

# MASLAHAH DAN BATASAN-BATASANNYA MENURUT AL-BÛTHÎ (Analisis Kitab *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* )

Abbas Arfan

(Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang)

## Abstrak

Definition of *al - mashlahah* according to *al - Bûthî* is : “ Something useful according to *al - Shâri* ‘ ( Allah and His Messenger ) for the benefit of his servants , in keeping religion , life , intellect , lineage and their property , in accordance with the specific sequences contained in the maintenance category . “ Furthermore *al - Bûthî* asserts that *al - mashlahah* can be used as a source of law if it meets the five criteria that he called *al - mashlahah Dlawâbith* . These five criteria are ; ( a ) *masalahah* should be included in the scope of *al - maqashid al - Syar’iyyah* the five , ( b ) *masalahah* does not contradict with the *Qur’an* , ( c ) *masalahah* does not contradict with *al - Sunnah* , ( d ) *masalahah* does not contradict with *al - Qiyas* and ( e ) *masalahah* does not contradict with another benefit that is higher / stronger / more important . That’s more or less the gist of the book *Dlawâbith mashlahah fi al - Shari’ah al - Islamiyya* , beside that in this paper , the authors tried to analyze critic *al - Bûthî* against *al - Thûfi* on *masalahah* concept , in addition also critical analysis of the author to distribution and limitations of *masalahah* in *al - Bûthî’s* version.

Definisi *al-Mashlahah* menurut *al-Bûthî* adalah: “Sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh *al-Syari’* (Allah dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut.” Namun *al-Bûthî* menegaskan bahwa *al-Mashlahah* dapat dijadikan sebagai sumber hukum jika memenuhi lima kriteria yang ia istilahkan dengan *Dlawâbith al-Mashlahah*. Kelima kriteria tersebut adalah; *masalahah* tersebut haruslah: (a) termasuk ke dalam cakupan *al-Maqâshid al-Syar’iyyah* yang lima, (b) tidak bertentangan dengan *al-Qur’an*, (c) tidak bertentangan dengan *al-Sunnah*, (d) tidak bertentangan dengan *al-Qiyas* dan (e) tidak bertentangan dengan kemaslahatan lain yang lebih tinggi/ lebih kuat/lebih penting. Itulah lebih kurang intisari dari kitab *Dlawâbith al-Mashlahah fi Syari’ah al-Islâmiyyah*, namun dalam makalah ini, penulis berusaha menganalisis kritik *al-Bûthî* terhadap konsep *masalahah al-Thûfi*, disamping analisis kritis penulis terhadap pembagian *masalahah* dan batasannya versi *al-Bûthî*.

**Kata kunci:** *al-Mashlahah*, *al-Maqâshid al-Syar’iyyah*

Masalah atau *al-Maqâshid al-Syar'iyyah* atau *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah pemahaman *rûh al-tasyrî'* (spirit syariat) seperti masa sahabat Nabi Muhammad SAW dan sebagai satu-satunya metode *istinbath* hukum Islam saat itu, seperti disebutkan oleh Imam al-Haramain al-Juwainî<sup>1</sup>. Adapun istilah *al-Maqâshid* sendiri menurut Ahmad Raisûnî,<sup>2</sup> pertama kali digunakan oleh al-Turmudzî al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Dialah, menurut Raisûnî, yang pertama kali menyuarakan *Maqâshid al-Syarî'ah* melalui buku-bukunya seperti, *al-Shalâh wa Maqâshiduh*, *al-Hajj wa Asrâruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarî'ah*, *'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan juga bukunya *al-Furûq* yang kemudian diadopsi oleh Imam al-Qarâfî menjadi judul buku karangannya. Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Mâtûridî (w. 333 H) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365 H) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mahâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abharî (w. 375 H) dan al-Bâqilânî (w. 403 H) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Mas'alah al-Jawâb wa al-Dalâil wa al-'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd*. Sepeninggal al-Bâqilânî muncullah al-Juwainî, al-Ghazâlî, al-Râzî, al-Amidî, Ibn Hâjib, al-Baidhawî, al-Asnawî, Ibn Subukî, Ibn 'Abd al-Salâm, al-Qarâfî, al-Thûfî, Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim.

<sup>1</sup>Nama lengkapnya adalah Abû al-Mâ'alî 'Abd al-Mâlik bin 'Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin 'Abdullah bin Hayuwiyah al-Juwainî. Di antara karyanya adalah: *al-Burhân*, *al-Waraqât*, *al-Ghiyâtsî*, *Mughîts a- Khalq*. Wafat tahun 478 H. (Lihat Ibn Subukî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, Juz V, h. 165). Ia berkata: "Sesungguhnya para sahabat Rasulullah Saw. tidak pernah menggunakan cara-cara berdebat seperti dilakukan para pemikir zaman sekarang dalam menentukan prinsip dan menerapkannya dalam proses menemukan hukum (*istinbath*) serta memaksakan diri untuk mengikuti model yang populer dan disukai oleh kelompoknya, namun di dalam majelis-majelis musyawarah itu para sahabat hanya mengurusi hukum-hukum dan mengomentarkannya berdasarkan pertimbangan masalah 'ammah atau kemaslahatan umum" (Baca: Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *al-Dîn Wa al-Daulah Wa Tathbîq al-Syarî'ah*, terj. Mujiburrahman, *Agama, Negara dan penerapan Syari'ah*, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, cet. I, 2001, h. 51).

<sup>2</sup>Ahmad Raisûnî, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî*, Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyyah Li al-Dirâsât wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1992, h. 32.

Urutan di atas merupakan versi Ahmad Raisûnî, sedangkan Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî mengatakan, sejarah *Maqâshid al-Syarî'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu: fase sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah.<sup>3</sup> Sedangkan Hammadi al-Ubaidy berpendapat bahwa orang yang pertama kali membahas *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah Ibrâhim an-Nakha'î (w. 96 H.), seorang *tabi'in* sekaligus guru Hammâd bin Sulaimân yang menjadi guru Abû Hanîfah. Setelah itu muncul al-Ghazâlî, Izz al-Dîn Abd al-Salâm, al-Thûfî dan teori ilmu-ilmuan diatas disempurnakan oleh Imam Syâthibî dalam *al-Muafaqât*-nya.

