

PRINSIP MORAL TERTINGGI

Konstruksi Nalar Maslahat Al-Buṭī dalam Wacana Ijtihad Kontemporer

M. Ilham

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palopo

Email: m.ilhamiainpalopo.ac.id

Abstract:

This article aims to construct al-Buṭī maslahat in contemporary ijtiḥad discourse as a grand narrative and the highest moral principle. The Methodology of this article is a library research which adopts descriptive analytical reading from various literatures with historical approaches include socio-cultural religious and philosophical approaches which include Islamic legal theories and Islamic legal philosophy. The dialectic of the text and benefit is a continuation of the classic debate between reason and revelation. The debate around the pattern of relations between the two colors the Muslim thought has passed to this day and has never been linear. Indeed form the highest moral principles of Islamic teachings, maslahah occupies an important position in the processes of ijtiḥad, especially in the latest development of socio-religious issues. Benefit considerations are impossible to deny because their existence as the ultimate goal of the Sabbath has a strong theological justification. Maslahah is the ultimate meaning of Islamic teachings that should be considered in understanding religious texts.

Artikel ini bertujuan untuk mengungkap konstruksi nalar maslahat al-Buṭī dalam wacana ijtiḥad kontemporer sebagai narasi agung dan prinsip moral tertinggi. Secara metodologis, artikel ini merupakan riset kepustakaan (library research) yang mengadopsi metode deskriptif analitis melalui pembacaan terhadap berbagai literatur dengan pendekatan pendekatan historis yang mencakup socio-cultural religious dan

pendekatan filosofis yang meliputi teori hukum Islam (*Islamic legal theories*) dan filsafat hukum Islam (*Islamic legal philosophy*). Dialektika teks dan kemaslahatan merupakan kelanjutan perdebatan klasik antara nalar dan wahyu. Perdebatan seputar pola relasi antara keduanya mewarnai perjalanan pemikiran umat Islam sampai hari ini dan tidak pernah berjalan linier. Sejatinya, sebagai prinsip moral tertinggi ajaran Islam, kemaslahatan menempati posisi penting dalam proses-proses ijtihad, terlebih dalam perkembangan mutakhir isu sosial keagamaan. Pertimbangan kemaslahatan tidak mungkin dinafikan karena eksistensinya sebagai sebagai tujuan puncak pensyariatatan memiliki justifikasi teologis yang kuat. Kemaslahatan merupakan makna puncak ajaran Islam yang semestinya dipertimbangkan dalam memahami teks-teks agama.

Kata Kunci: Al-Buthī, Ijtihad Kontemporer, Konstruksi, Maslahat.

PENDAHULUAN

Islam merupakan agama universal, komprehensif (*syumūl*), lengkap dengan dimensi esoterik dan eksoteriknya. Sebagai agama universal (*rahmatan li al-‘ālamīn*), Islam mengenal sistem perpaduan antara apa yang disebut statis non-adaptable (*tsabāt*) pada satu sisi, dan elastis adaptable (*murūnah*) pada sisi lainnya.

Sebagai refleksi atas fenomena sosial yang berwatak dinamis, Islam merespon berbagai persoalan yang dihadapi manusia.¹ Watak adaptif dan fleksibilitas Islam menjadikannya sebagai ajaran yang akomodatif dan kompatibel dengan dinamika perubahan sosial yang terus bergulir.

¹ Abu Yazid LL. M., *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman sebagai Agama Universal* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 2.

Sebagai agama yang berorientasi pada pencapaian cita-cita agung untuk memelihara keteraturan alam dan melanggengkan eksistensi manusia,² Islam memberikan penekanan yang cukup besar terhadap kemaslahatan dalam setiap lini kehidupan.³

Pada titik ini, Islam memberikan koridor-koridor yang mempertegas garis demarkasi antara yang hak dan yang batil, antara kebaikan dan keburukan. Dimensi ini mempertegas posisi Islam sebagai agama yang mengusung kemaslahatan sebagai poros dan tujuan utama seluruh ajarannya.

Tidak sedikit pesan-pesan legislasi (*tasyrīʿ*) al-Qurʿan yang menegaskan betapa besar perhatian al-Qurʿan terhadap prinsip-prinsip kemaslahatan.⁴ Demikian halnya dengan Sunnah Nabi saw. juga senantiasa mengintrodusir pertimbangan kemaslahatan baik

² ‘Abdul Wahhāb Khallāf, *ʿIlmu Uṣūl al-Fiqh* (Cet. VIII; Kairo: Maktabah al-Daʿwah al-Islāmiyah, 1942), h. 86. Muhammad Ṭāhir bin ʿAsyūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimāʿī fi al-Islām* (Cet. VIII; Kairo: Dār al-Syurūq, 2004), h. 10. Kemaslahatan secara leksikal berasal dari bahasa Arab *maṣlahah* yang secara sederhana berarti segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi sekelompok manusia dan juga individu. Dalam hal ini, maslahat adalah suatu kondisi yang berdampak positif (manfaat) serta sesuatu yang dapat menghindarkan seseorang dari hal-hal yang berdimensi negatif (*muḍārat*), baik di dunia maupun di akhirat. Lihat Ahmad al-Raisūnī dan Muhammad Jamāl Bārūt, *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqīʿ, al-Maṣlahah* (Cet. I; Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), h. 34. Ahmad al-Raisūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ʿinda al-Imām al-Syāṭibī* (Riyāḍ: Dār al-ʿĀlamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1995), h. 255.

