

FORMULASI TEORI MASHLAHAH DALAM PARADIGMA PEMIKIRAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Muhammad Harfin Zuhdi

Dosen tetap Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam.

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram

Email: harfin72@yahoo.co.id

Abstract: One of the importance and fundamental concepts in Islamic law is concerned with *maqashid al-shariah*. This concept asserts that the main purposes of Islamic law is to safeguard and realize human welfare, as this is reflective in legal maxim, "when *maslahah* exists, God's law applies. *Maslahah*, to borrow Masdar F. Masudi's word, is a theory of social justice in Islamic law. The core of *maqashid al-shariah* is *maslahah*, because Islamic law will not apply if it doesn't create *maslahah*, that is to establish good, and to reject evil. Therefore *maslahah* occupies a fundamental position in Islamic Law. It aims to protect human welfare which is universal or in more technical and practical terms, social justice.

Keyword: *paradigm, maqashid al-shariah, maslahah, social justice*

Abstrak: Salah satu konsep penting dan fundamental dalam paradigma hukum Islam adalah konsep *maqashid al-Syari'ah*, yang menegaskan bahwa hukum Islam disyariatkan untuk memelihara dan mewujudkan kemaslahatan manusia. Konsep ini diakui para ulama dengan memformulasikan suatu kaidah yang cukup populer, "Di mana ada *maslahah*, di sana terdapat hukum Allah." Teori *maslahah* ini --meminjam istilah Masdar F. Mas'udi-- disebut sebagai teori cita keadilan sosial dalam hukum Islam. Istilah yang sesuai dengan inti dari konsep *maqashid al-syari'ah* tersebut adalah *maslahah*, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada *maslahat*, yaitu untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat. Dengan demikian, jelas bahwa yang fundamental dari bangunan paradigma hukum Islam adalah *maslahah*; *maslahat* manusia universal, atau- dalam ungkapan yang lebih operasional- "keadilan sosial".

Kata Kunci: *Paradigma, maqashid al-syari'ah, maslahah, keadilan sosial.*

A. Pendahuluan

Semua ketentuan syara' yang ditetapkan Allah SWT adalah untuk kemaslahatan manusia didunia dan akherat. Para ulama ushul membagi ketentuan-ketentuan syara' menjadi dua bagian; ibadah dan muamalah. Pembagian ini didasarkan atas tujuan *al-syâri'* dalam menetapkan hukum bidang ibadah dan muamalah. Penetapan hukum dibidang ibadah dimaksudkan menjadi hak Allah Swt, sedangkan muamalah merupakan hak manusia. Hal ini sebagaimana digambarkan oleh 'Izzuddîn ibn 'abdi al-Salâm. Setelah menunjukan beberapa perbedaan antara ibadah dan muamalah, ia mengatakan bahwa semua bentuk ibadah dimaksudkan untuk memuliakan, mengagungkan, mengumandangkan kebesaran Allah SWT. dan untuk menyerahkan diri serta pasrah kepada-Nya.¹

Berkaitan dengan *al-mashlahah* sebagai dalil hukum syara', jumbuh ulama sepakat menyatakan bahwa sebagai dalil hukum, ruang lingkup *mashlahah* hanya menjangkau hal-hal yang berada diluar masalah-masalah ibadah. Sedangkan yang menjadi pedoman dalam hal-hal yang berada dalam bidang ibadah adalah *al-nashh*, baik melalui al-Qur'an maupun al-Sunnah. 'Abdul Wahhâb Khallâf meyakini pendapat ulama tentang ketidakabsahan *al-istishlâh* sebagai dalil dalam bidang ibadah, ia menegaskan sebagai berikut”

“Seluruh ulama telah menyepakati, tidak boleh melakukan qiyas, *istihsân* ataupun *istishlâh* dibidang ibadah. Sebab hukum-hukum yang terdapat dibidang ibadah bersifat *ta'abbudi*. Akal tidak dapat menemukan kemaslahatan yang terperinci yang terdapat didalam setiap ketentuan ibadah. Karena itu, tidak boleh berijtihad melalui penalaran didalamnya..... yang sama dengan ketentuan ibadah tersebut ialah, *hudûd*, *kafârât*, ketentuan-ketentuan warisan, masa *'iddah* karena wafat dan talak, serta semua yang disyariatkan dalam bentuk batasan-batasan dan ukuran-ukuran tertentu yang didalamnya hanya *al-Syâri'* yang mengetahui kemaslahatannya”.²

Uraian senada dengan pendapat di atas dikemukakan oleh al-Syâthibî dengan menyatakan bahwa “Perintah-perintah syara' dibagi dua. Pertama yang termasuk kelompok adat-adat yang diakui syara' yang berlaku diantara sesama makhluk, dan kedua, yang termasuk dalam kelompok ibadah yang ditetapkan terhadap

¹Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1994), juz II, h. 72.

²'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyri' al-Islâmi fimâ Lâ Nashh Fihî*, h. 89.

mukallaf, yaitu ditinjau dari segi bahwa ibadah tersebut ditunjukkan hanya kepada Allah Swt”.³

Jumhur ulama berpendapat bahwa semua ketentuan syara’ ditetapkan demi kepentingan manusia atau dengan kata lain, *al-Syâri*’ mengutamakan kemaslahatan hamba dalam bidang hukum. Akan tetapi dapat dikatakan bahwa pendapat tersebut tidak memberi pengaruh yang berarti bagi mereka dalam melakukan perluasan hukum *syara*’. Artinya meskipun mereka berpendapat bahwa *al-Syâri*’ mengutamakan kemaslahatan manusia dalam bidang hukum syara’, namun mereka tidak menjadikan kemaslahatan sebagai acuan mutlak untuk menetapkan hukum, khususnya dibidang muamalah. Bukti yang tegas dari tidak adanya pengaruh pendapat mereka di atas dalam penerapan hukum, dapat ditemukan dalam pandangan al-Syâhibî. Dalam hal ini beliau mengatakan;

“Pada dasarnya yang menjadi pedoman dalam bidang ibadah adalah sifat *al-ta’abudi* (menerima apa adanya), tanpa mempertimbangkan makna yang terkandung didalamnya. Sedangkan dalam bidang *al-‘adâh* pada dasarnya yang menjadi pedoman adalah mempertimbangkan makna (maksud) yang terkandung di dalamnya.”⁴

B. Makna Genealogi Mashlahah

Secara etimologi, kata *mashlahah* berasal dari kata *al-salâh* yang berarti kebaikan dan manfaat. Kata *mashlahah* berbentuk *mufrad*. Sedangkan jamaknya adalah *al-masâlih*. Kata *al-mashlahah* menunjukkan pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Sedangkan lawan kata dari kata *al-mashlahah* adalah kata *al-mafsadah*, yaitu sesuatu yang banyak keburukannya.⁵

Secara terminologi, *mashlahah* dapat diartikan mengambil manfa’at dan menolak madharat (bahaya) dalam rangka memelihara tujuan syara’ (hukum Islam). Tujuan syara’ yang harus dipelihara tersebut adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan aktivitas yang pada intinya untuk memelihara kelima aspek tujuan syara’ di atas, maka dinamakan *mashlahah*. Disamping itu untuk menolak segala bentuk kemadharatan

³Abû Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî‘ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), juz I, h. 227.

⁴Al-Syâhibî, *al-Muwâfaqât...*,h. 300.

⁵Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, h. 277. Lihat; Luis Ma’lûf, *al-Munjid fî al-Luqar wa al-A’lâm*, h. 432.

