, *hâjiyyat*, dan *takmilat* atau *tatimmat*. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa *taklîf* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.¹¹

Selanjutnya pembahasan konsep *masalah* secara luas dan sistematis dilakukan oleh Abû Ishâq al-Shâtibî (w.790 H/1388 M). Kajian al-Shâtibî tentang tujuan shari'at ini bertolak dari asumsi bahwa segenap hukum yang diturunkan Allah senantiasa mengandung kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya untuk masa sekarang (di dunia) dan sekaligus masa yang akan datang (di akhirat). Tidak satu pun dari hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklîf mâ lâ yutaq* (pembebanan sesuatu yang tidak bisa dilaksanakan). Oleh karena itu, *taklîf* dalam bidang hukum harus mengarah pada terwujudnya tujuan hukum tersebut.¹² Selanjutnya *masalah* didefinisikan olehnya dengan memelihara lima hal pokok (*al-kulliyât al-khams*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang masing-masing dapat dibedakan dalam peringkat *darûriyyat*, *hâjiyyat*, dan *tahsîniyyat*.¹³

Sebelum al-Shâtibî, konsep *masalah* juga dikemukakan oleh al-Tûfî (w. 716 H/ 1316 M). Pemikiran al-Tûfî mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang *masalah*, sehingga kurang populer pada masanya. Al-Tûfî berpendapat bahwa *masalah* merupakan sumber hukum Islam yang berdiri sendiri sebagaimana halnya al-Qur'ân dan al-Sunnah, sehingga posisi *masalah* sejajar dengan nass.

¹¹ Ibid, II : 60-62.

¹² Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm* (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), II : 3-4.

¹³ Ibid., II : 5.

Bahkan dalam bidang mu'amalah apabila terjadi pertentangan di antara keduanya, *masalah* yang harus didahulukan daripada nass dengan jalan *takhsîs* dan *bayân*.¹⁴

Uraian di atas menunjukkan bahwa kajian tentang konsep *masalah* sebagai inti pembahasan filsafat hukum Islam ini sangat penting dan tidak dapat diabaikan dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum kontemporer yang tidak ditunjukkan secara jelas dalam nass al-Qur'ân dan al-Sunnah. Bahkan untuk menerapkan suatu hukum yang sudah ditegaskan secara jelas dalam nass pun juga memerlukan kajian yang mendalam tentang tujuan hukum ini, sehingga hukum tersebut mampu berlaku adil dan memihak kepada manusia selaku subjek hukum.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang pemikiran seperti dijelaskan di atas, pokok masalah dalam penelitian ini adalah : Bagaimanakah awal mula munculnya konsep *masalah* dan sejarah perkembangannya sebagai sebuah kajian filsafat hukum Islam ?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan diadakannya penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan awal mula munculnya konsep *masalah* serta sejarah perkembangannya sebagai sebuah kajian filsafat hukum Islam. Sedangkan hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah kepustakaan Islam serta dapat menjadi salah satu literatur dalam bidang kajian filsafat hukum Islam yang sampai saat ini dapat dikatakan masih sangat kurang. Selain itu hasil penelitian ini diharapkan juga bermanfaat dalam memberikan landasan teoritis bagaimana seharusnya hukum itu diarahkan sehingga benturan-

¹⁴ Najmuddîn al-Tûfî, *al-Ta'yîn fî Sharh al-Arba'in* (Beirut : al-Maktabah al-Makkiyah, 1418 H), 259.

benturan dalam bidang hukum tidak akan muncul kembali apabila pertimbangan *maslahah* menjadi acuan dalam pembentukan hukum Islam.

D. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) di mana data-data akan diperoleh melalui studi dokumentasi terhadap buku-buku, jurnal, dan karya-karya ilmiah lain yang sesuai dengan pokok masalah yang sedang diteliti. Sumber data dalam penelitian ini dapat dibedakan menjadi sumber data utama dan sumber data pendukung. Sumber data utama merupakan karya-karya asli yang ditulis oleh tokoh-tokoh yang mempunyai pandangan tentang *maslahah*, yaitu karya al-Juwainî, al-Ghazâlî, ‘Izzuddîn ibn ‘Abd al-Salâm, al-Tûfî, dan al-Shâtibî. Sementara data pendukung adalah karya-karya usul fiqh lainnya yang secara umum juga memberikan penjelasan mengenai *maslahah*. Selain itu karya sejarah hukum Islam (*târîkh tashrî’*) juga dijadikan karya pendukung untuk menjelaskan konsep *maslahah* tersebut dari sisi kesejarahannya.

Setelah data-data terkumpul selanjutnya akan dilakukan analisis data secara *kualitatif-deskriptif*. Dalam analisis data ini pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *historis* dan pendekatan *komparatif*. Melalui studi historis akan dilakukan analisis yang berkaitan dengan data-data awal kemunculan dan perkembangan konsep *maslahah* berdasarkan tahap-tahap sebagaimana dikenal dalam sejarah. Sementara melalui studi *komparatif* akan dibandingkan konsep masing-masing tokoh yang membahas tentang *maslahah* serta bentuk aplikasinya dalam pengembangan hukum Islam. Selanjutnya akan disimpulkan bagaimana awal mula munculnya konsep *maslahah* dalam studi hukum Islam termasuk perdebatan-perdebatan yang berkaitan dengannya dalam perjalanan sejarahnya.

II

A. Teori Maslahah Menurut al-Ghazâlî

‘Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma’âlî al-Juwainî atau lebih dikenal dengan Imam al-Haramain al-Juwainî (w. 438 H/1047 M) dapat dikatakan sebagai ulama usul fiqh pertama yang menekankan pentingnya memahami tujuan shari’at dalam menetapkan hukum Islam. Ia mengelaborasi tujuan shari’at itu dalam hubungannya dengan pembahasan ‘*illat* pada masalah qiyas. Menurutnya, dalam kaitannya dengan ‘*illat*, *asl* dapat dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu *darûriyyat*, *hâjiyyat*, dan *makramat (tahsîniyyat)*.¹⁵

Tujuan shari’at yang telah digali oleh al-Juwainî di atas selanjutnya dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazâlî. Nama lengkap al-Ghazâlî adalah Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ghazâlî. Ia lahir di Tus, Persia pada tahun 450 H/1058 M dan wafat pada tahun 505 H/1111 M di kota kelahirannya tersebut.¹⁶ Masa al-Ghazâlî merupakan masa yang penuh dengan pertikaian di antara berbagai aliran, baik Islam maupun non-Islam. Di bidang politik, Daulah Bani ‘Abbasiyah yang sebelumnya dikuasai oleh Bani Buwaih (Iran), saat itu dikuasai Bani Saljuq (Turki). Bani Buwaih beraliran Shi’ah dan dekat dengan Mu’tazilah. Oleh karena itu mereka banyak memberikan kemudahan dan bantuan kepada kaum Shi’ah dan Mu’tazilah. Sebaliknya, Bani Saljuq menganut aliran Ahl al-Sunnah dan sangat anti kaum Shi’ah dan Mu’tazilah. Oleh karena itu setelah mereka berkuasa, kaum Shi’ah dan Mu’tazilah ditekan, bahkan Mu’tazilah tidak muncul lagi ke permukaan setelah masa itu.¹⁷

¹⁵ Al-Juwainî, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, II : 923-930.

¹⁶ Ibn Khallikân, *Wafayât al-A’yân* (Beirut : Matba’at al-Garb, t.t.), IV : 216-218.

¹⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999), 268-269.

