

## EKONOMI PERSPEKTIF IMAM AL-SHĀṬIBĪ

Zainil Ghulam  
Institut Agama Islam Syarifuddin Lumajang, Indonesia  
e-mail: wanlam09gmail.com

### **Abstract:**

Development of Islamic Economic Thought has begun since Muhammad SAW was appointed as *Rasulullah* (messenger of God). Muhammad SAW has issued a number of policies that concerning various matters was related with social matters, in addition is legal issues (*fiqh*), politics (*siyasaḥ*), as well as commercial or economic matters (*muamalah*). The economic problems of the people are part of concerning of the Prophet SAW, because economic problems are the pillars of the faith which must be observed. Furthermore, the policies of the Prophet Muhammad SAW made the guidelines by the Caliphs as their successors in deciding economic issues. Al-Qur'an and Al-Hadith used as the basis of economic theory by the caliphs are also used by his followers in organizing the economic life of the country. Islamic economic thinking is the response of Muslim thinkers to the economic challenges of their time. The Islamic economic thought is inspired and guided by the teachings of the Qur'an and Sunnah as well by their *ijtihad* (thought) and empirical experience. *Ijtihad* is a process of humanity, but the teachings of the Qur'an and sunna are not human thoughts. The object of study in Islamic economic thought is not the Qur'anic and Sunnah teachings about economics but the Islamic scholars think about the economy in history or how they understand the teachings of the Qur'an and Sunnah about economics. The object of Islamic economic thought also includes how Islamic economic history takes place in historical practice. Discourse of economic history in Islam in now, was less respond because most of Muslim scholars have studied and conceptualize in such a way. They are the conceptors of Islamic economics actually, although the Islamic economic term in Indonesia has only grown rapidly in the last three decades. The study of Islamic economics gradually developed as an interdisciplinary field of science which is the subject of study of *fuqaha*, *mufasssīr*, philosopher, sociologist, and politician.

**Keywords:** ekonomi, al-Shāṭibī, *maqāsīd al-sharī'ah*

## **Pendahuluan**

Diskursus sejarah ekonomi dalam Islam di zaman kiwari ini terasa kurang *greget* lantaran para sarjana muslim terdahulu sudah mengkajinya dan mengkonsep sedemikian rupa sehingga mau tidak mau kita harus ”angkat topi” kepada mereka karena sejatinya merekalah konseptor ekonomi Islam itu sendiri, meskipun terma ekonomi Islam di Indonesia baru berkembang pesat dalam tiga dasawarsa ini.

Studi ekonomi Islam mengalami perkembangan secara gradual sebagai suatu bidang ilmu interdisipliner yang menjadi bahan kajian para *fuqaha*, mufassir, filsuf, sosiolog, dan politikus. Beberapa sarjana muslim yang telah mengkajinya adalah Abū Yūsuf (w. 182 H), al-Shaibānī (w. 189 H), Abū ‘Ubaid (w. 224 H), Yaḥya bin Umar (289 H), al-Māwardī (w. 450 H), al-Ghazālī (w. 505 H), Ibnu Taimiyah (w. 728 H), al-Shāṭibī, (w. 790 H), Ibnu Khaldun (w. 808 H), dan al-Maqrizī (w. 845 H), tiak dipungkiri telah memberikan sumbangan besar dalam khazanah keilmuan Islam termasuk dalam literatur ilmu ekonomi Islam.<sup>1</sup>

Adalah Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmī al-Gharnaṭī, yang lebih dikenal dengan sebutan imam al-Shāṭibī, seorang ahli ushul fiqh, pakar hukum dan filsafat hukum Islam bermadhab Mālikī, yang memiliki *magnum opus* kitab al-Muwāfaqāt, juga mengkaji ilmu ekonomi. Meskipun dalam sebagian besar karya ilmiahnya, al-Shāṭibī lebih *concern* dalam ilmu ushul fiqh namun juga sedikit membahas perihal yang berkaitan dengan ilmu ekonomi.

## **BIOGRAFI IMAM AL-SHĀṬIBĪ**

Mengidentifikasi alur atau *frame* pemikiran seorang tokoh, maka seyogyanya mengetahui corak dan latar belakang pemikiran orang tersebut. Hal itu dikarenakan pemikiran seseorang tidak terlepas dengan realitas kehidupannya, proses komunikasinya dan ekspresinya dengan kondisi lingkungannya.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ir. H. Adiwarmān Azwar Karim, S.E., M.B.A., M.A.E.P. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta, PT. Rajawali Press, 2016), VIII.

<sup>2</sup>Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia, Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Bahasa Melayu Modern dari Abad 19*, (Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985), 4.

Pemikiran seorang tokoh, nyaris tidak dapat dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan sang tokoh tersebut karena sejatinya dari situlah ia mendapatkan sumber pengetahuannya.

Dalam berbagai referensi yang mengulas pribadi al-Shāṭibī, ia mempunyai nama lengkap Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā Ibn Muḥammad al-Laḥmī al-Gharnāṭī.<sup>3</sup> Ia dilahirkan di Granada yang sampai sekarang belum diketahui pasti kapan tanggal dan tahun kelahirannya. Nama al-Shāṭibī, diambil dari nama keluarganya, Shāṭibah (Xativa atau Jativa).<sup>4</sup> Sekalipun nama al-Shāṭibī dinisbahkan kepada nama negeri tersebut, dugaan kuat menyatakan bahwa ia tidak dilahirkan di sana karena kota Jativa telah keluar dari sana sejak tahun 645 H/1247 M,<sup>5</sup> atau sekitar hampir satu abad sebelum masa kehidupan al-Shāṭibī.

