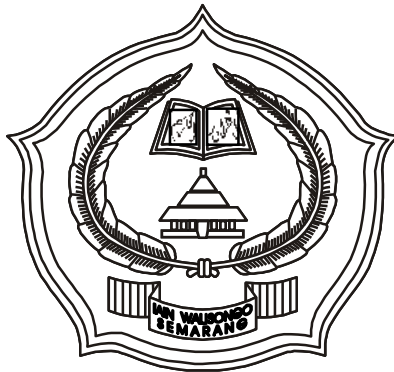


**KONSEP MASLAHAT DAN APLIKASINYA
DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM
(Studi Pemikiran Ushûl Fiqh Sa'id Ramadhan al-Bûthi)**



SINOPSIS

Oleh
BAZRO JAMHAR
105112010

**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) WALISONGO
SEMARANG
2012**

KONSEP MASLAHAT DAN APLIKASINYA
DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM
(Studi Pemikiran Ushûl Fiqh Sa'id Ramadhan al-Bûthi)

ABSTRAK

Dalam pemikiran hukum Islam bila dikaitkan dengan perubahan sosial, muncul dua teori; Pertama, teori **keabadian** yang meyakini bahwa hukum Islam tidak mungkin bisa berubah dan dirubah sehingga tidak bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman. Kedua, teori **adaptabilitas** yang meyakini bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia, dan bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman, sehingga ia bisa dirubah demi mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Berdasarkan perspektif diatas, pemikiran hukum Islam yang sedang berkembang ada kecenderungan mengikuti pola pemikiran yang kedua. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi adalah penganut teori adaptabilitas. Kerangka dasar teori adaptabilitas adalah prinsip maslahat, yang merupakan nilai fundamental bagi keberlangsungan hukum Islam dalam konteks perubahan sosial. Atas dasar pemikiran tersebut maka yang menjadi fokus penelitian ini yaitu; Bagaimanakah konsep maslahat menurut pandangan Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi, Bagaimanakah aplikasi konsep tersebut terhadap penetapan hukum Islam.

Berdasarkan analisis, ditemukan bahwa maslahat menurut pemikiran al-Bûthi dapat dijadikan dalil untuk menetapkan hukum dengan syarat harus mendapatkan dukungan dari syara', atau tidak bertentangan dengan al-Qur'an, as-Sunnah, ijma' atau *qiyâsha ih* dan tidak mengesampingkan maslahat yang lebih penting. penerapan hukum *qishash* dan *add* merupakan bentuk dari perwujudan pemeliharaan *maqâshid syari'ah*, dan kedua hukum tersebut layak diterapkan di manapun dan kapanpun dan merupakan hukuman yang sesuai dengan tindak pidana yang dilakukan. Semakin besar tindak pidana yang diperbuat, maka semakin besar pula bahaya yang akan ditimbulkan. Dan semakin besar bahaya yang ditimbulkan maka semakin berat pula hukuman yang akan ditanggung.

Kata kunci: Maslahat, Aplikasi Maslahat, Penetapan Hukum Islam.

A. Pendahuluan

Maslahat adalah satu *term* yang populer dalam kajian mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan masalah merupakan tujuan *syara'* (*maqâshid as-syarî'ah*) dari ditetapkannya hukum Islam. Masalah di sini berarti *jalb al-manfa'ah wa daf' al-mafsadah* (menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan)¹. Meski demikian, keberadaan masalah sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat di kalangan ulama', baik sejak *Ushûl Fiqh* masih berada pada masa sahabat, masa imam madzhab, maupun pada masa ulama kontemporer saat ini.

Perbedaan penentuan pola, kriteria, dan prioritas masalah tidak jarang justru melahirkan sebuah *mafsadat* berupa pertikaian antara sesama kaum muslim. Perang Jamal, pada masa khalifah Ali RA, yang telah mengorbankan beribu-ribu putra terbaik Islam misalnya, hanyalah bermula dari perbedaan pandangan di dalam menentukan skala prioritas masalah, apakah harus mencari para pelaku kerusuhan dan pembunuhan terhadap khalifah Utsman RA, ataukah harus ditertibkan dahulu negara dengan membai'at seluruh rakyat baru kemudian melacak para perusuh² ('Audah, 2007: 231-232).

Perdebatan semacam ini akan berujung pada perdebatan peran akal dan wahyu. Oleh karena itu, perlu dikemukakan bahwa sejauh mengenai hubungan masalah dengan *nash syara'*, para *fuqaha'* sendiri terbagi menjadi tiga golongan:

Pertama, golongan yang hanya berpegang pada *nash* saja dan mengambil *ahir nash* serta tidak melihat pada suatu kemaslahatan yang tersirat dalam *nash* itu. Demikianlah kehadiran golongan ahiriyah, golongan yang menolak *qiyâs*. Mereka mengatakan "tak ada kemaslahatan melainkan yang didatangkan *syara'*".

Kedua, golongan yang berusaha mencari masalah dari *nash* untuk mengetahui 'illat-'illat *nash*, maksud dan tujuan-tujuannya. Golongan ini

meng*qiyaskan* segala yang terdapat padanya masalahat kepada *nash* yang mengandung masalahat itu. Hanya saja mereka tidak menghargai masalahat terkecuali ada *syahid* (persaksian). Jadi masalahat yang mereka *i'tibar*-kan hanyalah masalahat yang disaksikan oleh suatu *nash* atau dalil. Hal inilah yang mereka jadikan *'illat qiyâs*.

Ketiga, golongan yang menetapkan setiap masalahat yang masuk ke dalam jenis masalahat yang ditetapkan oleh *syara'*. Walaupun tidak disaksikan oleh sesuatu dalil tertentu namun masalahat itu diambil dan dipegangi sebagai suatu dalil yang berdiri sendiri dan mereka namakan *mashla at mursalah*³.

Pada sisi lain, banyak orang yang kemudian dianggap memanfaatkan masalahat untuk berpaling dari *syarî'at*. Oleh karenanya, di tengah-tengah kecenderungan yang demikian itu, ada pula beberapa penulis yang berusaha membatasi kembali cara penggunaan metode masalahat. Pada tahun 1965, Sa'id Ramadhan al-Bûthi, mengeluarkan karya disertasinya di al-Azhar yang berjudul "*Dhawâbith al-Mashla at*". Dalam disertasinya tersebut, ia memulai pemaparannya dengan menyebutkan bahwa para orientalis telah memulai model baru serangannya terhadap Islam dengan menganjurkan dibukanya pintu ijtihad seluas mungkin dan menekankan bahwa metode masalahat adalah metode yang sangat fundamental untuk menjadi rujukan.

