

KONSEP MASLAHAT AL-THUFI DAN SIGNIFIKANSINYA BAGI DINAMISASI HUKUM ISLAM

M. Zainal Abidin

Penulis adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Sedang menyelesaikan Program S-3 di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Abstract

This paper discusses the significance of the concept of *maslahat* proposed by al-Thufi, and is aimed to develop dynamic laws of Islam, which is a necessity for *ummah*. This article is written based on two reasons; on the one hand, there have been attempts to apply the Islamic *syari'ah* (i.e. Islamic law) in its literal forms as they have emerged from the fears of the decline of the medieval texts' role, which might be followed by a stagnation of Islamic law. On the other hand, there have been efforts of the liberalists to deconstruct the products Islamic legislation by using the West methodologies which, however, are contra-productive to the fundamental principles of Islamic doctrine. The study of *ushul al-fiqh* on the concept of *al-mashlahat* by al-Thufi might be an interesting alternative to develop dynamic laws of Islam without putting aside the Islamic sources. However, we should realize that his ideas could not be accepted as they are. Some developments are still needed in the forms of innovative and creative thoughts as they are parts of the divine efforts to enter the *ijtihad*. The door of *ijtihad* has actually been long opened, but not been entered yet.

Keywords: *ushul al-fiqh, al-mashlahat, Islamic law, dynamics*

Alamat Korespondensi: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin Jl. Ahmad Yani Km. 4,5 Banjarmasin 70235, Telp. (0511) 3266593.

Pendahuluan

Di era reformasi sekarang ini, semangat (*ghirah*) dan tuntutan umat Islam di negeri ini untuk menerapkan "syariat Islam" secara formal semakin menguat. Lahirnya Undang-undang Pemerintahan Daerah yang memungkinkan suatu daerah mengelola wilayahnya secara lebih mandiri (desentralisasi), membuat peluang untuk itu terbuka lebar, maka daerah-daerah yang agamis, berupaya melahirkan berbagai Peraturan Daerah (Perda) yang memungkinkan syariat Islam diterapkan.

Sebagai muslim, realitas ini di satu sisi merupakan sesuatu yang patut dan harus disyukuri. Semangat keberagaman yang tinggi dapat menjadi modal dasar bagi upaya untuk memberikan alternatif yang lebih baik demi kepentingan umat secara khusus maupun kepentingan bangsa secara umum. Namun di sisi lain, seringkali kritikan ditujukan kepada daerah yang menerapkan syariat Islam ini, bahwa semangat untuk formalisasi syariat Islam ini lebih kepada aspek simbolik dan terkesan berbau arabisasi.¹

Syariat Islam yang diterapkan seringkali dilepaskan dari konteks historisnya. Ia dianggap suatu barang yang sudah jadi, diterima apa adanya (*taken for granted*), kemudian diterapkan tanpa melihat konteks realitas dan budaya setempat. Syariat lebih dipahami sebagai hukum-hukum fikih yang kaku, berupa aturan untuk menutupi aurat, mencantumkan huruf Arab, memberlakukan hukum cambuk, yang diperkuat dengan pengawasan oleh polisi syariat. Realitas ini misalnya bisa dilihat di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang telah berlaku sejak 1 Muharram 1423 H, dan kemudian diikuti oleh daerah-daerah agamis lainnya.

Memang, pemahaman umum yang berkembang di masyarakat sering mengidentikkan hukum Islam (fikih) sama dengan syariat. Karenanya, tidak boleh diotak-atik dan direaktualisasikan, ia berlaku pada semua ruang dan waktu. Selain itu, hukum Islam (fikih) sebagian besar lahir dari pemahaman tekstual dari teks Alquran dan al-Hadis. Akibatnya, hukum Islam (fikih) yang ada menjadi kaku, stagnan, dan beku dari perkembangan dan realitas sosial kemasyarakatan. Padahal suatu hukum semestinya selalu ditempatkan pada posisinya yang dinamis dalam merespon perkembangan yang berlaku di masyarakat.

Penyebab adanya stagnasi hukum Islam ini memang tidak tunggal. Semenjak serangan bangsa Mongol yang kemudian melahirkan “goncangan” keilmuan di dunia muslim, dengan banyaknya buku-buku yang dimusnahkan, telah menimbulkan kekhawatiran di kalangan sementara pemuka muslim, apabila kran ijtihad terus dibuka, maka akan melahirkan disintegrasi di kalangan umat. Dengan semangat untuk menjaga khazanah keilmuan Islam yang sangat kaya raya, pembakuan terhadap pola pikir dengan keharusan untuk bertaklid pun menjadi pilihan. Pada satu sisi, cara ini memang bisa menjaga eksistensi Islam, namun di sisi lain, stagnasi dan kemandegan berpikir pun menjadi sesuatu yang tidak bisa dihindarkan.

Strategi dengan model bertahan ini terus dipertahankan, terlebih hampir seluruh dunia muslim kemudian mengalami penjajahan bangsa Barat (“musuh” eksternal), yang menuntut soliditas internal (*ukhuwwah Islâmiyyah*), di samping tentu saja banyak faktor lain yang semakin mengukuhkan kemandegan dalam pemikiran hukum Islam.

Dalam rentang sejarah pemikiran Islam, kritikan terhadap kejumudan kaum muslim dan perlunya pemikiran rekonstruktifnya bukannya tidak ada, bahkan dalam setiap waktu terus dikumandangkan. Pada awal abad ke-19 misalnya, banyak tokoh pembaharu yang sudah

¹ Kritikan terhadap penerapan syariat Islam di Indonesia, lihat Khamami Zada, “Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia”; Zuly Qadir, “Visi Kemanusiaan dalam Pemberlakuan Syariat Islam”, Anom, “Gempa Tektonik Syariat Islam di Daerah: Mengungkap Rencana Strategis 2001-2005 di Tasikmalaya,” dalam *Tashwirul Afkar* Edisi No. 12 Tahun 2002.

menyadari persoalan ini, dan memandangnya sebagai penyebab utama dari ketertinggalan umat Islam.