Para penulis biografi (*mutarjimun*) tokoh ini, lebih sering menyebut tahun wafatnya saja, yakni tahun 790 H/1388 M.<sup>6</sup> Ia diduga lahir dan menjalani hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusūf Abū al-Hajjāj (1333-1354 M) dan Sultan Muḥammad V (1354-1391).<sup>7</sup> Dugaan ini berdasarkan pada perbandingan antara tahun kewafatan al-Shāṭibī dengan periode kekuasaan dua Sultan Granada tersebut. Mungkin karena ia menghabiskan hidupnya di negeri tersebut, al-Shāṭibī juga dikenal dengan gelar al-Gharnāṭī.<sup>8</sup>

Masa pendidikan al-Shāṭibī, tidak diketahui dengan jelas. Tetapi, perlu diingat bahwa pada masa al-Shāṭibī, Granada menjadi pusat pendidikan Spanyol dengan banyaknya *halaqah-halaqah* atau kelompok-kelompok kajian dan studi juga berdirinya Universitas Granada pada masa pemerintahan Yūsuf Abū al-Hajjāj.<sup>9</sup> Sekalipun pada saat itu sudah berdiri Universitas Granada, namun belum

---

<sup>3</sup>Abdullah Muṣṭafā al-Maraghī, *al-Fath al-Mubīn*, Juz II, (Beirut: Muhammad Āmin Dimaj, 1974), 204.

<sup>4</sup>Muḥammad Khālīd Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), 99.

<sup>5</sup>*al-Mausū'ah al-Arabīyah al-Muyassarah*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1965), 1068.

<sup>6</sup>Abdullah Muṣṭafā al-Maraghī, *al-Fath al-Mubīn*, Juz II, 204.

<sup>7</sup>Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press, 1974), 549-550.

<sup>8</sup>Hamka Haq, *al-Syāṭibī; Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 18.

<sup>9</sup>*Ibid.*

ada informasi akurat yang menyatakan bahwa al-Shāṭibī menempuh pendidikannya di Universitas tersebut.<sup>10</sup>

Seperti ulama' Islam lainnya, al-Shāṭibī belajar pada sejumlah guru. Pengetahuannya dalam bahasa Arab, ia peroleh dari Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn al-Fakhkhā al-Birri (w. 754 H), seorang imam besar berwawasan dan berpengalaman luas dan sangat ahli dalam bidangnya. Ia belajar selama beberapa tahun, hingga guru tersebut meninggal dunia. Kemudian Abū Qāsim Muḥammad Ibn Aḥmad al-Sabti (w. 760 H), seorang imam penyandang gelar raja bahasa Arab. Berikutnya Abū Ja'far Aḥmad al-Sharqāwī (w. 762 H), yang memberikan pelajaran *Kitab Sibawaih* dan *Alfiyah Ibn Mālik* kepadanya. Pengetahuan Tafsir, ia dapatkan dari Abū 'Abd Allah al-Balansī (765 H), seorang ahli tafsir dan penulis terkenal pada masanya. Pengetahuan tentang *hadīth* ia dapatkan dari Abū al-Qāsim Ibn Binā dan Shams al-Dīn al-Tilimsānī (w. 767 H), yang mengajarkan kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *al-Muwaṭṭa'* Imam Malik. Pengetahuan ilmu kalam dan filsafat didapatkannya dari Abū Alī Mansūr al-Zawāwī (w. 753 H), seorang peneliti dan ahli ilmu *uṣūl al-dīn* (ilmu kalam). Pengetahuan sastra, didapatkannya dari Abū Bakar al-Qarshī al-Hāshmi (w. 769 H). pengetahuan ilmu *uṣūl al-fiqh* ia dapatkan dari Abū 'Abd Allah Muḥaimin Ibn Aḥmad al-Miqarri (w. 761 H) dan Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Aḥmad al-Sharīf al-Tilimsānī (w. 771 H). Pengetahuannya tentang hukum Islam dan metode berfatwa diperolehnya dari Abū Sa'īd Ibn Lubd (w. 764 H), seorang ahli hukum dan pemberi fatwa di Andalus.<sup>11</sup>

al-Shāṭibī dalam proses belajarnya secara otodidak, lebih mengutamakan untuk menekuni kitab-kitab *mutaqaddimīn* daripada *mutaakhirīn* dengan asumsi bahwa periode terbaik dalam memahami naṣṣ-naṣṣ adalah masa tersebut, karena periode tersebut oleh Nabi dinilai sebagai periode generasi yang paling baik. Ia menyatakan bahwa kitab-kitab karya ulama' *mutaqdimūn* khususnya ilmu

---

<sup>10</sup>Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press, 1974), 363

<sup>11</sup>Duski Ibrahim, Metode penetapan Hukum Islam; *Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawī al-Shāṭibī*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 27-28.

shari'ah sebagai *al-'urwah al-wuthqa* (pegangan kokoh) dan *al-wazar al-ahmā* (tempat berlindung yang aman).<sup>12</sup>

Nampak jelas dalam perjalanan intelektualnya, al-Shāṭibī dipengaruhi oleh pemikiran ulama'-ulama' sebelumnya baik secara langsung atau tidak langsung. Meskipun demikian, ia tidak tertawan dengan konstruk pemikiran ulama' yang mendahuluinya. Karena ia mempunyai konstruk pemikiran tersendiri sehingga mempunyai *trade mark* yang berbeda dengan lainnya. Lihat saja dalam konsep *maqāṣid al-Sharī'ah* yang digagasnya, yang sekarang menjadi rujukan ulama' pembaharu hukum Islam, dinilai sebagai konsep visioner dengan mengapresiasi ilmu pengetahuan lainnya. *Magnum opus*-nya yang diberi nama *kitab al-Muwāfaqāt*, merupakan awal karirnya meniti pentas intelektual di negeri Andalusia.<sup>13</sup>

Kekalahan dan kehancuran Andalusia pada masa Muḥammad al-Nāṣir, putra Muḥammad al-Manṣūr, disebabkan serangan aliansi kuat dari Kerajaan Kristen Spanyol yang berpusat di Las Navas de Tolosa 1212 M. akibat kekalahan tersebut, Andalusia tercerai berai sehingga menjadi beberapa kerajaan kecil. Diantara kerajaan yang paling kecil tersebut, Granada adalah kerajaan yang terkuat yang berdiri pada sampai tahun 1492 M, ketika penguasa terakhir Granada dikalahkan oleh pasukan Kristen dan diusir dari Spanyol. Disaat kondisi politik semacam inilah, al-Shāṭibī hidup yakni pada abad ke-8 H.<sup>14</sup>