³ Muhammad Ṭāhir bin ʿAsyūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimāʿī fi al-Islām*, h. 10. Mahmud Syaltut, *min Taujīhāt al-Islām* (Cet. VIII; Kairo: Dar al-Syuruq, 2004), h. 445. Lihat Saʿūd Ibn Saʿd ʿAlī Ḍuraib, *al-Tanzim al-Qaḍāʾī fi al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Suʿūdiyyah* (Riyāḍ: Maṭābiʿ Ḥanīfah li al-Ubset, 1073), h. 23. ʿAbbās Ḥusnī Muḥammad, *al-Fiqh al-Islām: Afāquhū wa Taṭawwuruhū* (Mekah: Rābiṭah al-ʿĀlamī al-Islāmī, 1402), h. 8.

⁴ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāshid al-Syarīah dari Konsep ke Pendekatan* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2010), h. v. Di antara ayat-ayat al-Qurʿan yang menegaskan tentang prinsip-prinsip kemaslahatan antara lain QS al-Nisāʾ/4:165, QS al-Taubah/9:103, QS al-ʿAnkabūt/29:45, dan QS al-Zāriyāt/51:56.

secara eksplisit maupun implisit dalam pesan-pesan legislasinya. Dengan kata lain, kemaslahatan merupakan visi al-Qur'an dan misi Nabi Muhammad saw.

Sejarah juga merekam ijtihad sebagai instrumen kreatif dalam Islam merupakan konsep yang dinamis dan otentik dalam Islam.⁵ Aktivitas ijtihad telah dipraktikkan sejak zaman Nabi saw. untuk menyelesaikan berbagai problem sosial, politik dan kemasyarakatan.

Sebagai kerangka acuan ajaran Islam yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan diaplikasikan oleh Nabi saw., kemaslahatan dipahami dengan baik oleh para sahabat sebagai tonggak estafet perjuangan Islam.

Berdasarkan acuan kemaslahatan tersebut, para sahabat berijtihad dan berupaya menyelesaikan berbagai persoalan baru yang dihadapi.⁶ Tren ini terus berlanjut hingga periode berikutnya. Para sarjana Islam meyakini bahwa kemaslahatan merupakan tujuan dan inti dari ajaran Islam.⁷ Puncak tertinggi dari tujuan Islam itu sendiri adalah kemaslahatan yang berakar pada pemahaman bahwa Islam hadir dalam rangka untuk merealisasikan kemaslahatan manusia.⁸

Amīn al-Khulī mensinyalir apresiasi Islam terhadap nalar kemaslahatan inilah yang turut mengantarkan Islam sebagai agama

⁵ Abdul al-Jafil 'Isā Abū al-Naṣr, *Ijtihād al-Rasūl* (Cct. II; Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 2003), h. 15-16.

⁶ Asmawi, *Tecori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-undangan Khusus di Indonesia*, h. 1-2.

⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm Bin Mūsā Bin Muhammad al-Lakhmī al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* Vol. II (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), h. 9.

⁸ Abū Ishāq Ibrāhīm Bin Mūsā Bin Muhammad al-Lakhmī al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* Vol. II, h. 30. Lihat juga 'Abd al-Rahmān Yūsuf 'Abdullah al-Qaradāwī. "Naẓariyyah Maqāṣid al-Syarī'ah Baina Sycikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Jumhūr al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Muqāranah min al-Qarn al-Khāmis ilā al-Qarn al-Šāmin al-Hijrī". *Risālah 'Ilmiyyah*, h. 77.

yang memiliki kemampuan untuk menjaga eksistensinya di tengah arus dinamika sosial kemasyarakatan.⁹

Pada titik ini, pertimbangan kemaslahatan sebagai kerangka acuan dalam merumuskan dan menyelesaikan berbagai persoalan umat merupakan sebuah keniscayaan, baik secara teologis maupun sosiologis. Segala tindakan yang berpotensi mengabaikan cita-cita kemaslahatan pada gilirannya akan meminggirkan Islam dari cita-cita agung, yakni mewujudkan kesejahteraan umat manusia, baik di dunia maupun akhirat.

PEMBAHASAN

1. Maslahat: Narasi Agung dan Prinsip Moral Tertinggi

Terdapat relasi yang bersifat dialektis antara universalitas teks dan realitas yang dinamis. Kenyataan ini terlihat pada berbagai upaya reformasi dan pembaharuan dengan menjadikan kemaslahatan sebagai *main orientation* (orientasi utama).

Segala produk pemikiran dan pembacaan terhadap teks-teks keagamaan yang bertentangan dengan keadilan, kasih sayang dan mengabaikan kemaslahatan publik, maka peraturan tersebut – kendati dijustifikasi dengan sejumlah argumen – sejatinya bukan bagian ajaran Islam.¹⁰ Kebijakan yang berorientasi pada

⁹Ahmad Muhammad Sālim, *al-Islām al-‘Aqlānī: Tajdīd al-Fikr al-Dīnī ‘Inda Amīn al-Khūfī* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2009), h. 81. Al-Khufi mengungkapkan pandangannya tentang dialektika teks dan realitas dengan mengemukakan contoh keterkaitan antara harta dalam pandangan agama dengan problem sosial kemasyarakatan dan pemaknaan sosial dalam kasus puasa. Hal tersebut dapat dipahami mengingat al-Qur’an sebagai teks sentral agama dalam kaitannya dengan realisasi kemaslahatan manusia hanya memberikan prinsip-prinsip dasar. Adapun mekanisme dan rinciannya diserahkan kepada nalar manusia melalui dalam setiap dimensi ruang dan waktu.

