

Teori Mas}lah}ah Najm al-Din al-T{ufi: Telaah Kita>b al-Ta'yi>n fi Sharh} al-Arba'i>n dan Sharh} Mukhtas}ar al-Rawd}ah

A. Halil Thahir*

Pendahuluan

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan dalam studi yurisprudensi Islam adalah konsep masalah sebagai tujuan penetapan hukum Islam. Betapa urgennya kedudukan masalah sebagai tujuan – kalau tidak malah merupakan inti dari seluruh konstruksi legislasi Islam. Hal ini dapat dipahami dari buku-buku ushul al-fiqh yang ditulis baik sejak masa-masa awal pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam, masa-masa pertengahan maupun pada masa akhir-akhir ini dapat dipastikan buku-buku tersebut memuat pembahasan tentang masalah sebagai tujuan tasyri' sekalipun porsi pembahasannya sangat bervariasi.

Salah satu teori yang memperhatikan masalah secara mutlak, baik terhadap masalah hukum Islam yang ada *nas*} nya maupun masalah hukum yang tidak ada *nas* nya dalam lapangan hukum *mu'amalah*. Teori masalah demikian ini dikemukakan oleh Najamudin al-Tufi dalam karyanya *Kitab al-Ta'yin fi Syarh} al-Arbain*¹. Untuk mengetahui pemikiran al-Tufi secara komprehensif, penulis juga mencoba untuk menguak pemikirannya tentang *al-Istis}lah* dan *al-Tah}sin* dan *al-Taqbih}* dalam karyanya yang berjudul *Sharh} Mukhtas}r al-Rawd}ah*².

Pemikiran al-Tufi tentang masalah tersebut dinilai sebagai termasuk dalam kategori *masalah mursalah*³, ada pula yang menuduh

* Dosen STAIN Kediri

¹ Najm al-Din al-Tufi, *Kitab al-Tayin fi Shh} al-Arba'in*, (Bairut: Muassasah al-Rayyan, 1998).

² Ibid, *Sharh} Mukhtasar al-Rawd}ah*, Vol. I dan III, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1998)

³ Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), h. 113.

pemikiran al-Tufi di atas sebagai pandangan kaum Syi'ah⁴, dan dianggap berbahaya untuk diterapkan karena secara apriori telah mengemukakan kemungkinan terjadinya pertentangan antara nas dengan masalah, bahkan ada yang beranggapan pula bahwa penerapan masalah al-Tufi akan berakibat akan mengikuti hawa nafsu dan menghalalkan yang haram dengan dalih masalah⁵.

Perbedaan pandangan dalam menyikapi teori masalah yang digagas oleh al-Tufi terjadi karena beberapa sebab, antara lain: *pertama*, karena faktor keterbatasan pengetahuan mereka apa dan bagaimana sesungguhnya yang dikehendaki oleh al-Tufi dalam dua kitabnya tersebut; *Kedua*, bisa jadi karena sedari awal madzhab fiqh antara mereka dan al-Tufi memang berbeda dalam melihat masalah kaitannya dengan *istinbat al-hukm*; Ketiga, bahkan bisa jadi ada kepentingan politik yang menyelip di balik perbedaan pendapat tersebut. Dalam makalah ini, penulis berupaya untuk bersikap "epoche", mengurung segala bentuk subjektifitas agar diperoleh pemahaman yang valid tentang teori maslaha al-Tufi.

Biografi al-Tufi

Nama lengkap ulama ini adalah Najamudin Abu ar-Rabi' Sulaiman bin Abd al-Qawi bin Abd al-Karim bin Sa'id al-Tufi as-Sauri al-Baghdadi al-Hanbali, yang terkenal dengan nama al-Tufi. Sebenarnya Tufi adalah nama sebuah desa di daerah sarsar Irak, dan di desa itulah tokoh ini dilahirkan⁶. Di samping tokoh tersebut terkenal dengan nama al-Tufi, juga populer dengan nama Ibn Abu 'Abbas.⁷

⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hanbal wa Atharuhu, Arauhu wa Fiqhuhu*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), h. 361.

⁵ Mustafa Zaid, *al-Maslahah*, 164. Periksa pula, Abd al-Wahhab Khallaf, *Mas}dir al-Tahri' al-Islami fi Ma La Nas}s}a Fi>h*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 89

⁶ Sha'ban Muhammad Isma'il, *Us}u>l al-Fiqh Tarikhuhu wa Rija>luh*, (Makkah: Dar al-Salam, 1998), 322. Sebagai perbandingan, periksa pula, Ibn al-Imad, *Shadzara>t al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, Vol. V, (Bairut: al-Maktab al-Tijari, t.t.), h.39.

⁷ Ibid.

Al-Tufi lahir diperkirakan pada tahun 675 H (1277 M)⁸ dan meninggal pada tahun 716 H (1318 M) di Palestina. Dengan demikian, al-Tufi lahir setahun setelah serbuan pasukan Mongol ke kota Baghdad yang dipimpin oleh Khulagu Khan pada tahun 1258 M. Sejak peristiwa serangan Mongol ini, Baghdad hancur berantakan. Tidak seorangpun yang dapat membayangkan bencana yang lebih dahsyat dari pada mala petaka ini. Akibatnya, integritas politik dunia Islam betul-betul tak berdaya dan kehilangan nyali⁹.

Di samping informasi bahwa tokoh yang menjadi obyek pembahasan tulisan ini hidup dalam situasi integritas dunia Islam yang tercabik-cabik, juga al-Tufi hidup pada masa kemunduran Islam, terutama kemunduran hukum Islam. Fase kemunduran hukum Islam berlangsung lama yaitu dari pertengahan abad keempat Hijrah sampai akhir abad ketiga belas Hijrah. Pada fase tersebut para ulama kurang berani berinisiatif untuk mencapai tingkatan mujtahid mutlak dan menggali hukum-hukum Islam langsung dari sumber-sumbernya yang pokok, yaitu Qur'an dan Sunnah, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil syara'. Mereka merasa cukup mengikuti pendapat-pendapat yang ditingkatkan oleh imam-imam mujtahid sebelumnya, seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad. Berbagai faktor, baik politik, mental, sosial dan sebagainya telah mempengaruhi kegiatan mereka dalam lapangan hukum, sehingga tidak mempunyai fikiran independen, melainkan harus bertaklid.¹⁰

Sebagai contoh hilangnya independensi ulama pada masa al-Tufi, tidak sedikit produk hukum Islam yang dijadikan alat untuk menjustifikasi kebijakan dan kepentingan penguasa, yakni di bawah kekuasaan Mamluk di Mesir (649-924 H/1250-1517 M). Sebagai

⁸ Ada dua versi tentang tahun kelahirannya al-Tufi. Menurut Ibn Hajar, al-Tufi lahir pada tahun 657 H/1259 M. Sedangkan menurut Ibn al-'Imad, al-Tufi diperkirakan lahir antara tahun 673-679. Periksa, Mustafa Zaid, *al-Maslahah*, h. 67-68.