Al-Ghazâlî hidup dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang sangat taat beragama. Ayah al-Ghazâlî meninggal dunia pada saat ia masih kecil. Banyak cabang ilmu keagamaan yang dipelajari oleh al-Ghazâlî, sehingga ia dikenal sebagai ulama yang ahli dalam bidang fiqh, usul fiqh, kalam, logika, filsafat, perdebatan, hikmah, dan tasawuf. Di antara guru-gurunya yang terkenal adalah : Abû al-Qâsim al-Isma'ili, Abû al-Ma'âlî al-Juwainî, Abû 'Alî al-Fadal ibn Muhammad ibn 'Alî al-Faramazi, Abû al-Fath Nasr ibn Ibrâhîm ibn Nasr al-Nabilisî al-Muqaddasî, dan Abû al-Fityân al-Ru'asi 'Umar ibn 'Abd al-Karîm ibn Sa'dawaih al-Dahsatani.¹⁸ Di antara sekian banyak gurunya tersebut, Imam al-Haramain al-Juwainî yang paling berjasa membina al-Ghazâlî menjadi seorang ahli fiqh dan usul fiqh.

Pada tahun 484 H/1091 M, al-Ghazâlî diangkat sebagai guru di Madrasah Nizamiyyah Baghdad oleh Perdana Menteri Nizam al-Mulk. Cukup banyak murid al-Ghazâlî waktu itu yang kemudian menjadi ulama besar dan mengembangkan pemikirannya di kemudian hari.¹⁹ Selain mengajar, al-Ghazâlî juga terkenal sangat produktif. Di antara karya-karyanya adalah : *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, *al-Iqtisâd fî al-'Itiqâd*, *Bidâyah al-Hidâyah*, *Tahâfut al-Falâsifah*, *Jawâhir al-Qur'ân*, *Mishkat al-Anwâr*, *Mi'yâr al-Ilm al-Mantîq*, *Maqâsid al-Falâsifah*, *al-Munqîz min al-Dalâl*, *Minhâj al-'Abidîn*, *al-Wajîz fî al-Fiqh*, *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Usûl*, *Shifâ' al-Ghalîl fî Bayân al-Shibh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*, dan *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*.²⁰

¹⁸ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazâlî* (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2002), 96-97.

¹⁹ Tajuddîn ibn al-Subkî, *Tabaqât al-Shâfi'iyyah al-Kubrâ* (ttp : 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.t.), VI : 220.

²⁰ Ibid., VI : 224-227.

Pembicaraan tentang tujuan shari'at dikemukakan al-Ghazâlî dalam kitab *Shifâ' al-Ghalîl* dalam kaitannya dengan pembahasan masalah 'illat dalam qiyas. Dalam penjelasannya, al-Ghazâlî mendefinisikan masalah dengan “menarik manfaat dan menolak mudarat”. Sedangkan pengertian masalah menurut ukuran shara' ialah memelihara hal-hal yang menjadi tujuan shara' yang dibedakan menjadi dua macam, yaitu ada yang bersifat duniawi dan ada yang bersifat keagamaan. Selanjutnya masing-masing ada yang dimaksudkan untuk *tahsîl*, yaitu dengan cara menarik manfaat, dan ada yang dimaksudkan untuk *ibqâ'*, yaitu dengan cara menolak mudarat. Dengan demikian, memelihara tujuan shari'at adalah suatu ungkapan yang mencakup upaya untuk melestarikan kemaslahatan dan menolak kemudaratannya.²¹

Sementara itu dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî membicarakan tujuan shari'at dalam kaitannya dengan tema *istislâh*.²² Pembahasan tujuan shari'at oleh al-Ghazâlî diawali dengan menyebutkan macam-macam masalah dilihat dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil shara', yang dibedakan olehnya menjadi tiga macam, yaitu : Pertama, masalah yang dibenarkan oleh dalil shara' (*masalah mu'tabarah*). Masalah semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam dan termasuk ke dalam kajian qiyas. Dalam hal ini para pakar hukum Islam telah konsensus. Kedua, masalah yang dibatalkan oleh dalil shara' (*masalah mulgah*). Masalah semacam ini tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Dalam hal ini para pakar hukum Islam juga telah konsensus. Ketiga, masalah yang tidak dibenarkan dan tidak pula

²¹ Al-Ghazâlî, *Shifâ' al-Galîl fî Bayân al-Shibh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*, 159.

²² Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, I : 250.

dibatalkan oleh dalil shara' (*masalah mursalah*). Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah masalah ini dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam ataukah tidak.²³

Selanjutnya al-Ghazâlî membagi masalah dari segi kekuatan substansinya menjadi tiga macam, yaitu : masalah yang berada pada tingkatan *darûriyyat* (kebutuhan primer), masalah yang berada pada tingkatan *hâjiyyat* (kebutuhan sekunder), dan masalah yang berada pada tingkatan *tahsîniyyat* dan *tazyîniyyat* (pelengkap dan penyempurna). Kemudian ia mendefinisikan masalah sebagai “upaya memelihara tujuan hukum Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.” Setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara lima hal pokok tersebut disebut masalah. Kebalikannya, setiap hal yang merusak atau menghilangkan lima hal pokok tersebut disebut mafsadah, yang oleh karenanya upaya menolak dan menghindarkannya disebut masalah.²⁴

Menurut al-Ghazâlî, memelihara lima hal pokok di atas berada pada peringkat *darûriyyat* dan inilah tingkatan masalah yang paling kuat/tinggi. Misalnya shara' memerintahkan memerangi orang kafir untuk memelihara agama, menetapkan hukum *qisâs* untuk memelihara jiwa, menetapkan *hadd* bagi peminum minuman keras untuk memelihara akal, menetapkan *hadd* bagi pezina untuk memelihara keturunan, dan menetapkan *hadd* bagi pencuri atau perampok untuk memelihara harta.²⁵ Tingkatan kedua adalah masalah yang berada dalam posisi *hâjiyyat*. Misalnya adanya wali dalam pernikahan anak yang masih kecil hanyalah dalam

²³ Ibid., I : 284-286.

²⁴ Ibid., I : 286-287.

²⁵ Ibid., I : 287-288.

rangka mendapatkan kebaikan yang diharapkan pada masa datang dan bukan sesuatu yang berada dalam tingkat *darurat*.²⁶ Tingkatan ketiga adalah masalah yang tidak kembali kepada *darurat* dan tidak pula ke *hajat*, tetapi masalah itu menempati posisi *tahsîn* (mempercantik), *tazyîn* (memperindah), dan *taisîr* (mempermudah) untuk mendapatkan beberapa keistimewaan, nilai tambah, dan memelihara sebaik-baik sikap dalam kehidupan sehari-hari dan pergaulan. Misalnya seorang hamba tidak boleh menjadi saksi, sekalipun fatwa dan periwayatannya dapat diterima.²⁷

Apakah semua masalah dengan ketiga tingkatannya tersebut dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum Islam ? Menurut al-Ghazâlî, masalah dalam peringkat *darûriyyat* dapat dijadikan pertimbangan oleh para mujtahid dalam menetapkan hukum Islam, sekalipun tidak ada dalil khusus yang memperkuatnya. Adapun masalah yang berada pada dua tingkatan terakhir (*hâjiyyat* dan *tahsîniyyat*) tidak boleh dijadikan dasar dalam menetapkan hukum Islam tanpa adanya dukungan dari dalil shara' tertentu. Namun demikian masalah pada peringkat kedua (*hâjiyyat*) dapat menempati peringkat *darûriyyat*, sehingga mujtahid dapat pula menjadikannya sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam.²⁸

Dengan demikian, menurut al-Ghazâlî, masalah adalah memelihara tujuan shara' berupa pemeliharaan terhadap lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima macam masalah di atas bagi al-Ghazali berada pada peringkat yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat *darûriyyat*, *hâjiyyat*, dan *tahsîniyyat*. Dari keterangan ini jelaslah bahwa konsep masalah sebagai tujuan hukum Islam sudah mulai tampak bentuknya.