Berkaitan dengan isu ini, al-Bûthi mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup, dan Allah juga sangat menghargai kemaslahatan. Namun demikian, kemaslahatan tetap ada batasan dan kualifikasinya. Penggunaan metode masalahat tidak boleh bebas tak terbatas, sebab penggunaan metode ini dipagari oleh berbagai "aturan main" yang kemudian ia katakan sebagai *dhawâbith al-mashla at*⁴.

Dalam rangka menjawab perkembangan zaman dan perubahan sosial yang terjadi, di mana hukumnya tidak diatur secara eksplisit oleh al-Qur'an dan Hadits, maka pakar hukum Islam harus memaksimalkan kemampuan intelektualnya dalam mencari solusi hukum terhadap kasus-kasus baru. Salah

satu cara yang yang ditempuh adalah dengan memahami secara baik dan mendalam tujuan hukum yang ditetapkan oleh Allah (*maqâshid as-syarîah*).

B. Pembahasan

1. Maslahat dan Sejarah Perkembangannya

Maslahat Menurut al-Ghazâli adalah menarik kemanfaatan atau menolak *madharrat*, (sesuatu yang menimbulkan kerugian) namun, tidaklah demikian yang kami kehendaki, karena sebab mencapai kemanfaatan dan menafikan kemadharatan, adalah merupakan tujuan atau maksud dari makhluk, adapun kebaikan atau kemaslahatan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka, akan tetapi yang kami maksudkan dengan maslahat adalah menjaga atau memelihara tujuan syara', adapun tujuan syara' yang berhubungan dengan makhluk ada lima, yakni: pemeliharaan atas mereka (makhluk) terhadap agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, nasab atau keturunan mereka, dan harta mereka, maka setiap sesuatu yang mengandung atau mencakup pemeliharaan atas lima pokok dasar tersebut adalah maslahat, dan setiap sesuatu yang menafikan lima pokok dasar tersebut adalah *mafsadat*, sedangkan jika menolaknya (sesuatu yang menafikan lima pokok dasar) adalah maslahat. Semua yang mengandung pemeliharaan tujuan syara' yang lima ini, merupakan maslahat, dan semua yang mengabaikan tujuan ini merupakan *mafsadat*. Sedangkan menolak yang mengabaikannya itu justru merupakan maslahat⁵.

Ar-Raysûni⁶ mengakui sangat sulit memberikan definisi yang mendetail mengenai maslahat. Karena definisi ini juga otomatis akan memberikan gambaran pola pikir orang yang mengartikannya. Sebagian orang diejek sebagai seorang reformis hanya karena seringkali menganjurkan penggunaan maslahat, aktivitas sosialnya juga banyak dikritisi. Oleh karenanya, untuk mendapat pemahaman yang benar dan

tepat terhadap pengertian masalah, menurutnya harus melihat dari berbagai segi dan sudut pandang:

- 1) Sebagai permulaan akan lebih baik jika melihat pengertian masalah secara sederhana dan universal, yaitu dengan mengatakan bahwa masalah adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi sekelompok manusia dan juga individu.
- 2) Selanjutnya dilihat dari sisi lain dan ditemukan wajah lain dari masalah yaitu mencegah *mafsadat*. Oleh karena itu, dalam mencapai kemaslahatan harus dihindarkan segala kerusakan baik sebelum dan sesudahnya, atau yang mengikut dan menyertainya.
- 3) Lalu ditemukan bahwa kemaslahatan yang dibutuhkan manusia dan bermanfaat bagi mereka ternyata sangat beragam bentuk dan coraknya.
- 4) Juga akan temukan bahwa masalah dan *mafsadat* mempunyai tingkatan berbeda secara kualitas dan kuantitas.
- 5) Masalah bila dilihat dari sudut pandang waktu yang panjang, ternyata karena perkembangan zaman dapat juga berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya.
- 6) Masalah juga perlu dipandang dari sisi keumumannya dan kekhususannya. Bisa saja dianggap masalah bagi orang-orang elit dan menjadi *mafsadat* bagi orang-orang awam.

Dengan demikian bisa dipahami bahwa definisi yang beragam juga akan mengarah pada adanya kontradiksi antar kemaslahatan. Ada kemaslahatan yang diyakini dan anggap benar oleh satu pihak, namun dalam perjalanannya justru menyingkirkan kemaslahatan lain, atau malah terjerumus dalam *mafsadat*. Dalam kondisi ini, menurut ar-Raysuni semua orang harus meletakkan ragam pendapat tersebut pada porsinya masing-masing, kemudian dianalisis dari segala sudut pandang yang telah disebutkan. Baru akan diketahui masalah yang harus didahulukan dan

masalah yang diakhirkan. Proses inilah yang akan mengantarkan pada masalah yang benar menurut ar-Raysuni.

Tujuan utama hukum Islam adalah mewujudkan masalah untuk kehidupan manusia, maka dapat dikatakan bahwa penetapan hukum Islam sangat berkaitan dengan dinamika kemaslahatan yang berkembang dalam masyarakat. Musthafa Syalabi menegaskan bahwa adanya perubahan hukum adalah karena perubahan masalah (*tabaddul al-a kâ m bi tabaddul al-mashla ah*) dalam masyarakat. Adanya *an-nasakh* (penghapusan suatu hukum terdahulu dengan hukum yang baru), *at-tadarruj fi at-tasyrî'* (pentahapan dalam penetapan hukum) dan *nuzûl al-a kâ m* yang selalu mengikuti peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa pewahyuan, semuanya merupakan dalil yang jelas menunjukkan bahwa perubahan hukum mengikuti perubahan masalah yang ada⁷.

Maslahat atau *maqâshid as-syarî'ah* seperti halnya ilmu-ilmu syari'ah yang lain, membutuhkan proses dalam kurun waktu yang lama untuk menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri, karena sebelumnya *maqâshid as-syarî'ah* merupakan bagian dari *Ushûl Fiqh*. Ada beberapa alasan yang melatarbelakangi munculnya *maqâshid as-syarî'ah* menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mandiri:

- a. *Maqâshid as-syariah* selalu berada dibalik *nash-nash* al-Qur'an, al-Hadits dan fatwa sahabat.
- b. *Qiyâs* lebih dulu menjadi perdebatan sebelum akhirnya ditulis dan menjadi bagian dari *Ushûl Fiqh*. *Qiyâs* didasarkan pada 'illat dari segi kelayakannya sebagai 'illat atas hukum serta metode penetapan 'illat hukum, jadi secara otomatis dengan membicarakan *qiyâs*, maka pasti akan membicarakan *maqâshid as-syarî'ah*.
- c. Ulama dalam membahas masalah-masalah fikih selalu memberikan himbauan atas hikmah ditetapkannya suatu hukum, dan hal itu merupakan petunjuk mengenai keberadaan *maqâshid as-syarî'ah*⁸.

