

METODE MEMAHAMI MAKSUD SYARI'AH

Djaenab

Dosen Tetap UIN Alauddin Makassar
DPK Universitas Islam Makassar
Alamat; Makassar

Abstract

God in His law does not set a set soonly in the sense of no direction and clarity, but God has a purpose and specific purpose in establishing His laws. Therefore, efforts to uncover and understand them by the scholars divided into four methods with different shades of understanding, namely: Methods lafzi atau al-Zahiri, method Ma'navi (contextual), Understanding the meaning of the method beyond nashor the method of free thought patterns, methods Merger between lafziyah and Ma'naviyah.

Keywords: *Metode dan Maksud Syari'ah*

I. PENDAHULUAN

Sebagai suatu sistem hukum yang berdasarkan wahyu, hukum Islam memiliki tujuan mewujudkan *kemaslahatan* manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Perwujudan itu amat ditentukan oleh harmonisasi hubungan antara manusia baik secara individu maupun secara kolektif, serta hubungan manusia dengan sekitarnya. Di atas semuanya itu ditentukan oleh adanya harmonisasi hubungan antara manusia sebagai makhluk dan Allah Swt sebagai pencipta.

Dalam rangka mewujudkan harmonisasi hubungan di atas, Allah Swt memberikan tuntunan berupa aturan-aturan hukum. Aturan-aturan hukum tersebut hanya diberikan dasar-dasar atau prinsip-prinsip dalam al-Qur'an. Bertitik tolak atas dasar dan prinsip itu, dituangkan pula oleh Nabi Saw berupa penjelasan melalui hadis-hadisnya. Berdasarkan atas dua sumber inilah kemudian para ulama mencoba mengembangkan pokok atau prinsip yang terdapat dalam dua sumber ajaran Islam itu dengan mengaitkannya dengan *maqâsid al-syarî'ah*.

Namun dalam memahami kedua sumber tersebut (al-Qur'an dan Sunnah) dalam rangka pencarian *maqâsid al-syarî'ah* para *fugaha* tidak memiliki cara atau metode yang serupa. Hal inilah kemudian yang akan menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini, yaitu "Bagaimanakah metode memahami maksud *syari'ah*".

II. PEMBAHASAN

A. Pengertian

1. Metode

Istilah metode berasal dari bahasa Inggris, *method*, juga bersumber dari bahasa latin, *methodus*. Kata latin ini berakar kata "meta" yang berarti "dibalik", "sesudah", dan hodus yang berarti jalan. Jadi *methodus* berarti suatu cara atau jalan melakukan sesuatu.¹

Adapun secara leksikal, metode berarti cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan tertentu.²

Dengan demikian dapat dipahami bahwa metode adalah suatu cara pandang dan cara berfikir yang dimiliki seseorang dalam mengkaji suatu masalah guna mencapai tujuan yang dikehendaki.

2. *Maqâsid al-Syarî'ah*

Maqâsid al-Syarî'ah terdiri dari dua kata, yakni *maqâsid* dan *syari'ah*.

Kata "*maqâsid*" berasal dari bahasa Arab, merupakan bentuk jamak dari kata "*maqâd*" yang berarti tuntutan, kesengajaan atau tujuan.³ Sedangkan kata "*syari'ah*" secara bahasa berarti "jalan menuju sumber air"⁴ juga dapat dikatakan sebagai jalan kearah sumber pokok kehidupan.⁵ Selain itu menurut Yusuf Qhardawi, "*syari'ah*" adalah jalan yang lurus, segala yang ditetapkan Allah swt

kepada hambanya berupa hukum-hukum dan sunnah-sunnah.⁶ Jadi *maqâsid al-syarî'ah* adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, dan mubah untuk individu, keluarga, masyarakat dan umat.⁷ Dengan demikian *maqâshid al- syarî'ah* berarti maksud-maksud atau tujuan-tujuan yang termuat dalam hukum-hukum (al-Qur'an dan Sunnah) .

Abu Zahrah dalam mengomentari masalah *maqâsid al- syarî'ah* menyatakan bahwa setidaknya ada tiga sasaran hukum Islam, yaitu:

1. Penyucian jiwa agar setiap muslim bisa menjadi sumber kebaikan bagi masyarakat dan lingkungannya
2. Menegakkan keadilan dalam masyarakat
3. Menegakkan kemaslahatan.⁸

B. Metode Memahami *Maqâsid al- Syarî'ah*

Sebagaimana diketahui al- Qur'an dan sunnah merupakan sumber hukum Islam yang utama. Didalamnya terkandung *syarî'at* Islam yang bertujuan menciptakan sekaligus menegakkan kemaslahatan, kedamaian dan kebahagiaan ummat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Seperti diketahui bahwa *Syâri'* dalam menetapkan *syarî'at*-Nya tidak ditetapkan begitu saja dalam arti tanpa arah dan kejelasan, melainkan Tuhan mempunyai maksud dan keinginan tertentu dalam menetapkan hukum-hukum-Nya. Oleh karena itu, upaya menyingkap dan memahami tujuan *Syâri'* di dalam menetapkan hukum-hukum-Nya, oleh para ulama terbagi kepada empat metode dengan corak pemahaman yang berbeda, yaitu: *pertama*, pemahaman maksud *syarî'at* dengan menggunakan pemahaman kebahasaan (berpegang pada teks). Metode ini dikenal dengan nama metode *lafzhiy* atau *al-zhâhiri*. Penganut paham ini berpendapat bahwa sumber hukum *syarî'at* adalah *nash*, tidak boleh ada pendapat dalam hukum *syarî'at*. Allah Swt telah menegaskan seluruh hukum-hukum-Nya. *Kedua*, pemahaman *syarî'at* dengan memakai pemahaman *ma'naviy* (Kontekstual). Penganut paham ini berpendapat bahwa pemahaman *syarî'at* dalam *nash* dapat dipahami melalui pemahaman makna *lafazh*. Jika terdapat pertentangan antara *lafazhnash* dan makna *nash*, maka yang diutamakan adalah makna *nash*.⁹ Memahami maksud *syarî'at* dengan pemahaman *ma'naviy* menggunakan *qiyâs*, *Ketiga* pemahaman *syarî'at* dengan metode makna di luar *nash* atau dikenal dengan metode atau pola berpikir bebas. Memahami maksud *syarî'at* dengan pemahaman makna di luar *nash* menggunakan *Istihsan*, dan *Istislah* (*Maslahah al-Mursalah*). *Keempat*, pemahaman maksud *syarî'at* dengan penggabungan antara kedua metode tersebut (*lafziyah* dan *ma'naviyah*). Metode ini tidak melepaskan pemahaman tekstual *nash* dan juga tidak mengabaikan pemahaman makna *lafazh*. Hal ini dilakukan agar *syarî'at* berjalan pada satu jalan tanpa ada perbedaan. Kelompok ini disebut *al-Râsikhûn*.¹⁰