(bahaya) yang berkaitan dengan kelima tujuan syara' tersebut, juga dinamakan *mashlahah*.⁶

Imam al-Ghazali memandang bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syara', sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara', tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Oleh sebab itu, yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan syara', bukan kehendak dan tujuan manusia. Oleh karenanya, kemaslahatan yang dapat dijadikan pertimbangan (landasan) untuk menetapkan hukum menurut al-Ghazali adalah apabila: *Pertama*, *mashlahah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara'. *Kedua*, *mashlahah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan *nashh* syara'. *Ketiga*, *mashlahah* itu termasuk ke dalam kategori *mashlahah* yang dhoruri, baik yang menyangkut kemaslahatan pribadi maupun orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.⁷

Sementara Imam Syâtibî menyatakan, bahwa *mashlahah* adalah pemahaman mengenai perlindungan hak-hak manusia dengan cara menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan, yang mana akal tidak bebas untuk menemukan sebuah keadaan, dan kesepakatan umat Islam bahwa jika di dalam *nashh* syar'î tidak dijumpai yang sesuatu mengandung *mashlahah* maka pendapat tersebut harus ditolak".⁸ Ibn 'Âsyûr menyatakan, bahwa *mashlahah* adalah sifat perbuatan yang menghasilkan sebuah kemanfaatan yang berlangsung terus menerus dan ditetapkan berdasarkan pendapat mayoritas ulama".⁹

Sedangkan menurut Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *mashlahah* sebagaimana diistilahkan ulama hukum Islam dapat didefinisikan sebagai manfaat yang dimaksudkan oleh Allah Swt yang maha bijaksana untuk kepentingan hamba-hambanya, baik berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan maupun harta mereka sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat didalam kategori pemeliharaan tersebut".¹⁰

⁶Abû Hâmid Muhammad al-Gazâlî, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl*, (Beirut:: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 1980), h. 286.

⁷Al-Ghazali, *al-Mustasfa...*, h. 139

⁸Ibrahîm bin Mûsa Abu Ishâq al-Syâtibi, *Al-I'tishâm* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tt.), juz II, hlm., 113.

⁹Muhammad Thâhir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarī'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah Fuâd, 2004), Juz II, hlm., 297.

¹⁰Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dawâbith al-Mashlahah fî syarī'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990), h. 27.

Berdasarkan uraian tersebut, maka terlihat bahwa pengertian al-mashlahah memiliki relasi yang signifikan dengan syari'ah dalam beberapa rumusan diantaranya: *Pertama*, Syari'ah dibangun atas dasar kemaslahatan dan menolak adanya kerusakan di dunia dan akhirat, Allah memberi perintah dan larangan dengan alasan kemaslahatan; *Kedua*, Syari'ah selalu berhubungan dengan kemaslahatan, sehingga Rasulullah SAW mendorong umatnya untuk melakukan kebaikan dan menjauhi kerusakan; *Ketiga*, Tidak ada kemungkinan adanya pertentangan antara syari'ah dan kemaslahatan; dan *Keempat*, Syari'ah selalu menunjukkan pada kemaslahatan meskipun tidak diketahui keberadaan letak kemaslahatannya, dan Allah memberi kepastian bahwa semua kemaslahatan yang ada dalam syari'ah tidak akan menimbulkan kerusakan.¹¹

Dari paparan pengertian diatas, baik dari tinjauan etimologi maupun terminologi dapat disimpulkan bahwa yang disebut dengan mashlahah adalah suatu perbuatan hukum yang mengandung manfaat dan ketentraman bagi semua manusia atau dirinya sendiri terhadap jasmani, jiwa, akal serta rohani dengan tujuan untuk menjaga maqhâsid al-syari'ah. Keberpihakan mashlahah terhadap hukum memberikan nilai manfaat bagi manusia dalam menjalankan setiap perbuatan hukum, sehingga esensi mashlahah adalah sebagai standar dalam memaknai hukum Islam secara universal, bukan diukur dengan logika manusia yang cenderung mengedepankan aspek rasionalitas dan mengagungkan akal dalam berpikir dan bertindak. Dengan demikian, mashlahah sebagai metode istinbâth mampu memberikan ruang gerak yang lebih luas dalam pembentukan hukum Islam pada permasalahan kontemporer.

C. Kualifikasi dan Eksistensi Mashlahah

Hukum Islam sesuai dengan segala kebutuhan dan tuntutan kehidupan manusia, karena dapat mewujudkan kemaslahatan pada setiap ketentuan hukumnya. Tidak ada satu pun masalah hukum yang muncul kecuali sudah ada di dalam al-Qur'an dan Hadis petunjuk jalan solusi atasnya.¹²

Hukum Islam juga selaras dengan *fitrah*, memperhatikan segenap sisi kehidupan manusia, menawarkan tuntunan hidup yang berkeadilan dan moralitas kemanusiaan yang luhur, yang membebaskan manusia dari cengkeraman kuasa

¹¹Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim al-Jauziyah Abu Abdullah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Jail, tt.), Juz III, hlm., 3.

¹²Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyat al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-., Arabiyyah, 1971), h. 607.

hawa nafsu yang destruktif. Singkatnya, hukum Islam bervisi dan bermisi mulia,¹³ dan senantiasa memperhatikan realisasi *mashlahah* bagi segenap hamba-Nya. Karena itulah, konsep *mashlahah* memberi saham besar bagi terwujudnya panduan yang layak diperhatikan sang *mujtahid* guna mengetahui hukum Allah atas perkara yang tidak ditegaskan oleh *nash* suci *Syari'ah*.¹⁴ Jelaslah bahwa *mashlahah* menjadi elan vital bagi hukum Islam, sehingga ia senantiasa memiliki relevansi dengan konteks zamannya; dan ini pada gilirannya menjadikannya tetap *up to date* menyapa segenap persoalan kehidupan manusia dengan cahaya ajarannya yang mencerahkan.

Fondasi bangunan hukum Islam direpresentasikan oleh *mashlahah* yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawinya maupun kehidupan *ukhrawi*-nya. Hukum Islam menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan (*'adâlah*), kasih sayang (*rahmah*), dan *mashlahah*. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam, meskipun dicari rasionalisasi (*ta'wîl*) untuk menjadikannya sebagai bagian darinya.¹⁵ Di samping itu, keagungan dan keluhuran hukum Islam termanifestasikan pada kompatibilitas doktrinnya dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh *mashlahah* yang menggerakkannya.¹⁶ Eksistensi *mashlahah* dalam bangunan hukum Islam memang tidak bisa dinafikan karena *al-mashlahah* dan *al-Syari'ah* telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-mashlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-Syari'ah*.

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *nash* al-Qur'an dan Hadis memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa dilekati *hikmah* dan *'illah* yang bermuara kepada *mashlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.¹⁷ Bahkan, doktrin hukum Islam dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah *mahdah*), tetapi juga

¹³Mannâ' al-Qattân, *Raf' al-Haraj fi al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Riyad: al-Dâr al-Su.,ûdiyyah, 1402 H/1982 M), h. 61-62.

¹⁴Sa'îd Ramadân al-Bûti, *Dawâbit al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah wa al-Dâr al-Muttahidah, 1421 H/2000 M), h. 69

¹⁵Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1425 H/2004 M), hlm. Juz ke-3, h. 5.

¹⁶Husain Hâmid Hisân, *Fiqh al-Mashlahah wa Tatbiqâtuhu al-Mu'âsirah*, hlm. 4, dalam Seminar Internashional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer, (Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank, Ramâdan, 1413 H), h. 4.

¹⁷Tâhir ibn „Âsyûr, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Tunis: Dâr Suhnun, Kairo: Dar al-Salâm, 1427 H/2006 M), h. 12.

ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan Hadis berhulu dari, sekaligus bermuara kepada *mashlahah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatupun, sekalipun itu ibadah *mahdah*. Tegasnya, manusialah-sebagai hamba Allah-yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *mashlahah* menjadi alas tumpu hukum Islam itu.¹⁸

Hadirnya *hikmah* dan '*illah* dalam norma hukum Allah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahy*) itu pada gilirannya menjamin eksisnya *mashlahah*. Pada sisi lain, formulasi sejumlah *legal maxim* (*al-qawa'id al-syar'iyah*) bertumpu pada penemuan *hikmah* dan '*illah* yang *nota bene* menjadi garansi eksisnya *mashlahah*. Dengan demikian, *mashlahah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-ahkâm al-syar'iyah* dan *al-qawa'id al-syar'iyah*.¹⁹

Mewujudkan *mashlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam. Dalam setiap aturan hukumnya, *al-Syâri'* mentransmisikan *mashlahah* sehingga lahir kebaikan/kemanfaatan dan terhindarkan keburukan/kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah. Sebab, *mashlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh Syari'ah, bukan oleh hawa nafsu manusia.²⁰ Norma hukum yang dikandung *nash Syari'ah* pasti dapat mewujudkan *mashlahah*, sehingga tidak ada *mashlahah* di luar petunjuk teks *Syari'ah*; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *mashlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-*nash Syari'ah*.²¹ Maka, *mashlahah* pada hakikatnya adalah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks *nash Syari'ah* dapat bertumpu padanya.²²

Tujuan *al-Syâri'* dalam menyebarkan *mashlahah* bagi legislasi yang dilakukannya tentu bersifat mutlak dan menyeluruh, tidak terbatas pada kasus atau obyek tertentu; tegasnya, *mashlahah* menyebar secara mutlak pada semua prinsip-

¹⁸Yûsuf al-Qaradâwi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarī'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001 M), h. 58.

¹⁹Allâl al-Fâsiy, *Maqâsid al-Syarī'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.thlm.), h. 138.

²⁰Jalâl al-Dîn „Abd al-Rahmân, *al-Masâlih al-Mursalâh wa Makânatuha fi al-Tasyrī'*, (t.tp: Matba.,at al-Sa.,âdah, 1403 H/1983 M), h.12 dan 13.

²¹Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyat al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), hlm. 607.

²²Aliy Hasaballah, *Usûl al-Tasyrī' al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma.,ârif, 1383 H/1964 M), h. 257.

prinsip dasar dan satuan-satuan kasus partikularistik dari hukum Islam.²³ Hukum Islam seluruhnya merupakan *mashlahah*, yang representasinya bisa berbentuk penghilangan *mafsadah* dan bisa pula berbentuk perwujudan *mashlahah*. Tegasnya, tiada suatu hukum yang mengandung *al-madarrah* melainkan diperintahkan untuk menjauhinya, dan tiada suatu hukum yang mengandung *al-mashlahah* melainkan diperintahkan untuk mewujudkannya.²⁴ Pertimbangan *mashlahah* merupakan satu metode berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu kasus yang status hukumnya tidak ditentukan oleh *nash* ataupun *al-ijmâ'*. Tak dapat dipungkiri bahwa *mashlahah* merupakan suatu ketetapan yang mengandung kebaikan bagi manusia.²⁵

Norma hukum yang dikandung *nash* pasti dapat mewujudkan *mashlahah*, sehingga tidak ada *mashlahah* di luar petunjuk *nash Syari'ah*; dan karena itulah tidak valid pemikiran yang menyatakan bahwa *mashlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan *nash Syari'ah*. Terhadap suatu kasus atau masalah yang tidak ditegaskan hukumnya *nash* dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasikan *mashlahah* yang masuk dalam cakupan jenis *mashlahah* yang diakui oleh hukum Islam.²⁶ Tak dipungkiri bahwa *nashh al-Qur'an* dan Hadis dalam menggariskan aturan kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun social telah mengandung *mashlahah*. Tidak ada tempat bagi pertimbangan *mashlahah* yang akan berakibat terdesaknya *nashh Syari'ah* yang telah mengandung *mashlahah* bagi kehidupan manusia. Tegasnya, *mashlahah* yang bertentangan dengan *nash Syari'ah* bukanlah *mashlahah* yang hakiki melainkan *mashlahah* yang semu.²⁷ Pertimbangan *mashlahah* itu, terutama, ditujukan kepada hal-hal yang tidak terdapat ketentuannya di dalam *nash Syari'ah*. Lagi pula, *nash Syari'ah* spesifik yang mengandung tujuan berupa *mashlahah*, ada kemungkinan disimpangi jika dihadapkan kepada *mashlahah* yang lebih luas. Dalam hal *mashlahah* yang lebih luas menuntut dikorbankannya *mashlahah* yang lebih sempit, maka dapat dilakukan

²³al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât...*, Jilid I, Juz ke-2, h. 42.

²⁴Izz al-Dîn, *Qawâ'id...*, Juz ke-1, h. 11.

²⁵Peunoh Daly, "Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 151.

²⁶Husain Hâmîd Hisân, *Nazariyyât al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-„Arabiyyah, 1971), h. 607.

²⁷Ali Yafie, "Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 108.

pilihan meninggalkan *mashlahah* yang lebih sempit, menuju tercapainya *mashlahah* yang lebih luas tersebut.²⁸

Dalam tataran aplikasi, *mashlahah* termanifestasikan pada metode-metode atau dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan oleh *nash Syari'ah*, seperti *al-qiyâs*, *al-mashlahah al-mursalâh*, *al-istihsân*, *sadd al-dzarî'ah*, dan *al-'urf*. Oleh karena itu, setiap metode atau dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip *mashlahah* dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna *nash Syari'ah* (*istidlâl bi al-nusûs al-syar'iiyah*).²⁹

Mohammad Hashim Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi *mashlahah* -sebagai inti *maqâsid al-syarî'ah*-dapat didasarkan pada: (1) *nusûs al-syarî'ah*, terutama *al-amr* dan *al-nahy*, (2) *al-illah* dan *al-hikmah* yang dikandung *nusûs al-syarî'ah*, dan (3) *al-istiqrâ'*.³⁰

Sehubungan dengan relasi *mashlahah* dan ijtihad, di kalangan ulama dikenal istilah *al-ijtihâd al-istislâhiy*, yakni suatu upaya pengerahan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum *Syari'ah* dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah/kasus yang tidak ditegaskan oleh *nash Syari'ah* yang spesifik dan *al-ijmâ* yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan *mashlahah* (*jalb al-mashlahah*) dan menghindari/menghilangkan *al-mafsadah* (*daf' al-mafsadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip *Syari'ah*. Model ijtihad ini sebenarnya mengarah kepada upaya memasukkan hukum ke dalam medan cakupan *nashh Syari'ah*.³¹

Menurut Ahmad Fathi Bahnashi, sebagian ulama ahli hukum Islam generasi *al-tabi'in* berpaling dari aplikasi tekstual *nashh Syari'ah* yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminashinya *mashlahah*. Mereka justru melakukan interpretasi *nash Syari'ah* itu dan melakukan aplikasi terhadapnya dengan kerangka pikir *mashlahah* meskipun memberikan kesan *al-taqyîd* atau *al-takhsîs* atau *al-ihmâl* terhadap *nash Syari'ah*.³²

²⁸Ali Yafie, "Ijtihad...h. 109.

²⁹Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyât al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, h. 607.

³⁰Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), h. 93

³¹Muhammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1404 H/1984 M), h. 45.