⁹ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, Terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), h. 37-38.

¹⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h/ 206.

contoh, semua tanah pertanian ketika itu dibagi secara eksklusif antara pemegang kekuasaan politik dan para pemegang kekuasaan militer. Keseluruhan tanah pertanian di Mesir, misalnya, dibagi sebagai berikut: 4 bagian untuk penguasa puncak sebagai pribadi, yaitu sultan; 9 bagian untuk para pejabat kerajaan, yaitu para penjaga keamanan, para pelayan istana dan para prajurit yang bertugas memberi pelayanan segera kepada raja; 11 bagian untuk para amir Mamluk dan para tentara Mamluk lainnya¹¹.

Di masa berikutnya, pada 715 H/1315 M, Sultan al-Malik al-Nas}ir Muhammad membagi tanah yang sama sebagai berikut: 10 bagian untuk dirinya sebagai pribadi; 14 bagian untuk para amir Mamluk dan para tentara Mamluk¹².

Pergolakan politik juga mengakibatkan terpecahnya negeri Islam ketika itu menjadi beberapa negeri kecil, dan negeri-negeri tersebut selalu sibuk perang, fitnah-memfitnah dan kehilangan ketentraman masyarakat. Salah satu implikasinya ialah kurangnya perhatian terhadap kemajuan ilmu.

Pada fase sebelumnya telah timbul mazhab-mazhab hukum Islam yang mempunyai metode dan cara berpikir sendiri di bawah seorang imam mujtahid. Sebagai kelanjutannya ialah bahwa pengikut-pengikut madzhab--madzhab tersebut berusaha membela mazhabnya sendiri dan memperkuat dasar-dasar mazhab maupun pendapat-pendapatnya, dengan cara mengemukakan kebenaran pendirian mazhabnya dan menyalahkan pendirian mazhab lain atau dengan cara memuji-muji imam pendiri mazhab yang dianutnya. Dengan usaha-usaha tersebut, seseorang tidak lagi mengarahkan perhatiannya kepada sumber hukum yang utama, yaitu al-Qur'an dan al-Hadith, dan baru memakai nas-nas kedua sumber ini untuk memperkuat pendapat imamnya, meskipun kadang-kadang harus melalui pemahaman yang

¹¹ SirJhon Clubb, Solder of Fortune, *The Story of The Mamluks*, (New York, 1973), h.207, sebagaimana dikutip oleh Abdallah M. Al-Husayn al-‘Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, Terj. Abdul Basir, (Jakarta: Gaya Media Pertama, 2004), h. 37.

¹² Ibid.

tidak semestinya. Dengan demikian, kepribadian seseorang menjadi lebur ke dalam golongannya dan kebebasan berpikir menjadi hapus. Orang-orang berilmu akhirnya menjadi orang awam yang mencukupkan dengan taqlid. Sudah barang tentu fanatik terhadap suatu pikiran menyebabkan pikiran seseorang kaku.

Pembukuan pendapat-pendapat madzhab menyebabkan orang mudah untuk mencarinya. Pada fase-fase sebelumnya para fuqaha harus berijtihad karena dihadapkan kepada hal-hal yang tidak ada hukumnya. Setelah ijtihad-ijtihad mereka dibukukan, bagi orang yang datang kemudian hanya mencukupkan dengan pendapat yang telah ada.

Pada masa-masa sebelumnya, hakim-hakim terdiri dari orang-orang yang bisa melakukan ijtihad. Akan tetapi pada masa selanjutnya hakim-hakim diangkat dari orang-orang yang bertaqlid, agar mereka memakai mazhab tertentu dan terputus hubungannya dengan mazhab yang tidak dipakai di peradilan. Apalagi hakim-hakim yang bisa berijtihad seringkali keputusannya menjadi sasaran kritik penganut-penganut mazhab tertentu. Dengan terikatnya seorang hakim pada mazhab fiqh yang disukai oleh penguasa negara menjadi sebab orang banyak merasa puas terhadap mazhab tersebut.¹³

Oleh karena kaum muslimin tidak mengadakan jaminan agar ijtihad jangan sampai digunakan oleh orang-orang yang tidk berhak, timbullah kekacauan dalam persoalan ijtihad dan mengeluarkan pendapat. Orang-orang yang tidak berijtihad ikut melakukan ijtihad, dan orang-orang awam ikut-ikutan memberikan fatwa, dan dengan demikian mereka telah mempermainkan nas-nas shari'at dan kepentingan orang banyak. Akibatnya ialah banyak fatwa yang berbeda-beda dan bersimpang-siurnya keputusan-keputusan hakim, meskipunb kadang-kadang masih di negeri yang satu dalam persoalan yang sama, sedang kesemuanya dianggap sebagai hukum-hukum syara'. Setelah melihat kekacauan dalam lapangan hukum tersebut, para ulama pada kahir abad keempat Hijrah menetapkan penutupan ijtihad dan memabatasi kekuasaan para hakim dan pemberi fatwa dengan pendapat-pendapat

¹³ Ibid., h. 207.

yang ditinggalkan oleh ulama-ulama sebelumnya. Akhirnya pintu ijtihad resmi ditutup.¹⁴

Tanda-tanda kebekuan dan kemunduran yang panjang tersebut terlihat pada kenyataan-kenyataan berikut: sebagai akibat para fuqaha tidak melakukan ijtihad, baik karena malas dan tidak adanya daya-kreasi baru, atau karena menerima tertutupnya pintu ijtihad sebagai keputusan ijma', kegiatan para fuqaha hanya berkisar membahas pendapat-pendapat yang kuat dengan pendapat yang lemah, dan menyusun ikhtisa-ikhtisar kitab fiqh atau "matan-matan" yang kadang-kadang merupakan rumus-rumus yang sukar dimengerti, kemudian diberikan penjelasan yang terkenal dengan nama "syarah", dan penjelasan ini diberikan penjelasan lagi, atau diberi catatan-catatan yang terkenal dengan nama *h}ashiah* atau *ta'liqa>t*. Corak lain dari cara penyusunan kitab dari masa kemunduran ialah penghimpunan fatwa-fatwa dalam satu mazhab. Akan tetapi kitab-kitab fatwa ini merupakan suatu penbendaharaan yang sukar dinilai dalam hukum Islam.

