

MENAKAR LIBERALITAS PEMIKIRAN AL-ṬUFĪ TENTANG MAŞLAḤAH DALAM HUKUM ISLAM

Syaiful Bahri*

Abstract

This paper attempts to discuss Najmuddīn al-Ṭufī's thought on *maşlahah*, as well as see the extent of his liberal idea. In order to unravel this problem, the author conducted a literature review to examine al-Ṭufī's work, *Risālah fī Ri'āyah al-Maşlahah*. This study resulted in two conclusions. First, al-Ṭufī's thought on *maşlahah* is quite controversial because it is delivered with provocative words. Al-Ṭufī states that in case of conflict between *naş* and *maşlahah*, the precedence is *maşlahah* using *Takhşis* and *Tabyīn* mechanisms. Second, al-Ṭufī's thought can't be put into the category of liberal thought. Since, although al-Ṭufī states the permissibility displacing the position of *naş* with *maşlahah*, the process must be carried out with the *Takhşis* and *Tabyīn* mechanisms which are already popular practiced in Islamic Legal thoughts.

Keywords: *Al-Ṭufī, Maşlahah, Ri'āyah al-Maşlahah*

A. Pendahuluan

Semua pemikir hukum Islam sepakat bahwa tujuan diturunkannya *Syari'at* oleh Allah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak datangnya kemudaratatan. Aturan dalam hukum Islam, baik yang menyangkut aspek vertikal maupun horizontal, pasti sesuai dan sejalan dengan prinsip kemaslahatan tersebut.¹ Prinsip ini mendapatkan legitimasi normatif-teologis dari Al-Qur'an yang menyatakan bahwa kedatangan Nabi Muhammad membawa *Syari'at* adalah sebagai rahmat bagi alam semesta.²

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa posisi *maşlahah* dalam (hukum) Islam sangat fundamental. *Maşlahah* menjadi basis utama dalam setiap aktifitas perumusan hukum Islam. Oleh sebab itu, dalam kajian teori hukum Islam³, *maşlahah* selalu menjadi tema yang menarik untuk dikaji dan dikembangkan.⁴ Dari kajian tentang *maşlahah* ini, lahirlah beberapa tokoh dalam hukum Islam, baik klasik maupun kontemporer yang dianggap mempunyai pemikiran yang spesifik dan mumpuni tentang *maşlahah*.⁵

Salah satu tokoh dalam pemikiran hukum Islam yang cukup populer dan kontroversial

* Dosen STAIN Kediri.

¹Ada banyak statemen pemikir hukum Islam yang mengamini prinsip kemaslahatan sebagai basis utama diturunkannya *syari'at* oleh Allah. Izzuddīn Ibn 'Abdissalām misalnya, tokoh pemikir hukum Islam madhhab al-Syafi'i ini menyatakan bahwa *Syari'at* Allah semuanya mengandung prinsip kemaslahatan, adakalanya menolak datangnya kemudaratatan (kerusakan) atau mendatangkan kemaslahatan. Lihat Izzuddīn Ibn Abdissalām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maşalih al-Anām*, (Lebanon: Dār al-Jayl, 1980), hlm. 73. Hal senada juga diutarakan al-Syātibī, ahli hukum Islam dari madhhab Malikiyah ini menyatakan bahwa *Syari'at* yang diturunkan Allah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik untuk masa lalu, sekarang, dan masa yang akan datang. Lihat Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uşūl al-Aḥkām*, Juz. II, (Kairo: Dār al-Fikr li al-Nasy wa al-Tauzi', tt.), hlm. 2. Sementara Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyatakan bahwa dasar bangunan *Syari'at* adalah hikmah dan kemaslahatan bagi semua manusia, baik dunia maupun akhirat. Lihat Abdul Karīm Zaidān, *Al-Wajiz fī Uşūl al-Fiqh*, (Oman: Maktabah al-Basair, 1994), hlm. 240-241.

²Lihat QS. Al-Anbiya' (21): 107.

³Dalam istilah Arabnya disebut dengan Ushul Fiqh. Secara terminologis, Ushul Fiqh adalah ilmu yang membahas tentang kaidah-kaidah yang dapat mengantarkan seseorang kepada aktifitas memproduksi hukum. Lihat Abū Zahrah, *Uşūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), hlm. 7.

⁴Sudah banyak kajian akademis tentang *maşlahah* yang dilakukan oleh ahli hukum Islam di pelbagai belahan dunia. Di antara hasil kajian akademis tentang *maşlahah* yang cukup otoritatif adalah karya Said Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭul Maşlahah fī al-Syari'ah al-Islāmiyah*, (Kairo: Muassasah ar-Risalah, 1973).

⁵Di antara deretan tokoh pemikir hukum Islam klasik yang membahas tentang *maşlahah* dalam karyanya adalah al-Juwaini. Bahkan, al-Juwaini dapat dikatakan sebagai peletak kerangka dasar kajian tentang *maşlahah* yang kemudian disebut dengan *Maqāşid al-Syari'ah*. Al-Juwaini menyatakan bahwa seseorang yang tidak mampu membaca tujuan kemaslahatan yang ada dalam perintah dan larangan Allah, maka dia tidak dapat dikatakan sebagai orang yang mumpuni dalam kajian *syari'at*. Lihat Abū al-Ma'ālī al-Juwaini, *Al-Burhān fī Uşūl al-Fiqh*, Juz. 1, (Kairo: Dār al-Anşār, 1400 H), hlm. 295.

dalam kajian masalah adalah Najmuddin al-Ṭūfi. Pemikir hukum Islam dari madhhab Hanbali ini mempunyai pemikiran berbeda dengan pemikiran tokoh lain yang mengkaji tentang masalah. Al-Ṭūfi menyatakan bahwa dalam kondisi tertentu, masalah dapat menggeser posisi *naṣ*, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Bahkan, jika terjadi pertentangan antara *naṣ* dan masalah, menurut al-Ṭūfi, yang harus didahulukan adalah masalah. Al-Ṭūfi menyatakan bahwa menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) harus menjadi prinsip utama dalam setiap upaya perumusan hukum Islam.