³²Mengenai deskripsi dan model aplikasi *al-taqyîd*, *al-takhsîs*, *al-tarjih*, dan yang semisalnya, lihat Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwiy, *al-Ta'ârud wa al-Tarjih 'ind al-Usuliiyyîn*, (t.tp.: Dâr al-Wafâ', 1408 H/1987 M)

Lebih dari itu, *mashlahah* yang bersifat umum, yang *genuine*, yang mendukung terwujudnya tujuan-tujuan hukum Islam, dan yang tidak bertentangan dengan *nash Syari'ah* merupakan dasar, pijakan dan kerangka acuan yang valid bagi legislasi hukum Islam.³³ Menurut Imran Ahsan Khan Nyazee, para ulama ahli hukum Islam bersepakat bahwa *mashlahah* dapat diaplikasikan sebagai basis dasar suatu ketetapan hukum, dan *mashlahah* ini dapat dijadikan dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu kepada kasus-kasus baru. Inilah yang merupakan basis doktrin *mashlahah*.³⁴

Konsep *mashlahah* -sebagai inti *maqâsid al-syarī'ah*-merupakan alternatif terbaik untuk pengembangan metode-metode ijtihad, di mana al-Qur'an dan Sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi *mashlahah*.³⁵ Konsep *mashlahah* merupakan wahana bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum, yang inheren di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada *nash Syari'ah* (al-Qur'an dan Hadis), yang *nota bene* mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep *mashlahah* memberi legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fikih mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh *nash Syari'ah*. Seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *mashlahah* tergantung pada, terutama, pola penalaran hukum berbobot *mashlahah* yang diterapkan para ulama fikih.³⁶

Yusuf al-Qaradhawi menandakan bahwa substansi *mashlahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan *mashlahah* yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan antara *al-mashlahah al-dunyawiyyah* dan *al-mashlahah al-ukhrawiyyah*, perpaduan antara *al-mashlahah al-maddiyyah* dan *al-mashlahah al-rûhiyyah*, perpaduan antara *al-mashlahah al-fardiyyah* dan *al-mashlahah al-mujtama'iyah*, perpaduan antara *al-*

³³Mohammad Hashim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Social Reality" dalam Jurnal *The Muslim World*, 1996, Vol.86, No.1 h. 72.

³⁴Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996), h. 236-237.

³⁵Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 168.

³⁶Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam *Journal Islamic Law and Society*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005), Vol. 12, No. 2, h. 183.

mashlahah al-qaumiyyah al-khâssah dan *al-mashlahah al-insâniyyah al-‘âmmah*, dan perpaduan antara *al-mashlahah al-hâdirah* dan *al-mashlahah al-mustaqbalah*.³⁷

Sementara Yusuf al-Qaradhawi mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-maqâsid al-syar’iyyah* tersebut. Pertama, meneliti setiap ‘illah (baik *mansûsah* maupun *gair mansûsah*) pada teks al-Qur’an dan Hadis. Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular, untuk kemudian menyimpulkan cita makna hasil pemaduan hukum-hukum partikular tersebut.³⁸

Penting kiranya untuk membicarakan siapa yang punya otoritas menilai sesuatu itu *mashlahah* atau bukan *mashlahah* dalam melakukan ijtihad. Sesungguhnya ketika sudah diterima menjadi prasyarat mutlak bahwa sesuatu itu dipandang *mashlahah* apabila sejalan atau tidak bertentangan dengan *nusûs al-syarī‘ah*, dan sebaliknya, sesuatu itu bukanlah *mashlahah* apabila bertentangan dengan *nusûs al-syarī‘ah*, seharusnya aplikasi *mashlahah* oleh aktivitas *ijtihâd fardiy* (ijtihad individual) merupakan hal yang tidak perlu dikhawatirkan. Sejauh yang menjadi obyeknya adalah masalah *ijtihâdiy*, *ijtihâd fardiy* dapat dilakukan oleh orang yang telah memenuhi kualifikasi. Akan tetapi, kemungkinan muncul pihak-pihak yang menyalahgunakan dalil/metode *mashlahah* memang tidak bisa dipungkiri. Mereka menggunakan *mashlahah* sebagai dalil/metode untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaedah-kaedah yang baku. Hal ini mengakibatkan terjadinya kesalahan/kekacauan dalam menetapkan hukum Islam, dan pada gilirannya melahirkan keresahan di kalangan masyarakat.³⁹

Dalam konteks ini, kehadiran institusi *ijtihâd jamâ‘iy* (ijtihad kolektif)⁴⁰, seperti MUI, Bahtsul Masa’il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah Persis, menjadi urgen dalam mengeliminasi kemungkinan penyalahgunaan dalil/metode *mashlahah* oleh aktivitas *ijtihâd fardiy* sehingga konsepsi dan aplikasi *mashlahah* dalam proses ijtihad tersebut terhindar dari salah paham dan salah kaprah.⁴¹ Meskipun demikian, ini tidak berarti menutup rapat-rapat pintu *ijtihâd fardī*.

³⁷Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarī‘ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), h. 62.

³⁸Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari‘ah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 23-25.

³⁹Hal demikian pula yang melatarbelakangi lahirnya fatwa MUI tentang kriteria *maslahat*. Lihat Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munash VII Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2005), h. 50-57.

⁴⁰Lebih jauh mengenai *ijtihâd jamâ‘iy* (ijtihad kolektif), lihat „Abd al-Majīd al-Syarafi, *Ijtihad Kolektif*, terj. Syamsusddin TU, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

⁴¹Sejumlah penelitian telah dilakukan terkait *ijtihâd jamâ‘iy* yang diterapkan institusi-institusi ini. Lihat, misalnya, Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwâs of The Council of Indonesian ‘Ulama: A Study of*

D. Kategorisasi Mashlahah

Sebelum lebih jauh menjelaskan kategorisasi *mashlahah* perlu dikemukakan pandangan al-Bûti tentang kriteria *mashlahah* untuk menilai sesuatu itu *mashlahah* yang valid secara syar'i. Menurut pandangan al-Bûti, kriteria *mashlahah* itu mencakup 5 (lima) hal, yaitu (1) sesuatu yang akan dinilai itu masih berada dalam koridor *nashs* Syara', (2) sesuatu tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (3) ia tidak bertentangan dengan Sunnah, (4) ia tidak bertentangan dengan *al-qiyâs*, dan (5) ia tidak mengorbankan *mashlahah* lain yang lebih penting.⁴²

Muhammad Muslehuddin melihat bahwa kategorisasi *mashlahah* dengan trilogi *al-mashlahah al-mu'tabarah--al-mashlahah al-mulghah--al-mashlahah al-mursalah* tetap harus mempertimbangkan dimensi kepentingan masyarakat dan realitas sosial yang terus berubah sehingga hukum Islam harus bergerak seiring sejalan dengan perubahan realitas sosial yang terjadi, yang pada gilirannya fleksibilitas hukum Islam dapat dipertahankan.⁴³

Pada sisi lain, al-Gazâli menjelaskan bahwa yang pertama, *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi *nash Syari'ah* terhadap penerimaannya (*al-mashlahah al-mu'tabarah*), merupakan *al-hujjah al-syar'iyyah*, dan buahnya berupa *al-qiyâs* yang mengandung makna memetik hukum dari kandungan makna-logis suatu *al-nashs* dan *al-ijmâ'*. Adapun yang kedua, *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi *nashh Syari'ah* terhadap penolakannya (*al-mashlahah al-mulghah*), Sedangkan yang ketiga, menurut al-Gazâli ialah *mashlahah* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi *nash Syari'ah*, baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya. Hal ini menjadi medan perselisihan pendapat para ulama.⁴⁴

Di sisi lain, al-Gazâli juga mengkategorisasi *mashlahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatiha fi dzâtiha*), di mana *mashlahah* itu dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *mashlahah* level *al-darûrât*, (2) *mashlahah* level *al-hâjât*, dan (3) *mashlahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat*. Masing-masing bagian disertai oleh *mashlahah* penyempurna/pelengkap (*takmilah/tatimmah*). Pemeliharaan

Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988, (Jakarta: INIIS, 1993); dan Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004); dan Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995); dan Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).

⁴²Muhammad Sa'id Ramadân al-Bûti, *Dawâbit al-Mashlahah fi al-Syar'ah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1421 H/2000 M), h. 110, 118, 144, 190, dan 217.

⁴³Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, (New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), h. 160.

⁴⁴Al-Gazâli, *al-Mustasfa...* h. 415-417.

lima tujuan/prinsip dasar (*al-usûl al-khamsah*) yang berada pada level *al-darûrât* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *mashlahah*. Kelima tujuan/prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifz al-dîn*), (2) memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz al-'aql*), (4) memelihara keturunan (*hifz al-nashl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz al-mâl*).⁴⁵ Pandangan al-Gazâli tentang *al-usûl al-khamsah* ini disempurnakan lagi oleh Syihâb al-Dîn al-Qarafi dengan menambahkan satu tujuan/prinsip dasar lagi, yakni memelihara kehormatan diri (*hifz al-'ird*) meskipun diakui sendiri oleh al-Qarafi bahwa hal ini menjadi bahan perdebatan para ulama.⁴⁶ Pandangan ini nampaknya cukup berdasar lantaran adanya *nash* Syari'ah yang secara eksplisit melarang *al-qadzif* (tindakan melemparkan tuduhan palsu zina terhadap orang lain) dan sekaligus mengkriminalisasinya (Q.S. al-Nûr/24:4 dan 23).

