

MENELUSURI JEJAK MAQASHID SYARI'AH DALAM ISTINBATH HUKUM IMAM HAMBALI

Muhammad Ngizzul Muttaqin & Iffatin Nur

IAIN Tulungagung

muttaqinizzul19@gmail.com & iffaeltinury@gmail.com

ABSTRACT

Theoretically, Maqashid Shari'ah puts forward the concepts, objectives and adaptability of Islamic law from philosophical-ideological characteristic to an actual-empirical one. The problems discussed in maqashid shari'ah are always interesting and debatable to Muslim scholars as well as common people. Therefore, reviewing and tracing the footsteps of maqashid syari'ah in Imam Hambali's legal method of istimbath has a strategic value in honing intellectual acuity as well as making it as a parameter in formulating new laws on various increasingly complicated and crucial contemporary issues faced by Muslims. In tracing the footsteps of maqashid shari'ah employing Sad Dzari'ah, which is the Hambali's legal method of istimbath, it appears that flexibility, and dynamism of Islamic law rests on purposefulness (maqashid) as the essence of the law itself.

Keywords: *Imam Hambali, Islamic law, Istimbath Method, Maqashid Syari'ah, Sad Dzari'ah*

Pendahuluan

Meneliti kembali *maqashid syari'ah* selalu menarik dan debatable di kalangan akademisi umat Islam dan memiliki nilai strategis dalam mengasah ketajaman intelektual serta menambah khazanah akademis. Dari perspektif akademis, *maqashid syari'ah* mengedepankan konsep, tujuan serta adaptabilitas hukum Islam sejak dari yang bersifat filosofis-idealisme hingga yang bersifat aktual-empiris. Sedangkan dari perspektif historis dan berdasarkan data empirik, *masalah* sebagai esensi *maqashid syari'ah* telah mengakar pada setiap prosesi ijtihad Nabi, sahabat, tabi'in maupun *aimmatul madzahib*. Oleh karena itu menelusuri *maqashid* dari tokoh yang ekspert dalam prosesi ijtihad adalah penting dilakukan, sehingga dapat diketahui secara tepat bangunan paradigma *maqashid syari'ah* baik dari segi yang esens maupun substansi. Bisa jadi, bahwa sebenarnya yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh sebelum Syatibi termasuk sesuatu yang berada dalam wilayah nilai esensial dari *maqashid syari'ah*, namun menggunakan bahasa dan istilah lain, sehingga dianggap sebagai bukan *maqashid syari'ah*. Diantaranya adalah Imam Hambali telah menangkap dan mengaktualisasikan konsep *maqashid syari'ah*.

Perkembangan *maqashid syari'ah* sebagai salah satu pendekatan dalam khazanah fikih kontemporer yang kompleks akibat perkembangan konteks, sehingga fikih dituntut untuk selalu responsif terhadap perkembangan zaman dan tempat,¹ apalagi jika dikaitkan dengan subjek penggagas hukum yang begitu kuat mendominasi aktifitas keagamaan umat Islam. Ada sekelompok jurus Islam dengan gagasannya telah sampai pada kesimpulan bahwa hukum Islam itu adalah abadi, sedangkan di

¹Amin Abdullah, Kata pengantar dalam Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syari'ah*, (Bandung: Mizan, 2015), h. 10.

pihak lain mengatakan bahwa hukum Islam itu dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dan modernisasi. Fiqih dalam sejarah perkembangan hukum Islam telah menyumbangkan peran yang sangat mendominasi dalam kehidupan keagamaan umat Islam. Sayangnya, perkembangan ilmu fikih yang begitu melejit telah mengarahkannya menjadi salah satu term keilmuan keislaman yang tekstualis-formalistik. Para fuqaha lebih sibuk menelaah kata-kata atau cenderung menggunakan pandangan secara harfiah.²

Keadaan keterpakuan teks membuat Imam al-Ghozali berkomentar, sesungguhnya para fuqaha adalah ulama' di berbagai dunia, disebabkan mereka menafikan niat, tujuan yang melupakan bahwa permasalahannya ialah permasalahan agama yang ditujukan kepada Allah. Mereka juga menyorot lafadz dan persoalan *furu'iyah* yang telah terperinci.³ Bagi golongan yang mengembangkan pemikiran yang literal, maksudnya *syara'* hanya bisa diketahui dari lafadz teks sebagaimana apa adanya yang tertulis. Jika mereka memaknai ayat: "pencuri laki-laki atau perempuan maka potonglah kedua tangannya",⁴ maka akan berpendapat, hukuman bagi pencuri tidak ada lain kecuali dipotong tangannya. Alasannya yang mereka jadi acuan yaitu maksud *Syari'* ialah misterius sebelum dia (Tuhan) menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firmanNya yang jelas dan tidak mengandung arti yang lain.⁵ Karena mereka berpedoman pada lahirnya *nash*. Maka dalam merumuskan hukum tidak memerlukan bantuan diluar *nass*. Sebagai konsekuensiNya, mereka menolak *mashlahah*,

²Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, terj. Abdul Haris dan Zainal Am, (Bandung: Arasy, 2003), h. 19.

³*Ibid.*, h. 20.

⁴Al-Qur'an Surat Al-Maidah Ayat 38.

⁵Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Cet. IV, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1999), h. 39.

istihsan dan *qiyas* dalam istimbath hukum. Mereka menerima *ta'wil* secara terbatas, yaitu ketika ada *nash* lain yang mengeluarkannya dari makna lahirnya *dhohir nash* lain, itupun harus lahir *dhohir*, baik bersumber dari Al Qur'an maupun hadis.⁶ Dengan demikian, *dhohir*-nya suatu *nash*, hanya bisa di-*ta'wil* dengan *nash* lain yang berjenis lafadz lahir pula.