Akibatnya hukum Islam menjadi terisolasi dari persoalan kehidupan, karena persoalan kehidupan ini akan selalu muncul, sedang hukum-hukum Islam harus dicukupkan pada ijtihad-ijtihad dari masa sebelumnya, dan hukum Islam hanya bersifat teori semata dan tidak bisa merespons masalah-masalah baru dalam kehidupan manusia. Dalam pada itu pusat ilmu-ilmu pada waktu itu terutama hukum Islam berpindah-pindah, dari kota-kota Baghdad, Bukhara dan Naisabur, ke kota-kota Mesir, Syam, India, Asia Kecil dan Afrika.

Meskipun masa tersebut dinamakan masa kemunduran, pada masa ini masih terdapat fuqaha-fuqaha menyerukan kembali kepada Qur'an dan Hadith. Usaha-usaha mereka ini berhasil dan besar pengaruhnya terhadap masa-masa berikutnya. Di antara fuqaha-fuqaha bebas adalah Ibnu Taimiyah¹⁵ (wafat 728 H) yang mempunyai karya-

¹⁴ Ibid., h. 208.

¹⁵ Nama lengkap Ibn Taimiyah adalah Taqiyy al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin 'Abd al-H}alim bin 'Abd al-Salam bin 'Abd al-Lah bin Abi al-Qasim bin al-Khidr bin Muhammad bin Taimiyah al-Harani al-Dimashqi al-Hanbali. Periksa, Sha'ban, *Usju>l al-Fiqh*, h. 270.

karya baru, diantaranya ialah “fatwa-fatwanya” yang merupakan segi penerapan praktis hukum-hukum Islam, karena fatwa-fatwanya tersebut merupakan jawaban-jawaban terhadap peristiwa yang terjadi pada masanya. Tokoh lain ialah Ibn al- Qayyim (wafat 751 H) yang menulis buku-buku hukum Islam yang sangat bernilai, seperti *A’lam al-Muwaqi’in*. Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diduga bahwa al-Tufi hidup segenerasi dengan Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim al-Jauziyah. Menurut suatu keterangan memang bahwa al-Tufi adalah salah seorang murid Ibnu Taimiyah.¹⁶

Pendidikan al-Tufi dimulai dari kota kelahirannya dengan belajar pada beberapa orang guru. Ia menghafal kitab *al-Mukhtas}ar al-Kharqi* di bidang fiqh dan al-Luma’ karya Ibn Jini dalam ilmu bahasa Arab. Ia juga bolak balik ke Sarsar untuk belajar fiqh kepada Zain al-Din ‘Ali bin Muhammad al-S{arsari, seorang ulama bermadzhab Hanbali. Pada tahun 691 H ia pindah ke Baghdad. Di sana ia menghafal kitab *al-Muh}arrar fi al-Fiqh* (sebuah kitab rujukan dalam madzhab Hanbali) dan mendiskusikannya dengan Taqiy al-Din al-Zarziati. Disamping itu ia juga mendalami Us}ul al-fiqh pada Nas al-Faruqi, dan belajar Hadith pada Rasyid bin al-qasim, Isma’il bin al-tabbal, dan Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Harani¹⁷.

Hampir semua sejarah yang mengupas riwayat hidup al-Tufi mendeskripsikan bahwa al-Tufi seorang pemikir muslim yang jenius dan produktif dalam dunia karya tulis. Beberapa karya tulis al-Tufi dapat diklasifikasikan dalam lima bidang¹⁸:

(1) Karya dalam disiplin Ulum al-Qur’an dan al-Hadith: *al-Iksi>r fi Qawa>’id al-Tafsi>r, al-Isha>ra>t al-Ila>hiyyah ila> al-Maba>hith al-Us}u>liyyah, Id}a>h al-Baya>n ‘an Ma’na> Umm al-Qur’a>n, Mukhtas}ar al-Ma’alin, Tafsi>r Su>rat al-Qa>f wa Su>rah al-Naba’, Jadal al-Qur’a>n, Bughyat al-Wa>s}il ila> Ma’rifat al-Fawa>s}il, Daf’u al-Ta’a>rud} ‘Amma> Yu>himu al-Tana>qud} fi al-*

¹⁶ Mustafa Zaid, *al-Maslahah*, h. 73.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., h. 91-93.