Sedangkan *mashlahah* level *al-hâjât* merupakan *mashlahah* pada tingkatan kedua. Adapun *mashlahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat* merupakan *mashlahah* yang tidak berada pada level *darûrât* dan juga pada level *hâjât*. Adapun *mashlahah* yang berada pada level *al-hâjât* dan level *al-tahsînat/al-tazyînat* tidak boleh dijadikan dasar/landasan yang mandiri bagi penetapan hukum manakala tidak didukung oleh justifikasi *asl*, karena jika tidak demikian berarti menetapkan hukum dengan *al-ra'yu*; jadi, sama dengan *Istihsân*. Apabila didukung oleh justifikasi *al-asl*, itu namanya *al-qiyâs*. Adapun *mashlahah* yang berada pada level *al-darûrât* bisa dicapai oleh ijtihad sang *mujtahid* meskipun tidak didukung oleh justifikasi *al-asl* yang spesifik. Upaya mengkonstruksi *mashlahah* level *al-darûrât* seperti di atas harus memenuhi tiga unsur, yaitu *darûriyyah*, *qat'iyyah*, dan *kulliyyah*.⁴⁷

Pembedaan *mashlahah* versi al-,Izz ibn 'Abd al-Salâm dengan dua kategori (*al-mashlahah al-'âmmah* dan *al-mashlahah al-khâssah*), ternyata kemudian diikuti oleh beberapa pakar hukum Islam kontemporer. Abû Bakr Ismâ'îl Muhammad Mîqâ, misalnya, menandakan bahwa dengan mengacu pada batasan *mashlahah*, dapat dibedakan dua kategori *mashlahah*. Pertama, *al-mashlahah al-'âmmah*, yakni *mashlahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan segenap masyarakat atau sebagian besar masyarakat, tanpa melihat pada satuan-satuan individu dari mereka, Kedua, *al-mashlahah al-khâssah*, yakni *mashlahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat

⁴⁵ al-Gazâli, *al-Mustasfa...*, Juz ke-1, h. 417.

⁴⁶Syihâb al-Dîn al-Qarafi, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fi al-Usûl*, (Mesir: al-Matba.,ah al-Khairiyyah, 1307 H) sebagaimana dikutip dalam „Abd al-,Azîz ibn „Abd al- Rahmân ibn 'Ali ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâsid al-Syâri...*, (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1423 H/2002), h. 63.

⁴⁷Al-Gazâli, *al-Mustasfa...*,Juz ke-2, h. 416-421.

individual; dari yang bersifat individual ini akan mengarah kepada kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat kolektif (publik).⁴⁸

Dalam pemikiran Najm al-Dīn al-Tūfi, *mashlahah* itu dibedakan menjadi dua macam: (1) *mashlahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk hak-Nya, seperti aneka ibadah *mahdah*, dan (2) *mashlahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk kebaikan makhluk-Nya dan keteraturan hidup mereka, seperti aneka bentuk muamalah.⁴⁹⁴³

Abū Ishâq al-Syâtibi mengkategorisasi *mashlahah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (1) *al-darûriyyah*, (2) *al-hâjiyyah*, dan (3) *al-tahsîniyyah*. Lebih jauh, al-Syâtibi menjelaskan bahwa *al-darûriyyah* ialah sesuatu yang tidak boleh tidak ada demi tegaknya kebaikan dan kesejahteraan, baik menyangkut urusan ukhrawi maupun urusan duniawi, di mana manakala ia lenyap, tidak ada, maka tidak dapat terwujud kehidupan duniawi yang tertib dan sejahtera; bahkan, yang terwujud ialah kehidupan duniawi yang *chaos* dan kehidupan ukhrawi yang celaka dan menderita. Bagi al-Syâtibi, *al-darûriyyah* itu mencakup upaya-upaya memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara harta kekayaan, dan memelihara akal budi.⁵⁰

Adapun *al-Hâjiyyah*, dalam pandangan al-Syâtibi, ialah sesuatu yang dibutuhkan dari sisi kemampuannya mendatangkan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kesukaran dan kesusahpayahan yang diringi dengan luputnya tujuan/sasaran. Apabila *al-hâjiyyah* tidak diperhatikan maka akan muncul kesukaran dan kesusahpayahan, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan yang biasanya terjadi pada kasus *al-mashlahah al-darûriyyah*. Kategori *al-hâjiyyah* sesungguhnya mengarah kepada penyempurnaan *al-darûriyyah*, di mana dengan tegaknya *al-hâjiyyah*, akan lenyap segala *al-masyaqqah* dan tercipta keseimbangan dan kewajaran, sehingga tidak menimbulkan ekstrimitas (*al-ifrât wa al-tafrîf*).⁵¹

Sedangkan *al-Tahsîniyyah*, menurut pendapat al-Syâtibi, ialah sesuatu yang berkenaan dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan

⁴⁸Abū Bakr Ismâ'îl Muhammad Mîqâ, *al-Ra'yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madīnah: Dirâsah Manhajiyah Tatbīqiyah Tutsbitu Salâhiyyat al-Syarī'ah li Kulli Zamân wa Makân*, (Beirut: Muṣassasat al-Risâlah, 1405 H/1985 M), h. 338.

⁴⁹Najm al-Dīn al-Tūfi, *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, hlm. 19, sebagaimana dimuat sebagai lampiran dalam Mustafa Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyrī' al-Islâmiy wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, (t.tp.: Dâr al-Fikr al-., Arabiy, 1384 H/1964 M), h. 211.

⁵⁰*Al-Muwâfaqât...*, Jilid I, Juz ke-2, h. 7-13.

⁵¹Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât...*, Jilid I, Juz ke-2, h. 9-14.

menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, berdasarkan pertimbangan akal sehat. Hal ini sering disebut dengan *makârim al-akhlâq*. Bagi al-Syâtibi, keberadaan *al-tahsîniyyah* bermuara kepada kebaikan-kebaikan yang melengkapi prinsip *al-mashlahah al-darûriyyah* dan *al-mashlahah al-hâjiyyah*; ini karena ketiadaan *al-tahsîniyyah* tidak merusak urusan *al-darûriyyah* dan *al-hâjiyyah*; ia hanya berkisar pada upaya mewujudkan keindahan, kenyamanan dan kesopanan dalam tata hubungan sang hamba dengan Tuhan dan dengan sesama makhluk-Nya.⁵²

E. Formulasi Mashlahah dalam Pengembangan Hukum Islam

Ahmad al-Raisûni mengajukan proposal model aplikasi *mashlahah* dalam pengembangan hukum Islam. Menurut Ahmad al-Raisûni, merupakan suatu keharusan untuk merespon semua *nashh Syari'ah* dan aturan hukumnya dengan model pemahaman yang berorientasi *mashlahah* (*al-fahm al-maslahiy*) dan model penerapan yang juga berorientasi *mashlahah* (*al-tatbîq al-maslahiy*). Inilah yang dinamakan respon yang berorientasi *mashlahah* (*al-ta'âm al-maslahiy ma'a al-nusûs*), yang *nota bene* menyingkirkan respon yang mengasumsikan adanya kontradiksi *nashs* dengan *mashlahah*, dan juga menggusur respon yang mengasumsikan adanya *nashs* yang nir-*mashlahah*, seperti yang diasumsikan oleh aliran literalis-kripturalistik-reduksionistik.⁵³ Dalam pandangan Ahmad al-Raisûni, isu respon berorientasi *mashlahah* terhadap *nashs* meliputi: (1) kualifikasi *mashlahah* dengan parameter *nashs*; (2) interpretasi berorientasi *mashlahah* terhadap *nashs* (*al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs*); dan (3) aplikasi berorientasi *mashlahah* terhadap *nashs* (*al-tatbîq al-maslahiy li al-nusûs*). Berikut ini uraian gagasan yang ditawarkan Ahmad al-Raisûni.