Keempat macam metode inilah yang dipandang representatif untuk memahami hukum-hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Hadis.

1. Metode *Zhâhiriyyah* (Pola Pikir Tekstual)

Suatu hal yang perlu diketahui bahwa tidak satu pun ulama yang berijtihad tanpa berdasar pada *lafazh*. Namun, perbedaan pendapat dapat saja terjadi mengingat cara pandang mereka terhadap *lafazh* tersebut. Cara memahami suatu *lafazh* mesti ditempuh dalam menjelaskan kandungan *syarî'ah* yang ditunjuk oleh suatu dalil, minimal *lafazh* itu dikaitkan dengan arti *majâzi* atau arti substansial dari *lafazh* itu.

Di antara ulama, ada yang memahami maksud *syarî'ah* dengan memahami arti dalil atau *lafazh* secara lahir. Mereka menangkap makna dari apa yang tampak dan pengertiannya dapat dipahami secara umum. Metode ini dinamakan pemahaman *Zhâhir nash* (yang tampak dari *nash*) atau *majhûm bi al mantûq* (pemahaman dari apa yang di dengar) yang lebih dikenal dengan pemahaman tekstual. Contoh: Firman Allah dalam QS. al-Nisâ (4): 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (۳)

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja.

Menanggapi teks ayat di atas, maka penganut pola pikir tekstual akan memperoleh tiga pengertian, yaitu:

1. Diperbolehkan mengawini wanita-wanita yang disenangi,
2. Membatasi jumlah isteri sampai empat orang saja, dan
3. Wajib hanya mengawini seorang wanita saja jika dikhawatirkan akan berbuat khianat lantaran mengawini banyak wanita.

Semua pengertian tersebut ditunjuk oleh *lafazh nash* secara jelas dan seluruh pengertian itu dimaksudkan oleh *siyâq al- kalâm*. Akan tetapi, pengertian yang pertama bukan merupakan maksud yang asli, sebab ayat tersebut dikemukakan kepada orang-orang yang khawatir berkhianat terhadap hak milik wanita-wanita yatim, sehingga harus dialihkan dari beristeri yang tiada terbatas kepada terbatas dua, tiga, atau empat orang saja. Inilah maksud yang asli dari *siyâq al- kalâm*. Kemudian maksud yang tidak asli (*tabi'î*) ialah tentang bolehnya mengawini wanita yang disenangi.

Golongan yang memahami arti *lafazh* seperti itu adalah golongan Zhâhiriyyah.¹¹ Berhubung karena kaum Zhâhiriyyah hanya berpegang pada lahir *nash*, maka dalam menentukan hukum tidak memerlukan bantuan di luar *nash*. Sebagai konsekuensinya, mereka menolak analisis dalam bentuk *qiyâs*, *maslahah mursalah*, dan *istihsân* dalam menentukan hukum. Meskipun begitu kaum Zhâhiriyyah menerima *ta'wil* sebagaimana ulama *mutakallimin* (teolog) terutama aliran mu'tazilah.¹² Hanya saja penerapannya agak berbeda.

Kaum Zhâhiriyyah menerapkan *ta'wil* manakala ada *nash* lain yang mengeluarkannya dari makna lahirnya (*zhâhir*). *Nash* lain itupun harus *zhâhir* pula, baik *nash* berasal dari Al- Quran maupun dari Hadis Nabi.¹³ Meskipun Zhâhiriyyah kokoh dalam pemahaman tekstualitasnya, namun tidak berpandangan sempit dan kaku dalam *istinbât* hukum. Setiap *lafazh* diberlakukan secara 'am (umum), kecuali itu *nash zhâhir* lain yang mengeluarkannya dari arti yang umum.¹⁴ Sebagaimana dalam QS. al-Maidah (5): 90

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ
لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ (٩٠)

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Lafazh *al- Khamar* dalam ayat di atas diartikan *kullu ma takhammara* (apa saja yang seperti *khamar*) dalam arti keji dan termasuk perbuatan setan. Atas dasar pengertian *khamar* yang demikian maka bisa secara mudah menghukumi haram terhadap semua jenis minuman keras lainnya karena itu semua termasuk dalam cakupan *kullu ma takhammara*, ada indikasi perbuatan keji dan perbuatan setan.