¹⁰Syams al-Dīn Ibnu al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn Vol. III* (Beirūt: Dār al-Jīl, 1973), h. 3.

kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat merupakan poin penting dalam ajaran Islam.

Sebagai tumpuan legislasi Islam, posisi kemaslahatan tidak dinafikan mengalami perkembangan dan evolusi baik dari sisi term maupun makna.¹¹ Ibnu ‘Āsyūr misalnya menggunakan istilah *maqāṣid al-syarī’ah* untuk menggambarkan makna dan hikmah yang bersifat universal yang ditetapkan Allah dalam seluruh bangunan hukum Islam. ‘Allāl al-Fāsī mendefinisikannya dengan tujuan dan rahasia di balik hukum yang ditetapkan oleh Allah swt.

Teori maslahat merupakan konstruksi pemikiran yang bersifat komprehensif yang menghubungkan fenomena dan hukum-hukum parsial dengan makna, rahasia dan hikmah di balik ketetapan Allah swt yang diintrodusir dari setiap konteks produk hukum yang dilahirkan serta tunduk di bawah prinsip yang bersifat universal.¹²

Kendati terdapat beragam istilah yang digunakan para teoretisi hukum Islam, para ulama sepakat bahwa tujuan yang hendak direalisasikan oleh Allah adalah kemaslahatan yang ditujukan kepada manusia di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan dapat dipahami sebagai tujuan ajaran Islam atau dapat dipahami sebagai maksud Tuhan dalam seetiap legislasinya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa posisi kemaslahatan pada periode awal perkembangannya tidak memiliki warna yang begitu jelas dan terkesan dikesampingkan dalam proses-proses pemaknaan teks keagamaan.¹³ Pembacaan-pembacaan terhadap teks-teks

¹¹ Yūsuf Ḥāmid al-‘Ālim, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Cet. II; Riyadh: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1994), h. 133-134.

¹² ‘Abd al-Rahmān Yūsuf ‘Abdullah al-Qaraḍāwī, ”Nazariyyah Maqāṣid al-Syarī’ah Bayna Syaikh al-Islām Ibnu Taimiyyah wa Jumhūr al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Muqāranah min al-Qarn al-Khāmis ilā al-Qarn al-Sāmin al-Hijrī”. *Risālah ‘Ilmiyyah* h. 12.

¹³ Nasiruddin, *Metodologi Studi Agama Perspektif Arkoun dan Ibrahim M. Abu Rabi’* dalam M. Arfan Mu’ammār, Abdul Wahid Hasan, dkk., *Metodologi*

keagamaan seringkali terjebak pada makna literal teks dan tidak mengungkap makna di balik teks. Sebagai substansi ajaran Islam, teori maslahat tidak jarang diletakkan dalam domain filsafat yang asing yang tidak memiliki akar dalam ajaran Islam. Selain itu, teori kemaslahatan dianggap tidak bersentuhan langsung dengan proses-proses penggalian makna agama sehingga keabsahannya tidak jarang dipersoalkan.¹⁴

Setidaknya, dalam diskursus maslahat terdapat dua paradigma, yakni paradigma literal-skripturalis dan paradigma liberal-deskriptualis. Paradigma literal-skripturalis merepresentasikan cita-rasa keberagamaan ortodoks. Paradigma ini menaklukkan realitas di bawah otoritas teks agama. Sebaliknya, paradigma liberal-deskriptualis justru meletakkan realitas sebagai acuan dan pertimbangan utama dalam menyikapi berbagai persoalan. Paradigma liberal-deskriptualis tidak segan-segan menggugat otoritas teks ajaran ketika bertentangan dengan realitas itu sendiri.¹⁵ Dengan kata lain, paradigma pertama hanya mengakui eksistensi kemaslahatan sejauh masih dalam batas lingkaran, sebaliknya paradigma kedua berpandangan bahwa teks mesti ditaklukkan di bawah otoritas maslahat.

Studi Islam Perspektif Insider/Outsider (Cet. I; Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), h. 165. Ibrahim M. Abu Rabi' mengungkapkan bahwa teks (naṣṣ) adalah inti pokok kebudayaan Islam. Al-Qur'an dan hadis adalah pembentuk dasar-dasar tekstual Islam yang memuat dasar-dasar pokok ajaran Islam. Oleh karena itu, dapat dibenarkan untuk mengatakan bahwa sejak awal mula sejarah Islam telah ada hubungan dialektis antara teks dan sejarah kemanusiaan dan antara teks dan pemikiran manusia. Dengan ungkapan lain, sejarah dan pemikiran muslim merupakan hasil perpaduan yang kompleks antara yang bersifat "manusia" (*human*) dan yang bersifat "ketuhanan/keilahian" (*divine*); atau antara tulisan keagamaan (religious) dan faktor-faktor sosio ekonomi dan politik.

¹⁴ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, h. 185.

¹⁵ Abu Yazid, LL.M., *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, h. 99-100.

Sejatinya, nalar kemaslahatan yang merupakan visi al-Qur'an dan misi Nabi Muhammad saw. perlu mendapat perhatian dan tidak dapat diabaikan dalam proses penggalian hukum. Diperlukan pendekatan filsafat kemanusiaan sebagai paradigma baru dalam hukum Islam yang mengakomodir kesadaran sejarah (*al-wa'y al-tārīkhī*), kesadaran konseptual berupa analisis struktur kata atau kalimat (*al-wa'y al-nazarī*), dan kesadaran operasional berupa tujuan dari sebuah ketentuan hukum (*al-wa'y al-'amālī*).¹⁶

Sebagai prinsip moral tertinggi ajaran Islam, kemaslahatan menempati posisi penting dalam proses-proses ijtihad, terlebih dalam perkembangan mutakhir isu sosial keagamaan. Pertimbangan kemaslahatan tidak mungkin dinafikan karena eksistensinya sebagai sebagai tujuan puncak penyariatatan memiliki justifikasi teologis yang kuat. Kemaslahatan merupakan makna puncak ajaran Islam yang semestinya dipertimbangkan dalam memahami teks-teks agama.

