

VALIDITAS *MASLAHAT AL-MURSALAH* SEBAGAI SUMBER HUKUM

Mohammad Rusfi

Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung
Jl. H. Endro Suratmin, Sukarame, Bandar Lampung
E-mail : mohammad_rusfi@yahoo.com

Abstract: *Validity of Maslahah Mursalah as a Source of Law.* Sharia in the legal perspective is God's laws contained in the Qur'an and Sunnah. However, the legal aspects contained in these two sources are not in details but rather in general guidelines that require interpretation in its formulation or implicitly stated so that it is necessary to have logic or ratio in the form of ijтиhad to understand them. Then notions that discussed and elaborated the basics of religious moral law in the legal goals or intentions of legislation (*maqāsid al-syārī'ah*) occurred as attempts to create the foundation of a rational, moral and spiritual of the Islamic legal system. *Mashālihul mursalah* is the results of the *ulama*'s ijтиhad in implementing *maqāsid al-syārī'ah* as a way out from the arising deadlock problems with no clear guidance from either the texts of Qur'an or hadith.

Keywords: sources of Islamic law, *ijtihād*, benefit

Abstrak: *Validitas Maslahah Mursalah Sebagai Sumber Hukum.* Syari'ah dalam perspektif hukum merupakan hukum-hukum Allah yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah. Namun aspek-aspek hukum yang dikandung kedua sumber tersebut tidaklah memberikan peraturan yang rinci melainkan berbentuk pedoman umum dan global yang memerlukan interpretasi dalam penjabarannya atau bersifat implisit sehingga diperlukan intervensi nalar atau rasio dalam bentuk ijтиhad untuk memahaminya. Kemudian berkembanglah suatu pemikiran yang membahas dan memperinci dasar-dasar moral keagamaan dari hukum di antara tujuan-tujuan hukum atau intensi legislasi (*maqāsid al-syārī'ah*) sebagai upaya untuk menciptakan pondasi rasional, moral dan spiritual dari sistem hukum Islam. *Mashālihul mursalah* merupakan hasil ijтиhad para ulama dalam mengimplementasikan *maqāsid al-syārī'ah* sebagai upaya keluar dari kebuntuan suatu permasalahan yang timbul namun secara *qath'iy* tidak terdapat petunjuk yang jelas dari nas baik Alquran maupun hadits.

Kata Kunci: sumber hukum Islam, *ijtihād*, kemaslahatan

Pendahuluan

Metode *maslahah mursalah* (*istislāh*),¹ yang dipahami sebagai kemaslahatan, tidak mendapat legalitas khusus dari nas tentang keberlakuan dan ketidakberlakuananya, karena tidak ter-cover secara eksplisit dalam Alquran

dan Sunnah,² telah diterapkan jauh sebelum eranya al-Syātibī yang dianggap sebagai bidannya *maqāsid al-syārī'ah* dalam kajian *ushul fiqh*. Sebagai parameternya adalah dengan melihat kemungkinan kemaslahatan dan kemafsadatan yang akan timbul, lalu ditarik kesimpulan hukum.

¹ *Al-maslahah al-mursalah* disebut juga dengan *al-munāsib al-mursalah*, maknanya tetap sama. Lihat Saif al-Dīn Abī al-Hasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1996), h. 309.

² Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī, *al-Manhūl min Tāliqāt al-Usūl*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1980), h. 355.

Maslahah mursalah dianggap sebagai pertimbangan bagi agenda kemanusiaan dalam hukum, untuk memelihara lima hal pokok; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³ Atau disebut juga sebagai sifat yang melekat pada struktur hukum berupa upaya untuk mengambil hal positif dan meninggalkan yang negatif bagi manusia, nyata maupun tersembunyi dalam pandangan manusia.⁴ Metode *istislah* ini sangat mirip dengan konsep kebijakan umum (*public policy*) dan kebijakan hukum (*the policy of the law*) dalam terminologi Barat.⁵

Penempatan *maslahah mursalah* sebagai sumber hukum sekunder atau sebagai metode *istinbât* hukum, menjadikan hukum Islam itu luwes, dan keuniversalan hukum Islam ditunjukkan dengan aplikasi lokal, artinya dapat diterapkan pada setiap ruang dan waktu di segala bidang sosial. Tentu yang dimaksud adalah dalam lapangan mu'amalah dan adat dan bukan lapangan ibadat.

Teori kritis hukum Islam sangat menyadari bahwa kemaslahatan itu bersifat relatif dan sangat rentan terhadap pengaruh spekulatif manusia, yang kemungkinan hanya didasarkan pada dominasi hawa nafsu dan ego semata. Untuk mengeliminasikan relativitas *maslahah*, al-Syâtibî telah menetapkan beberapa persyaratan, sebagai uji materil dan verifikasi terhadap kemaslahatan tersebut, di antaranya:

1. Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi dan tidak menyalahi prinsip dasar penetapan hukum dalam Islam
2. Kemaslahatan tersebut bersifat rasional, pasti dan tidak hanya berdasarkan asumsi

³ Abdullah Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syâr'ah*, Alih Bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 51.

⁴ 'Abd al-Hâlim 'Uways, *Fiqih Statis dan Fiqih Dinamis*, A. Zarkasyi Chumaidy (pent.), (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 144.

⁵ S. G. Vesey- Fitzgerald, "Nature and Sources of Shari'i", dalam Majid Khadduri dan Herber Liebesny (ed.), *Law in the Middle East*, (Washington D. C.: Middle East Institute, 1955), h. 101.

dan spekulatif manusia semata

3. Kemaslahatan tersebut sebagai proteksi terhadap kebutuhan esensial dan mengeliminasikan kesulitan-kesulitan agama⁶

Mengamati persyaratan yang dikemukakan al-Syâtibî di atas, khususnya poin pertama bahwa kemaslahatan yang menjadi objek metode *maslahah mursalah* harus sesuai dan tidak boleh bertentangan dengan intensi legislasi. Hal ini memberikan indikasi bahwa konsep intensi legislasi secara aplikatif aktual memiliki keterkaitan dengan metode *maslahah mursalah*, meskipun secara teoritis keduanya merupakan dua metode yang berbeda dan terpisah antara yang satu dengan yang lainnya.

Berangkat dari realitas itulah penulis ingin melihat validitas *maslahah mursalah* sebagai sumber hukum karena sejauh ini terdapat perbedaan sikap para ulama dalam menempatkan maslahah mursalah sebagai sumber hukum dalam Islam karena di-khawatirkan penggunaan *maslahah mursalah* sebagai sumber hukum akan ditunggangi hawa nafsu dan kepentingan sesaat. Melalui tulisan ini diharapkan dapat ditemukan pemahaman yang utuh dari *maslahah mursalah* tersebut.

