

Konsep al-Maslahah Sebagai Salah Satu Sumber Perundangan Islam

H. SAID AGIL HUSIN AL-MUNAWAR

ABSTRAK

Artikel ini menjelaskan konsep al-maṣlaḥah sebagai salah satu sumber perundangan Islam. Beberapa isu, iaitu definisi al-maṣlaḥah, perbezaan pendapat para ulama Islam mengenainya, jenis-jenis skop dan peranan al-maṣlaḥah sebagai sumber hukum dibincangkan.

ABSTRACT

The article elucidates the concept of al-maṣlaḥah as one of the sources of Islamic jurisprudence. Several issues are discussed as the definition of al-maṣlaḥah, the difference of opinions of ulama regarding it, kinds of al-maṣlaḥah, scope of al-maṣlaḥah and the role of al-maṣlaḥah as a source of legal decision.

PENDAHULUAN

Al-Quran sebagai sumber utama hukum Islam bersifat fleksibel. Sebahagian besar ayat-ayat al-Quran mengandungi ajaran-ajaran dan ketentuan-ketentuan yang bersifat asas dan penjelasannya bersifat global. Ertinya dalam bidang hukum, di samping masa turunnya terbatas, tidak semua peristiwa hukum yang terjadi pada masa turunnya al-Quran dijelaskan ketentuan hukumnya. Jika dijelaskan pun, sebahagiannya hanya bersifat ketentuan umum saja. Demikian juga halnya dengan al-Sunnah yang merupakan sebagai pentafsir al-Quran. Jumlah dan ruang lingkup ketentuan hukumnya hanya menjelaskan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah s.a.w. yang masih bersifat sederhana dan terbatas, yang Rasulullah s.a.w. sendiri sebagai tempat bertanya dan sumber tasyrik. Ketentuan-ketentuan hukum yang bersumber daripada Rasulullah s.a.w. berakhir dengan wafatnya beliau. Dengan demikian, terhentilah proses penurunan wahyu dan terputus penjelasan daripada beliau dalam bentuk al-Sunnah.

Bidang hukum mulai masuk babak baru apabila Rasulullah s.a.w. wafat dan menunjukkan pentingnya peranan ijtihad yang selari dengan berkembangnya wilayah kekuasaan Islam. Permasalahan yang timbul semakin banyak yang belum ditentukan hukumnya secara jelas, kerana belum terjadi pada masa hidup Rasulullah s.a.w. dan sekaligus menuntut adanya ketentuan hukum.

Ini menunjukkan bahawa ijthad sudah memainkan peranan penting. Ijthad berkembang secara beransur-ansur dan mencapai puncak dengan terbentuknya konsep ijthad yang bersifat baku di sisi imam-imam mazhab. Rumusan dan tingkatan dalil syarak yang sebahagiannya sama ada sebahagian lagi berbeza dalam menggali dan menetapkan hukum (*istinbat al-ahkam*) (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 1977: 1/29-32; Abu Zahrah t.t.: 2/491-499; Muhammad Musa 1972: 66-73).

Wujudnya kemaslahatan bagi para mukallaf, baik yang bersifat duniawi ataupun ukhrawi adalah tujuan utama disyariatkan hukum oleh Allah s.w.t. kepada manusia. Kepentingan dan keperluan manusia menjadi perhatian syariat Islam dalam setiap ketentuannya yang berdasarkan urutan keutamaannya, iaitu; *al-daruriyyah*, *al-hajiyyah*, dan *al-tahsiniyyah*.

Dalam rangka mewujudkan *al-maqasid al-shar'iyah* kepada setiap mukallaf, diharuskan setiap tindakan mereka itu bersumber kepada sumber syarak yang jelas iaitu sumber yang asas dan utama, al-Quran dan al-Sunnah. Kedua-dua sumber ini tidak mungkin mengandungi semua penyelesaian daripada setiap peristiwa yang dihadapi dan berkembang secara panjang lebar, tetapi hanyalah bersifat ketentuan umum sahaja. Sedangkan syariat Islam harus bertahan, sesuai dengan situasi dan keadaan, tempat dan masa dari sejak diturunkannya sampai hari kiamat nanti seperti yang dijanjikan oleh Allah s.w.t. Sementara masalah yang dihadapi dan berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat muncul dan terus muncul dan menuntut penyelesaiannya dengan segera dan bijaksana terutama yang terkait dengan aspek hukum.

Hal ini antara lain yang menyebabkan para ulama mencari suatu metode *istinbat* hukum untuk menjawab tentangan tersebut dengan menggunakan maslahat sebagai dasar pemikiran. Tulisan ini cuba untuk memberikan penjelasan sekitar maslahat tersebut dalam hukum Islam dan suatu tinjauan terhadapnya sebagai sumber hukum.

Bagi memudahkan pembahasan, beberapa tajuk akan dibincangkan, iaitu pengertian *al-maslahah*, jenis-jenis *al-maslahah*, ruang lingkup *al-maslahah* dan pendapat para ulama tentang *al-maslahah* sebagai sumber perundangan Islam.

PENGERTIAN AL-MASLAHAH

Perkataan *al-maslahah* berasal daripada bahasa Arab yang terbentuk daripada huruf-huruf sad, lam, dan ha', yang kemudian menjadi akar kata *al-salah*, yang bererti kebaikan. Timbangan katanya bersamaan dengan *al-maf'alah*. Sebagai timbangan *al-maf'alah*, kata *al-maslahah* menunjukkan kepada pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Lawan bagi *al-maslahah* adalah *al-mafsadah*, iaitu sesuatu yang banyak keburukannya.

Di dalam *Kamus al-Muhit* disebutkan bahawa perkataan *al-salah* (kebaikan) adalah lawan bagi perkataan *al-fasad* (kerusakan); memperbaiki

sesuatu lawan merosakkannya, al-maslahah bentuk tunggal sementara jamaknya adalah *al-masalih*, melakukan kemaslahatan lawan bagi melakukan kerosakan (al-Fayruzabadi t.t.: 1/277).