Jadi pemahaman seperti ini sebenarnya membenarkan *qiyâs* apabila 'illah persamaan hukum sesuatu yang diqiyâskan itu terkandung dalam *nash*, atau biasa disebut *al-'illah al- mansûshab*. Dan menolak *qiyâs* yang 'illah-nya tidak tersebut dalam *nash (gayr mansûshab)* atau sering disebut *al-'illah al- musthathab*. Karena itu tidaklah tepat jika kaum Zhâhiriyyah dipandang menolak *qiyâs* secara mutlak.¹⁵

2. Metode Ma'nawiyah (Pola Pikir Kontekstual)

Makna *lafazh* yang dimaksud adalah substansi, ide, atau *'illat* dari sesuatu. Kalau golongan Zhâhiriyyah berpendapat bahwa nilai *syari'at* itu hanya dapat diperoleh lewat *zhâhir nash*, maka yang berpegang pada makna *lafazh* berpendapat bahwa apa yang terkandung dalam *lafazh* dapat dipahami secara *aqliy*, walaupun tidak tersebut secara tegas dalam *nash*.¹⁶ Cara seperti ini dapat disebut dengan *qiyâs*. Kelompok yang sering menggunakan *qiyâs* atau analogi dalam memahami maksud *syari'ah* oleh al-Syâtibî disebut sebagai *al-muta'ammiqîn fi al-qiyâs*.¹⁷ Namun, seperti yang dikatakan oleh al-Syâthibî bahwa *qiyâs* bukanlah penalaran yang terlepas dari kendali *nash*, akan tetapi ia merupakan usaha pemahaman yang terkait dengan *nash*.¹⁸

Qiyâs merupakan salah satu dasar atau metode dalam peng-*istinbâth*-an hukum. Dengan memperhatikan kesamaan *'illat* yang dimiliki antara *'ashal* (pokok) dengan *far'i* (cabang). *Qiyâs* secara esensial hanyalah merupakan pengamalan terhadap teks-teks secara lebih luas dan merupakan interpretasi terhadap *nash* itu sendiri.¹⁹

Qiyâs menurut Abdul Wahab Khallaf adalah menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam *nash* dengan kasus yang lain yang terdapat dalam *nash* karena adanya persamaan *'illat* dalam kedua kasus hukum itu.²⁰

Meskipun kedudukan dan peringkat *qiyâs* tidak sama dengan Al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'*, namun *qiyâs* sebagai dalil *syari'* termasuk diantara empat dalil utama yang diterima secara *ittifaq*.²¹

Berdasarkan rumusan tersebut, jelaslah bahwa dalam menggunakan metode *qiyâs*, terdapat empat unsur, yaitu:

1. *Asal*, yaitu suatu kejadian yang telah dinyatakan ketentuan hukumnya oleh *nash*.
2. *Furu'*, yaitu kejadian baru yang belum diketahui ketentuan hukumnya dan belum terangkai dalam *nash*
3. *Illat*, yaitu sifat-sifat yang menjadi dasar dari ketentuan hukum *asal*.
4. Hukum *asal*, yaitu ketentuan hukum *syari'* yang telah dinyatakan oleh *nash* pada *asal*, dan ingin ditetapkan pula pada *furu'*.²²

Para ulama *ushûl* memberlakukan metode ini dalam upaya peng-*istinbâth*-an hukum dengan mendasarkan pandangannya bahwa Rasulullah pernah memberikan teknik *qiyâs* secara eksplisit, ketika Umar ra bertanya tentang hukum seseorang yang mencium istrinya sementara ia dalam keadaan berpuasa, maka Rasulullah Saw menjawab dengan mempersamakan hukum berkumur-kumur dalam keadaan sedang berpuasa. Mencium istri dan berkumur-kumur pada saat berpuasa merupakan dua kasus yang mengacu kepada sifat dasar yang sama yakni sama-sama tidak sampai membatalkan puasa.

Demikian pula halnya Ali ra. dan "Abd. Rahman bin Auf mengenai kasus peminum khamar, mereka mempersamakan hukumnya dengan orang yang memfitnah yang atasnya dijatuhi sanksi berupa delapan puluh kali pukulan, sebagaimana riwayat yang berbunyi: اذا سرب هذي و اذا هذي (apabila dia minum niscaya pembicaraannya mengada-ada, dan hukuman orang yang sengaja mengada-ada (memfitnah) adalah delapan puluh kali dera).²³ Di sini Ali mempersamakan hukuman peminum khamar dengan pembuat fitnah karena mengacu kepada *illat* yang sama, yakni sama-sama melahirkan ucapan-ucapan yang tidak benar. Perlu ditegaskan bahwa proses penetapan hukum melalui metode *qiyâs* bukanlah menetapkan hukum awal, melainkan hanya menyingkap dan menjelaskan hukum yang ada pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya dalam *nash*. Lebih dari itu *qiyâs* adalah salah satu metodologi hukum *syari'* yang dikembangkan sehingga ia menjadi satu dalil penting dalam memberi jawaban hukum terhadap berbagai persoalan yang semakin berkembang dan rumit. Karena itulah hukum-hukum yang berdasarkan *qiyâs* ini lebih banyak dari hukum-hukum yang ditegaskan secara langsung oleh *nash* Al-Qur'an, Sunnah, dan *ijma'*.²⁴

Hakikat ini diamati dengan baik oleh al-Syahrastâni, ketika menegaskan bahwa *nash-nash* itu terbatas sedangkan persoalan-persoalan masyarakat tiada terbatas bahkan terus berkembang.²⁵

Jadi, secara ringkas dapat dikatakan bahwa hakikat *qiyâs* adalah pelaksanaan nilai-nilai *syari'at* ke dalam perkembangan baru individu dan masyarakat yang terus berubah dan dinamis, agar semua

persoalan-persoalan baru itu dapat diakomodasi oleh undang-undang *syari'ah* melalui mekanisme yang *shabih*.

3. Metode Makna di Luar Nash (Pola Pikir *Bâtiniyyah*)

Kalau *qiyâs* merupakan penalaran akal yang masih terkait pada *nash*, maka masih ada metode lain yang lebih bebas lagi dan kelihatannya sudah terlepas dari *ẓhâbir nash*, yakni metode *istihsân* yang banyak dipakai oleh mazhab Hanafi dan metode *maslahah mursalah* oleh mazhab Mâlikî.

Kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqâsid al- syari'ah* bukan dalam bentuk *ẓhâbir nash* dan bukan pula yang dipahami dari tunjukan makna *lafazh* disebut ulama *Bâtiniyyah*. Dinamai *Bâtiniyyah* karena mereka berasumsi bahwa setiap yang *ẓhâbir* ada pula *bathinnya*, setiap wahyu yang diturunkan ada pula *ta'wilnya*.

Pola pikir ini didukung oleh sekte Syi'ah *Bâtiniyyah*.²⁶ Mereka hanya mempercayai imamnya yang *ma'sum* dan segala yang berasal dari imamnya itulah yang dianggap sebagai suatu kebenaran.

a. Metode *Istihsân*

Istihsân termasuk salah satu metode *ijtihad* yang diperselisihkan oleh para ulama, meskipun dalam kenyataannya semua menggunakannya secara praktis. Pada dasarnya, para ulama menggunakan *istihsân* dalam arti *lughawi*, yaitu “berbuat sesuatu yang lebih baik”.²⁷

Dalam upaya peng-*istinbâth*-an hukum, metode *istihsân* digunakan untuk menetapkan salah satu diantara dua alternatif hukum yang lebih mendekati kebutuhan manusia dengan maksud meninggalkan kesulitan untuk memperoleh kemudahan.²⁸ Hal ini berdasar pada QS. al- Baqarah (2): 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...

Para ulama yang mendukung *istihsân* juga menggunakan dalil QS. al- Zumar (39): 18 dan dalil dari Hadis yang berbunyi: “ Apa yang baik menurut umat Islam adalah baik juga disisi Allah”.

Sedangkan menurut ahli *ushûl* dari mazhab Hanafiyah dan Hambaliy, sekalipun berbeda di dalam memformulasikan kata-katanya, namun mereka sepakat bahwa *istihsân* ialah perpindahan dari suatu hukum kepada hukum lainnya dalam sebagian kasus atau meninggalkan suatu hukum karena adanya hukum yang lebih kuat. Merekapun sepakat bahwa perpindahan ini harus ada sandarannya yang berupa dalil syara' yang berupa *nash* atau *maslahah* atau *urf* yang *shabih*.²⁹ Seperti halnya dengan metode *qiyâs*, metode *istihsân* juga mendapat bantahan dari ulama lainnya termasuk Syâfi'i yang mengatakan bahwa *istihsân* adalah penalaran bebas yang terlepas dari tekstual dan nontekstual *syari'at*.

Namun menurut Asafri Jaya Bakri bahwa sebenarnya metode ini juga menggunakan *'illat* sebagaimana *qiyâs* walaupun *'illatnya* adalah *'illat khâfi* (tidak jelas).³⁰

Untuk itu, ulama Hanafiyah sebagai penganut metode ini, mengembangkan kajian *istihsân* kepada :

1. Beralih dari *qiyâs ẓhâbir* kepada *qiyâs khâfi*, yakni beralih dari *qiyâs* yang kuat kesamaan *illatnya* dengan *asal* namun kurang kuat relevansinya dengan kepentingan sosial.
2. Beralirah dari tuntutan keumuman *nash* ke norma hukum yang khusus. Misalnya, pencuri pada musim paceklik tidak dikenakan hukuman potong tangan pada masa Umar ibn al-Khattab³¹, padahal tuntutan umum dari al-Qur'an, setiap pencuri baik laki-laki maupun perempuan wajib dijatuhi hukuman potong tangan.³²
3. Beralih dari hukum *kulli* ke hukum *istisna'i*, yakni dalam konteks aplikasi hukum, mujtahid memilih untuk meninggalkan ketentuan hukum yang berlaku untuk semua jenis perbuatan hukum beralih kepada langkah memberlakukan hukum kekecualian, apabila pengecualian tersebut lebih kuat relevansinya dengan *kemaslahatan* sosial.

Dari keterangan di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa *istihsân* minimal terbagi kepada dua bentuk:

1. *Istihsân bi al-Nash*, yaitu *Istihsân* yang berdasarkan kepada *nash* lain yang menghendaki tidak diberlakukannya dalil yang pertama. Dalil yang pertama bersifat khusus, sedang dalil yang kedua bersifat umum,³³ jadi lebih bersifat pengecualian.
2. *Istihsân bi al-Maslahah*, yaitu *Istihsân* yang didasarkan pada *maslahah* dalam berbagai tingkatannya. Sebenarnya sudah dapat dipastikan bahwa tujuan teori *istihsân* adalah untuk memperoleh *kemaslahatan*, hanya saja *kemaslahatan* yang dimaksud adakalanya ditentukan oleh *nash* dan adakalanya tidak. Dalam hal ini, peranan mujtahid sangatlah penting khususnya untuk mengidentifikasi jenis *kemaslahatan* sekaligus memperhatikan tingkat *kemaslahatannya*.

b. Metode *Maslahah al-Mursalah*

Secara etimologi *maslahah* identik dengan manfaat, baik dari segi *lafazh* maupun dari segi makna.³⁴ Ahli *Ushûl Fiqih* mengatakan bahwa *maslahah al-mursalah* adalah menetapkan suatu hukum bagi masalah yang tidak ada *nashnya* dan tidak ada *ijma'* berdasarkan *kemaslahatan* murni atau *maslahah* yang tidak dijelaskan *syari'at*, dan tidak dibatalkan *syari'at*.³⁵ Imam al-Gazali juga mengomentari bahwa pada prinsipnya *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan *syara'*.³⁶

Golongan Mâlikiyah yang menerima metode ini mengemukakan argumen berdasar pada amalan sahabat Rasulullah yang telah melakukan *maslahah mursalah* dengan mengadakan pengumpulan Al-Qur'an. Di samping itu menurutnya *kemaslahatan* itu adalah maksud *syari'at*. Apabila menolak metode ini berarti menolak tujuan *syari'at*, dan jika metode ini tidak digalakkan, maka suatu saat *mukallaf* akan merasakan kesukaran padahal Allah Swt sendiri tidak menghendaki kesukaran bagi hambanya.