Muhammad Abduh, yang dianggap sebagai salah satu ikon pembaharu Islam di abad modern, sedari dini menyatakan bahwa ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu pengetahuan adalah akibat adanya sikap statis pada diri mereka. Menurutnya:

.....secara ajaran, Islam sarat dengan semangat yang menggugah ilmu pengetahuan. Ketertinggalan umat Islam, adalah lebih karena sikap mereka yang statis (jumud). Agama selalu berjalan berdampingan dengan akal untuk mengarungi lautan ilmu, menjelajahi permukaan bumi dan naik ke lapisan langit tinggi, untuk menyelidiki tanda-tanda kekuasaan Allah dan rahasia ciptaan-Nya. Manakala paham keagamaan membeku dan penuntut-penuntut ilmu pengetahuan sudah tidak giat lagi, maka itupun turut membeku pula.²

Kebekuan yang melanda pemikiran keilmuan Islam ini pada gilirannya telah melahirkan sikap “antipati” dari banyak pihak terhadap syariat Islam (baca: hukum Islam) yang dianggap tidak relevan untuk kondisi dan zaman sekarang. Dewasa ini banyak pemikiran kritis ditujukan kepada hukum Islam seperti yang banyak dilihat pada tulisan-tulisan aktivis Islam Liberal. Persoalannya, ternyata alat (baca: metodologi) yang digunakan untuk “menghantam” hukum Islam itu adalah metode yang diadaptasi dari pemikir Barat yang tentu berbeda konteksnya dengan persoalan yang ada di dunia muslim.³ Hal inilah yang kemudian melahirkan penolakan dan perlawanan dari umat Islam, khususnya aktivis gerakan muslim, yang menganggap mereka sebagai agen dari Barat. Akibatnya, segala upaya pembaruan yang mereka kemukakanpun cenderung tidak berjalan efektif dan mendapatkan penolakan dari banyak umat Islam.

Sejatinya, untuk menghindari penolakan dan perlawanan terhadap upaya pembaruan tersebut, khazanah keilmuan Islam telah memiliki metodologi tersendiri dalam untuk mengantisipasi kemungkinan adanya stagnasi dalam bidang hukum Islam, yakni disiplin ilmu yang bernama usul fikih. Keberadaan usul fikih ini sangatlah penting dalam upaya menghasilkan hukum Islam yang responsif dan *adaptable* (*shâlih*) terhadap aneka persoalan kontemporer, karena merupakan ilmu yang berisikan kumpulan metode-metode, dasar-dasar, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Lebih daripada itu, ia merupakan anak kandung dari tradisi keilmuan Islam sendiri.⁴

² Lihat Syekh Muhammad Abduh, 1978, *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen*, penerjemah Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman, Bandung: CV Diponegoro, hlm. 121.

³ Sebagai contoh, metode hermeneutika kerap kali ditawarkan sebagai upaya memahami Alqur'an yang akan menghasilkan produk hukum yang humanis. Namun, ternyata karena berbeda konteksnya, maka problem epistemologis pun tidak bisa dielakkan. Untuk diskusi ini, lihat M. Zainal Abidin, “Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Alqur'an, dalam *Republika* edisi 24 Juni 2005. Lihat juga, Adian Husaini, 2006, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: GIP.

⁴ Keberadaan usul fikih dalam studi keislaman menempati posisi yang sangat sentral, sehingga disebut juga sebagai *the queen of Islamic sciences*. Lihat misalnya, John Burton, 1990, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press; Abdur Rahim, 1994, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools*, New Delhi: Kitab Bhavan.

Sebagai ikhtiar untuk melakukan pemikiran rekonstruktif dalam upaya menggerakkan roda kedinamisan hukum Islam, maka tulisan ini bermaksud mengeksplorasi salah satu ulama usul fikih yang terkemuka, yakni Najamuddin al-Thufi yang populer dengan konsep maslahatnya. Pemikiran al-Thufi tentang maslahat bergerak sangat progresif dan inovatif, yaitu dengan lebih mengutamakan penggunaan dalil maslahat apabila ia bertentangan dengan nas dan ijmak.⁵

Secara khusus, tulisan ini mencoba menyoroti konsep maslahat al-Thufi yang lebih menekankan pada akal bukan wahyu, kemudian bagaimana al-Thufi membangun teori maslahatnya dan implikasi dari maslahatnya tersebut terhadap dinamisasi hukum Islam. Sebelum itu, untuk lebih memahami konteks pemikiran al-Thufi akan akan dikemukakan lebih dahulu sketsa biografi konteks pemikirannya.

Sketsa Biografi dan Konteks Pemikiran

Nama lengkap al-Thufi adalah Abû al-Rabî' Sulaimân bin'Abd. al-Qawi Ibnu al-Karîm Ibnu Sa'îd. Kadang juga ia disebut dengan nama Ibn Abu Abbâs al Hanbali Najamuddin. Kata al-Thufi sebenarnya dinisbatkan dengan *Thûfâ*, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad, tempat ia dilahirkan.⁶ Mengenai tahun kelahirannya para ulama berbeda pendapat ada yang mengatakan tahun 657 H (1259 M) ada juga yang mengatakan 675 H. Sedangkan tentang wafatnya, ada yang mengatakan tahun 716 H (1318 M), tetapi ada juga yang mengatakan wafatnya tahun 711 H.⁷

Al-Thufi merupakan sosok yang terkenal sebagai seorang pecinta ilmu. Selain terkenal cerdas ia juga dikenal dengan kekuatan hafalannya. Kecintaan terhadap ilmu bisa dilihat ketekunannya untuk belajar berbagai disiplin ilmu pengetahuan di berbagai tempat dan dari para alim ulama yang masyhur pada zamannya. Bidang-bidang ilmu pengetahuan yang ia tekuni di antaranya ilmu tafsir, hadis, fikih, mantiq, sastra, teologi dan lain sebagainya. Sedangkan tempat-tempat yang pernah disinggahi dalam pembelajarannya Sarsari, Bagdad, Damaskus, Kairo, dan tempat-tempat lainnya yang pada waktu itu dikenal sebagai bertempatnya ulama-ulama masyhur.⁸