²⁶ Ibid., I : 289.

²⁷ Ibid., I : 290-291.

²⁸ Ibid., I : 293-294.

B. Teori Masalah Menurut ‘Izzuddîn ibn ‘Abd al-Salâm

Nama lengkap ‘Izzuddîn adalah ‘Abd al-‘Azîz ibn ‘Abd al-Salâm ibn ‘Abi al-Qâsim ibn Hasan ibn Muhammad ibn Muhazzab al-Sulamî.²⁹ Ia lahir di Damaskus tahun 577 H dari keluarga ekonomi lemah namun sangat taat dalam beragama. Ayahnya seorang kuli kasar di pasar meninggal dunia ketika ia masih kanak-kanak.³⁰ ‘Izzuddîn hidup pada masa Daulah Ayyubiyah dan Daulah Mamalik. Hingga kurang lebih usianya 12 tahun, situasi politik di Damaskus dan dunia Islam pada umumnya relatif tenang dan stabil karena dipimpin oleh Salahuddin al-Ayyubi, seorang raja yang sangat bijak dan terkenal sepanjang sejarah. Akan tetapi sepeninggal Salahuddin pada tahun 589 H keadaan menjadi berubah total. Stabilitas politik menjadi kacau dan kesatuan dunia Islam pun menjadi terkoyak-koyak, akibat pemimpin-pemimpin yang tidak bijak dan lebih mementingkan pribadi dan kelompoknya sendiri. Kondisi ini menjadikan Islam semakin rapuh dan sebagai puncaknya adalah jatuhnya Baghdad kepada tentara Hulaghu Khan pada tahun 656 H, empat tahun sebelum ‘Izzuddîn wafat.³¹ Jadi dapat dikatakan bahwa sebagian besar hidup ‘Izzuddîn berada pada situasi politik yang kacau serta pada kondisi umat Islam yang secara berangsur melemah dan mengalami kemunduran hampir di semua aspek kehidupan, termasuk kehidupan intelektual.

Kehidupan ‘Izzuddîn dan pergumulan pemikirannya setidaknya dapat dibedakan menjadi 3 fase.³² Pertama, fase belajar kepada guru-gurunya di antaranya

²⁹ Tajuddîn ibn al-Subkî, *Tabaqât al-Shâfi’iyyah al-Kubrâ*, VIII : 209.

³⁰ Fârûq ‘Abd al-Mu’î, *al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salâm : Sultân al-‘Ulamâ* (Beirut : Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 98.

³¹ *Ibid.*, 5-11.

³² *Ibid.*, 97-98.

‘Abd al-Samad al-Harastani, Fakhruddîn ibn ‘Asâkir, Saifuddîn al-Amidî, al-Surahwardî al-Baghdâdî, dan Ibn ‘Abbas al-Misrî. Di samping itu ia belajar secara otodidak berbagai macam ilmu yang berkembang saat itu. Kedua, fase mengajar dan berdakwah hingga ia menjadi terkenal dan diangkat sebagai *qâdî al-qudât* oleh penguasa setempat. Ia mulai mengajar setelah mendapat *ijâzah* dari gurunya, Fakhruddîn ibn ‘Asâkir. Ia mengajarkan hukum Islam dan falsafah hukum Islam madhhab Shâfi’î. Selain itu ia juga mengajar berbagai aliran dalam teologi, hukum Islam, tasawuf, maupun filsafat. Selain mengajar, ia aktif memberikan ceramah dan khutbah di berbagai masjid di Damaskus. Ketiga, fase menulis yaitu ketika ia meninggalkan Damaskus menuju ke Kairo, Mesir pada tahun 639 H hingga wafatnya tahun 660 H. Pada fase ini sebagian besar waktunya digunakan untuk menulis. Ia menulis tidak kurang dari 38 buah karya, salah satunya adalah kitab *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm* yang sangat terkenal itu.

Menurut ‘Izzuddîn, masalah adalah lawan kata mafsadah. Masalah dan mafsadah sering diistilahkan dengan baik dan buruk, serta manfaat dan bahaya, karena sesungguhnya masalah itu merupakan kebaikan dan kemanfaatan, sedangkan mafsadah merupakan keburukan dan bahaya. Al-Qur’ân sendiri sering menggunakan istilah baik untuk kemaslahatan dan buruk untuk kemafsadatan.³³

‘Izzuddîn membagi masalah dan mafsadah masing-masing menjadi dua macam, yaitu *hakiki* dan *majazi*. Masalah hakiki adalah kelezatan (*lazzah*) dan kebahagiaan (*farah*) itu sendiri, sementara masalah majazi adalah sebab-sebab yang mendatangkan kebahagiaan. Adapun mafsadah hakiki adalah penderitaan (*alam*) dan

³³ Izzuddîn ibn ‘Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm*, I : 3-4.

kesedihan (*gamm*) itu sendiri, sementara mafsadah majazi adalah sebab-sebab yang mendatangkan penderitaan.³⁴ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa hal-hal yang menyebabkan kelezatan dan kebahagiaan, yang tidak jarang berupa mafsadah, merupakan masalah majazi (kemaslahatan semu), sedangkan kelezatan dan kebahagiaan yang diakibatkannya adalah masalah hakiki (kemaslahatan yang sebenarnya). Jadi kalau ada suatu mafsadah, baik berupa penderitaan maupun kesedihan, yang akan menghasilkan kemaslahatan hakiki, sesungguhnya ia adalah mafsadah semu yang pada hakekatnya adalah masalah. Oleh karenanya ia dinamakan masalah majazi, karena melihat akibatnya, yaitu masalah.³⁵

‘Izzuddîn kemudian mengemukakan contoh bahwa memotong tangan sebenarnya merupakan mafsadah karena penderitaan dan kesedihan yang terdapat di dalamnya. Akan tetapi kalau hal itu dilakukan pada orang yang tangannya rapuh atau pada pencuri akan menjadi masalah disebabkan masalah hakiki yang ditimbulkannya. Masalah hakiki yang timbul dari yang pertama berupa terpeliharanya nyawa atau kehidupan mereka (*hifz al-nafs*) dan dari yang kedua akan timbul masalah berupa terpeliharanya harta kekayaan masyarakat serta stabilitas keamanannya (*hifz al-mâl*). Demikian pula dishari’atkannya jihad dengan mempertaruhkan nyawa adalah demi memelihara agama (*hifz al-dîn*). Dishari’atkannya hukuman dera pada pemabuk dan pezina demi memelihara akal dan keturunan (*hifz al-‘aql wa al-nasl*), meskipun hukuman tersebut merupakan penderitaan dan kesedihan bagi pelakunya. Kesemuanya itu dishari’atkan bukan karena mafsadah

³⁴ Ibid., I : 10-11.

³⁵ Ibid., I : 12.

semu yang ada di dalamnya, melainkan lebih merupakan masalah sejati yang dimaksudkannya.³⁶

Demikian pula, hal-hal yang menyebabkan penderitaan dan kesedihan, yang tidak jarang berupa masalah, merupakan mafsadah majazi (kemafsadatan semu), sedangkan penderitaan dan kesedihan yang diakibatkannya adalah sebagai mafsadah hakiki (kemafsadatan yang sebenarnya). Dengan kata lain jika ada suatu masalah, baik berupa kelezatan maupun kebahagiaan, yang akan mengakibatkan mafsadah hakiki, sesungguhnya ia adalah masalah semu yang pada hakekatnya adalah mafsadah. Oleh karenanya masalah semu tersebut dikatakan mafsadah majazi, karena melihat akibatnya, yaitu mafsadah.³⁷ Meminum minuman yang memabukkan, misalnya, adalah menyenangkan dan mengasyikkan. Akan tetapi akibat yang ditimbulkannya jauh lebih buruk, yaitu berupa rusaknya akal pikiran manusia. Jadi, sesungguhnya meminum minuman yang memabukkan adalah mafsadah, sedangkan kesenangan dan keasyikan yang terdapat di dalamnya hanyalah masalah semu. Oleh karenanya shari'at melarang hal yang demikian tadi.