Lahirnya *ar-Risâlah* (karya Imam Syafi'i) bisa dikatakan sebagai lahirnya teori syari'ah dan teori *fiqh* atau lahirnya sebuah kreasi besar umat Islam yang masih tetap otentik sampai berabad-abad lamanya. Perhatian para ulama terhadap *maqâshid as-syarîah* mulai lebih serius ketika *ar-Risâlah* itu lahir dan terus berkembang sampai pasca *ar-Risâlah* selama kira-kira dua abad lamanya. Meskipun teorisasi *maqâshid* menjadi sangat subur, kehadiran *ar-Risâlah* ternyata menimbulkan pro dan kontra. Namun masing-masing kubu tidak pernah lepas dari penawaran teori tentang *maqâshid*.

Hasil-hasil karya tentang *maqâshid* dan masalah sekitarnya kemudian bermunculan. Hanya saja sangat disesalkan bahwa hasil-hasil karya para ulama besar yang membahas masalah *maqâshid* dari abad III sampai abad IV itu dinyatakan hilang atau menghilang dari peredaran, selain *ar-Risâlah*, seperti *al-Furuq* hasil karya Abu Abdillah Muhammad ibn Ali dan buku-buku *Ushûl Fiqh* lainnya hasil karya para ulama seperti al-Mâturidi (333 H.), al-Qaffâl (365 H.) dan al-Bâqillâni (403 H.) yang terkenal dengan sebutan *Syaikh al-Ushûliyyin* karena berhasil menyatukan kutub Madinah (*ahl al-hadîts*) dan kutub Iraq (*ahl ar-ra'yi*) dari polemik berkepanjangan seputar syariah dalam bukunya yang berjudul *at-Taqrîb wa al-Irsyâd*⁹.

Studi tentang *maqâshid* terus berkesinambungan dan bahkan semakin semarak pasca al-Bâqillâni atau pasca *at-Taqrîb* yang juga bisa disebut sebagai era baru bagi umat Islam dalam memasuki dunia keilmuan yang lebih bersih dari polemik. Pada pasca *at-Taqrîb* lahirlah Imam al-Juwaini yang terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain (478 H.).

Imam al-Haramain al-Juwaini disebut sebagai ulama *Ushûl al-Fiqh* yang pertama sekali menekankan pentingnya memahami *maqâshid as-syarî'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan, bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam

Islam, sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengeluarkan beragam perintah dan laranganNya. Kemudian al-Juwaini mengelaborasi lebih jauh *maqâshid as-syarî'ah* itu dalam hubungannya dengan 'illat, *ashl* (tujuan *tasyrî'*) dapat dibedakan menjadi tiga bagian pokok, yaitu: *ashl* yang masuk dalam kategori *dharûriyat* (primer), *al-âjatal-âmmah* (sekunder), *makramât wa ta siniyât* (tersier). Kemudian oleh al-Ghazâli (penulis buku *al-Mustashfa*) yang juga membahas *Ushûl Fiqh*, mengembangkan pola pemikiran al-Juwaini tersebut. Ia menjelaskan maksud syari'at terfokus pada maslahat, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima macam maslahat ini bagi al-Ghazâli berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya; primer, sekunder dan tersier. Dari keterangan ini jelas bahwa teori *maqâshid as-syarî'ah* sudah mulai tampak bentuknya.

Setelah al-Juwaini datang Fakhrudin Muhammad ibn Umar ar-Râzi (606 H.) yang menyambung *al-Burhân* dan turut menyemarakkan studi tentang *maqâshid*. Ar-Râzi tidak puas dengan *al-Burhân*, ia berusaha mengolahnya, menambah dan mengurangi *al-Burhân* yang pernah menjadi simbol kejeniusan *Ushûl Fiqh* itu dirangkum dalam bukunya yang berjudul *al-Ma shûl*.

Ketidakpuasan ar-Râzi terhadap *al-Burhân* mendorongnya untuk memasukkan unsur-unsur kejeniusan sederet ulama *Ushûl Fiqh* lainnya. Dipilihlah kemudian *al-Mustashfa*, hasil karya al-Ghazâli, anak didik al-Juwaini. Di samping *al-Mustashfa*, ar-Râzi juga mengadopsi *al-Mu'tamad* hasil karya Abu Husain al-Basri al-Mu'tazili dan *al-'Amdu* hasil karya al-Qâdhi Abdul Jabbar. *Al-Ma sûl* kemudian lahir sebagai rangkuman dari empat buku induk dalam *Ushûl Fiqh* hasil karya empat ulama besar dan terkemuka.

Studi tentang *maqâshid* terus berlanjut dan berkesinambungan dengan lahirnya ulama-ulama besar seperti al-Âmidî (631 H.), Ibn Hâjib

(646 H.) murid dari al-Âmidi, al-Baidhâwi (685 H.) penulis buku *al-Minhâj*, al-Asnawi (772 H.) penulis buku *Nihâyat as-Sûl*, dan Ibn as-Subki (771 H.).

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqâshid as-syarî'ah* adalah Izzuddin ibn Abdissalam (660 H.) penulis buku *al-Qawâ'id al-Kubra* dari kalangan Syafi'iyah. Ia lebih menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak *mafsadat* dan menarik manfaat. Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat terlepas dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *dharûriyât*, *âjjiyât* dan *takmilât atautatimmât*. Berdasarkan hal tersebut, ia menjelaskan bahwa *taklîf* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Intinya adalah konsep maslahat merupakan titik sentral *maqâshid as-syarî'ah*¹⁰.