Masa kelahiran al-Thufi ditandai dengan jatuhnya Bagdad oleh tentara Mongol, yang kemudian pada tahun-tahun berikutnya menyebabkan era kejumudan dan kemunduran di dunia muslim. Para fukaha hanya berputar-putar pada persoalan yang telah dibahas ulama sebelumnya dengan cara mengulasnya, memilah-milah pendapat yang kuat di antara yang lemah. Mengulas di sini tidak sampai pada tataran kritik lantaran kritik pada masa itu masih

⁵ Lihat Ahmad Abdurrahim as-Sâiyh, 1993, *Risâlah fî Ri'âyatil Mashlahah Lil Imâm At Thûfi*, 'Itp: Dârul Masriah al Lubnaniyah, hlm. 34.

⁶ Lihat Ahmad Abdurrahim as-Sâiyh, 1993, *Risâlah fî Ri'âyatil...*, hlm. 6. Lihat juga, Musthafâ Zaid, 1954, *Al-Mashlahah fî al-Tasyri' al-Islâmî wa Najmuddin al-Thûfi* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi), hlm. 65

⁷ Musthafâ Zaid, *Al-Mashlahah fî al-Tasyri'*....., hlm. 68.

⁸ Ahmad Abdurrahim as-Sâiyh, 1993, *Risâlah fî Ri'âyatil...*, hlm. 7

sangat dianggap tabu serta tidak lazim. Pembahasan itu hanya sampai pada “*syarah*”. Kemudian dari “*syarah*” ini diberi penjelasan lagi dengan nama “*hasyiyah*” atau orang menyebut “*ta’liqât*”. Maka semakin benar apa yang dikatakan oleh al-Jabiri bahwa pada masa itu pembacaan teks (*turâts*) itu hanya model *al-qirâ’ah al-mutakarrirah*⁹ belum beranjak pada “*al-qirâ’ah al-muntijah*”.

Maka menjadi jelaslah bahwa secara historis al-Thufi lahir dari latar belakang kemunduran Islam khususnya hukum Islam yang menuntut usaha pembaharuan. Sedangkan secara sosio-politik terjadinya fenomena disintegrasi serta fanatisme mazhab yang berlebihan, sehingga tidak jarang satu mazhab menghujat mazhab yang lain. Al-Thufi lahir dalam keadaan masyarakat yang krisis, tidak menentu setelah jatuhnya Baghdad pada pasukan Mongol. Fenomena stagnasi hukum Islam inilah tampaknya yang banyak memberikan pengaruh pada pemikiran al-Thufi yang untuk ukuran masanya bahkan sampai sekarang pun terlihat sangat liberal.

Melihat konteks yang melandasi lahirnya pemikiran al-Thufi, tampaknya masih relevan dengan kondisi yang dialami umat Islam dewasa ini. Sejauh ini realitas yang terjadi di dunia muslim belum mengalami perubahan yang begitu signifikan. Meski sejak masa Muhammad Abduh, pintu ijtihad telah lama dislogankan untuk dibuka, tetapi mereka yang memasukinya masih sangat terbatas, terlebih pada kawasan disiplin keilmuan usul fikih.¹⁰

Al-Thufi dan Diskursus Maslahat

Secara etimologis atau kebahasaan, kata *mashlahah* berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari kata *shad, lam* dan *ha’*. Dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaha, shalaha, shalaban, shuluhan* dan *shalâhiyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh dan jujur. Kata ini sering dipertentangkan dengan *fasada* yang berarti rusak atau binasa. Sedang bentuk jamak dari kata *mashlahah* adalah *mashâlih* yang berhadapan dengan *mafâsid* sebagai antonimnya. Maslahat sendiri bentukan katanya sebangun dengan kata *maf’alah*, yang dalam hal ini maknanya mengacu kepada pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya sebagai lawannya *mafsadah* berarti sesuatu yang banyak mendatangkan keburukan.¹¹

Sedangkan secara terminologis atau istilah ada banyak pengertian tentang maslahat yang dikemukakan oleh para ahli usul fikih. Beberapa figur utama ulama tersebut akan dikemukakan

⁹ Model pembacaan yang hanya mengulang-ulang dari tradisi yang terwariskan dari generasi ke generasi yang seolah menjadi kekuatan paten yang tidak bisa diganggu gugat. Lihat M. Abid al-Jabiri, 2000, *Post Tradisionalisme Islam*, penerjemah Ahmad Baso, Yogyakarta: I.KiS, hlm. 35.

¹⁰ Salah satu pemikir yang melakukan terobosan pembaruan signifikan dalam pemikiran hukum Islam yang “melampaui” paradigma usul fikih yang berlaku, sejauh yang penulis temukan baru Muhammad Syahrur. Namun karena bukan berangkat dari latar pendidikan keilmuan Islam tradisional, maka pemikirannya kurang begitu diperhitungkan di kawasan Arab. Untuk diskusi tentang pemikiran usul fikih Syahrur ini, lihat M. Zainal Abidin, *Gagasan Teori Batas Muhammad Syahrur dan Signifikansinya bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh*, dalam Jurnal Hukum Islam *AL Mawarid*, Edisi XV, Tahun 2006, hlm. 96-110.