Oleh karena itu, istilah *mashlahah* atau *maqâshid* sudah tidak asing lagi bagi pengkaji *Islamic Law* dengan para tokohnya dari abad klasik sampai abad modern, seperti: al-Juwainî, al-Ghazâlî, al-Thûfî, al-Izz 'Abd al-Salâm, al-Syatibi, al-Bûthî, Jasser Auda dan lain-lain. Akan tetapi tulisan ini tidak akan dibahas urutan mana yang benar dalam sejarah perjalanan konsep masalah, namun penulis hanya akan menganalisis konsep masalah dan batasannya yang tulis oleh salah seorang ulama mutakhirin -yang tahun 2013 ini meninggal dunia sebagai syahid karena bom bunuh diri saat beliau memberi kajian rutin *al-Hikam* di masjid Damaskus -Syiria-, yaitu Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî dalam bukunya yang berjudul *Dlawâbith al-Mashlahah fi Syarî'ah al-Islâmiyyah*.<sup>4</sup>

## BIOGRAFI SINGKAT AL-BÛTHÎ

Al-Bûthî dilahirkan pada tahun 1929 M atau 1347 H, dalam keluarga suku Kurdi sunni di desa Jeilka distrik Buthan yang

<sup>3</sup>Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî, *Maqâshid al-Syarî'ah 'Inda Ibn Taimiyyah*, Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000, h. 75-114.

<sup>4</sup>Buku ini merupakan disertasi yang ditulisnya dalam rangka memperoleh gelar doktor dalam Ilmu Syari'ah di Univ. al-Azhar. Disertasi ini mendapat pujian dan berhasil memperoleh nilai Mumtâz serta rekomendasi dicetak dengan biaya universitas dan akan dikirim ke berbagai perguruan tinggi lain. Ujian Promosi berlangsung pada tanggal 5 Rajab 1385 bertepatan dengan 30 Oktober 1965. Disertasi ini baru dicetak dan disebarikan pada tahun 1967 oleh al-Maktabah al-Umawiyah Damaskus.

merupakan wilayah Turki. Usia 4 tahun ia pindah bersama ayahnya Mala Ramdhan ke Damaskus. Pada tahun 1953 Ia menyelesaikan pendidikan menengahnya di Ma'had al-Taujih al-Islâmî yang didirikan oleh Syaikh Hasan Jabnakah al-Maidânî di desa Maidan Damaskus-Suriah. Dua tahun kemudian ia menyelesaikan pendidikan sarjana di Fakultas Syari'ah Univ. al-Azhar dengan meraih gelar (Lc). Tahun berikutnya ia mengikuti perkuliahan di Fakultas Bahasa Arab Univ. al-Azhar dan berhasil meraih gelar diploma. Kemudian ia melanjutkan studinya di Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus sampai dengan tahun 1960. Pada akhirnya ia melanjutkan studi lagi untuk jenjang Doktor Hukum Islam di Universitas al-Azhar dan menyelesaikannya di tahun 1965. Selanjutnya ia berkarir sebagai Akademisi sebagai dosen di Fakultas Syari'ah Univ. Damaskus. Pada tahun 1970 ia berhasil meraih gelar asisten professor, dan di tahun 1975 ia berhasil meraih gelar profesor. Di tahun 1965 juga setelah keberhasilannya meraih gelar Doktor, ia langsung dipercaya menjabat Wakil Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus. dan di tahun 1977 ia dipercaya menjabat Dekan. Di tahun 2002 ia diangkat menduduki jabatan sebagai Ketua Jurusan Aqidah dan Agama di universitas tersebut. Juga ia merangkap sebagai anggota Organisasi Pemerintah untuk membahas Peradaban Islam di Oman, juga sebagai Anggota Majelis Akademik Univ. Oxford. Seorang yang menguasai 4 bahasa, yaitu Arab, Turki, Kurdi dan Inggris. Selain aktivitas diberbagai jabatan diatas, beliau juga membina majelis ta'lim di beberapa masjid di Damaskus yang diikuti ribuan jamaah.<sup>5</sup>

<sup>5</sup>www. Bouti. Net (diakses tgl. 29 Mei 2010). Namun ada juga orang yang membencinya dan mengkritik habis-habisan beberapa pendapatnya seperti yang penulis temukan di sebuah situs [www.sunna.info/books/bouti](http://www.sunna.info/books/bouti) dengan judul "Muhammad Sa'id Ramadlan al-Bûthî fi Mizân al-Syarî'ah", yaitu antara lain sbb:

البوطي الذي يتغنى بدماء الفاسد وسد الذرائع يبيع صراحة للشخص أن يتخيل أنه يرتكب الزنى ولو وجد مع ذلك لذة. وأباح للمرأة التي يضاجعها زوجها أن تتصور أنها مع غيره  
 نقول في مجلة طبيبك العدد تشرين أول ١٩٩٥: "إن حديث الإنسان نفسه عن مقارفة معصية ما وما يتبعه من تحلل تلك المعصية واللذة التي قد تصحب ذلك كل ذلك معقوف عنه وساقط عن الاعتبار والمحاسبة بفضل الله وصفحة دليل ذلك الحديث الصحيح الذي رواه مسلم من طريق أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت

Beliau wafat secara syahid pada Kamis malam jum'at tanggal 21 Maret 2013 di masjid Jamik al-Iman oleh sebuah ledakan bom bunuh diri, pada saat beliau sedang mengajar kajian rutin kitab "*al-Hikam Ibn Athaillah al-Sakandarî*". Selain itu, beliau juga sangat produktif menulis karya ilmiah dalam berbagai disiplin Islam dan problematika kontemporer keislaman yang berjumlah lebih dari 70 buku yang antara lain adalah:

Aisyah Umm al-Mu'minîn (Damsyiq: Maktabah al-Farâbî, 1996), al-Aqîdah al-Islâmiyyah wa al-Fikrah al-Mu'âshirah (Damsyiq: Jâmi'ah Damsyiq, 1982), •'Alâ Tharîq al-'Audah ilâ al-Islâm: Rasm li Minhâj, wa Hall li Musykilât (Beirut: Muassasah Risâlah, 1981), Fiqh al-Sîrah (Beirut: Dâr al-Fikr, 1972), Fi Sabîlillah wa al-Haq (Damsyiq: al-Maktabah al-Umawiyah, 1965), Qadhâyâ Fiqhiyyah al-Mu'âshirah (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî, 1991), Kubra la Yaqiniyat al-Kauniyyah: Wujûd al-Khâliq wa Wadhîfah al-Makhlûq (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1969), Kalimât fi Munâsabât (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2001), al-La Madzhabiyyah: Akhthar Bid'ah Tuhadid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah (Damsyiq: Maktabah al-Ghazâlî, 1970), Mabâhits al-Kitâb wa al-Sunnah min Ilm al-Ushûl (Damsyiq: Jâmi'ah Damsyiq, 1975), Muhâdarât fi al-Fiqh al-Muqâran (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1981), Madkhal ilâ Fahm al-Judzur: Man Ana? Wa Limâdzâ? Wa ilâ Aina? (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1991), Al-Madzhah al-Iqtishâdî Bain al-Syuyu'iyah wa al-Islâm (Damsyiq: al-Maktabah al-Umawiyah, 1960), Al-Mar'âh bain Thugyân al-Nidhâm al-Gharbî wa Lathâ'if al-Tasyrî' al-Islâmî (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1996), Mas'alah Tahdîd al-Nasl: Wiqâyah wa 'Ilâjah (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî, 1976), Misywârât Ijtima'iyah (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 2001), Ma'a al-Nas: Misywârât wa Fatâwâ (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1999), Min Asrâr al-Manhaj al-Rabbânî (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî,

به نفسها ما لم يتكلموا أو يفعلوا" انتهى.

يقول في الخلة نفسها في جواب هذا نصه: "إلى السيد الذي نعت نفسه بلقب "إلى قعر جهنم": "إن شعور الرجل باللواجم الجنسية من جراء ما قد يتعرض له من مغريات لا يُعد شيئاً محرماً، بل إن ما يحتاجه من حديث النفس وأحلام اليقظة والتخطيط لا تكتفب محرماً أياً كانت لا يدخل هو الآخر في شيء من المحرمات وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به نفسها ما لم تقل أو تفعل".

1977), *Min Rawa'i' al-Qur'an: Ta'ammulât } Imiyah wa Adabiyah fi Kitâb Allah Azz wa Jall* (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî, 1970), *Min al-Fikr wa al-Qalb* (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî, 1999), *Man Huwa Sayyid al-Qadr fi Hayat al-Insân?* (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî, 1976), *Manhaj Tarbawî Farîd fi al-Qur'an* (Damsyiq: Maktabah al-Fârâbî, tt.), *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fi al-Qur'an* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1982), *Hâdzâ Ma Qultuh amam Ba'dh al-Ru'âsâ' wa al-Mulûk* (Damsyiq: Dâr Iqra', 2001).

### GARIS BESAR SISTEMATIKA KITAB *DLAWÂBITH AL-MASHLAHAH*

Buku ini dimulai dengan pendahuluan dengan judul "*al-Mashlahah: Tahlîl wa Muqâranah*", yang membahas identifikasi perbedaan antara masalah dan manfaat. Keunggulan masalah dalam perspektif hukum buatan manusia dan syari'at Islam; dan kemudian diikuti dengan tiga bab, yaitu:

Pertama, membahas "hubungan syari'at Islam dengan masalah"; yang membahas beberapa topik yang antara lain bahasan tentang dalil-dalil pendukung masalah berupa al-Qur'an, al-Sunnah dan *al-Qawâ'id al-Syar'iyah*. Di samping itu, juga dibahas tentang penolakannya terhadap pembagian masalah dunia dan akhirat dengan dua kerancuan argumen dan analisis bantahannya terhadap kedua argumen itu.

Kedua, membicarakan tentang "lima batasan masalah syar'iyah"; yang merinci kelima batasan tersebut dengan beberapa subbab yang berusaha mengkritik beberapa pendapat yang dianggapnya keluar dari salah satu batasan yang telah dibuatnya, seperti bantahan pada pendapat yang mengatakan bahwa dalam "Fiqh Imam Mazhab" (khususnya empat mazhab) itu ada yang bertentangan dengan Sunnah dengan alasan masalah; bantahan pada pendapat yang menyatakan bahwa mazhab Maliki membolehkan mentakhshis Hadis Ahâd hanya dengan alasan masalah dan; bantahannya pada konsep masalah al-Thûfi yang dianggapnya telah keluar dari Ijma Ulama dan lain-lain. Bab kedua ini di

tutup dengan bahasan tiga hal penting yang menurut pendapat sebagian ulama akan dapat mementahkan dan menafikan keberadaan lima batasan masalah dan pembelaannya, yaitu: (a) kaidah *al-masyaqqah tajlîb al-taisîr*, (b) kaidah *tabaddul al-ahkâm bi tabaddul al-azmân* dan (c) konsep *hilah* hukum.

Dan ketiga, meneliti dan mengungkapkan "makna masalah mursalah"; menurut ulama, di mulai dari masa sahabat, disusul empat imam mazhab dan pakar dan ilmuan ushul fiqh dengan berbagai perbedaan dan kebingungan mereka dalam pendefinisian *masalah mursalah* dan macamannya. Buku ini diakhiri dengan catatan akhir berupa kesimpulan akhir sebagai penutup.

### ANALISIS KITAB *DLAWÂBITH AL-MASHLAHAH*

Masalah secara bahasa atau etimologi (bahasa Arab) adalah berarti kemanfaatan, kebaikan, kepentingan.<sup>6</sup> Dalam bahasa Indonesia sering ditulis dan disebut dengan kata *masalahat* (lawan kata dari *mafsadat*) yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan (keselamatan, dsb), faedah; guna. Sedangkan kemaslahatan berarti kegunaan, kebaikan; manfaat; kepentingan.<sup>7</sup>

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa segi etimologi kata *al-Mashlahah* menunjuk kepada pengertian manfaat dan guna itu sendiri (secara langsung) dan kepada sesuatu yang menjadi sebab (secara tidak langsung) dan melahirkan keduanya (masalah langsung dan tidak<sup>8</sup>), demikian juga kata *al-Mafsadah*.