Selanjutnya di tangan at-Thûfi (761 H), gebrakan-gebrakan yang sangat liberal mulai tercetus, karena menurut pandangan at-Thûfi sumber-sumber hukum tradisional yang paling kuat adalah konsensus para ahli hukum (*ijma'*) dan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Sunnah atau hadits-hadits Nabi). Jika dua sumber ini sejalan dengan kemaslahatan manusia, maka tidak ada yang perlu dipermasalahkan. Namun, jika tidak sejalan, maka perlindungan kemaslahatan diprioritaskan dari kedua sumber tersebut. Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan, kata at-Thûfi tidak dimaksudkan untuk menghentikan secara total validitas dua sumber tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya yang proposional. Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan prinsip hukum paling tinggi karena ia merupakan tujuan pertama agama dan pokok dari maksud syari'ah. Untuk mendukung pendapat ini, at-Thûfi menyatakan bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia sebagai tujuan dibalik semua aturan hukum, dibalik petunjuk Tuhan dan

penciptaan manusia serta cara-cara untuk memperoleh mata pencaharian mereka¹¹.

Munculnya as-Syâthibi (790 H) setelah at-Thûfi menandai babak baru dalam pembahasan *maqâshid* yang lebih terstruktur, meskipun pada dasarnya konsep *maqâshid as-syarî'ah* yang digagas oleh as-Syâthibi bukanlah hal yang baru, sebagaimana dikutip oleh ar-Raysûni ia banyak mengambil ide-ide dari ulama sebelumnya, seperti al-Juwaini, Izzuddin, al-Qarâfi, ibn Rusyd, dan khususnya al-Ghazâli, kecuali dalam masalah pembahasannya yang sistematis dan penjelasannya yang lebih luas, karena sebagian besar pembahasan dalam kitab *al-Muwâfaqât* menitik beratkan pada *maqâshid as-syarî'ah*. Dalam hal pembagian maslahat, ia sejalan dengan al-Juwaini dan al-Ghazali yang membagi *maqâshid* menjadi tiga (*dharûriyah*, *âjriyah*, dan *ta sîniyah*). Ia juga tidak melarang penambahan *al-'irdh* (menjaga kehormatan) dalam *dharûriyah*. Menurut ar-Raysûni, as-Syâthibi menyebut nama al-Ghazali sekitar empat puluh kali di dalam *al-Muwâfaqât*¹².

Konsep maslahat dalam ruang lingkup tujuan utama ini, memiliki tingkatan-tingkatan. Ulama ushul membagi tingkatan tersebut dalam tiga klasifikasi, yaitu:

Pertama, tingkatan *ad-dharûriyah* (primer) ialah kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan di akhirat. Dalam pengertian tanpa kehadirannya (eksistensi maslahat ini) akan menimbulkan kerusakan di dunia dan di akhirat. Kategori *dharûriyah* meliputi lima hal, yaitu: *khif u ad-dîn* (memelihara agama), *khif u an-nafs* (memelihara jiwa), *khif u al-'aql* (memelihara akal), *khif u an-nasl* (memelihara keturunan), dan *khif u al-mâl* (memelihara harta). Kelima maslahat ini, disebut dengan *al-mashla at al-khamsah* yang telah diterima oleh ulama secara universal.

Kedua, tingkatan *al- ajiyah* (sekunder), yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan primer sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia, serta memberikan keleluasaan kepadanya untuk memperluas tujuan (*tawassu' al-maqâshid*). Jadi jika *ajiyah* tidak dipertimbangkan bersama *dharûriyah* maka, manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan. Akan tetapi dengan rusaknya *ajiyah* bukan berarti universalitas maslahat ikut menjadi rusak. Dengan kata lain, jika kemaslahatan tingkat sekunder ini tidak dicapai, maka manusia akan mengalami kesulitan dalam memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Kelompok maslahat ini sangat erat kaitannya dengan keringanan (*rukhsah*) dalam ilmu fikih.

Ketiga, tingkatan *at-ta sîniyah* (tersier), yaitu memelihara kelima unsur pokok dengan cara meraih dan menetapkan hal yang pantas dan layak dari kebiasaan-kebiasaan hidup yang baik serta menghindari sesuatu yang dipandang sebaliknya oleh akal sehat. Hal ini tercakup dalam pengertian akhlak yang mulia (*makârim al-akhlâq*). Jika kemaslahatan tersier tidak tercapai, maka manusia tidak sampai mengalami kesulitan dalam memelihara kelima unsur pokoknya, akan tetapi mereka dipandang menyalahi nilai-nilai kepatutan dan tidak mencapai taraf hidup bermartabat¹³.

2. Konsep Maslahat Al-Buthi

Menurut al-Bûthi, maslahat di tinjau dari segi bahasa mempunyai arti segala sesuatu yang di dalamnya terkandung manfaat. Sedang dalam arti istilah adalah manfaat yang menjadi tujuan *as-Syâri'* untuk hamba-hambanya, demi untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka serta pelaksanaannya sesuai dengan urutan di atas¹⁴.

Selanjutnya, al-Bûthi berpendapat bahwamaslahat diakomodir sebagai dalil hukum, jika memenuhi limakriteria.

a. Dalam Ruang Lingkup Tujuan *as-Syâri*¹⁵.

Al-Bûthi berpendapat bahwa tujuan Allah menetapkan hukum teringkas dalam pemeliharaan terhadap lima hal: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sebagaimana jumbuh ulama, al-Bûthi sepakat bahwa segala prioritas dalam melaksanakan hukum-hukum yang disyariatkan di dalam Islam adalah sejalan dengan urutan pemeliharaan kelima unsur pokok di atas. Dengan kata lain bahwa pemeliharaan terhadap agama lebih didahulukan daripada pemeliharaan terhadap jiwa, dan pemeliharaan terhadap jiwa lebih didahulukan daripada pemeliharaan terhadap akal, dan seterusnya. Kemudian segala hal yang memuat pemeliharaan terhadap lima hal tersebut dinamakan sebagai *maslahat*, dan sebaliknya, segala hal yang bertujuan menghilangkan pemeliharaan terhadap kelima hal tersebut disebut sebagai *mafsadat*.

b. Tidak Bertentangan dengan al-Qur'an¹⁶.