Pengaruh Islam di Andalusia, saat masa al-Shāṭibī, hanya terbatas pada kerajaan Granada, yang meliputi wilayah Almeria, Malaga, dan Granada, sebagai ibukotanya, yang saat itu pemegang tampuk kekuasaannya adalah Daulat Banī Aḥmar. Ibn Aḥmar adalah seorang tentara yang mempunyai nama lengkap Muḥammad Ibn Yūsūf Ibn Naṣr Ibn Qais al-Khajraj al-Anṣārī yang diangkat raja oleh rakyatnya pada tahun 634 H dan mendapat gelar Sultan Andalusia dengan gelar al-Ghālib Billah. Dalam sikap politiknya, Ibn Aḥmar sering meminta

---

<sup>12</sup>Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz I, (Bairūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 200), 68-69.

<sup>13</sup>Duski Ibrahim, Metode penetapan Hukum Islam; *Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawī al-Shāṭibī*, 29.

<sup>14</sup>*Ibid.*, 44.

bantuan kepada Banī Mārīn di Maroko dalam menghadapi musuh-musuh. Akan tetapi, bantuan ini malah menimbulkan konflik politis diantara dua belah pihak tersebut. *Pertama*, Banī Naṣr sendiri banyak menyewa tentara Afrika, meskipun pucuk pimpinan berada pada mereka. *Kedua*, tentara-tentara sewaan tersebut menjadi ancaman bagi Banī Mārīn karena keberadaan mereka sebagai penuntut kekuasaan, sedangkan ancaman bagi Banī Naṣr karena mereka sebagai dijadikan alasan oleh Bani Marīn untuk campur tangan urusan dalam negeri Banī Naṣr. Kondisi politik Andalusia yang tidak kondusif ini, terus berlanjut pada masa Muḥammad V yang bergelar al-Ghanī Billah.<sup>15</sup>

Kekacauan masyarakat Andalusia akibat politik ini, juga berimbas pada berbagai kecenderungan masyarakatnya dalam merespons dan mengamalkan ajaran agama. Dalam waktu yang sama, ditemukan juga suatu kecenderungan kepada kebebasan, cinta kemudahan, dan benci pengaguman tokoh tertentu. Bahkan, masing-masing kelompok tidak jarang saling menuding satu sama lain. Keadaan inilah kemungkinan yang menjadi penyemangat al-Shāṭibī untuk merumuskan konsep rasionalitasnya dalam kitab *al-Muwāfaqāt* dan *al-Itiṣām*. konsep *maqāsid al-sharī'ah* yang dibangun atau dirumuskannya secara utuh, diilhami oleh kondisi lingkungan, peran akal, penelitian terhadap sharī'ah, dan maksud-maksudnya, demi satu misi menciptakan persatuan dan kesatuan diantara masyarakat Andalusia.<sup>16</sup>

### **KONSEP MAQĀSID AL-SHARĪ'AH**

Pemahaman akan *maqāsid al-sharī'ah* secara sempurna merupakan syarat terpenting bagi al-Shāṭibī untuk mencapai tingkatan ijtihad, sebagaimana dinyatakan : "Apabila seorang manusia telah sampai pada pemahaman maksud al-Shāri' atas suatu masalah syari'at, dan setiap bab dari beberapa bab shari'at, maka ia termasuk kategori orang yang bisa menempati posisi khalifah dari seorang Nabi Saw dalam pengajaran, fatwa dan hukum yang sesuai dengan tuntunan Allah".<sup>17</sup> Dengan kata lain, al-Shāṭibī menegaskan bahwa pemahaman

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 45-46.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 52-53.

<sup>17</sup> Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz IV, 106.

*maqāṣid al-shari'ah* secara global dan terperinci bagi seorang *mujtahid* yang mempunyai tugas memberikan fatwa atau penjelasan atas suatu hukum, merupakan keniscayaan syarat bagi *mujtahid* tersebut.

Sebenarnya, al-Shāṭibī belum memberikan definisi secara jelas dan ketat (*jami'an mani'an*) mengenai terminologi *maqāṣid al-sharī'ah*.<sup>18</sup> Dalam berbagai pembahasan yang terdapat pada kitab tersebut terminologi *maqāṣid al-syarī'ah* hanya tersirat dalam makna etimologisnya saja, yaitu maksud/tujuan dan sasaran syari'at.

Konsep *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shāṭibī sepertinya adalah pengembangan dari konsep *maṣlahah* yang sebelumnya telah dibahas.<sup>19</sup> Istilah *maqāṣid al-sharī'ah* dalam beberapa pembahasan sering digunakan secara bertukar dengan terma *maṣlahah*. Keterkaitan maksud antara dua terma tersebutlah yang menjadi alasannya. Penetapan *al-sharī'* senantiasa mengadung keterkaitan yang erat atas perlindungan terhadap tujuan-tujuan syari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*), dan *ending* tujuan syari'at nicaya adalah realisasi *maṣlahah* bagi setiap manusia (*tahaqquq maṣāliḥ al-nās*).<sup>20</sup>

al-Shāṭibī berpendapat bahwa *al-Sharī'* mempunyai tujuan-tujuan (*maqāṣid*) implisit ketika shari'at diturunkan melalui para utusan-Nya. Tujuan-tujuan tersebut adalah merealisasikan kemaslahatan (*mashlahah*) makhluk-Nya dalam kehidupan mereka, baik di dunia ('*ājil*) maupun di akhirat kelak (*ājil*).<sup>21</sup>

Rumusan al-Shāṭibī atas teori *maqāṣid al-sharī'ah*, adalah dengan menggunakan analisis terhadap naṣṣ-naṣṣ shara' secara tidak terpisahkan berkaitan dengan salah satu pembagian porsi atas makna naṣṣ-naṣṣ tersebut, yaitu *juz'iy* (partikular) dan *kulliy* (universal). Pada dasarnya, al-Shāṭibī berpendapat bahwa setiap dalil bisa dioperasionalkan dari sudut maknanya yang *kulliy* kecuali timbul indikasi yang menunjukkan penggunaan makna *juz'iy*-nya secara khusus, seperti ditunjukkan dalam potongan ayat " خالصة لك من دون

<sup>18</sup> al-Shāṭibī membahasnya dalam *a-Muwāfaqāt* bab *kitab al-maqāṣid*, Juz II,

<sup>19</sup> Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz II, 13-41.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 4.