Ibn Manzur dalam *Lisan al-Arab* pula menyatakan bahawa al-maslahah sama dengan *al-salah* (Ibn Manzur, t.t., 2/516). Ada juga yang mengatakan bahawa al-maslahah adalah sesuatu yang mendatangkan kebaikan, perbuatan-perbuatan yang diperjuangkan oleh manusia untuk menghasilkan kebaikan bagi dirinya dan masyarakatnya (Luis Ma'luf 1987: 432; 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam t.t.: 1/5). Al-Fayyumi dalam kitabnya *al-Misbah al-Munir* (Ahmad b. Muhammad t.t.: 345), menyatakan bahawa al-maslahah diertikan sebagai sesuatu yang mendatangkan kebaikan dan kebenaran, atau mengambil manfaat dan menolak mudarat (Husayn Hamid Hassan: 188).

Al-Maslahah dapat juga diertikan sebagai segala sesuatu yang dapat mendatangkan manfaat, yang mencakupi segala daya upaya untuk mencapai sesuatu yang dipandang positif, atau sebaliknya, iaitu segala daya upaya untuk menolak dan menghindari sesuatu yang dipandang negatif (Muhammad Sa'id Ramadan 1967: 23).

Perkataan yang sama atau hampir sama maknanya dengan perkataan al-maslahah adalah perkataan *al-khayr* (kebaikan), *al-naf'* (manfaat), dan *al-hasanah* (kebaikan), sedangkan perkataan yang sama dengan perkataan al-mafsadah adalah *al-sharr* (keburukan), *al-darr* (bahaya), dan *al-sayyi'ah* (keburukan). Al-Quran sendiri selalu menggunakan perkataan *al-hasanah* untuk memberi pengertian al-maslahah, serta perkataan *al-sayyi'ah* untuk memberi pengertian al-mafsadah (Izz al-Din b. 'Abd al-Salam t.t.: 1/5). Selanjutnya dari segi pemakaian perkataannya makna al-maslahah dapat dibahagikan kepada dua pengertian, iaitu hakikat dan majaz.

Secara hakikat, kata tersebut menunjukkan kepada pengertian manfaat dan guna itu sendiri. Sedangkan secara majaz menunjukkan kepada sesuatu yang melahirkan banyak manfaat dan kegunaan. Al-Ghazali (w. 505H) mengemukakan bahawa pada dasarnya (secara bahasa atau *'urf*), kata al-maslahah menunjukkan kepada pengertian meraih manfaat atau menghindarkan mudarat.

Muhammad Mustafa al-Shalabi mengemukakan bahawa al-maslahah adalah keadaan sementara dalam bentuknya yang sempurna ditinjau dari segi peruntukan sesuatu. Di samping itu, akibat daripada sesuatu perbuatan yang melahirkan maslahat juga disebut dengan al-maslahah. Dalam hal ini permukaan kata al-maslahah dalam perbuatan itu bersifat majaz (al-Shalabi 1981: 278).

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahawa dari segi etimologi, perkataan al-maslahah menunjukkan kepada pengertian manfaat dan guna, dan kepada sesuatu yang menjadi sebab yang melahirkan keduanya, demikian juga kata al-mafsadah atau dengan kata lain bersifat hakiki dan majazi.

Dalam memberikan pengertian al-maslahah secara terminologi didapati perbezaan pendapat para ulama, antara lain:

1. *Pendapat Imam al-Ghazali* Dalam menjelaskan pengertian al-maslahah beliau mengemukakan bahawa al-maslahah pada dasarnya adalah suatu gambaran daripada meraih manfaat atau menghindarkan mudarat iaitu ke arah memelihara tujuan syarak. Oleh itu dapat difahami bahawa yang dimaksudkan dengan al-maslahah adalah meraih manfaat dan menolak mudarat dalam rangka memelihara tujuan syarak, yang meliputi lima perkara, iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Jadi, kemaslahatan menurut al-Ghazali harus sejajar dengan hukum syarak, meskipun bertentangan dengan kepentingan. Hal ini disebabkan tidak selamanya kemaslahatan manusia didasarkan pada kehendak syarak, bahkan sering kali didasarkan kepada kemampuan akal yang terbatas dan kadangkadangkang pula didasarkan pada kehendak hawa nafsunya. Maka dengan demikian, jika sesuatu keperluan manusia bertentangan dengan syarak tidak dapat disebut dengan al-maslahah, tetapi sebaliknya hal itu disebut al-mafsadah. Dalam hal ini beliau berkata: "Semua yang mengandungi pemeliharaan tujuan syarak yang lima ini adalah al-maslahah dan semua yang mengabaikan tujuan ini adalah al-mafsadah.

2. *Pendapat al-Khawarizmi* Beliau menjelaskan bahawa yang dimaksudkan dengan al-maslahah adalah "Memelihara tujuan syarak dengan cara menghindarkan mafsadah daripada manusia".

Definisi ini lebih sempit jika dibandingkan dengan definisi oleh al-Ghazali. Ini adalah kerana beliau hanya memandang al-maslahah hanya dari satu sisi, iaitu menghindarkan mafsadah semata-mata, pada hal kemaslahatan mempunyai sisi lain yang lebih penting, iaitu meraih manfaat (al-Shawkani t.t.: 242; Mustafa Zaid 1964: 20).

3. *Pendapat al-Shatibi* Beliau berpendapat bahawa yang dimaksudkan dengan al-maslahah adalah "Sesuatu yang difahami untuk memeliharanya sebagai hak hamba, dalam bentuk meraih kemaslahatan dan menolak kemudaratan yang bukan didasarkan pada penemuan akal semata-mata. Apabila syarak memberikan pengakuan terhadap penolakannya, maka kaum muslimin sepakat menolaknya sebagai kemaslahatan" (al-Shatibi t.t.: 2/113).

Apa yang disampaikan oleh al-Shatibi di atas kelihatannya selaras dengan pemikiran al-Ghazali bahawa setiap kemaslahatan harus didasarkan kepada syarak, bukan kepada akal manusia, di samping kemaslahatan sebagai hak hamba yang harus dipelihara.

4. *Pendapat Said Ramadan al-Buti* Menurut al-Buti, al-maslahah adalah "Sesuatu yang bermanfaat yang ditentukan oleh Maha Pencipta untuk

kepentingan hamba-Nya, baik keturunan, dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut” (Muhammad Said Ramadan 1990: 27).

Definisi ini selari dengan definisi yang disampaikan oleh al-Ghazali dan al-Shatibi dengan penekanan pada urutan yang dimaksudkan daripada lima perkara yang disebutkan dahulu.