Maslahat yang kemungkinan bertentangan dengan al-Qur'an terbagi dalam dua bagian; Pertama, *mashla at mawhûmah* yang tidak memiliki sandaran hukum *ashl* sama sekali¹⁷. Secara lebih rinci, masalah jenis ini bertentangan dengan *nash* al-Qur'an yang *qath'i* atau *âhir*. Di sini, *dalâlah nash* bersifat *qath'i* karena *nash* adalah suatu dalil yang sudah jelas dan tidak ada *majâz*, *takhshîsh*, *nasakh* dan *idhmâr* setelah wafatnya Nabi. Oleh karena itu, jika *dilâlah nash* bersifat *qath'i* maka otomatis gugur kemungkinan masalah yang masih dalam dugaan (*anniyyah*) meskipun ia mempunyai *syâhid* (acuan) untuk dijadikan *ashl qiyâs*. Karena tidak dimungkinkannya berkumpulnya *'ilmi* dan *anni* dalam satu waktu (obyek). Contoh *dilâlah nash* yaitu, Q.S al-Baqarah: 275¹⁸, yang secara jelas membedakan antara jual beli (halal) dan riba (haram).

Kedua Masalah yang Disandarkan pada *Ashl* dengan Proses

Analogi atau *Qiyâs*¹⁹. Maslahat yang kemungkinan bertentangan dengan al-Qur'an yang kedua adalah yang disandarkan pada asal dengan proses analogi atau *qiyâs*. Pertentangan-pertentangan antarafar' dan *ashl* karena proses *qiyâs* yang *sha îh* dan pertentangan itu bersifat parsial seperti *khas* dan 'am, *mutlaq* dan *muqayyad*, maka sebenarnya ada pertentangan antara dua dalil *syara'* yaitu *âhir* al-Qur'an dan *qiyâs sha îh*, bukan antara *nash* dan maslahat yang diduga. Penentuan *ta'wîl* dan *tarjî* dalam kondisi ini dikembalikan kepada pemahaman dan keilmuan ahli *Ushûl al-Fiqh*.

c. Tidak Bertentangan dengan Sunnah²⁰

Sunnah adalah segala sesuatu yang sanadnya tersambung kepada Nabi, berupa perkataan, perbuatan atau pengakuan, baik itumutawatir atau *a âd*. Pengertian tersebut mengecualikan perbuatan yang bersifat khusus bagi Nabi dan tidak ada *qarînah* yang menunjukkan bahwa perbuatan tersebut tidak ada hubungannya dengan *taqarrub* dari segi dzatnya. Perbuatan Nabi jika terdapat tanda-tanda hubungan dengan maksud *taqarrub*, maka ia merupakan dalil *musytarak* (mengandung multi makna) antara *ibâ ah*, *nadb* dan *wujûb*. Dan ketentuan hukumnya ditentukan oleh dalil-dalil yang *merâjihkan*²¹.

Kemudian yang dimaksud maslahat yang bertentangan dengan Sunnah di sini adalah pertentangan atau penolakan terhadap kadar *musytarak* yang ditunjukkan Sunnah. Adapun penentuan salah satu yang sesuai dengan kadar *musytarak* tersebut adalah termasuk dalam rangka *ijtihad* dan *tarjî* yang dalam hal ini tidak menjadi persoalan²².

Maslahat yang dinilai bertentangan dengan Sunnah tidak lepas dari salah satu dari dua macam; Pertama, maslahat murni yang ditetapkan oleh pemikiran²³. Jika maslahat ini jelas bertentangan

dengan al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan definisinya di atas, maka ia bukan merupakan *mashlahat aqîqiyah*. Dengan demikian, masalahat tersebut tidak boleh digunakan atau difungsikan sebagai *taqyîd* atau *takhshîsh*, baik ia menyalahi al-Qur'an dan Sunnah secara keseluruhan atau sebagian dari keduanya. Dengan kata lain, al-Qur'an dan Sunnah harus dikedepankan dari pada masalahat tersebut. Dikuatkan lagi dengan *ijma'* sahabat untuk menjauhi penggunaan nalar murni dan menolak penyelewengan masalahat yang menyalahi atau menentang Sunnah, meskipun mereka berijtihad dengan cara menganalogikan *furû'* kepada *ushûl* dan mendayagunakan kekuatan berfikir terhadap masalah yang tidak terdapat dalam *nash*²⁴.

Kedua, masalahat yang didukung oleh dalil atau kesaksian (*syâhid*) al-Qur'an atau Sunnah yaitu sebuah masalahat yang berpatokan pada *qiyâs sha'î*²⁵. Masalahat seperti ini jika menyalahi tuntunan as-Sunnah maka tidak disebut dengan *qiyâsshahîh* (*qiyâs* yang ada dalam *nash* itu sendiri). Kemudian dilihat jenis perbedaan di antara keduanya (*nash* dan *qiyâs*). Jika perbedaan itu sifatnya *ta'ârudh* antara *qiyâs* dan *nash* yang bersifat *qath'i at-tsubût wa ad-dalâlah*, maka dimenangkan *nash*nya, seperti *qiyâs* riba terhadap jual beli. Akan tetapi jika *nash* itu tidak *qath'i*, seperti hadits *a ad*, maka diperlukan upaya ijtihad dalam mensinergikan *nash* syara' antara satu dengan yang lainnya melalui pemahaman secara komprehensif, dan bukan berarti mentarjihkan masalahat tersebut di atas *nash*²⁶.

d. Tidak Bertentangan dengan *Qiyâs*²⁷

Qiyâs merupakan upaya untuk memelihar masalahat pada *far'* yang didasarkan persamaan '*illat*' yang terdapat pada *ashl*. Hubungan antara *ashl* dan *far'* tidak jauh berbeda seperti hubungan antara '*am*' dan *khâs*. *Qiyâs* pasti mempertimbangkan atau memelihara masalahat, tapi tidak setiap pemeliharaan masalahat itu berarti *qiyâs*.

Maslahat ini dapat disebut *mashla at mursalah*, yaitu masalah yang dinalar oleh *mujtahid* dalam persoalan yang tidak ada dalil (*syâhid*) untuk *dqiyyâskan* serta tidak ada dalil yang membatalkannya. Ini bukan berarti *mashla at mursalah* tersebut tidak mempunyai sandaran sama sekali. Tanpa sandaran *syar'î*, *mashla at mursalah* tidak bisa dijadikan sebagai dalil hukum. Karena hukum *syara'* tersebut secara implisit berada di bawah substansi perintah dan larangan Allah. Oleh karena itu, *mashla at mursalah* harus bersandarkan suatu dalil meskipun suatu dalil tersebut tidak berhubungan langsung secara khusus, seperti dalam kasus pengumpulan al-Qur'an oleh Abu Bakar, tidak ada *ashl* yang langsung *dqiyyâskan*, tetapi ia termasuk di dalam kerangka *if ad-dîn*²⁸.

e. Tidak Menyalahi Maslahat yang Setingkat atau Maslahat yang Lebih Tinggi²⁹

Kenyataan ini tidak dimaksudkan untuk mengingkari sebuah kebenaran bahwa syariat dikonstruksikan di atas dasar kemaslahatan bagi hamba-hambanya. Tujuan utama adalah agar terdapat perhatian bahwa masalah yang lebih tinggi atau penting harus didahulukan daripada masalah di bawahnya. Misalnya memilih *mafsadah* duniawi untuk memperoleh *mashla ah ukhrawi*, jika keduanya berada dalam satu obyek kaitan hukum (*manâth*), atau memenuhi salah satunya karena ada sebab-sebab tertentu.