<sup>6</sup>Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, "*Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*", (Cet. VIII; Yogyakarta: Multi Karya Grafika: Pondok Pesantren Krapyak, tt.), h. 1741.

<sup>7</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, "*Kamus Besar Bahasa Indonesia*" (Cet. VII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 634.

<sup>8</sup>Oleh sebagian ulama seperti Izzuddin Abd salam masalah yang langsung disebut dengan masalah *haqîqiyah*, sedangkan yang tidak langsung disebut dengan masalah *majâziyyah*. Contoh untuk masalah hukum sangat banyak ditemukan dalam hukum-hukum Syara', adapun yang tidak langsung seperti *amputasi* dalam dunia kedokteran; memotong salah satu anggota tubuh adalah suatu mafsadat, namun karena ada tujuan masalah yang lebih luas dan permanen, yaitu agar suatu penyakit tidak menjalar pada anggota tubuh lainnya, maka diperbolehkan. Berarti terkadang masalah tidak langsung ini secara lahiriyah berbentuk sebuah mafsadat, tapi secara

Sedangkan menurut Muhammad Said Ramadlân al-Bûthî *al-Mashlahah* adalah “Sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh al-Syari’ (Allah dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut.”<sup>9</sup>

Definisi ini sejalan dengan definisi yang disampaikan oleh al-Ghazâlî dengan penekanan pada urutan yang dimaksudkan dari lima penjagaan tersebut.<sup>10</sup> Dari definisi di atas dapat disimpulkan adanya persamaan persepsi antara keduanya, yaitu: *pertama*, bahwa yang dimaksud dengan *al-Mashlahah* secara terminologi harus berada dalam ruang lingkup tujuan syara’; tidak boleh didasarkan atas keinginan akal semata terlebih atas keinginan hawa nafsu. Dengan kata lain mereka menitikberatkan *al-Mashlahah* dengan tujuan syara’. *Kedua*, bahwa *al-Mashlahah* haruslah mengandung dua unsur penting, yaitu meraih manfaat dan menghindarkan *madharrah* (*Mafsadah*).

Adapun terkait dengan pembagian masalah, al-Bûthî-pun membagi masalah dalam katagori ini menjadi empat tingkatan; persis dengan al-Ghazâlî<sup>11</sup>. Perbedaannya hanya dalam penggunaan istilah yang berbeda, yaitu: (a) *mashlahah mu’âtsirah*, (b) *mashlahah mulâ’imah*, (c) *mashlahah munâsibah gharîbah*

batiniyah berupa masalah.

<sup>9</sup>Al-Bûthî, “*Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*”, (Cet. VI; Baerut-Lebanon: Muassasah al-Risâlah, 1992), h. 27.

<sup>10</sup>Baca Said Agil Husin al-Munawar, “*Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*” (Malang: PPS UNISMA, tt), h. 34-35 dan Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK, 2007, h. xxvii

<sup>11</sup>al-Ghazâlî membaginya menjadi empat tingkatan yang dalam ensiklopedi Hukum Islam di sebut dengan empat tolak ukur masalah, yaitu: (a) *mashlahah mujâbah* (kemaslahatan yang dikukuhkan syara’ nau` spesies atau macamnya); (b) *mashlahah mulâ’imah* (kemaslahatan yang dikukuhkan syara’ jins (genus atau jenisnya); (c) *mashlahah mulghah* (kemaslahatan yang dibatalkan) oleh syara’; dan (d) *mashlahah gharîbah* (kemaslahatan yang didiamkan) oleh syara’. (Baca Abdul Aziz Dahlan (ed.) et. Al., “*Ensiklopedi Hukum Islam*”, (Cet. I; Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 1041).

dan (d) *mashlahah mursalah*. Kemudian al-Bûthî menjelaskan bahwa masalah *mu’âtsirah* dan *mulâ’imah* terdiri dari dua macam masalah yang disepakati oleh jumbuh ulama kebolehan penggunaannya. Masalah yang ketiga, yaitu *mashlahah munâsibah gharîbah* adalah masalah yang disepakati untuk tidak boleh digunakan, karena dasar acuan masalahnya adalah *dhan* (dugaan), yang maksudnya adalah adanya masalah baru sebatas *dhan* dan tidak termasuk ke dalam bagian lima *maqâshid syar’iyyah*. Berbeda dengan *mashlahah mursalah* yang masalahnya tidak *dhan*, tapi sudah yakin masuk dalam salah satu dari lima *maqâshid syar’iyyah* dan tidak bertentangan dengan syara’; tidak ada perintah dan anjuran, juga tidak ada larangan dan kemakruhan,<sup>12</sup> atau di diamkan oleh syara’.

Menurut pemahaman penulis, empat istilah di atas yang dipakai oleh al-Ghazâlî dan al-Bûthî memiliki persamaan dan perbedaan tipis. Persamaannya adalah kesamaan definisi dan maksud, walau dengan istilah yang berbeda, yaitu antara istilah *mashlahah mujâbah*-nya al-Ghazâlî dengan *mashlahah mu’âtsirah*-nya al-Bûthî. Kesamaan maksud dan istilah untuk tingkatan kedua, yaitu masalah *mulâ’imah*. Sedangkan tingkatan ketiga; antara al-Ghazâlî dengan al-Bûthî ada perbedaan istilah dan pengertian, hanya saja pada tingkatan ini keduanya sama-sama menolak sebagai bagian dari masalah yang boleh dipakai. Pada tingkatan masalah yang keempat ada perbedaan istilah, namun pengertiannya sama akan tetapi memiliki kesimpulan yang berbeda, yaitu al-Ghazâlî menolak masalah *Gharîbah* (*mursalah*)<sup>13</sup> sebagai salah satu dari beberapa masalah yang boleh digunakan, sedang al-Bûthî memperbolehkannya, bahkan ia berhujjah telah disepakati oleh para sahabat, tabiin dan empat imam mazhab fiqh terkenal.<sup>14</sup>

Sebagian ulama ada yang membagi masalah berdasarkan tujuan zamannya terbagi menjadi dua tingkatan, yaitu; masalah dunia dan akhirat.