Karakter idealisme, absolutisme dan keabadian hukum Islam merupakan implikasi dari postulasi bahwa hukum Islam berasal dari Allah. Namun hal yang tidak bisa diabaikan dari karakteristik hukum Islam adalah bahwa syari'at berisikan prinsip-prinsip umum yang dimaksudkan untuk dipahami sebagai suatu etika Islam dan karenanya, dapat memunculkan berbagai interpretasi. Disinilah syari'at bisa diletakkan sebagai sebuah "tekstur terbuka", sebuah struktur norma yang tertulis secara baku tetapi terbuka terhadap adanya interpretasi.⁵⁴

⁵²Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât...*, Jilid I, Juz ke-2, h. 9-10.

⁵³Ahmad al-Raisûni, "*al-Ijtihâd bain al-Nashs, wa al-Maslahat wa al-Wâqî'*", dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nashs, wa al-Wâqî', wa al-Mashlahah*, h. 50.

⁵⁴Konsep hukum sebagai sebuah «tekstur terbuka» pertama kali diperkenalkan oleh H.L.A. Hart dalam bukunya *The Concept of Law*, lihat Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah ZE dan Zainul Abbas, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 112

Kesempurnaan, kemutlakan dan keabadian hukum disatu sisi dan jaminan keberlakuan sepanjang masa serta tuntutan kebutuhan manusia yang terus berkembang disisi lain, menjadikan hukum Islam mengandung antinomi-antinomi yang harus didasarkan satu sama lainnya. Antinomi tersebut adalah antara akal dan wahyu, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme serta stabilitas dan perubahan.⁵⁵

F. Kecenderungan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

Selama ini ada tiga kecenderungan dalam wacana pemikiran hukum Islam, yakni: *Pertama*, Kecenderungan menggunakan pendekatan formalis yang mencurahkan perhatiannya pada aspek-aspek material disiplin ilmu fiqh dan ushul fiqh yang telah baku. Sejauh ini pendekatan formalis lebih banyak bergelut dengan realitas fiqh yang sudah jadi, lepas dari dimensi kesejarahan. Pendekatan ini lazim disebut pendekatan tekstual yang lahir dari kalangan muslim skriptualis.⁵⁶ Arkoun menyebutnya sebagai pendekatan monolitik, sebuah pendekatan yang membatasi dirinya pada teks-teks tertulis dan kurang menaruh perhatiannya pada *the living Islamic tradition*.⁵⁷

Kedua, Kecenderungan menggunakan pendekatan historis yang belakangan berkembang menjadi historis-sosiologis. Pendekatan ini muncul untuk menutupi kekurangan pendekatan pertama. Pendekatan ini memandang fiqh sebagai *a Fact* bukan sebagai *a Practice*. Fakta-fakta historis ditampilkan sebagaimana adanya sebagai penjelasan atas kenyataan fiqh.

Ketiga, Kecenderungan menggunakan pendekatan normatif-historis. Pendekatan ini adalah gabungan dari dua pendekatan sebelumnya, dengan asumsi bahwa pendekatan pertama tidak menyentuh realitas, sementara pada pendekatan kedua ada kekhawatiran tercerabut dari akar normativitasnya sehingga dengan pendekatan ini diharapkan dua kekhawatiran akan dapat diatasi.

⁵⁵Uraian tentang empat antinomi ini bisa dilihat di Muhammad Muslehudin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, h. 90-95. Bandingkan dengan M. Atho' Mudhar, *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam dalam Budhy Munawar Rahman (ed) Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), Cet. ke-5, h. 369-377

⁵⁶Secara geneologis pendekatan ini memiliki keterkaitan dengan pendekatan yang dipakai oleh Ahl al-Hadits lawan Ahl al-Ra'yi, dalam tradisi fiqh tabi'in yang menekankan hadits dalam mengambil keputusan hukum serta menolak rasio, Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh; Dari Fiqh Khulafa' al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme*, dalam Budhy Munawar Rahman, *Op-Cit*, h. 287

⁵⁷Ahmad Baso, *Melawan tekanan Agama; Wacana Baru Pemikiran Fiqh NU*, dalam Jalal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 131-132

Berkaitan dengan pendekatan terakhir, Wael B. Hallaq menganalisa adanya dua kecenderungan dalam hukum Islam dewasa ini. Dua kecenderungan yang dimaksud adalah apa yang ia sebut sebagai *utilitarianisme religius* dan *liberalisme religius*.⁵⁸

Secara genealogis, dua kecenderungan ini mengambil kerangka yang luas dari doktrin keagamaan yang diajukan Muhammad Abduh, keduanya mencanangkan tujuan yang sama yakni perumusan kembali teori hukum dalam suatu cara yang membawa pada suatu sintesa antara nilai-nilai keagamaan Islam pada satu sisi dan suatu hukum substantif yang cocok untuk kebutuhan masyarakat modern yang selalu berubah disisi lain.⁵⁹

Adapun yang membedakan keduanya adalah metode yang digunakan, yang pertama mengarahkan perhatiannya dan melandaskan metodologinya pada konsep *mashlahah*, sedangkan yang terakhir lebih menekankan pada pemahaman ulang terhadap wahyu berdasarkan teks dan konteks.⁶⁰

1. Utilitarianisme Religius

Landasan tesis dari kecenderungan ini adalah konsep *mashlahah*.⁶¹ Apa yang dilakukan oleh Hassan Turabi dan Abdul Wahab Khalaf adalah menyusun kembali konsep hukum tradisional seraya melepaskan diri dari belenggu wacana teoritis abad pertengahan.

Adapun diktum dari konsep utilitarianisme-Religius adalah pandangan bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum menyajikan hal-hal yang umum, bukan khusus. Sehingga al-Qur'an tidak harus dipahami secara leksikal harfiyah, tetapi lebih pada semangatnya. Atas dasar inilah, pengambilan keputusan hukum didasarkan pada keperluan, kepentingan dan kebutuhan. Khallaf misalnya, menemukan jalannya pada metode qiyas, istihlah dan istihsan. Ketiganya kemudian diformulasi ulang menjadi teori hukum yang lebih sensitif terhadap kebutuhan dan keperluan masyarakat.

Teori hukum yang bermuara pada konsep *mashlahah* juga diadopsi oleh Hassan Turabi. Meski ia lebih 'liberal' dari yang lain dalam kelompok ini, namun dalam membangun teori hukumnya tetap mengakar pada konsep hukum tradisional

⁵⁸Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E.Kusnodiningrat dan Abdul Harisbin wahab, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 317

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰*Ibid*, h. 345

⁶¹*Ibid*, h. 319

terutama *Qiyas Ijmali Wasi'* dan *Istishlah Wasi'*, yang pertama ia samakan dengan *Mashlahah Mursalah*.

Kepercayaan terhadap konsep *istishlah* dan kebutuhan (necessity) dalam pengambilan keputusan hukum inilah yang menjadi kekhasan dalam teori-teori hukum mazhab utilitarianisme-religius. Hallaq mengomentari bahwa apa yang dilakukan oleh utilitarianisme-religius ini telah merasionalisasikan keamanan daripada menelorkan suatu teori hukum baru atau merumuskan sebuah metode.