Sementara penerapan *syari'ah* yang dibutuhkan manusia untuk menampung empat kemungkinan; *Pertama*, *syari'ah* telah menetapkan suatu hukum tertentu dengan teks yang jelas dan tegas (*qath'i al-dalalah*). *Kedua*, *Syari'ah* menetapkan hukum dengan teks yang bersifat ambigu, yang petunjuk hukumnya tidak jelas (*zhanni al-dalalah*), sehingga terbuka kemungkinan untuk ijtihad.⁷ *Ketiga*, *Syari'ah* menetapkan hukum secara global/umum (*ijmali*) tentang suatu masalah. Ketentuan semacam ini, menjadi suatu medan dan peluang untuk ijtihad. *Keempat*, *Syari'ah* tidak menyinggung masalah tertentu dengan ketentuan khusus, dalam kontek ini terbuka lebar pintu ijtihad, misalnya dengan melakukan deduksi *syad adz dzari'ah* seperti yang telah dilakukan oleh Imam Hambali.⁸

Mahmud Syaltut, mengemukakan dalam menerapkan suatu ketetapan hukum dari ayat maupun hadis terhadap suatu permasalahan kontemporer, diperlukan analisis yang mendalam tentang hukum tersebut. Kemudian penting pula diteliti permasalahan dan ide hukum yang diterapkan, karena sangat banyak permasalahan yang muncul dimasa ini sama dengan masalah yang sudah ada ketetapan hukumnya. Tetapi, setelah diteliti, ternyata esensi persoalannya tidak sama,

⁶Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibnu Hazm, *Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam*, (Mesir: al-'Asimat, t.th.), h. 42.

⁷Lihat dalam Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 200.

⁸Sayyid Qutb, *Al-Muslimun*, (Kairo: Dar al-Misriyyah, t.th.), h. 41-43.

sehingga ketetapan hukumnya tidak bisa diterapkan melainkan harus dicarikan ketetapan hukum lain yang lebih maslahah. Menurut Amir Syarifudin dalam bukunya mengungkapkan bahwa pembaharuan hukum Islam (*fiqh*) merupakan suatu keharusan dan kewajiban. Ia menawarkan perlunya reformulasi fikih dengan cara mengkaji situasi dan kondisi masa kini untuk dibandingkan dengan masa lalu, dimana fikih diformulasikan, kemudian dilakukan reinterpretasi terhadap teks-teks hukum.⁹

Hal ini semakin diperkuat dengan sebuah teori dalam ilmu sosiologi hukum, bahwa hukum haruslah dapat memainkan peran ganda yang sangat penting, pertama, bahwa hukum bisa dijadikan alat kontrol sosial terhadap perubahan. *Kedua*, hukum sebagai alat rekayasa sosial dalam rangka mewujudkan kemashlahatan bagi manusia. Tujuan hukum yang demikian itu menurut Soerjono Soekanto terdapat pada semua sistem hukum manapun termasuk hukum Islam (fikih).¹⁰

Maslahah sebagai *esensi* dan juga menjadi prinsip penalaran hukum dengan premis mayornya bahwa kebaikan adalah halal dan halal mestilah baik telah digunakan oleh yuris (*fuqaha*) madzhab klasik terutama oleh Malik Bin Anas sebagai salah satu metode mengaplikasikan *maqashid syari'ah*. Jauh sebelum Malik bin Anas, Nabi Muhammad, Umar bin Khattab telah melakukan *ijtihad tathbiqi* dalam mencari kemaslahatan walaupun harus bertentangan dengan *zhahir nash*. Nabi, Umar bin Khattab, Malik Bin Anas, Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i, Imam Hambali, al-Juwaini dan al-Ghazali serta beberapa tokoh lain telah memperkenalkan dan mendahulukan *mashlahah* dari pada *zhahir nas* pada persoalan-persoalan

⁹Amir Syarifudin, *Pembaharuan Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 115.

¹⁰Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Psikologi Hukum*, (Jakarta: Rajawali Press, 1980), h. 115-116.

tertentu. al-Juwaini yang kemudian dikembangkan oleh al-Gazali juga telah mengungkapkan *al-Hifdh al-Khamsah* (*hifdh al-din, hifdh al-nafs, hifdh al-'aql, hifdh al-nasl, hifdh al-mal*) yang juga menjadi esensi *maqashid syariah*. Itu artinya tokoh-tokoh diatas telah menggunakan esensi *maqashid syariah* dalam metode istinbath hukumnya.

Sekedar sebagai elaborasi singkat pernyataan di atas, dapat dicontohkan ijihad yang mengacu pada *maqashid syari'ah*, adalah sebagaimana dilaksanakan oleh Umar Ibn Khattab. Dalam beberapa kasus, Umar bin Khatab dalam kebijakannya membagikan tanah yang baru dikuasai Islam di Mesir dan Irak bukan terhadap mereka yang ikut berperang, namun buat mereka-mereka yang benar-benar membutuhkannya dan bersifat umum.¹¹ Sikap dan tindakan tersebut menurut Ahmad Amin membuktikan kepada kita bahwa ia tidak sekedar menggunakan rasio (*ra'yu*) dalam menetapkan hukum bagi peristiwa yang tidak ada *nash*-nya, tetapi lebih jauh ia berusaha menemukan masalah yang menjadi tujuan disyariatkannya hukum meski harus berseberangan dengan *zhahir nash*.

Pada dekade selanjutnya para ulama' fikih yang dipelopori oleh empat madzhab besar berusaha menemukan sumber hukum yurisprudensi selain al-Qur'an dan al-Sunnah. Mereka sepakat bahwa *qiyas* (analogi), merupakan metode penentuan hukum yang penting sebagai jawaban terhadap kebutuhan hukum Islam. Mereka menyatakan bahwa ketika Syari' menetapkan hukum tentulah menghendaki tujuan/hikmah tertentu. Oleh karenanya jika ada dua peristiwa yang memiliki aspek determinatif (*illah*) serupa dan salah satunya terdapat *nash* yang tegas dan jelas, maka dapat

¹¹Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah*, (Beirut: Muassasah al-Rislah, 1990), h. 150-151.

ditetapkanlah hukum tersebut pada peristiwa lainnya. Bagi para jurus hukum Islam, setiap hukum Islam yang berasal dari Tuhan ada tujuannya, baik tujuan khusus (*illah*) dan tujuan umum yakni terwujudnya kemaslahatan manusia secara umum. Segala hukum yang secara umum mewujudkan kemaslahatann berarti mewujudkan *maqashid syari'ah*,¹²

Mengomentari pendapat dari para tokoh *maqashid syari'ah* di atas, Fathi al-Daroini memperkuat dengan pernyataannya bahwa ketentuan Allah itu tidaklah diciptakan bagi hukum iitu sendiri. Melainkan diciptakan guna tujuan yang baru, yaitu kemaslahatan.¹³ Ajaran *maqashid syari'ah* menurut Halid Mas'ud ialah usaha untuk memantapkan *mashlahah* sebagai unsur terpenting dari setiap tujuan hukum Islam.¹⁴ Wael B. Hallaq juga menyatakan bahwa *maqashid syari'ah* berusaha mengekspresikan penekanan terhadap hubungan kandungan hukum Allah dengan apresiasi hukum yang manusiawi.¹⁵

Maslahah dan *maqashid syari'ah* diyakini memiliki urgensi yang sangat besar terhadap proses adabtabilitas hukum Islam, modernisasi dan dalam menjawab problematika umat yang kian pelik. Kajian ini akan menelusuri jejak *maqashid syari'ah* dalam metode ijtihad Imam Hambali, yaitu *sad dzari'ah*. Sesungguhnya para *fuqaha'* menetapkan bahwa hukum syara' adalah sebagai bingkai *mashlahah* yang hakiki dan sesungguhnya tiada suatu hukum yang dibawa oleh hukum

¹²Lihat dalam Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, h. 195.