<sup>12</sup>Al-Bûthî, *Dlawâbith.*, h. 285-288

<sup>13</sup>Nama (istilah) lain dari masalah *mursalah* adalah *al-Munâsib al-Mursal*, *al-Mashlahah al-Muthlaqah*, *al-Istishlâh* atau *al-Istidlâl*.

<sup>14</sup>Al-Bûthî, *Dlawâbith.*, h. 354.

Masalah dunia adalah kewajiban atau aturan syara' yang terkait dengan hukum-hukum muamalah (interaksi sosial dan ekonomi). Sedangkan masalah akhirat adalah kewajiban atau aturan syara' yang terkait dengan hukum-hukum tentang aqidah (tauhid) dan ibadah<sup>15</sup> (mahdlah/murni).

Namun al-Bûthî dengan tegas menolak pembagian masalah dalam katagori yang disebutkan diatas, karena menurutnya semua hakekat yang telah ditetapkan syara', baik aqidah, ibadah atau muamalah, dan sejatinya bertujuan merealisasikan semua kemaslahatan manusia (makhluk), baik untuk tujuan hidup di dunia atau akhirat. Oleh karenanya seorang muslim yang berpegang teguh pada agamanya dalam bidang muamalah dengan sesama manusia misalnya, itu sesungguhnya merupakan perintah Allah yang wajib dikerjakan dan akan mendapatkan balasan; di dunia dengan tercapainya kemaslahatan dunia dan di akhirat dengan mendapat ridla Allah SWT.<sup>16</sup>

al-Bûthî menerima masalah mursalah sebagai salah satu masalah yang bisa digunakan sebagai sumber hukum, ketika tidak di temukan sumber dari al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Hal ini dalam hemat penulis sama dengan ulama lainnya seperti Khalâf<sup>17</sup>, hanya ada sedikit perbedaan antara keduanya dalam memberikan definisi terhadap masalah mursalah. Khalâf mendefinisikan *al-Mashlahah al-Mursalah* atau *al-Muthlaqah*,<sup>18</sup> yaitu "masalah yang tidak ditetapkan syara' dalam hal boleh

atau tidaknya yang secara prinsip tidak bertentangan dengan syara' bahkan mencakup tujuan syara' secara umum berupa mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* dari makhluk." Sedangkan al-Bûthî mendefinisikannya dengan "setiap masalah yang termasuk kedalam *maqâshid syar'iyah* (yang lima) yang tidak terdapat dalil tentangnya, baik macamnya atau jenisnya yang persis atau mendekatinya, juga tidak ada dalil yang mengharuskan atau membatalkannya".<sup>19</sup>

Dengan tegas al-Bûthî mengatakan *al-Mashlahah* dapat dijadikan sebagai sumber hukum jika memenuhi lima kriteria yang ia istilahkan dengan *Dlawâbith al-Mashlahah*. Kelima kriteria tersebut adalah; masalah tersebut haruslah: (a) termasuk ke dalam cakupan *al-Maqâshid al-Syar'iyah* yang lima, (b) tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (c) tidak bertentangan dengan al-Sunnah, (d) tidak bertentangan dengan al-Qiyas dan (e) tidak bertentangan dengan kemaslahatan lain yang lebih tinggi/ lebih kuat/lebih penting.<sup>20</sup>

Oleh karena itu, al-Bûthî sangat menentang keras konsep masalah yang ditawarkan al-Thûfi, bahkan ia menuliskannya dalam subbab sendiri dengan judul yang provokatif, yaitu: "*al-Thûfi wa Khurûjuh 'alâ al-Ijmâ'*"<sup>21</sup>. Bagi al-Bûthî, statemen al-Thûfi telah melampaui batas-batas toleransi ketika mengatakan bahwa memelihara masalah lebih kuat daripada ijma'. Dengan demikian, memelihara masalah merupakan dalil syara' yang paling kuat karena yang lebih kuat daripada yang kuat adalah yang~ terkuat. Argumen yang dibangun al-Thûfi, demikian kata al-Bûthî, didasarkan pada dua asumsi, yaitu:

*Pertama*, pengingkar ijma' masih menggunakan masalah sebagai dasar hukum, dengan demikian masalah sudah disepakati kedudukannya sementara ijma' masih diperselisihkan. Berpegangan dengan yang disepakati lebih utama daripada berpegangan dengan yang diperselisihkan.

*Kedua*, bahwasanya nash-nash

<sup>15</sup>Al-Bûthî, *Dlawâbith.*, h. 78 ; Untuk lebih jelas dan lengkapnya tentang tingkatan masalah ini baca *al-Muwâfaqât*-nya al-Syâthibî jilid II, h. 15-32.

<sup>16</sup>Ibid., h.79.

<sup>17</sup>Abd. Wahhâb Khalâf juga membagi masalah menjadi empat tingkatan juga, yaitu: (a) *mu'âtsirah*, (b) *mulâ'imah*, (c) *mursalah* dan (d) *mulghah*. Bahkan ia mendatangkan contoh untuk masalah *mulghah* ini ialah seperti fatwa yang di keluarkan oleh Yahya bin Yahya al-Laitsî al-Mâlikî (ahli fiqh Andalus/Spayol yang merupakan salah seorang murid Imam Mâlik) ketika ia di tanya oleh salah seorang raja (Andalus) tentang kafarat berhubungan suami-isteri di siang hari bulan Ramadan (sang raja telah melakukannya dengan sengaja). Lantas Yahya al-Laitsî tersebut memfatwakan dengan hanya kafarat puasa dua bulan berturut-turut dengan alasan pertimbangan masalah untuk menjerakan (Baca Abd. Wahhâb Khalâf, *Khulâshah Târikh Tasyrî*, h. 87).

<sup>18</sup>Ibid., h. 84.

<sup>19</sup>al-Bûthî, *Dlawâbith.*, h. 288.