Maslahah al-mursalah adalah metode yang sering dipakai untuk menggali hukum-hukum *syari'at* yang tidak ada *nashnya*. Dan metode ini dapat digunakan seiring dengan perkembangan umat manusia, di samping bisa menciptakan kebutuhan dan *maslahat* manusia sendiri. Metode *maslahat* ini digunakan Imam Mâlik yang dilandaskan kepada *kemaslahatan* manusia dengan tiga jenis yaitu; *dharîriyyah*, *hâjjiyyah* dan *tahsîniyyah*.

Penerapan *maslahah al-mursalah* harus memenuhi empat syarat berikut:

1. *Dharîriyyah* (*kemaslahatannya* sangat esensial dan primer)
2. *Qath'iyyah* (*kemaslahatannya* sangat jelas dan tegas)
3. *Kulliyah* (*kemaslahatannya* bersifat universal)
4. *Mu'tabarah* (*kemaslahatannya* berdasarkan dalil universal dari keseluruhan *qarînah*).³⁷

4. Metode perpaduan *Lafziyyah* dan *Ma'nawiyah*

Metode yang dimaksud di sini ialah metode yang mengkombinasikan pemahaman *lafzhiyyah* dan *ma'nawiyah*. Artinya, di satu sisi pendekatan *lafzhiyyah* dipilih untuk diterapkan, sementara di sisi lainnya pemahaman *ma'nawiyah* pun digunakan untuk lebih memperkaya dan memperdalam pemahaman terhadap kandungan *lafazh*.³⁸ Untuk penerapan metode ini, al-Syâthibî menyebutkan empat landasan pemikiran,³⁹ yaitu:

a. Melakukan analisis terhadap *lafazh* perintah dan larangan

Fokus cara ini adalah melakukan penelaahan pada *lafazh al-amr* (perintah) dan *lafazh al-nahiy* (larangan) yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis secara jelas sebelum dikaitkan dengan hal yang lain. Artinya kembali kepada makna perintah dan larangan. Dalam konteks ini, suatu perintah harus dipahami sebagai sesuatu yang dapat diwujudkan atau dilakukan. Perwujudan isi dari perintah itu menjadi tujuan yang dikehendaki oleh *Syâri'*. Demikian pula dalam larangan yang menghendaki sesuatu itu ditinggalkan atau dijauhi. Hal itu pulalah yang merupakan tujuan *Syâri'*.

Pembatasan dengan *lafazh* perintah dan larangan yang tidak terkait dengan hal yang lain adalah untuk membedakan dari perintah atau larangan yang mengandung tujuan yang lain. Dalam artian, harus dibedakan antara perintah dan larangan esensial yang tegas dengan perintah atau larangan yang tidak esensial. Seperti dalam QS. al-Jumu'ah (62): 9 ;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٩)

Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.

Larangan jual beli bukanlah larangan yang beriri sendiri, akan tetapi hanya bertujuan menguatkan perintah untuk melakukan penyegeraan mengingat Allah (menunaikan shalat jum'at). Jual beli itu sendiri hukum asalnya bukanlah sesuatu yang dilrang. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tidak terdapat aspek *maqâsid al- syarî'ah* yang hakiki dari teks pelarangan jual beli itu. Artinya, jual beli secara hakiki tidak dilarang. Bentuk seperti ini tidak termasuk dalam kerangka analisis lafazh dalam menelaah *maqâsid al- syarî'ah*.

Penekanan al- Syâtibî dengan bentuk perintah dan larangan yang tegas di atas merupakan sikap kehati-hatian dalam upaya melakukan pemahaman *maqâsid al- syarî'ah* yang lebih tepat, sehingga *maqâsid al- syarî'ah* benar-benar dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan dan pengembangan hukum Islam.

b. Penelaahan 'illah al- amr (perintah) dan al- nahiy (larangan)

Segala sesuatu yang diperintahkan atau yang dilarang oleh Allah Swt pasti memiliki 'illat (makna substansi). Hanya saja tidak semua 'illat dapat diketahui dengan mudah bahkan ada sebahagian 'illat yang tidak dapat dijangkau untuk mengetahuinya.

Jika 'illat suatu perintah atau larangan dapat diketahui, maka maksud *syarî'at* pun dapat diketahui. Namun jika 'illat suatu perintah atau larangan sulit untuk diketahui atau tak dapat diketahui sama sekali, maka hendaknya kita bersikap *tawaqquf*, yakni berhenti mencari 'illat dan tetap menjadikan perintah atau larangan itu sendiri sebagai 'illat-nya sampai diketemukan 'illat perintah atau larangan itu.

c. Analisis terhadap 'al- sukût 'an syar'iyyat al- 'amal ma'a qiyâm al- ma'na al- muqtadalah (sikap diam al-syâri' terhadap pensyar'iatan sesuatu)

Cara ketiga yang ditempuh al- Syâtibî untuk memahami *maqâsid al- syarî'ah* adalah melakukan pemahaman terhadap permasalahan hukum yang tidak disebut *al- Syâri'*. Permasalahan tersebut pada hakikatnya sangat berdampak positif dalam kehidupan.