Berdasarkan definisi-definisi tersebut dapat disimpulkan adanya persamaan persepsi di antara satu dengan yang lain, iaitu:

1. Al-Maslahah secara terminologi harus berada dalam ruang lingkup tujuan syarak, tidak boleh didasarkan atas keinginan hawa nafsu. Dengan kata lain, mereka mengaitkan al-maslahah dengan tujuan syarak.
2. Bahawa al-maslahah haruslah mengandungi dua unsur penting, iaitu meraih manfaat dan menghindarkan mudarat.

JENIS-JENIS AL-MASLAHAH

Al-Maslahah terbahagi kepada tiga jenis:

1. *Daripada sudut kekuatan* Seluruh ulama sepakat menyimpulkan bahawa Allah s.w.t. menetapkan berbagai-bagai ketentuan syariat dengan tujuan untuk memelihara lima perkara sebagai *al-maqasit al-shari'ah* atau *al-usul al-khams* menurut istilah al-Ghazali, atau dengan istilah lain seperti *al-kulliyah al-khamsah*, atau *al-usul al-shar'iyah* atau *al-daruriyyah al-khamsah*, iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sementara Ibn al-Subki (w. 771H) menambahkan satu lagi tujuan syarak iaitu memelihara kehormatan (*hifz al-'ird*) (al-Subki t.t.: 2/280), yang menurut al-Qarafi (w. 694H) perkara tersebut dikelompokkan di dalam tujuan yang kelima, iaitu memelihara harta (al-Qarafi, 1973, hlm. 391). Untuk jenis pertama ini, ulama membahaginya kepada tiga kategori dan tingkat kekuatan, iaitu:

- a. *Al-Maslahah al-daruriyyah* (kemaslahatan primer) ialah kemaslahatan memelihara kelima-lima perkara yang bersifat mutlak dan tidak boleh diabaikan. Ia akan mewujudkan keseimbangan dalam kehidupan keagamaan dan keduniaan. Jika kemaslahatan ini tidak ada, maka akan timbul kekacauan dalam kehidupan manusia, mereka akan hilang kebahagiaan di dunia dan akhirat.
- b. *Al-Maslahah al-hajiyyah* (kemaslahatan sekunder), iaitu sesuatu yang diperlukan oleh seseorang untuk memudahkannya menjalani kehidupan dan menghilangkan kesulitan dalam rangka memelihara lima perkara tersebut. Jika tidak tercapai, manusia akan mengalami kesulitan, seperti adanya ketentuan *rukhsah* (keringanan) dalam ibadah. Jika *rukhsah* tidak ada, kehidupan manusia tidak akan rosak, tetapi mereka cuma akan mengalami kesulitan.

c. *Al-Maslahah al-tahsiniyyah* (kemaslahatan tersier), iaitu memelihara kelima-lima perkara tersebut dengan cara meraih dan menetapkan hal-hal yang layak untuk kehidupan yang lebih baik, serta menghindarkan sesuatu yang dipandang buruk oleh akal yang sihat. Jika ini tidak tercapai, kehidupan manusia tidak mengalami kesulitan, tetapi mereka dipandang menyalahi nilai-nilai agama, dan tidak mencapai taraf hidup yang bermartabat. Sebagai contoh, menutup aurat, bersopan santun ketika makan dan minum, dan sebagainya yang bertujuan menjadikan kehidupan manusia menjadi lebih baik. Ketiga-tiga *al-maslahah* tersebut saling berkait di antara satu dengan lain dalam perlaksanaannya.

2. *Dari sudut cakupan* Apabila ditinjau dari sudut cakupan *al-maslahah*, jumhur ulama membahagikannya kepada tiga bahagian, iaitu:

- a. *Al-Maslahah* yang berkaitan dengan semua orang, seperti menjatuhkan hukuman mati terhadap pembuat bidaah adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan semua orang, kerana akibat perbuatan dapat menimbulkan kemudaratan terhadap semua orang.
- b. *Al-Maslahah* yang berkaitan dengan kebanyakan orang. Contohnya, seseorang pekerja yang diminta untuk membuat sesuatu barang tertentu daripada bahan yang disediakan kepadanya oleh pemunya bahan tersebut, pekerja tersebut bertanggungjawab menggantikan bahan yang disediakan itu jika terbukti kerosakan berlaku terhadap bahan itu adalah hasil daripada kecuaiannya.
- c. *Al-Maslahah* yang berkaitan dengan orang-orang tertentu. Keadaan ini sebenarnya jarang terjadi, seperti adanya kemaslahatan bagi seorang isteri agar hakim menetapkan keputusan fasakh kerana suaminya hilang.

Pembahagian ini menjadi bermakna ketika terjadi kontradiksi di antara satu dengan yang lain. Dalam hal ini, jumhur ulama berpendapat bahawa kemaslahatan yang lebih umum didahulukan daripada yang lain.

3. *Dari sudut ada atau tidaknya perubahan* Jika ditinjau *al-Maslahah* dari sudut ada atau tidaknya perubahan, dapat dibahagikan kepada dua bahagian, iaitu:

- a. *Al-maslahah* yang mengalami perubahan selari dengan perubahan waktu, atau lingkungan, dan atau orang yang menjalaninya. Hal ini terjadi hanya pada masalah-masalah yang berkaitan dengan muamalah dan *al-urf* (kebiasaan).
- b. *Al-Maslahah* yang tidak mengalami perubahan, bersifat tetap sampai akhir zaman, walaupun waktu, lingkungan, orang yang berhadapan dengan kemaslahatan tersebut telah berubah. Kemaslahatan yang tidak berubah ini adalah yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah.

Menurut al-Shatibi, perbincangan tentang pembahagian di atas berkaitan dan penting ketika ulama hendak menetapkan hukum masalah yang didasarkan atas al-maslahah. Dalam hal ini, hukum masalah tersebut hanya dapat berubah jika ia termasuk ke dalam kategori kemaslahatan yang dapat mengalami perubahan.

RUANG LINGKUP AL-MASLAHAH

Jumhur ulama berpendapat bahawa semua ketentuan syarak yang ditetapkan oleh Allah s.w.t. adalah untuk kepentingan manusia, baik di dunia ataupun di akhirat. Ketentuan syarak terbahagi kepada dua bahagian, iaitu ibadah dan muamalah. Hal ini didasarkan atas perbezaan hak, yang bidang ibadah menjadi hak Allah s.w.t., manakala bidang muamalah adalah hak manusia. Semua bentuk ibadah dimaksudkan untuk menyerahkan diri dan pasrah kepada-Nya (al-Shatibi t.t.: 2/11-12; Husayn Hamid Hassan 1971: 28-30).