<sup>20</sup>al-Bûthî, *Dlawâbith.*, h. 107-241

<sup>21</sup>al-Bûthî, *Dlawâbith.*, h. 178-182.

diperselisihkan dan bertentangan sehingga menjadi sebab terjadinya pertentangan yang dikecam dalam syara'. Sementara itu memelihara masalah merupakan hakekat yang nyata dalam dirinya dan tidak diperselisihkan. Ia menjadi sebab persatuan yang dikehendaki syara', oleh karena itu maka mengikutinya lebih utama.

al-Bûthî kemudian menguraikan panjang lebar tentang kesalahan epistemologis argumen yang dibangun oleh al-Thûfi. Sebelum menyatakan pernyataan kontroversialnya, demikian kata al-Bûthî, al-Thûfi menjelaskan tentang dalil-dalil yang berjumlah sembilan belas. Diantara dalil itu ada yang disepakati ada yang diperselisihkan. Diantara yang masih diperselisihkan adalah masalah *mursalah*. Kemudian ia menyatakan bahwa dalil yang ~ paling kuat diantara semuanya adalah nash dan ijma'. Lalu bagaimana ia bisa menyatakan bahwa memelihara masalah didahulukan atas ijma'? Bukankah argumen ini mengandung pertentangan yang sangat jelas?, tegas al-Bûthî

Ada empat alasan mengapa al-Thûfi salah menurut al-Bûthî. Pertama, dasar argumentasi yang dibangun al-Thûfi dengan mengasumsikan adanya kemungkinan masalah yang bertentangan dengan nash atau ijma' adalah mustahil (tidak masuk akal). Anehnya ia sendiri yang menjelaskan kemustahilan itu tanpa terasa; seperti ketika ia meyakini bahwa Kitabullah semata-mata datang dengan membawa kemaslahatan bagi para makhluk. Sudah sangat jelas bahwa al-Qur'an semuanya mengandung rahmat bagi para hamba dan menjaga kemaslahatan mereka. Jadi mustahil ditemukan suatu ayat yang bertentangan dengan kemaslahatan yang hakiki. Kalau ada suatu pandangan sekilas yang menyimpulkan adanya pertentangan itu maka bisa dipastikan ia merupakan hasil pengaruh nafsu syahwat dan ketidakmampuan akal menangkap hakikat masalah. Jika kita terima kemustahilan itu dan kita asumsikan bahwa ada diantara nash-nash al-Qur'an dan al-Sunnah yang bertentangan dengan masalah, maka argumen al-Thûfi yang menyatakan bahwa syari'at datang

semata-mata untuk memelihara kemaslahatan para hamba, akan menjadi gugur dengan sendirinya.

*Kedua*, bahwasanya menganggap masalah lebih kuat dari ijma' dan nash merupakan indikasi masalah merupakan sumber hukum tersendiri yang telah berdiri sendiri di luar keduanya. Padahal telah menjadi kesepakatan para fuqâhâ (ahli fiqh) bahwa masalah semata bukanlah dalil yang berdiri sendiri sehingga ia bisa menjadi bagian lain dari nash dan ijma'. Masalah merupakan makna umum yang dirumuskan dari satuan-satuan hukum yang didasarkan pada nash. Oleh karena itu, mempertimbangkan masalah apa saja mesti mengasumsikan adanya dalil yang mendasarinya atau minimal tidak ada dalil yang menentanginya. Jika demikian, lalu bagaimana mungkin masalah bisa menjadi bagian tersendiri bahkan berlawanan dengan nash atau ijma'?

*Ketiga*, al-Thûfi menggunakan alasan masalah lebih kuat daripada ijma' dengan mengatakan bahwa pengingkar ijma' masih menggunakan masalah. Dengan demikian, masalah menjadi kesepakatan sementara ijma' masih diperselisihkan. Apa hubungan antara kedua statemen ini dengan argumennya bahwa masalah lebih kuat daripada ijma'? al-Thûfi juga lupa bahwa di satu sisi ia merendahkan posisi ijma', tapi disisi lain ia malah menggunakan ijma' sebagai landasan pendapatnya.

*Keempat*, ketika menyatakan masalah lebih didahulukan daripada nash, al-Thûfi memberikan alasan bahwa nash-nash itu berbeda dan saling bertentangan sementara memelihara masalah merupakan sesuatu yang hakiki dalam dirinya dan tidak berbeda. Bagaimana mungkin nash-nash syari'at saling bertentangan sementara ia datang dari Allah *azza wa jalla*? Seandainya ia benar-benar saling bertentangan maka ini merupakan bukti paling kuat bahwa ia bukan berasal dari Allah SWT.

Al-Thûfi mendasari pendapat ini dengan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan imam madzhab dan fuqaha karena nash. Bûthî

menolak anggapan ini karena perbedaan pendapat di kalangan fuqaha semata-mata karena perbedaan dalam memahami nash dan upaya menangkap maksud dari dalil (upaya menangkap hakikat *madlûl*) bukan berarti nash-nash tersebut saling bertentangan secara hakiki.

Konsep masalah yang ditawarkan al-Tufi (w.716 H) bisa digolongkan moderat dan liberal pada masanya dan bahkan pada masa ini, maka tidak heran jika al-Bûthî habis-habisan menentangnya. Namun dalam pandangan penulis, inti dari konsep masalah al-Thûfi adalah masalah itu bisa diakui (diterima) dan tidak perlu kesaksian dari syariat kecuali dalam bidang ibadah. Adapun dalam bidang mu'amalah, umat Islam dengan akal sehatnya dapat membedakan masalah atau mafsadat. Oleh karena akal pikiran berwenang menentukan masalah atau tidaknya dalam hal-hal keduniaan, maka ia (akal) melihat dalil hukum itu sendiri. Adapun masalah adalah esensi yang harus dipertahankan, sedangkan nash-nash syari'at tidak lain sebagai metode atau perantara untuk mewujudkan kemaslahatan. Nash-nash syari'at dan Ijma' dapat difungsikan selama ia dapat merealisasikan kemaslahatan itu. Apabila masalah pertimbangan akal berbenturan dengan *nash qath'i*, maka ia tunduk kepada nash syari'at itu, karena dengan benturan itu diketahui kepalsuan masalah dengan pertimbangan akal pikiran.

al-Tufi menambahkan, selain dalam bidang ibadah, yang harus dilestarikan dari al-Qur'an dan al-Sunnah hanyalah nilai-nilai esensinya, bukan bunyi teksnya. Ia membedakan antara ajaran yang bersifat teknis dan ajaran yang bersifat tujuan. Ajaran yang bersifat tujuan, tujuannya tidak lain hanya untuk melestarikan ajaran yang esensial, ajaran itu yang menjadi landasan dalam menetapkan hukum, ia bersifat stabil, berlaku di setiap tempat dan zaman, sedang yang bersifat teknis bisa diubah sesuai dengan tuntutan zaman. Ajaran ini merupakan contoh-contoh praktis yang diberikan Allah dan Rasul-Nya yang cocok dengan kondisi masyarakat di waktu itu. Ia hanya dapat difungsikan selama ia efektif mencapai tujuan.