¹³Fathi al-Daroini, *Al-Manahij al-Ushuliyah fi Ijtihad bi al-Ra'yi fi al-Tayri'*, (Damsik: Dar al-Kitab al-Hadis, 1975), h. 28.

¹⁴Muhammad Halid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islambath: Islamic Research Institut, 1977), h. 223.

¹⁵Wael B. Hallaq, *The Primary of The Qur'an Syatibi Legal Theory* dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Litle (ed) *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, (Leiden: El Brill, 1991), h. 89.

Islam yang di dalamnya ada *mashlahah* untuk umat manusia.¹⁶ Oleh karena itulah, seorang mujtahid dalam berijtihad disyaratkan untuk menggunakan *maqashid syari'ah* karena pada hakekatnya ijtihad merupakan upaya menggali dan menemukan *mashlahah* dalam penetapan hukum, pada dasarnya hasil penelitian itu dapat diterima senyampang tidak bertentangan dengan *mashlahah* telah ditetapkan dalam *nash*. Jika terjadi pertentangan, maka *mashlahah* sebagai metode ijtihad. Untuk mengetahui jejak *maqashid syari'ah* dalam metode *istinbath* Imam Hambali perlu sekiranya menelusuri jejak madzhab ushul Imam Hambali dalam berijtihad.

Madzhab Ushul Fiqh Imam Hambali

Madzhab ini dinisbatkan kepada Ahmad Ibn Hanbal. Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Ahmad ibn Hambal ibn Hilal Hilal ibn Asad Al-Syaibani dan lebih terkenal dengan Ahmad ibn Hambal¹⁷ Beliau dilahirkan di kota Baghdad pada tahun 164 H/1780 M dan wafat di kota Baghdad pula pada tahun 241 II/855 M.¹⁸ Ayahnya wafat ketika beliau masih kecil dan selanjutnya diasuh oleh ibundanya. Ahmad ibn Hanbali berasal dari keluarga terhormat dan terpelajar, oleh karena itu, sejak usia muda sudah menjadi *Hafid al-Qur'an* setelah belajar Qur'an Ahmad ibn Hanbal mulai belajar fikih pada sejumlah Baghdad, dan Abu Yusuf. Dari Abu Yusuf ia banyak mendapatkan pelajaran fiqh yang bercorak rasional. Kemudian belajar Hadis pada Hisyam ibn Basyir ibn al-Khazim al-Wasati

¹⁶Abu Zahrah, *Ushul Fiqh al-Islami*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr al-Muassir, 1986), h. 369-370.

¹⁷Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Tasyri' al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, Cet.II, 1985), h. 342.

¹⁸Muhammad Salam al-Madkur, *Al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, Cet. I, 1984), h. 75.

(w. 183 H), seorang tokoh ahli Hadits Baghdad, selama empat tahun dan memperoleh tiga ribu hadits.

Setelah selama tujuh tahun belajar di Baghdad, Ahmad Ibn Hanbal pergi untuk belajar ke Kufah, Basrah, Makkah, Madinah, Syam dan Yaman. Di kota ini beliau banyak mendapat tambahan ilmu dan terus berusaha mendalami masalah hadits. Di Makkah dan Hijaz ia belajar kepada Imam Syafi'i dan Abu Uyainah - seorang ahli hadits.¹⁹ Ahmad Ibn Hanbal juga belajar hadis kepada Umar ibn al Khalid (w. 182 H), Abu Bakar 'Iyas dan Abdurrazak Ibn Haman.²⁰ Beliau lebih banyak menekuni hadis meskipun selain fikih dan menjadi seorang *Mujtahid Mustayil* (Mujtahid yang tidak terkait dengan madzhab pendahulunya), dan mengembangkan madzhab tersendiri. Meskipun mengembangkan pemikirannya sendiri, ternyata jalan *istinbath* yang ditempuhnya lebih dekat pada Imam Syafi'i.²¹ Hal ini, karena beliau banyak belajar kepada Imam Syafi'i, baik di Makkah maupun di Baghdad.²² Beliau telah menghimpun empat puluh ribu buah hadits. Himpunan semua hadis ini terdiri dari empat juz buku, yang terkenal dengan nama *Musnad Ahmad ibn Hanbal*.²³

Di antara murid yang mengembangkan pemikiran fikih beliau adalah Ibrahim al-harbi, Ibrahim Ibn Hani, Ishak Abu Thalib al-Misani, Abu Bakar ar-Marwasi, Abu Bakar al-Asram, Abu al-Haris Ahmad, Ishak Ibn Mansur al-Kausaj, Ismail al-

¹⁹Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, Cet. 1, 1995), h. 116-117.

²⁰Hasbi Ash Shidqi, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 267.

²¹Muhammad Ali al-Sayis, *Narwah al-Iqh al-Ijtihad wa Atwaruh*, (Mesir; Majma'al Buhus al-Islamiyah, 1970), h. 102.

²²Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Tasyri' al-Islam Masadiruh wa Atwaruh*, h. 344.

²³Hasan Abi Thalib, *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah fi Ad Itad al-Arabiyyah*, (Kairo: Dar Al Nahdah, Cet III, 1990), h. 162.