Di dunia ini menurut 'Izzuddin jarang sekali atau bahkan tidak ditemukan apa yang disebut sebagai masalah murni dan mafsadah murni. Masalah selalu bercampur dengan mafsadah, betapapun besar atau kecilnya, baik mendahului, berbarengan, atau mengikutinya. Fenomena seperti itu juga dijumpai dalam mafsadah. Mafsadah selalu bercampur dengan masalah, betapapun besar atau kecilnya, baik mendahului, berbarengan, atau mengikutinya. Di dunia ini tidak ada

³⁶ Ibid., I :12.

³⁷ Ibid.

kesenangan yang tidak diikuti kesulitan atau kesusahan.³⁸ Pada umumnya, masalah dan mafsadah di dunia bisa diketahui hanya berdasarkan sisi yang menonjol atau dominan. Kalau dalam satu persoalan masalah yang lebih dominan, maka ia adalah masalah. Sebaliknya, jika mafsadah yang dominan, maka ia adalah mafsadah. Tabiat manusia sendiri, sesungguhnya cenderung kepada hal-hal yang di dalamnya masalah lebih dominan dan menghindari hal-hal yang di dalamnya mafsadah lebih dominan. Karena itulah pahala, hukuman, janji, dan ancaman dishari'atkan. Ketika orang memikirkan suatu kelezatan, misalnya, kemudian ia melihat beratnya hukuman yang diakibatkannya, baik di dunia maupun di akhirat, maka dengan tabiatnya ia akan menghindari kelezatan yang terdominasi oleh penderitaan itu.³⁹

Berbeda dengan fenomena kehidupan di dunia di atas adalah fenomena kehidupan di akhirat. Masalah murni dan mafsadah murni dapat dijumpai di akhirat. Hal ini karena hukum alam (*sunnatullah*) yang berlaku di akhirat tidak sama dengan yang berlaku di dunia. Jika di dunia berlaku hukum sebab akibat, maka di akhirat tidak berlaku hukum itu.⁴⁰ Kelezatan dan kebahagiaan, menurut 'Izzuddîn, tidak hanya berhenti pada kelezatan dan kebahagiaan di dunia, tetapi akan berlanjut di akhirat. Kelezatan dan kebahagiaan di akhirat menurutnya merupakan kelezatan dan kebahagiaan yang sejati dan kekal abadi. Oleh karena itu upaya untuk mewujudkannya haruslah diutamakan.

Namun demikian, kelezatan dan kebahagiaan di akhirat sangat ditentukan oleh kelezatan dan kebahagiaan di dunia. Demikian pula halnya dengan penderitaan

³⁸ Ibid., I : 5-6, 12.

³⁹ Ibid., I : 12.

⁴⁰ Ibid., I : 6.

dan kesedihan di akhirat. Karenanya dalam teorinya, ‘Izzuddîn membagi masalah menjadi *masalah duniawiyah* dan *masalah ukhrawiyah*. Begitu pula ia membagi mafsadah ke dalam *mafsadah duniawiyah* dan *mafsadah ukhrawiyah*. Masalah dan mafsadah duniawiyah adalah semua kebahagiaan dan penderitaan yang ada di dunia, baik dalam kategorinya sebagai masalah dan mafsadah hakiki maupun sebagai masalah dan mafsadah majazi. Terpenuhinya kebutuhan hidup di dunia, baik kebutuhan spirituil maupun kebutuhan materiil, adalah masalah duniawiyah. Sebaliknya tidak terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan tersebut merupakan mafsadah duniawiyah.⁴¹ Menurutnya, masalah keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu *darûriyyat*, *hâjiyyat*, dan *tahsîniyyat*. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa *taklîf* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁴²

Uraian di atas menjelaskan upaya ‘Izzuddîn dalam mengembangkan konsep masalah sebagai inti pembahasan filsafat hukum Islam. Masalah dalam pemikiran ‘Izzuddîn tidak bisa diposisikan sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri dan terlepas dari nass, sesuai dengan pandangan teologi yang dianutnya yang cenderung kepada Maturidiyah. Menurut aliran Maturidiyah, akal mampu menjangkau dan mengetahui baik dan buruk, manfaat dan mudarat, serta kemaslahatan dan kemanfaatan, akan tetapi akal tidak dapat menentukan hukum (*taklîf*). Dengan demikian, menurut Izzuddîn, menjadikan masalah sebagai dalil hukum tidak bisa diterima secara teologis.

⁴¹ Ibid., I : 10, 36-38.

⁴² Ibid., II : 60-62.

C. Teori Masalah Menurut al-Shâtibî

Nama lengkap al-Shâtibî adalah Abû Ishâq Ibrâhîm bin Mûsâ bin Muhammad al-Lakhmî al-Gharnâtî al-Shâtibî.⁴³ Keluarga al-Shâtibî berasal dari Shâtiba, namun demikian al-Shâtibî tidak lahir di negeri asal keluarganya. Sebab pada tahun 637 H/1239 M atau beberapa dekade sebelum kelahiran al-Shâtibî, kota Shâtiba telah jatuh ke tangan penguasa Kristen. Selanjutnya pada tahun 645 H/1247 M semua orang Islam terusir dari Shâtiba dan sebagian besar mereka melarikan diri ke Granada. Tahun kelahiran al-Shâtibî tidak dapat diketahui secara pasti oleh para ahli sejarah, namun diperkirakan sekitar tahun 730 M/1329 H. Seluruh kehidupan al-Shâtibî hingga wafatnya dijalani di Granada. Ia wafat pada 8 Sha'bân 790 H/1388 M dalam usia sekitar 60 tahun.⁴⁴

Al-Shâtibî dibesarkan dan memperoleh seluruh pendidikannya di Granada, ibukota kerajaan Banu Nasr. Masa muda al-Shâtibî bertepatan dengan masa pemerintahan Sultan Muhammad V al-Ghanî Billâh (755H/1354 M - 793H/1390 M), suatu masa yang gemilang bagi Granada. Pada masa itu Banu Nasr menjalankan politik damai dengan kerajaan Kristen yang menduduki sebagian besar daerah Spanyol dan Banu Marin di Afrika Utara. Kondisi ini kemudian mendorong munculnya sejumlah perkembangan baru yang belum pernah terjadi sebelumnya, mencakup bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan agama. Demikian pula aktivitas-aktivitas intelektual tumbuh dengan pesatnya. Bahkan, Granada menjadi

⁴³ 'Abd al-Muta'âl al-Sa'idî, *al-Mujaddidûn fî al-Islâm min al-Qarn al-'Awwal 'ilâ al-Râbi' 'Ashar* (Kairo : Maktabat al-'Âdâb, t.t.), 307.