Kita>b wa al-Sunnah, Sharh} al-Arba'in al-Nawawiyyah, Mukhtas}r al-Turmudzi. (2) Karya dalam bidang Us}u>l al-din: Bughyat al-Sa>'il fi Ummaha>t al-Sa>il, Qudwat al-Muhtadin ila> Maqa>s}id al-Di>n, Hala>l al-'Aqd fi Ahka>m al-Mu'taqad, al-Intis}a>rat al-Isla>miyyah fi Daf'I Shubhat al-Nas}ra>niyyah, Dar'u al-Qawl al-Qabi>h fi al-Tah}si>n wa al-Qabi>h}, al-Bahir fi Ahkam al-Bat}in wa al-Z{ahir, Radd 'ala> al-Ittih}a>diyyah. Ta'a>liq 'ala> al-Ana>ji>l wa Tana>qud}iha>, Qas}i>dah fi al-'Aqi>dah wa Sharh}iha>, al-'Adza>b al-Wa>s}ib 'ala> Arwa>h{ al-Nawa>s}ib, (3) Karya dalam bidang Usul al-Fiqh: Mukhtas}ar al-Rawd}ah al-Quda>miyyah, Sharh} Mukhtas}r al-Rawd}ah, Mukhtas}ar al-H{a>s}il, Mukhtas}ar al-Mah}s}u>l, Mi'ra>j al-Wus}u>l ila> 'ilm al-Us}u>l, al-Dzari>'ah ila> Asra>r al-Shari>'ah. (3) Karya dalam bidang Fiqh, al-Riya>d} al-Nawa>d}ir fi al-Ashba>h wa al-Naz}a>'ir, al-Qawa>'id al-Kubra>., al-Qawa>'id al-Sughra>, Sharh} Nis}f Mukhtas}ar al-Kharqi>, Muqaddimah fi 'Ilm al-Fara>id, Sharh} Mukhtas}ar al-Tabrizi>. (4) Karya dalam bidang Bahasa dan Sastra, al-S{a'qah al-Ghad}abiyyah fi> al-Radd 'ala> Munkiri> al-'Arabiyyah, al-Risa>lah al-'Ulwiyyah fi al-Qawa>'id al-'Arabiyyah, Ghaflat al-Mujta>z fi 'Ilm al-H{aqi>qah wa al-Maja>z, Tuh}fat Ahl al-adab fi Ma'rifat Lisa>n al-'Arab, al-Rah}i>q al-Salsal fi> al-A<da>b al-Musalsal, awa>id al-H{ays fi> Shi'r Imri' al-Qays, al-Shi'a>r al-Mukhta>r 'ala. Mukhta>r al-'Ash'a>r, Sharh} Maqa>ma>t al-H{ari>ri>, Iza>lat al-Anka>d fi Mas'alat Ka>d, Daf'u al-Mala>m 'an Ahl al-Mant}iq wa al-Kala>m.

Teori Maslahah Menurut al-Tufi

Pandangan al-Tufi tentang masalah sebagaimana dikemukakan pada bagian pendahuluan adalah berasal dari pembahasan (*sharh}*) Hadith nomor 32 dari kitab Hadith *al-Arba'in al-Nawawiyyah*. Hadith dimaksud adalah berbunyi “*la> d}arara wa la> d}ira>ra*”¹⁹ (tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas kerugian dengan kerugian yang lain)

¹⁹ Al-T{u>fi>, *Kita>b al-Ta'yi>n*, h. 234.

Tampa memperdulikan kuat atau lemahnya rangkaian periwayatan (sanad) atau otentik tidaknya penisbatan pada Nabi, al-Tufi memandangnya sebagai representasi yang valid dari tujuan al-Qur'an untuk melindungi kebaikan dan kemaslahatan manusia.

Dalam penjelasannya mengenai makna atau implikasi Hadith ini, al-Tufi berusaha menguraikan makna yang tepat tentang pandangan Islam mengenai kemaslahatan manusia secara umum, dan kemaslahatan hukum secara khusus. Ia menunjukkan bahwa Hadith di atas hanyalah potongan kalimat yang bentuk lengkap atau aslinya adalah: “Tidak boleh menyebabkan kerugian pada seseorang dan tidak boleh ada perbuatan-perbuatan merugikan yang bersifat pembalasan pada seseorang” (*la> luh}u>q aw ilh}a>q d}arar bi ahad wa la> fi'l d}ira>r ma'a ah}d*)²⁰.

Menurut al-Tufi, kandungan hukum yang fundamental dari hadith ini adalah: “Tidak sah tindakan menyebabkan kerugian (pada orang lain) kecuali karena sebab khusus yang men-takhs}i>s}” (*la> luh}u>q d}arar shar'an illa> bi mu>jib kha>s} mukhas}s}is}*)²¹. Yakni, kecuali dalam kasus-kasus tertentu ketika perbuatan-perbuatan pidana dilakukan secara sengaja. Sebab pada kasus ini, memberikan hukuman kepada para pelanggar hukum dibenarkan secara ijma' (*mashru>' bi al-ijma>'*). Namun, sangsi hukum atau kerugian semacam ini merupakan pengecualian dari aturan umum mengenai tidak bolehnya tindakan merugikan. Artinya, kerugian hukum yang legal hanya merupakan kasus khusus dari aturan umum mengenai larangan tindakan menyebabkan kerugian kepada orang lain.

Untuk mendukung penegasan kebaikan atau kemaslahatan manusia, melalui penolakan atau pelarangan yang sah terhadap tindakan yang merugikan, al-Tufi menukil beberapa ayat al-Qur'an. Misalnya: “Tuhan menginginkan kemudahan bagi kamu, dan tidak menginginkan kesulitan untuk kamu” (*yuri>du Allah bikum al-yusr wa la> yuri>du*

²⁰ Ibid., h. 236.

²¹ Ibid.

bikum al-‘usr)²²; “Allah ingin meringankan beban kamu” (*yuri>du Allah an yukhaffifa ‘ankum*)²³; “Dia (Allah) tidak menetapkan kesulitan padamu dalam agama” (*wa ma> ja’ala ‘alaykum fi al-di>n min h}araj*)²⁴. Masih banyak ayat lain yang melarang berbagai bentuk tindakan melanggar aturan, ketidakadilan, tindakan merugikan, pengrusakan, eksploitasi dan aspek-aspek lain dari kejahatan-kejahatan sosial atau pidana. Karena itu, dalam penjelasannya mengenai prinsip hukum tentang tidak bolehnya melakukan tindakan yang merugikan, al-Tufi menyebut dua hal yang mendasar:

1. Semua bentuk kerugian dan kerusakan sosial harus ditolak, dilarang, atau dicegah oleh hukum;
2. Bahwa penolakan, pelarangan atau pencegahan hukum terhadap tindakan merugikan semacam ini berlaku pada kasus-kasus tertentu; terhadap para penjahat atau pelanggaran-pelanggaran hukum, yang kerugian hukum dan sangsi hukumnya dipandang perlu oleh ijma’.