Jika terjadi pertentangan diantara masalah-maslahat, maka sesuatu yang *dharûri* (primer) lebih didahulukan daripada yang *âji* (sekunder). Dan sesuatu yang *âji* lebih didahulukan daripada yang *ta sîni* (tersier)³⁰.

Adapun jika dua masalah dalam satu tingkatan saling bertentangan, maka didahulukan kaitan hukum yang lebih tinggi dalam satu tingkatan. Dengan demikian, *dharûri* yang berhubungan

dengan pemeliharaan terhadap agama, lebih didahulukan dari pada *dharûri* yang berhubungan dengan jiwa dan seterusnya³¹.

Jika dua maslahat yang saling bertentangan berhubungan dengan satu hal yang sama-sama *kulli*, seperti agama atau jiwa atau akal, maka seorang *mujtahid* hendaknya berpindah kepada segi yang kedua, yaitu melihat kadar cakupan suatu maslahat³². Maslahat yang masih diragukan atau sulit terjadi bagaimanapun nilai dan derajat komprehensifitasnya tidak boleh *mentarjî* maslahat yang lain. Maslahat tersebut harus benar-benar dihasilkan secara *qath'i* atau sekurang-kurangnya secara *anni*³³.

Al-Bûthi dalam memegang teguh syari'at dalam penerapan konsep maslahat berbeda dengan pemikir Islam pada umumnya yang berpandangan bahwa hukum Islam berupa potong tangan, *qishash*, *rajam* dan lain sebagainya sudah tidak relevan lagi untuk konteks saat ini. Menurut al-Bûthi, hukum Islam berupa potong tangan, *qishash*, *rajam* dan lain sebagainya adalah hukum yang tetap relevan untuk konteks saat ini dan juga seterusnya. Pemikirannya ini, secara spesifik ia tuangkan dalam tulisannya yang berjudul *al-'Uqûbat al-Islamiyyah wa 'Uqdât at-Tanâqudh Bainaha wa Baina Mâ Yusamma bi Thabi'at al-'Ashri*.

Dalam karyanya itu, Al-Bûthi mengklasifikasikan jenis hukuman (*'uqûbat*) menjadi dua macam, yaitu:

1. Hukuman pasti (*'uqûbat muqaddarah*), yaitu jenis hukuman yang bentuk serta ukurannya telah diatur secara mapan oleh syâri' (Allah) melalui *nash* al-Qur'an maupun Hadits dan tidak ada ruang lagi untuk mengubahnya. Hukuman ini tetap berlaku tanpa terikat oleh ruang dan waktu.
2. Hukuman yang belum pasti (*'uqûbat ghair muqaddarah*), yaitu jenis hukuman yang bentuk serta ukurannya tidak diatur secara

spesifik (rigid) oleh Syâri', akan tetapi ia diserahkan pada pertimbangan seorang hakim bagaimana memutuskannya secara tepat dan baik selama tidak melampaui batas-batas yang telah digariskan.

Untuk jenis pertama, hukuman tersebut erat kaitannya dengan tindak pidana berat yang beredar di masyarakat, adakalanya berupa pelanggaran terhadap hak asasi Allah, hak asasi manusia dan juga tindak pidana yang dianggap sangat mengancam serta membahayakan tegaknya sendi-sendi moral masyarakat. Hak asasi yang dimaksudkan oleh al-Bûthi di sini ialah hak-hak pokok yang diberikan oleh Islam kepada setiap individu berupa perlindungan terhadap agama (*hif ad-dîn*), keselamatan jiwa (*hif an-nafs*), akal pikiran (*hif al-'aql*), kelangsungan keturunan (*hif an-nasl*) serta perlindungan terhadap harta benda (*hif al-mâl*) miliknya. Dalam nomenklatur kajian Ushûl Fiqh hak-hak asasi di atas sering kali diistilahkan dengan *ad-dharûriyat al-khams*.

Untuk menjamin agar setiap individu memperoleh hak-hak tersebut di atas maka dalam pandangan al-Bûthi, Islam mensyariatkan adanya hukuman-hukuman pasti yang tak seorang pun berhak untuk mengubahnya yaitu:

1. Hukuman mati bagi orang murtad (keluar dari agama Islam). Hukuman ini di syariatkan sebagai upaya perlindungan terhadap agama.
2. Hukuman *qishâs*, di syariatkan untuk menjamin hak hidup seseorang.
3. Hukuman *add* bagi pemabuk, disyariatkan sebagai upaya perlindungan terhadap akal pikiran seseorang.
4. Hukuman *add* bagi pelaku zina dan penuduh zina (*qadzaf*), dalam rangka menjamin dan melindungi hak reproduksi seseorang.

5. Hukuman *add* bagi pencuri dan pembegal (*qâthi' at-tharîq*), dalam rangka menjamin dan melindungi hak kepemilikan seseorang.

Adapun untuk jenis hukuman yang kedua, menurut al-Bûthi itu terkait dengan tindak pidana selain yang telah ditentukan di atas, yaitu tindak pidana yang tidak berdampak langsung pada hilangnya salah satu hak asasi seseorang (*ad-dharûriyat al-khams*), akan tetapi terbatas pada hal-hal yang dapat mengganggu kenyamanan hidup seseorang baik yang bersifat *âjiyah* (sekunder) ataupun *ta sîniyah* (tersier). Dalam hal ini hakim cukup menentukan hukuman (*ta'zîr*) yang cocok dan sesuai dengan tingkat kejahatan atau beratnya pelanggaran yang ia lakukan³⁴.

C. Analisis

Gagasan konsep maslahat al-Bûthi lahir dari sebuah keprihatinan terhadap maraknya pemikiran liberal yang berkembang pada waktu itu. Gaya pemikiran liberal yang lebih mengedepankan akal dari pada *nash* menjadikan batasan maslahat terlihat tabu dan bersifat subyektif, serta membuka lubang besar untuk masuknya hawa nafsu dalam berperan menentukan batasan-batasan maslahat³⁵.