⁴⁴ Hammâdî al-'Ubaidî, *al-Shâtibî wa Maqâsid al-Sharî'ah* (Beirut : Dâr Qutaibah, 1992), 12-13.

pusat kegiatan ilmiah dari para cendekiawan dan ulama dari semua penjuru Afrika Utara dengan berdirinya Universitas Granada.⁴⁵

Al-Shâtibî dikenal sebagai ahli fiqh, usul fiqh, tafsîr, hadîth, dan bahasa.⁴⁶ Guru-guru al-Shâtibî bukan hanya para sarjana terkenal yang tinggal di Granada, tetapi juga mereka yang berkunjung ke negeri tersebut untuk tugas-tugas diplomatik. Di antara guru-guru terpenting al-Shâtibî dan yang paling berpengaruh terhadap kehidupan intelektualnya adalah Abû 'Abd Allâh Muhammad bin al-Fakhkhâr al-Albîrî, Abû 'Abd Allâh Muhammad bin Ahmad al-Maqqarî, Abû Sa'îd bin Lubb, Shams al-Dîn bin Marzûq al-Tilimsânî, Abû 'Alî Mansûr al-Zawâwî, Abû al-Qâsim Muhammad bin Ahmad al-Sharîf al-Sabtî, Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Balansî, Abû Ja'far Ahmad al-Shaqûrî, dan Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Laushî.⁴⁷

Dalam karir intelektualnya al-Shâtibî tidak pernah terlibat secara langsung dalam realitas kehidupan politik di Granada pada masanya. Meskipun demikian, sebagai seorang ilmuwan ia banyak terlibat dalam memberikan respon terhadap permasalahan sosial kemasyarakatan yang muncul pada waktu itu melalui fatwa-fatwanya. Selama hidupnya selain aktif dalam kegiatan memberi fatwa, al-Shâtibî juga banyak berkiprah secara langsung dalam kegiatan mengajar di Universitas Granada. Ia mengajarkan lima bidang ilmu, yaitu fiqh, usul fiqh, hadîth, *qirâ'ât*, dan nahwu. Beberapa di antara murid-murid al-Shâtibî adalah para ulama ternama di Spanyol, seperti Abû Yahyâ bin 'Âsim, Abû Bakar bin 'Âsim, Ibn Ja'far al-Fakhkhâr, dan Abû 'Abd Allâh al-Bayânî.⁴⁸

⁴⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (London : The Macmillan Press, 1974), 563.

⁴⁶ "Tarjamah al-Mu'allif" dalam Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-I'tisâm* (Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.), 10.

⁴⁷ Al-'Ubaidî, *al-Shâtibî.*, 63-64.

⁴⁸ Ibid., 92-93. Lihat pula "Tarjamah al-Mu'allif" dalam al-Shâtibî, *al-I'tisâm*, 12.

Karya-karya al-Shâtibî dapat dikelompokkan dalam dua bidang, yaitu bahasa Arab dan fiqh. Pengetahuan tentang bahasa Arab disebutnya *'ulûm al-wasâ'il*, sedangkan pengetahuan tentang fiqh disebutnya *'ulûm al-maqâsid*. Karya-karya al-Shâtibî tersebut adalah *al-Muwâfaqât*, *al-I'tisâm*, *Kitâb al-Majâlis*, *Sharh 'alâ al-Khulâsah fî al-Nahw*, *'Unwân al-Ittifâq fî 'Ilm al-Ishtiqaq*, *Kitâb Usûl al-Nahw*, dan *al-Ifâdât wa al-Inshâdât*. Dari semua karya yang disebutkan tadi, hanya tiga karya yang telah diterbitkan dan dipublikasikan secara luas. Ketiga karya tersebut adalah *al-Muwâfaqât*, *al-I'tisâm*, dan *al-Ifâdât wa al-Inshâdât*.⁴⁹

Pembahasan konsep masalah sebagai tujuan shari'at (*maqâsid al-shari'ah*) secara luas dan menyeluruh dilakukan oleh al-Shâtibî hampir dalam keempat jilid kitab *al-Muwâfaqât*, khususnya jilid kedua. Dalam karyanya tersebut, al-Shâtibî secara tegas menyatakan bahwa segenap shari'at yang diturunkan oleh Allah bertujuan mewujudkan kemaslahatan bagi hamba-Nya untuk masa sekarang (di dunia) dan untuk masa yang akan datang (di akhirat). Kesimpulan ini menurutnya dihasilkan melalui metode induksi, baik terhadap tema umum dalam shari'at maupun deskripsi tentang *'illat* dari berbagai perintah secara terperinci. Tidak satu pun dari hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklîf mâ lâ yutaq* (pembebanan sesuatu yang tidak bisa dilaksanakan). Oleh karena itu, *taklîf* dalam bidang hukum harus mengarah pada terwujudnya tujuan hukum tersebut.⁵⁰

Maqâsid al-shari'ah --yang substansinya adalah kemaslahatan-- menurut al-Shâtibî dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, *maqâsid al-Shâri'* (tujuan

⁴⁹ Ibid., 100.

⁵⁰ Abû Ishâq al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm*, II : 2-4.

Tuhan) dan kedua, *maqâsid al-mukallaf* (tujuan mukallaf). Dilihat dari sudut tujuan Tuhan, *maqâsid al-sharî'ah* mengandung empat aspek berikut : (1) tujuan awal dari *Shâri'* dalam menetapkan shari'at, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, (2) penetapan shari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami, (3) penetapan shari'at sebagai hukum *taklîf* yang harus dilaksanakan, dan (4) penetapan shari'at guna membawa manusia di bawah lindungan hukum-Nya.⁵¹

Kemaslahatan manusia dapat diwujudkan dengan terpeliharanya lima unsur pokok (*al-kulîyyat al-khams*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut al-Shâtibî, penetapan kelima unsur pokok tadi didasarkan atas dalil-dalil al-Qur'ân dan al-Sunnah. Ayat-ayat al-Qur'ân yang dijadikan dasar pada umumnya adalah ayat-ayat Makkiyah yang tidak di-*nasakh* dan ayat-ayat Madaniyah yang mengukuhkan ayat-ayat Makkiyah tadi. Di antara ayat-ayat itu adalah yang berhubungan dengan kewajiban salat, larangan membunuh jiwa, larangan meminum minuman yang memabukkan, larangan berzina, dan larangan memakan harta orang lain dengan cara tidak benar.⁵² Setelah mengadakan penelitian dengan seksama, al-Shâtibî berkesimpulan bahwa oleh karena dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan *al-kulîyyat al-khams* termasuk dalil *qat'î*, maka ia dapat dikelompokkan sebagai *qat'î*.⁵³ Pernyataan al-Shâtibî tersebut menyiratkan arti bahwa karena *al-kulîyyat al-khams* dari segi landasan hukumnya dapat dipertanggungjawabkan, maka ia dapat dijadikan sebagai dasar dalam menetapkan hukum.⁵⁴

⁵¹ Ibid., II : 2.

⁵² Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, III : 3, 62-64.

⁵³ Ibid., I : 14-15.

⁵⁴ 'Allâl al-Fasî, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah wa Makârimuhâ* (Libanon : Maktabat al-Wihdah al-'Arabiyyah, t.t.), 51-52.

Sebagaimana al-Ghazâlî, al-Shâtibî juga membagi *maqâsid al-sharî'ah* atau kemaslahatan dalam tiga peringkat, yaitu *al-darûriyyat*, *al-hâjiyyat*, dan *al-tahsîniyyat*.⁵⁵ Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritas yang berbeda antara satu sama lainnya. Dalam hal ini *al-darûriyyat* menempati peringkat pertama, disusul oleh *al-hâjiyyat*, kemudian terakhir *al-tahsîniyyat*. Namun di sisi lain dapat dilihat bahwa peringkat ketiga melingkupi peringkat kedua, peringkat kedua melingkupi peringkat pertama, sedangkan peringkat pertama menjadi dasar kedua peringkat lainnya.