Syalikhi, Harab al-Kirmani dan Hasan. Ibn Zaid, Abu Daud al-Sijistani. Kesemua yang disebutkan ini adalah tokoh-tokoh yang sangat berjasa dalam mengembangkan fikih Ahmad ibn Hanbal. Begitu pula, putra beliau sendiri Saleh Abu Ahmad ibn Hanbal ikut serta mengembangkan fikih ayahnya.²⁴

Dari beberapa sumber yang diperselisihkan bahwa al-Khilal telah menghimpun pandangan fikih Ahmad ibn Hanbal sebanyak dua puluh jilid.²⁵ Meskipun madzhab tidak besar dan pengikutnya tidak seluas mazhab-mazhab terdahulu, namun pengaruhnya cukup mewarnai pemikiran fikih.²⁶ Hasan Abu Thalib,²⁷ mengelaborasi bahwa dalam proses istinbath hukum Ahmad Ibn Hambal, telah menggariskan dasar-dasar ushul fikihnya yaitu: (a) Kitab *al-Qur'an*, (b) *as-Sunnah*, (c) *al-Ijma'*, (d) *Qiyas*, (e) *Istihshab*, (f) *Masalih Mursalah*, dan (g) *Sad Dzairah*. Hadis *mursal* dan Hadis *dho'if* lebih didahulukan dan pada penggunaan *qiyas*. Ahmad Ibn Hanbal menggunakan pendapat sahabat sebagai alasan meninggalkan *qiyas*. Dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa Ahmad Ibn Hambal tidak akan menggunakan dan menolak *qiyas*, kecuali jika darurat.

Dari sini terkesan bahwa beliau lebih mengutamakan nash dalam istinbath hukum, (*biannahu ab'ad al-Mazahib 'an al-Akhzi bi al-ra'yi wa aksaruha tamassuan bi al nusus*). Dengan kata lain, teori pemikiran *ushul fiqh* lebih menggunakan pendekatan literal dalam menghadapi berbagai masalah *fiqhiyah*.²⁸ Di dalam mazhab Hanbali yang dijadikan sebagai sumber dalil dalam istinbat hukum dan sistematikanya adalah *pertama* al-Kitab, *kedua* al-Sunnah, *ketiga* al-Ijma', *keempat* al-

²⁴*Ibid.*, h. 284-285.

²⁵Lihat Mu'im A, Sirry, *Sejarah...*, h. 120.

²⁶Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Tasyri' al-Islam...*, h. 345.

²⁷Hasan Abu Tholib, *Tatbiq al-Syari'ah...*, h. 162-263.

²⁸*Ibid.*

Qiyas, *kelima* al-Istishab, *keenam* al-Masalih, *ketujuh* Sad al-Dzari'ah, dan *kedelapan* Pendapat Sahabat.

Mereka mendahulukan *qaul-sahabi* dari *qiyas*. *Qiyas* hanya digunakan jika tidak dalam keadaan darurat. Begitu pula, mazhab Hanbali mendahulukan *ijma'* dari *qiyas*, dan dalam hal Sunnah, mazhab Hanbali menggunakan hadits *Mursal* dan hadits *Dhaif* dan mendahulukannya dari *qiyas*.²⁹

Sad Adz-Dzari'ah Sebagai Metode Ijtihad Imam Hambali

Menurut bahasa kata *Sad Adz Dzariah* meupakan perpaduan dua kata dalam susunan *mudhof-mudhof ilaihi* yang terdiri dari kata *Sad* dan *Dzari'ah*, kata pertama berasal dari kata kerja *Sadda-Yasuddu* yang bermakna menutup,³⁰ Sedangkan *Adz Dzariah* bermakna sarana, jalan atau *wasilah*.³¹

Sedangkan secara istilah adalah:

حسب ما ج بة وسائل الفساد د معأله

Menghambat atau menutup suatu jalan menuju ma'siyat atau kerusakan.

Jadi yang dimaksud dengan *Sad dzari'ah* adalah:

هي المسئلة التي ظهر ها الاء با حة ويتو صل بها الى فعل
المحظور

²⁹*Ibid.*, h. 163-164.

³⁰Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Mayriq, 1986), h. 326.

³¹*Ibid.*, h. 234.

*Hukum sesuatu masalah yang pada dhohirnya mubah, akan tetapi karena ia mendorong perbuatan yang dilarang oleh syara' maka ia juga dilarang.*³²

حسب مادة وسائل الفساد دفعا له او سد الطريق التي توصل
المرأة الى الفساد

Mencegah/menyumbat sesuatu yang menjadi jalan kerusakan, atau menumbat jalan yang dapat menyampaikan seseorang kepada kerusakan.

Misalnya memakai parfum/wangi-wangian, pada asalnya diperbolehkan, akan tetapi parfum yang mencolok di lingkungan umum yang bisa memancing birahi seks lawan jenis maka hal itu dilarang. Misalnya lagi, pada dasarnya tersenyum pada orang lain itu dianjurkan, akan tetapi manakala bisa memancing nafsu birahi orang lain maka dilarang.

Sad adz-dzari'ah ini sebenarnya senada dengan maksud hadis:

الا وان حمى الله معا صيه فمن حول الحمى يوشك ان يواقعہ -
متفق عليه

"Bersabda Rosululloh SAW: Ketahuilah bahwa tanaman Allah adalah perbuatan maksiat kepadaNya. Barang siapa yang menggembalakan gembalaan disekitar tanaman itu, maka ia akan terjerumus kedalamnya."

Hadis ini menjelaskan bahwa mengerjakan perbuatan di sekitar maksiat, kemungkinan terjerumusnyanya kedalam

³²Ali Ahmad an-Nadwi, *Al-Qawaid al-Fiqqiyah Mafhumuha, Nasy'atuha, Tathowwaruha, Dirosatu, Muallafatuha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tatbiqotuha*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), h. 106.

kemaksiatan lebih besar daripada keselamatannya. Oleh karenanya, sekalipun perbuatan yang mengarah pada kemaksiatan itu tidak ada larangan, maka hal itu tetap harus disumbat, yakni harus juga dilarang. Dalam pemakaian *Sad Dzari'ah* sebagai metode istinbath hukum Islam, Wahbah Az Zuhaili mengklasifikasikan menjadi dua bentuk, yaitu: *Sad adz-Dzari'ah* dan *Fath Dzari'ah*, jika dikaitkan terhadap hukum Islam, maka, kata *adz-dzari'ah* terdiri dari dua kategori, yaitu:³³

Pertama, Pelarangan untuk menggunakan lantaran tersebut, dikarenakan akan mengarahkan kepada *mafsadat*, dengan kata lain apabila hasilnya satu *mafsadat*, maka penggunaan sarana (*Dzari'ah*) ialah dilarang, dan inilah yang disebut dengan *Sad Dzari'ah*.

Kedua, Kebolehan untuk memakai sarana tersebut, dikarenakan akan mengarahkan kepada kebaikan dan *mashlahah*, dengan kata lain apabila hasil itu kebaikan serta *mashlahah*, maka penggunaan sarana (*Dzari'ah*) menjadi hal yang dilarang, hal ini disebabkan pelaksanaan unsur kebaikan dan *mashlahah* merupakan suatu kebaikan yang harus terwujud. Inilah yang disebut dengan *Fath Dzariah*.