¹¹ Lihat Louis Ma’luf, *Al-Munjid*, Kuwait: Dâr al-Qalam, hlm. 432; Ibnu Mandzur, tt, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr al-‘Ikr, II: hlm. 516.

di sini. Al-Gazali misalnya dalam bukunya *al-Mustashfâ min Ilmi al-Ushûl*, mengartikan maslahat dengan ungkapan untuk meraih manfaat atau menghindarkan *madlarat* sebagai ikhtiar dalam rangka memelihara tujuan syarak' yang lima, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹²

Al-Gazali menyatakan bahwa kemaslahatan harus sejalan dengan hukum *syar'i*. Pernyataan ini didasarkan pada argumen bahwa maslahat terkadang didasarkan pada *syar'i*, namun seringkali juga didasarkan pada pertimbangan akal yang terbatas dan pada keterbatasan inilah seringkali didasarkan pada hawa nafsunya. Dengan demikian kalau bertentangan dengan *syar'i*, maka menurut al-Gazali tidak bisa disebut dengan maslahat namun sebaliknya adalah *mafsadah*.¹³

Sementara itu, menurut asy-Syatibi dalam *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* bahwa maslahat hakiki adalah maslahat yang membawa kepada tegaknya kehidupan ini bukan merobohkannya, serta membawa keuntungan dan keselamatan dalam kehidupan di akhirat. Maslahat dalam pengertian asy-Syatibi berada dalam bingkai *maqâshid al-syarî'ah*.¹⁴

Berdasarkan beberapa pendapat yang dikemukakan di atas, maka dapat diambil benang merah bahwa yang dimaksud dengan masalah secara terminologis menurut ulama usul fikih adalah yang masih dalam ruang lingkup tujuan *syar'i*. Hal ini dimaksudkan agar maslahat masih berada dalam bingkai wahyu tidak dilandaskan pada kepentingan hawa nafsu. Di samping itu maslahat haruslah untuk mencapai manfaat dan menghindarkan bahaya (*mafsadah*).

Adapun al-Thufi dalam hal ini menjelaskan masalah dengan pengertian yang sifatnya agak simbolik. Ia menyatakan bahwa masalah merupakan bentuk wazan *maf'alah* dari *ashlah*, yakni bentuk sesuatu yang sempurna dari yang dimaksud oleh sesuatu itu, seperti halnya pena menjadi maslahat bagi sebuah tulisan (*al-Qalamu yakûnu alâ hai'atibi shâlihatun li al-kitâbat*). Adapun batasnya, sesuai kebiasaan (*'urf*), yakni "*al-sabâb al-mu'addi ila al-shalâh wa al-naf'û*",¹⁵ maksudnya bahwa sesuatu yang *masalah* berarti ia dalam keadaan baik, lengkap, berfungsi, dan berguna sesuai dengan tujuan barang itu diadakan dan tidak menimbulkan kerusakan dan kebinasaan.

Dengan menggunakan pengertian ini, *masalah* kemudian didefinisikan sebagai sarana yang berdimensi sebagai kausalitas yang berimplikasi positif sebagaimana contoh berdagang merupakan sarana untuk memperoleh keuntungan. Sedangkan dalam pengertian yang bersifat terminologis al-Thufi memberikan definisi masalah dengan: "*al-sabâb al-mu'addi ila maqshûd al-syar'i' ibâdatan aw âdatan*."¹⁶

Dalam definisi di atas, al-Thufi membagi maslahat kepada dua bagian, yakni: maslahat yang berkaitan dengan bidang ibadah dan maslahat yang berkaitan dengan bidang adat (muamalah). Dalam pembagian yang pertama dalam pandangan al-Thufi hanyalah Allah (*Syar'i*)

¹² Al-Ghazali, tt, *al-Mustashfâ min Ilmi al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fîkr, hlm. 286.

¹³ *Ibid.*, hlm. 287.

¹⁴ Asy-Syatibi, tt, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Fîkr, II, hlm. 30.

¹⁵ Ahmad Abdurrahim as-Sâyih, 1993, *Risâlah fî Ri'âyatil...*, hlm. 25.

¹⁶ *Ibid.*

Yang Maha Tahu terhadap yang dikehendaknya. Maslahat dalam bidang ibadah merupakan hak penuh *Syar'i*. Sedangkan maslahat dalam pembagian yang kedua yaitu maslahat dalam bidang adat merupakan perbuatan yang bernilai positif terhadap tata kehidupan. Menurut al-Thufi, dalam bidang ini, akal memiliki wewenang serta dipersilahkan untuk memahami maslahat yang terkandung di dalamnya.

Sebagai dasar argumentasi untuk mengetahui bahwa suatu masalah benar-benar berpijak murni pada sisi kemaslahatan, maka nilai yang menjadi acuan dalam *istinbat* hukumnya adalah menarik manfaat dan menolak *madlarat*. Apabila *syar'i* tidak memberikan keputusan terhadap suatu masalah maka diperbolehkan mengambil keputusan berdasarkan maslahat. Sekalipun maslahat sendiri bertentangan dengan dalil-dalil yang lain. Demi menegakkan nilai kemaslahatan maka al-Thufi memeperkenankan untuk mendahulukan atas dalil-dalil yang lain hal ini demi terwujudnya kemaslahatan bagi umat manusia semuanya.¹⁷

Berdasarkan pengertian di atas dapat diketahui bahwa pada dasarnya al-Thufi menggagas konsep maslahatnya dalam terminologi yang bersifat kausalitas serta perluasannya terutama dalam upaya pengembangan penalaran dalam menggali sumber hukum Islam telah melangkah lebih jauh berbeda dengan teoretisi yang lain. Dengan kata lain, pemikiran al-Thufi ini sebenarnya lebih melihat dan mengambil pesan substantif dari suatu dalil ketimbang pesan harfiyah yang ada.

Konstruksi Epistemologis Maslahat al-Thufi

Gagasan al-Thufi tentang maslahat berasal dari ulasan dia mengenai hadis yang terdapat dalam arba'in Nawawi nomor 32. Hadis yang disyarahi al-Thufi tersebut berbunyi: "*la dharara wala dhirar*".¹⁸ Pada pembahasan tersebut, al-Thufi menyandarkan teori maslahatnya pada empat prinsip dasar. Masing-masing prinsip merupakan kerangka utama yang dijadikan al-Thufi sebagai pijakan epistemologisnya. Empat prinsip tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, prinsip bahwa akal manusia secara independen dapat menemukan *maslahah* maupun *mafsadah* (*istiqlâl al-uqul bi idrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*). Independensi rasio dalam menemukan masalah ini dibatasi oleh al-Thufi hanya pada bidang *mu'amalah* serta adat istiadat, dan tidak pada persoalan ibadah.¹⁹ Prinsip pertama al-Thufi yang mengedepankan pada peran rasio ini jelas sangat berbeda dibandingkan dengan para ulama usul fikih yang lain yang mengakui maslahat sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh nas.