Pemikiran al-Ṭūfi di atas mengundang reaksi dan komentar yang beragam. Ada yang menganggap bahwa al-Ṭūfi telah melewati batas karena telah berani menomor-duakan *naṣ* atas masalah.⁶ Oleh sebab itu, banyak kalangan yang menganggap bahwa pemikiran al-Ṭūfi dalam masalah masalah merupakan pemikiran liberal yang berbahaya. Berangkat dari penjelasan di atas, penulis tertarik untuk mengkaji pemikiran al-Ṭūfi tentang masalah. Selain itu, penulis juga tertarik untuk melihat kebenaran tuduhan bahwa pemikiran al-Ṭūfi tergolong liberal dan wajib dijauhi.

Untuk melakukan kajian ini, penulis melakukan studi kepustakaan dengan mengkaji tulisan al-Ṭūfi dalam *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, serta literatur-literatur lain yang relevan.

B. Masalah sebagai Bingkai Utama Syari'ah

Islam⁷ dikenal sebagai agama yang universal. Universalitas Islam terletak pada kemampuannya menjawab semua problematika yang terjadi dalam kehidupan manusia. Sebagai agama yang universal, Islam mengenal sistem perpaduan antara apa yang disebut konstan

⁶Komentar ini lahir dari ahli hukum Islam kontemporer, Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā'.

⁷Istilah Islam sebenarnya dapat diarahkan kepada tiga kategori makna: (1) Islam pada level teks murni (*the original text*); (2) Islam pada level pemahaman; dan (3) Islam pada level praktek. Lihat Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (perdata) Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Tazafah dan Accademi, 2007), hlm. 109-110.

non-adaptabel (*al-Ṣabat*), di satu sisi, dan elastis-adaptabel (*al-Murūnah*), di sisi yang lain.⁸ Dua sistem ini dibuat untuk menggambarkan mana di antara dimensi Islam yang menerima perubahan dan kritik (*qābilun li al-Naqd wa al-Naqṣi*) dan mana yang tidak.

Islam yang dibawa Nabi Muhammad membawa satu ajaran yang kemudian disebut Syari'ah. Secara etimologis, kata syari'ah dapat diartikan sebagai jalan ke tempat pengairan atau tempat mengalirnya air sungai.⁹ Sedangkan secara terminologis, syari'ah adalah apa yang ditetapkan oleh Allah bagi para hamba-hambanya, baik menyangkut keyakinan, ibadah, akhlak, muamalat, maupun tatanan kehidupan lainnya, dengan segala cabang yang bermacam macam, untuk mewujudkan kebahagiaan baik di dunia maupun akhirat.¹⁰

Dari berbagai definisi yang ada, dapat dipahami bahwa syari'ah memuat aturan yang mencakup semua dimensi kehidupan manusia, baik yang bersifat teologis (akidah), praktis (hukum/fiqh), maupun etis (akhlak/tasawwuf). Oleh sebab itu, membatasi terminologi syari'ah

⁸Abu Yasid, *Islam Akomodatif; Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 2.

⁹Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz. VIII, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 175. Sementara Mannā' Qaṭṭān memaknai syari'ah secara etimologis dengan: sumber air yang dituju untuk minum. Lihat Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Al-Tasyrī' wa al-Fiqh fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahibah, 1976), hlm. 9. Sedangkan Muḥammad Kāmil Mūsā memaknai syari'ah secara etimologis dengan: jalan tempat peminum mencari air. Lihat Muḥammad Kāmil Mūsā, *al-Madkhal ilā al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1989), hlm. 17. Hasbi Ash-Shidieqy mengartikan syari'at dengan: jalan yang dilalui air terjun. Lihat Hasbi Ash-Shidieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 20.

¹⁰Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Al-Tasyrī' wa al-Fiqh fī al-Islām*, hlm. 10. Sedangkan menurut Muḥammad Salām Maz|kūr, syari'ah adalah hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hambanya, agar mereka menjadi hamba yang beriman, beramal saleh dalam kehidupannya, baik yang berkaitan dengan perbuatan, keyakinan, maupun etika (akhlak). Lihat Muḥammad Salām Maz|kūr, *Al-Fiqh al-Islāmī*, Juz. 1, (Makkah: Maktabah Abdullah Wahbah, 1955), hlm. 11. Adapun Maḥmūd Syalṭūt memaknai syari'ah dengan: peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dijadikan sebagai pedoman dalam berhubungan dengan Tuhannya, sesamanya, lingkungannya, dan dengan kehidupan. Lihat Maḥmūd Syalṭūt, *Al-Islām, Aqidah wa Syar'ah*, (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.

pada dimensi hukum saja telah mereduksi makna syari'ah yang memang bersifat universal.¹¹

Poin menarik dari definisi syari'ah yang telah penulis jabarkan di atas adalah mengenai tujuan syari'ah sendiri, yakni untuk mewujudkan kebahagiaan bagi manusia, baik di dunia maupun akhirat. Dari poin ini dapat dipahami bahwa tujuan diturunkannya syari'at untuk mewujudkan kebahagiaan, dan kebahagiaan tersebut dalam istilah lain dapat disebut dengan masalah. Bahkan dapat dikatakan bahwa masalah merupakan bingkai utama dalam syari'ah.