Sad adz-Dzari'ah menurut Ibn Asyur merupakan sebuah istilah yang digunakan oleh para *fuqoha'* terkait sebuah konsepsi upaya pembatalan dan pencegahan terhadap perbuatan-perbuatan yang kerap diduga mengarah pada sesuatu yang *mafsadat*. Demikian pula, juga diungkapkan oleh al-Mazri, sebagaimana dikutip oleh Ibnu Asyur, bahwasannya *sad adz-dzari'ah* ialah merupakan pencegahan dan pelarangan atas apa saja yang pada dasarnya boleh dilakukan, agar tidak

³³Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami, Juz. II*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Muassir, 1986), h. 173.

mengarah dan menjerumuskan kepada hal yang tidak diperbolehkan dan dilarang untuk dilakukan.³⁴

Mashlahah Sebagai Esensi Maqashid Syari'ah

Hukum Islam yang selalu dikaitkan dengan motto "*sholih fi kulli zaman wa makan*" dan berorientasi kepada kemaslahatan manusia (*mashalih li an-nas*) merupakan karakter dan corak hukum Islam. Maka sejatinya *al-ahkam al-khamsah* yang terdapat dalam hukum Islam sebagai konsep etika dan nilai sosial, seharusnya dikembangkan menjadi konsep hidup di dunia, bukan hanya soal akhirat. Sehingga secara langsung terwujud dalam kehidupan sosial dunia.³⁵ *Mashlahah* dalam konteks hukum Islam merupakan suatu hal yang sangat urgen dan harus selalu diperhatikan.

Adapun tentang pengertian *mashlahah* sendiri banyak definisi yang diberikan oleh para ulama'. Al-Buti memberikan penegasan lafadz *mashlahah*. Dari aspek bahasa yaitu, "kata *mashlahah* sama persis seperti kata manfaat, baik dari segi *wazan* maupun artinya. Artinya Setiap sesuatu yang di dalamnya terdapat manfaat, baik dengan cara menarik (*al-jalb*) atau menghasilkan (*al-tahsil*) sesuatu, seperti menghasilkan faedah atau dengan cara menolak dan menghindarkan diri dari sesuatu *madharat* dan penyakit, maka semua itu layak disebut sebagai *mashlahah*".³⁶

³⁴Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, (Petaling Jaya Malaysia: Dar an-Nafais, 2001), h. 365.

³⁵Lihat Najm al-Din al-Thufy, *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahah*, (Lebanon: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyah, 1993), h.23.

³⁶Muhammad Sa'id Ramadan al-Buty, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, h. 27.

Al Khawarizmi menjelaskan, *Mashlahah* adalah melihara tujuan *syara'* dengan menolak *mafsadat* terhadap manusia.³⁷ Dari pandangan al-Khawarizmi dapat difahami bahwa sesuatu hal dapat dianggap *mashlahah* maupun tidak, ukurannya ialah *syara'* bukan akal semata. Menurut Ibn Asyur *mashlahah* merupakan tindakan yang bernilai manfaat dan kebaikan yang bersifat berkelanjutan, baik bagi orang banyak maupun untuk individu.³⁸ Jalal al-Din 'Abd Rahman, *mashlahah* yaitu sesuatu yang selaras dengan tujuan *syara'* dan diakui, baik dari Qur'an, Hadist, *Ijma'* dan *Qiyas*.³⁹ Oleh karena itu, konsepsi tentang *mashlahah* terbatas tujuan untuk menggapai manfaat serta kebaikan yang banyak serta kekal, sedangkan manfaat serta kebaikan itu dalam menurut hukum Islam.⁴⁰ Dari pengertian yang dikemukakan oleh para ulama' diatas, bisa difahami bahwasannya *mashlahah* menurut istilah adalah segala perkara yang menjaga tujuan dan kehendak *syara'* serta menjaga agama, akal, harta, nyawa, keturunan, lingkungan, dan harga diri.

Para ulama' sepakat bahwa hadirnya syariat Islam mempunyai misi guna mencapai kemashlahatan dan menghindarkan umat manusia dari kemafsadatan. Walaupun para ulama' menyepakati bahwa *mashlahah* serta *mafsadat* yang murni sangat sedikit jumlahnya. Pandangan seperti ini pernah disampaikan oleh 'Izzu Din ibn Abdul Salam dari ulama' *syafi'iyah*. Menurutny, hal-hal yang terjadi di dunia ini dan mengandung *mashlahah* murni sangat sedikit. Demikian

³⁷Muhammad Ibn Ali al-Syaukani, *Irsyad Aal-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq min Ilmi Ushul*, (Riyad: Dar Al Fadhilah, 2000 M./1421 H.), h. 990.

³⁸Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, h. 278.

³⁹Jalal Al Din Abd Rahman, *Al-Masalil al-Mursalat wa Makanatuh fi Aal-Tasyri'*, (t.t.: Dar Al Kutub, 1983 M./1404 H.), h. 14.

⁴⁰Asmadi Mohammed Naim, "Mashlahah dan Nass-satu wacana semasa", *Syari'ah*, Vol. 11, No. 1, Februari, 2003, h. 15-16.

pula dengan *mafsadat* yang murni dan asli juga sedikit jumlahnya, yang banyak adalah hal-hal yang tersimpan di dalamnya *mashlahah* dan *mafsadat* sekaligus. Seperti tercampurnya nilai-nilai kebaikan serta keburukan, kenikmatan dengan penderitaan, kebahagiaan dengan kesusahan dan lain sebagainya.⁴¹ Oleh karena itu, Imam al-Qarafi mengungkapkan tidak akan didatangkan *mashlahah* melainkan padanya terdapat *mafsadat* walaupun nilainya sangat sedikit, begitu juga tidak didatangkan *mafsadat* melainkan padanya terdapat *mashlahah* maupun sangat sedikit nilainya,⁴² sehingga dalam persoalan duniawi dilihat dari sudut pandang yang mendominasi dan mayoritas.⁴³ Dari sini bisa difahami bahwa jika, *mafsadat* mendominasi maka ia merupakan kedudukan yang sesungguhnya, namun jika *mashlahah* yang mendominasi maka posisi *mashlahah* yang diambil, dan *mafsadat* yang harus diabaikan keberadaannya.