Salah seorang sarjana muslim kontemporer yang menaruh perhatian khusus dan turut meramaikan diskursus kemaslahatan adalah Muhammad Sa'īd Bin Mullā Ramaḍān Bin 'Umar al-Būṭī yang lebih dikenal dengan nama Muhammad Said Ramaḍān al-Būṭī (1929-2013 M).¹⁷ Sebagai sosok pemikir Islam kontemporer, al-Būṭī diposisikan sebagai pemikir muslim yang paling intens merespon berbagai problematika kemanusiaan kontemporer. Ia dinilai sangat berjasa dalam melakukan ijtihad kontemporer yang berporos pada prinsip-prinsip kemaslahatan.

Al-Būṭī menegaskan bahwa tidak satupun produk hukum syarak yang sepi dari kemaslahatan. Hukum Islam merupakan

¹⁶ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, h. 210.

¹⁷ Muhammad Said Ramaḍān al-Būṭī, *Hāzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li Hayāt al-Syaikh Mullā Ramaḍān al-Būṭī min Wilādatihī ilā Wafātihī* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣirah, 2006), h. 13.

produk yang dihasilkan dari ketentuan-ketentuan Allah yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, kedua sumber tersebut menjadi referensi otentik dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi manusia.

Hukum-hukum tersebut di satu sisi ada yang secara lugas dan secara eksplisit disebutkan dalam teks-teks al-Qur'an dan sunnah sehingga tidak mengandung kemungkinan makna lain dan membutuhkan interpretasi. Kendati demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat beragam persoalan hukum yang tidak secara tegas disebutkan dalam teks al-Qur'an dan sunnah sehingga secara otomatis ia masuk dalam ranah ijtihad. Al-Būṭī meyakini bahwa hukum Islam baik yang bersifat tetap dan yang berubah-ubah tidak bertentangan dengan kemaslahatan manusia.¹⁸

Al-Būṭī berargumen bahwa hukum-hukum yang diwajibkan kepada manusia berasal dari Tuhan yang sama, yang menciptakan alam semesta dengan segala fenomena yang menyertainya. Al-Būṭī menekankan bahwa kemaslahatan yang sejati dan otentik adalah kemaslahatan yang tidak tunduk pada kepentingan dan hawa nafsu.¹⁹

Kemaslahatan yang lahir dari kecenderungan hawa nafsu dan akal tidak dapat dikatakan sebagai kemaslahatan sejati dan obyektif. Al-Būṭī mengungkapkan bahwa para psikolog modern sampai hari ini tidak memiliki rumusan yang disepakati tentang kemaslahatan. Atas keterbatasan-keterbatasan itu, Allah swt. mengutus seorang rasul yang didukung dengan perangkat wahyu untuk membimbing manusia mengenal Allah swt., mengenal diri dan eksistensinya di muka bumi. Manusia melalui perantara para rasul diseru untuk mengikuti dan menjalankan prinsip-prinsip syariat dalam

¹⁸Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Muāṣarah*, h. 8.

¹⁹Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Muāṣarah*, h. 9.

berinteraksi dengan sesama manusia dan dengan kehidupan dunia agar manusia dapat meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.²⁰

Al-Būṭī menegaskan bahwa yang menjadi barometer otentik terhadap segala tindak tanduk individu dan masyarakat adalah hukum Islam, bukan sebaliknya. Dengan kata lain, hukum Islam adalah *al-aṣl al-matbū‘* (sumber yang harus diikuti), sedangkan realitas sosial dan segala dinamikanya adalah *al-far‘ al-tābi‘* (cabang yang mengikuti sumber).²¹ Pandangan tersebut tidak berarti bahwa al-Būṭī menolak dan menutup mata terhadap problematika kemanusiaan yang bersifat dinamis. Akan tetapi, yang menjadi penekanan perangkat metodologis yang digunakan dalam merumuskan status hukum harus tunduk kepada prosedur ijtihad dengan segala konsekuensinya.²²

Oleh karena itu, kendati merupakan prinsip moral tertinggi dari ajaran Islam, kemaslahatan tetap memiliki koridor-koridornya. Atas dasar itu, al-Būṭī menuangkan gagasan tentang prinsip-prinsip kemaslahatan dalam karya monumentalnya bertajuk *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyah* (Rambu-Rambu Kemaslahatan dalam Agama).

Al-Būṭī menegaskan bahwa seluruh hukum yang ditetapkan Allah swt. atas hamba-Nya dalam bentuk suruhan atau larangan mengandung kemaslahatan. Segala sesuatu yang mengandung nilai atau manfaat dan mencegah kemudaratatan dan kerusakan merupakan kemaslahatan. Maslahat merupakan manfaat yang menjadi tujuan

²⁰Muhammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Muāṣarah*, h. 9.

²¹Muhammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Muāṣarah*, h. 10.