Menurut al-Tufi, berdasarkan Hadith tersebut secara *shara’*, bahaya dan mafsadah harus dihilangkan, yaitu dengan menghilangkan (bahaya) sesuatu yang bersifat umum kecuali bahaya (*d}arar*) yang ditakhsis oleh dalil. Dengan demikian, kandungan hadith ini harus didahulukan dari pada seluruh dalil-dalil hukum lainnya dalam upaya menghindari bahaya dan sekaligus untuk menggapai maslahah. Sebab, lanjut al-Tufi, andaikan sebagian dalil mengandung unsur *d}arar* (bahaya) dan kita menghilangkannya dengan mengamalkan kandungan Hadith tersebut--dengan metode *takhs}i>s* dan *baya>n--*, maka sebenarnya kita mengamalkan kedua dalil secara bersamaan, tetapi bila kita tidak menghilangkan *d}arar*, maka berarti tidak memberlakukan salah satu dalil, yakni Hadith tersebut. Padahal mengkompromikan antara beberapa dalil adalah lebih utama dari pada mennyia-nyiakan salah satunya²⁵.

²² Q.S. Al-Baqarah: 186.

²³ Q.S. al-Nisa>’: 29.

²⁴ Q.S. al-H{ajj: 78.

²⁵ Al-Tufi, *Kitab al-Ta’yi>n*, h. 237

Menurut al-Tufi, dalil-dalil syariat itu ada sembilan belas, yaitu: (1). *al-Kitab*; (2). *Al-Sunnah*; (3). *Ijma' al-Ummah*; (4). *Ijma' ahl al-Madinah*; (5). *Al-Qiyas*; (6). *Qawl al-Sahabi*; (7). *Al-Masalih al-Mursalah*; (8). *Al-Istishab*; (9). *Al-Bara`ah al-Asliyyah*; (10). *Al-Awaid*; (11). *Istiqlal*; (12). *Sadd al-Dzari'ah*; (13). *Istidlal*; (14). *Al-Istihsan*; (15). *Al-Akhdz bi al-Akhaf*; (16). *Al-'Ismah*; (17). *Ijma' Ahl al-Kufah*; (18). *Ijma' 'Asyrah*; (19). *Ijma' al-Khulafa' al-Arba'ah*²⁶.

Dari sembilan belas dalil tersebut, menurut al-Tufi, dalil yang terkuat adalah *nas* dan *ijma'*. Keduanya terkadang selaras dan terkadang bertentangan dengan *masalahah*²⁷. Jika selaras dengan *masalahah*, berarti tidak ada masalah, karena tiga dalil sekaligus, yakni *nas*, *ijma'* dan *masalahah* sepakat dalam satu hukum. Jika keduanya bertentangan dengan *masalahah*, maka yang harus didahulukan adalah *masalahah*, dengan cara *takhs}i>s* dan *bayan* terhadap kandungan *nas* dan *ijma'*, bukan membekukan berlakunya salah satu dari dua dalil tersebut, sebagaimana Sunnah didahulukan terhadap al-Qur'an dengan cara *baya>n*²⁸.

Untuk menguatkan pendapatnya, al-Tufi memberikan penjelasan cukup panjang mengenai pengertian dan ruang lingkup *masalahah* dan perhatian *Sha>ri'* terhadap *masalahah*. Dalam pandangan al-Tufi, kata *mas}lah}ah* berdasarkan wazan *maf'alah* dari kata *s}ala>h*, yang berarti "sesuatu dalam keadaan sempurna sesuai dengan kegunaannya". Misalnya, pena dibuat sedemikian rupa agar dapat digunakan untuk menulis. Pedang dibikin sedemikian rupa sehingga bisa dipakai untuk memenggal. Sedangkan dalam tradisi (*'urf*),

²⁶ Ibid., h. 238.

²⁷ Bagi al-Tufi, kata *masalahah* adalah sarana yang menyebabkan adanya *masalahah* dan manfaat. Misalnya, perdagangan adalah sarana untuk mencapai keuntungan. Sedangkan pengertian *masalahah* menurut syaria't adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud Shari' baik berupa ibadat maupun adat. Kemudian *masalahah* terbagi menjadi dua, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak shari', yakni ibadat dan segala sesuatu yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dalam tatanan kehidupan, seperti adat istiadat. Periksa Ibid.

²⁸ Ibid.

mas}lah}ah adalah sarana untuk mencapai kebaikan keuntungan. Sedangkan menurut *shara'* adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada tujuan *shar'i*, baik berupa ibadat maupun adat²⁹. Kemudian, *mas}lah}ah* ini terbagi menjadi dua bagian, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak Shari', yakni ibadat dan apa yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dan tatanan kehidupan, seperti adat istiadat.³⁰

Al-Tufi menganggap bahwa penggunaan *masalah* hanya ada pada masalah-masalah yang berkaitan dengan mu'amalat, bukan pada masalah-masalah yang berhubungan dengan ibadat dan *muqaddarat*. Sebab, masalah ibadat adalah hak Shari'. Tidak mungkin seseorang mengetahui hakikat yang terkandung di dalam ibadat, baik kualitas maupun kuantitas, waktu atau tempat, kecuali hanya berdasarkan petunjuk resmi Shari'. Kewajiban hamba hanyalah menjalankan apa saja yang telah diperintahkan oleh Tuhannya. Sebab, seseorang pembantu tidak akan dikatakan sebagai orang yang taat jika tidak menjalankan perintah yang telah diucapkan oleh tuannya, atau mengerjakan apa saja yang sudah menjadi tugasnya. Demikian halnya dalam masalah ibadat. Karenanya, ketika para filosof telah mulai mempertuhankan akal, dan mulai menolak shari'at, Allah swt amat murka terhadap mereka. Mereka tersesat jauh dari kebenaran. Bahkan