2. Liberalisme-Religius

Adapun yang dilakukan oleh kecenderungan ini adalah bagaimana memahami wahyu secara tekstual dan kontekstual. Dengan demikian perhatian utamanya adalah sekitar interpretasi ulang terhadap konsep syari'ah untuk menemukan penyelesaian bagi persoalan litas kontemporer. Tokoh yang cenderung dalam kategori ini menurut Hallaq adalah Fazlur Rahman⁶² dan Mohammad Syahrour.⁶³

Rahman dengan klaim neo-modernismenya telah merumuskan suatu teori hukum yang disebut sebagai *'The Double Movement Theory'*, yakni dari yang khusus (partikular) ke yang umum (general) dan yang sebaliknya. Gerakan pertama, memahami situasi dan problem historis dimana wahyu diturunkan, kemudian dicarikan rasio-legis (illat) nya. Gerakan kedua, men-generalisasi-kan dan mensistematiskan prinsip-prinsip umum dari gerakan pertama untuk kemudian dihadapkan pada realitas aktual dewasa ini.⁶⁴

Sementara itu, Syahrour mengemukakan *'The Limits Theory'* (hudud). Teori limit ini digambarkan sebagai perintah Tuhan yang diekspresikan dalam al-Qur'an dan sunnah dapat memberikan batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi bagi seluruh perbuatan manusia. Batas yang lebih tinggi mewakili ketetapan hukum minimum dalam sebuah kasus tertentu dan batas maksimum lebih atas.⁶⁵

Rahman dan Syahrour secara khusus sama-sama telah menawarkan konsepsi hukum dan metode hukum baru, keduanya menekankan ide-ide yang tersusun

⁶²Lihat karya terjemahannya, Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Peny. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1992), Cet, ke-4

⁶³Mohammad Syahrour, *Al-Kitab wa al-Qur'an ; Qira'ah Mau'asirah* (Kairo: Sina Publisher, 1991)

⁶⁴Fazllur Rahman, Op-cit, h. 48-52

⁶⁵Uraian ringkas tentang 6 model teori limit Syahrour bisa dilihat dalam Wael B. Hallaq, *Op-cit*, h.367-370

dari analisis tekstual dan kontekstual yang dimaksudkan untuk menempatkan hukum yang humanis.⁶⁶

Sementara itu dalam wacana pemikiran arab kontemporer, bersama-sama dengan M. Arkoun dan M. Abed al-Jabiri, dikenal juga pemikiran Hassan Hanafi yang digolongkan dalam tipe pemikiran reformistik. Secara umum tipe pemikiran ini cenderung meyakini bahwa antar *turas* (tradisi) dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Tradisi tetap relevan dengan modernitas selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.

Perbedaannya dengan Arkoun dan Abed al-Jabiri terletak pada pendekatannya dalam melihat tradisi. Jika pada kedua pemikir pertama menggunakan metode dekonstruksi,⁶⁷ maka Hanafi menekankan pada pendekatan rekonstruksi, yaitu suatu usaha membangun kembali tradisi masyarakat (termasuk agama) secara baru dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Dengan demikian tradisi akan tetap hidup dan bisa terus diterima. Namun secara umum, baik pendekatan dekonstruksi maupun rekonstruksi sama-sama melihat tradisi sebagai khazanah yang berharga selama ia ditafsirkan secara modern.

Baik Rahman, Arkoun, Hassan Hanafi seringkali mempertanyakan mengapa metode keilmuan Islam klasik seperti: ilmu fiqh, ilmu kalam, ilmu sejarah, ilmu tafsir dan ilmu hadis pada satu sisi tidak mengalami perubahan. Sementara disisi lain zaman mengalami perubahan yang terus menerus. Dalam konteks inilah, upaya rekonstruksi konsepsi dan metode keilmuan Islam yang relatif menyentuh problem kontemporer perlu dilakukan dengan segera.

Melalui metode historis-sosiologis al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum Islam tidak dipandang sebagai sesuatu yang normatif belaka, ia juga

⁶⁶ Ibid, h. 376-377

⁶⁷Dekonstruksi (deconstruction) berarti pembongkaran. Istilah ini diperkenalkan oleh Jacques Derrida (lahir 1930) seorang post-strukturalis Perancis. Dekonstruksi adalah suatu kritik dari dalam sebagai upaya menyingkap aneka ragam aturan yang sebelumnya tidak nampak atau tidak diungkapkan dalam teks, misalnya “yang tak terpikirkan” dan “yang tak dipikirkan”. M. Arkoun menggunakan metode dekonstruksi untuk menemukan kembali makna yang hilang atau terlupa yang disebabkan telah terjadinya proses ortodoksi yang menimpa pemikiran Islam. Lihat Suardi Putro, *M. Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h.2. Metode “dekonstruksi” ini dengan demikian berbeda maknanya dengan sebuah buku terkenal “Dekonstruksi Syari’ah”-nya Abdullahi Ahmed an-Naim. Dalam buku tersebut, An-Naim menuturkan pemikiran-pemikiran gurunya, Mahmud Thaha, mengenai ‘rekonstruksi’ (yang kemudian secara kurang tepat diterjemahkan dengan ‘dekonstruksi’) hukum Islam di mana ia memperkenalkan konsep *Nashakh-Mansukh* yang kontroversial. Menurutnya, *nashh-nashh* al-Qur’an yang Makkiyah lebih bersifat universal dari pada Madaniyyah, yang karenanya *nashh* Makkiyah ini mestinya menggeser (*nashakh*) *nashh* yang Madaniyyah karena tuntutan modern yang menghendaki penghormatan terhadap nilai-nilai universal. Lihat Bukunya, *Dekonstruksi Syari’ah*, Yogyakarta, 1997.

diposisikan sebagai *subject matter* yang dikaji secara obyektif dengan menggunakan prosedur ilmiah. Model pengkajian seperti ini tidak dimaksudkan dalam rangka bebas nilai. Sehingga keduanya tetap merupakan postulat yang tidak terbantahkan, persoalannya kemudian adalah bagaimana keduanya dihadirkan dalam bentuk interpretatif dengan perangkat metodologi dalam penyajiannya. Dalam konteks yang seperti inilah, ilmu-ilmu sosial dianggap mampu menjadi dasar analisis dalam metodologinya.

G. Signifikansi Rekonstruksi Hukum Islam

Menurut Hassan Hanafi, tradisi tidak akan memiliki nilai apa-apa ketika ia dianggap sebagai museum bagi pemikiran yang selalu dibanggakan. Tradisi akan memiliki nilai guna untuk setiap kondisi zaman ketika ia diletakkan dalam bingkai modernitas setelah melewati proses penafsiran dan pemaknaan kembali. Rumusan dari idenya ialah memosisikan ilmu ushul fiqh (Islamic legal theory) sebagai metode (*manhaj*) dalam merumuskan sebuah teori penafsiran (*nazariyyah tafsir*) terhadap realitas kontemporer yang merupakan tujuan akhir dari skenario *at-Turas wa at-Tajdid* (tradisi dan pembaharuan)⁶⁸

Dalam khazanah pemikiran klasik, terdapat dua cabang ilmu yang membahas tentang hukum Islam, yakni ilmu fiqh (jurisprudensi) dan ilmu ushul fiqh (metodolgi). Kedua istilah ilmu ini, oleh ulama kontemporer diletakkan dalam kelompok ilmu-ilmu Islam klasik. Ilmu fiqh bersama-sama dengan ilmu al-Qur'an, hadis dan sejarah, diletakkan dalam kelompok ilmu-ilmu normatif (*'ulum an-naqliyyah*). Sementara ilmu ushul fiqh diletakkan dalam kelompok ilmu-ilmu rasional-normatif (*'ulum an-naqliyyah - 'aqliyyah*), bersama-sama dengan teologi, tasawuf dan filsafat.⁶⁹

Ilmu-ilmu tersebut menurut mereka secara epistemologi lahir dari pemahaman tradisionalistik terhadap teks-teks al-Qur'an. Mereka mengkritik pendekatan tradisional yang terlalu normatif, tekstual, parsial serta tidak menyentuh realitas dan terkesan elitis. Walhasil, ketika zaman dan masyarakat

⁶⁸Hassan Hanafi, *At-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim*, (Kairo: al-Maktabah al-Arabiyyah al-Hadis wa an-Nashyr, 1980), h. 210. Kepentingannya membangun sebuah teori interpretasi terhadap realitas kontemporer ia lakukan lewat tiga judul karya ilmiahnya selama menempuh pendidikan formalnya di Universitas Sorbonne. Disertasinya membahas tentang ilmu ushul fiqh yang dihadapkan pada teori fenomenologi.