²²Muhammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī, *Isykāliyyāt Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006) h. 155.

syariat, khususnya yang berkaitan dengan lima hal yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan kepemilikan harta.²³

Gagasan al-Būḩī menegaskan bahwa Islam mengakomodir dan mengakui kemaslahatan sebagai bagian penting dari ajaran agama. Kemaslahatan dalam Islam sangat unik karena senantiasa berorientasi ganda yaitu kemaslahatan dunia dan akhirat. Hakikat kemaslahatan dalam Islam mencakup seluruh kemanfaatan yang tidak terdapat dalil yang secara spesifik yang menegaskan maupun menafikannya.

2. Konstruksi Maslahat al-Buḩy dalam Wacana Ijtihad

Sebagaimana teoretisi hukum Islam pada umumnya, al-Buḩī sejatinya bertujuan menggairahkan kembali institusi ijtihad dalam Islam dengan mengacu kepada kemaslahatan tanpa kehilangan komitmennya pada teks-teks keagamaan yang otentik.

Seiring dengan perkembangan zaman, produk hukum mengalami perkembangan. Atas dasar itu, ijtihad yang mengusung tema pembaharuan, konstektualisasi, dan dinamisasi hukum Islam memerlukan metodologi pembacaan yang tidak terjebak pada pemahaman tekstual-literal yang mengabaikan prinsip kemaslahatan sebagai visi utama hukum Islam. Dengan demikian, ijtihad yang berporos pada kemaslahatan merupakan sebuah keniscayaan.

Gagasan al-Būḩī berangkat dari kenyataan bahwa teks keagamaan memang telah berakhir namun perlu dicatat bahwa zaman terus bergerak dan persoalan umat semakin kompleks. Pada titik inilah, urgensi nalar kemaslahatan menemukan relevansinya sebagai pertimbangan dan prinsip utama (*quḩb maqṣūd al-syarī'ah*) dalam wacana ijtihad kontemporer.

²³ Muhammad Sa'īd Ramaḩān al-Būḩī, *Dawābiḩ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1977), h. 23.

Ijtihad kontemporer merupakan tema yang menarik untuk dikaji untuk merespon berbagai problem masyarakat yang semakin kompleks. Untuk mengungkap aspek visioner hukum Islam dan menemukan kembali relevansinya dengan realitas kontemporer, al-Būṭī secara khusus mengarang sebuah buku yang bertajuk *Qaḍāyā Fiqhiyah Mu'āṣirah*. Al-Būṭī mengajukan sebuah pertanyaan 'Aṣranah 'alā Ḍau' al-Islām am al-Islām 'alā Ḍau' al-'Aṣranah. Apakah realitas kontemporer dengan segala perangkatnya tunduk di bawah kontrol hukum Islam atau sebaliknya, hukum Islam tunduk di bawah realitas sosial.²⁴ Dengan kata lain, apakah permasalahannya terletak pada hukum Islam itu sendiri dan realitas sosial menjadi solusi atasnya atau sebaliknya, permasalahannya terletak pada realitas sosial dan hukum Islam sebagai solusinya.

Dinamika sosial saat ini, eksistensi ijtihad yang lebih progresif dan akomodatif semakin dibutuhkan. Pengkajian terhadap berbagai problem baru yang dihadapi masyarakat dewasa ini merupakan sebuah keniscayaan.

Ijtihad sebagai instrumen menempati posisi penting dalam hukum Islam dan memiliki justifikasi teologis. Oleh karena itu, ijtihad tidak dapat dipisahkan dari bagian integral ajaran Islam. Ijtihad merupakan wilayah yang berkaitan dengan kapasitas keilmuan dan rambu-rambu metodologis yang sangat ketat.²⁵

Ijtihad kontemporer al-Būṭī menitikberatkan pada produk ijtihad seorang mujtahid. Ijtihad al-Būṭī menekankan kesesuaiannya dengan prosedur penggalian hukum. Selain itu, ijtihad al-Būṭī juga menekankan koridor-koridor dalam merumuskan suatu hukum.

²⁴ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyah Mu'āṣirah* (Dimasyq: Dār al-Farābī li al-Ma'ārif, 2009), h. 7.

²⁵ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḥiwār Ḥaula Musykilāt al-Ḥadariyyah* Damaskus: Dār al-Farābī, 2005), h. 177

Al-Būṭī menilai ijtihad merupakan perkara yang berkaitan dengan tanggung jawab terhadap agama. Karena itu, ijtihad harus dihindarkan dari segala bentuk kecenderungan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama.

Berkaitan dengan ijtihad, al-Būṭī terkesan sangat hati-hati. Menurutnya, propaganda ijtihad yang mengusung spirit kemaslahatan sebagai prinsip dasar dan utama agama berpotensi digunakan sebagai propaganda untuk merusak prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.²⁶

Aktivitas ijtihad membutuhkan usaha maksimal dan kemampuan khusus. Ijtihad yang dimaksudkan al-Būṭī merupakan mekanisme yang dilakukan dalam rangka merumuskan kesimpulan hukum dari sumber-sumber yang bersifat umum berupa al-Qur'an dan sunnah.

Keabsahan suatu ijtihad ditentukan berdasarkan kesesuiannya dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Al-Būṭī meyakini bahwa ajaran Islam senantiasa sejalan dengan dinamika perkembangan zaman. Ia tidak menolak postulat yang menyatakan di mana terdapat kemaslahatan maka di sana terdapat hukum Allah (*fahaiṣu mā wujidat al-maṣlahah faṣamma syar'ullāh*).