Semua pakar dan ilmuwan hukum Islam sepakat bahwa aturan dalam Islam, baik dimensi vertikal maupun horizontal, pasti mempunyai makna dan tujuan utama: mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Dengan syarat, aturan tersebut harus mempunyai relevansi, baik langsung maupun tidak, dengan dua sumber primer dalam Islam; Al-Qur'an dan Hadis Nabi.¹² Syarat harus mempunyai relevansi dengan dua sumber primer dibuat karena memang prinsip-prinsip yang universal telah disebut dalam dua sumber primer tersebut. Oleh sebab itu, apabila ingin merumuskan sesuatu, maka dua sumber primer tersebut harus menjadi acuan utama, baik secara langsung maupun tidak.¹³

¹¹Dalam perkembangan waktu, syari'ah sering dikaburkan dengan istilah fiqh. Padahal, di antara keduanya terdapat perbedaan yang prinsipil. Syari'ah merujuk pada kaidah-kaidah universal yang dirumuskan melalui wahyu, sedangkan fiqh merupakan bentuk praktis dari kaidah-kaidah universal tersebut ke dalam kehidupan sehari-hari di pelbagai ruang dan waktu. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender Kritis Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, (Yogyakarta: SAMHA, 2003), hlm. 163.

¹²Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahmad Sudjono, (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), hlm. 159-160.

¹³Dalam teori hukum Islam, proses produksi hukum dapat dilakukan secara langsung merujuk pada Al-Qur'an maupun Hadis Nabi maupun tidak. Secara langsung artinya merujuk pada bunyi ketentuan yang sudah ada dalam *naş*, melalui kaidah-kaidah linguistik yang sudah dirumuskan oleh ulama' ushul fiqh. Sedangkan secara tidak langsung artinya merujuk pada prinsip maupun makna yang sudah dirumuskan oleh *naş*. Dalam kajian ushul fiqh, ada tiga metode yang biasa digunakan dalam proses *istinbāt* hukum Islam: (1) metode *bayānī*; (2) metode *ta'līlī* (kausalitas); dan (3) *istişlāhī*. Lihat Ma'rūf al-Dawalibī, *al-Madkhal ilā al-'Ilmi al-Uşūl al-Fiqh*, (Damaskus: Dār al-'Ilmi, 1361 H), hlm. 422. Bandingkan dengan pembagian lain yang

Prinsip kemaslahatan dalam syari'at menjadi acuan utama dalam setiap upaya perumusan aturan, baik menyangkut hukum, ekonomi, politik, budaya, dan sebagainya. Dengan demikian, dalam Islam, masalah merupakan ruh utama yang menjadi basis dalam setiap aturan yang ada. Masalah adalah bingkai yang harus ada dan terwujud dalam setiap aturan yang dibuat untuk manusia. Oleh sebab itu, dalam Islam, tidak boleh ada aturan yang melenceng dari prinsip kemaslahatan sebagaimana yang telah digariskan oleh syari'ah.¹⁴

Masalah sebagai bingkai utama dari syari'ah merupakan prinsip yang harus dipegang oleh siapapun yang mempunyai keinginan untuk merumuskan aturan hukum. Sebab, jika ada aturan yang dirumuskan manusia melalui proses ijtihad¹⁵ yang tidak mengandung kemaslahatan, maka aturan tersebut harus dibatalkan karena melanggar bingkai yang seharusnya menjadi pertimbangan dan tujuan utama. Dengan demikian, menjaga kemaslahatan merupakan prinsip yang harus ada dan dilindungi dalam setiap aktifitas perumusan, termasuk dalam masalah hukum Islam.

memasukkan metode *istişlāhī* ke dalam kategori metode *ta'līlī*. Dalam pembagian yang kedua ini, metode penggalan hukum juga dibagi menjadi tiga: (1) *bayānī*; (2) *ta'līlī*, meliputi dua hal, yakni membangun hukum berdasarkan '*illat (binā' al-Ahkām 'ala al-'Illah)* dan membangun hukum berdasarkan tujuan (*binā' al-Ahkām 'ala al-Maqāsid*); dan (3) metode *taufiqī* (sinkronisasi). Lihat juga Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 32-34.

¹⁴Ada tiga level prinsip kemaslahatan yang sudah digariskan syari'at: primer (*darūriyah*), sekunder (*hājīyah*), dan tersier (*tahsīniyah*). Kemaslahatan primer menempati posisi pertama dan utama. Prinsip ini terwujud dalam lima prinsip dasar yang harus dilindungi dalam Islam: agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan. Lihat Ismail Ḥasani, *Naẓariyah al-Maqāsid 'Inda al-Imām Muḥammad Ṭahir Ibn 'Āsyūr*, (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1995), hlm. 46.

¹⁵Ada beberapa definisi mengenai Ijtihad. Definisi-definisi tersebut hanya beda dalam kalimatnya saja, sedangkan substansinya sama, yakni mengerahkan semua kemampuan untuk mencari solusi terhadap masalah yang belum ada ketentuannya dalam syari'at. lihat Nadiyah Syarif al-'Umari, *al-Ijtihād fī al-Islām, Uşūluhu, Ahkāmuhu, wa Afāquhu*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985), hlm. 19-22. Lihat juga Muştafā Sa'id al-Khin, *Aşarul Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uşūliyah fī Ikhtilāf al-Fuqaha'*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985), hlm. 27.