Maqâsid al-darûriyyat dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, sebagai kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Tidak terpeliharanya kelompok ini akan mengakibatkan kerusakan kehidupan manusia di dunia dan akhirat secara keseluruhan. *Maqâsid al-hâjiyyat* dimaksudkan untuk menghindarkan manusia dari kesulitan dalam hidupnya. Pengabaian terhadap kelompok ini tidak sampai mengancam eksistensi kelima unsur pokok di atas, tetapi hanya akan membawa kesulitan bagi manusia dalam merealisasikannya. Sedangkan *maqâsid al-tahsîniyyat* dimaksudkan menjamin pelaksanaan akhlak yang terpuji untuk meningkatkan martabat manusia dalam masyarakat dan di hadapan Tuhannya. Sebagai contoh, dalam memelihara unsur agama mendirikan salat merupakan aspek *al-darûriyyat*, kebolehan salat *jama'* dan salat *qasar* bagi orang yang sedang bepergian merupakan aspek *al-hâjiyyat*, dan menutup aurat merupakan aspek *al-tahsîniyyat*.⁵⁶

⁵⁵ Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât*, II : 3.

⁵⁶ Ibid., II : 4-5.

Teori al-Shâtibî tentang tujuan shari'at (*maqâsid al-sharî'ah*) kalau dicermati tidak berbeda jauh dari apa yang telah dikemukakan oleh al-Ghazâlî sebelumnya. Setiap orang yang membaca karya al-Ghazâlî dan al-Shâtibî secara cermat akan melihat dengan mudah, bahwa teori itu berasal dari al-Ghazâlî yang telah mengembangkan kerangka-kerangka dasarnya seperti dapat dilihat dari uraian terdahulu. Apa yang dilakukan oleh al-Shâtibî adalah pengulasan yang bersifat memperluas dan memperdalam gagasan al-Ghazâlî sehingga artikulasinya lebih komprehensif. Bahkan sesungguhnya dalam banyak tempat al-Shâtibî mengutip contoh-contoh al-Ghazâlî secara harfiah.⁵⁷ Namun demikian dapat dikatakan bahwa secara faktual teori al-Ghazâlî masih banyak terpusat pada analisis normatif-tekstual.

Selanjutnya, al-Shâtibî melakukan pembagian *maqâsid al-sharî'ah* kepada dua orientasi kandungan. Pertama, *al-masâlih al-dunyawiyah* atau tujuan shari'at yang berorientasi kepada kemaslahatan dunia dan kedua, *al-masâlih al-ukhrawiyah* atau tujuan shari'at yang berorientasi kepada kemaslahatan akhirat.⁵⁸ Pengelompokan terakhir ini berguna untuk membedakan bidang lapangan hukum yang tidak menerima perubahan dan bidang lapangan hukum yang boleh dilakukan pengembangan melalui ijtihad.

Dalam pandangan al-Shâtibî, ijtihad sebagai upaya untuk mengetahui dan mendapatkan hukum shara' akan berhasil apabila seorang mujtahid memahami *maqâsid al-sharî'ah*. Oleh sebab itu, al-Shâtibî menempatkan pemahaman atas *maqâsid al-sharî'ah* sebagai syarat pertama bagi orang yang melakukan ijtihad.

⁵⁷ M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era Multikultural* (Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta, 2002), 197-198.

⁵⁸ Al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât.*, II : 21.

Setelah itu baru diikuti oleh syarat kedua, yaitu kemampuan menarik konklusi hukum secara deduktif atas dasar pemahamannya terhadap *maqâsid al-sharî'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, hukum-hukum dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah, serta ilmu-ilmu bantu yang lain.⁵⁹ Sehubungan dengan hal ini, al-Shawkânî juga menekankan pentingnya pemahaman tentang *maqâsid al-sharî'ah*. Menurutnya, orang yang berhenti pada nass secara literal dan mengabaikan maksud-maksud terdalam dari penshari'atan hukum, ia akan terjerumus pada kesalahan-kesalahan dalam berijtihad.⁶⁰

Dengan demikian, konsep *maqâsid al-sharî'ah* sangat penting artinya dalam upaya pengembangan hukum Islam. Hal ini terutama sekali karena ayat-ayat hukum dalam al-Qur'ân dan hadîth-hadîth hukum terbatas jumlahnya, sementara permasalahan masyarakat senantiasa muncul. Dengan adanya pemahaman terhadap *maqâsid al-sharî'ah*, di samping penguasaan bahasa Arab yang secara mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid, setiap permasalahan baru yang tidak disinggung oleh nass al-Qur'ân maupun al-Sunnah akan dapat diselesaikan. Inilah sisi pembaharuan yang dilakukan oleh al-Shâtibî, karena keterpakuan terhadap nass-nass secara literal tanpa memperhatikan *maqâsid al-sharî'ah* telah membawa kepada kebekuan dan kejumudan dalam pemikiran hukum Islam selama beberapa abad sebelumnya.⁶¹

Konsep masalahah sebagai tujuan shari'at (*maqâsid al-sharî'ah*) yang dikembangkan oleh al-Shâtibî di atas sebenarnya telah melampaui pembahasan ulama abad-abad sebelumnya. Konsep masalahah tersebut melingkupi seluruh bagian shari'at

⁵⁹ Ibid., IV : 56.

⁶⁰ Al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuhûl 'ila Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Usûl* (Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.), 258.

⁶¹ 'Abd al-Muta'âl al-Sa'idî, *al-Mujaddidûn fî al-Islâm.*, 308-309.

dan bukan hanya aspek yang tidak diatur oleh nass. Sejak terbitnya kitab *al-Muwâfaqât* karya monumental al-Shâtibî tersebut, *maqâsid al-sharî'ah* telah diakui sebagai konsep yang baku dalam usul fiqh.

D. Teori Maslahah Menurut al-Tûfî

Nama lengkap al-Tûfî adalah Najmuddîn Abû al-Râbî' Sulaiman ibn 'Abd al-Qâwî ibn 'Abd al-Karîm ibn Sa'id al-Tûfî al-Sarsarî al-Baghdâdî, yang terkenal dengan nama al-Tûfî. Sebenarnya Tûfî adalah nama sebuah desa di daerah Sarsar, Irak tempat tokoh ini dilahirkan. Ia lahir pada tahun 657 H, namun ada juga yang mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 675 H. Sebagaimana tahun kelahirannya yang tidak ada kata sepakat di antara sejarawan, tahun wafatnya juga menyimpan kontroversi. Sebagian ahli sejarah mengatakan al-Tûfî wafat pada tahun 716 H, sedangkan sebagian yang lain mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 711 H.⁶²

Al-Tûfî memulai pendidikannya dari desa tempat kelahirannya, yaitu mempelajari kitab fiqh *Mukhtasar al-Khiraqî* dan kitab nahwu *al-Lumâ'* karangan Abû al-Fath Uthmân ibn Janî'. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di kota Sarsâr kepada Zainuddîn 'Alî ibn Muhammad ibn al-Bauqî, salah seorang ahli fiqh madhhab Hanbali yang ternama. Pada tahun 691 H al-Tûfî pergi ke kota Baghdad belajar kitab fiqh *al-Muharrar* kepada Taqiyuddîn al-Zarîrâtî, salah seorang ahli fiqh Irak. Di samping itu, ia belajar bahasa Arab dan ilmu sarf kepada Abû 'Abdullâh Muhammad ibn al-Husein al-Muwassilî, belajar usul fiqh kepada al-Nasr al-Farûqî dan ulama lainnya, belajar hadith kepada al-Rashîd ibn al-Qâsimî, Isma'il ibn al-

⁶²Mustafâ Zaid, *al-Maslahah fî al-Tashrî al-Islâmî wa Najmuddîn al-Tûfî* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1959), 67-68.