Sementara al-Syatibi memaknai *mashlahah* sebagai sesuatu yang berdampak pada tegaknya kehidupan manusia, serta segala pencapaian terhadap tuntutan naluri nafsu dan akal secara mutlak, sehingga manusia mampu merasakan kenikmatan secara mutlak.⁴⁴ Prinsip dasar dalam tujuan syari'at adalah berbuat kebajikan dan menghindarkan kemungkaran yang terformulasikan dalam *al-kulliyat al-khamsah* (lima kemashlahatan dasar) yang merupakan ukuran tegaknya kehidupan umat manusia, yang menjaga agama (*hifdz din*),

⁴¹Lihat 'Izz al-Din 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalihi al-Anam*, (Beirut: Dar Kutub Al Ilmiyah, 1999), h.14.

⁴²Syihab al-Din Abu al-Abas Ahmad Ibn Idris Al-Qorofi, *Syarh Tanqih al-Fushul fi Ikhtishor Aal-Mahsul fi al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973 M./1393 H.), h. 87.

⁴³Izzu al-Din ibn Abd Salam, *Qowa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, h. 5.

⁴⁴Al-Syathibi, *Al Muwafaqat*, h. 231

menjaga jiwa (*hifdz nafs*), menjaga keturunan (*hifdz nasl*), menjaga akal (*hifdz aql*), serta menjaga harta (*hifdz mal*). Kelima hal diatas merupakan hal dasar yang merupakan keharusan untuk mewujudkan kemashlahatan dunia, sebaliknya jika ditinggalkan, maka kemashlahatan dunia tidak akan bisa terwujud. Al-Syatibi juga menegaskan dalam kitabnya *Al-Muwafaqot* "Telah diketahui bahwa diundangkannya hukum Islam ialah untuk mewujudkan kemashlahatan umat manusia secara umum". Dalam penjelasan yang lain Yusuf Qordhowi mengatakan "dimana terdapat *mashlahah*, di sanalah ada hukum Allah".⁴⁵

Dalam konteks aktualisasi *maqashid syari'ah*, Ibn Taimiyah mengemukakan bahwa hakikat *masalahah* yang paling otentik dan asli justru pada realitas empirik, bukan pada realitas logik (*al-haqiqoh fi al-a'yan la fi al-adhan*). Dalam epistimologi interpretasi Hasan Hanafi dalam formulasi konsep *mashlahah* setidaknya melewati tiga tahapan kerja hermeneutis. *Pertama*, penguatan kesadaran historis, yaitu melakukan uji otentisitas kepada *nass*. *Kedua*, penguatan kesadaran dalam editis melalui bentuk validitas pemahaman dan interpretasi hermeneutik. *Ketiga*, praktis digunakan untuk memanfaatkan ketentuan-ketentuan hukum, signifikansi perintah-perintah serta larangan-larangan serta transformasi *nass* dari gagasan normatif menuju gerakan praksis.⁴⁶

Menurut Hassan Hanafi, praksis merupakan penyempurnaan terhadap *nass*, mengingat tidak adanya kebenaran secara teoritis dari sebuah dogma maupun kepercayaan yang datang begitu saja dengan suatu gagasan maupun motivasi yang ditujukan untuk praksis. Hal tersebut

⁴⁵Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, h. 19.

⁴⁶Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, (t.t.: t.p., t.th.), h. 234.

dikarenakan wahyu kitab suci Al Qur'an sebagai dasar dogma merupakan landasan bagi semua tindakan dan perilaku, disamping sebuah objek pengetahuan. Lebih lanjut Hassan Hanafi mengatakan, sebuah dogma akan diakui eksistensinya jikalau disadari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun juga bisa dipertanggungjawabkan serta direalisasikan dalam setiap perilaku umat manusia. Karena, yang menjadikan satu-satunya sumber legitimasi dogma ialah pembuktian yang bersifat praksis. Dalam pandangan Hassan Hanafi, realitas *nass* atau *nass* dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realitas perbuatan *illahiyyah* serta dengan sendirinya merupakan realitas perbuatan kekuasaan *syari'* dimuka bumi, atau yang disebut dengan *maqashid syari'ah*.⁴⁷

Sumber hukum Islam yang paling masyhur adalah, Al-Qur'an, Al-Sunnah, dan *Ra'yu*. Di sinilah pemikiran berbagai variasi *ijtihad* dikembangkan. Hanya saja rujukan hukum Islam ini yang terbatas hanya sekedar menjangkau prinsip hukum Islam atau yang disebut *maqashid syari'ah*. Prinsip *mashlahah* dalam kajian *maqashid syari'ah* inilah yang selanjutnya dianggap sangat menarik untuk dikembangkan guna mengatasi problem *furu'iyah*. Penetapan dan sekaligus pengembangan prodak hukum dengan sendirinya menjadi mutlak membutuhkan suatu metode sebagai perantara mengurangi legitimasi dogmatis korpus suci ke dalam tatanan realitas hirtoris. Tinjauan utama pemberlakuan hukum Islam adalah guna mewujudkan kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan, dimana akan terus mengalami perubahan dan berkembang seiring perubahan zaman dan tempat. Dalam situasi sejenis ini, akan muncul berbagai permasalahan baru yang hukumnya belum termaktub dalam *nash*. Jika

⁴⁷Hassan Hanafi, *Islamologi 1: dari Theologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Fakhri, (Jogjakarta: LKiS, 2003), h. 160.

penyelesaiannya ditempuh menggunakan metode *qiyas* maka akan banyak terjadi banyak problem yang tidak bisa diselesaikan oleh hukum Islam. Hal semacam ini, tentu akan menimbulkan masalah yang serius. Pada intinya terdapat tiga konsep *mashlahah* manakala ditelisik dalam perspektif *syara'* terhadap eksistensi *mashlahah* dan adanya kesamaan antara anggapan baik secara rasio dengan tujuan *syara'*, yaitu, *mashlahah mu'tabaroh*, *mashlahah mulghoh*, dan *mashlahah mursalah*.

Mashlahah mu'tabaroh, yaitu *mashlahah* yang berada dalam karidor *syara'*. Dalam hal ini, dalil secara khusus menjadi pondasi dari bentuk kemashlahatan ini, baik secara langsung maupun tidak terdapat indikator dalam *syara'*. Seperti *mashlahah* yang terkandung dalam *qisas* bagi pelaku pembunuh sengaja, sebagai lambang pemeliharaan jiwa dan eksistensi manusia. Adapun salah satu metode untuk berhujjah dengan *mashlahah mu'tabaroh* yaitu dengan metode *qiyas* (analogi).