²⁹ Dalam kitab *Sharh} Mukhtas}ar al-Rawd}ah*, al-Tufi mendefinisikan *masalah* dengan "menarik manfaat atau menolak bahaya" (*jalb naf'in aw daf'u d}arar*), karena sendi-sendi kehidupan manusia di dunia dan akhirat adalah tercapainya kebaikan (*khair*) dan tercegahnya kejelekan (*sharr*). Dalam kitab tersebut al-Tufi mengikuti pola penulisan, dan bahkan pendapat Ibn Qudamah, penulis kitab *Mukhtas}ar al-Rawd}ah* yang, menjadi acuan dalam *sharh*-nya. Sebagai contoh, al-Tufi membagi *masalah* dalam tiga katagori: *mu'tabarah*, *mulghah* dan *mursalah*. Selanjutnya *masalah mursalah* dikelompokkan menjadi tiga tipologi: *d}aruri*, *h}aji* dan *tah}si>ni>*. Tetapi di bagian akhir pembahasan al-Istis}la>h dalam kitab tersebut, al-Tufi menegaskan bahwa pembagian *masalah* dalam tiga katagori *d}aruri*, *haji* dan *tahsi>ni* adalah menyimpang (*ta'assuf*) memaksakan diri (*takalluf*). Bagi dia jalan untuk mengetahui *masalah* adalah lebih umum (*a'amm*) dan lebih mudah (*aqrab*), karena pemeliharaan terhadap *masalah* telah menjadi ketetapan *shara'* secara *ijma'*. Periksa, Najm al-Din al-Tufi, *Sharh} Mukhtas}ar al-Rawd}ah* Vol. III, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1998), h. 204-217.

³⁰ Ibid., h. 274

mereka sangat menyesatkan. Berbeda halnya dengan kaum mukallaf, hak-hak mereka di dalam memutuskan hukum adalah perpaduan antara siyasah dan shari'ah yang sengaja oleh pencipta dicanangkan untuk kemaslahatan umat manusia³¹.

Berkaitan dengan perhatian *Sha>ri'* terhadap *masalahah*, ada dua hal yang disampaikan al-Tufi: *Pertama*, al-Tufi menolak dua pendapat yang menerima dan yang menolak sekaligus, apakah perbuatan Allah berdasarkan alasan (*mu'allalah*)? Menurut al-Tufi, perbuatan Allah berdasarkan beberapa hikmah yang kembali kepada umat manusia (*mukallaf*), tidak kembali kepada Allah, karena Allah maha sempurna dan tidak membutuhkan yang lain; *Kedua*, al-Tufi juga tidak menerima dua pendapat yang saling bertolak belakang berkaitan dengan pertanyaan: apakah perlindungan terhadap masalahah oleh Allah merupakan keharusan bagi Allah (*wa>jibah 'alayh*)--seperti pendapat *mu'tazilah*--, atau hanya merupakan pemberian atau anugerah Allah pada makhluknya (*tafad}d}ul min Allah*)--seperti pendapat *ahl al-sunnah*? Menurut al-Tufi, pemeliharaan atas masalahah adalah pasti datang dari Allah (*wa>jibah minhu*) secara *tafad}d}ul* (pemberian, anugerah), dan bukan keharusan bagi-Nya (*la> wa>jibah 'alayh*)³².

Prinsip Teori Masalahah al-Tufi

³¹ Ibid., h. 279.

³² Ibid., h. 241-242. Dalam Kitab *Sharh} Mukhtas}ar al-Rawd}ah*, al-T{u>fi juga menjelaskan tentang perbedaan pendapat konsep *tah}si>n* dan *taqbi>h* di kalangan Mu'tazilah dan Ahl a-Sunnah. Di akhir bahasan ia menegaskan bahwa sebenarnya masih memungkinkan untuk dikompromikan dua pendapat yang saling bertolak belakang tersebut, hanya saja ia tidak membicarakan lebih lanjut bagaimana cara mengkompromikan antara keduanya. Periksa, al-Tufi, *Sharh} Mukhtas}ar*, Vol. I, 402-409. Hemat penulis, pernyataan al-Tufi dalam *Kitab al-Ta'yin fi Sharh} al-Arba'in* yang menyatakan bahwa, pemeliharaan atas masalahah adalah pasti datang dari Allah (*wa>jibah minhu*) secara *tafad}d}ul* (pemberian, anugerah), dan bukan keharusan bagi-Nya (*la> wa>jibah 'alayh*)-- adalah merupakan bentuk kompromi dari pendapat Mu'tazilah yang mewajibkan *ri'ayat al-maslah}ah* atas Allah, dan pendapat Ahl al-Sunnah yang menyatakan bahwa *ri'a>yat al-mas}lah}ah* adalah semata-mata *tafad}d}ul* (anugerah) dari Allah dan tidak wajib pada-Nya.

Al-Tufi membangun pemikirannya tentang masalah tersebut berdasarkan atas empat prinsip³³:

1. bahwa akal semata, tanpa harus melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan. Hanya saja kemandirian akal untuk mengetahui baik dan buruk terbatas dalam ranah mu'amalah dan adapt istiadat;
2. Sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama di atas, ia berpendapat bahwa *masalahah* itu merupakan dalil syar'i mandiri yang kehujjahannya tidak tergantung pada konfirmasi *nas*, tetapi tergantung pada akal semata. Bagi al-Tufi, untuk menyatakan sesuatu itu *masalahah* atas dasar adat-istiadat dan eksperimen, tanpa memerlukan petunjuk *nas*;
3. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, *masalahah* menjadi dalil syar'i hanya dalam bidang *mu'amalah* (hubungan sosial) dan adat-istiadat. Sedangkan dalam bidang ibadah dan *muqaddarat*, *masalahah* tidak dapat dijadikan dalil. Dalam kedua hal ini, *nas* dan *ijma'*-lah yang harus diikuti. Perbedaan ini terjadi karena di mata al-Tufi ibadah merupakan hak yang khusus bagi Allah; karenanya, tidak mungkin mengetahui hak-Nya- baik dalam hal jumlah, cara, waktu maupun tempatnya kecuali atas dasar penjelasan resmi yang datang dari sisi-Nya. Sedangkan *mu'amalah* dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Atas dasar ini, dalam hal ibadah Allah lebih mengetahui akan hak-Nya, dan karenanya kita wajib mengikuti *nas* dalam bidang ini. Sedangkan di bidang *mu'amalah*, manusia dapat menentukan pilihannya sesuatu yang diyakini dapat memberikan manfaat dan *masalahah*. Karenanya, mereka harus berpegang pada *masalahah* ketika kemaslahatan itu bertentangan dengan *nas*;
4. Bagi al-Tufi, secara mutlak, *masalahah* merupakan dalil syara' yang paling kuat. Baginya, *masalahah* bukan hanya hujjah semata ketika tidak terdapat *nas* dan *ijma'*, melainkan ia harus didahulukan atas *nas* dan *ijma'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya dengan

³³ Ibid., h. 234-280.

cara *takhsis* dan *bayan*. Pengutamaan dan mendahulukan masalah atas nas berlaku dalam seluruh karakteristiknya; baik *qat'i* dalam *sanad* dan *matn*-nya ataupun *zanni*.