Al- sukût 'an syar'iyyah al- 'amal (diamnya Allah terhadap sesuatu) dibedakan dua macam. Pertama, *al- sukût* karena tidak ada motif atau faktor pendorong. Kedua, *al- sukût* walaupun ada motif atau faktor pendorong.⁴⁰

1. al- sukût karena tidak ada motif

Sikap diam *al- Syâri'* disebabkan oleh tidak adanya motif atau tidak terdapat faktor yang mendorong *al- Syâri'* untuk memberikan ketetapan hukum. Di satu sisi manusia bisa merasakan hal yang positif dari ketetapan tersebut. Sebagai contoh pengumpulan *mushaf* al-Qur'an setelah nabi wafat. Hal ini relevan dengan kaedah *ushûl* yang menyatakan: *الأصل في الأشياء الإباحة* (Pada dasarnya setiap sesuatu itu dibolehkan)⁴¹

Perkembangan hukum dalam masalah *muamalah* secara sosiologis muncul sesuai tuntutan dan kebutuhan masyarakat itu sendiri. Persoalan yang tidak muncul pada masa Nabi tidak berarti terlarang pada masa sesudahnya. Ketidakhadiran pada masa Nabi karena tidak ada faktor atau motif yang menghendaknya. Namun, ditinjau dari aspek *maqâsid al- syarî'ah* dapat diduga persoalan itu dibolehkan Nabi dan dibutuhkan pada era sesudahnya.

2. al- sukût walaupun ada motif

al- sukût walaupun ada motif ialah sikap diam *al- Syâri'* terhadap suatu persoalan hukum, walaupun pada dasarnya terdapat faktor atau motif yang mengharuskan *al- Syâri'* untuk tidak bersikap diam pada waktu munculnya persoalan hukum tersebut.

Contoh adalah tidak di *syarî'at*kannya sujud syukur dalam mazhab Mâlik.⁴² Tidak di *syarî'at*kannya sujud syukur karena di satu pihak tidak dilakukan oleh Nabi, sedangkan di pihak lain

motif atau faktor untuk melakukan hal itu seperti realisasi rasa syukur terhadap nikmat senantiasa tak terpisahkan dari kehidupan manusia, kapan dan dimanapun mereka berada. Dengan demikian, sikap diam atau tidak melakukan sujud syukur oleh Nabi pada masanya mengandung *maqâsid al-syari'ah* bahwa sujud syukur memang tidak dianjurkan.

d. Mempertimbangkan makna *asliyyât* dan *tab'îyyât*

Bahwasanya dalam masalah *syari'ah* terdapat makna *asliyyât* (makna asal) atau makna pokok dan makna *tab'îyyât* (pendamping) atau makna lain yang dipahami dari *syari'ah*. Setiap perkara dalam *syari'ah* memiliki banyak tujuan di samping tujuan pokoknya yang esensial.

Adapun *asliyyât* dimaksudkan untuk memelihara *darûriyyâh* (kebutuhan primer), yakni *kemaslahatan* umum yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Sedangkan *tab'îyyât* dimaksudkan untuk memelihara *hâjîyyah* dan *tahsînîyyah*. Jadi pada prinsipnya, *tab'îyyât* berfungsi sebagai pelengkap *asliyyât*. Misalnya shalat, tujuan pokoknya adalah ibadah (*ta'abbud*), tetapi dibalik itu terdapat sekian banyak tujuan yang sering dinamakan *hikmah*. Meskipun demikian, *asliyyât* tidak dapat berdiri sendiri tanpa disertai oleh *tab'îyyât*. Keduanya mempunyai peranan penting dalam memahami *syari'ah* untuk *kemaslahatan* manusia.

Metode-metode tersebut di atas merupakan perwujudan dari pemahaman gabungan antara mereka yang memberi penekanan pada pemahaman *zhâhir al-nash* dan mereka yang memberi penekanan pada makna *nash* dalam kerangka pemahaman al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum dalam Islam. Dengan pertimbangan, apabila pemahaman terhadap *nash* yang terdapat dalam dua sumber itu hanya berpatokan pada *zhâhir nash* atau *zhâhir lafazh*, maka akan melahirkan kekakuan pemahaman. Akibatnya, akan menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum yang tidak mampu memberikan jawaban terhadap persoalan yang muncul dalam kehidupan manusia. Hal ini jelas merupakan "reduksi arti" diturunkannya al-Qur'an sebagai *rahmatan lil âlamîn*.

Sebaliknya, apabila pemahaman suatu *nash* yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak terikat sama sekali dengan *zhâhir nash* dan memberikan kebebasan penuh pada manusia untuk melakukan interpretasi, maka ajaran agama hanya akan berwujud dalam bentuk nilai-nilai dan kehilangan identitas formalnya.

Oleh karena itu, pendekatan gabungan adalah penting untuk mempertahankan identitas ajaran agama sekaligus menjawab perkembangan hukum yang muncul akibat perubahan sosial. Identitas formal ajaran tampak lebih banyak dalam hal ibadah. Sedangkan dinamika ajaran tampak dalam masalah muamalah.

III. KESIMPULAN

Pada bagian akhir tulisan ini dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Metode memahami maksud *syari'at* lewat *zhâhir nash* adalah pemahaman bahwa sumber hukum *syari'at* adalah *nash*, tidak boleh ada pendapat dalam hukum *syari'at*. Allah Swt telah menegaskan seluruh hukum-hukum-Nya.
2. Metode memahami maksud *syari'at* melalui makna *lafazh* adalah metode yang tidak hanya berhenti pada *lafazh nash*, akan tetapi kepada kandungan atau substansi dari maksud *nash* tersebut. Metode ini menerapkan *qiyâs* manakala ada kesamaan *'illat*.
3. Metode memahami maksud *syari'at* melalui makna di luar *nash* adalah pemahaman yang lebih bebas dibanding *qiyâs*. Pemahaman ini menerapkan metode *istihsân* dan *maslahah al-mursalah*.
4. Metode memahami maksud *syari'at* lewat makna dan *lafazh* sekaligus adalah metode yang lebih bersifat komprehensif dan perpaduan seluruh metode yang ada, tanpa mengorbankan salah satu diantaranya. Yaitu memadukan pemahaman *lafzhiy* dan *ma'nawiy*.