Al-Būṭī mengakui bahwa dalam hukum Islam terdapat perkara-perkara ijtihadi yang tidak mendapat konfirmasi langsung dari teks al-Qur'an dan sunnah. Namun hal itu tidak dapat menjadi dasar untuk mengajukan konsep kemaslahatan sebagai instrumen ijtihad secara bebas tanpa batas.²⁷

²⁶ Muhammad Sa'īd Ramaḍān *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 11, 12.

²⁷ Muhammad Sa'īd Ramaḍān *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 14, 15.

Realitas sosial dengan segala dinamika perkembangan di dalamnya harus tunduk pada hukum Islam (al-Qur'an dan sunnah) sebagai sumber otoritatif yang harus diikuti (*al-aṣl al-matbū'*).²⁸

Ijtihad yang mengusung kemaslahatan sebagai pertimbangan utama terlepas dari kontrol teks dalam merumuskan suatu ketentuan hukum tidak lain merupakan upaya untuk mereduksi fungsi kontrol agama sebatas alat legitimasi.²⁹ Ijtihad yang menyalahi ketentuan-ketentuan hukum Islam, sekalipun dikemas dengan kemas agama merupakan reduksi terhadap makna kemaslahatan pada level kemaslahatan dunia.³⁰

Dalam konstruksi ijtihad al-Būṭī, independensi nalar tidak mendapat tempat dalam merumuskan kemaslahatan. Tolok ukur validitas kemaslahatan terletak pada kesesuaiannya dengan syarak. Syarak merupakan manifestasi dari kemaslahatan.³¹

Al-Būṭī menilai ijtihad yang berkaitan dengan perkara agama seperti ibadah dan muamalat hanya dibenarkan jika tidak mendapat justifikasi langsung dari teks al-Qur'an dan sunnah. Ijtihad ini dibenarkan karena berkaitan dengan kemaslahatan yang bersifat dinamis karena dapat berubah seiring dinamika ruang dan waktu. Menurutnya, kategori ijtihad inilah yang ditunjukkan oleh dialog antara Nabi saw. dan Mu'āz Bin Jabal tentang mekanisme dalam memberi keputusan hukum.³²

Kendati demikian, ijtihad bukan berarti merumuskan hukum baru melainkan aktivitas mengungkap indikasi hukum yang sudah

²⁸Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Muāṣarah*, h. 10.

²⁹Muhammad Sa'īd Ramaḍān *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 40.

³⁰Muhammad Sa'īd Ramaḍān *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 44.

³¹Wahbah al-Zuhāifī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Jilid I, h. 756.

³²Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 68, 69.

ada sebelumnya (*talammus lihukmin ilāhiyyin qadīm*) berdasarkan koridor-koridor ijtihad.³³

Ijtihad tidak lebih dari aktivitas mengungkap makna otentik, indikasi hukum dan jangkauan hukumnya dengan merujuk pada *rasio legis* di balik teks-teks al-Qur'an dan sunnah.³⁴ Kemaslahatan otentik menurut al-Būṭī adalah kemaslahatan yang mendapat konfirmasi teks al-Qur'an dan sunnah baik secara langsung atau tidak langsung.

Al-Būṭī sangat menekankan otoritas teks dalam konstruksi ijtihadnya. Al-Būṭī mengutip pernyataan al-Syāṭibī bahwa akal tidak dapat merevisi ketentuan-ketentuan teks, karena jika hal tersebut dibenarkan maka hal itu juga berlaku terhadap seluruh ketentuan agama termasuk di dalamnya berupa akidah dan sebagainya.³⁵

Kewenangan seorang mujtahid terbatas seputar menetapkan teks (*isbāt al-naṣṣ*), mengeluarkan illat teks (*istikhrāj 'illat al-naṣṣ*), menentukan indikator teks (*ḍabt al-madlūlāt al-naṣṣ*), mengunggulkan dan memilih di antara kemungkinan-kemungkinan makna yang dikandung teks (*al-tarjīḥ baina ihtimālāt al-naṣṣ*), mengungkap keumuman dan kekhususan teks (*al-kasyf 'an 'umūm al-naṣṣ wa khuṣūsihī*), dan melakukan ijtihad terhadap persoalan yang tidak memiliki justifikasi langsung dari teks al-Qur'an dan sunnah.³⁶

Ijtihad yang bertentangan dengan teks al-Qur'an dan sunnah secara otomatis tertolak. Esensi dan koridor-koridor kemaslahatan

³³ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 65.

³⁴ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḥiwār Ḥaula Musykilāt al-Ḥaḍariyyah*, h. 196.

³⁵ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 64.

³⁶ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h.135.

al-Būfī menegaskan bahwa ijihad tidak dibenarkan melampaui kewenangannya, yaitu hanya mengungkap indikator-indikator teks al-Qur'an dan sunnah. Ijihad yang melampaui konstuksi tersebut secara otomatis tertolak.

Al-Būfī menolak pandangan yang mengatakan bahwa ajaran Islam di dalamnya terdapat unsur statis dan unsur dinamis. Al-Būfī menegaskan bahwa seluruh ajaran Islam bersifat statis-konstan (*ṣābit*). Hanya saja, di dalamnya terdapat ruang bagi penganutnya untuk melakukan pengembangan berkaitan dengan urusan dunianya sesuai prinsip dan koridor yang berlaku (*sawābit*).³⁷

Al-Būfī menilai sesuatu yang tampak di permukaan sebagai perubahan atau abrogasi terhadap ketentuan hukum, pada dasarnya merupakan upaya menjaga kelangsungan esensi hukum. Al-Būfī memaknai teori perubahan hukum karena terjadinya perubahan zaman sebagai perubahan hukum yang dikonstruksi syarak berdasarkan dalil partikuler (*adillah khāṣṣah*) terhadap kemaslahatan yang dapat berkembang dan berubah seiring perubahan zaman dan tradisi suatu masyarakat. Perubahan tersebut tidak dapat dipahami sebagai tindakan merubah hukum karena berkisar pada lingkup kemaslahatan atau tradisi yang mengikatnya.³⁸

Atas dasar itu, seorang mujtahid tidak dibenarkan merumuskan suatu hukum yang tidak mendapatkan justifikasi teks baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Pertimbangan kemaslahatan merupakan sesuatu yang bersifat subordinat di hadapan teks al-Qur'an dan sunnah. Atas dasar itu, akal tidak memiliki otoritas independen untuk merumuskan kemaslahatan.