Berkaitan dengan al-maslahah sebagai dalil hukum syarak, jumhur ulama sepakat mengatakan bahawa ruang lingkup al-maslahah hanya menjangkau hal-hal yang berada di luar masalah-masalah ibadah. Ini adalah kerana yang menjadi pedoman dalam perkara ibadah adalah *al-nas*, sama ada melalui al-Quran ataupun hadis, tidak boleh dengan menggunakan al-qiyas, al-istihsan, atau al-istislah. Adapun perkara-perkara bukan ibadah, iaitu hukum-hukum muamalah, terdapat perbezaan pendapat di kalangan para ulama (al-Shatibi t.t.: 216; 'Izz al-Din b. 'Abd al-Salam t.t.: 2/72-80).

Mengikut pandangan al-Shatibi, ruang lingkup al-maslahah sebagai dalil hukum adalah masalah-masalah muamalah dan yang sejenisnya. Dalam bidang ini dibolehkan meninggalkan ketentuan nas jika kandungannya dipandang bertentangan dengan kemaslahatan, kerana ada *Siyasah Syar'iyah* yang ditetapkan untuk kemaslahatan manusia. Sedangkan dalam bidang ibadah, yang menjadi pedoman adalah nas dan dalil syarak. Sebab dalam bidang ibadah, manusia tidak mengetahui tata cara, bentuk, jumlah dan waktunya tanpa berdasarkan petunjuk pembuat hukum sehingga manusia harus tunduk sepenuhnya kepada ketentuan syarak (Abd al-Wahhab Khalaf 1982: 89; al-Shatibi t.t.: 2/227; Al-Rabi'ah, 'Abd al-Aziz b. 'Abd al-Rahmah 1979: 226).

AL-MASLAHAH SEBAGAI SUMBER HUKUM

Al-Maslahah sebagai sumber hukum bererti menjadi landasan dalam penetapan hukum, atau dengan kata lain, penetapan suatu hukum tertentu pada suatu masalah tertentu kerana kemaslahatan menghendaki agar hukum tersebut ditetapkan kepadanya. Dalam hal ini perlu dijelaskan bahawa para ahli usul membahas persoalan al-maslahah dalam dua perbahasan, iaitu:

Pertama, ketika mereka membahas kajian al-maslahah sebagai *al-illah* (motif yang melahirkan hukum). Pengkajian tentang al-illah ini berkaitan dengan masalah *al-qiyas*, iaitu menyamakan hukum suatu masalah yang tidak ada nas dengan masalah yang telah ada nas kerana di antara keduanya terdapat persamaan dari segi al-illah (al-Shalabi 1981: 229-301).

Jumhur ulama berpendapat bahawa setiap hukum yang ditetapkan oleh nas atau ijmak (kesepakatan para ulama), semuanya didasarkan atas hikmah, iaitu untuk meraih manfaat atau kemaslahatan dan menghindarkan kerosakan atau kemudaratannya (Al-Zuhayli Wahbah 1977: 160).

Dalam pada itu, setiap al-illah yang menjadi landasan sesuatu hukum bermula dengan kepentingan kemaslahatan manusia (al-maslahah). Mereka percaya bahawa tidak satu pun ketetapan hukum yang ditetapkan oleh nas yang terdapat kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan di dunia ataupun di akhirat.

Kedua, sebagai sumber hukum Islam yang berkaitan dengan topik pembahasan makalah ini. Dalam membicarakan al-maslahah sebagai sumber hukum Islam, pada umumnya ulama lebih dahulu meninjau dari segi ada atau tidak dalil syarak terhadapnya, baik bersifat mengakuinya sebagai al-maslahah atau tidak. Dalam hal ini jumhur ulama membahagi al-maslahah kepada tiga jenis:

1. Al-Maslahah yang terdapat dalil syarak dalam mengakuinya. Ia menjadi landasan dalam al-qiyas, kerana ia sama dengan *al-munasib* dalam perbahasan al-qiyas, iaitu suatu sifat yang nyata dalam bentuk kemaslahatan yang terdapat pada suatu hukum, dapat diukur dan ia adalah salah satu ciri dalam mengenal *illah* hukum dalam rangka melakukan qiyas. Semua ulama sepakat mengatakan bahawa al-maslahah ini adalah hujah, iaitu dapat dijadikan sebagai sumber hukum (Wahbah 1977: 206-207; Ali Hasaballah 1976: 135).
2. Al-Maslahah yang terdapat dalil syarak yang membatalkannya (menolaknya). Al-Maslahah ini adalah batil, ertinya tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum kerana ia bertentangan dengan nas (al-Ghazali, t.t.: 1/284).
3. Al-Maslahah yang tidak terdapat dalil syarak baik dalam mengakuinya ataupun menolaknya dalam bentuk nas tertentu (al-Ghazali t.t.: 1/285). Al-Maslahah jenis ini adalah seperti:
 - a. *Al-Maslahah al-mula'imah*, iaitu al-maslahah yang meskipun tidak terdapat nas tertentu yang mengakuinya, tetapi dalam lingkup yang umum, ia sesuai dengan tujuan syarak (*al-usul al-khams*), iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Tujuan syarak ini difahami daripada makna umum yang terkandung di dalam al-Quran, al-sunnah dan *al-ijmak* dalam sebutan lain al-maslahah ini dinamakan dengan *al-maslahah al-mula'imah li jins tasarrufat al-shar'ci*.

- b. *Al-Maslahah al-gharibah*, iaitu yang sama sekali tidak terdapat kesaksian syarak terhadapnya, baik yang mengakuinya ataupun yang menolaknya dalam bentuk *naw^c* ataupun *jins tasarrufat al-shar^ci* (al-Ghazali t.t.: 1/286; Husayn Hamid Hassan t.t.: 448).

Al-Ghazali menambahkan tiga syarat agar *al-maslahah* jenis ketiga dapat dijadikan hujah, yang kemudian disebut dengan *al-maslahah al-mursalah*, iaitu:

1. Al-Maslahah tersebut mesti memiliki sifat *mula'imah*.
2. Berada dalam tingkatan *al-darurah* ataupun dalam tingkatan *al-hajah* yang dapat disamakan dengan tingkatan al-darurah. Sedangkan yang berada dalam tingkatan *al-tahsinah* tidak boleh dijadikan hujah.
3. Jika berkaitan dengan jiwa, maka al-maslahah tersebut harus bersifat *daruri*, *qat'i* dan *kulli*.