Kedua, masalah merupakan dalil *syar'i* yang independen dari nas (*al-maslahah dalilah syar'iyah mustaqillah 'an al-nash*). Berdasarkan ungkapannya ini masalah merupakan dalil *syar'i* yang cukup bergantung kepada akal. Dalam pernyataan al-Thufi bahwa untuk menyatakan sesuatu

¹⁷ Al-Tûfi, "Nash Risalah al-Tûfi" dalam Abdul Wahhâb Khallâf, tt, *Mashâdir al-Tasyri' al-Islâmi Fimâ Lâ Nassha Fibi*, Kuwait: Dârul Kalam, hlm. 112.

¹⁸ Ahmad Abdurrahim as-Sâyih, *Risâlah fi Ri'âyatil...*, hlm. 24.

¹⁹ Mustafâ Zaid, tt, *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islâmi wa Najmuddin al-Thûfi*, Kâhirah: Dâr al-Fikr al-Arâbi, hlm. 21.

itu masalahat maka cukuplah dengan uji coba lewat adat istiadat dan tidak perlu membutuhkan petunjuk nas. Dalam pandangan al-Thufi bahwa apresiasi terhadap masalahat tidak begitu spesifik sebagaimana para *ushuli* merincikannya. Bagi al-Thufi sesuatu itu dianggap masalahat atau bukan cukup dilihat bagaimana sesuatu itu termasuk masalahat atau sebaliknya, *mafsadah*. Di sinilah nampaknya al-Thufi lebih memprioritaskan akal sebagai alat epistemologi hukum Islam dalam posisinya yang independen.

Ketiga, masalahat hanya berkaitan dengan muamalah dan bukan pada bidang yang bersifat ibadah (*al-mashlahat dalil al-syar'iyah khâssah li al-mu'âmalah wa al-âdah*). Dalam bidang ibadah menurut al-Thufi yang berhak hanyalah Allah semata. Di sini akal tidak punya wewenang untuk menentukannya. Dengan kata lain akal hanya meneruskan aspek kelestarian dari ibadah itu sendiri. Sedang aspek perubahan itu pada wilayah muamalah serta adat. Hal ini bersesuaian dengan ungkapan al-Thufi yang menyatakan sebagai *haqqu al-Musyri*.²⁰ Artinya bagi al-Thufi akal manusia tidak sanggup untuk menembus rahasia masalahat di balik ibadah.

Keempat, masalahat merupakan dalil yang paling kuat (*al-mashlahah aqwâ adillah al-syar'i*).²¹ Ada sembilan belas dalil *syar'i* yang dikemukakan al-Thufi, yang bisa dijadikan sebagai metode *istinbath* hukum. Dalil-dalil tersebut yaitu: 1). Alquran; 2). *Al-Sunnah*; 3); *Ijma' al-Ummah*; 4). *Ijma' Abl al-Madinah*; 5). *Al-qiyas*; 6) *Qaul al-Shahabi*; 7) *Al-Mashlahah al-Mursalah*; 8) *Al-Istishab*; 9) *Al-Bara'ah al-Ashliyah*; 10) *Al-Awaid*; 11) *Istiqra'*; 12) *Sad al-Dzari'ah*; 13) *Al-Istidlak*; 14) *Al-Istihsan*; 15). *Al-Akhdzu bi al-Akhaf*; 16). *Al-Ishmah*; 17) *Ijma' Ahlu al-Kufah*; 18) *Ijma' al-Itrah*; dan 19) *Ijma' al-Khulafa' al-Rasyidun*. Dari semua itu, dalil yang paling kuat untuk digunakan adalah nas dan ijmak.²²

Namun, ketika terjadi pertentangan antara masalahat dengan nas dan *ijma*, maka jalan yang ditempuh al-Thufi adalah memenangkan masalahat dibanding dengan nas dan ijmak. Dari kenyataan semacam ini bisa dipahami bahwa masalahat sebagai dalil (sumber) hukum tidak saja berlaku ketika nas dan ijmak tidak mendiskusikannya. Namun juga diterapkan ketika terjadi pertentangan antara nas dan ijmak. Hal ini mengindikasikan bahwa al-Thufi sangat mementingkan masalahat dibandingkan dengan dalil yang lain. Dalam keadaan semacam ini tampak bahwa masalahat bagi al-Thufi merupakan dalil *syar'i* yang paling kuat secara mutlak.

Penilaian ini kiranya tidak berlebihan mengingat masalahat merupakan tujuan dalam penetapan hukum Islam. Sedangkan nas dan ijmak hanyalah merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Sehingga kalau terjadi pertentangan antara nas atau ijmak di satu sisi dengan masalahat di sisi lain maka masalahat harus dimenangkan (diutamakan) karena tujuan lebih utama dibandingkan dengan sarana. Alasan ini nampaknya bersesuaian dengan apa yang diungkapkan al-Thufi sebagaimana yang dikutip dari ungkapannya:

²⁰ Al-Thufi, "Nash Risalah Al-Thufi," dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir*..., hlm. 143.

²¹ Lihat Musthafâ Zaid, *Al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami*..., hal 17.

²² Ahmad Abdurrahim as-Sâyih, *Risâlah fi Ri'âyatil*..., hlm. 13-21.

“Karena masalah merupakan tujuan (*maqshûdah*) dari seorang mukallaf dalam menetapkan hukum, Maka mengesampingkan dalil sebagai sarana atas maslahat (sebagai tujuan) menjadi penting (wajib) karena tujuan harus didahulukan daripada sarana.”²³

Dari keterangan di atas, tampaknya kecenderungan al-Thufi untuk memprioritaskan masalah dibandingkan dengan dalil-dalil yang lain sangat jelas. Dengan demikian bisa dinyatakan bahwa masalah di sini berperan sebagai substansi dari hukum itu sendiri. Sedangkan nas dan ijmak serta dalil yang lain itu berperan sebagai sarana untuk mencapai substansi itu sendiri.