"المؤمنين".<sup>22</sup> Kedua dalil *juz'iy* maupun *kulliy* dapat dijadikan sebagai dasar hukum, hanya saja letak perbedaannya untuk dalil *juz'iy* terbatas pada *juz'iyah* (partikularitas) yang dibicarakan oleh dalil tersebut dan bukan pada keseluruhan *juz'iyah*. Dalil *juz'iy* bisa dinilai absah penggunaannya jika tidak mengabaikan konteks suatu *juz'iyah* yang menjadi obyek pembahasan ketika dalil tersebut turun dan tidak didasarkan pada asal mula penshariatan.<sup>23</sup>

Penentuan atas suatu dalil yang bersifat *juz'iy* tidak dapat berdiri sendiri tanpa dilandasi oleh ketentuan suatu dalil yang bersifat *kulliy*. Maka dari itu, pembahasan suatu permasalahan dengan hanya berpegang pada dalil *juz'iy* suatu naṣṣ dan mengabaikan dalilnya yang bersifat *kulliy* –atau sebaliknya– dapat berakhir dengan kesimpulan yang keliru. *Maqāṣid al-shāri'ah* adalah penentuan suatu dalil yang bersifat *kulliy* yang lahir dari sebuah riset yang seksama atas dalil yang bersifat *juz'iy* dalam naṣṣ shara' dengan memanfaatkan metode penalaran *istiqrā'iy* (semacam induktif).<sup>24</sup> al-Shāṭibī memilih metode tersebut karena *maqāshid al-syar'ah* –penentuan suatu dalil yang bersifat *kulliy* dan

<sup>22</sup>Artinya: *sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin.* (QS. 33:50).

<sup>23</sup>*Ibid.*, 29.

<sup>24</sup>Metode penalaran *istiqrā'iy* atau di dunia Barat dikenal dengan istilah *induction* merupakan salah satu tema bahasan dalam ilmu logika (*'ilm al-manthiq*). Dalam sejarahnya, Plato (427-347 S.M.) dan kaum Sofis merupakan orang-orang yang berjasa dalam merintis bidang keilmuan ini. Usaha mereka dilanjutkan kemudian oleh Sokrates (469-399 S.M.) dengan metode *Mayeutis*-nya. Perkembangan yang cukup signifikan terjadi pada masa Aristoteles (384-322 S.M.), Theophrastus (372-287 S.M.), dan kaum Stoa (Stoic). Aristoteles meninggalkan sebuah karya antologis berupa enam buku yang dikenal dengan *Organon*. Keenam buku tersebut adalah *Categoriae* (tentang pengertian-pengertian), *de Interpretatione* (tentang keputusan-keputusan), *Analytica Priora* (tentang silogisme), *Analytica Posteriora* (tentang pembuktian), *Topica* (tentang metode berdebat), dan *De Sophisticis Elenchis* (tentang kesalahan-kesalahan berpikir). Lihat: Alex Lanur OFM, *Logika: Selayang Pandang* (Cet. 22; Yogyakarta: Kanisius, 1983), 9. Sejarah mencatat pentransferan ilmu logika dan pemikiran filsafat Yunani (Arab: *'ulūm al-ḥikmah*) ke dunia Islam terjadi terutama karena adanya kegiatan penerjemahan besar-besaran terhadap buku-buku Yunani, yakni pada masa Khalifah al-Manshūr (754-775 M.) dan al-Makmūn (813-833 M.) dari Dinasti 'Abbāsiyyah. Akan tetapi persinggungan para sarjana Islam dengan pemikiran-pemikiran Yunani pada dasarnya sudah terjadi jauh hari ketika kebijakan ekspansi atau pembebasan (*futūḥāt*) wilayah –terutama terhadap daerah-daerah yang telah mengalami Hellenisasi– dilakukan oleh *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Di antara daerah-daerah taklukan tersebut adalah Mesir dengan sekolah dan perpustakaan Iskandaria (Alexandria)-nya yang terkenal, di samping Harran (Mesopotamia), Jundisapur (Persia), dan Antioch dan Ephesus (Syria). Setidaknya dari daerah-daerah tersebut umat Islam mengenal pemikiran-pemikiran Yunani dan logika Aristotelian. Lihat: 'Ali Sāmīy al-Nasysyār (selanjutnya disebut al-Nasysyār), *Nasy'at al-Fikr al-Falsafiy fi al-Islām*, Juz I (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981), 103-6; Madjid, *Op. Cit.*, 219-22. al-Thayyib al-Sanūsīy Aḥmad (selanjutnya disebut Aḥmad), *al-Istiqrā' wa Atsaruh fi al-Qawā'id al-Ushūliyyat wa al-Fiqhiyyat: Dirāsāt Nadhariyyat Tathbiqiyah* (Riyad: Dār al-Tadamuriyyah, 2003), 38.



sebab wujudnya yang tersirat dan tersebar dalam berbagai ketentuan *juz'iy*– sulit untuk diketahui secara nyata tanpa terlebih dahulu mencermati sekaligus memahami kandungan dari dalil-dalil yang bersifat *juz'iy*. Penentuan dalil yang bersifat *kulliy* tidaklah tersurat (*laisa bi maujūd fī al-khārij*), namun tersirat (*muḍamman*) di dalam naṣṣ.<sup>25</sup>