Pensyaran yang terakhir ini dijelaskannya dengan mengemukakan contoh, apabila pasukan kafir menjadikan sebahagian daripada kaum Muslimin sebagai perisai dalam menyerang pasukan Islam, maka pasukan Islam boleh membunuh sekelompok kaum Muslimin yang dijadikan musuh sebagai perisai tersebut (al-Ghazali t.t.: 1/310-311; al-Shatibi t.t.: 2/113-115).

Berdasarkan huraian di atas dapat disimpulkan bahawa menurut al-Ghazali, al-maslahah al-mursalah boleh dijadikan hujah jika memenuhi tiga unsur, iaitu: harus bersifat *mula'imah*, berada dalam tingkatan daruri atau tingkat *haji* yang menempati kedudukan daruri, *qat'i* dan *kulli*. Adapun *al-maslahah al-mu'tabarah*, semua ulama sepakat menerimanya sebagai hujah.

Sementara itu, Sa'id Ramadan al-Buti berpendapat, al-maslahah boleh dijadikan sumber hukum jika memenuhi lima kriteria (*al-dawabit*). Lima kriteria ialah al-maslahah tersebut mestilah:

1. Termasuk ke dalam tujuan Syariah;
2. Tidak bertentangan dengan al-Quran;
3. Tidak bertentangan dengan al-Sunnah;
4. Tidak bertentangan dengan al-Qiyas; dan
5. Tidak bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih tinggi (Muhammad Said Ramadan 1990: 294-295).

Kelima-lima kriteria tersebut dapat disimpulkan bahawa al-Buti menolak *al-maslahah* yang tidak terdapat pengakuan syarak untuk menjadi dalil hukum, iaitu yang ulama pada umumnya mengistilahkan dengan *al-maslahah al-mulghah*. Hal ini terutama dijelaskannya ketika menghuraikan kriteria *al-maslahah* yang keempat di atas (Muhammad Said Ramadan 1990: 110, 118, 144, 190 dan 217).

Wahbah al-Zuhayli telah mengemukakan pembahagian al-maslahah sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Ghazali, dan beliau menyatakan persetujuannya terhadap pembahagian al-Ghazali tersebut. Akan tetapi dalam pada itu, setelah menjelaskan berbagai-bagai definisi al-maslahah al-mursalah yang dikemukakan ulama, ia mengemukakan definisi al-maslahah al-mursalah secara sendiri yang pada hakikatnya sejalan dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Ghazali. Setelah mengadakan analisis terhadap pendapat ulama tentang al-maslahah al-mursalah, ia menyimpulkan dengan mendukung pendapat al-Ghazali dalam menjadikan al-maslahah al-mursalah sebagai dalil hukum, tetapi dengan syarat bahawa menggunakannya harus dengan berhati-hati. Dengan kata lain, sebagaimana pendapat ulama lainnya, Wahbah juga berpendapat bahawa hanya al-maslahah yang sesuai dengan jenis tindakan syarak sahaja yang dapat dijadikan hujah. Sedangkan yang lain daripada itu tidak dapat dijadikan hujah (Wahbah 1986: 2/767).

Husayn Hamid Hassan³⁷ juga mengemukakan persetujuannya terhadap pembahagian *al-maslahah* yang dikemukakan oleh al-Ghazali dan al-Shatibi khususnya (Husayn Hamid Hassan t.t.: 42). Di samping itu, Husayn menekankan kemestian adanya salah satu daripada dua syarat agar al-maslahah al-mursalah dapat menjadi dalil hukum, iaitu:

1. Adanya kesesuaian antara al-maslahah dengan hukum yang ditetapkan oleh Pembuat hukum melalui cara *istikhrāj al-manath*.
2. Adanya kesesuaian antara *al-maslahah* dan *jins tasarrufat al-shari'*.

Dengan menetapkan pensyaratan yang kedua itu, ia menegaskan bahawa kemaslahatan yang tidak ada kesesuaiannya dengan *'illat* yang terdapat di dalam suatu hukum yang ditetapkan oleh syarak secara khusus, atau dengan *'illat* yang diketahui secara umum daripada berbagai-bagai tindakan syarak tidak dapat dipandang sebagai al-maslahah yang dapat dijadikan sebagai dalil hukum. Dengan kata lain, Husayn berpendapat bahawa al-maslahah yang sama sekali tidak ada kesesuaiannya dengan tindakan syarak, apalagi yang bertentangan dengannya, tidak dapat dijadikan dalil hukum.

Apabila diperhatikan kembali definisi yang dibuat oleh al-Ghazali dan al-Shatibi, maka dapat dikatakan bahawa tambahan syarat yang dikemukakan oleh Husayn Hamid Hassan di atas pada hakikatnya adalah penegasan sahaja daripada yang dimaksud oleh al-Ghazali dan al-Shatibi daripada pembahagian al-maslahah yang mereka kemukakan. Hanya kedua persyaratan tersebut tidak terangkum secara jelas di dalam definisi yang mereka buat.

Sementara itu, pembahagian al-maslahah menurut Muhammad Mustafa Shalabi adalah seperti berikut:

1. Al-Maslahah yang secara khusus diakui oleh dalil syarak. Al-Maslahah jenis ini disebut dengan *al-maslahah al-mu'tabarah*.

2. Al-Maslahah yang tidak terdapat dalil syarak yang secara khusus mengakui ataupun menolaknya. Jenis ini disebut dengan *al-maslahah al-mursalah*.
3. Al-Maslahah yang bertentangan dengan maksud dalil syarak. Al-Maslahah jenis ini disebut dengan *al-maslahah* yang bertentangan dengan dalil syarak. Shalabi tidak menamakan jenis yang ketiga di atas dengan *al-maslahah al-mulghah*.