C. Konsep *Ri'āyah al-Maṣlahah* Najmuddin al-Ṭūfi

Setelah membahas masalah sebagai bingkai utama dari syari'ah, penulis akan memaparkan pemikiran al-Ṭūfi tentang prinsip menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) yang menjadi tema penting pemikirannya. Namun, sebelum penulis membahas pemikiran al-Ṭūfi, penulis akan memaparkan secara singkat biografinya. Sebab, untuk memahami pemikiran seseorang secara komprehensif, memahami biografi seseorang tersebut merupakan suatu keniscayaan.

1. Najmuddin al-Ṭūfi: Biografi Singkat dan Karya-Karyanya

Nama lengkap al-Ṭūfi adalah Najmuddin Abū Rabī' Sulaiman Ibn Abdul Qawī Ibn Abdul Karīm Ibn Sa'id al-Ṭūfi al-Ṣarsārī al-Bagdādī. Ada banyak versi menyangkut tahun kelahiran al-Ṭūfi. Ibnu Rajab dan Ibnu 'Imād menyatakan bahwa al-Ṭūfi lahir pada tahun 670 H. sedangkan Ibnu Hajar menyatakan pada tahun 657 H. Menurut Mustafa Zaid, yang paling benar al-Ṭūfi lahir pada tahun 675 H.¹⁶

Al-Ṭūfi merupakan ahli fikih abad ke-8 Hijriyah. Dia adalah tokoh besar dalam madhhab Hanbali. Menurut pengakuan Mardawi, salah satu pemuka dalam madhhab Hanbali, al-Ṭūfi adalah seseorang yang mempunyai kemampuan dan kecerdasan dalam masalah ijtihad, pemikirannya bebas dan tidak pernah takut mengeluarkan pendapatnya.¹⁷

Aktivitas intelektual al-Ṭūfi dimulai dari desanya, Thufa. Ketika di desanya, al-Ṭūfi sudah menghafal kitab *Mukhtaṣar al-Kharāqī* dan kitab *al-Luma'* karya Ibnu Jiny. Setelah itu, al-Ṭūfi kemudian melakukan pengembaraan intelektual ke Bagdad. Di Bagdad, al-Ṭūfi menghafal kitab *al-Muḥarrar* sekaligus mendiskusikannya dengan Syaikh Taqiyuddin al-Zarīroni. Selain belajar tentang fiqh, di Bagdad al-Ṭūfi juga belajar ilmu kaidah Arab kepada Ali Abi Abdillah al-Mūṣili, belajar Ushul kepada

¹⁶Najmuddin al-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar Rauḍah*, Juz. 1, (Makkah: Wazirah al-Syuūn al-Islāmiyah wa al-Auqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1998), hlm. 21.

¹⁷Al-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar Rauḍah*, hlm. 10.

Nasr al-Farūqi.¹⁸ Pengembaraan intelektual al-Ṭūfi kemudian dilanjutkan ke Damaskus dan Mesir.¹⁹

Sebagai seorang ulama besar Hanabilah, al-Ṭūfi meninggalkan banyak karya. Di antara karya al-Ṭūfi adalah sebagai berikut: (1) *al-Iksīr fī Qawā'id Tafsīr*; (2) *Jadal Al-Qur'ān*; (3) *Mukhtaṣar al-Ma'ālīn*; (4) *Kitāb al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in*; (5) *Mukhtaṣar al-Tirmizī*; (6) *Bugyah al-Sail fī Ummahāt al-Masā'il*; (7) *Qudwah al-Muhtadīn ila Maqāsid al-Dīn*; (8) *al-Bāhir fī Ahkām al-Zāhir wa al-Bāṭin*; (9) *Mukhtaṣar al-Rauḍah*; (10) *al-Zārīah fī Ma'rifah al-Asrār al-Syarī'ah*.²⁰

2. Menjaga Kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) dalam Kerangka Pemikiran al-Ṭūfi

Konsep menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) menjadi ciri khas pemikiran al-Ṭūfi. Dalam konsep ini, kemaslahatan diposisikan sebagai prinsip fundamental yang harus dijaga. Al-Ṭūfi sendiri mendefinisikan masalah dalam dua tinjauan kategori: masalah menurut syara' dan menurut 'urf. Masalah menurut 'urf adalah sarana yang mengantarkan pada kedamaian dan manfaat. Sedangkan masalah menurut syara' adalah sarana yang mengantarkan pada tujuan syari', baik berupa ibadah maupun tradisi masyarakat.²¹

Dalam definisi masalah tersebut, al-Ṭūfi memang tidak memberi batasan yang jelas mana di antara keduanya yang dapat menjadi landasan hukum. Namun demikian, sebenarnya, dari definisi yang dirumuskan al-Ṭūfi, dapat diambil kesimpulan bahwa kedua-keduanya dapat menjadi landasan hukum. Sebab, sebagaimana yang sudah al-Ṭūfi utarakan dalam masalah kategori kedua,

¹⁸Al-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar Rauḍah*, hlm. 22.

¹⁹Di Damaskus, al-Ṭūfi belajar ilmu hadis kepada Taqiyuddin al-Maqdisi dan belajar Alfiah kepada Abi al-Fatih al-Ba'li. Sedangkan di Mesir, al-Ṭūfi berguru kepada Syarifuddin al-Dimyāṭi, Sa'id al-Din al-Ḥārīṣi al-Hanbali, dan belajar kitab *Mukhtaṣar Kitāb Syibawaih* kepada pengarangnya langsung, Ali Abi Hayyan. Lihat Al-Tufi, *Syarḥ Mukhtaṣar Rauḍah*, hlm. 22.

²⁰Untuk daftar lengkap karya al-Ṭūfi, silahkan buka Najmuddin al-Ṭūfi, *Syarḥ al-Rauḍah*, hlm. 24.