Pengertian *Maslahah Mursalah*

Maslahah mursalah merupakan kata-kata yang diintrodusir dari bahasa Arab dalam bentuk sifat-*mausûf*, terdiri dari dua kata, yaitu *maslahah* dan *mursalah*. Sebelum diuraikan pengertian *maslahah mursalah* secara khusus, terlebih dahulu dilihat pengertian *maslahah* secara umum.

Secara etimologis, *maslahah* berasal dari kata *salaha* yang berarti baik.⁷ Kata itu

⁶ Al-Syâtibî, *al-I'tisâm*, II (Riyâd: Maktabah al-Riyâdah al-Hadîrah, tt.), h. 129-33; Bandingkan dengan Muhammad Abû Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 279-80.

⁷ Louis Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, (Bayrût: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 432; Bandingkan dengan Majd al-Dîn Muhammad ibn Ya'qûb al-Fairuz Âbâdi, *al-Qâmu's al-Muhît*, (Bayrût: Muassasah al-Risâlah, 1996), h. 293; Lihat juga 'Ibrahîm 'Uwais, dkk, *Al-Mu'jam al-Wâsît*, I (Surabaya: Ankasa, t.t.), h. 520.

ditujukan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi baik, tidak korupsi, benar adil, saleh dan jujur. Atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebijakan-kebijakan tersebut.

Dalam pengertian rasionalnya, *maslahah* berarti sebab, cara atau tujuan yang baik. *Maslahah* dapat juga dikatakan sebagai suatu permasalahan atau bagian dari suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan.⁸ Bentuk jamaknya adalah *masâlih* dan biasanya kata tersebut dibedakan secara dikotomis-antagonistik dengan kata *mafsadah* (jamaknya *mafsadât*), yang berarti buruk atau rusak,⁹ dan terkadang dilawankan dengan kata *sayyi`ah* (keburukan).¹⁰

Dalam Alquran kata jadian dari akar kata *salâha* memang sering dipergunakan, tetapi dalam bentuk *maslahah* tidak didapati penggunaannya. Namun yang paling sering dipakai adalah kata *sâlih* - *participle* aktif atau *fâ'il* dari kata *salâha*. Misalnya firman Allah dalam surat Âli ‘Imrân [3] ayat 114.

يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَاونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَرِّعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ
وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang mâruf, dan mencegah dari yang Munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebijakan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. (Q.s. Ali Imrân [3]: 114)

Sementara itu, secara terminologis terdapat beberapa rumusan yang dikemukakan kalangan intelektual hukum Islam tentang makna *maslahah*. Walaupun antara satu

dengan yang lainnya diungkapkan dengan redaksi yang berbeda, dari segi substansi dan esensinya tetap semakna. Pada prinsipnya, *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudaratan atau kemafsadatan, dalam rangka memelihara tujuan *Legislator*.¹¹

Selanjutnya dilihat dari substansi dan eksistensi atau wujud kemaslahatan, intelektual hukum Islam telah mempolarisasi kemaslahatan tersebut menjadi tiga kategori, yaitu *maslahah mu'tabarah*,¹² *maslahah mulghah*¹³ dan *maslahah mursalah*.

Kata *mursalah* merupakan *participle* pasif atau *ism al-maf'ûl* dari kata *arsala* yang kata kerja (*fi'l*) sulâsi-nya berbentuk *rasala*. Secara etimologis *mursalah* berarti *mutlaqah*,¹⁴ yang berarti terlepas atau bebas. Sehingga kata *maslahah mursalah* dalam beberapa literatur disebutkan dengan *maslahah mutlaqah* dan ada juga yang menyebutnya dengan *munâsib mursal*, bahkan ada juga yang menyebutnya dengan istilah *istislâh*.¹⁵

Dengan demikian jika kedua kata tersebut disandingkan dalam bentuk *maslahah mursalah* atau *al-maslahah al-mursalah*, dalam bentuk atau sebagai *sifat-mausûf*, maksudnya adalah terlepas atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya dilakukan.¹⁶

¹¹ Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, I (Baghdâd: Musannâ, 1970), h. 286.

¹² *Maslahah mu'tabarah* adalah kemaslahatan yang *ter-cover* secara tekstual dalam *nas*. Atau kemaslahatan yang diakui validitasnya oleh *Legislator* dan terdapat dalil yang jelas untuk memelihara dan memproteksinya. Lihat Muhammad al-Sâ'îd 'Alî 'Abd al-Rabûh, *Buhûs fi 'Adillah al-Mukhtalaf fîhâ 'inda Usûliyyîn*, (Mishr: Matba'ah al-Sâ'âdah, 1980), h. 95.

¹³ *Maslahah mulghah* adalah kemaslahatan yang ditolak otoritas dan validitas oleh *syara'*, karena bertentangan dengan ketentuan *syara'*. Lihat Nasroen Haroen, *Usûl Fiqh*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 119.

¹⁴ Louis Ma'lûf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, h. 259; Bandingkan dengan Majd al-Dîn Muhammad ibn Ya'qûb al-Fairuzbâdî, *al-Qâmiûs al-Muhib*, h. 293; Lihat juga Ibrahim 'Uwais, dkk. *Al-Mu'jam al-Wâsit*, I, h. 344.

¹⁵ Ibn al-Qayyim menyebutkan *istislâh* sebagai hasil deduksi logis terhadap sekumpulan *nas*, bukan dari *nas* yang rinci, seperti yang berlaku pada *qiyyâs*. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, III, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1977), h. 14.

¹⁶ Amir Syarifuddin, *Usûl Fiqh II*, (Jakarta, PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 332.

⁸ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa: Yudian W. Asmin, (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), h. 153.

⁹ Louis Ma'lûf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, h. 583; Bandingkan dengan Majd al-Dîn Muhammad ibn Ya'qûb al-Fairuzbâdî, *al-Qâmiûs al-Muhib*, h. 391; Lihat juga Ibrahim 'Uwais, dkk. *Al-Mu'jam al-Wâsit*, II, h. 688.

¹⁰ Raghib al-Isfahâni, *al-Mufradât fî al-Ghârib al-Qur'ân*, (Karachi: Tijârât Kutub, 1961), h. 286.

Secara definitif dapat dipahami bahwa *maslahah mursalah* merupakan sebuah metode *istinbât* hukum (*legal theory*) yang didasarkan kepada kemaslahatan yang tidak mendapat legalitas khusus dari *nash* tentang validitasnya atau tidak terdapat juga dalil yang secara tegas dan jelas menyatakan ketidakvaliditasannya.