Jika tidak, maka ia bisa diubah sesuai dengan kebutuhan. Maka bagi al-Thûfi, tujuan hukum secara umum dapat dikembalikan kepada dua hal, yaitu: menghindarkan kemadlaratan dan meraih kemaslahatan. Setiap ayat dan Hadis harus ditafsirkan dalam kerangka dua tujuan tersebut, dan dengan itulah akan bisa menjamin pemecahan hukum dalam segala keadaan. Oleh sebab itu, ia tidak khawatir dengan perkembangan zaman.

Selanjutnya al-Bûthî dalam bukunya "*Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*" menyimpulkan dalam bab terakhir, bahwa kelima kriteria tersebut mengharuskan adanya tiga konsekwensi, yaitu: (a) tidak boleh *takhshîsh*, menafsirkan atau *men-taqyîd* sesuatu dari al-Qur'an dan al-Sunnah semata dengan dasar masalah, karena masalah tidak boleh mengungguli dan bertentangan dengan kedua sumber utama hukum Islam, (b) pendapat sebagian ulama yang meletakkan sebuah kaidah terkenal, yaitu "*tatabaddal al-ahkâm bi tabaddul al-azmân*" (perubahan hukum sebab perubahan zaman) itu tidak boleh diambil secara lahiriyah saja, karena sesuatu hukum yang terlahir karena berdasar dari Qur'an atau Sunnah atau dari qiyas yang bersumber dari keduanya itu harus selalu ada selama keduanya masih ada dan tidak bisa berubah karena mengikuti zaman, dan (c) pesan moral untuk para ulama yang telah mampu berijtihad dan membahas beberapa permasalahan hukum Islam untuk lebih teliti dan berhati-hati dalam memahami karakteristik masalah, agar tidak terjadi kerancuan atau dipengaruhi oleh hukum-hukum *madaniyyah* (positif) dan budaya modern yang materialistis.<sup>22</sup>

Lantas al-Bûthî menambahkan sebagai kata penutup, bahwa dengan bukunya itu ia tidak bermaksud menutup pintu ijtihad terhadap persoalan-persoalan hidup dan realita yang terus berkembang karena memang harus ada ijtihad dalam hal tersebut bagi seorang (muftahid) yang telah menguasai ilmu-ilmu syari'ah dan khilafiyahnya, namun harus ada rambu dan batasan-batasan yang jelas agar tidak melampaui batas dan agar tidak dengan mudah seorang berargumentasi atas nama masalah untuk

<sup>22</sup>Ibid., h. 358-359.



merusak sendi-sendi syari'ah yang telah kuat dan mapan.<sup>23</sup>

### AL-BÛTHÎ DAN KONSEP BATASAN MASHLAHAH DALAM PANDANGAN PENULIS

Pandangan al-Bûthî terhadap *mashalah*, menurut hemat penulis menggambarkan cara pandang konservatif yang kaku terhadap masalah terutama yang berkaitan dengan penilaian terhadap kemampuan akal dalam menangkap kemaslahatan<sup>24</sup>. Pandangan ini sangat populer terutama di kalangan para teolog Asy'ariyah, walaupun dalam perkembangan selanjutnya beberapa ahli hukum yang secara umum diklasifikasikan sebagai pengikut teologi Asy'ariyah pun, ternyata ada yang mempunyai pendapat yang lain terkait dengan kemampuan akal dalam mengungkap masalah ini, dan ternyata banyak pendapat Asy'ariyah yang berbeda dan bertolak belakang dengan Imam Asy'ari sendiri terutama dalam hal bisa tidaknya akal menentukan *tahsîn* dan *taqbîh*.<sup>25</sup>

<sup>23</sup>Ibid., h. 360.

<sup>24</sup>Dalam ilmu Kalam yang merembet ke ilmu Ushul Fiqh dikenal perbedaan tiga kelompok ulama tentang "Apakah Allah itu memiliki tujuan dibalik syariatNya? Dan apakah akal manusia bisa menentukan/menilai baik dan buruk tanpa bantuan informasi wahyu Allah atau sabda Nabi?" Yaitu antara pendapat Mu'tazilah dan Syi'ah, Asy'arah dan Maturidiyyah. Di mana Mu'tazilah dan Syi'ah berpendapat bahwa di setiap syariat Tuhan itu selalu ada tujuan yang rasional. Yang oleh karena itu, akal manusia tercipta untuk bisa mencari dan menentukan kebenaran atau tujuanitu walau tanpa bantuan wahyu sekalipun. Adapun kelompok Asyairah berpendapat sebaliknya. Sedangkan Maturidiyyah berada di tengah-tengah antara keduanya.