³⁷Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī, *Wa Hāzihī Musykilātunā* (Cet. III; Damaskus: Dār al-Fikr, 1994), h. 38.

³⁸ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 63.

Peran akal dalam merumuskan hukum senantiasa dibatasi oleh koridor-koridor agama.

Al-Būḫārī tidak menampik adanya dinamika perubahan di tengah-tengah masyarakat. Akan tetapi perubahan hanya berkaitan dengan objek hukum dan segala aspek yang mengitarinya, bukan pada hukum Islam itu sendiri. Al-Būḫārī mengemukakan persoalan hukum menyerupai suatu kaum sebagai contoh aplikatifnya. Al-Būḫārī menegaskan bahwa hukum menyerupai kaum bersifat konstan, tidak mengalami perubahan. Perubahan hanya terjadi pada wilayah praktik hukumnya (*taḥbīq al-ḥukm*).³⁹

Al-Būḫārī menegaskan bahwa ijtihad kontemporer tetap harus berporos pada penjagaan terhadap prinsip-prinsip kemaslahatan berdasarkan ketentuan urutannya. Ketentuan yang dimaksud adalah pertimbangan ketercapaian kemaslahatan, skala prioritas nilai esensial kemaslahatan mencakup semua prinsip-prinsip universal (*al-kulliyāt al-khams*), sarana kategoris meliputi *darūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, dan tingkat ketercakupan dan jangkauan kemanfaatan.⁴⁰ Mekanisme pengunggulan suatu kemaslahatan (*tarjīh*) merujuk kepada ketentuan-ketentuan tersebut sesuai urutannya.

Dengan menggunakan klasifikasi ijtihad al-Qaraḍāwī yang memetakan ijtihad ke dalam dua model yaitu ijtihad *insyāʾī* dan ijtihad *intiḳāʾī*, ijtihad *al-Būḫārī* dapat dikatakan mengadopsi kedua model tersebut. Ijtihad *insyāʾī* merupakan model ijtihad yang meletakkan persoalan-persoalan baru secara khusus sebagai objek pembahasannya. Sedangkan ijtihad *intiḳāʾī* merupakan ijtihad yang bertumpu pada mekanisme seleksi terhadap beragam pendapat

³⁹Muhammad Saʿīd Ramaḍān al-Būḫārī, *Wa Ḥāzihī Musykilātunā*, h. 42.

⁴⁰Muhammad Saʿīd Ramaḍān al-Būḫārī, *Dawābiḥ al-Maṣlaḥah fī al-Syarīʿah al-Islāmiyah*, h.254.

ulama klasik untuk menentukan pendapat yang paling relevan dengan kondisi sosial masyarakat.⁴¹

Al-Būṭī menegaskan bahwa keragaman pendapat terkait suatu persoalan hukum disebabkan kandungan teks tersebut bersifat *ẓanni* (asumtif-hipotetik) dan adanya unsur lain berupa perubahan *‘urf*, kemaslahatan, dan *sadd ẓarī‘ah*. Perbedaan pendapat yang disebabkan kandungan teks yang bersifat *ẓanni* (asumtif-hipotetik) memberikan ruang kepada mujtahid kontemporer untuk menggunakan mekanisme pengunggulan (*tarjīh*) dengan memilih di antara pendapat tersebut yang paling dekat dengan prinsip universal agama (*maqāsid syarī‘ah*).⁴²

Konstruksi maslahat al-Būṭī dalam wacana ijtihad kontemporer memberi sumbangsih dalam upaya membentengi prinsip-prinsip ajaran Islam dari berbagai penyimpangan dan propaganda ijtihad yang mengusung ide kemaslahatan sebagai alternatif yang menggantikan sumber otoritatif agama, yaitu al-Qur’an dan sunnah.

Koridor-koridor kemaslahatan yang dikemukakan al-Būṭī dimaksudkan untuk mengawal produk ijtihad yang berkaitan dengan persoalan-persoalan yang tidak memiliki landasan hukum yang jelas dan bersifat spesifik (*ṣarīh*) dari al-Qur’an maupun sunnah.

Esensi, spesifikasi, dan koridor-koridor kemaslahatan yang dikemukakan al-Būṭī merupakan patron untuk mengidentifikasi kemaslahatan yang sesuai dengan syarak. Segala sesuatu yang dipandang sebagai kemaslahatan namun bertentangan dengan ketentuan tersebut tidak dapat dinilai sebagai kemaslahatan.

⁴¹Mohammad Mufid, *Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Sa‘īd Ramadhan al-Būṭhi* (Cet. I; Banjarmasin: Antasari Press, 2003), h. 78.

⁴²Mohammad Mufid, *Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Sa‘īd Ramadhan al-Būṭhi*, h. 80.