Shalabi menambah, alasannya tidak menjadi al-maslahah jenis ketiga di atas dengan al-maslahah al-mulghah ialah, ada atau tidak adanya *ilgha'* (pengabaian) terhadap *al-maslahah* kerana bertentangan dengan nas adalah persoalan lain, yang ulama berbeza pendapat menggunakannya. Sifat al-mulghah daripada suatu bentuk al-maslahah tidak dapat secara langsung dilekatkan padanya hanya kerana ia bertentangan dengan *naw'* ataupun *jins tasarruffat al-syari'*, tetapi harus lebih dahulu dikaji dan diteliti kesesuaian ataupun pertentangan dengan *al-maslahah* lainnya. Menamakan al-maslahah secara langsung sebagai mulghah kerana alasan bertentangan dengan dalil syarak hanya dapat diterapkan pada masalah ibadah dan seumpamanya, bukan pada masalah muamalah dan seumpamanya (Wahbah 1986: 2/767). Shalabi membuat perbezaan cara menetapkan mulghah atau tidaknya suatu kemaslahatan pada kedua bidang ini, kerana ia berpendapat, terdapat perbezaan tujuan syarak pada kedua bidang tersebut.

Shalabi juga membahagi al-maslahah kepada tingkatan *al-daruri*, *al-haji* dan *al-tahsini*. Ia menegaskan ketiga tingkatan *al-maslahah* tersebut, yang pembahagiannya adalah hasil ijtihad, dapat menjadi dalil jika pengakuan terhadap masing-masingnya didasarkan atas dalil syarak (Shalabi 1981: 281-282). Shalabi kemudian menghuraikan pandangannya tentang al-maslahah secara panjang lebar. Daripada uraian tersebut dapat disimpulkan bahawa Shalabi berpendapat al-maslahah tetap dapat menjadi dalil syarak pada bidang muamalah, kecuali jika dalam suatu masalah yang hendak ditetapkan hukumnya itu terdapat kemaslahatan yang diketahui bertentangan dengan kemaslahatan atau kemudaratan yang lebih besar (Shalabi 1981: 282-286).

Huraian di atas dapat disimpulkan bahawa tentang sifat al-maslahah sebagai dalil hukum, terdapat perbezaan pendapat, bahkan dapat dikatakan perbezaan yang mendasar di antara Shalabi dan sebagainya ulama lainnya. Perbezaan tersebut adalah seperti berikut:

1. Selain Shalabi, pada umumnya ulama berpendapat bahawa al-maslahah yang dapat dijadikan dalil hukum hanyalah yang terdapat dalil syarak yang mengakuinya, baik dalam bentuk *naw'*, yang kemudian menjelma menjadi al-qiyas, ataupun dalam bentuk *jins*, yang kemudian menjelma dalam bentuk al-maslahah al-mursalah. Sementara yang bertentangan dengan dalil syarak, tidak dapat menjadi dalil hukum. Sedangkan menurut

Shalabi, jenis al-maslahah yang ketiga masih memiliki kemungkinan untuk menjadi dalil hukum.

2. Selain Shalabi, pada umumnya ulama berpendapat bahawa al-maslahah al-mursalah hanya dapat berlaku dalam masalah-masalah hukum yang berada dalam tingkat *daruriyyat* dan *hajiyyat*, sedangkan dalam tingkat *tahsiniyyat* tidak dibenarkan. Sedangkan Shalabi berpendapat, *al-maslahah* berlaku dalam semua tingkatannya, baik *daruriyyat*, *hajiyyat*, ataupun dalam tingkat *tahsiniyyat*.
3. Meskipun al-Ghazali, Shalabi, dan lain-lain yang sependapat dengan mereka menggunakan istilah al-mursalah untuk menunjukkan pengertian suatu dalil hukum yang didasarkan atas kemaslahatan yang mereka maksudkan sebenarnya tidak bersifat mutlak. Sebab itu ketika menjadikannya sebagai dalil, mereka menentukan persyaratan-persyaratan tertentu, yang inti kemaslahatan tersebut harus memiliki kesesuaian dengan tindakan pembuat hukum. Sementara Shalabi berpendapat al-maslahah yang bertentangan dengan dalil Syarak masih mungkin menjadi dalil Syarak. Hal ini tergantung kepada pertentangan tersebut sama ada ia bertentangan atau tidak dengan kemaslahatan yang lebih tinggi.

Berdasarkan pembahagian yang dilakukan oleh ulama di atas dapat dilihat dasarnya mereka sepakat mengatakan bahawa ada al-maslahah yang kewujudannya diakui oleh Syarak secara langsung dan ada yang tidak langsung, serta ada pula bertentangan dengan dalil syarak. Dalam pada itu, mereka berbeza pendapat tentang apakah boleh al-maslahah yang bertentangan dengan nas atau ijmak dijadikan dalil syarak. Perbezaan pendapat ini khususnya terjadi di antara Shalabi dan ulama lainnya.

Mengikut al-Tufi (w. 716H), beliau mengatakan bahawa al-maslahah boleh diakui, tidak perlu kesaksian daripada Syariat kecuali dalam bidang ibadah. Dalam bidang muamalah, umat Islam dengan akal sehatnya dapat membezakan al-maslahah dan *al-mafsadah*. Oleh kerana akal fikiran mampu menentukan *al-maslahah* atau tidaknya dalam hal-hal duniawi, maka ia melihat dalil hukum itu sendiri. Ia adalah sesuatu yang harus dipertahankan, sedangkan nas-nas Syariat adalah sebagai metod untuk mewujudkan kemaslahatan. Nas-nas Syariat dan ijmak dapat difungsikan selama ia dapat merealisasikan kemaslahatan itu. Apabila masalah pertimbangan akal selari dengan nas *qaf'i*, ia tunduk kepada nas Syariat itu.

Menurut al-Tufi lagi, selain dalam bidang ibadah yang harus dilestarikan daripada al-Quran dan al-Sunnah hanyalah nilai-nilai kebaikannya, bukan bunyi teksnya. Beliau membezakan antara ajaran yang bersifat teknik dengan ajaran yang bersifat tujuan. Ajaran yang bersifat teknik tidak lain tujuannya adalah untuk melestarikan ajaran yang utama, ajaran itu yang menjadi landasan dalam menetapkan hukum. Ia bersifat stabil, berlaku pada setiap tempat dan zaman. Ajaran ini tidak lain daripada contoh-contoh praktis yang diberikan oleh Allah s.w.t. dan Rasulnya yang sesuai dengan masyarakat pada waktu itu. Ajaran ini

hanya dapat difungsikan selama ia efektif mencapai tujuan. Jika tidak, ia boleh diubah sesuai dengan keperluan.