Menurut al-Shātibī, *maqāṣid al-shari'ah* terbagi dalam tiga kategori yaitu: *ḍarūriyyāh*, *ḥājjiyyāh*, dan *taḥṣīniyyāh*. Pembagian kategori *maqāṣid* tersebut berdasarkan pada standart peran dan fungsi suatu *maṣlahah* bagi kehidupan manusia. Apabila suatu *maṣlahah* mempunyai fungsi yang dominan bagi manusia, dimana apabila *maṣlahah* tersebut tidak terpenuhi maka kemaslahatan manusia di dunia tidak bisa berjalan secara baik (*lam tajri mashāliḥ al-dunyā 'alā istiḳāmah*), maka saat itulah tujuan tersebut terkategori dalam *maqāṣid ḍaruriyyah*.<sup>26</sup>

Yang termasuk *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* –yang dikenal dengan *al-ḍarūriyyāt al-khams*– adalah pemeliharaan terhadap agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-māl*).<sup>27</sup> Adapun langkah penjagaan terhadap *maqāṣid* dalam kategori ini dapat dilaksanakan dengan dua langkah. *Pertama*, penegakan pilar-pilar infrastrukturnya (*yuqīm arkānahā*) dan menguatkan dasar-dasarnya (*yuthbit qawā'idahā*). *Kedua*, menghindarkannya dari kerusakan yang dapat menimpanya, atau dalam arti lain adalah menjaganya dari ketiadaan.<sup>28</sup>

Sedangkan *maqāṣid al-ḥājjiyyāt* didasarkan oleh kemaslahatan yang berupa kelapangan dan keluwesan dalam hukum (*tausi'ah wa raf' al-dīq*) sebagai upaya untuk menghindarkan kesulitan (*ḥaraj*), walapun kesulitan tersebut belum sampai mengakibatkan kekacauan terhadap kemaslahatan yang lebih urgen. Misalnya adalah ketetapan *rukḥṣah* (keringanan) dalam shalat bagi orang yang sedang sakit atau bepergian (*musāfir*).<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, Juz III, 5-6.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>27</sup> *Ibid.*, Juz III, 305 dan Juz IV, 7-8.

<sup>28</sup> *Ibid.* Juz III, 7.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 9.

Adapun kategori yang ketiga adalah *maqāṣid al-taḥsīniyyāt*. *Maqāṣid al-taḥsīniyyāt* didasarkan pada kemaslahatan yang terbilang pelengkap dalam hidup manusia dan berkaitan dengan masalah etika (*makārim al-aḥlāq*) dan estetika (*mahāsīn al-'ādāt*). Sebagai contoh *maqāṣid* ini adalah menutup aurat, menghilangkan najis, mengenakan baju/pakaian yang laik saat hendak melaksanakan shalat dan lain sebagainya.<sup>30</sup>

Lima kemaslahatan pokok (*uṣūl al-khamsah*) yang termasuk kategori *al-ḍarūriyyāt* sebagaimana diuraikan di atas merupakan dasar tujuan kemaslahatan manusia selama ia di dunia maupun di akhirat kelak. Apabila lima kemaslahatan tersebut tidak dapat terpenuhi maka kemaslahatan yang dibutuhkan manusia termasuk yang bersifat *al-ḥājjiyyāt* dan *al-taḥsīniyyāt*, tidak akan terealisasikan. Jika diamati secara seksama tolok ukurnya maka *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* berada pada level pertama, kemudian selanjutnya adalah *maqāṣid al-ḥājjiyyāt* dan *al-taḥsīniyyāt*. Jika demikian, apabila terjadi pertentangan antara *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* dengan *maqāṣid al-ḥājjiyyāt* atau *al-taḥsīniyyāt* maka *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* yang harus terlebih dahulu diutamakan.<sup>31</sup>

Berangkat dari sini, benang merah yang dapat ditarik adalah bahwa persoalan-persoalan yang menjadi bagian dalam kategori *al-ḥājjiyyāt* sejatinya merupakan bagian dari upaya pemeliharaan terhadap persoalan-persoalan *al-ḍarūriyyāt* di atas, demikian juga dengan persoalan-persoalan *al-taḥsīniyyāt*. Sedangkan *al-ḥājjiyyāt* menjadi penyempurna (*mukmil*) bagi *al-ḍarūriyyāt*, dan begitu juga *al-taḥsīniyyāt* merupakan penyempurna bagi *al-ḥājjiyyāt*. Suatu hal yang dapat menyempurnakan kepada penyempurna maka juga dinamakan sebagai penyempurna juga (*wa al-mukmil li al-mukmil mukmil*). Dari sini dapat disimpulkan bahwa *al-ḥājjiyyāt* dan *al-taḥsīniyyāt* merupakan cabang (*far'*) dan *al-ḍarūriyyāt* adalah pokok (*aṣl*).<sup>32</sup>

Dalam salah satu fatwanya, nampak jelas al-Shāṭibī menggunakan pendekatan *maqāṣid al-shāri'ah* ketika ia ditanya tentang masalah hewan qurban

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, 14.

(*al-uḍhiyyah*) yang dihiasi dan dikalungi setelah disembelih, apakah hal ini termasuk dalam kategori shar'iah? dan apabila hal itu dilakukan semata-mata untuk memberikan kepada keluarga atau anak-anaknya tanpa ada rasa sombong dan bangga, apakah boleh dilakukan?. al-Shāṭibī menjawab: "alhamdulillah, aku belum menemukan naṣṣ masalah ini dari seorang pun. Jika yang dilihat ruh perbuatan tersebut; barang siapa yang menghiasi dan mengkalungi hewan itu dengan tujuan lain seperti pamer dan kebanggaan maka hal itu adalah seburuk-buruknya tujuan. Penyembelihan hewan qurban adalah murni ibadah. Namun, apabila ia tidak mempunyai tendensi apapun saat menghiasi hewan qurban dimaksud, maka hal itu boleh-boleh saja".<sup>33</sup>