.Ibid

berubah, ilmu-ilmu tersebut akan kehilangan signifikansinya, karena tidak dapat menyentuh realitas dan tidak dapat melahirkan perubahan sosial.⁷⁰

Oleh karena itu, bagi Hanafi proyek rekonstruksi khazanah pemikiran Islam klasik berarti berupaya mengintegrasikan semua tradisi yang tersimpan dalam peradaban Islam ke dalam semangat modern dimulai dengan menghilangkan aspek-aspek negatifnya dan memilih unsur-unsur positif yang ada di dalamnya untuk kemajuan umat.⁷¹

Selain Hanafi memandang ilmu hukum Islam, baik fiqh maupun ushul fiqh berakar pada wahyu Allah. Ia juga menegaskan bahwa dalam membangun sebuah teori interpretasi (ilmu tafsir) al-Qur'an didasarkan pada landasan ilmu ushul fiqh yang mengutamakan realitas dan kemaslahatan kaum muslimin.⁷²

Baik landasan epistemologi atau interpretasi al-Qur'an, hermeneutika al-Qur'an Hanafi sangat mendukung terwujudnya perubahan dan pembebasan sosial karena memiliki aksetuansi pada *al-mashlahah al-'ammah*. Menurutnya, kemaslahatan masyarakat merupakan pertimbangan tradisi atas dasar diturunkannya wahyu, selain itu pertimbangan atas dasar *mashlahah* merupakan tuntutan saat ini.⁷³

Hassan Hanafi misalnya mengusulkan untuk merekonstruksi teologi menjadi antropologi. Teologi yang pada masa klasik banyak berbicara tentang wacana ilahiyah, kini keadaan menantang teologi untuk dapat menjawab persoalan kemanusiaan, seperti keadilan, pembebasan dan akhirnya revolusi.⁷⁴ Di sinilah terdapat keterkaitan yang erat antara hermeneutika al-Qur'an dengan metodologi fiqh (ushul fiqh), karena fiqh senantiasa merumuskan hukum dan menghadapi realitas sosial yang selalu berkembang.⁷⁵

Hanafi melihat signifikansi hukum Islam sebagai sebuah teori tindakan: bagaimana kita memahami teks atau *nash* sekaligus menerapkannya dalam

⁷⁰Hassan Hanafi, *Maza Ya>ni al-Yasar al-Islami*, dalam *Al-Din wa al-Saurah fi Misr 1956-1981*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1981), Jilid VIII, h. 20.

⁷¹AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittitiqa Press, 1998), h. 29.

⁷²M. Nur Ichwan, *Hermeneutika Al-Qur'an: Analisa Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999), h. 113.

⁷³Hanafi, *Al-Turas.....*, Op-Cit. h. 201

⁷⁴Lihat Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Shonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), h. 7

⁷⁵Hassan Hanafi, «Manahij al-Tafsir wa Masalih al-Ammah» dalam *al-Din wa al-Saurah....*, Op-Cit., Jilid VII, h. 78

kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, menurut Hanafi wahyu akan berarti ketika ia akan mengalir dalam tindakan manusia dan berfungsi sebagai alat transformasi sosial.

H. Kesimpulan

Berdasarkan elaborasi tentang formulasi teori mashlahah, maka dapat dirumuskan bahwa aspek fundamental dari bangunan paradigma pemikiran hukum Islam adalah mashlahah; masalahat manusia universal, atau- dalam ungkapan yang lebih operasional- “keadilan sosial”. Tawaran paradigma teoritik (*ijtihadi*) apa pun dan bagaimana pun, baik didukung dengan nas atau pun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya masalahat kemanusiaan, dalam kacamata Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Sebaliknya, tawaran teoritik apa pun dan yang bagaimana pun, yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya masalahat, lebih lebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudaratatan, dalam kacamata Islam, adalah *fasid*, dan umat Islam secara orang perorang atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.

Dengan paradigma di atas, maka kaidah yang selama ini digunakan dalam rumusan fiqh yang berbunyi: “Apabila suatu hadis teks ajaran telah dibuktikan kesahihannya, maka itulah mazhabku”, perlu ditambah dan direformulasi menjadi rumusan kaidah yang berbunyi: Apabila tuntutan masalahat dan cita keadilan sosial telah dibuktikan kesahihannya, maka itulah mazhabku”.

Dengan tawaran kaidah yang lebih menekankan pada substansi, yaitu masalahat-keadilan, bukan berarti segi formal dan tekstual dari ketentuan hukum harus diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang sah, bagaimana pun, harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin menjadi anarki. Akan tetapi, pada saat yang sama, haruslah disadari sedalam-dalamnya bahwa patokan legal-formal dan tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita masalahat, keadilan, itu diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Ini berarti bahwa ketentuan formal-tekstual, yang bagaimana pun dan datang dari sumber apa pun, haruslah selalu terbuka dan atau diyakini terbuka untuk, kalau perlu, diubah atau diperbarui sesuai dengan tuntutan masalahat sebagai cita keadilan.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Rahmân, Jalâl al-Dîn, *al-Masâlih al-Mursalâh wa Makânatuha fi al-Tasyrî‘*, (t.tp: Matba’at al-Sa’âdah, 1403 H/1983 M).
- ‘Abd al-Salâm, Izz al-Dîn ibn, *Qawâ‘id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1994).
- Al-Bûthî, Muḥammad Sa’id Ramadlân, *Dawâbith al-Maslahah fi syarî‘ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990).
- Al-Gazâli, Abû Hâmid Muhammad, *al-Mustasfâ min ‘Ilm al-Usûl*, (Beirut:: Dar al Kutub al-‘Ilmiyah, 1980).
- Al-Jauziyah Abu Abdullah, Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim, *I‘lam al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Jail, tt.), Juz III, hlm., 3.
- An-Naim. Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari’ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).
- Al-Qaradâwi, Yûsuf, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007).
- Al-Syarafi, ‘Abd al-Majîd, *Ijtihad Kolektif*, terj. Syamsusddin TU, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).
- Al-Syâtibi, Ibrahîm bin Mûsa Abu Ishâq, *Al-I’tishâm* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah).
....., *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syarî‘ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-.,Ilmiyyah, t.th.).
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996).
- Baso, Ahmad, Melawan tekanan Agama; Wacana Baru Pemikiran Fiqh NU, dalam Jalal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1998).
- Daly, Peunoh, “ Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam “, dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995).
- Hisân, Husain Hâmid, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-.,Arabiyyah, 1971).
- Hasaballah, ‘Aliy, *Usûl al-Tasyrî‘ al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma.,ârif, 1964 M).

- Ibn 'Âsyûr, Muhammad Thâhir, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah Fuâd, 2004).
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E.Kusnodiningrat dan Abdul Harisbin Wahab, (Jakarta: Rajawali Press, 2000).
- Hanafi, Hassan, *At-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim*, (Kairo: al-Maktabah al-Arabiyah al-Hadis wa an-Nashyr, 1980).
- Kamali, Mohammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002).
- Madkûr, Muhammad Sallâm, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1404 H/1984 M).
- Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2005).
- Mudzhar, Muhammad Atho, *Fatwâs of The Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIIS, 1993)
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, (New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985).
- Rahman, Budhy Munawar, (ed) *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Rahman, Fazlur, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Peny. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1992).
- Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittitiqa Press, 1998).
- Syahrour, Mohammad, *Al-Kitab wa al-Qur'an ; Qira'ah Mau'asirah* (Kairo: Sina Publisher, 1991).
- Putro, Suardi, *Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Yafie, Ali, " *Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan* ", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004)