Bagi al-Tufi, tujuan hukum secara umum dapat dikembalikan kepada dua keadaan, iaitu menghindarkan kemudaratan dan meraih kemaslahatan. Setiap ayat dan hadis harus ditafsirkan dalam kerangka dua tujuan tersebut. Oleh sebab itu ia tidak bimbang dengan perkembangan zaman. Pemikiran hukum seperti ini, walaupun kelihatan begitu dinamik, boleh menyesuaikan diri dalam apa jua situasi dan kondisi (Shalabi 198: 278-284).

Perbandingan antara kriteria al-maslahah menurut al-Tufi dan ulama lain dapatlah disimpulkan bahawa daripada satu sisi, kriteria *al-maslahah* al-Tufi dan ulama lain memiliki persamaan dari segi sama-sama menekankan bahawa al-maslahah harus berada dalam ruang lingkup tujuan syarak. Tetapi dari sisi lain, kriteria al-Tufi lebih luas daripada kriteria ulama lainnya, kerana ulama lain menekankan pensyaratan bahawa suatu kemaslahatan tidak boleh bertentangan dengan nas tertentu, sedangkan al-Tufi mengabaikan pensyaratan tersebut.

Selanjutnya, jika penerapan al-maslahah sebagai dasar penetapan hukum Islam ditinjau dari sudut negatif dan positifnya, maka dapat disenaraikan akibat tersebut seperti berikut:

Akibat negatif:

1. Orang yang tidak bertanggungjawab akan menjadikan konsep al-maslahah sebagai alat untuk melanggar ketentuan syarak dengan alasan demi kemaslahatan.
2. Orang yang tidak memiliki keupayaan untuk berjihad akan menetapkan hukum secara salah. Ertinya bertentangan dengan kehendak syarak, kerana mereka terkeliru dengan kemaslahatan yang bersifat umum.

Akibat positif:

1. Dengan menjadikan al-maslahah sebagai landasan penetapan hukum, maka dapat dilahirkan ketentuan hukum yang sejajar dengan kehendak syarak. Sebab kebanyakan ulama berpendapat, ketentuan syarak ditetapkan adalah untuk kemaslahatan manusia.
2. Dengan menerapkan prinsip al-maslahah, hukum Islam dapat menempuh kemajuan zaman, baik melalui pemerhatian semula terhadap kemajuan berbagai-bagai hukum yang telah dihasilkan oleh ulama mujtahid terdahulu yang dipandang sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan dan kemaslahatan masa kini, ataupun melalui penetapan hukum baru yang belum ada ketentuannya secara tegas, yang sesuai dengan kemaslahatan. Dengan demikian, dapat dihubungkan di antara ketentuan hukum Islam dan kehendak masyarakat.

Selain kedua-dua akibat positif di atas, sejajar dengan konsep al-Tufi yang sangat menekankan tanggungjawab normal dalam berijtihad dan menunjukkan sikap bersungguh-sungguh dalam menetapkan prinsip al-maslahah, iaitu menghindarkan kesan mempermainkan dalil-dalil syarak, maka dengan menerapkan prinsip al-maslahah secara utuh dan konsisten, akibat negatif yang pertama dapat dihindari. Pentingnya tanggungjawab moral dalam berijtihad pada pandangan al-Tufi, maka ia selalu menekankan hal ini dalam beberapa bahagian daripada tulisannya, khususnya ketika beliau menjelaskan cara mendahulukan al-maslahah daripada dalil-dalil lain. Di samping itu, di kalangan ulama kini, terdapat kecenderungan untuk melakukan ijtihad secara kolektif. Kecenderungan ini sekaligus dapat pula menghindarkan akibat negatif yang kedua.

Apabila akibat negatif dan positif daripada penerapan prinsip al-maslahah dibandingkan, maka dapat dikatakan bahawa pilihan yang terbaik ialah menerapkan prinsip al-maslahah dalam menetapkan hukum Islam. Sebab selain akibat positif daripada penerapannya lebih dominan, maka dengan menerapkan prinsip al-maslahah, akibat negatif yang mungkin timbul daripadanya juga sekaligus dapat dihindari.

Selanjutnya, kembali kepada pemikiran al-Tufi, salah satu kritik yang dikemukakan oleh ulama terhadap pemikirannya tentang al-maslahah ialah bahawa ia tidak pernah mengemukakan contoh daripada penerapan teorinya itu, khususnya contoh yang menggambarkan terjadinya pertentangan antara al-maslahah dan nas serta ijmak. Menurut mereka, tidak ada contoh tersebut membuktikan bahawa konsepnya tidak dapat diterapkan dan sekaligus membuktikan pula bahawa ia telah salah dalam ijtihadnya (Shalabi 1981: 278-284).

Dalam menanggapi kritik ulama tersebut, secara sepintas lalu dapat dikatakan bahawa kritik itu adalah benar. Ini adalah kerana di dalam *Sharh al-Arba'in al-Nawawiyyah* ia memang tidak ada mengemukakan contoh tersebut. Dalam hal ini, Ibrahim Husayn cuba menganalisa kritikan tersebut dengan mengatakan bahawa al-Tufi tidak mengemukakan contoh teorinya kerana al-Tufi cuma membuat andaian dan belum mengungkapkannya untuk menunjukkan kebenaran andaian tersebut. Seterusnya, Husayn menjelaskan bahawa al-Tufi hanya berbicara dalam lingkungan *usul al-fiqh* belum memasuki *al-fiqh* atau *al-masa'il al-fiqhiyyah* (Husayn Hamid Hassan t.t.: 530). Akan tetapi, jika kita perhatikan karyanya *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, maka kita akan menemui contoh tersebut, meskipun tidak seekstrim yang digambarkan dalam konsepnya, iaitu pertentangan antara al-maslahah dengan *al-nas* dan *al-ijmak*. Contoh yang dikemukakannya ialah tentang menentukan kifaratus terhadap orang yang bersetubuh pada siang hari dalam bulan Ramadan dan beliau menghuraikan pendapat bahawa tidak perlu ada pembahagian tingkat al-maslahah menjadi *al-maslahah al-daruriyyah*, *al-maslahah al-hajiyyah* dan *al-maslahah al-tahsiniyyah*. Dalam hal ini beliau berkata:

Adapun menentukan hukuman berpuasa dalam kifarat Ramadan terhadap orang kaya (yang telah melakukan kesalahan) adalah tidak terkeluar daripada ijthad seseorang mujtahid. Ini tidaklah dikatakan sebagai menetapkan hukum syarak dengan menggunakan akal fikiran, tetapi termasuk ke dalam lingkungan berijtihad melalui kemaslahatan atau termasuk ke dalam lingkungan mentakhsiskan yang umum yang lahir daripada tidak adanya perincian di dalam hadis ..., maka ditakhsiskan dengan ijthad yang berdasarkan kepada kemaslahatan dan kesesuaian Dalam kebanyakan keadaan, syarak membezakan kedudukan di antara orang kaya dan miskin, dan ini adalah sebahagian daripada perbezaan tersebut. (Mustafa Zaid 1964: 138-142)

Melalui petikan di atas, al-Tufi menjelaskan bahawa meskipun jumhur ulama mempersalahkan hasil *ijthad* Yahya Ibn Yahya kerana beliau berijtihad dengan menentang nas sehingga menurut mereka, hasilnya adalah al-maslahah al-mulghah dalam menetapkan kifarat seorang penguasa yang kaya dalam bentuk puasa dua bulan berturut-turut, bukan memerdekakan hamba sebagaimana yang digambarkan dalam sebuah hadis A'arabi. Namun begitu, al-Tufi memandang ijthad Yahya tersebut adalah benar dan sejajar dengan kemaslahatan. Oleh itu, jelas bahawa sebenarnya al-Tufi telah mengemukakan contoh daripada konsep al-maslahahnya, bukan sebagaimana yang dituduh oleh sebahagian ulama yang mengkritik pemikirannya.

Apabila diperhatikan lebih jauh lagi, sebenarnya kita dapat mengemukakan contoh lain daripada penerapan konsepnya itu. Misalnya, al-Quran dengan tegas menyatakan kehalalan mengahwini wanita ahl al-kitab. Tetapi, Saydina Umar r.a. melarang melakukan perkahwinan dengan wanita-wanita tersebut. Dalam hal ini, asas alasan larangan atau pengharaman melakukan perkahwinan tersebut adalah *sadd al-dhara'ir*, iaitu mencegah supaya jangan sampai seorang suami Islam tertarik mengikut agama isterinya. Sedangkan sebagaimana telah dijelaskan, *sadd al-dhara'ir* adalah sebahagian daripada penerapan konsep al-maslahah. Larangan mengahwini wanita ahl al-kitab tersebut dengan jelas bertentangan dengan nas tetapi pendapat tersebut dapat diterima sebagai suatu produk ijthad yang benar.

Jika dibandingkan dengan konsep yang dibawa oleh al-Tufi, kita mendapati bahawa hakikat daripada metod ijthad yang diterapkan dalam menetapkan lahirnya larangan tersebut adalah sejajar dengan konsep al-maslahah yang dikemukakan oleh beliau.

KESIMPULAN

Berdasarkan beberapa perbincangan dapat disimpulkan bahawa al-maslahah adalah sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh Allah s.w.t. untuk kepentingan manusia, harus berada dalam ruang lingkup tujuan syarak, dan tidak boleh didasarkan kepada keinginan hawa nafsu. Di samping itu, ia harus mengandungi dua unsur penting iaitu, meraih manfaat dan menghindari mudarat.

Didapati para ulama Islam bersepakat berpendapat bahawa al-maslahah boleh dijadikan sebagai salah satu sumber hukum Islam. Walaupun begitu, terdapat sedikit perbezaan pandangan di antara mereka terutama dalam bidang muamalah.

RUJUKAN

- Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Muhammad b. Ya'qub al-Shirazi. t.t. *Al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad b. Mukram. t.t. *Lisan al-^oArab*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Lui Ma'luf. 1987. *Al-Munjid*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Fayyumi, Ahmad b. Muhammad b. ^oAli. t.t. *Al-Misbah al-Munir*. Maktabat al-^oIlmiyyah.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim b. Musa t.t. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Misr: Matba'at al-Sharq al-Adna.
- Al-Shalabi, Muhammad Mustafa. 1981. *Ta'liil al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdah al-^oAlamin. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abi ^oAbd Allah Muhammad b. Abi Bakr. 1977. *I'lam al-Muwaqqi'in ^oan Rabb al-^oAlamin*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu Zahrah, Muhammad. t.t. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*. Cairo: Dar al-Fikr al-^oArabi.
- Muhammad Musa. 1972. *Al-Ijtihad wa Mada Hajatuna ilayh fi Hadha al-^oAsr*. Misr: Dar al-Kutub al-Hadithiyyah.
- ^oIzz al-Din b. ^oAbd al-Salam. t.t. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Dar al-Jil.
- Husayn Hamid Hassan. 1971. *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*. Dar al-Nahdah al-^oArabiyyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. t.t. *Al-Mustasfa Min ^oIlm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 1967. *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Dimashq: Al-Taba' al-Umawiyyah.
- Al-Shawkani, Muhammad b. ^oAli. t.t. *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min ^oIlm al-Usul*. Dar al-Fikr.
- Mustafa Zaid. 1964. *Al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*. Dar al-Fikr al-^oArabi.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim b. Musa. t.t. *Al-I'tisam*. Makkah: Al-Maktabah al-Faysaliyyah.
- Al-Subki, Taj al-Din ^oAbd al-Wahhab. t.t. *Hashiyat al-^oAllamah al-Bannani ^oala Matn Jami' al-Jawami'*. Misr: Dar Ihya' al-Kutub al-^oArabiyyah.
- Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmad b. Idris. 1973. *Sharh Tanqih al-Fusul*. Misr: Maktabat al-Kulliyyah al-Azhar & Dar al-Fikr.
- Khallaf, ^oAbd al-Wahhab. 1982. *Masadir al-Tashri' al-Islami fi ma la Nass fih*. Dar al-Qalam.
- Al-Rabi'ah, ^oAbd al-Aziz b. ^oAbd al-Rahmah. 1979. *Adillat al-Tashri'*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1977. *Al-Wasit fi Usul al-Fiqh*. Dar al-Kitab.

Al-Zuhayli, Wahbah. 1986. *Usul al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Beirut: Dar al-Fikr.
Ali Hasaballah. 1976. *Usul al-Tashri' al-Islami*. Misr: Dar al-Ma'arif.