Salah satu bukti al-Shāṭibī dalam mengaplikasikan *maqāsid al-shari'ah*, adalah melakukan pengamatan terhadap dampak yang ditimbulkan dari suatu perbuatan manusia (*maālāt al-af'āl*)<sup>34</sup> apabila suatu hukum atau fatwa tersebut nantinya akan dikeluarkan. Artinya, ia melakukan pertimbangan sebelum mengeluarkan status hukum dari suatu masalah, kira-kira apa implikasi yang akan ditimbulkan jika nanti fatwa ini telah ditetapkan. Bagi al-Shāṭibī, segala sesuatu itu dapat halal dan haram tergantung dengan efek sampingnya (*al-ashyā' innamā tahillu wa taḥrumu bi maālātihā*).<sup>35</sup> Jika memang nantinya hukum tersebut akan berefek *maṣlahah* maka ia akan melaksanakannya namun jika tidak maka ia akan membatalkannya. al-Shāṭibī mengatakan: "pengamatan terhadap dampak dari suatu perbuatan (*maālāt al-af'āl*) merupakan suatu hal yang layak diperhitungkan pun juga tujuan yang sesuai dengan *shara'*".<sup>36</sup>

Adapun pemikirannya tentang *sadd al-dharā'ī'*, ia menyatakan bahwa *sadd al-dharā'ī'* merupakan bagian dari kaidah yang dilahirkan oleh *maālāt al-af'āl*. Karena baginya *maālāt al-af'āl* merupakan landasan yang pokok (*al-aṣl*).<sup>37</sup> Ia

<sup>33</sup>Muḥammad Abū al-Ajḡān, *Fatāwā al-Imām al-Shāṭibī*, (Tūnisia: Matba'ah al-Ittiḥād al-'Ām al-Tūnisī, 1984), 214.

<sup>34</sup>Kata *maālāt al-af'āl* adalah bentuk fi'il lazim (yang tidak membutuhkan obyek), artinya adalah kembali (*raja'*). Bentuk masdarinya *maāl*. Haitham Hilāl, *Muḡam Muṣṭalah al-Uṣūl*, (Bairūt: Dār al-Jail, 2003), 268.

<sup>35</sup>Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz III, 192.

<sup>36</sup>Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz 4, 140.

<sup>37</sup>*Ibid.*, 143.

mendefinisikan *sadd al-darī'ah* adalah perantara dari suatu hal yang jelas-jelas membawa *maṣlahah* yang kemudian menjadikannya berakibat *mafsadah* (*al-tawassul bi mā huwa maṣlahah ilā mafsadah*).<sup>38</sup> Jika diamati pemikiran al-Shāṭibī tersebut, maka nampak bahwa ia meletakkan *qā'idah al-dharā'i'* sebagai kelanjutan dari konsep dasar pemikirannya tentang *maālāt al-af'āl*. Lalu kemudian, seorang *mujtahid* atau *mufī* akan memperhatikannya ketika ia akan menetapkan *'llat* (*tahqīq al-manaṭ*) apakah berdampak dengan kemaslahatan atau kemafasadatan, juga memperhatikan kesimpulan dan implikasi-implikasi apa saja yang akan terjadi.

al-Shāṭibī membagi *al-dharā'i'* yang termasuk juga dampak-dampaknya dalam empat bagian.<sup>39</sup> *Pertama*, Suatu hal yang bisa mendatangkan kerusakan (*mafsadah*) secara pasti. Seperti menggali sumur dibelakang rumah di waktu gelap, sehingga bisa dipastikan seseorang bisa terjerumus ke dalamnya. *Kedua*, suatu hal yang dapat mendatangkan kerusakan namun langka terjadi. Seperti menggali sumur di suatu tempat yang biasanya tempat tersebut tidak menyebabkan seseorang terjerumus ke dalam sumur. *Ketiga*, suatu hal yang banyak mendatangkan kerusakan namun tidak jarang terjadi. Seperti menjual pedang kepada musuh perang (*ahl al-ḥarb*), menjual anggur kepada tukang khamr dan lain sejenisnya. *Keempat*, suatu hal yang banyak mendatangkan kerusakan namun tidak biasanya dan juga tidak langka terjadi. Seperti, *bay'u al-ājāl*<sup>40</sup> yang pada dasarnya adalah jual-beli yang benar secara *zāhir* namun kenyataannya mengandung unsur riba.

Salah satu fatwa al-Shāṭibī yang diindikasikan menggunakan metode *maālāt al-af'āl* adalah ketika ia ditanya apakah diperbolehkan bagi masyarakat Andalusia untuk menjual sesuatu yang telah dilarang sebelumnya oleh ulama' seperti menjual senjata kepada musuh Islam (*ahl al-ḥarb*) padahal di sisi lain

<sup>38</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>39</sup> *Ibid.*, Juz II, 264.

<sup>40</sup>Praktek transaksi *bai'u al-ājāl* seperti seorang penjual (*al-bā'i*) menjual barang dagangannya dengan harga 10 dirham sampai dengan masa tertentu. Kemudian, ia akan membeli barang dagangan tersebut dari seorang pembelinya tadi dengan harga 5 dirham secara kontan. Wahbah al-Zuhailī, *al-Dharā'i' fī Siyāsah al-Shar'iyyah wa al-Fiqh al-Islamīy*, (Syiria: Dār al-Maktabī, 1999), 36.

mereka (masyarakat Andalusia) juga membutuhkan kepada orang-orang Nasrani beberapa kebutuhan lainnya seperti makanan, pakaian dan lain-lain?. Apakah tidak ada perbedaan tentang hal ini bagi masyarakat Andalusia dan negara Islam lainnya?<sup>41</sup>

Kemudian al-Shātibī memberikan jawaban dengan jelas bahwa praktek penjualan seperti di atas adalah dilarang untuk dilakukan. Ia tidak menganggap hal itu adalah *darūrah* sebagaimana argumentasi yang dikemukakan *mustaffī*. Karena menurutnya, memberikan perlindungan kepada muslim dari musuh Islam adalah lebih utama daripada memenuhi sebagian kebutuhan orang Islam kepada makanan dan sebagainya.<sup>42</sup>

Jika diamati fatwa al-Shātibī tersebut maka nampak kalau ia menggunakan pendekatan *maālāt alafāl*. ia berpandangan bahwa *sharī'ah* itu berjangkar pada siakap *iḥtiyāt*<sup>43</sup> dan ketetapan hati seraya menjaganya dari faktor-faktor yang dapat menimbulkan kerusakan (*mafsadah*). Inilah sebenarnya yang dinamakan pokok *sharī'ah*. Karena sesungguhnya *sadd al-dharī'ah* itu adalah satu aksi yang diaplikasikan untuk melahirkan kemaslahatan.