²¹Najmuddin al-Ṭūfi, *Kitāb al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in*, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, 1998), hlm. 239.

tradisi masyarakat ('urf) juga dianggap bagian dari syara'.

Pemikiran al-Ṭūfī yang berbeda dengan mayoritas adalah mengenai hierarki dalil dalam hukum Islam. Al-Ṭūfī menyatakan bahwa berdasarkan penelitian yang dia lakukan, secara keseluruhan ada sembilan belas dalil dalam hukum Islam, dengan rincian sebagai berikut: Al-Qur'an, al-Sunnah, Konsensus (*Ijmā'*), kesepakatan penduduk Madinah (*Ijma' Ahl al-Madīnah*), Qiyas, pendapat sahabat (*Qaul al-Sahābi*), *Maṣlahah Mursalah*, *Istiṣhāb*, *al-Barā'ah al-Aṣliyah*, *al-Ādah*, *al-Istiqrā'*, *Saddu al-Zarā'i'*, *al-Istidlāl*, *al-Istiḥsān*, *al-Akhz'u bi al-Akhaf*, *al-Iṣmah*, *Ijma' Ahl al-Kūfah*, *Ijma' al-'Itrah*, dan terakhir, *Ijma' al-Khulafā' al-Arba'ah*.²²

Sembilan belas dalil dalam hukum Islam yang diutarakan al-Ṭūfī merupakan jumlah keseluruhan dalil dalam pelbagai madhhab dalam hukum Islam. Al-Ṭūfī menyatakan bahwa yang terkuat di antara sembilan belas dalil tersebut adalah *naṣ* dan *ijmā'*.²³

Menurut al-Ṭūfī, adakalanya dua dalil terkuat tersebut, *naṣ* dan *ijmā'*, sejalan dengan prinsip menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) dan adakalanya tidak. Jika bertentangan dengan prinsip menjaga kemaslahatan, maka yang didahulukan dalam konteks ini adalah menjaga kemaslahatan daripada *naṣ* apalagi *ijmā'*. Al-Ṭūfī menulis:

"Jika kedua dalil yang paling kuat tersebut membedai prinsip menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*), maka wajib mendahulukan masalah atas kedua dalil tersebut dengan menggunakan mekanisme *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn*, bukan dengan cara menghilangkan dan membuang apa yang ada dalam keduanya, sebagaimana mekanisme yang dilakukan al-Sunnah ketika men-*tabyīn* Al-Qur'an".²⁴

Prinsip menjaga kemaslahatan dalam konsep al-Ṭūfī diambil dari sebuah hadis Nabi, لا ضرر ولا ضرار. Hadis tersebut, kata al-Ṭūfī, menuntut untuk menjaga prinsip kemaslahatan dengan

cara meniadakan kerusakan (*al-Mafṣadah*) dan menetapkan kemaslahatan (*al-Maṣlahah*). Hadis ini secara prinsipil menutup segala ruang kemungkinan terjadinya/datangnya kerusakan kepada manusia, baik untuk dirinya sendiri maupun orang lain. Oleh sebab itu, prinsip menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) merupakan ajaran penting yang digariskan oleh agama untuk merealisasikan tujuan utama dari agama itu sendiri: mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

Prinsip menjaga kemaslahatan yang diperkenalkan al-Ṭūfī tidak lahir dari ruang kosong. Al-Ṭūfī menyandarkan argumentasinya pada dalil normatif-teologis. Ada banyak ayat dalam Al-Qur'an yang dikutip al-Ṭūfī. Ayat-ayat tersebut menurut al-Ṭūfī memberi petunjuk yang sangat jelas bahwa menjaga kemaslahatan merupakan pesan yang disampaikan oleh *syāri'*. Oleh sebab itu, tidak ada alasan untuk menolak bahwa *Ri'āyah al-Maṣlahah* merupakan prinsip utama yang harus dijaga dan diperhatikan dalam setiap perumusan aturan.²⁵

Al-Ṭūfī juga memberi argumentasi mengapa prinsip *Ri'āyah al-Maṣlahah* dapat didahulukan atas *ijmā'*. Dalam pemahaman mayoritas, *ijmā'* merupakan dalil kuat (*al-Qāṭi'*) karena dihasilkan berdasarkan kesepakatan banyak orang. Menjadi tidak mungkin kemudian apabila dalil yang kuat dapat dikalahkan oleh sebuah prinsip yang hanya didapat dari sebuah hadis. Namun demikian, al-Ṭūfī justru mempunyai pandangan yang berbeda. Menurut al-Ṭūfī, prinsip menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) merupakan dalil mandiri yang posisinya lebih kuat dari *ijmā'*. Oleh sebab itu, mendahulukan yang paling kuat terhadap yang kuat diperbolehkan.²⁶

Ada tiga alasan utama mengapa al-Ṭūfī menyatakan bahwa menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) dapat didahulukan atas *naṣ* dan *ijmā'*. Al-Ṭūfī menunjukkan fakta-fakta normatif-historis bahwa praktek mendahulukan *Ri'āyah al-Maṣlahah* atas *naṣ* dan *ijmā'*

²²Najmuddin al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, diedit oleh Ahmad Abdul Rahim al-Sayih, (Beirut: Dār al-Maṣḍiyah al-Banāniyah, 1994), hlm. 13-18.

²³Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 23.

²⁴Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 23-24.

²⁵Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 33.