Mashlahah mulghoh, yaitu *mashlahah* yang posisinya tidak diiyakan oleh *syara'*. Jenis *mashlahah mulghoh* ini biasanya berhadapan secara kontradiktif dengan *nass*, baik Qur'an maupun Hadits. Seperti kandungan *mashlahah* yang berada dalam hak seorang wanita menjatuhkan talak kepada suaminya. *Mashlahah* ini didasarkan kepada persamaan hak antara pria dan wanita atau suami dan istri sebagai pelaku akad pernikahan.

Mashlahah mursalah, yaitu kemaslahatan yang eksistensinya tidak didukung oleh *syara'* dan juga tidak ditolak melalui dalil yang telah diteliti, namun cakupan *nass* yang termaktub dan terkandung dalam substansinya. Seperti pembukuan serta pengumpulan al-Qur'an dikumpulkan menjadi satu *mushaf*, pencegahan konflik untuk mewujudkan keamanan dan stabilitas Negara. Contoh-contoh tersebut tidak ditemukan

oleh *nass* secara tersurat, namun diakui atau tidak bahwa eksistensi oleh *syara'* karena memiliki dampak yang cukup jelas untuk mewujudkan kemashlahatan umat manusia dan guna kepentingan umum.⁴⁸

***Maqashid Syari'ah* Dalam *Sad Dzari'ah* Sebagai Metode Ijtihad Imam Hambali**

Metode *Sad Dzari'ah* sebagai suatu metode yang bersifat preventif dalam rangka menjaga dan menghindarkan dari kemungkinan-kemungkinan *mafsadat* serta tidak terjadi hal-hal yang berdampak negatif. Letak metode ini dalam studi hukum Islam sebagai pengatur perilaku dan perbuatan yang mengandung aspek hukum yang belum dilakukan oleh manusia sebagai *mukallaf* dalam rangka menghindarkan pada dampak negatif ketika melakukan suatu perbuatan. Hal ini bukan berarti sebagai langkah pengekangan, akan tetapi karena memang tujuan syari'at dan hukum Islam ialah guna menciptakan dan mewujudkan kemashlahatan serta menghindarkan kemadharatan serta kerusakan. Jika suatu perbuatan yang belum dilaksanakan diduga keras akan menimbulkan dampak negatif, maka dilaranglah sesuatu yang mengarahkan pada perbuatan tersebut.

Berdasar atas penyampaian di atas, maka pengertian metode penggalan hukum ini ialah sebuah pelarangan terhadap suatu perbuatan atau tindakan yang mengarah kepada hal-hal yang dilarang, mencakup di dalamnya (hal-hal yang dilarang serta menimbulkan akibat negatif) berakibat pada kerusakan dan atau bahaya. Kata *adz-Dzari'ah* sebagaimana diungkapkan diatas berarti sarana atau perantara, dan *wasilah* yang

⁴⁸Al-Shatibi, *Al I'tishom*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, t.th.), h. 352-354, lihat juga Al-Ghozali, *Al-Mustasyfa*, h. 173-174.

selanjutnya dalam kelanjutan penjelasannya berimplikasi pada dua hal, yaitu :

Pertama, ketidakbolehan untuk melakukannya karena ada efek negatif atau *mafsadat* yang dalam kajian metode penggalian hukum (*istinbath al-ahkam*) menghasilkan metode *Sad Adz Dzari'ah*.

Kedua, kebolehan guna melakukannya karena ada unsur manfaat atau *mashlahah* yang dalam kajian metode penggalian hukum (*istinbath al-ahkam*) menghasilkan metode *Fath adz-Dzari'ah*.

Untuk menemukan apakah saran, alat, serta perantara bisa dilaksanakan atau bukan karena keberadaannya menentukan boleh tidaknya suatu perbuatan untuk dilaksanakan, maka secara umum hal itu bisa diketahui dari dua hal, yaitu :⁴⁹

Pertama, motif tujuan yang menjadi pendorong seseorang untuk melakukan suatu perbuatan, apakah perbuatan tersebut akan berdampak pada hal yang halal/*mashlahah* atau sesuatu yang dilarang/*mafsadat*. Contohnya, jika terdapat indikasi yang kuat bahwa seseorang yang hendak menikahi seorang janda talak tiga karena sekedar untuk menghalalkan si janda untuk dinikahi oleh bekas suaminya terdahulu, maka pernikahan sebagai sarana dan *wasilah*-nya itu harus dicegah dan dihindari, karena tujuan dari pernikahan tersebut bertentangan dengan tujuan pernikahan yang digariskan oleh *syara'* yaitu membina keluarga yang bahagia serta kekal abadi.

Kedua, akibat dari suatu perbuatan, tanpa harus melihat kepada motif pelaku. Jika akibat dan dampaknya yang kemungkinan besar terjadi dari suatu perbuatan ialah *mafsadat*,

⁴⁹Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam*, h. 178-179.

maka perbuatan tersebut harus dicegah. Sebaliknya, jika akibat dan dampaknya seringkali terjadi dari suatu perbuatan adalah suatu kebaikan dan mendatangkan *mashlahah*, maka perbuatan tersebut boleh untuk dilakukan.

Terkait dengan hal tersebut, Jasser Auda mengilustrasikan dengan sebuah gambaran atau tabel yang memberikan penjelasan akan terjadinya kemungkinan kerusakan dan *mafsadat* dari sebuah sarana, alat, serta wasilah⁵⁰ yang digunakan sebagai alat untuk melakukan suatu perbuatan. Kemungkinan diatas merupakan pergeseran dari adanya suatu alasan yang berbeda dalam menyikapi dipergunakannya sarana, alat, serta wasilah dalam suatu perbuatan. Selanjutnya Jasser Auda menjelaskan pada mulanya metode *ijtihad Sad adz-Dzari'ah* adalah sebuah metode *ijtihad* yang pemakaiannya bergantung pada jenis akibat yang ditimbulkannya. Artinya hanya dipergunakan apabila akibat yang ditimbulkan dari perbuatan tersebut mengarah kepada kerusakan dan *mafsadat*, sehingga tidak bisa dipakai secara mutlak untuk digunakan secara berkelanjutan. Ia melanjutkan penjelasannya, bahwasannya kemungkinan untuk menelusuri aspek *mashlahah* dari digunakannya sarana, alat, serta wasilah atas suatu perbuatan juga perlu dikaji serta diteliti sebagai salah satu kemungkinan yang bisa dipergunakan untuk mewujudkan *maqashid syari'ah*, yaitu mewujudkan serta menciptakan kemashlahatan bagi seluruh umat manusia.⁵¹

Sedikit bergeser dari *ikhtilaf* ulama' yang menerima maupun menolak *sad dzari'ah*, metode ijtihad ini digagas guna untuk menghindarkan manusia dari perbuatan yang dilarang atau mengandung unsur *mafsadat*, sedangkan *maqashid syari'ah*

⁵⁰Jasser Auda, *Al-Maqashid untuk Pemula*, Alih Bahasa Ali Abdul Mun'im, (Jogjakarta: SUKA Press UIN Sunan Kali Jaga, 2013), h. 96-97.