---

<sup>41</sup>Muḥammad Abū al-Ajfan, *Fatāwā al-Imām al-Shātibī*, 144-145.

<sup>42</sup>*Ibid.*

<sup>43</sup>Secara bahasa adalah *al-ta'ahhud* (memperhatikan), *al-tahaffudz* (menjaga), *al-ri'āyah* (merawat), *al-thiqqah* (mempercayai), *al-tathabbut* (ketetapan). Sedangkan secara istilah adalah menjauhi segala sesuatu yang masih belum jelas status hukumnya (*al-shubhāt*) dan sesuatu yang dianggap *shubhāt* (*al-mushtabihāt*) karena takut jatuh pada lubang dosa. Seperti puasa *yaum al-shak* karena takut meninggalkan puasa sehari di bulan Ramadan, menurut mazhab Ḥanbalī. Qūṭb Muṣṭafā Sānu, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl Fiqh*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000). 43.

## PEMIKIRAN EKONOMI AL-SHĀṬIBĪ

Seperti yang telah diuraikan di atas, bahwasanya imam al-Shāṭibī lebih dikenal sebagai ulama ahli Uṣūl Fiqh, namun imam al-Shāṭibī juga mempunyai gagasan atau pemikiran tentang ekonomi baik yang berhubungan dengan ilmu ekonomi *an sich* atau juga fiqh ekonomi. Salah satu pemikirannya adalah tentang:

- A. Objek Kepemilikan. Pada dasarnya, al-Shāṭibī mengakui hak milik individu. Namun, ia menolak kepemilikan individu terhadap setiap sumber daya yang dapat menguasai hajat hidup orang banyak. Ia menegaskan bahwa air bukanlah objek kepemilikan dan penggunaannya tidak bisa dimiliki oleh seorang pun. Dalam hal ini, ia membedakan dua macam air, yaitu: air yang tidak dapat dijadikan sebagai objek kepemilikan, seperti air sungai dan oase; dan air yang bisa dijadikan sebagai objek kepemilikan, seperti air yang dibeli atau termasuk bagian dari sebidang tanah kepemilikan yang dapat diklaim terhadap sungai dikarenakan adanya pembangunan dam.<sup>44</sup>
- B. Jual beli. Salah satu fatwa imam al-Shāṭibī tentang jual beli adalah ketika ditanya tentang hukum orang Andalusia menjual barang dagangan kepada *ahl al-harbi* (musuh) yang telah dilarang oleh para Ulama' Andalusia, apakah dibolehkan atau tidak? Kemudian imam al-Shāṭibī menjawab bahwa menjual barang dagangan tersebut sejatinya sama sekali tidak diperbolehkan karena dikhawatirkan dapat menambah kekuatan musuh untuk mengalahkan orang Muslim. Namun imam al-Shāṭibī mengutip juga mengutip pendapat Ibn Habib yang menyatakan bahwa boleh menjual kepada non-muslim yang sudah berdamai tetapi haram menjual kepada *al-harbi* (musuh).<sup>45</sup>
- C. Koperasi. Bagi imam al-Shāṭibī pembagian hasil atas para pemegang saham koperasi tidak harus menunggu lengkap hadir semuanya. Meskipun diantara para pemegang saham koperasi ini tidak dapat hadir, pembagian *dividen* tetaplah bisa dilaksanakan. Karena hal ini berbeda dengan akad jual beli.

---

<sup>44</sup> Ir. H. Adiwarmān Azwar Karim, S.E., M.B.A., M.A.E.P. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, 385-386

<sup>45</sup> Muḥammad Abū al-Ajḡān, *Fatāwā al-Imām al-Shāṭibī*, 144-145

Artinya, walaupun diantara para pemegang saham tersebut ada yang tidak bisa hadir saat pembagian *deviden*, pembagian tetap saja bisa dilaksanakan sesuai dengan porsi pembagian (takaran atau prosentase) masing-masing para pemegang saham.<sup>46</sup>

D. Pajak. Dalam pandangan al-Shāṭibī, pemungutan pajak harus dilihat dari sudut pandang *maṣlahah* (kepentingan umum). Dengan mengutip pendapat para pendahulunya, seperti imam al-Ghazālī dan Ibnu al-Farra', ia menyatakan bahwa pemeliharaan kepentingan umum secara esensial adalah tanggung jawab masyarakat. Dalam kondisi tidak mampu melaksanakan tanggung jawab ini, masyarakat bisa mengalihkannya kepada Baitul Mal serta menyumbangkan sebagian kekayaan mereka sendiri untuk tujuan tersebut. Oleh karena itu, pemerintah dapat mengenakan pajak-pajak baru terhadap rakyatnya, sekalipun pajak tersebut belum pernah dikenal dalam sejarah Islam.<sup>47</sup>

Muhammad Abū al-Ajfan menyatakan lebih jelas dalam kitabnya yang berjudul *Fatawa al-Imam al-Shāṭibī* bahwa:

كان الشيخ أبو اسحاق الشاطبي -رحمه الله- ممن يرى رأي من يجوز ضرب  
الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم, لضعف بيت المال عن القيام  
بمصلحة الناس..... وكان معتمده في ذلك النظر قيام  
المصلحة التي ان لم يقيم بها الناس يعطونها من أموالهم {ضاعت} مستندا في  
ذلك الى المصلحة المرسله<sup>48</sup>

“*Imam al-Shāṭibī –semoga Allah mrahmatinya– termasuk Ulama’ yang berpendapat tentang bolehnya menarik pajak kepada rakyat meskipun mereka sedang dalam keadaan lemah perekonomiannya dan masih mempunyai kebutuhan lain jika memang kondisi Baitul Mal “sedang kolaps” sehingga tidak mampu merealisasikan kemaslahatan bagi ummat manusia. .... Imam al-Shāṭibī berpendapat demikain karena semata-mata untuk merealisasikan kemaslahatan dimana apabila rakayat tidak mampu mewujudkan kemaslahatan*

<sup>46</sup> *Ibid*, 161

<sup>47</sup> Ir. H. Adiwarmān Azwar Karim, S.E., M.B.A., M.A.E.P. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, 385-386.