²⁶Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 25.

sudah pernah terjadi dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Tiga alasan tersebut:²⁷

Pertama, pada dasarnya, *ijmā'* merupakan tempat berselisih (*Maḥal al-Khilāf*), sedangkan menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) merupakan tempat untuk sepakat (*Maḥal al-Wifāq*). Artinya, status *ijmā'* sendiri masih diperselisihkan oleh umat Islam.²⁸ Sedangkan prinsip *Ri'āyah al-Maṣlahah* disepakati oleh semua umat Islam. Oleh sebab itu, berpegang teguh kepada yang telah disepakati, tentu saja lebih kuat daripada berpegang teguh kepada yang masih diperselisihkan.

Kedua, pada kenyataannya, terkadang *naṣ* itu berbeda-beda dan saling bertentangan. Dan perbedaan tersebut yang menyebabkan terjadinya perselisihan tentang hukum yang sebenarnya dilarang oleh *syara'*. Adapun menjaga kemaslahatan sudah pasti disepakati. Oleh sebab itu, mengikuti yang disepakati sudah pasti didahulukan.²⁹

Ketiga, sudah ada fakta yang direkam dalam Sunnah Nabi mengenai praktek mendahulukan masalah atas *naṣ* dalam beberapa ketentuan. Al-Ṭūfī menunjukkan beberapa fakta historis dalam tulisannya. Di antaranya apa yang dilakukan Ibnu Mas'ud ketika membedai *ijmā'* dan *naṣ* atas dasar kemaslahatan, yakni demi berhati-hati dalam masalah ibadah.³⁰

Tiga alasan yang dikemukakan al-Ṭūfī menunjukkan bahwa pertimbangan utama yang diambil olehnya ketika menyatakan kekuatan *Ri'āyah al-Maṣlahah* sebagai dalil mandiri adalah, status *Ri'āyah al-Maṣlahah* sendiri yang disepakati oleh semua kalangan. Prinsip men-

jaga kemaslahatan sudah disepakati dan tidak ada perselisihan di antara semua kalangan terhadap statusnya. Menurut al-Ṭūfī, pilihan mendahulukan kemaslahatan atas *naṣ* dan *ijmā'* ketika terjadi pertentangan bertujuan untuk mewujudkan dan menjaga kemaslahatan manusia, agar semua dimensi kehidupannya dapat teratur dan sejalan dengan pesan utama *syāri'*.³¹

Al-Ṭūfī juga mengingatkan bahwa metode *Ri'āyah al-Maṣlahah* yang sudah dijelaskan tidak sama dengan metode *Maṣlahah Mursalah* yang dirumuskan Imam Malik. Menurut al-Ṭūfī, konsep *Ri'āyah al-Maṣlahah* yang dirumuskan olehnya lebih dalam dan lebih luas daripada konsep *Maṣlahah Mursalah* yang digagas Imam Malik. Konsep *Ri'āyah al-Maṣlahah* mencakup segala aspek dalam kehidupan manusia, baik ibadah, *Muqaddarāt*, dan adat.³² Sedangkan *Maṣlahah Mursalah* hanya menyentuh hal-hal yang bersifat mua'malah saja.³³

Sebelum memilih mendahulukan masalah atas *naṣ* dan *ijmā'*, al-Ṭūfī merumuskan mekanisme yang perlu ditempuh. Apabila terjadi pertentangan antara keduanya, mekanisme pertama yang perlu ditempuh adalah dengan mengkompromikan antar keduanya. Apabila mekanisme pertama tidak berhasil, maka masalah dapat didahulukan atas dalil yang lain, termasuk *naṣ* dan *ijmā'*.³⁴

Al-Ṭūfī juga menyatakan bahwa antara masalah dan kerusakan (*al-Mafṣadah*) terkadang terjadi pertentangan. Apabila ada dua masalah atau dua kerusakan saling bertentangan, atau pertentangan antara masalah dan kerusakan, maka salah satu di antara dua yang bertentangan tersebut harus dipilih. Namun, apabila keduanya setara, memilih salah satu di antara keduanya menjadi pilihan, bahkan jika perlu menggunakan mekanisme pengundian.³⁵

²⁷Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 34-36.

²⁸Tidak semua umat Islam menyepakati *ijmā'* sebagai dalil mandiri yang kuat, seperti an-Nazzām, golongan Syi'ah, dan sebagian kaum Khawārij. Lihat Muṣṭafā Sa'id al-Khin, *Aṣarul Ikhtilāf*, hlm. 456.

²⁹Poin inilah yang kemudian membuat al-Ṭūfī dianggap melampaui batas. Namun demikian, pernyataan al-Ṭūfī ini sebenarnya tidak dapat dipahami secara sepotong. Dalam pembahasan selanjutnya, penulis akan menjelaskan lebih lanjut mengenai apa yang dimaksud al-Ṭūfī dengan pernyataan ini.

³⁰Sahabat bersepakat bahwa tayamum diperbolehkan bagi orang yang sakit dan ketika tidak didapatkan air. Namun demikian, Ibnu Mas'ud memilih membedai pendapat tersebut dengan alasan lebih berhati-hati dalam masalah ibadah.

³¹Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 36-37.

³²Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 40.

³³Ulama Ushul Fiqh sepakat bahwa obyek *Maṣlahah Mursalah* hanya ranah mu'amalah saja. Sedangkan ranah ibadah, semuanya menyatakan bahwa tidak boleh ditetapkan berdasarkan *Maṣlahah Mursalah*. Lihat Abdul Karim Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 238.

³⁴Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 44-45.

³⁵Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 46.

Mekanisme di atas, menurut al-Ṭūfī merupakan pesan inti dari hadis Nabi, لا ضرر ولا ضرار. Hadis tersebut memberi penjelasan bahwa dalam kondisi bagaimanapun, harus ada pilihan untuk mengunggulkan salah satu di antara dua hal yang bertentangan. Sebab, apabila dibiarkan dan tidak dipilih, maka kemaslahatan yang ada dalam dua ketentuan yang bertentangan tersebut tidak bisa diterapkan.³⁶ Padahal, sebagaimana al-Ṭūfī katakan, menjaga kemaslahatan merupakan prinsip utama yang tidak boleh ditinggalkan dalam keadaan apapun.