Berdasarkan keempat asas ini, al-Tufi menyusun tiga argument dalam melakukan maslah atas nas dan ijma' sebagaimana berikut: *Pertama*, bahwa kedudukan ijma' sebagai dalil hukum diperselisihkan di kalangan ulama'. Sementara masalah telah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang ijma'. Ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (masalah) atas hal yang diperselisihkan (ijma') adalah lebih utama; Kedua, nas mengandung banyak pertentangan, dan hal inilah salah satu penyebab terjadinya perbedaan pendapat. Sedangkan memelihara masalah merupakan sesuatu yang disepakati; Ketiga, di dalam nas dalam Sunnah yang ditentang oleh masalah, seperti sikap sahabat Umar yang melarang menyampaikan Hadits Nabi tentang "garansi" masuk surga bagi orang yang mengucapkan kalimah *tawhid*. Larangan itu didasarkan pada kemaslahatan umat Islam, yaitu kekhawatiran sahabat Umar terhadap sikap bermalas-malas untuk beramal dengan dasar Hadits tersebut.

Langkah-Langkah *Istidlal* Menurut al-Tufi

1. Dalam Ranah Ibadah dan *Muqaddarat*

Menurut al-Tufi, nas terbatas pada al-Kitab dan al-Sunnah. Dua sumber hukum ini bisa jadi masing-masing berdiri sendiri dalam menjelaskan suatu hukum dan mungkin pula keduanya menjelaskan secara bersama-sama. Untuk memudahkan kalsifikasi tersebut dan langkah-langkah *istidlal*-nya, penulis jabarkan dalam bentuk tabel berikut³⁴:

Ruang Lingkup	Sumber Hukum	Langkah-Langkah
		a. Jika hanya satu ayat, maka ayat tersebut langsung dijadikan

³⁴ Ibid., h. 275.

Ibadah dan <i>Muqaddara</i> > <i>t</i>	Al-Qur'an saja (<i>infarada bihi al- Kitab</i>)	<p>dasar hukum.</p> <p>b. .Jika terdapat beberapa ayat, maka ada dua kemungkinan:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tunggal dalam kandungan makna, maka sama dengan satu ayat; - Berbeda dalam kandungan makna, maka menempuh tahapan: kompromi, naskh dan mencari Sunnah yang sesuai dengan semangat al-Qur'an.
	Al-Sunnah saja (<i>infaradat bihi al- Sunnah</i>)	<p>a. Jika hanya ada satu hadits sahih, maka hadits tersebut dijadikan dasar hukum. Tetapi kalau tidak sahih, maka menempuh jalur: mencari di al-Kitab, ijtihad, seperti dengan jalan mencari yang paling mendekati kepada adab dan tatakesopanan.</p> <p>b. Jika terdapat beberapa hadits, maka ada beberapa kemungkinan:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Semuanya sahih dan satu kandungan makna, maka diperlakukan seperti hanya terdapat satu hadits. Tetapi apabila kandungan makna hadits berbeda-beda, maka menempuh langkah: kompromi, naskh, mencari yang paling sesuai dengan al-

		<p>Kitab dan ijma'</p> <p>-Bila yang sahih hanya satu hadith, maka posisinya sama dengan satu hadith.</p> <p>-Bila tingkat kesahihannya berbeda, maka didahulukan yang paling sahih</p>
	<p>Al-Qur'an dan al-Sunnah (<i>ijtama'a fi al-h}ukm Kita>b wa Sunnah</i>)</p>	<p>a. Jika keduanya sama dalam kandunagn makna, maka keduanya dipakai sebagai landasan hukum, salah satu dari keduanya menjadi <i>bayan</i> atau penguat.</p> <p>b. Jika kandungan maknanya berbeda, maka menempuh langkah: kompromi, naskh, mendahulukan al-Kitab dari pada al-Sunnah.</p>

2. Dalam Ranah *Mu'amalat*.

Menurut al-Tufi, yang dijadikan pedoman dalam hukum *mu'amalat* adalah masalah. Masalah dan dalil-dalil hukum yang lain—seperti nas, ijma' dan qiyas--, dalam melihat hukum sesuatu ada dua kemungkinan: sama atau berbeda. Dalam mengaplikasikan dua kemungkinan ini al-Tufi menawarkan langkah-langkah istidlal sebagaimana berikut:

Jika masalah dan dalil-dalil hukum yang lain sama dalam menetapkan hukum, maka tidak ada masalah dan baik sekali, seperti sepakatnya nas, ijma' dan masalah dalam menetapkan lima hukum yang bersifat mendesak (*d}aruri*), yakni: *qis}as* terhadap pembunuh, membunuh orang murtad, memotong tangan pencuri, *h}ad* orang yang menuduh zina (*qa>dzif*), dan *h}ad* terhadap peminum *khamr*. Apabila

masalah dan dalil hukum lainnya berbeda, maka diupayakan untuk mengkompromikan antara keduanya (*al-jam'u baynahuma*>), misalnya dengan membawa sebagian dalil pada sebagian hukum, tidak pada yang lain, selagi tidak menabrak masalah dan tidak mempermainkan dalil. Tetapi apabila melakukan kompromi tidak memungkinkan, maka yang harus didahulukan dari pada dalil lain adalah *mas}lah}ah*, sebagaimana pesan Nabi dalam hadithnya: *la> d}arara wa la> d}ira>ra*. Makna hadith ini, menurut al-Tufi, khusus dimaksudkan untuk menghilangkan mudarat dan memelihara *masalah* yang menjadi tujuan utama shara. Sedangkan dalil-dalil lainnya tidak ubahnya sebagaimana sarana (*wasa>il*). Oleh karena itu, tujuan harus diutamakan daripada sarana³⁵.