Dialektika Nas dan Masalah al-Thufi

Kecenderungan pemikiran al-Thufi yang seolah-olah lebih mendahulukan pada pentingnya maslahat daripada nas dan ijmak, “*taqdîm al-mashlahah ala al-nash wa al-ijma*,” telah menjadikan sementara ulama usul fikih yang lain merasa tidak nyaman, sehingga melahirkan kritikan dan komentar negatif terhadap pemikiran maslahatnya al-Thufi.

Meski demikian, terlepas dari kritikan yang ditujukan kepada pemikiran al-Thufi ini, argumentasi yang mendukung pemikirannya cukup logis dan bisa dipertahankan. Sebagaimana dinyatakan al-Thufi, terkadang nas dan ijmak dalam kondisi tertentu memiliki keselarasan serta keserasian dengan maslahat. Namun di sisi lain nas dan ijmak terkadang juga memiliki makna yang berhadapan bahkan bertentangan dengan maslahat. Di kala terjadi keselarasan tidak ada yang perlu dirisaukan, karena berarti di dalamnya sudah termasuk tiga dalil sekaligus yaitu: nas, ijmak, serta maslahat yang diambil dari substansi hadis *la dharara wa la dhirâra*. Namun ketika antara nas dan maslahat saling berhadapan, maka di sinilah perlunya upaya serta usaha untuk menghubungkannya.

Di kala nas di satu sisi dengan maslahat di sisi lain tidak sejalan maka dalam pandangan al-Thufi harus didahulukan maslahat. Dalam upaya mengkompromikan antara harapan nas dengan tuntutan maslahat ini al-Thufi menggunakan metode *takhsîsh* dan *bayân* terhadap pengertian nas dan ijmak. Bukan malah meniadakannya atau membekukan berlakunya ketentuan hukum yang dikandung oleh keduanya.

Dalam keadaan semacam ini al-Thufi memosisikan maslahat itu kurang lebih sama dengan Sunah yang berfungsi *mentakhsîsh* terhadap Alquran. Sebagaimana hal ini diungkapkan dalam pernyataannya:

“Jika terjadi pertentangan antara keduanya maka wajib mendahulukan maslahat dari pada (nas dan ijmak). Dengan metode *takhsîsh* dan *bayân*, bukan dengan jalan membekukan atau menanggalkan keduanya, sebagaimana halnya mendahulukan Sunah dari pada Alquran dengan metode *bayân*.”²⁴

²³ Al-Thufi, “Nash Risalah al-Thufi,” dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir...*, hlm. 141.

²⁴ Al-Thufi, “Nash Risalah Al-Thufi,” dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir...*, hlm. 110.

Keyakinan al-Thufi akan pentingnya masalah yang harus menjadi sumber utama, yang bahkan mengalahkan nas, secara lebih khusus dijelaskannya dengan beberapa argumentasi sebagai berikut:

Pertama, masalah didahulukan (diutamakan) daripada ijmak. Karena menurut al-Thufi ijmak itu kehujjahannya masih diperselisihkan. Sedangkan masalah merupakan dalil yang secara umum telah disepakati termasuk mereka yang menentang ijmak.²⁵ Dari sini, al-Thufi berkesimpulan bahwa bila ijmak merupakan dalil diperselisihkan kehujjahannya, maka masalah di sini merupakan dalil yang secara umum dapat diterima dan disepakati oleh kaum *ushuli*. Oleh karenanya sudah merupakan sesuatu yang proporsional ketika masalah didahulukan dari pada ijmak.

Kedua, munculnya nas yang saling kontradiktif antara nas yang satu dengan yang lain justru menimbulkan beraneka ragamnya hukum yang terkesan negatif dalam ajaran Islam.²⁶ Sementara masalah menurutnya merupakan dalil yang bersifat substantif dan tidak menimbulkan perselisihan. Dengan demikian berpegang pada nilai yang bersifat substantif itu sendiri akan mengangkat perselisihan menjadi semangat persatuan dalam *istinbath* hukum. Dalam anggapannya bahwa berpegang pada masalah inilah besar kemungkinan pendapat itu bisa dipersatukan secara integratif. Dari pernyataannya dapat diambil kesimpulan bahwa berpegang pada sesuatu yang "minim" menimbulkan perselisihan (dalam hal ini masalah) itu jauh lebih utama dibandingkan berpegang pada sesuatu yang menimbulkan polarisasi hukum (dalam hal ini nas). Dengan demikian pemihakan secara total terhadap masalah merupakan suatu hal proporsional.

Ketiga, sering dijumpai dalam nas-nas terutama Sunah memiliki sisi kontradiktif dengan semangat masalah.²⁷ Kenyataan semacam inilah kemudian sebagian dari para sahabat itu berpegang pada semangat masalah dan menimbulkan Sunah dalam pengertiannya yang verbalistik. Dalam kenyataan semacam ini spirit masalah menemukan signifikansinya dibandingkan dengan berpegang pada verbalistik Sunah yang rigid. Dalam kasus ini al-Thufi memberikan contoh dengan hadis Nabi yang berbunyi: "Tidak ada shalat Asar kecuali setelah sampai di Bani Quraidlah".

Berdasarkan hadis di atas bisa dipahami bahwa Nabi pada dasarnya melarang para sahabatnya untuk melakukan shalat ashar di tengah perjalanan. Namun di antara para sahabat ada yang melakukan shalat asar di tengah perjalanan dengan alasan masalah. Pertimbangan masalah ini menurut sebagian sahabat dikarenakan mereka khawatir jikalau matahari terbenam sebelum sampai di Bani Quraidlah.