Al-Ṭūfī kemudian menyatakan bahwa kemaslahatan yang dimaksud olehnya adalah kemaslahatan dalam wilayah mu'amalah. Sedangkan kemaslahatan dalam wilayah ibadah, hanya bisa diketahui oleh syāri'. Manusia tidak mungkin mengetahui secara pasti baik secara kualitatif maupun kuantitatif kemaslahatan sebenarnya dari ibadah. Manusia hanya dapat mengira-ngira tanpa bisa tahu kepastiannya. Sedangkan dalam wilayah mua'malah, manusia diberi kebebasan menentukan kemaslahatannya sendiri, tentu saja dengan tetap berpegang pada prinsip dasar syari'at.

Dalam penutupnya, al-Ṭūfī menyatakan bahwa masalah merupakan dalil syara'. Bahkan, dia menyatakan bahwa masalah adalah dalil yang paling kuat dan paling spesifik. Maka, mendahulukan masalah untuk memperoleh kemaslahatan merupakan sebuah pilihan. Al-Ṭūfī menulis:

قد قرنا أن المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في
تحصيل المصالح³⁷

D. Menguji Liberalitas Pemikiran al-Ṭūfī

Sekilas, jika dipahami secara tekstual, pernyataan al-Ṭūfī tentang konsep menjaga kemaslahatan (*Ri'āyah al-Maṣlahah*) memang melampaui batas kewajaran. Pernyataan al-Ṭūfī yang menganggap masalah dapat didahulukan

³⁶Dalam masalah ini, al-Ṭūfī mempunyai pandangan yang berbeda dengan mayoritas ahli hukum Islam mengenai mekanisme ketika terjadi pertentangan antara dalil (*Ta'aruf al-Adillah*). Al-Ṭūfī tidak menyepakati adanya mendiamkan (*al-Tawāquf*) sebuah dalil ketika tidak dapat dikompromikan.

³⁷Al-Ṭūfī, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlahah*, hlm. 47.

atas *naṣ* dan *ijmā'* memang sangat kontroversial. Terlebih, apabila pernyataan al-Ṭūfī dipahami apa adanya dan tanpa melihat secara utuh pesan yang ingin disampaikan olehnya. Tidak heran kemudian, akibat pernyataannya yang kontroversial ini, al-Ṭūfī mendapat julukan sebagai pemikir liberal yang wajib dijauhi.

Namun demikian, menurut penulis, pemikiran al-Ṭūfī masih berada dalam *track* syari'ah. Secara tekstual, al-Ṭūfī memang menyatakan bahwa masalah dapat mengalahkan *naṣ* dan *ijmā'* ketika dua dalil tersebut tidak sejalan dengan prinsip kemaslahatan. Didahulukannya prinsip kemaslahatan atas *naṣ* dan *ijmā'* melalui mekanisme *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn* merupakan sikap al-Ṭūfī yang oleh penulis dijadikan alasan mengapa dia dianggap tetap berada dalam *track* syari'ah. Mekanisme *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn* adalah cara yang biasa dalam praktek Ushul Fiqh. Banyak contoh yang dapat diajukan dalam masalah ini.³⁸

Mekanisme *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn* tidak menjadikan *naṣ* ataupun *ijmā'* tidak berlaku lagi. Mekanisme ini hanya mengenyampingkan ketentuan yang ada dalam *naṣ* maupun *ijmā'* tanpa membuang sama sekali fungsinya. Dalam praktek ushul fiqh berbagai madhhab, mekanisme ini lazim digunakan. Bahkan salah satu fungsi dari Hadis Nabi adalah melakukan *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn* terhadap Al-Qur'an. Mekanisme *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn* Hadis terhadap Al-Qur'an tidak mereduksi dan meniadakan ketentuan yang ada dalam Al-Qur'an, namun justru semakin memperjelas ketentuan yang ada di dalamnya.

Anggapan bahwa al-Ṭūfī melampaui batas dalam memperlakukan masalah terjadi sebab bahasa yang digunakan al-Ṭūfī memang cenderung provokatif. Al-Ṭūfī menggunakan bahasa yang provokatif di tengah situasi dan kondisi yang belum siap menerima gagasan progresif. Apa yang diungkapkan al-Ṭūfī melalui prinsip *Ri'āyah al-Maṣlahah* sebenarnya merupakan gagasan yang mencoba

³⁸Hal ini bisa temukan dalam mekanisme *istiḥṣān* misalnya. Dalam keadaan tertentu, seseorang bisa melawan ketentuan nash dengan alasan masalah, darurat, bahkan adat.

mengembalikan praktek perumusan hukum Islam sesuai dengan ruh aslinya, yakni tetap selalu menjaga dan mewujudkan kemaslahatan.