Tabbâl, Hafiz ‘Abd al-Rahman Sulaiman al-Hirani, dan Abu Bakar al-Qulanisi, serta mempelajari ilmu fara’id dan logika. Pada tahun 704 H al-Tûfi pergi ke kota Damaskus belajar hadith kepada Ibn Hamzah, Ibn Taimiyah, al-Mazî, dan Ibn al-Barzâlî. Kemudian pada tahun 705 H ia pergi ke kota Kairo, Mesir belajar kepada al-Hafiz ‘Abd al-Mu’min ibn Khallâf, Qadi Sa’duddîn al-Harithi, dan Abu Hayyan, penulis *Mukhtasar Kitab Sibawaih*. Guru-guru al-Tûfi di atas hampir seluruhnya tokoh madhhab Hanbali, kecuali Ibn Khallâf dan Ibn al-Barzâlî, keduanya merupakan ulama madhhab Shâfi’î.⁶³

Al-Tûfi hidup pada masa kemunduran Islam dalam situasi integritas politik Islam yang tercabik-cabik setelah jatuhnya Baghdad ke dalam kekuasaan tentara Mongol di bawah pimpinan Hulaghu Khan. Kegiatan ilmu yang di masa ‘Abbasiyah berpusat di kota Baghdad, Bukhara, Naisabur, Kordoba, dan Sisilia, pada masa al-Tûfi berpindah ke kota-kota Kairo, Damaskus, Halab, dan kota-kota lain di Mesir dan Syiria. Pada masa ini perkembangan ilmu agama mengalami penurunan dan kitab-kitab agama yang muncul pada umumnya bersifat memberi uraian-uraian dan tambahan penjelasan terhadap kitab-kitab yang telah dikarang sebelumnya. Sementara karangan-karangan yang bersifat orisinil hanyalah sebagian kecil saja. Meski demikian pada masa ini muncul pula beberapa ulama yang mempunyai pengaruh besar pada masa-masa berikutnya, di antaranya adalah Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim.⁶⁴

Teori masalah yang dikemukakan oleh al-Tûfi mewakili pandangan yang radikal dan liberal, sehingga kurang populer pada masanya. Menurut al-Tûfi,

⁶³ Ibid., 70-74.

⁶⁴ Ibid., 74.

masalah dalam pengertian bahasa adalah penggunaan sesuatu secara proporsional, seperti pulpen digunakan untuk menulis dan pedang digunakan untuk memukul. Masalah menurut 'urf adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan menyebabkan seseorang memperoleh laba. Sedangkan masalah menurut shara' adalah sebab yang mengantarkan kepada tujuan *Shâri'* (pembuat hukum), baik dalam bentuk ibadah maupun adat. Masalah tersebut ada dua macam, yaitu yang dimaksud oleh *Shâri'* sebagai haknya seperti ibadah, serta yang dimaksud oleh *Shâri'* untuk kemanfaatan makhluknya serta dalam rangka mengatur keadaan mereka seperti adat.⁶⁵

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa al-Tûfi, sebagaimana al-Ghazâlî, membedakan antara tujuan yang ingin dicapai oleh makhluk (manusia) dengan tujuan yang ingin dicapai oleh *Shâri'* (Allah selaku pembuat hukum). Dalam pandangan al-Tûfi, masalah tersebut haruslah manfaat yang dimaksud oleh *Shâri'*, bukan setiap yang dianggap bermanfaat dalam pandangan adat yang berlaku di masyarakat. Dengan demikian, bisa saja terjadi bahwa sesuatu adalah masalah dalam pandangan manusia, tetapi ia mafsadah dalam pandangan *Shâri'*. Karena itu *qisâs* dinilai masalah, karena ia menjadi sebab untuk melindungi darah, sementara perlindungan terhadap darah manusia merupakan manfaat yang menjadi tujuan shari'at. Demikian pula hukuman dera bagi pelaku zina dan peminum khamr, serta beberapa ketentuan pidana lainnya.⁶⁶ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa masalah adalah kemanfaatan yang dimaksudkan oleh *Shâri'* bagi hamba-hamba-Nya

⁶⁵ Najmuddîn al-Tûfi, *al-Ta'yîn fî Sharh al-Arba'in*, 239.

⁶⁶ Mustafâ Zaid, *al-Maslahah fî al-Tashrî al-Islâmî*, 211.

berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka, serta menolak yang merusak terwujudnya perlindungan tersebut.

Mengenai macam-macam masalah, al-Tûfi tidak sepakat pembagian masalah menjadi mu'tabarah, mulgah, mursalah, serta darûrî, hâjî, dan tahsînî. Karena dalam pandangannya, membagi masalah dengan jenis seperti itu dinilai berlebihan dan menyimpang (*ta'assuf wa takalluf*). Menurutny, metode untuk mengetahui masalah yang lebih mudah, yaitu dengan cara : (1) Jika suatu perbuatan mengandung masalah semata, maka silahkan dikerjakan. (2) Jika suatu perbuatan mengandung mafsadah semata, maka harus ditinggalkan. (3) Jika suatu perbuatan mengandung masalah di satu sisi dan mafsadah di sisi lain dengan kadar yang seimbang, maka dapat mengajukannya kepada seorang yang dianggap ahli untuk menilai yang lebih tepat untuk dikerjakan atau memilih salah satunya atas pertimbangan sendiri. (4) Jika suatu perbuatan memiliki kadar masalah yang lebih besar, maka silahkan dikerjakan. Sebaliknya, jika kadar mafsadatnya yang lebih besar, maka perbuatan tersebut harus ditinggalkan, sebab beramal terhadap sesuatu yang lebih kuat, merupakan tuntunan shara'.⁶⁷

Menurut al-Tûfi, ruang lingkup masalah hanyalah di bidang mu'amalah dan adat. Adapun dalam bidang ibadah dan *muqaddarat* (hukum yang telah ditentukan kadarnya) merupakan hak Shâri' sepenuhnya yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia, baik bentuk, kadar, maupun tempat dan waktunya. Karena itu, rujukan hukum dalam ibadah adalah nass dan ijma'. Dalam ibadah, seorang hamba harus melakukan sesuai ketentuan dari-Nya, sebab seorang hamba tidak bisa disebut taat,

⁶⁷ Najmuddîn al-Tûfi, *al-Ta'yîn*, 214-217.

kecuali jika ia melaksanakan perintah atasannya sesuai dengan apa yang diperintahkannya serta melakukan apa yang diketahuinya yang dikehendaki oleh tuannya. Karena itu, jika seseorang mencoba untuk merasionalkan shari'at ibadah, maka bisa dipastikan bahwa mereka sesat dan menyesatkan. Hal ini berbeda dengan hak-hak mukallaf. Hukum terhadap mereka adalah siyâsah shar'iyah yang ditujukan untuk kemaslahatan mereka, karena itu maka masalah yang dijadikan pijakan dan ia lebih kuat dari nass dan ijma'.⁶⁸

Al-Tûfi tidak menolak bahwa masalah haruslah sesuai dengan tujuan Shâri' sebagaimana terlihat dalam definisi masalah yang dikemukakannya. Dalam pandangan al-Tûfi, akal sehat manusia cukup memiliki kompetensi untuk menentukan apa itu masalah dan apa itu mafsadah sepanjang dalam batas mu'amalah. Keberadaan masalah dapat ditunjukkan dengan pembuktian empirik melalui hukum-hukum kebiasaan. Menurutnya, Allah telah menciptakan sarana bagi manusia untuk mengetahui seluk beluk kemaslahatannya sendiri. Dengan demikian, manusia tidak perlu merujuk pada spekulasi nass yang amat abstrak yang hanya menghasilkan kesimpulan "kemungkinan menghasilkan masalah dan kemungkinan tidak."⁶⁹

Al-Tûfi berpendapat bahwa masalah merupakan sumber hukum Islam yang berdiri sendiri sebagaimana halnya al-Qur'ân dan al-Sunnah, sehingga posisi masalah sejajar dengan nass. Bahkan dalam bidang mu'amalah apabila terjadi pertentangan di antara keduanya, maka masalah yang harus didahulukan daripada nass dengan jalan *takhsîs* dan *bayân*. Pemikiran masalah al-Tûfi tersebut dibangun

⁶⁸ Ibid., 250.