<sup>48</sup> *Ibid*, 187-188.

*tersebut maka mereka harus mendonasikan sebagian dari hartanya. Pendapat ini didasarkan dalam koridor al-maslahah al-mursalah”.*<sup>49</sup>

## KESIMPULAN

Pemikiran para sarjana Muslim terdahulu tentang ekonomi bisa dikatakan sebagai bentuk respon para pemikir muslim itu sendiri terhadap tantangan-tantangan ekonomi pada masanya. Dari beberapa data literatur, dapat disimpulkan bahwa Pemikiran ekonomi tersebut adalah hasil ijtihad mereka yang berdasarkan dengan tuntunan al-Qur’ān dan al-Sunnah, serta pengalaman empiris. Objek kajian dalam pemikiran ekonomi tidaklah semata-mata tentang ekonomi secara teoritis saja, melainkan pemikiran mereka tentang ekonomi dalam tataran praksis sebagai bentuk dari hasil pemahaman mereka atas ajaran-ajaran al-Qur’ān dan al-Ḥadīth tentang ekonomi, sehingga dapat merealisasikan kemaslahatan ekonomi bagi umat manusia.

---

<sup>49</sup>Dari segi bahasa, kata *Al-Maslahah* adalah seperti *lafazh al-manfa’at*, baik artinya ataupun wajannya (timbangan kata), yaitu kalimat *mashd* yang sama artinya dengan kalimat *ash-Shalah*, seperti halnya *lafazh al-manfa’at* sama artinya dengan *al’naf’u*. *Maslahah* mursalah terdiri dari dua kata yaitu *masalahah* dan *mursalah*. *masalahah* adalah manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Menurut imam al gazali (mazhab syafi’i) *masalahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara’, ia memandang bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syara’ sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia. Alasannya, kemaslahatan manusia tidak selamanya dengan tujuan-tujuan manusia. Alasannya, kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara, tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Sedangkan *masalahah* mursalah :

هو كل مصلحة لم ير د في الشرع نص على اعتبارها او بنوعه

“Adalah setiap kemaslahatan yang tidak terdapat dalam nash syariat (AL-Qur’an dan sunnah ) dalam mengambil pengajaran pada wujud dan macam-macam”. Menurut istilah ahli ushul, masalah dapat diartikan kemaslahatan yang disyariatkan oleh syar’I dalam wujud hukum, dalam rangka menciptakan kemaslahatan di samping tidak terdapat dalil yang membenarkan dan menyalahkannya. Jadi masalah mursalah ialah masalah-masalah yang bersesuaian dengan tujuan-tujuan syariah islam, dan tidak di topang oleh sumber dalil yang khusus baik bersifat meligitimasi atau membatalkan maslahat tersebut. Dari definisi tersebut dapat disimpulkan masalah mursalah adalah suatu kemaslahatan yang dipandang oleh manusia tidak terdapat dalilnya dalam alqur’an dan sunnah baik dalil yang membenarkan maupun dalil yang menyalahkan. Prof. DR. Rachmat Syafe’I, MA, *Ilmu Ushul fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999). 117.



Dari paparan di atas, dapat kita temukan bahwa al-Shāṭibī, meskipun dalam beberapa fatwa dan karya ilmiahnya lebih mengorientasikan dalam kajian fiqh dan uṣūl fiqh, namun di sisi lain, al-Shāṭibī juga mempunyai pemikiran tentang ekonomi meskipun tidak terlalu banyak. Pemikiran al-Shāṭibī tentang ekonomi jika dipotret pada masanya, maka hal itu merupakan suatu kemajuan peradaban yang apresiatif. Kajian tokoh-tokoh muslim terdahulu tentang ekonomi, perlu terus ditingkatkan sebagai pijakan kajian-kajian ekonomi modern selanjutnya agar terciptakan iklim ekonomi yang bernafaskan ajaran al-Qur'ān dan al-Ḥadīth.

### Daftar Pustaka

- Karim, Adiwarmān Azwar. 2016. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: PT. Rajawali Press.
- Steenbrink, Karel A. 1985. *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia, Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Bahasa Melayu Modern dari Abad 19*. Semarang: LP3M IAIN Walisongo.
- al-Maraghi, 'Abdullah Muṣṭafā. 1974. *al-Fath al-Mubīn*, Juz II. Beirut: Muhammad Āmin Dimaj.
- Mas'ud, Muḥammad Khālīd. 1977. *Islamic Legal Philosophy*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977
- \_\_\_\_\_. 1965. *al-Mausū'ah al-Arabiyyah al-Muyassarah*. Mesir: Dār al-Qalam.
- Hitti, Philip K. 1974. *History of the Arabs*. London: The Macmillan Press.
- Haq, Hamka. 2007. *al-Syāṭibī; Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

- Ibrahim, Duski. 2008. *Metode penetapan Hukum Islam; Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawī al-Shāṭibi*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- al-Shāṭibi, Abū Ishāq. 200. *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz I. Bairūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyah.
- al-Ajfan, Muḥammad Abū. 1984. *Fatāwā al-Imām al-Shāṭibi*. Tūnisia: Matba'ah al-Ittiḥād al-'Ām al-Tunisi.