Melihat argumentasi yang dikedepankan oleh al-Thufi di atas, tentu akan menyisakan persoalan sekaligus pertanyaan bagi sementara pembaca yang kritis, yakni ketika ada

²⁵ Ahmad Abdurrahim as-Sâiyih, *Risâlah fi Ri'âyatil...*, hlm. 34.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

nas yang bersifat *qath'i* atukah nas yang bersifat *dhanni*?

Terhadap persoalan ini, tampaknya belum ada keterangan yang membedakan antara nas *qath'i* dan *dhanni*, al-Thufi hanya menyatakan bahwa yang dimaksud dengan nas di sini secara mutlak tanpa mengklasifikasikan yang *qath'i* dan yang *dhanni*.

Menyangkut pijakan epistemologisnya al-Thufi memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan para teoretisi yang lain. Sebagai contoh misalnya dengan asy-Syatibi yang memang sejak awal mengembangkan konsep maslahatnya dengan model *istiqrâ ma'nawinya* serta *maqâshid al-syar'ah-nya*.²⁸ Ataupun seperti al-Gazali yang menjadikan maslahat masih sangat kental dalam bingkai *syar'i*.²⁹ Namun al-Thufi di sini memiliki sisi yang berbeda secara diametral ketika membicarakan sandaran epistemologisnya mengingat dalam menetapkan (*istimbath*) hukum Islam keterlibatan akal dalam menetapkan hukum dalam pemikiran al-Thufi mendapatkan porsi yang lebih signifikan.

Maslahat al-Thufi dan Dinamisasi Hukum Islam.

Pandangan al-Thufi yang menempatkan maslahat sebagai tujuan dari syariah, bahkan dalil tertinggi jika terjadi pertentangan antara nas dan maslahat, jelas membawa angin segar bagi dinamisme hukum Islam. Berdasarkan maslahat al-Thufi ini, hukum Islam secara umum menjadi lebih adaptif. Hal ini karena prinsip maslahat akan membuka peluang baru untuk meninjau kembali produk hukum yang dihasilkan oleh mujtahid terdahulu, bahkan hukum dalam teks Alquran yang dirasa tidak sesuai dengan nilai kemaslahatan.

Prinsip dasar maslahat al-Thufi yang mendudukan maslahat sebagai tujuan dan puncak secara otomatis memungkinkan hukum yang didasarkan pada maslahat berbeda dengan hukum yang didasarkan pada nas *qath'i* Alquran dan al-Hadis. Hal ini karena, barangkali mungkin terjadi karena hukum yang ditawarkan oleh Alquran dan al-Hadis kurang mencerminkan keadilan dan kemaslahatan zaman untuk konteks dan zaman yang berbeda, sehingga yang diambil adalah bentuk interpretasi hukum dengan menggunakan maslahat sebagai pedomannya. Dengan demikian, maka secara otomatis hukum Islam menjadi dinamis dan responsif terhadap perkembangan dan perubahan zaman.

Sejarah telah membuktikan bahwa banyak lahir fatwa hukum yang sesuai dengan prinsip maslahat al-Thufi, yaitu mendahulukan kepentingan umum daripada bunyi teks Alquran dan al-Hadis. Ijtihad Umar seperti tidak memotong tangan pencuri, tidak memberi zakat mualaf, harta rampasan perang yang tidak dibagi dan pembagian waris tidak 2; 1 adalah bukti maslahat seperti yang dikonsepsikan oleh al-Thufi telah dilakukan oleh para sahabat.

Keputusan Umar untuk tidak memberikan zakat pada mualaf misalnya bertentangan dengan bunyi harfiyah Q.S. al Taubah: 60, demikian juga putusannya untuk tidak memotong

²⁸ Asy-Syatibi, *Al-Muwâfaqat*.... hlm. 13.

²⁹ Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ*...., hlm. 29.

tangan pencuri, berlawanan dengan Q.S. al Mâidah: 41, tidak menerapkan hukum pengasingan bagi pezina, membunuh orang zindik dan lain sebagainya yang ini semua diputuskan oleh Umar berdasarkan atas pertimbangan maslahat, dan bukan teks verbal suatu nas.³⁰

Pemikiran al-Thufi yang liberal, di satu sisi memang menjadi roda penggerak kedinamisan hukum Islam. Namun di sisi lain, konsep maslahat yang berdasarkan pada kekuatan akal untuk menemukannya ini menyisakan pertanyaan besar. Apakah manusia dengan akalnya mampu menemukan kemaslahatan? Dalam teologi Mu'tazilah, memang manusia mampu untuk menemukan kebaikan (*tahsin*) dan keburukan (*taqbih*). Artinya, akal manusia mempunyai kemampuan untuk menentukan baik dan buruknya sesuatu. Namun demikian, lantas tidak subyektifkah akal manusia dalam menentukan maslahat tersebut?

Memang sulit untuk menyatakan bahwa suatu putusan akal tentang maslahat akan bisa bersifat objektif, namun kiranya pilihan harus diambil, bahwa demi keluar dari kejumudan hukum Islam. Meski sulit untuk bersikap obyektif dalam menentukan suatu maslahat, asal keputusan baik benar dan ditentukan dengan keihlasan dan ketulusan hati, maka itu sudah benar. Artinya rasio atau akal dengan sekuat mungkin berusaha menemukan kemaslahatan itu melalui sebab-sebab (*illat*) yang dapat diungkap, dan itu semua dilakukan dengan ikhlas dan selalu meminta "fatwa" pada hati kecil sanubari, karena di situlah ada "bisikan Tuhan" yang memberikan petunjuk sebagaimana dinyatakan Nabi SAW, *istafti qalbak*.

Selain itu, yang perlu disadari bahwa sebenarnya keputusan sahabat Umar ketika dia berjihad meninggalkan teks harfiyah demi kemaslahatan, sebenarnya tidaklah melawan teks tersebut, dia hanya berpaling dari teks harfiyah kepada substansi teks. Dengan bahasa kekinian, kiranya Umar lebih memilih mengambil Islam substantif daripada Islam formalistik, apabila yang formal (verbal) itu berlawanan dengan semangat yang menjadi tujuan dari teks.