Endnotes

- ¹ Talisiduhu Nafiah, *Research* (Cet.I; Jakarta: Bina Aksara, 1984), h.49.
- ² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 652.
- ³ Hans Webr, A. *Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Mc Donald and EvansLtd, 1980), h. 767.
- ⁴ Ibn Mansur al- Afriqy, *Lisan al- Arab*, Jilid VIII (Beirut: Dâr al- Sadr, t.th.), h. 175.
- ⁵ Fazlurrahman, *Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. 140.
- ⁶ Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Membumikan Syari'at Islam* (Cet.I; Surabaya: Dunia Ilmu Offset, 1997), h. 56.
- ⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqâshid asy-Syari'ah (Baina Al-Maqâshid Al-Kulliyah wa An-Nushush Al-Juz'iyah)* diterjemahkan oleh H. Arif Munandar Riswanto dengan judul *Fiqh Maqashid Syari'ah; Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 17
- ⁸ Abu Zahrah, *Ushûl al- Fiqh* (Beirut: Dâr al- Fikr, 1986), h. 301.
- ⁹ Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, t.th.), h. 298.
- ¹⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâsid Syari'ah menurut al-Syâtibî*, (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h.91.
- ¹¹ Golongan ini dinisbahkan kepada Daud al- Zhâhiry. Dinamakan zhâhiry karena hanya berpegang kepada *zhâhir nash* dan menolak metode qiyâs. Menurut al- Zhahiry, Al- Quran dan Sunnah telah mencakup seluruh hukum *syari'at*. Sesuatu yang tidak disebut secara tekstual dalam *nash*, cukup dicari melalui kaedah kebahasaan. Hal itu berarti bahwa kegiatan ijtihad tidak keluar dari *zhâhir al- nash*. Jadi kaum Zhâhiriyyah mengembangkan pikirannya melalui pendekatan kebahasaan. Demikian pula mereka menolak penggunaan qiyâs dalam masalah agama secara keseluruhan. Menurutny tidak boleh menetapkan hukum kecuali atas dasar *nash* (Al- Quran dan Sunnah) atau *ijma'* atau dengan dalil dari *nash* dan *ijma'*. Walaupun mereka tidak memakai qiyas, namun menggunakan pendekatan "dalil" yang terfokus pada makna dan pemahaman *nash* yang tidak terlepas atau dilandasioleh *nash* dan *ijma'*. Dalil bagi mereka terbagi kepada dua; yang diambil dari *nash* dan yang diambil dari *ijma'*. Lihat Hamka Haq, *Falsafah Ushûl al- fiqh* (Makassar: Al- Ahkam, 2000), h. 204. Lihat pula Ibn Hazm al- Zhahiry, *Al-Ihkâm fi Ushl al- Ahkâm*, Juz IV (Beirut: Dar al- Kutub al- Ilmiyyah, 1985), h. 100.
- ¹² Abdul Wahab Ibrahim, *Al- Fikr al- Ushûl* (Makkah: Dâr al- Syaruq, 1983), h. 103.
- ¹³ Ibn Hazm al- Zhahiry, *op. cit.*,Juz I (Mesir: al- Ashimat, t.th.), h. 42, Lihat juga Danusiri, *Epistemologi Syara'* dalam H. Noor Ahmad, et al., *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 50.
- ¹⁴ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al- Nushûsh fi Fiqh al- Islami* (Beirut: maktabat al- Islami, 1983), h. 442-443.
- ¹⁵ Hamka Haq, *Al- SyâthibîAspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât* (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 232.
- ¹⁶ Lihat Hamka Haq, *Falsafah... op.cit.*,h.210.
- ¹⁷ Al- Syâtibî, *op. cit.*, h.391.
- ¹⁸ Al- Syâthibî, *op. cit.*, Juz I, h. 89.
- ¹⁹ Abu Zahrah, *Ushûl al- Fiqh* (Beirut: Dâr al- Fikr, 1986), h. 209.
- ²⁰ Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Cet.IV; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 76. Lihat pula Amir Mua'allim dan Yusdani, *Konfigurasi pemikiran Hukum Islam* (Cet. II; Yogyakarta: UII Press Indonesia, 2001), h. 64.
- ²¹ Mereka yang menolak hanyalah Zhâhiriyyah dan Auza,i dari Sunni, dan Ja'far al- Sadiq dari Syi'ah, Lihat Muhammad Sulayman Dawud, *Nazariyat al- Qiyâs Manhâj Tajribi Islâmi* (Dirâsah Muqâranah, Dâr al- Dakwah, Iskandariah, 1994), h. 242-253.
- ²² H.M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h.72.

²³ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud bi Syarh Aun al- Ma'bud*, Juz IX (Beirut: Dâr al- Fikr 1979), h. 509.

²⁴ H.M. Hasbi Umar, *op. cit.*, h.74.

²⁵ Lihat al- Syahrastâni, *al- Mîlal wa al- Nihâl*, penyunting, Ahmad Fahmi Muhammad, JilidI. (Cet. I: Dâr al- Kutûb al- Ilmiyyah, 1990), h. 210.

²⁶ Syi'ah Bâtiniyyah pertama kali muncul di Kufah, berawal dari gerakan bawah tanah dan membentuk semacam hirarki da'I (propagandis). Itulah sebabnya golongan ini disebut juga *ta'lîmiyyâh*(pengajaran) yang secara praktis merupakan gerakan dakwah. Belangan gerakan ini dikenal juga dengan sekte Syi'ah *Qarâmitah*. Dalam perspektif pemikiran *ushûl fiqhi*, kelompok Syi'ah terbagi dua: Kelompok *al-Muhaddisîn* dan kelompok *al- Ushûliyyîn*. Menurut *al- Muhaddisîn*, setelah gaibnya imam *Ma'sum*, otoritas membuat hukum tetap dipegang oleh otoritas wahyu atau sunnah Rasulullah dan sunnah Imam dua belas yang terhimpun dan beberapa buku hadis. Kelompok ini tidak hanya mengecam ijthid, tetapi juga menganggap *ushûl Fiqh* sebagai perangkat spekulatif ciptaan manusia untuk mencampuri urusan Allah dan Rasul-Nya. Olehnya itu, ijthid harus ditolak. Kelompok *al- Ushûliyyîn* memandang ijthid sebagai suatu kewajiban keagamaan setelah periode imam *Ma'sum* dan dengan ijthid ajaran agama dapat dikembangkan. Lihat Sayyid Muhammad Husain Thaba'tabâ'I, *Shi'te Islam* dialihbahasakan oleh Johan Efendi dengan judul *Islam Syi'ah* (Jakarta: Grafitti, 1993), h. 85.