Pemikiran al-Ṭūfī memang kontroversial dari sisi permukaan. Sedangkan secara substansi, pemikiran al-Ṭūfī sama dengan konsep dalam madhhab lain, *Istiḥsān* dalam madhhab Hanafi dan prinsip menolak kemudharatan dalam madhhab Syafi'i. Namun demikian, harus diakui bahwa pemikiran al-Ṭūfī memang menjadi rujukan bagi orang-orang liberal dalam merumuskan kerangka pemikiran baru dalam ushul fiqh.³⁹

Hal lain yang menunjukkan bahwa pemikiran al-Ṭūfī masih berada dalam *track* syari'ah adalah mengenai area mana yang dapat dijadikan obyek aplikasi prinsip *Ri'āyah al-Maṣlahah*. Masalah dapat menggeser posisi *naṣ* dan *ijmā'* hanya ketika berada dalam wilayah mu'amalah saja, dan tidak berlaku dalam wilayah *ḥudūd* dan *'uqūbah*. Dengan demikian, sebenarnya al-Ṭūfī masih menjaga sakralitas *naṣ*. Dia tidak semerta-merta melakukan praktek liberalisasi terhadap masalah. Al-Ṭūfī hanya berupaya mengembalikan masalah ke posisi aslinya, yakni sebagai landasan dan fondasi utama semua aktifitas perumusan hukum Islam.

Al-Ṭūfī adalah seorang tokoh dan pemikir hukum Islam yang luar biasa. Gagasan *Ri'āyah al-Maṣlahah* merupakan produk pemikiran yang harus dikembangkan dan dijadikan fondasi dasar dalam proses pengembangan keilmuan ushul fiqh. Spirit pemikiran al-Ṭūfī bersifat abadi dan akan selalu penting untuk dijadikan pertimbangan.

E. Penutup

Najmuddin al-Ṭūfī merupakan tokoh besar dalam sejarah hukum Islam. Berlatar belakang madhhab Hanbali, ulama kelahiran Bagdad

ini mempunyai gagasan kontroversial yang sampai sekarang masih menarik untuk dikaji. Al-Ṭūfī menyatakan bahwa apabila terjadi pertentangan antara *naṣ* dengan masalah, maka yang didahulukan dalam konteks tersebut adalah masalah. Namun demikian, dalam proses mendahulukan masalah atas *naṣ*, mekanisme yang harus ditempuh adalah dengan cara *Takhṣiṣ* dan *Tabyīn*, bukan dengan cara menghapus maupun meninggalkan aturan yang ada dalam *naṣ*.

Dilihat dari sisi liberalitas pemikiran, gagasan al-Ṭūfī tentang masalah masih berada dalam *track* syari'ah. Al-Ṭūfī hanya menyampaikan gagasannya dengan bahasa yang provokatif. Sebenarnya, liberalitas pemikiran al-Ṭūfī hanya berada di permukaan saja. Sedangkan secara substansi, apa yang digagas al-Ṭūfī dalam *Ri'āyah al-Maṣlahah* sama dengan gagasan dalam pemikiran madhhab lain ketika memilih tidak menggunakan ketentuan *naṣ*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdissalām, Izzuddin Ibn, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Lebanon: Dār al-Jayl, 1980.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- Aibak, Kutbuddin, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Ash-Shidieqy, Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Būṭī, Saïd Ramaḍan, *Ḍawābiṭul Maṣlahah fī al-Syari'ah al-Islamiyah*, Kairo: Muassasah ar-Risalah, 1973.
- Dawalibi, Ma'rūf, *al-Madkhal ilā al-'Ilmi al-Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: Dār al-'Ilmi li al-Malabīn, 1361 H.

³⁹Dalam pemikiran Jaringan Islam Liberal (JIL) misalnya, pemikiran al-Ṭūfī tentang masalah turut menjadi kerangka dasar lahirnya kaidah ushul fiqh baru yang disebut dengan kaidah ushul fiqh alternatif. Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai tiga kaidah alternatif silahkan buka Abd. Moqsiṭh Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005).

- Hasani, Ismail, *Nazariyah al-Maqāsid ‘Inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Asyūr*, Virginia: Al-Ma’had al-‘Alāmi li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Hidayat, Komaruddin, dan Gaus AF, Ahmad, *Islam Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- Juwaini, Abu al-Mā’alī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.
- Mahmassani, Sobhi, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahmad Sudjono, Bandung: Al-Ma’arif, 1981.
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Mazkūr, Muhammad Salam, *Al-Fiqh al-Islāmi*, Makkah: Maktabah Abdullah Wahbah, 1955.
- Mūsa, Muḥammad Kāmil, *al-Madkhal ilā al-Tasyrī’ al-Islāmi*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1989.
- Nasution, Khoiruddin, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (perdata) Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Tazzafa dan Accademi, 2007.
- Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl, *Al-Tasyrī’ wa al-Fiqh fī al-Islām*, Kairo: Maktabah Wahibah, 1976.
- Sa’id al-Khin, Muṣṭafā, *Aṣarul Ikhtilāf fī al-Qawā’id al-Uṣulīyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985.
- Syalṭūt, Maḥmūd, *Al-Islām, ‘Aqīdah wa Syarī’ah*, Kairo: Dār al-Qalam, 1966.
- Syāṭibī, Abū Ishāq, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Kairo: Dār al-Fikr li al-Nasyr wa al-Tauzī’, tt.
- Ṭūfī, Najmuddin, *Kitāb al-Ta’yīn fī Syarḥ al-Arba’in*, Beirut: Muassasah al-Rayyān, 1998.
-, *Risālah fī Ri’āyah al-Maṣlahah*, Beirut: Dār al-Maṣḍīyah al-Banānīyah, 1994.
-, *Syarḥ Mukhtaṣar Rauḍah*, Makkah: Wazīrah al-Syu’ūn al-Islāmiyah wa al-Auqāf wa al-Da’wah wa al-Irsyād, 1998.
- ‘Umari, Nadiyah Syarif, *al-Ijtihād fī al-Islām, Uṣūluḥū, Aḥkāmuhū, wa Afāquḥū*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985.
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif; Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Zahrah, Abū, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1958.
- Zaidān, Abdul Karīm, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Oman: Maktabah al-Basair, 1994.