⁵¹*Ibid.*, h. 96-100.

yang bertumpu pada kemaslahatan dan menghindarkan pada kemafsadatan. Secara bahasa, *mashlahah*, mempunyai arti dan makna yang identik dengan keuntungan, kegembiraan, kenikmatan, manfaat, atau segala usaha guna mendatangkan hal-hal tersebut. Namun, dalam arti *syari'ah*, ulama' *ushul fiqih* berikhtilaf mengenai pendapat mengenai batasan dan pengertian *mashlahah*. Akan tetapi, pada tataran substansi, mereka boleh dikatakan sampai pada satu konklusi bahwa *mashlahah* ialah satu kondisi dari upaya guna mendatangkan sesuatu hal yang berdampak positif serta menghindarkan diri dari sesuatu yang berdampak negatif. Dalam konteks ini, tentu antara *sad dzari'ah* dan *maqashid syari'ah* mempunyai implikasi hukum yang sama dalam konteks mendatangkan *mashlahah* dan menghindarkan pada kemadharatan.

Penutup

Maqashid syari'ah adalah suatu kajian yang merupakan tujuan hukum Islam serta sebagai rahasia yang telah ditetapkan oleh *syari'* (Allah) dalam semua ketentuan hukumNya. Sedangkan prinsi umum *maqashid syari'ah* ialah guna menegaskan pentingnya menciptakan kemashlahatan dan menolak kemadharatan yang diaktualisasikan melalui nilai dan karakteristik fundamental hukum islam, yaitu memelihara agama, akal, keturunan, jiwa, harta, kehormatan, dan lingkungan. Dalam penelusuran *maqashid syari'ah* yang mempunyai esensi dari *mashlahah* tentu menjadi pijakan utama Imam Hambali dalam menggunakan *sad dzari'ah* sebagai metode istinbath hukum, dimana Dari metode ijtihad yang terlihat fleksibilitas, kelenturan dan dinamisasi hukum Islam yang bertumpu pada kemaslahatan (*maqashid syari'ah*) sebagai jiwa dari hukum itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Salam, Abu Muhammad Izz al-Din bin, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Abd Rahman, Jalal al-Din, *Al-Masalil al-Mursalat wa Makanatuh fi al-Tasyri'*, t.t.: Dar al-Kutub, 1983 M./1403 H.
- Abdullah, Amin, Kata pengantar dalam Jazer Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syari'ah*, Bandung: Mizan, 2015.
- Abu Zahra, *Ushul Fiqh al-Islam*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-Muassir, 1986.
- Audah, Jasser, *Al-Maqasid untuk Pemula*, penj. 'Ali 'Abdelmon'im, Yogyakarta: SUKA Press UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- al-Buti, Sa'id Romadhon, *Dawabit al-Mahlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassnah al-Risalah, 1990.
- ad-Daroini, Fthi, *Al-Manahij al-Ushuliyyah fi Ijtihad bi al-Ra'yi fi al-Tasyri'*, Damsik: Dar al-Kitab al-Hadis, 1975.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an al-Karim*, Semarang: PT. Karya Toha Putra, 2000.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Hallaq, Wael B., *The Primary of The Qur'an In Syatiby Legal Theory* dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little. (ed) *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden El Brill, 1991.
- Hanafi, Hassan, *Islamologi 1: Dari Theologi Statis ke Anarkhis*, terj. Miftah Faqih, Jogjakarta, LKiS, 2003.
- Ibn Asyur, Muhammad Thahir, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, Petaling Jaya Malaysia: Dae An Nafais, 2001.

- Ibn Hazm, *Al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, Mesir: Al 'Asimat, t.th.
- Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Al-Tasyri' al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*, Kairo: Maktabah An-Nahdah al-Misriyah, Cet. II, 1985.
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Filsafat Hukum Islam terj. Ahsin Muhammad dari Islamic Legal Philosophy, A Studi of abu Ishaq al-Syathiby's*, Bandung: Pustaka, 1996.
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- al-Madkur, Muhammad Salam, *Al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, Cet. I, 1984.
- Mas'ud, Muhammad Halid, *Islamic Legal Philosophy*, Islambad: Islamic Research Institut, 1977.
- an-Nadwi, Ali Ahmad, *Al-Qawa'id al-Fiqqiyah Mafhumuhu, Nasy'atuha, Tathawwaruha, Dirosatu Muallafatuha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tathbiqotuha*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1998.
- Naim, Asmadi Mohamed, "Maslahah dan Nas: Suatu Wacana Semasa", dalam *Jurnal Syariah*, 11: 2, 2003, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM)
- al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsul fi al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973M/1393H.
- Qutb, Sayyid, *Al-Muslimun*, Kairo: Dar al-Misriyyah, t.th.
- al-Sayis, Muhammad Ali, *Narvah al-Fiqh al-Ijtihad wa Atwaruh*, Mesir: Majma' al-Buhus al-Islamiyah, 1970.
- ash-Shidqi, Hasbi, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqh Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, Cet. 1, 1995.
- Soekanti, Soerjono, *Pokok-Pokok Psikologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Press, 1980.

- Syafi'i, Muhammad Ibnu Idris, *Al-Risalah*, Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1979.
- Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Syarifudin, Amir, *Pembaharuan Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993.
- asy-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-I'tisham, Juz II*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, t.th.
- asy-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqot fi Ushul al-Syari'ah*, Cet. IV, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1999.
- asy-Syaukani, Muhammad Ibn Ali, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq min 'Ilmi Ushul, Juz II*, Riyad: Dar al-Fadhilah, 2000 M./1421 H.
- Taimiyyah, Ibn, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, t.t.: t.p., t.th.
- Thalib, Hasan Abu, *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah fi Ad Itad al-Arabiyah*, Kairo: Dar an-Nahdah, Cet. III, 1990.
- ath-Thufi, Najm al-Din, *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahah*, Lebanon: *Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyah*, 1993.
- at-Turabi, Hasan, *Fiqh Demokratis*, penj. Abdul Haris Zainul Am, Cet. I, Bandung: Arasy, 2003.
- az-Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqh al-Islam, Juz II*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muassir, 1986.