Menyoal kembali semangat penerapan syariat Islam oleh umat Islam di Indonesia sebagaimana dikemukakan pada pendahuluan dari tulisan ini, dengan menggunakan konsep maslahat al-Thufi ini, kiranya banyak hal yang harus dibenahi dan direaktualisasi dari produk hukum yang dipahami dari teks yang kaku. Dengan meninggalkan teks harfiyah dan berpaling kepada maslahat, bukan berarti kita mengabaikan al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama dari ajaran Islam, tetapi kita mengambil intisari dari al-Qur'an, kita keluar dari teks harfiyah untuk mengambil teks maknawiyah.

Dengan menjadikan usul fikih sebagai basis untuk mereformasi hukum Islam, kiranya lebih bisa diterima oleh umat daripada misalnya menggunakan metode hermeneutika untuk memutuskan suatu produk hukum dari nas al-Qur'an. Karena bagaimanapun juga, usul fikih merupakan warisan berharga dari perpustakaan milik umat Islam sendiri, yang berbeda dengan hermeneutika yang secara epistemologis memiliki perbedaan pendekatan dan cara pandang.

Bagaimanapun juga, pemikiran yang dikemukakan al-Thufi dalam tulisan ini tentu saja belum akan selesai. Mengikuti spirit ijihad yang diusung oleh al-Thufi, apa yang digagasnya

³⁰ Untuk contoh-contoh aplikasi dari maslahat al-Thufi ini, lihat Yusdani, 2000, *Peranan Kepentingan-Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Najamuddin Al-Tufi*, Yogyakarta: UII Press, hlm. 104-116.

berupa konsep maslahat, tidak bisa serta merta kemudian diterapkan oleh generasi sekarang secara membuta. Perlu barangkali pemikiran kreatif dan inovatif untuk melanjutkan usaha ijtihadi beliau di bidang usul fikih sebagai ikhtiar untuk keluar dari stagnasi hukum Islam. Sebagai contoh, untuk konteks di negeri kita ini, keputusan tentang makna maslahat misalnya tidak lagi bersifat individual, tetapi harus ditetapkan melalui keputusan musyawarah di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) ketika itu menyangkut kepentingan bersama yang besar seperti persoalan berbangsa dan bernegara dan lain sebagainya.

Dengan asumsi ini, ajaran Islam yang dinyatakan sebagai yang tertinggi dan tidak ada yang lebih tinggi (*ya'lû walâ yu'lâ alayhi*) benar-benar bisa diwujudkan. Demikian juga bahwa Islam itu adalah ajaran yang senantiasa relevan untuk setiap ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*) bukan lagi barang impian, tetapi benar-benar bisa mewujudkan dalam realitas umat Islam.

Penutup

Sebagai akhir dari tulisan, dapat dikemukakan beberapa catatan penting, yang sekaligus menjadi kesimpulan, yakni bahwa:

Pertama, konsep maslahat al-Thufi didasarkan pada keyakinan bahwa tujuan syariah adalah kepentingan umum (maslahat), oleh karenanya ia menempati tempat tertinggi dari penetapan hukum Islam.

Kedua, al-Thufi membedakan secara tegas mana ajaran yang bersifat teknis dan mana ajaran yang bersifat tujuan. Tujuan lebih diutamakan daripada yang bersifat teknis. Kemaslahatan adalah tujuan hukum Islam, sehingga manakala terjadi kontradiksi antara nas dan ijmak di satu sisi dengan maslahat di sisi yang lain maka al-Thufi mendahulukan maslahat dari pada nas maupun ijmak.

Ketiga, secara epistemologis al-Thufi mendasarkan konsep maslahatnya pada empat tiang penyangga, yaitu (1) akal manusia secara independen dapat menemukan masalah maupun *mafsadah*; (2) masalah merupakan dalil *syar'i* yang independen dari nas; (3) maslahat merupakan dalil yang khusus bagi bidang mu'amalah dan adat, dan (4) maslahat merupakan dalil syariah yang terkuat.

Keempat, berdasarkan teori maslahat yang liberal ini, maka kiranya dinamisasi hukum Islam akan terwujud, karena hukum yang dilahirkan tidak selalu terpasung pada bunyi teks Alquran dan al-Hadis, tetapi pada semangat keadilan dan kemaslahatan umat secara umum.

Wallahu 'alam bi al shawâb. □

Daftar Pustaka

- Abduh, Syekh Muhammad, 1978, *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen*, penerjemah Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman, Bandung: CV Diponegoro.
- Abidin, M. Zainal, "Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Alqur'an, *Republika* edisi 24 Juni 2005, hlm. 2.
- , *Gagasan Teori Batas Muhammad Syahrûr dan Signifikansinya bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh, Al Mawarid*, Edisi XV, Tahun 2006, hlm. 96-110.
- Al-Ghazali, tt, *al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushul*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Jabiri, M. Abid, 2000, *Post Tradisionalisme Islam*, penerjemah Ahmad Baso Yogyakarta: LKiS.
- Asy-Syatibi, tt, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Tûfi, "Nash Risalah al-Tûfi" dalam Abdul Wahhâb Khallâf, tt, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi*, Kuwait: Dâr al-Kalam.
- As-Sâyah, Ahmad Abdurrahim, 1993, *Risâlah fî Ri'âyatil Maslahah lil Imâm at Thûfi*, Ttp: Dârul Masriah Al Lubnaniyyah.
- Burton, John, 1990, *the Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Husaini, Adian, 2006, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: GIP.
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid*, Kuwait: Dâr al-Kalam.
- Mandzur, Ibnu, tt, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Rahim, Abdur, 1994, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools*, New Delhi: Kitab Bhavan.
- Tashwirul Afkar* Edisi No. 12 Tahun 2002.
- Yusdani, 2000, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Najamuddin Al Tufi*, Yogyakarta: UII Press.
- Zaid, Mustafa, 1954, *Al-Maslahah Fi at-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmuddin al-Tufi* Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi.