

MASHLAHAH DALAM FORMASI TEORI HUKUM ISLAM

Hasnan Bachtiar¹

Center for Religious and Social Studies (RĒSIST) Malang.
email: hasnan.unmuh@gmail.com.

ABSTRACT

Mashlahah is a complex term. It has various meanings depend on the interpretation of Islamic scholars of the term. Actually, this research is to comprehends another meaning of mashlahah, more than the classical interpretation or beyond the chains of ordinary Islamic legal understanding. Therefore, this research employs library research method, with critical analysis of the text and uses the philosophy of science as tool of analysis in studying, which eventually could reach a clearly position on every concept of Islamic legal theory (formation of Islamic legal theory). This research finds that the term is categorized into three classifications; those are mashlahah as a method, mashlahah as an objective, and mashlahah as an ultimate law objective.

Kata-kata Kunci :

Teori, *Mashlahah*, Filsafat

PENDAHULUAN

Fakta sejarah mencatat bahwa, terjadi perkembangan teori hukum Islam (*ushūl al-fiqh*) secara terus-menerus sesuai dengan perkembangan zaman (Hallaq, 2000). Perkembangan teori hukum niscaya terjadi sejalan dengan perkembangan hukum secara umum, sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Seorang ahli hukum, al-Nadawi menyebut suatu teori yang telah menjadi konsensus *fuqahā'* dan *ushūliyyun*, "Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum berubah karena perubahan zaman." (al-Nadawi, 1994). Karena itu, perkembangan yang berkelanjutan, merupakan watak dan karakteristik yang khas dari hukum Islam. Fenomena perkembangan hukum, berlangsung karena adanya proses dialektis antara nalar dan wahyu. Proses ini dipahami sebagai proses refleksi nalar kemanusiaan oleh para pemikir hukum terhadap *nash-nash* keagamaan dan realitas kehidupan sosial secara berkelanjutan. Proses dialektis antara akal dan wahyu merupakan hal rumit dan tidak jarang menjadi bahan perdebatan oleh sebagian ahli hukum. Namun, mayoritas ahli hukum sepakat bahwa,

pada prinsipnya tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu; karena akal dan wahyu adalah media untuk menjelaskan hubungan yang berkesinambungan antara manusia dengan Tuhan.

Dalam pemikiran hukum Islam, hubungan dialektis antara akal dan wahyu dapat memberi pengertian bahwa hukum Islam berwajah dua. Menurut Noel J. Coulson, para ulama memahami hukum Islam sebagai hukum yang diwahyukan Allah (*divine law*) dan di sisi lain, hukum Islam adalah hasil pemikiran *mujtahid* (*human reasoning of jurists*). Dua sisi ini saling tarik-menarik dalam perspektif ketegangan dan saling melengkapi dalam perspektif harmoni (Coulson, 1969).

Pemahaman dua sisi hukum Islam berperan penting untuk memahami konsep *syarī'ah* secara baik. Dalam pengertiannya yang modern, al-Asymawi berpendapat bahwa, "Syarī'ah senantiasa berada dalam proses gradualisme yang berkesinambungan, yang memiliki ciri *up to date*, modernis dan otentik. Ia beranjak dari kemaslahatan menuju ke hal

yang lebih utama.” (al-Asymawi, 2004). Untuk menggapai sifat syarī’ah agar selalu relevan di setiap zaman, harus dilakukan pembaharuan secara terus menerus, khususnya secara filosofis dan metodologis.

Pembaruan merupakan suatu hal yang absah karena mendapatkan legitimasi langsung dari nabi. Legitimasi ini disandarkan pada kisah Mu’adz yang diangkat menjadi hakim di Yaman, sehingga pada saat tidak menemukan solusi hukum dalam al-Qur’an dan al-Sunnah, maka peran kreatif akal menjadi sangat penting. Pada periode sahabat, khalifah Umar juga menyerukan hal senada kepada Suraih al-Qadhi, agar sekreatif mungkin dalam mengaplikasikan hukum Islam.

Pada periode kenabian hingga awal kemunculan *al-Risalah* oleh Muhammad ibn Idris al-Syafi’i, pembaruan metodologi hukum Islam belum tersistematis menjadi suatu kajian akademis hukum secara khusus (Hallaq, 2000). Pakar *ushûl al-fiqh* dari Universitas McGill, Wael B. Hallaq menyebut bahwa dalam persoalan teorisasi hukum Islam, telah diawali oleh al-Syafi’i sebagai pencetusnya (Hallaq, 1993). Tentu pendapat Hallaq diluar persoalan kritik atas pendapat ini menurut perspektif historis. Klaim teorisasi dan perumusan secara sistematis teori hukum Islam (*ushûl al-fiqh*) oleh Syafi’i bukanlah muncul dari dalam diri Syafi’i pribadi. Wacana “*ushûl al-fiqh* telah digagas oleh al-Syafi’i” hadir melalui pembicaraan yang intens oleh pengikut mazhab Syafi’i (*Syafi’iyyah*) beberapa saat setelah Syafi’i meninggal. Joseph E. Lowry, penulis disertasi “The Legal-Theoretical Content of the *Risala* of Muhammad b. Idris al-Shafi’i”, dalam suatu bagian dari penelitiannya yang berjudul, *Does Shafi’i Have A Theory of ‘Four Sources’ of Law?*, berpendapat bahwa:

Students of Islamic law have long credited Muhammad b. Idris al-Shafi’i (d. 204/820) with the founding of Islamic legal theory, *usul al-fiqh*. It is often claimed that Shafi’i, eponym of the Shafi’ite law school (*madhhab*), practically invented Islamic legal theory single-handedly, and that his *Risalah* is the book in which he first set out, in a systematic way, the details of that theory. Shafi’i’s position has recently come under attack, however. Strong cases have been

made to the effect that Shafi’i did not actually (and certainly not personally) found the Shafi’ite *madhhab*, that he did not invent what was to become, later, *usul al-fiqh* and even — though in my view less plausibly — that he is not the author of the *Risalah* (Lowry, 1999).

Terlepas dari perdebatan, siapa penggagas sesungguhnya dari istilah *ushûl al-fiqh*, berawal dari usaha Syafi’i tersebut, pada gilirannya di kemudian hari memicu kreatifitas para ahli hukum modern. Mereka melakukan teorisasi hukum Islam dan memberikan klaim teori tertentu telah digunakan para sahabat dalam berijtihad. Khudhari Bik berpendapat, ijtihad para sahabat semuanya terhimpun dalam suatu teori *al-Qiyas* (Bik, 1988). Abu Zahrah mengklaim bahwa, sebagian sahabat berijtihad dalam koridor pemahaman al-Qur’an dan al-Sunnah, sedang sebagian yang lain menggunakan *al-Qiyas* dan *al-Mashlahah* (Zahrah, t.t). Sementara itu, Salam Madkur berpendapat bahwa ijtihad para sahabat terpetakan dalam tiga bentuk teori, *pertama*, kategori penafsiran *nash-nash* atau penafsiran tekstual terhadap teks-teks keagamaan seperti al-Qur’an dan al-Hadits, *kedua*, menggunakan *al-qiyas*, dan yang *ketiga*, menggunakan *istihsan* dan *mashlahah mursalah* (Madkur, t.t).

Tidak ada masalah yang serius tentang al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum yang utama. Sebagai sumber hukum lapis kedua, *ijma’* dan *qiyas* diterima oleh seluruh kalangan ilmuan hukum, namun tidak untuk *istihsan* dan *mashlahah*. Kendati dipersoalkan, *istihsan* sebagai preferensi masih memiliki legitimasi tekstual keagamaan. Sedangkan *mashlahah* yang tidak memiliki legitimasi tekstual secara jelas, hanya Malik ibn Anas yang mendukung aplikasi teori tersebut. Secara khusus, *mashlahah* memiliki citra kontroversi yang lebih menarik dibanding dengan metode lainnya.

Mashlahah secara teoritik seringkali hanya dipahami secara parsial, termasuk oleh para pemikir hukum. Sudah sekian lama, *mashlahah* tidak dipahami dalam sudut pandang filsafat ilmu. Di mana letak *mashlahah* secara ontologis, epistemologis dan aksiologis, tidak pernah menjadi kerangka pikir dalam perbincangan filsafat hukum Islam. *Mashlahah*

hanya menjadi dalil hukum yang dipahami secara sederhana, dangkal dan menyesatkan secara filosofis. Karena itu, di sinilah pentingnya studi ini, yaitu mengungkap posisi teori *mashlahah* dalam formasi teori hukum Islam.

LANDASAN TEORITIS

Menurut pernyataan *fuqaha* dan *ushuliyyun*, bahwa adanya hukum Islam adalah bertujuan untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari kerusakan (*mafsadah*). Dalam literatur teori hukum Islam, kemaslahatan diistilahkan sebagai *maqâshid al-syarî'ah*. Penyebutan ini berimplikasi pencarian *hikmah* dan *illah*, ketika ditetapkannya suatu hukum tertentu. Dengan demikian, istilah *mashlahah* identik dengan istilah filsafat hukum Islam.

Memperdalam kajian filosofis ini, Ibnu Sina berpendapat bahwa, "Hikmah ialah mencari kesempurnaan diri manusia dengan menggambarkan segala urusan dan membenarkan segala hakikat baik yang bersifat teori maupun praktik menurut relatifitas kadar kemampuan manusia." (Djamil, 1997). Muslehuddin menjelaskan hikmah sangat berhubungan dengan *illah* ketika menjadi sistem dialektis antara nalar dan wahyu (Muslehuddin, 1980).

Illah merupakan pertanda (*madzinnah*) adanya hikmah. Hikmah tersembunyi atau secara implisit terdapat dalam *illah*, sehingga tersistem dalam teori bahwa tidak mungkin ditemui hikmah jika tidak ada *illah*. Di samping itu, *illah* merupakan dasar perbuatan. Tanpa hikmah, maka suatu hukum dianggap tidak berasal dari kebenaran yang tersembunyi. Profesor Habsi al-Shidiiqiy menjelaskan bahwa, sebenarnya pencarian hikmah melalui *illah*, merupakan refleksi kebijaksanaan melalui perantara ilmu dan akal (*al-hikmatu, ishâbatu al-haqqi bi al-'ilmi wa al-'aqli*). (al-Shidiiqiy, 1993). Dengan demikian, *mashlahah* berupaya sedemikian rupa untuk menghasilkan suatu keselarasan, yang dalam bahasa filsafat hukum Islam disebut dengan *hikmah*.

Keselarasan atau *hikmah* ini hanya dapat diketahui melalui kejelasan teori *mashlahah*

yang digunakan. *Mashlahah* sendiri secara teoritis, menduduki posisi-posisi tertentu, baik sebagai sumber hukum, metode penetapan hukum, maupun tujuan hukum. Pandangan ini adalah pandangan yang khas dalam tradisi filsafat ilmu dalam memahami suatu pengetahuan. Karena itu, pendekatan yang digunakan untuk membaca teori *mashlahah* adalah pendekatan filsafat ilmu. Filsafat ilmu secara terang memberikan posisi tertentu menurut kudititas-kudititas dan kualitas-kualitas teori tertentu.

Definisi *Mashlahah*

Mashlahah berasal dari kata jadian *shâd-lâm-ha*, kemudian terbentuk kata *shalaha*, *shaluha*, *shalâhan*, *sulûhan* dan *salâhiyyatan*. Secara etimologis berarti manfaat dan kebaikan. *Mashlahah* merupakan bentuk kata keterangan (*masdar*) dari kata kerja (*fi'il*) *shalaha*, karena itu secara morfologis (*sharaf*) memiliki pola (*wazan*) seperti kata *manfa'ah*. Menurut Ibn al-Manzûr, *mashlahah* juga merupakan kata benda (*isim*), bentuk tunggal (*mufrad*) dari kata *mashâlih* yang jamak (al-Manzûr, 1972). Bentuk kata kerja *shaluha*, menurut al-Fayumi mempunyai pengertian yang berlawanan dengan *fasada*, yang berarti rusak atau binasa. Al-Razi dan al-Fairuzabad juga memberikan pendapat yang sama (al-Fayumi, tt. Al-Razi, 1953. al-Fairuzabadi, 1965). Arti kata *mashlahah* dalam kamus *al-Munjîd* dilengkapi dengan pengertian kata *istashlahah* sebagai antonim dari kata *istafsada* (Maluf, 1987).

Menurut al-Syarnubi *mashlahah* memiliki pengertian sebagai semua perbuatan yang mendatangkan kebaikan. Dalam bahasa Arab, terdapat ungkapan bahwa, "*ra'y al-imâm al-mashlahah fi dzâlik*" (pendapat iman itu baik tentang hal tersebut). Karena itu, pendapat seseorang yang menimbulkan manfaat atau kebaikan disebut *mashlahah* (al-Syarnubi, tt). Najm al-Din al-Tufi, menerjemahkan *mashlahah* sebagai kondisi sesuatu dalam bentuknya yang sempurna, sesuai dengan tujuan, kegunaan dan fungsinya, seperti halnya ungkapan, "*al-qalam yakûn ala hai'atih li al-darb bih*" (pena yang dalam keadaan baik, maka akan baik pula untuk menulis dengannya). Dalam ungkapan lain dikatakan bahwa, "*al-saif*

ala hai'atih li al-darb bih" (pedang yang dalam keadaan baik, maka hasilnya akan baik pula memotong dengannya) (Yusdani, 2000).

Mashlahah berarti merupakan sesuatu dalam kondisi yang baik, lengkap, berfungsi dan berguna sesuai dengan tujuan barang itu diadakan, serta tidak menimbulkan kerusakan atau kebinasaan. Sejalan dengan hal tersebut, Muhammad al-'Amiri memberikan penjelasan (*syarah*) terhadap teori al-Tufi bahwa, kata *mashlahah* diambil dari kata *al-shalah*, yang berarti kebaikan, kegunaan, validitas dan kebenaran. Ia juga memberikan makna, yang berarti bahwa suatu benda dalam bentuk yang sempurna (*hai'ah kamilah*) sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan, seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat (*shâlih*) ketika dipakai untuk menulis dan pedang berada pada bentuknya yang paling layak (*shâlih*) ketika digunakan untuk menebas.

Ahli hukum terkemuka, Mustafa Zaid menyatakan bahwa, para ulama *nahwu* dan *sharaf* (gramatika bahasa Arab), menetapkan bahwa kata *mashlahah* sepadan dengan kata *maf'alah* yang berasal dari kata *sulhu* yang berarti hal yang baik. Dikatakan pula bahwa *mashlahah* itu mengandung pengertian "kelezatan" dan "hal yang dapat membawa pada kelezatan", sedang kata *mafsadah* artinya "kerusakan" dan "hal yang dapat membawa pada kerusakan". Karena itu, Mustafa Zaid menyimpulkan bahwa, keduanya mencakup arti jasmani dan rohani, duniawi dan ukhrawi (Zaid, tt).

PEMBAHASAN

***Mashlahah* dalam Formasi Teori Hukum Islam**

Jika mengacu pada alur penalaran Hallaq, bahwa terdapat kesinambungan teoritis dalam tradisi hukum Sunni. Paling tidak, terdapat dua level diskursus yang satu sama lain saling berhubungan dan berkesinambungan. Level pertama merupakan kategori yang *taken for granted*, karena menghadirkan sebuah substruktur yang secara keseluruhan terikat oleh proposisi wahyu yang tidak bisa dirubah, sedangkan level kedua merupakan sesuatu yang memisahkan sebuah "sumber" sebagai sebuah

postulat atau kumpulan postulat yang diterima secara luas dari cara-cara memahami, menafsirkan, atau menafsirkan kembali sumber tersebut (Hallaq, 2000).

Untuk memperjelas pengertian di atas, akan diuraikan kedua level diskursus tersebut. *Pertama*, merupakan diskursus dalam kategori yang permanen. Kategori ini dicirikan sebagai kesinambungan teoritis, tidak berubah, sekalipun waktu dan kondisi sosial terus menekankan perubahan. Secara konseptual, perubahan apa pun di dalam asumsi-asumsi fundamental yang terjadi pada level ini dianggap sama dengan sepenuhnya meninggalkan Islam sebagai agama. Karena itu, tidak ada interpretasi atau manipulasi intelektual yang dapat mengubah pokok-pokok yang mendasari atau yang mempengaruhi diskursus ini.

Kategori pertama ini dinamakan dengan syariat, atau hukum Tuhan (*divine law*). Menurut pengertian Coulson, bahwa hukum Islam memiliki dua kategori, yang pertama adalah hukum ilahi, sedang yang kedua merupakan hasil penalaran hukum manusia (Coulson, 1969). Karena itu, pengertian ini relevan menurut pengertian yang pertama. Oleh Hassan Hanafi, kategori pertama dimengerti sebagai Islam itu sendiri, jika merujuk pada definisi Islamologi yang berarti "Pemikiran Islam" (Hanafi, 2003). sebagai kebalikan dari hukum agama. Berseberangan dengan pandangan Coulson dan Hassan Hanafi, secara radikal Abdullahi Ahmed al-Na'im berpendapat bahwa syariat Islam itu tidak ada dalam perwujudannya yang otentik, karena definisi syariat telah tereduksi oleh sistem sejarah. Syariat dalam pengertian ini merupakan hukum hasil kreasi para pemikir hukum (al-Na'im, 2004). Ini suatu pandangan yang menarik. Pandangan ini serupa dengan pandangan ilmu-ilmu sosial kontemporer, misalnya saja antropologi dan ilmu budaya (*cultural studies*). Agama yang dibaca dalam perspektif kebudayaan ini dikembangkan oleh Mark R. Woodward, Clifford Geertz, Robert W. Hefner, Andrew Beatty, Nies Mulder dan sederet nama para antropolog lainnya.

Dalam perspektif berkebalikan, secara ontologis sesungguhnya membuktikan bahwa

diskursus dalam kategori pertama seperti yang dimaksudkan Hallaq merupakan merupakan keniscayaan. Syariat sebagai suatu fenomena keagamaan mampu bebas dari infiltrasi sistem sejarah, atau agama sangat mempengaruhi kondisi sosial yang menyejarah. Pandangan yang demikian, nampak sangat idealis. Suatu pandangan yang khas dalam aliran pemikiran hegelian (Ghazali dkk., 2009). Para ilmuwan yang berparadigma sosial seperti ini adalah Durkheim dan Max Weber.

Terlepas dari perdebatan otentisitas syariat Islam, seperti suatu studi yang dikemukakan oleh Robert D. Lee, bahwa pencarian otentisitas atas fenomena syariat tidak lebih dari sekedar anarki ontologis dan politis atau peneguhan ideologi-ideologi masing-masing. Dengan demikian, dengan sendirinya membuktikan adanya fakta yang tak terbantahkan tentang pandangan-pandangan, ide atau pemikiran, atau paham tentang syariat yang menyejarah (Lee, 2000). Studi yang khusus tentang adanya infiltrasi sistem sejarah terhadap otentisitas telah dilakukan oleh Arkoun tentang sejarah pemikiran Arab-Islam dalam *Tarikhyyah al-Fikr al-'Arab al-Islam*, Abu Zaid tentang kritik atas diskursus keagamaan dalam *Naqd al-Khitab al-Din*, al-Jabiri tentang khazanah klasik dan modern Islam dalam *al-Turats wa al-Hadatsah* (Arkoun, 1996., Zaid, 1994. al-Jabiri., 1991).

Kembali pada pembahasan sebelumnya tentang diskursus sumber syariat, yaitu level yang *kedua*, Hallaq memberikan pengertian sebagai variabel-variabel hukum Islam – *fiqh* sebagai produk dan *ushul al-fiqh* sebagai bangunan metodologis - dengan kedudukannya yang konstan. Jelas sekali bahwa titik tekan pada persoalan ini ada pada persoalan *ushûl al-fiqh*. Merujuk pada pendapat para ahli hukum Sunni yang sepakat bahwa, al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas dikukuhkan empat sumber hukum Islam - sehingga muncul teori empat sumber hukum Islam - bahwa teori hukum tersebut hanya dianggap konstan sejauh keempatnya didefinisikan secara luas sebagai dasar-dasar bagi sistem hukum.

Susunan ini dalam diskursus pemikiran hukum Islam seringkali disandarkan pada nama al-Syafi'i. Schacht menyebut bahwa al-Syafi'i memiliki dua sumber, al-Qur'an dan al-Sunnah,

sedangkan ijma' dan Qiyas menjadi sumber selanjutnya yang menapaki strata di bawah al-Qur'an dan al-Sunnah. Juga disebutkan bahwa al-Thabari mengakui tiga *ushûl*, yakni al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma', sedangkan qiyas terlepas dari obyek kajiannya karena prinsip kehati-hatian terhadap prediksi kontradiksi dengan doktrin hukumnya sendiri atas aplikasi nalar yang berlebihan (Schacht, 2003).

Kritik atas orisinalitas gagasan "teori empat sumber hukum Islam" yang diklaim oleh mayoritas pemikir hukum sebagai karya al-Syafi'i – khususnya dalam al-Risalah – salah satunya dilakukan oleh Lowry. Menurutnya, simplifikasi teori empat sumber hukum adalah milik al-Syafi'i hanya klaim yang wajar (Lowry, 2002). Tentu masalah pokok yang menjadi titik tolak bukanlah soal apakah teori empat sumber hukum Islam ditemui perwujudannya dalam al-Risalah al-Syafi'i, namun lebih pada teori empat sumber hukum Islam selalu terikat dengan sistem "hirarkis" sumber hukum.

Para pemikir hukum lain menyebutkan susunan secara hirarkis bahwa sumber hukum Islam dimulai dengan al-Qur'an sebagai sumber pokok, kemudian al-Sunnah, ijma' dan kategori berikutnya merupakan kategori ijtihad, misalnya qiyas sebagai sumber keempat. Kendati demikian, sumber yang lain seperti metode-metode penalaran alternatif yang didasarkan atas pertimbangan yang lebih baik atau preferensi (*istihsan*) atau kemaslahatan umum (*istishlah*), memiliki validitas yang terbatas dan seringkali menjadi obyek kontroversi. Yang menarik perhatian adalah – entah disengaja atau tidak - hampir kebanyakan literatur *ushûl al-fiqh* modern memiliki susunan pembahasan yang menunjukkan hirarki demikian.

Ada penelitian yang menanggapi persoalan hirarki sumber hukum tersebut. Monique C. Cardinal telah meneliti kurikulum teori hukum Islam di Universitas al-Zaytuna, Universitas al-Qarawiyyin, Universitas al-Azhar, Universitas Damascus dan Universitas Jordan menurut perspektif komparatif dengan judul "Islamic Legal Theory Curriculum: Are the Classics Taught Today?" (Cardinal, 2005).

Cardinal menunjukkan bahwa, "hirarkisme" ini terjadi karena metode studi yang digunakan oleh kebanyakan universitas di

Timur Tengah adalah studi tematis, terhadap tema-tema teori hukum Islam (*al-dars al-mawdu'i*) dan studi mendalam terhadap teks klasik (*al-dars al-nashshi*) sekaligus. Studi tematis adalah yang utama, berdasarkan tema-tema tertentu yang sudah paten, sedangkan studi teks klasik adalah studi kitab-kitab klasik secara mendalam, namun hanya bersifat komplementer.

Para ahli atau para guru besar yang menyebar di beberapa universitas seperti dalam penelitian Cardinal, masing-masing memiliki literatur khusus yang ia buat sendiri atau menyarankan untuk memakai hasil karya tokoh tertentu, misalnya Muḥammad 'Abd al-Raḥmân 'Id al-Maḥâllâwi, *Tashîl al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl*, Muḥammad Abû Zahra, *Ushûl al-Fiqh*, 'Alî Ḥasaballâh, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, Muḥammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, Muḥammad Abû al-Nûr Zuhairi, *Ushûl al-Fiqh*, Muḥammad al-Khudharî, *Ushûl al-Fiqh*, 'Umar Abdallâh, *Sullam al-Wushûl li 'Ilm al-Ushûl*, Zakî al-Dîn al-Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Dari seluruh literatur tersebut, penulis pikir juga konten yang diajarkan di dalam kelas di kampus merupakan urutan-urutan yang sudah paten dan tidak bisa diperdebatkan. Inilah sumber permasalahan yang boleh dipertanyakan kembali.

Menanggapi argumentasi di atas, menurut penulis gagasan Cardinal tersebut patut untuk dikritik. Penulis menganggap bahwa pembuktian fakta atas teori hirarkis seolah hanya terjadi karena faktor metodologis pengajaran kurikulum *ushûl al-fiqh*, padahal telah nyata bahwa teori ini memutus beberapa keterkaitan penting adanya isu-isu filsafati, teologis, politis dan ideologis dalam pemikiran hukum Islam.

Terlepas dari perdebatan di atas, bahwa teori hirarkis di atas dibenarkan oleh Guru Besar Teori Hukum Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Profesor Satria Effendi dalam bukunya "Ushul Fiqh". Dalam literatur tersebut ia memberikan sub judul "Sumber dan Dalil Hukum" yang terdiri dari dua bagian. Bagian pertama merupakan sumber dan dalil hukum yang disepakati, antara lain al-Qur'an, al-Sunnah, ijma' dan qiyas, sedangkan bagian

kedua merupakan dalil-dalil yang tidak disepakati, seperti *istihsan*, *istishlah* atau *mashlahah mursalah*, 'urf, *istishab*, *syar'u man qablana*, *mazhab sahabi* dan *sadd al-zari'ah* (Effendi, 2005).

Membaca secara kritis pendapat Satria Effendi tentang pemberian judul "Sumber dan Dalil Hukum" dalam sub bab bukunya tentang teori hukum Islam, secara implisit bisa diketahui bahwa, judul sub bab tersebut bermaksud untuk membedakan antara istilah kunci teori hukum yang bermakna sumber (*mashâdir*) dengan dalil atau argumentasi hukum atau metode penetapan hukum (*tharîqah istinbath al-ahkâm*).

Yang patut menjadi perhatian adalah pemisahan istilah ini tidak berhenti di sini. Para pemikir hukum Islam yang lain, nampaknya tidak terlalu peduli dengan persoalan penting ini, sehingga saling mempertukarkan istilah atau bahkan mempersamakannya (*interchangeably or use the terms synonymously*). Pembuktian terhadap prasangka ini, dapat ditemui dalam silabus pengajaran matakuliah *ushûl al-fiqh* Universitas al-Azhar, yang memberikan istilah dalil-dalil hukum yang disepakati – al-Qur'an dan al-Sunnah al-Nabawiyah – dan dalil-dalil hukum yang diperdebatkan – seperti *al-Ijma'*, *Sar'u Man Qablana*, *Qaul al-Shahâbî* dan *al-Istihsân* – (*adillah al-ahkâm al-muttafaq 'alaihâ wa ushûlun mukhtalifun fihâ*) (al-Yâsîn, 1999).

Secara lebih akademis, kesalahpahaman ini ditunjukkan dalam karya *Ushûl al-Fiqh* oleh Abd al-Wahhab al-Khalaf, yang memberikan definisi terhadap istilah *dalîl* secara bahasa sebagai "Pengetahuan terhadap sesuatu baik itu secara eksplisit maupun implisit (*al-dalîl ma'nâhu fî al-lughah al-'arabiyyah, al-hâdaya ila ay syai' hasiy au ma'nawiy*)," secara lebih jelas ia memberikan definisi menurut istilah bahwa, *dalîl* bermakna "Argumentasi dengan penelitian yang benar atas hukum ilahi, secara praktis dengan metode yang tidak diragukan maupun yang bersifat spekulatif (*mâ yastadullu bi al-nadhari al-shahîh fihî 'alâ hukm syar'iy 'amaliy 'alâ sabîl al-qath'i au al-dhan*)." Dalam penekanannya, Khalaf menyebutkan bahwa argumentasi hukum, filsafat hukum dan sumber hukum ilahi merupakan sinonim, suatu istilah dengan makna yang tunggal (*wa adillah al-ahkâm, wa ushûl al-ahkâm, wa al-mashâdir al-*

tasyri'iyah li ahkâm, alfadh mutarâdhifah ma'nâhâ wâhid) (al-Khalaf, 1978).

Penulis agaknya memiliki pandangan yang berbeda dengan pendapat para pemikir hukum tersebut dan lebih mengarah kepada isyarat teoritis yang diajukan oleh Satria Effendi. Hal ini merupakan persoalan epistemologis, yang mana harus mengetahui, memahami dan meletakkan pada tempatnya (kategorisasi). Pertanyaan-pertanyaan apakah suatu hal merupakan sumber pengetahuan, apakah suatu hal merupakan metode pengetahuan dan apakah suatu hal adalah tujuan pengetahuan, merupakan hal penting yang harus diselesaikan secara detil dan teliti.

Secara lebih jelas, Ernest Nagel memberikan pengertian atas epistemologi sebagai pola logis yang ditunjukkan oleh penjelasan dalam ilmu, pembentukan konsep ilmiah dan pembuktian keabsahan kesimpulan ilmiah (*logical patterns exhibited by explanations in the sciences, construction of scientific concepts and validation of scientific conclusions*) (Nagel, 1974). Jadi, harus ada penjelasan yang rinci, apakah yang disebut sebagai sumber pengetahuan, apakah yang menjadi metode pengetahuan tersebut dan apakah yang menjadi tujuan dari adanya pengetahuan tersebut. Mengapa hal ini dilakukan, adalah semata-mata memberikan penjelasan secara filosofis atas teori ilmiah sehingga tidak terjebak pada generalisasi atau atau mengaburkannya.

Liang Gie berpendapat bahwa, suatu penjelasan ilmiah adalah untuk mengetahui kedudukan proposisi ilmiah dan konsep dari entitas, pandangan-pandangan aneka ragam mengenai kedudukan epistemologi dari proposisi ilmiah dan mengenai kedudukan ontologis dari konsep ilmiah (*The status of scientific propositions and concepts of entities, diverse view of the epistemological status of scientific propositions and of the ontological status of scientific concepts*) (Liang Gie, 2000).

Dalam persoalan ini Muhammad Jamal Barut dalam diskusinya tentang "ijtihad, antara teks dan realitas" telah menjelaskan suatu proses penalaran deduksi dalam penetapan hukum Islam (*istinbâth*). Pengertian ini diperluas hingga meliputi eksplanasi (*takhrîj*)

atau identifikasi masalah (*tahqîq al-manât*) atau lebih kepada proses sebelum timbul adanya komentar hukum, seperti misalnya menunjuk pada semua hal yang wajib dikerjakan (*al-wâjib*) dan ditinggalkan (*al-muharram*), menunjuk hal yang dianjurkan (*al-mandûb* atau *al-mustahab*) dan yang dianjurkan untuk ditinggalkan (*al-makrûh*), dan juga lingkup kebolehan sesuatu untuk dikerjakan atau ditinggalkan (*al-mubâh*) (Ahmad al-Raisuni dan Muhammad Jamal Barut, 2002). Lalu bagaimana penerapannya (kategorisasi) terhadap teori *mashlahah*, apakah sebagai sumber, metode-metode atau kaidah-kaidah metodologis, ataukah sebagai tujuan hukum? Atau peneliti menyajikan dalam format pertanyaan lain bahwa, "Bagaimanakah posisi teori *mashlahah* dalam peta teori hukum Islam?"

Melihat penyajian teori hukum Islam yang dilakukan oleh Hashim Kamali dalam "Principles of Islamic Jurisprudence," bahwa *ushûl al-fiqh* yang bermakna pengetahuan tentang indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya, tersaji dalam tiga bab pokok bahasan, antara lain: *Pertama*, tentang pengantar *ushûl al-fiqh* yang berisi tentang obyek kajian dan tujuan studi *ushûl al-fiqh*; *Kedua*, tentang sumber hukum; *Ketiga*, tentang kaidah-kaidah interpretasi, sebagai bangunan metodologis penetapan hukum (Kamali, 1996).

Membandingkannya dengan Hallaq yang bercorak kesejarahan dalam "A History of Islamic Legal Theories," bahwa terdiri dari enam bab pokok, antara lain: *Pertama*, "Periode Pembentukan," yang berisi soal sumber hukum Islam; *Kedua*, "Artikulasi Teori Hukum Pertama," yang membahas lebih kepada epistemologi hukum dan beberapa interpretasi linguistik; *Ketiga*, "Artikulasi Teori Hukum Kedua," yang berisi tentang metode-metode penetapan hukum dalam perkembangannya; *Keempat*, "Teks Hukum, Dunia dan Sejarah," tentang dialektika antara pemikir hukum, literatur yang dihasilkan dan ruang kesejarahan atau perkembangan pemikiran hukum Islam; *Kelima*, "Realitas Sosial dan Respon Terhadap Teori," lebih merupakan wacana terhadap hubungan antara teks, realitas dan tujuan

hukum; *Keenam*, "Krisis Modernitas: Ke Arah Teori Hukum Baru?" merupakan pembuka wacana pembaruan maupun ide-ide mutakhir tentang teori hukum Islam (Hallaq, 2000).

Paling tidak, dari kedua ahli hukum di atas dapat dirumuskan suatu peta teori hukum Islam, terdiri dari tiga hal: *Pertama*, sumber hukum (*mashâdir al-ahkâm*) sebagai landasan dalam mengajukan argumentasi hukum atau penetapan hukum; *Kedua*, metode-metode penetapan hukum yang berupa berbagai model penalaran-penalaran maupun logika hukum (*tharîqah al-istinbath al-ahkâm*); *Ketiga*, tentang tujuan hukum (*maqâshid al-syari'ah*).

Namun dalam bagian ini, penulis memberi penjelasan bahwa, *sample* (dua literatur yang diteliti) yang menjadi obyek kajian peneliti, merupakan representasi banyak literatur teori hukum Islam secara umum, lebih-lebih literatur hukum Islam modern, karena peneliti mengecualikan materi yang disajikan dalam karya-karya *ushûl al-fiqh* klasik. Pada *sample* pertama yang ditulis oleh Hashim Kamali, literatur ini merupakan representasi penyajian literatur teori hukum Islam karya-karya klasik. Secara khusus dalam pengantar buku ini, Hashim Kamali menyebut klaim bahwa ia berupaya mendukung otentisitas materi-materi teori hukum dalam khazanah Islam klasik. Sedangkan *sample* kedua, literatur yang disajikan oleh Hallaq, merupakan representasi dari karya-karya teori hukum Islam modern.

Aplikasi kategorisasi di atas terhadap teori *mashlahah* adalah sebagai berikut. *Pertama*, *mashlahah* merupakan tujuan hukum. *Mashlahah* ini lebih dikenal dengan istilah *maqâshid al-syari'ah* atau dalam istilah al-Ghazali adalah *mashâlih al-khams*. Makna ini memberikan pengertian bahwa, setiap hukum harus berlandaskan kepada tujuan yang memberikan kemaslahatan kepada hambanya di dunia dan akhirat (*li al-mashâlih al-ibad, dunyahum wa ukhrahum*), yaitu melindungi lima hal pokok, antara lain melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (*wa al-muhafadhah 'ala al-din, wa al-muhafadhah 'ala al-nafs, wa al-muhafadhah 'ala al-'aql, wa al-muhafadhah 'ala al-nasl, wa al-muhafadhah 'ala al-mal*).

Kedua, *mashlahah* sebagai metode penetapan hukum lebih dikenal dengan istilah *istishlah* atau *mashlahah mursalah*. Penalaran seperti ini merupakan pengembangan dari konsep analogi hukum atau *ratio legis (qiyas)*. Jika pengembangan *ratio legis* yang tidak terlalu mementingkan unsur keterikatan yang ketat dengan teks, tetapi lebih kepada analogi demi kebaikan atau pemilihan terhadap hal yang lebih disukai (*al-qiyas al-mustahsan*), prinsip ini dikenal dengan nama preferensi (*istihsan*). Tetapi, *ratio legis* yang sama sekali terlepas dari aplikasi tekstual secara ketat, namun menyandarkan diri lebih kepada sifat kesesuaian terhadap *maqâshid al-syari'ah*, bisa digunakan sebagai metode penetapan hukum alternatif jika tidak ditemui hukumnya yang jelas dan pasti dalam teks.

Dalam persoalan ini, peneliti sengaja tidak larut dalam silang pendapat antara pemikiran Muhammad ibn Idris al-Syafi'i dan Malik ibn Anas yang terlalu mempersoalkan keabsahan legitimasi tekstual atas teori hukum. Dalam penyajian Abu Zahrah dalam *Ushûl al-Fiqh*, ia berpendapat bahwa tidak terlalu penting mempersoalkan apakah *mashlahah* harus memiliki sebab hukum (*illah*) dengan kualifikasi batasan yang jelas (*mundhabithah*), atau secara ketat atau tidak. Menurutnya, yang paling penting adalah sifat *munasib*, dengan berorientasi adanya hikmah hukum (Zahrah, 2003). Sedangkan menurut penulis, batasan (*qayd*) yang lebih substansial adalah *mashlahah* tidak boleh mengesampingkan teks yang jelas dan pasti (*qath'i*), atau hal ini merupakan upaya untuk mencegah aplikasi metode penetapan hukum yang mengakibatkan keterlepasan dari akar syariat.

Ketiga, letak *mashlahah* sebagai sumber hukum Islam memiliki posisi yang sama dengan sumber-sumber tekstual yang lain, misalnya al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini dimungkinkan dari proposisi teoritis bahwa di mana ada kemaslahatan, di situlah syari'at menunjukkan jati dirinya. Implikasi yang mungkin terjadi adalah, ketika terjadi kontradiksi di antara teks-teks itu sendiri (*mukhtalifah muta'aridhah*) maka untuk menghindari manipulasi teks (*al-tala'ub bi al-nash*), yang lebih diutamakan adalah *mashlahah* sebagai sumber utama, bukan

al-Qur'an maupun al-Sunnah dalam kedudukannya sebagai teks. Pandangan yang lebih tegas, meminjam bahasa Hallaq lebih sebagai *vulgate*, atau sekedar teks-teks keagamaan sebagai rumusan hukum dari sebuah penggambaran tradisi legitimasi tekstualis (Hallaq, 2000).

Sebenarnya, kecenderungan yang kuat terhadap teks keagamaan oleh TH. Huxely disebut dengan Bibliolatri (Huxely, *Science and Hebrew Tradition.*, Ghazali dkk., 2009). Bibliolatri ini berkembang pesat dalam sejarah Islam, karena itu tidak heran jika Abu Zaid menyebut, "Tidak dipungkiri bahwa peradaban Islam dan Arab sesungguhnya adalah peradaban teks. (*wa laisa min qabil al-tabsith an nashifa al-hadharah al-'arabiyyah al-Islamiyyah bi annaha hadharah al-nash*).” (Zaid, 1993., Ghazali dkk, 2009). Menurut hemat penulis, hendaknya konsep bibliolatri inilah yang harus diperlawankan dengan teori *mashlahah* sebagai poros tujuan syariat. Teori ini bersifat oposisi atas pernyataan al-Syafi'i yang mengatakan bahwa setiap peristiwa yang ada di bumi ini sudah ada ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an (*la tanzilu bi ahadin min ahli dini Allah nazilatun illa wa fi kitab Allah al-dalil 'ala sabil al-huda fiha*) (al-Syafi'i, 1997).

KESIMPULAN

Studi teoritis ini lebih kepada bangunan epistemologi hukum Islam. *Mashlahah* dalam setiap posisinya, baik sebagai sumber, metode dan tujuan hukum, merupakan suatu keutuhan yang berhubungan satu sama lain. Penulis menyimpulkan tiga kategori hubungan korelasional *mashlahah*, antara lain: *Pertama*, bahwa aplikasi metode *mashlahah mu'tabarah* secara otomatis akan menunjuknya sebagai tujuan hukum atau *maqâshid al-syari'ah*. Karena itu *mashlahah* ini sering disebut sebagai *mashlahah al-khams* (tingkatannya adalah *dharuriat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyat*). Dalam teori hukum Islam, hubungan ini dikenal dengan teori "Setiap Syari'at adalah Kemaslahatan" (*al-syari'ah mashlahah*).

Kedua, *mashlahah mursalah* merupakan metode tanpa dukungan teks-teks keagamaan. Kendati demikian, metode ini harus terbatas

oleh pertimbangan *maqâshid al-syari'ah*. Metode ini tetap berdasarkan *mashlahah al-khams* kendati hanya bersifat implisit. Dalam teori hukum Islam, hubungan ini dikenal dengan teori "Setiap Kemaslahatan adalah Syari'at" (*al-mashlahah syari'ah*).

Ketiga, merupakan aplikasi *mashlahah* secara progresif, di mana *mashlahah* sebagai suatu prinsip kebenaran dan kebaikan bukan dalam tataran metodis, namun merupakan sumber hukum Islam di samping sumber hukum yang lain. Pertimbangan hukum berdasarkan kedua teori, *al-syari'ah mashlahah* ataupun *al-mashlahah syari'ah* kendati sama-sama terangkum dalam kontrol *maqâshid al-syari'ah*, namun terkendali oleh kekuatan intelegensia masing-masing pemikir hukum. Karena itulah implikasi manipulasi konsep *mashlahah* bisa saja terjadi. Teori ini merupakan teori alternatif, yang tidak terlalu mementingkan teks keagamaan, tetapi lebih kepada hikmah teks dan tujuan-tujuan kebaikan. Teori ini adalah teori hukum Islam yang meletakkan *mashlahah* sebagai poros tujuan syari'ah (*qutb maqâshid al-syari'ah*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. (1993). *Maqhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (1994). *Naqd al-Khitab al-Din*. Kairo: Jamî' al-Huqûq Mahfûdhah.
- Arkoun, Mohammed. (1996). *Tarikhiiyyah al-Fikr al-'Arab al-Islam*. Beirut: al-Markaz al Tsaqafi al-'Arabi.
- al-Asymawi, Muhammad Said. (2004). *Ushûl al-Syarî'ah*. terj. Lutfi Thomafi. *Nalar Kritis Syarî'ah*. Yogyakarta: LKIS.
- Bik, Muhammad Khudhari. (1988). *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Cardinal, Monique C. "Islamic Legal Theory Curriculum: Are the Classics Thought Today?," David S. Powers (Ed.). (2005). *Islamic Law and Society*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

- Coulson, Noel J. (1969). *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Djamil, Fathurrahman. (1997). *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Effendi, Satria. (2005). *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media.
- al-Fairuzabadi, (1965). *al-Qamûs al-Muhîr*. (Juz I). Beirut: ttp.
- al-Fayumi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali al-Muqri. (tt). *Al-Misbah al-Munîr*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî.
- Ghazali, Abdul Moqsih dkk. (2009). *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Gie, The Liang. (2000). *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty.
- Hallaq, Whael B. (2000). *A History of Islamic Legal Theories*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid. *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hallaq, Whael B. (1993). "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Islamic Studies*. 25.
- Hanafi, Hassan. (2003). *Dirasat Islamiyyah*, terj. Miftah Faqih, *Islamologi 1, dari Teologi Statis ke Anarkis*. Yogyakarta: LKIS.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. (1991). *al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wad'dah al-'Arabiyah.
- Kamali, Mohammad Hashim. (1996). *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), terj. Noorhaidi. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Circle for The Quran and Humanity Studies.
- al-Khalaf, 'Abd al-Wahhab. (1978). *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Lee, Robert D. (2000). *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity* (Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997), terj. Ahmad Baiquni. *Mencari Islam Autentik: dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*. Bandung: Mizan.
- Lowry, Joseph E. "Does Shafi'i Have A Theory of 'Four Sources' of Law?," Bernard G. Weiss (Ed.). (2002). *Studies in Islamic Law and Society, Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill, 2002.
- Lowry, Joseph E. (1999) *The Legal-Theoretical Content of the Risala of Muhammad b. Idris al-Shafi'i*. Dissertation, Pennsylvania University.
- Madkur, Muhammad Salam. *al-Madkhâl li al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Manan, Abdul. (2006). *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- al-Manzûr, Ibn. (1972). *Lisân al-'Arab*. (Juz II). Beirut: Dar al-Fikr.
- Mubarok, Jaih. (2006). *Hukum Islam: Konsep, Pembaruan dan Teori Penegakan*. Bandung: Benang Merah Press.
- Mubarok, Jaih. (2002). *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Maluf, Luis. (1987). *al-Munjîd fi al-Lughat wa al-A'lâm*. Beirut: Dar al-Masyriq.
- Muslehuddin, Muhammad. (1980). *Philosophy of Islamic Law and Orientalists*. Lahore: Islamic Publication Ltd.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. (2004). *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- al-Nadawi, Ali Ahmad. (1994). *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Maḥmûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsah Muallafâtihâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbîqâtuhâ*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Nagel, Ernest. (1974). *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. London: Routledge and Kegan Paul.
- al-Na'im, Abdullahi Ahmed. (2004). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, *Dekonstruksi Syari'ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKIS.
- Raisuni, Ahmad dan Muhammad Jamal Barut. (2000). *al-Ijtihad: al-Nash, al-Waqi', al-*

- Mashlahah* (Damascus: Dar al-Fikr, 2000), terj. Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdzar. *Ijtihad, antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*. Jakarta: Erlangga.
- Raisuni, Ahmad. (1992). *Nadhariyyah al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî*. Rabat: Dar al-'Alamiyyah al-Kitâb al-Islâmiyyah.
- al-Razi, (1953). *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: ttp.
- Schacht, Joseph. (2003). *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1965), terj. Joko Supomo. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Islamika.
- al-Shidiqqi, Teungku Muhammad Hasbi. (2001). *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizqi Putra.
- al-Syafi'i. (1997). *al-Risalah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Syarnubi, Said al-Khuli. (tt). *al-Aqrâb al-Mawârid*. Beirut: ttp.
- al-Yâsîn, Jasim ibn Muḥammad ibn Muḥalhil. (1999). *al-Jadwal al-Jâmi'ah fî al-'Ulûm al-Nâfi'ah*. Kairo: Jamî' al-Ḥuqûq Mahfûdhah.
- Yusdani, (2000). *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najmuddin al-Tufi*. Yogyakarta: UII Press.
- Zahrah, Muhammad Abu (2003). *Tarikh al-Mazhahib al-Islamiyah*. (Jilid 2). Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Zaid, Musatafa. (tt). *al-Maslahah fi Tasyri' al-Islâ*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arab.