Menurut al-Tufi, *masalah* dan *mafsadah* bisa jadi bertentangan. Oleh karena perlu ada langkah-langkah penyelesaian untuk menghindari pertentangan tersebut. Suatu kasus hukum adakalanya hanya mengandung *maslalah* saja, atau *mafsadah* saja, atau di dalamnya mengandung *masalah* dan *mafsadah* sekaligus.

Apabila suatu kasus hukum hanya memiliki satu unsur masalah maka tidak ada masalah, yakni masalah tersebut dijadikan pijakan hukum. Namun apabila terdapat beberapa *masalah*, maka semuanya diupayakan dapat terakomodir dalam hukum tersebut. Bila langkah kompromi tidak memungkinkan, maka yang diprioritaskan adalah *masalah* yang paling urgen, atau dengan cara diundi apabila dari sekian masalah sama-sama pentingnya³⁶.

Suatu kasus hukum yang didalamnya hanya ada unsur mafsadah, maka *mafsadah* tersebut dihindari, dan membuang seluruh *mafsadah* kalau memang terdapat beberapa *mafsadah* dan memungkinkan untuk menghindari semuanya. Bila langkah tersebut tidak mungkin dilakukan, maka cukup mengerjakan yang mungkin saja. Ketika tingkat *mafsadah*-nya tidak sama, maka yang dihindari adalah *mafsadah* yang lebih berat (*irtika>b akhaf al-d}ararayn*). Tapi bila kadar mafsadahnya sama, maka

³⁵ Ibid., h. 278.

³⁶ Ibid. Periksa pula, al-Tufi, *Sharh} Mukhtas}ar*, Vol. III, h. 214-217.

memilih salah satu atau dengan cara diundi untuk menghindari *tuhmah* (prasangka buruk)³⁷.

Suatu kasus hukum yang didalamnya terdapat unsur masalahah dan *mafsadah*, maka yang ditempuh adalah mengambil *masalahah* dan menolak *mafsadah*. Jika langkah itu tidak mungkin, maka dipertimbangkan mana yang paling penting, apakah menarik masalahah atau menolak *mafsadah*. Namun apabila masing-masing sama-sama pentingnya, maka dipilih “sesukanya” atau kalau perlu dengan cara diundi, untuk menghindari *tuhmah*³⁸.

Apabila dalam satu kasus hukum terjadi pertentangan antara dua *masalahah*, atau dua *mafsadah*, atau masalahah dan *mafsadah*, maka yang dijadikan dasar penetapan hukum adalah aspek yang paling dominan (*arjah*)), baik dari unsur *maslah}ah* maupun unsur *mafsadah*. Kalau semuanya dalam kadar yang sama, maka boleh memilih atau menempuh jalur diundi³⁹.

Penutup

Konsep masalahah yang ditawarkan oleh al-T{ufi--tentu juga tokoh yang lain--, harus dibaca dengan pembacaan yang kritis dan komprehensif. Pemikirannya harus dibaca dalam bingkai apa sesungguhnya yang melatar belakangi pemikirannya, baik dari aspek sosial-politik dan gairah keilmuan umat Islam ketika ia hidup. Dengan pembacaan seperti itu, diharapkan kita akan terhindar dari jebakan menilai pemikiran orang lain antara: benar-salah, konservatif-liberal, *minna-minhum* yang, dampaknya adalah kita tidak pernah membuka diri dan berlapang dada sedikitpun akan kebenaran yang ada pada orang lain. Sikap tertutup seperti inilah yang oleh Muhammad Arkoun harus dibongkar (dekonstruksi, *tafkik*) terlebih dahulu agar tumpukan geologis dogma dan ortodoksi dapat diurai satu persatu dan kita dapat menentukan dan memilih ajaran yang betul-betul sesuai

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 279.

dengan *maqasid} al-shari'ah*. 'Ala> kulli h}a>l, dalam dunia akademik kita tidak hanya dituntut meneliti untuk mencari jawaban dari pertanyaan “apa” dan “bagaimana”. Tetapi yang tak kalah pentingnya adalah penelitian untuk menemukan jawaban dari pertanyaan “mengapa”. Apakah artikel ini sudah memenuhi jawaban dari tiga pertanyaan tersebut? Hemat penulis, pembaca mempunyai penelain sendiri.

Daftar Pustaka

- ‘Amiri, Abdallah M. Al-Husayn al-. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, Terj. Abdul Basir. Jakarta: Gaya Media Pertama, 2004.
- Abu Zahrah, Muhammad. *al-Shafi'i*. Kairo, Dar al-Fikr, 1948.
- Ibn Hanbal wa Atharuhu, Arauhu wa Fiqhuhu*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.
- al-Tufi. Najm al-Din, *Kitab al-Tayin fi Shh} al-Arba'in*. Bairut: Muassasah al-Rayyan, 1998.
- Sharh} Mukhtasar al-Rawd}ah*, Vol. I dan III, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1998.
- Ghazali, al-. *al-Mustas}fa> Min 'Ilm al-Us}u>l*. Vol. I. Bairut: Dar al-Fikr, t.t.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Imad, Ibn al-. *Shadzara>t al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, Vol. V. Bairut: al-Maktab al-Tijari, t.t.

- Isma'il, Sha'ban Muhammad. *Us}u>l al-Fiqh Tarikhuhu wa Rija>luh*. Makkah: Dar al-Salam, 1998.
- Juwaini, Abd al-Malik bin Yusuf al-Ma'ali al-. *al-Burha>n fi Us}u>l al-Fiqh*. Vol. I. Kairo: Dar al-ansar, 1400H.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *Mas}dir al-Tahri' al-Islami fi Ma La Nas}s}a Fi>h*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Khan, Qamaruddin. *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*. Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Salam, 'Izz al-Din bin 'abd al-. *Qawa>'id al-Ah}ka>m fi Mas}a>lih al-Ana>m*. Vol. I. Bairut: Dar al-Fikr, t.t.
- Shatibi, Abu IshaQ al-. *al-Muwa>faqa>t fi Us}u>l al-Shari>'ah*. Vol. II. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Zaid, Mustafa. *al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954.
- Zuhaili>, Wahbah al-. *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*. Vol. II. Bairut: Dar al-Fikr, 1998.