Untuk itu Imâm al-Ghazâlî mengklasifikasikan *istislâh* atau *maslahah mursalah* sejajar dengan *istihsân* di antara metode penalaran yang mempunyai validitas tidak sama seperti yang dimiliki *qiyâs*. Sehingga ia menyebutkan metode ini dengan istilah “*usûl al-mafhûmah*”, yaitu prinsip-prinsip di mana para intelektual Islam lebih menyandarkan dirinya pada imajinasi atau kebijaksanaannya ketimbang pada hadis.¹⁷

Kemudian sebagian intelektual Islam mempolarisasi kemaslahatan dalam bentuk ini menjadi dua yaitu *al-maslahah al-gharîbah* dan *al-maslahah al-mursalah*. *Al-maslahah al-gharîbah* yaitu kemaslahatan yang asing atau kemaslahatan yang sama sekali tidak terdapat dukungan *syâra'*, baik secara rinci maupun secara umum. Namun para intelektual Islam tidak mampu memberikan contohnya, bahkan al-Syâtibî, sebagaimana yang dikutip Nasrun Haroen mengatakan kemaslahatan seperti ini tidak ditemukan dalam praktik, meskipun ada dalam teori. Sedangkan *al-maslahah al-mursalah* merupakan kemaslahatan yang tidak didukung dalil *syâra'* atau *nash* yang rinci, akan tetapi didukung oleh sekumpulan makna *nash* (ayat atau hadis).¹⁸

Dari beberapa definisi di atas dapat ditarik benang merah tentang unsur atau hakikat *maslahah mursalah* tersebut yang terdiri atas:

1. Kemaslahatan itu merupakan sesuatu yang baik menurut akal, dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan (kemaslahatan) atau menghindarkan keburukan (kemudaratan) bagi manusia;

¹⁷ Imâm al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min Ilm al-Usûl*, II, h. 274.

¹⁸ Nasrun Haroen, *Usûl Fiqh*, h.119.

2. Sesuatu yang diprediksikan sebagai yang baik dan yang buruk tersebut sesuai dengan tujuan umum pelembagaan hukum Islam (*maqâsid al-syâri'ah*);
3. Yang baik menurut akal dan sejalan dengan intensi legislasi tidak mendapat legalitas secara eksplisit dari *Legislator* untuk menolak dan menerimanya.¹⁹

Landasan Yuridis *Maslahah Mursalah*

Sebagaimana yang telah dipahami bahwa pelembagaan hukum Islam untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, yaitu untuk meraih kemanfaatan, sekaligus untuk menolak timbulnya kemudaratan, juga untuk melepaskan diri dari beraneka ragam kesulitan. Namun, kemaslahatan manusia dipengaruhi oleh ruang dan waktu, karena sesuatu yang dipandang mengandung *maslahah* saat ini belum tentu dipandang *maslahah* pada masa dulu atau masa datang. Demikian juga sebaliknya, sesuatu yang dianggap *maslahah* oleh seseorang belum tentu dianggap *maslahah* juga oleh orang lain. Sehingga kemaslahatan itu bersifat relatif sekali dan menuntut terjadinya perubahan, jika manusia, lingkungan dan situasi (masa) menghendaki terjadinya perubahan, sesuai dengan kaidah;

تغیر الاحکام بتغیر الازمان والامكنته²⁰

Untuk itu, jumhur (majoritas) intelektual Islam berpendapat bahwa *maslahah mursalah* dapat dijadikan *hujjah* dalam melakukan *istinbât* hukum selama tidak ditemukan *nash* (Alquran dan Sunnah) tentang itu, atau ijmak (konsensus) ulama, *qiyâs* (analogi) dan *istihsân*.²¹

Artinya, jika terjadi suatu peristiwa yang menuntut penyelesaian status hukumnya, pertama-tama intelektual hukum Islam harus melacak dan mengidentifikasinya

¹⁹ Amir Syarifuddin, *Usûl Fiqh*, h. 334.

²⁰ Al-Syaikh Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhîyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1357 H./1938 M.), h. 227.

²¹ 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Usûl al-Fiqh*, h. 85.

dalam *nash* (Alquran dan Sunnah), jika di temukan hukumnya maka diamalkan sesuai dengan ketentuan *nash* tersebut, jika tidak maka diidentifikasi apakah ada ditemukan konsensus ulama tentang hal itu. Selanjutnya, jika konsensus ulama tidak ditemukan maka digunakan *qiyyâs*, dengan menganalogikannya dengan peristiwa yang sejenis. Jika *qiyyâs* juga tidak mampu menyelesaikan masalah maka diterapkan metode *istihâsân*. Akhirnya, jika *istihâsân* tidak bisa menyelesaikannya maka digunakan *maslahah mursalah*.

Adapun landasan yuridis untuk menerapkan metode *maslahah mursalah* ini sebagai dalil hukum didasarkan pada dalil *aqlî* (ratio), yaitu;

1. Para sahabat telah menghimpun Alquran dalam satu *mushaf*. Hal ini dilakukan karena khawatir Alquran bisa hilang. Sementara perintah dan larangan Nabi Saw. tentang hal itu tidak ditemukan. Sehingga upaya pengumpulan Alquran tersebut dilakukan semata-mata demi kemaslahatan. Dengan demikian dalam tataran praktis para sahabat telah menerapkan *maslahah mursalah*, meskipun secara teknis istilah tersebut belum melembaga saat itu.²²
2. Para sahabat menggunakan *maslahah mursalah* sesuai dengan tujuan *syâra'* (*al-malâ`imah li maqâsid al-syâri'*), sehingga harus diamalkan sesuai dengan tujuannya tersebut. Jika mengesampingkannya berarti telah menge sampingkan tujuan *syâra'* dan hal itu jelas termasuk perbuatan batal dan tegas-tegas dilarang. Oleh karena itu, berpegang pada maslahat adalah kewajiban, karena maslahat merupakan pegangan pokok yang berdiri sendiri dan tidak keluar dari pegangan-pegangan pokok lainnya.²³
3. Tujuan pelembagaan hukum Islam adalah untuk merealisir kemaslahatan. Sementara kemaslahatan itu sifatnya temporal, akan

²² Muhammad Abû Zahrah, *Usûl Fiqh*, h. 280.

²³ Muhammad Abû Zahrah, *Usûl Fiqh*, h. 280.

senantiasa berubah, sesuai dengan situasi dan kondisi manusia. Jika kemaslahatan tersebut tidak dicermati secara seksama dan tidak direspon dengan ketetapan yang sesuai—kecuali hanya terpaku pada dalil yang mengakuinya—niscaya kemaslahatan tersebut akan hilang dari kehidupan manusia, serta akan statislah pertumbuhan hukum. Sementara sikap yang tidak memperhatikan perkembangan maslahat tidak seirama dan sejalan dengan intensi legislasi.²⁴

Dengan demikian nyatakan, landasan yuridis pemikiran konsep ini adalah realitas kehidupan sosial, di mana syariat Islam dalam pelbagai peraturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya kemaslahatan, yaitu apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupannya di permukaan bumi ini. Maka upaya merealisir kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan adalah sesuatu yang sangat urgen dan sangat nyata dibutuhkan dalam setiap segmen kehidupan manusia dan secara jelas diatur dalam syariat yang diturunkan Allah Swt. kepada semua rasulnya, sehingga hal ini menjadi sasaran utama hukum Islam.²⁵

Penempatan kemaslahatan ini sebagai sumber hukum sekunder, menjadikan hukum Islam luwes dan fleksibel, sehingga dapat diimplementasikan dalam setiap kurun waktu, di setiap lingkungan sosial komunitasnya. Namun perlu dicatat bahwa ruang lingkup penerapan hukum *maslahah* ini terbatas pada bidang mu'amalah,²⁶ sepanjang masalah itu *reasonable* maka penelusuran terhadap masalah-masalah mu'amalah menjadi urgen. *Maslahah mursalah* tidak dapat diterapkan dan menjangkau bidang-bidang ibadat,

²⁴ Zâki al-Dîn Syâ'bân, *Usûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Mishr: Dâr al-Ta'lif, 1965), h. 176.

²⁵ Ali Yafie, "Konsep Istihâsân, Istislâh, Istishâb dan Maslahât al-Âmmah", dalam Budi Munawar Rahman (ed.), *Konteksualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 365.

²⁶ Ali Yafie, *Konsep Istihsan Istislâh, Istishâb dan Maslahât al-Âmmah*", h. 365.

karena lapangan ibadat menjadi hak *prerogatif* Allah Swt.

Persyaratan *Maslahah Mursalah*

Dalam realitas sosial, kemaslahatan bagi manusia bersifat relatif dan temporal. Sesuatu yang dipandang *maslahah* oleh seseorang atau kelompok tertentu, belum tentu dipandang *maslahah* juga bagi orang atau kelompok lainnya. Demikian juga dalam menentukan dan menarik garis batas antara kemaslahatan hakiki dan yang kamuflase. Seseorang sering terjebak dengan menganggap itulah kemaslahatan hakiki, padahal itu hanyalah kemaslahatan kamuflase yang dibungkus dengan tipu daya, sehingga sesuatu yang pada awalnya dilihat mengandung *maslahah*, akhirnya malah menimbulkan mudarat. Untuk mengatasi hal tersebut diperlukan kriteria-kriteria tertentu dalam memverifikasinya.

Para intelektual hukum Islam—khususnya yang ber-*hujjah* dengan *maslahah mursalah*—telah memberikan kriteria-kriteria tertentu dalam memverifikasi mana yang dipandang *maslahah* dan mana yang tidak. Hal ini mereka lakukan dengan penuh kecermatan dan kehati-hatian, guna menghindarkan pengaruh spekulatif manusia yang hanya berdasarkan hawa nafsu dan kepentingan egonya dalam nalar dan pertimbangannya, ketika melakukan verifikasi terhadap kemaslahatan tersebut. Persyaratan-persyaratan tersebut di antaranya, sebagaimana pandangan Imâm Mâlik²⁷ yang direduksi oleh al-Syâtibî, terdiri dari;

1. Kemaslahatan tersebut harus *reasonable* (*ma'qûlât*) dan relevan dengan kasus hukum yang dihadapi;
2. Kemaslahatan tersebut harus menjadi *blue print* dalam memelihara sesuatu yang prinsip dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan (*masyaqqât*) dan kemudaran;
3. Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi dan tidak boleh

bertentangan dengan dalil *syara'* yang *qat'i*.

Sedangkan Imâm al-Ghazâlî²⁸ telah menetapkan argumentasi yang mendasari statemennya, agar *maslahah mursalah* atau *istislâh* dapat menjadi dalil dalam *istinbât* hukum harus memenuhi syarat-syarat di bawah ini, yaitu;

1. Kemaslahatan tersebut termasuk dalam tingkatan atau kategori kebutuhan pokok (*darûriyyât*). Artinya, untuk menetapkan suatu *maslahah* tingkatannya harus diperhatikan, apakah akan menghancurkan atau merusak lima unsur pokok (*al-usûl al-khamsah*) tersebut atau tidak;
2. Kemaslahatan tersebut harus bersifat pasti dan tidak boleh disandarkan pada dugaan (*zan*) semata-mata. Artinya, harus diyakini bahwa sesuatu itu benar-benar mengandung kemaslahatan;
3. Kemaslahatan tersebut harus bersifat universal, yaitu kemaslahatan yang berlaku secara umum dan untuk kepentingan kolektif, sehingga tidak boleh bersifat individual dan parsial;
4. Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi hukum Islam.

Dengan redaksi yang berbeda tetapi esensi dan substansi hampir sama 'Abd al-Wahhâb Khallâf²⁹ merangkum syarat-syarat *maslahah* dapat dijadikan *hujjah*, yaitu;

1. Kemaslahatan itu harus hakiki dan tidak boleh didasarkan pada prediksi (*wahm*).³⁰ Artinya, dalam mengambil kemaslahatan tersebut harus mempertimbangkan juga kemudaran yang akan ditimbulkannya. Kalau mengabaikan kemudaran yang akan ditimbulkannya, berarti kemaslahatan itu dibina atas dasar *wahm*. Misalnya upaya merampas hak

²⁸ Imâm al-Ghazâlî, *al-Mustâfâ min 'Ilm al-Usûl*, h. 253-9.

²⁹ 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Usûl al-Fiqh*, h. 86-7.

³⁰ *Wahm* merupakan prediksi yang lebih besar kemungkinan salah dan kelirunya, serta jauh dari kebenaran, sehingga tidak dipakai sebagai pertimbangan hukum. Lihat 'Alî Ahmad al-Nâdî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994), h. 417.

- talak suami, dengan melimpahkannya pada hakim dalam setiap kondisi;
2. Kemaslahatan itu harus berlaku secara universal atau untuk semua lapisan dan bukan untuk orang perorang atau untuk kelompok tertentu saja (parsial). Artinya, kemaslahatan tersebut untuk kepentingan mayoritas manusia atau untuk menghindarkan mayoritas umat dari kesulitan dan kemudaratan;
 3. Pelembagaan hukum atas dasar kemaslahatan (*maslahah mursalah*) tidak boleh bertentangan dengan tata hukum dan dasar-dasar penetapan *nas* (Alquran dan Sunnah) dan *ijmak*.³¹

Persyaratan atau kriteria yang diberikan para ulama tersebut di atas mengindikasikan bahwa para ulama yang menerima dan menerapkan *maslahah mursalah* sebagai dalil *istinbât* hukum (*legal theory*) dengan sikap yang cukup berhati-hati dalam mengimplementasikannya dalam tataran praktis. Sikap kehati-hatian ini diindikasikan dengan memberikan persyaratan dan kriteria yang ketat terhadap kemaslahatan yang dapat diterima sebagai basis dan landasan teoritisnya.

Meskipun begitu, menerapkan *maslahah mursalah* sebagai metode penggalian hukum terhadap pelbagai problematika yang timbul dalam masyarakat dipandang sebagai sikap yang berani, khususnya dalam menetapkan hukum terhadap suatu kasus yang pada saat itu tidak ditemukan petunjuk dalil atau *nas* (Alquran dan Sunnah), tentang status hukumnya. Meskipun hal itu dikehendaki dan dibutuhkan masyarakat.

Validitas *Maslahah Mursalah* dalam Polemik

Istislâh merupakan suatu konsep pemikiran hukum Islam yang menjadikan *maslahah* (kepentingan atau kebutuhan manusia) yang sifatnya tidak terikat (*mursalah*) menjadi sumber hukum sekunder. Sehingga konsep ini lebih dikenal dengan *istislâh* atau *maslahah mursalah* atau *al-masâlih al-mursalah*.

Dalam realitas historis, perlu disadari bahwa munculnya pelbagai ijtihad, di antaranya metode *maslahah mursalah*, berangkat dari adanya persentuhan antara ajaran Islam di satu pihak dengan realitas sosial di pihak lain. Artinya, realitas sosial dengan problematikanya yang semakin kompleks tidak semuanya ter-cover dan termaktub dalam *nash* (Alquran dan Sunnah), sehingga perlu dicarikan langkah-langkah konkret untuk mengatasi hal tersebut.

Atas dasar itulah sejak dahulu sampai era post-modern ini, kalangan pemikir hukum Islam, baik ortodoks maupun kelompok modernis, mencari dalam tradisi Islam suatu prinsip (metode-teori) yang dapat membantu mereka dalam mengatasi problematika masyarakat, terutama terhadap kasus yang belum ditetapkan hukumnya atau terhadap suatu hukum yang tidak dapat diterapkan dalam kasus lain karena tidak ditemukan persamaan *'illah (ratio legis)*.

Sejak itu para ulama-ulama—terutama para teoritis hukum Islam—berupaya dengan sekuat tenaga dan sungguh-sungguh menetapkan metode dan teori komprehensif, agar persoalan umat dapat diatasi dan hukum Islam senantiasa mendapat tempat di hati segenap komunitasnya. Salah satu metode yang ditemukan itu adalah metode *maslahah mursalah*, sebagai landasan teoritis mengatasi masalah hukum dengan mengedepankan kemaslahatan manusia dan menepis kemudaratan yang akan ditimbulkannya.

Konsep penalaran (*maslahah mursalah*) ini -dalam perspektif historis- untuk pertama kalinya dimunculkan dan dikembangkan dalam aliran pemikiran hukum Islam

³¹Tentang masalah ini 'Abd al-Wahhâb Khallâf mendukung fatwa Yahyâ ibn Yahyâ al-Laisî, seorang *fugâhâ* Spanyol, yang menetapkan hukuman *kifârât* bagi penguasa setempat yang melakukan hubungan suami-istri di siang hari bulan ramadan dengan puasa dua bulan berturut-turut. Karena *kifârât* dalam bentuk memerdekaan budak atau memberi makan fakir miskin jika diterapkan maka tujuan hukum tidak akan tercapai, karena keduanya tidak menjadi masalah bagi seorang penguasa. Sebaliknya, dengan memberikan hukuman puasa dua bulan berturut-turut tersebut maka tujuan hukum dapat tercapai.

penganut Mazhab Mâlikî.³² Pengembangan metode ini dilakukan karena tidak adanya dalil yang memberikan legitimasi dan justifikasi tentang diterima atau ditolaknya penerapan metode ini. Ditambah lagi, pola penerapan *maslahah mursalah* yang hanya didasarkan pada penalaran logika atau rasio, berimplikasi pada munculnya sikap pro-kontra di kalangan intelektual hukum Islam tentang eksistensi dan kapasitasnya sebagai metode dalam melakukan *istinbât* hukum atau sebagai dalil hukum.

Di samping kelompok Mâlikiyah, kelompok lainnya yang ikut mendukung *maslahah mursalah* sebagai dalil hukum adalah kelompok Hanâbilah.³³ Sedangkan yang menolak *maslahah mursalah* adalah Imâm Syâfi’î, Hanâfiyyah dan kelompok Zâhiriyah.³⁴ Namun yang tegas-tegas menolak *maslahah mursalah* adalah kelompok Zâhiriyah, yang terkenal sebagai kelompok skipturalisme Islam. Paham *tekstualisnya* menafikan dan menolak semua pendekatan dan pelembagaan hukum dengan jalan penalaran (kontekstual).

Meskipun mayoritas ulama menyatakan menolak, namun mereka tetap secara eksplisit menerapkan *maslahah mursalah*, dan dengan prinsip kerja yang relatif sama mereka memasukkan dalam metode atau dalil lain, seperti dalam qiyâs atau *istihsân*.

Abû Hanîfah dan kelompok Hanâfiyyah misalnya, meskipun tidak mengakui eksistensi *maslahah mursalah*, tetapi mereka menerapkan *istihsân*, yang salah satu bagianya adalah *istihsân bi al-maslahât*.³⁵

³² Ali Yafie, “Konsep Istihsân Istihsân, Istislâh, Istishâb dan Maslahât al-‘Âmmah”, h. 365; Bandingkan dengan Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1971), h. 61.

³³ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani: Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 238; Bandingkan dengan ‘Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wâjiz fi ushûl al-fiqh*..h. 238.

³⁴ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani: Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum di Indonesia*, h. 238.

³⁵ *Istihsân bi al-maslahât* adalah *istihsân* yang didasarkan pada kemaslahatan dalam pelbagai tingkatannya. Sehingga metode ini tidak terlepas dari pembicaraan kemaslahatan.

Kemudian Imâm Syâfi’î pun menerapkan prinsip kerja *maslahah mursalah* dalam metode qiyâs (analogi), khususnya dalam pembicaraan tentang *masâlik al-‘illah*.³⁶

Sedangkan kelompok Syî’ah dalam melakukan *istinbât* hukum (*legal theory*) tidak menggunakan *maslahah mursalah* sebagai salah satu dalil atau sumber hukum. Mereka tergolong kelompok yang secara tegas menolak metode ini. Hanya saja, mereka menggunakan *al-aql* (akal, logika) sebagai sumber (dalil) hukum keempat (di samping Alquran, Sunnah dan ijmak). Sedangkan untuk dalil *faqqahî* mereka polarisasi lagi menjadi empat bagian (kategori), yaitu *al-istihsâb*, *al-barâ`ah*, *al-ihtiyât* dan *al-takhyîr*.³⁷

Sebagaimana halnya kalangan ulama yang menerima *maslahah mursalah* sebagai dalil hukum, kelompok yang menolak pun memberikan argumentasi untuk mendukung statement dan paham yang mereka anut. Adapun argumentasi yang mereka kemukakan, sebagaimana yang dikutip Zakî al-Dîn Syâ’bân;³⁸

1. Allah Swt. sebagai *Legislator*, menolak sebagian *maslahah* dan menerima sebagian

Kemaslahatan di sini bisa didasarkan pada *nash* dan bisa juga dari hasil ijtihad dalam mengidentifikasi jenis kemaslahatan, sekaligus menentukan peringkatnya. Sehingga *istihsân* yang berasal dari ijtihad ini dalam tataran praktis tidak berbeda dengan konsep dan metode *maslahah mursalah*. Lihat Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), h. 52.

³⁶ *Masâlik al-‘illah* (penetapan *ratio legis*) dilakukan dengan beberapa cara, di antaranya dengan cara *al-munâsabah*, yaitu menentukan apa yang paling pantas dan sesuai dalam pelembagaan hukum. *Illât* dan sifat pelembagaan hukum itu didasarkan pada sesuatu yang dapat menciptakan kemaslahatan dan menghilangkan kemudaran bagi manusia. Lihat al-Subkî, *al-Ihbâj fi Syârh al-Minhaj*, jilid III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1984), h. 54. Sebagaimana dipahami bahwa ‘illah terbagi dua, yaitu *illah mansûsât* dan *illah mustanbatât*. Sedangkan *mundâsabah* termasuk kategori *illah mustanbatât*, yaitu *illah* yang sama sekali tidak dijelaskan *nash* dan diperoleh melalui *istinbât* dengan melihat pelbagai indikator atau kemungkinan yang berkaitan dengan penetapan hukum. Untuk informasi lebih lanjut lihat Mustafa Syâlabî, *Tâlîl al-Abkâim*, (Bayrût: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1981), h. 64-5.

³⁷ *Al-faqqahî* merupakan dalil hukum yang dipakai sebagai sumber hukum *zâhirî*. Lihat Asymuni Abdurrahman, *Usûl Fiqh Syî’ah Imâniyyah*, (Yogyakarta: DUA-A, 1997), h. 14.

³⁸ Zakî al-Dîn Syâ’bân, *Usûl al-Fiqh al-Islâmi* , h. 176-8; Bandingkan dengan ‘Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wâjiz fi Usûl al-Fiqh*,h. 239-40.

- yang lainnya. Sementara *maslahah mursalah* merupakan sesuatu yang masih meragukan (*wahm*). Sebab, boleh jadi *maslahah mursalah* diterima atau ditolak keberadaannya oleh *Legislator (Syâri)*. Oleh sebab itu, *maslahah mursalah* tidak dapat dijadikan dalil hukum independen yang mengikat dalam *istinbât*;
2. Sesungguhnya menggunakan *maslahah mursalah* dalam *istinbât* adalah menempuh jalan berdasarkan ego dan hawa nafsu, dan hal ini tentu saja tidak dibenarkan dalam Islam. Hukum Islam, harus steril dari pengaruh dan dominasi hawa nafsu, karena ditetapkan untuk kepentingan seluruh umat manusia, bukan untuk orang-perorang ataupun kelompok tertentu saja;
 3. Menggunakan *maslahah mursalah* berimplikasi kepada munculnya perbedaan hukum, disebabkan oleh perbedaan zaman dan lingkungan. Karena kemaslahatan tersebut akan senantiasa berubah seiring dengan perubahan zaman dan situasi, tentu hal ini akan menghilangkan fungsi *syarî'at* yang universal dan nilainya berlaku sepanjang zaman dan dalam kondisi bagaimanapun.
- Amir Syarifuddin, dalam bukunya *Ilmu Usûl Fiqh*, jilid II menambahkan;³⁹
1. Bila suatu *maslahah* terdapat petunjuk *nas* (Alquran dan Sunnah) yang membenarkannya (*mu'tabarah*) maka ia telah termasuk dalam umumnya *qiyyâs*. Jika tidak terdapat petunjuk *syarî'* maka tidak mungkin disebut *maslahah*. Mengamalkan sesuatu yang di luar petunjuk *syarî'* berarti mengakui kurang lengkapnya Alquran dan Sunnah. Hal ini juga berarti tidak mengakui kesempurnaan risalah Nabi Saw. Padahal Alquran dan Sunnah Nabi telah menyatakan tentang kesempurnaannya dan meliputi semua hal;

³⁹ Amir Syarifuddin, *Usûl Fiqh*, h. 339; Bandingkan dengan 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Usûl al-Fiqh*, h. 87-8.

2. Menggunakan *maslahah* dalam berijtihad tanpa berpegang pada *nash* (Alquran dan Sunnah) akan mengakibatkan munculnya sikap bebas dalam menetapkan hukum yang dapat mengakibatkan seseorang teraniaya atas nama hukum. Hal itu menyalahi prinsip penetapan hukum dalam Islam, yaitu tidak boleh merusak, juga tidak ada yang dirusak;
3. Seandainya dibolehkan berijtihad dengan *maslahah* yang tidak memperoleh dukungan *nash*, akan memberi kemungkinan berubahnya hukum dengan alasan berubahnya waktu dan berbedanya lokasi berlakunya hukum, juga karena berbedanya antara pribadi seseorang dengan orang lain. Dalam keadaan demikian tidak akan ada kepastian hukum. Hal ini tidak sejalan dengan prinsip hukum *syâra'* yang universal, lestari dan meliputi komunitas Islam secara menyeluruh.

Kontroversi yang muncul seputar validitas *maslahah mursalah* sebagai salah satu sumber hukum, jika diteliti secara cermat, ternyata tidak menunjukkan perbedaan yang prinsipil. Tetapi karena kurang lengkapnya pemahaman mereka terhadap konsepsi dan demarkasi yang diterapkan oleh mereka yang menerima dan menerapkan *maslahah mursalah*, sehingga langkah yang harus ditempuh adalah konfirmasi dan kompromi.

Hal ini dapat diamati, pada kelompok yang menerima, yang ternyata tidak menerimanya secara mutlak, tetapi dibarengi dengan persyaratan-persyaratan dan kriteria-kriteria yang cukup berat. Semua dilakukan sebagai wujud kehati-hatian mereka dalam menetapkan hukum yang validitas dan otentisitasnya belum ditetapkan oleh *Legislator*.

Sementara itu kelompok yang menolak, ternyata lebih didasarkan pada sikap kekhawatiran dan kehati-hatian terhadap kemungkinan tergelincirnya mereka dalam kesalahan dan kekeliruan jika sampai menetapkan hukum yang hanya didasarkan

pada pandangan spekulatif karena sikap ego dan menurutkan hawa nafsu semata, dengan menegasikan pertimbangan yuridis lainnya yang lebih valid dan *legitimate*. Namun, jika kekhawatiran ini dapat dieliminasikan, mereka juga akan menggunakan *maslahah mursalah* dalam menyelesaikan pelbagai problematika melalui ijtihad.

'Abd al-Wahhâb Khallâf dalam menyikapi kontroversi ini lebih memilih kelompok pertama atau yang menerima *maslahah mursalah* sebagai dalil hukum.⁴⁰ Lebih lanjut dia berpendapat bahwa jika jalan ini tidak dibuka niscaya hukum Islam akan kaku dan mandeg, karena akan sulit –kalau tidak dapat dikatakan tidak mampu– mengikuti dan merespon perubahan situasi dan kondisi masyarakat dan lingkungannya.⁴¹

'Abd al-Wahhâb Khallâf juga tidak sepakat dengan pandangan yang mengatakan bahwa kemaslahatan selalu dipelihara *syara'* di segala situasi dan kondisi, sekaligus telah disyari'atkan dalam *nash* (Alquran dan Sunnah) dan prinsip-prinsip dasar lainnya, terhadap segala sesuatu yang relevan. Berdasarkan analisis kenyataan-faktual tidak dapat dipungkiri bahwa kemaslahatan yang tidak memperoleh legalitas *syara'* tentang validitasnya sangat tinggi prosentasenya. Sedangkan kekhawatiran munculnya pelembagaan hukum berdasarkan hawa nafsu, disebabkan kemaslahatan yang tidak terikat (mutlak) dan bebas (liberal) dapat dieliminir dan dieliminasikan. Kemaslahatan yang tidak dinyatakan validitasnya secara tekstual oleh *nash* (Alquran dan Sunnah)—yang selanjutnya disebut *maslahah mursalah*—tidak diterapkan, kalau tidak memenuhi kriteria-kriteria atau persyaratan yang telah ditentukan, yaitu kemaslahatan itu harus hakiki, universal dan tidak menyalahi *nash syar'i* dan prinsip-prinsip dasar pelembagaan hukum Islam lainnya.⁴²

Untuk itu, Zakî al-Dîn Syâ'bân,⁴³ memandang bahwa *maslahah mursalah* merupakan salah satu dasar penetapan hukum Islam yang penting dan signifikan yang memungkinkan untuk melahirkan nilai-nilai kebijakan jika para ahli mampu mencermati secara tajam dalam kaitannya dengan ilmu syar'i'at.

Zakariyâ al-Bîrî⁴⁴ menambahkan bahwa berpegang pada *maslahah mursalah* tidak akan menghilangkan kesempurnaan syar'i'at, tetapi sebaliknya justeru merealisasikan kesempurnaan tersebut dan menerapkannya bagi kepentingan manusia secara keseluruhan (universal), meskipun mereka berada pada lingkungan paling beragam dan lingkungan yang saling berbeda antara yang satu dengan yang lainnya.

Penutup

Memperhatikan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa sangat banyak persoalan yang mengandung kemaslahatan dan merupakan kebutuhan manusia dalam membangun kehidupan mereka. Tetapi setelah diteliti dalam *nash* (Alquran dan Sunnah), tidak ditemukan satu dalil pun yang memberikan legitimasi, menjustifikasi, ataupun yang menolaknya. Untuk mengatasi persoalan ini diterapkanlah prinsip kemaslahatan-dalam konteks *maslahah mursalah*, sebagaimana yang juga telah diterapkan oleh kalangan ulama klasik (ortodoks) maupun ulama modern dan kontemporer.

Sebagai contoh adalah pembuatan penjara yang tidak terdapat dalam Alquran dan tidak pernah dipraktikkan di masa Rasulullah, baik untuk memberikan justifikasi (membenarkan) maupun yang melarangnya. Tatkala situasi dan kondisi kemudian menghendaki, dengan kemaslahatannya yang dapat diprediksikan, sudah selayaknya hukum Islam dapat

⁴⁰ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Usûl al- Fiqh*, h. 88.

⁴¹ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Usûl al- Fiqh*, h. 88.

⁴² Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Usûl al- Fiqh*, h. 88.

⁴³ Zakî al-Dîn Syâ'bân, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 179.

⁴⁴ Zakariyâ al-Bîrî, *Masâdir al-Abkâm al-Islamiyyâh*, (Kairo: Dâr al-Ittihâd, 1973), h. 133.

mengakomodirnya, kalau memang sangat dibutuhkan manusia. Atas dasar itulah Umar ibn Khattab, untuk pertama kali melembagakan lembaga tersebut.

Walaupun begitu, batas teritorial, lingkup dan cakupan *maslahah mursalah* harus jelas dan tegas, yaitu tidak sampai menembus batas-batas dan ruang lingkup persoalan ibadat atau tauhid. Terhadap persoalan yang masuk lingkup ibadat telah disepakati ulama bahwa kita harus bersikap *ta'abbudî* dan *tauqîfî*, artinya kita harus bersikap *taken for granted* sesuai dengan petunjuk dan tuntunan *nash* (Alquran dan Sunnah). Sehingga campur tangan akal (rasio) tidak dapat diterima, karena akal tidak mampu menjangkaunya.

Sedangkan di luar masalah ibadat, meskipun di antaranya masih ada yang belum diketahui alasan hukumnya, pada umumnya bersifat *reasonable* (*ta'aqlûlî*) atau rasional. Oleh sebab itu, dapat dilakukan tata nilai dalam menentukan baik-buruknya, sehingga intervensi akal memperoleh justifikasi-kalau tidak dapat dikatakan diharuskan atau diwajibkan. Dengan demikian pemberlakuan *mashâlihul mursalah* sebagai sumber hukum Islam dapat dikatakan valid untuk diterapkan.

Pustaka Acuan

- Abû Zahrah, Mu_{hammad}, *Târikh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, Bayrût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
- Ali Yafie, "Konsep Istihsân, Istislâh, Istishâb dan Maslahât al-Âmmah", dalam Budi Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Âmidi, al-, Saif al-Dîn Abî al-Hasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Mu_{hammad}, *al-Ihkâm fi Usûl al-Ahkâm*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1996.
- Anderson, J. N. D., *Law Reform in the Muslim Word*, London: University of London the Athlon Press, 1976.
- Azhar Basyir, Ahmad, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: FH-UII, Yogyakarta, 1984.
- Bakri, Asafri Jaya, *Maqâsid al-Syârî'ah Menurut al-Syâtibî*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bîk, Mu_{hammad} al-Khudarî, *Usûl al-Fiqh*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988.
- Bîrî, al-, Zakariyâ, *Masâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyâh*, Kairo: Dâr al-Ittihâd, 1973.
- Bûtû, al-, Mu_{hammad} Sa`îd Ramadân, *Dawâbit al-Maslahah fî al-Syârî'ah al-Islâmiyyah*, Bayrût: Muassasah al-Risâlah, t.t.
- Cowan, J. Milton (ed.), *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980.
- Daly, Peunoh dan Quraisy Shihab (ed.), *Usûl al-Fiqh*, Jakarta: Proyek Pembinaan Sarana dan Prasarana Perguruan Tinggi Agama DITBINPERTAIS, 1986.
- Dawâlibî, al-, Mu_{hammad} Ma'rûf, *al-Madkhâl ila 'Ilm Usûl al-Fiqh*, Bayrût: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1965.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Djamil, Faturrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Effendi M. Zein, Satria, "Maqâsid Syârî'at dan Perubahan Sosial", dalam *Dialog*, Badan Litbang Depag, Nomor 33 Tahun XV, Januari 1999.
- Esposito John L., *Women in the Muslim Family Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1982.
- Friedmen, W., *Legal Theory*, New York: Columbia University Press, 1970.
- Ghazâlî, al-, Abû Hâmid Mu_{hammad} ibn Mu_{hammad} ibn Mu_{hammad}, *al-Manhûl min Ta'liqât al-Usûl*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1980
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh*, New York: Cambridge University Press, 1997.
- Haroen, Nasroen, *Usûl Fiqh*, Jakarta: Logos

- Publishing House, 1996.
- Hasballâh, 'Alî, *Usûl al-Tasyîr' al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Mâ'ârif, 1964.
- Hasîm Kamalî, Muhammad, "Source, Nature and Objektives of Syarî'ah", dalam *Islamic Quarterly*, Vol. 33/4 1989.
- Ibn Sulaimân, 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm, *al-Fikr al-Usûl*, Makkah: Dâr al-Syarûq, 1983.
- Jauziyyah, al-, Ibn al-Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'iñ*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1977.
- Jurjanî, al-, *al-Ta'rîfât*, Ttp.: Dâr al-Tunîsiyyah al-Nasyr, 1971.
- Juwainî, al-, 'Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abu al-Mâ'âli, *al-Burhân fi Usûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Ansâr, 1400.
- Khallâf, 'Abd al-Wahhâb, *'Ilm Usûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al- Da'wah al-Islâmiyyah, 1990.
- Kurdî, al-, Ahmad al-Hijjî, *al-Madkhâl al-Fiqh al-Qawâ'id al-Kulliyah*, Ttp.: Dâr al-Mâ'ârif, 1979.
- Ma'lûf, Louis, *al- Munjid fi al- Lughah wa al- A'lâm*, Bayrût: Dâr al-Masyriq, 1986.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Yudian W. Asmin, Surabaya: Al-Ikhlas, 1995.
- Mas'udi, Masdar F., "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, *Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. VI Tahun 1995.
- Mustafâ Ahmad Zarqâ, *al-Fiqh al-Islâmi fi Saubihî al-Jâdîd*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1968.
- Nadwî, al-, 'Alî Ahmad *al-Qawâ'id al-Fiqhîyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994.
- Naim, al-, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, Alih Bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Paret, Rudi, *Istihsân and Istislâh Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1961.
- Qadîr, al-, 'Alî Hasân 'Abd Nazrah 'Âmmah fi Târikh al-Fiqh al-Islâmi, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîsah, 1965.
- Qarafî, al-, Syihâb al-Din, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mâhsûl fi al-Usûl*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1973.
- Qardawî, al-, Yûsuf, *al-Marji'iyyah al-'Ulyâ fi al-Islâm li al-Qur'ân wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Rabî'ah, al-, 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Rahmân ibn 'Alî, *Adillah al-Tasyîr' al-Mukhtalaf fi al-Ihtijâj bihâ*, Bayrût: Muassasah al-Risâlah, 1979.
- Raisûnî, al-, Ahmad, *Nazariyyah al-Maqâsid 'inda al-Syâtibî*, Riyâd: Dâr al-'Alamiyyah al-Kitâb al-Islâmiyyah, 1992
- Râzî, al-, Fakhr al-Dîn, *al-Mâhsûl fi 'Ilm Usûl al-Fiqh*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Salâm, al-, 'Iz al-Dîn 'Abd, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anam*, Kairo: al-Istiqlâmât, t.t.
- Subârî, al-, Zakaria, *Masâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Ittihâd al-'Arabi li al-Tibâqah, 1975.
- Subkî, al-, Taj al-Dîn, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhaj*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1984.
- Tâhir, Muhammad, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Tunisia: Syikât Tunisia, t.t.
- Tâlib, Sûfi Hasan Abû, *Tatbîq al-Syari'ah al-Islâmiyyah fi Bilâd al-'Arabiyyah*, Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1995.
- Zaidân, 'Abd al-Karîm, *al-Wâjiz fi Usûl al-Fiqh*, Baghdâd: Dâr al-'Arabiyyah li al-Tibâ'ah, 1977.
- Zarqâ, al-, al-Syaikh Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhîyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1357 H./1938 M.
- Zuhailî, al-, Wahbah, *al-Wâsit fi al-Usûl al-Fiqh*, Dimasyqî: Matba'ât al-Islâmiyyât, 1967.