<sup>25</sup>Dan tokoh-tokoh Syafi'iyah-Asy'ariyah yang tidak sejalan dengan konsep Imam Asy'ari sendiri adalah seperti Abû Bakar Muhammad ibn 'Alî al-Qaffâl, al-Zanjânî, al-Qâsim alRâgib, Abû 'Abdillah al-Hulaimî, 'Izz al-Dîn ibn 'Abd. Salâm dan masih banyak lagi. Bahkan 'Izz al-Dîn ibn Abd. Salâm yang pergi begitu jauh meninggalkan pandangan Asy'ariyah. Menurut Ibn Abd. Salâm hampir semua masalah dan mafsadah duniawi bisa diketahui oleh akal, karena jelas bagi orang yang berakal -sebelum datangnya syara'- bahwa mengejar *maslahah* dan menolak *mafsadah* baik untuk diri sendiri maupun untuk orang lain adalah terpuji dan baik. Para filosof sepakat, demikian pula semua syari'at atas terjaminnya keselamatan jiwa, keluarga, harta benda, dan kehormatan. Seandainya ada perselisihan maka

Selanjutnya, al-Bûthî menambahkan bahwa hukum Allah pasti mengandung masalah, sebab kalau tidak demikian maka akan berarti bertentangan dengan apa yang telah baku dan diterima luas, yakni tidak ada kebaikan dan kejelekan dalam perbuatan.<sup>26</sup> Maka al-Bûthî dalam hal ini telah menyatakan sesuatu yang menurut Ibn Rusyd sangat aneh dan bertentangan dengan akal dan syara'. Bukti perlawanannya dengan akal sudah jelas. Kita bisa mengetahui dengan indera dan akal kita bahwa terdapat sesuatu yang baik disamping juga ada yang jelek. Kebaikan dan kejelekan itu disebut demikian karena zatnya. Kebaikan dan kejelekan, kata Ibn Rusyd adalah hakekat yang berdiri sendiri yang diciptakan oleh Allah dan tersebar pada segala sesuatu yang ada di dunia ini.<sup>27</sup>

Sementara itu al-Juwainî, tokoh mazhab Syafi'i yang beraliran mazhab teologi Asy'ariyah, mengatakan: "Kami tidak mengingkari bahwa akal memerintahkan si pemiliknya untuk meninggalkan kerusakan dan mencari manfaat-manfaat yang mungkin dan menolak pandangan ini keluar dari *ma'qûl* (masuk akal)." al-Juwainî mengakui adanya kerusakan (*mahâlik*) dan manfaat (*manâfi'*) dan akal bisa mengetahui dan membedakannya. Ini berarti bahwa kebaikan dan keburukan itu pada hakekatnya ada dan rasional. Dengan pendapat ini tampaknya al-Juwainî telah keluar dari pandangan mazdhab Asy'ariyah yang dianutnya. Kalau Juwainî kelihatan terpaksa mengakui adanya *tahsîn* dan *taqbîh* menurut akal, bahkan banyak penulis dari kalangan Syafi'iyah -yang mereka cenderung beraliran teologi Asy'ariyah- terang-terangan menyimpang dari pandangan Asy'ariyah dengan menetapkan adanya baik buruk menurut zatnya dan adanya *tahsîn* dan *taqbîh* yang bisa dicari sendiri oleh akal sehat.

Kekakuan konsep masalah dan batasan-batasannya yang ditawarkan oleh al-Bûthî juga mendapat respon negatif dari beberapa tokoh, seperti Muhammad Khâlid Mas'ûd

terletak pada skala prioritasnya saja.

<sup>26</sup>Ibid., h. 65.

<sup>27</sup>Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, (Cairo: Maktabah Anjelo, 1964), h. 101

yang menyatakan bahwa jika penjelasan-penjelasan al-Bûthî tentang masalah dengan segala persyaratan dan batasannya itu diterima, maka masalah pada kenyataannya menjadi tidak berguna sebagai konsep hukum. Karena perhatian yang diberikan kepada masalah oleh syari'ah itu kemudian hanya berarti masalah yang terbatas pada apa yang diperintahkan oleh syara', bahkan pada prinsipnya al-Bûthî tidak setuju dengan para ahli hukum yang menggunakan konsep

masalah yang dikemukakan oleh al-Syâthibî. Walau al-Bûthî dalam buku *Dlawâbith*-nya itu seringkali merujuk kepada pendapat al-Syâthibî, tapi rujukan-rujukan itu terkesan selektif dan sering keluar dari konteksnya. Maka studi yang dilakukan al-Bûthî telah gagal untuk menampakkan konsep masalah yang sebenarnya, terutama karena ia tidak mencurahkan perhatian penuh kepada para pendukung konsep ini semisal al-Syâthibî.<sup>28</sup>

#### DAFTAR PUSTAKA

- Arfan, Abbas. *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*, UIN Malang Press, Malang, 2008.
- 'Abd. Maujûd, 'Alî Ahmad dan 'Alî Muhammad 'Aud. dalam pendahuluan editing kitab *al-Isyârah fi Ushûl al-Fiqh*, karya Imam Sulaimân bin Khalaf al-Andalûsî, Maktabah Nizar Musthafâ al-Bâz, Makkah, cet. II, 1418 H./1997 M.
- al-Bûthî, Muhammad Sa'îd. *Dlawâbith al-Mahslahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Muassasah al-Risâlah, Baerut-Lebanon, cet. VI, 1992.
- al-Dawâlibî, Muhammad Ma'rûf. *al-Madkhal fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Dâr al-Kitâb al-Jadîd, Damascus-Suriah, cet. V, 1385 H/ 1965 M.
- al-Munawwar, Said Agil Husin. "Konsep al-Maslahat dalam Hukum Islam (Suatu Tinjauan sebagai Sumber Hukum Islam)", dalam *Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*, Pascasarjana UNISMA, Malang, 2001.
- al-Syâthibî, Abû Ishâq. *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm*, Dar al-Fikr, Baerut-Lebanon Jilid II. tt.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK, 2007.
- Auda, Jasser. *Fiqh al-Maqasid; Inathat al-Ahkam al-Syar'iyah bi Maqasidiha*, PDF dalam [www.jasser.uda.net](http://www.jasser.uda.net).
- Dahlan, Abdul Aziz. (ed.) et. Al. *Ensikolopedi Hukum Islam*, PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, cet. I, 1996.
- Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*. Cairo: Maktabah Anjelo, 1964.
- Khalâf, 'Abd. Wahhâb. 'Ilm Ushul Fiqh. Dar al-Qolam Baerut-Libanon, Cet. VIII, tt.
- Mas'ûd, Muhammad Khâlid. *Islamic Legal Philoshopy: a Study of Abu Ishaq al-Syatiby's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institut, 1977.
- Mas'adi, Ghufron A. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Hukum Islam*. Rajawali Pres, Jakarta, cet. II, 1998.
- Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin at-Tufi*, Yogyakarta: UII Press, cet. I, 2000.

<sup>28</sup> Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philoshopy: a Study of Abu Ishaq al-Syatiby's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), h. 179-180.