⁶⁹ Ibid., 259.

berdasarkan atas empat prinsip. Pertama, akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemafsadatan, khususnya dalam lapangan mu'amalah dan adat. Kedua, masalah merupakan dalil shara' mandiri yang kehujjahannya tergantung pada akal semata. Ketiga, masalah hanya berlaku dalam lapangan mu'amalah dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadah (*mahdah*) dan ukuran-ukuran yang ditetapkan shara' tidak termasuk objek masalah karena masalah-masalah tersebut merupakan hak Allah semata. Keempat, masalah merupakan dalil shara' yang paling kuat. Oleh karena itu apabila nass dan ijma' bertentangan dengan masalah, didahulukan masalah dengan cara pengkhususan (*takhsîs*) dan perincian (*bayân*) nass tersebut.⁷⁰

Adapun alasan al-Tûfi mendahulukan masalah atas nass dan ijma' adalah sebagai berikut : Pertama, ijma' diperselisihkan kehujjahannya, sementara masalah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang ijma'. Dengan demikian, maka ijma' adalah sesuatu yang diperselisihkan, sementara masalah adalah sesuatu yang disepakati. Berpegang kepada sesuatu yang disepakati lebih utama daripada berpegang kepada sesuatu yang diperselisihkan.⁷¹ Kedua, nass-nass mengandung banyak pertentangan dan hal inilah yang salah satunya menjadi sebab terjadinya perbedaan pendapat yang tercela dalam hukum menurut pandangan shara'. Sementara itu, memelihara masalah secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, yang tidak diperselisihkan. Dengan demikian, pengutamaan masalah ini merupakan sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh shara'.⁷²

⁷⁰ Husain Hamîd Hassân, *Nazariyyah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo : Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), 529.

⁷¹ Najmuddîn al-Tûfi, *al-Ta'yîn*, 259.

⁷² *Ibid.*, 260.

Pemikiran al-Tûfî di atas sangat mungkin dipengaruhi oleh situasi politik saat dia hidup. Al-Tûfî hidup di mana umat Islam berada di bawah kekuasaan bangsa Mongol. Kedigdayaan Islam yang selama berabad-abad merajai dunia hancur lebur di bawah kaki bangsa Jengis Khan itu. Tampaknya jiwa al-Tûfî memberontak melihat situasi itu dan ingin mengembalikan kejayaan Islam yang sudah hilang. Sangat mungkin ia berkesimpulan bahwa situasi itu akibat umat Islam terlalu terikat pada nass-nass yang sudah baku, sehingga ia berpandangan bahwa umat Islam harus berani melepaskan diri dari kungkungan nass-nass itu jika ingin maju dan mengembalikan kejayaan yang pernah diraihnyanya. Apalagi perkembangan ilmu agama pada saat itu mengalami kelesuan yang luar biasa di mana para ulama lebih memilih bersikap taklid. Tidak tertutup kemungkinan ia melihat bahwa keterpakuan umat Islam terhadap teks-teks al-Qur'ân akan menyebabkan umat Islam terus ketinggalan.

III

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa konsep *masalahah* sebagai sebuah kajian filsafat hukum Islam pertama kali dimunculkan oleh al-Juwainî, yang kemudian dielaborasi dan dikembangkan lebih lanjut oleh al-Ghazâlî dan 'Izzuddîn ibn 'Abd al-Salâm. Namun demikian, konsep *masalahah* tersebut menjadi konsep yang baku dalam studi hukum Islam oleh al-Shâtibî yang memperkenalkan teori *maqâsid al-sharî'ah*. Dalam teori ini disebutkan bahwa tujuan shari'at Islam adalah untuk kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan tersebut dapat tercapai dengan pemeliharaan terhadap lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda, yang masing-masing dapat dibedakan dalam peringkat *darûriyyah*, *hâjiyyah*, dan *tahsîniyyah*. Oleh karenanya, ijtihad hukum Islam harus selalu mengarah pada terwujudnya *masalahah* sebagai tujuan hukum Islam tersebut.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999.
- . *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era Multikultural*. Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- ‘Abd al-Mu’tî, Fârûq. *al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salâm : Sultân al-‘Ulamâ*. Beirut : Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- ‘Abd al-Salâm, ‘Izzuddîn ibn. *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm*. Kairo : al-Istiqâmah, t.t.
- Al-Bûtî, Muhammad Sa'îd Ramadân. *Dawâbit al-Maslahah fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. Beirut : Mu'assasat al-Risâlah, 1977.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Al-Fâsî, ‘Allâl. *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*. Libanon : Maktabat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, t.t.
- Al-Ghazâlî. *al-Mustasfâ min ‘Ilm al-Usûl*. Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.
- . *Shifâ' al-Galîl fî Bayân al-Shibh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*. Baghdad : Matba'at al-Irshad, 1971.
- Hasaballâh, ‘Alî. *Usûl al-Tashrî' al-Islâmî*. Mesir : Dâr al-Ma'ârif, 1964.
- Hassân, Husain Hamîd. *Nazariyyat al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo : Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. London : The Macmillan Press, 1974.
- Ibn Khallikân. *Wafayât al-A'yân*. Beirut : Matba'at al-Garb, t.t.
- Al-Juwainî, ‘Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma'âli. *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Ansâr, 1400 H.
- Mahmasânî, Subhî. *Falsafat al-Tashrî' fî al-Islâm*. Beirut : Dâr al-Kashshâf lî al-Nashr wa al-Tibâ'ah wa al-Tawzî', 1952.
- Mâlik ibn Anas. *al-Muwatta'*. Ed. Muhammad Fu'ad ‘Abd al-Baqi. ttp : tnp, t.t.

- Al-Sa'îdî, 'Abd al-Muta'âl. *al-Mujaddidûn fî al-Islâm min al-Qarn al-Awwal 'ilâ al-Râbi' Ashar*. Kairo : Maktabat al-Adâb, t.t.
- Al-Sâyis, Muhammad 'Alî. *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Al-Shâtibî, Abû Ishâq. *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm*. Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.
- . *al-I'tisâm*. Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Shawkânî. *Irshâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Usûl*. Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam : Sebuah Pengantar*. Surabaya : Risalah Gusti, 1996.
- Al-Subkî, Tajuddîn ibn. *Tabaqât al-Shâfi'iyyah al-Kubrâ*. ttp : 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.t.
- Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazâlî*. Jakarta : Pustaka Firdaus, 2002.
- Al-Tûfî, Najmuddîn. *al-Ta'yîn fî Sharh al-Arba'în*. Beirut: al-Maktabah al-Makkiyah, 1418 H.
- Al-'Ubaidî, Hammâdî. *al-Shâtibî wa Maqâsid al-Sharî'ah*. Beirut : Dâr Qutaibah, 1992.
- Zaid, Mustafâ. *al-Maslahah fî al-Tashrî' al-Islâmî wa Najmuddîn al-Tûfî*. Mesir : Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1959.