²⁷ H. Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, Jilid II (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 304.

²⁸ Lihat Hamka Haq, *Falsafah Ushûl Fiqh*, *op. cit.*, h. 219.

²⁹ H.A. Djazuli dan Nurol Aen, *Ushûl Fiqh Metodologi Hukum Islam* (Cet.I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 160.

³⁰ Asafri Jaya Bakri, *op.cit.*, h. 29.

³¹ Abd. Al-Aziz bin Abd. Al-Rahman, *Adilah al-Tasyri' al-Mukhtalaf fi al-Ihtijaj Biha* (Riyad: t.tp., 1399), h. 164.

³² Lihat QS. al-Maidah (5): 38.

³³ Mustafa al-Syalabi, *ushûl al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-Arabiyah, 1986), h. 272-275.

³⁴ Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh* (Cet.I; Jakarta: Logos, 1996), h. 114.

³⁵ Lihat Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 126.

³⁶ Lihat pendapat al- Gazali yang dikutip Nasrun Haroen, *loc. cit.*

³⁷ Hamka Haq, *Al- Syâthibî...*, *op. cit.*, h. 251.

³⁸ Hamka Haq, *ibid.*, h. 257

³⁹ Abu Ishak al- Syâthibî, *Al- Muwâfaqât*, Juz II (Beirut: Dâr al- Ma'arif, t.th.), h. 393.

⁴⁰ Lihat al- Syâthibî, *op. cit.*, Juz II, h. 409.

⁴¹ Lihat abd. Hamid Hakim, *Mabâdi' al- Awwaliyyah* (Jakarta: Sa'diyah Putra, t.th.), h. 48.

⁴² Lihat al- Syâthibî, *op. cit.*, h. 410.

DAFTAR PUSTAKA

- Aen, Nurul dan H.A. Djazuli. *Ushûl Fiqh Metodologi Hukum Islam*. Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Ahmad, H. Noor, et al. *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Al- Afriqy, Ibn Mansur. *Lisan al- Arab*. Jilid VIII. Beirut: Dâr al- Sadr, t.th.
- Al- Rahman, Abd. Aziz bin Abd. *Adilab al-Tasyri' al-Mukhtalaf fi al-Ibtijaj Biba*. Riyadh: t.tp., 1399.
- Al- Syahrastâny, *Al- Mîlal wa al- Nibâl*. Beirut: Dâr al- Fikr, t.th.
- Al- Syalabi, Mustafa. *Ushûl al- Fiqh al- Islami*. Beirut: Dâr al- Nahdah al- Arabiyah, 1986.
- Al- Syâtibî. *Al- Muwâfaqât fi Ushûl al- Syari'ah*. Beirut: Dâr al- Kutub al- Ilmiyah, t.th.
- Al- Zhahiry, Ibn Hazm. *Al- Ibkâm fi Ushûl al- Abkâm*. Juz IV. Beirut: Dâr al- Kutub al- Ilmiyah, 1985.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqâsid Syari'ah menurut al- Syâtibî*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Dawud, Muhammad Sulayman. *Naẓariyat al- Qiyâs Manhâj Tajribi Islâmi*. Dirâsah Muqâranah: Dâr al- Dakwah Iskandariah, 1994.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Fazlurrahman. *Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Haq, Hamka. *Al- Syâthibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al- Muwâfaqât*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- , *Falsafah Ushûl al- Fiqh*. Makassar: Al- Ahkam, 2000.
- Haroen, Nasrun. *Ushûl Fiqh*. Cet. I; Jakarta: Logos, 1996.
- Ibrahim, Abdul Wahab. *Al- Fikr al- Ushûl*. Makkah: Dâr al- Syaruq, 1983.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. Cet. IV; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Cet. II. Yogyakarta: UII Press Indonesia, 2001.
- Nafiah, Talisiduhu. *Research*. Cet. I; Jakarta: Bina Aksara, 1984.
- Qaradhawi, Yusuf. *Membumikan Syari'at Islam*. Cet. I; Surabaya: Dunia Ilmu Offset, 1997.

-----*. Dirasab fi Fiqh Maqâsbid Asy- Syari'ab: Baina Al- Maqâsbid Al- Kulliyah wa An- Nushush al- Juz'iyah.* Diterjemahkan oleh H. Arif Munandar Riswanto dengan judul *Fiqih Maqâsbid Syari'ab: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal.* Cet. I; Jakarta: Pustaka Al- Kautsar, 2007.

Shalih, Muhammad Adib. *Tafsir al- Nushush fi Fiqh al- Islami.* Beirut: Maktabat al- Islami, 1983.

Syarifuddin, H. Amir. *Ushûl Fiqh*, Jilid II. Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Tabâ'î, Sayyid Muhammad Husain Thaba'. *Shi'ite Islam* dialihbahasakan oleh Djohan Effendi dengan judul *Islam Syi'ab.* Jakarta: Grafitti, 1993.

Umar, H.M. Hasbi. *Nalar Fiqh Kontemporer.* Cet. I; Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Zahrah, Abu. *Ushûl al- Fiqh.* Beirut: Dâr al- Fikr, 1986.