Setelah melihat keterangan di atas dapat diketahui bahwa tujuan perumusan konsep maslahat yang digagas al-Bûthi adalah dalam rangka membatasi dan memposisikan akal sebagaimana mestinya yaitu cara kerja akal harus berada dalam koridor *nash*, akal tidak boleh menentang *nash*. Atau dengan kata lain, bahwa konsep maslahat yang digagasnya merupakan upaya untuk menjelaskan relasi antara akal dengan *nash* dalam rangka menentukan sebuah maslahat dan menjadikan *nash* sebagai parameter maslahat.

Maslahat menurut al-Bûthi adalah manfaat yang menjadi tujuan *as-Syâri'* untuk hamba-hambanya, demi untuk melindungi agama, jiwa, akal,

keturunan dan harta mereka serta pelaksanaannya sesuai dengan urutan di atas.

Al-Kulliyah al-Khamsah yang berisikan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, merupakan *pengejawentahan* dari masalah berskala *dharûri* berdasarkan penelitian induktif bahwa hukum-hukum *juz'iyah* pada umumnya bermuara kepada paradigma pemeliharaan *kulliyah al-khamsah*. Urutan tersebut menurut dakwaan al-Bûthi adalah *ijma'* ulama. Kata *ijma'* merupakan harga mati bahwa urutan tersebut tidak boleh diubah-ubah³⁶.

Pemberian label *ijma'* yang dilakukan al-Bûthi terhadap urutan dan pembatasan tersebut menurut penulis sangatlah tidak berdasar, meskipun al-Bûthi dalam menjelaskan urutan *kulliyah al-khamsah* menyebutkan dalil penguat dari al-Qur'an. Jika melihat dari sejarah perjalanan *maqâshid as-syarî'ah*, di situ terdapat ar-Râzi. Ar-Râzi, sebagaimana dikutip oleh Raysûni, mengawali penyebutan *kulliyah al-khamsah* dengan pemeliharaan terhadap jiwa, harta, keturunan, agama, dan kemudian akal. Pada lain kesempatan ia meruntutkannya dengan pemeliharaan terhadap jiwa, akal, agama, harta, dan kemudian keturunan³⁷.

Bukti lain yang meruntuhkan dakwaan *ijma'* al-Bûthi atas urutan dan pembatasan *kulliyah al-khamsah* adalah pendapat al-Qarafi yang mengawali penyebutan *dharûriyah* dengan mendahulukan jiwa, agama, nasab, akal, kemudian harta³⁸. Dan penambahan *'irdh* (harga diri) yang dilakukan oleh as-Subki menjadikan jumlah *dharûriyah* menjadi enam dan tidak lagi disebut dengan *kulliyah al-khamsah*, tetapi *kulliyah as-sittah*³⁹.

Gagasan mengenai konsep masalah al-Bûthi semuanya tertuang di dalam bukunya yang berjudul *Dhawâbith al-Mashla at*. Buku itu merupakan disertasi doktoral al-Bûthi ketika kuliah di Universitas al-Azhar pada tahun 1965. Secara global, buku tersebut terdiri dari tiga pembahasan pokok; pembahasan pertama menjelaskan tentang hubungan syariah Islam dengan

masalahat, pemeliharaan syariah terhadap masalahat, dan dalil-dalil dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Pada pembahasan kedua merupakan inti dari konsep masalahat yang digagas oleh al-Bûthi, yaitu masalahat bisa diakomodir menjadi hukum syara' apabila memenuhi lima kriteria; pertama, masalahat itu dalam ruang lingkup tujuan as-Syâri'. Kedua, tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Ketiga, tidak bertentangan dengan Sunnah. Keempat, tidak bertentangan dengan *qiyâs*, dan kelima, tidak menyalahi masalahat yang setingkat atau masalahat yang lebih tinggi. Pembahasan terakhir al-Bûthi membicarakan mengenai masalahat mursalah.

Orang yang membaca buku tersebut akan merasa kesulitan menghubungkan antara pembahasan yang ketiga (masalahat mursalah) dengan dua pembahasan sebelumnya, mungkin akan muncul satu pertanyaan di hati orang yang membacanya, masalahat apa yang dibicarakan oleh al-Bûthi pada pembahasan pertama dan kedua? Apakah tentang masalahat yang *mu'tabarrah* kemudian pada pembahasan ketiga menjelaskan masalahat mursalah atau apa? dan itu membutuhkan penjelasan yang rinci mengenai masalahat, kategorisasi masalahat, cara menetapkan keberadaan masalahat atau *maqâshid as-syari'ah*, serta konsep memadukan dua masalahat atau lebih ketika terjadi pertentangan.

Mengenai konsep *pentarjî* an dua masalahat atau lebih dapat diketahui dari penjelasan al-Bûthi mengenai kriteria masalahat yang kelima, dalam hal ini al-Bûthi mengatakan:

“Tidak menyalahi masalahat yang setingkat atau masalahat yang lebih tinggi”⁴⁰.

Al-Bûthi lebih banyak memberikan arahan-arahan *pentarjî* an salah satu masalahat jika terjadi pertentangan antara dua masalahat atau lebih dan melupakan konsep penggabungan dalam upaya memadukan masalahat-maslahat yang bertentangan. Padahal jika merujuk pada kitab-kitab *Ushûl Fiqh*, proses *tarjî* hanya dapat dilakukan jika terjadi pertentangan dalil yang sama-sama bersifat *anni* dan itupun disyaratkan apabila keduanya tidak bisa

dipadukan, adapun jika dapat dipadukan dan digabungkan, proses *tarjî* tidak lagi dibutuhkan⁴¹.

D. Kesimpulan

Dalam pandangan al-Bûthi maslahat bisa diakomodir menjadi hukum syara' apabila memenuhi lima kriteria, yaitu; pertama, maslahat itu masuk dalam tujuan as-Syâri'. Kedua, tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Ketiga, tidak bertentangan dengan Sunnah. Keempat, tidak bertentangan dengan *qiyâs*, dan kelima, tidak menyalahi maslahat yang setingkat dan maslahat yang lebih tinggi.

Menurut al-Bûthi, penerapan hukum *qishash* dan *add* merupakan bentuk dari perwujudan pemeliharaan *maqâshid syari'ah*, dan kedua hukum tersebut layak diterapkan di manapun dan kapanpun. Hukuman tersebut adalah hukuman yang sesuai dan setimpal dengan tindak pidana yang dilakukan. Semakin besar tindak pidana yang diperbuat oleh seseorang, maka semakin besar pula bahaya yang akan ditimbulkan. Dan semakin besar bahaya yang ditimbulkan maka semakin berat pula hukuman yang akan ia tanggung.

END NOTES

¹As-Shiddiqi, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hal. 171-171.

²Audah, Ali, *Ali Bin Abi Tholib; Sampai Kepada Hasan dan Husein*, (Jakarta: Litera AntarNusa, 2007), hal. 231-232.

³As-Syâtibi, Abu Isâq, *Al-I'tishâm*. (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), hal. 354.

⁴Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dhawâbith al-Masla ah fî as-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005). Hal. 24-26.

⁵Al-Ghazâli, Abu Hamid Muhammad, *al-Mustashfa*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1997).Juz I, hal, 416.

⁶Ar-Raysûni, Ahmad dan Muhammad Jamal Bârût, *Al-Ijtihâd: an-Nash, al-Wâqi', al-Masla ah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2000), hal 33-37.

⁷Syalabi, Muhammad Mustafa, *Ta'lîl al-A kâm*, (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-'Arâbiyah, 1981), hal. 307.

⁸Al-Yûbi, Muhammad Sa'd bin Ahamad bin Mas'ud, *Maqâshid as-Syarî'ah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah as-Syar'iyyah*, (Riyad: Dâr al-Hijrah, 1998), hal. 41-45.

⁹Ar-Raysûni, Ahmad, *Nazariyât al- Maqâshid 'inda al-Imam as-Syâtibi*, (Amerika: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikri al-Islâmi, 1995), hal. 40-47.

¹⁰*Ibid*, hal. 47-71.

¹¹Harun, "Pemikiran Najmuddin at-Thufi tentang Konsep Masalah sebagai Teori Instinbath Hukum Islam", dalam *Jurnal Ishraqi*, Vol. 1, no. 1, (Januari-Juni 2009), hal. 30.

¹²Ar-Raysûni, *Nazariyât*, hal. 317-321.

¹³As-Syâtibi, Abu Isâq, *Al-Muwâfaqât Fi Ushûl as-Syarî'at*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hal. 4-5.

¹⁴Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dhawâbith al-Masla ah fî as-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Bairut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1973), hal. 23.

¹⁵*Ibid*, hal.119.

¹⁶*Ibid*, hal.129.

¹⁷*Ibid*, hal.131-132.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ أَنَّهُمْ طَلَبُوا قِلِيلًا فَمَثَلُ الرِّبَا وَاحِلٌ لِّلَّهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

¹⁹*Ibid*, hal. 139.

²⁰*Ibid*, hal. 161.

²¹*Ibid*.

²²*Ibid*, hal. 162.

²³*Ibid*, hal. 173.

²⁴*Ibid*, hal. 174.

²⁵*Ibid*, hal. 193.

²⁶*Ibid*, hal. 194.

²⁷*Ibid*, hal. 216.

²⁸*Ibid*, hal. 217.

²⁹*Ibid*, hal. 248.

³⁰*Ibid*, hal. 249-250.

³¹*Ibid*, hal. 251.

³²*Ibid*, hal.252.

³³*Ibid*, hal. 254.

³⁴<http://pesantrenonlinenusantara.blogspot.com>. Di akses pada tanggal 29 Mei 2012.

³⁵At-Thûfi, Najmuddin.*Syarh al-Arba'in an-Nawâwiyah* (Kairo: Dâr al-Fikri t.th.), hal. 17.

³⁶Al-Buthi, 1973, *Ibid*, hal. 254.

³⁷Ar-Raysûni, *Nazariyât*, hal.57.

³⁸*Ibid*, hal. 60.

³⁹*Ibid*, hal.62.

⁴⁰Al-Buthi, 1973, *Ibid*, hal. 248.

⁴¹Hito, Muhammad Hasan, *Al-Wajîz fî Ushûl at-Tasyrî' al-Islâmi*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2006), hal. 474.

DAFTAR PUSTAKA

- As-Shiddiqi, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001).
- ‘Audah, Ali, *Ali Bin Abi Tholib; Sampai Kepada Hasan dan Husein*, (Jakarta: Litera AntarNusa, 2007).
- As-Syâtibi, Abu Isâq, *Al-I’tishâm*. (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.).
- Al-Bûthi, Muhammad Sa’id Ramadhân, *Dhawâbith al-Masla ah fî as-Syarî’ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005).
- Al-Bûthi, Muhammad Sa’id Ramadhân, *Dhawâbith al-Masla ah fî as-Syarî’ah al-Islâmiyah*, (Bairut: Mu’assasah ar-Risâlah, 1973).
- Al-Ghazâli, Abu Hamid Muhammad, *al-Mustashfa*, (Beirut: Mu’assasah ar-Risâlah, 1997).
- Ar-Raysûni, Ahmad dan Muhammad Jamal Bârût, *Al-Ijtihâd: an-Nash, al-Wâqi’, al-Masla ah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 2000).
- Ar-Raysûni, Ahmad, *Nazariyât al-Maqâshid ‘inda al-Imam as-Syâtibi*, (Amerika: al-Ma’had al-‘Âlami li al-Fikri al-Islâmi, 1995).
- Syalabi, Muhammad Mustafa, *Ta’lîl al-A kâm*, (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-‘Arâbiyah, 1981).
- Al-Yûbi, Muhammad Sa’d bin Ahamad bin Mas’ud, *Maqâshid as-Syarî’ah wa ‘Alâqatuhâ bi al-Adillah as-Syar’iyyah*, (Riyad: Dâr al-Hijrah, 1998).
- Harun, “Pemikiran Najmuddin at-Thufi tentang Konsep Maslahah sebagai Teori Instinbath Hukum Islam”, dalam *Jurnal Ishraqi*, Vol. 1, no. 1, (Januari-Juni 2009).
- As-Syâtibi, Abu Isâq, *Al-Muwâfaqât Fi Ushûl as-Syarî’at*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003).
- At-Thûfi, Najmuddin. *Syarh al-Arba’in an-Nawâwiyyah* (Kairo: Dâr al-Fikri t.th.).
- Hito, Muhammad Hasan, *Al-Wajîz fî Ushûl at-Tasyrî’ al-Islâmi*, (Beirut: Mu’assasah ar-Risâlah, 2006).