Dinamika perubahan yang turut menyebabkan perkembangan signifikan dalam struktur sosial kehidupan masyarakat menuntut upaya aktif dan berkesinambungan untuk menghadirkan ijtihad yang lebih progresif dan akomodatif terhadap isu-isu yang berkembang di tengah masyarakat kontemporer.

Oleh karena itu, ijtihad yang berbasis pada kemaslahatan sejatinya tidak hanya berorientasi pemenuhan kehendak dan tujuan Allah (*maqāṣid al-syarī'ah*) namun juga memberikan akses kepada manusia untuk merealisasikan tuntutan dan kebutuhannya sebagai sarana yang menopang eksistensinya demi meraih kebahagiaan dunia dan akhirat secara bersamaan. Dengan kata lain, dibutuhkan suatu model ijtihad teoantroposentris, yaitu suatu formula ijtihad yang tidak hanya berpihak pada tujuan dan kehendak Tuhan yang direduksi pada makna harfiah teks semata, akan tetapi juga berpihak kepada kepentingan manusia dengan mempertimbangkan dinamika perubahan sosial.

PENUTUP

Dinamika perubahan yang turut menyebabkan perkembangan signifikan dalam struktur sosial kehidupan masyarakat menuntut upaya aktif dan berkesinambungan untuk menghadirkan ijtihad yang lebih progresif dan akomodatif terhadap isu-isu yang berkembang di tengah masyarakat kontemporer. Sejatinya, ijtihad yang berbasis pada kemaslahatan tidak hanya berorientasi pemenuhan kehendak dan tujuan Allah (*maqāṣid al-syarī'ah*) namun juga memberikan akses kepada manusia untuk merealisasikan tuntutan dan kebutuhannya sebagai sarana yang menopang eksistensinya demi meraih kebahagiaan dunia dan akhirat secara bersamaan. Dengan kata lain, dibutuhkan suatu model ijtihad teoantroposentris, yaitu suatu formula ijtihad yang tidak hanya berpihak pada tujuan dan kehendak Tuhan yang direduksi pada makna harfiah teks semata,

akan tetapi juga berpihak kepada kepentingan manusia dengan mempertimbangkan dinamika perubahan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

‘Alī Ḍuraib, Sa’ūd Ibn Sa’d. *al-Tanzim al-Qaḍā’ fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’ūdiyyah*. Riyāḍ: Maṭābi’ Ḥanīfah li al-Ubset, 1073.

Abū al-Naṣr, ‘Abdul al-Jalīl ‘Īsā. *Ijtihād al-Rasūl*. Cet. II; Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 2003.

al-Būṭī, Muḥammad Sa’īd Ramaḍān. *Qaḍāyā Fiqhiyah Mu’āṣirah*. Dimasyq: Dār al-Farābī li al-Ma’ārif, 2009.

_____. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1977.

_____. *Ḥiwār Ḥaula Musykilāt al-Ḥaḍariyyah*. Damaskus: Dār al-Farābī, 2005.

_____. *Isykāliyāt Tajfīd Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.

_____. *Wa Ḥāzihī Musykilātunā* (Cet. III; Damaskus: Dār al-Fikr, 1994.

_____. *Hāzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li Ḥayāt al-Syaikh Mullā Ramaḍān al-Būṭī min Wilādatihī ilā Wafātihī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣirah, 2006.

al-Qaraḍāwī, ‘Abd al-Rahmān Yūsuf ‘Abdullah. “Naḍriyyah Maqāṣid al-Syarī‘ah Baina Syeikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Jumhūr al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Muqāranah min al-Qarn al-Khāmis ilā al-Qarn al-Ṣāmin al-Hijrī”. *Risālah ‘Ilmiyyah*. Kairo: Universitas Kairo Fakultas Dār al-‘Ulūm Qism al-Syarī‘ah, 2000.

al-Raisūnī, Ahmad dan Bārūt, Muhammad Jamāl. *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqi‘, al-Maṣlaḥah*. Cet. I; Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

_____. *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syātibī*. Riyāḍ: Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1995.

al-Syātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm Bin Mūsā Bin Muhammad al-Lakhmī. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah* Vol. II. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, 2003.

al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Jilid I. Cet. I; Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Asmawi. *Teori Maslahat dan Relevansinya dengan Perundang-undangan Pidana Khusus Di Indonesia*. Cet. I; Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.

Ibnu ‘Asyūr, Muhammad Ṭāhir. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*, h. 10. Mahmud Syaltut, *min Taujihāt al-Islām*. Cet. VIII; Kairo: Dar al-Syuruq, 2004.

Ibnu al-Qayyim, Syams al-Dīn. *I‘lām al-Muwaqqi‘īn* Vol. III. Beirut: Dār al-Jīl, 1973.

Khallāf, ‘Abdul Wahhāb. *‘Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Cet. VIII; Kairo: Maktabah al-Da‘wah al-Islāmiyyah, 1942.

LL. M., Abu Yazid. *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman sebagai Agama Universal*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2004.

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Al-Aqalliyyāt dan Evolusi Maqāshid al-Syarī‘ah dari Konsep ke Pendekatan*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2010.

Mufid, Mohammad. *Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Sa‘īd Ramadhan al-Būthi*. Cet. I; Banjarmasin: Antasari Press, 2003.

Muhammad, ‘Abbās Ḥusnī. *al-Fiqh al-Islām: Āfāquhū wa Taṭawwuruhū*. Mekah: Rābiṭah al-‘Ālamī al-Islāmī, 1402.

Nasiruddin. *Metodologi Studi Agama Perspektif Arkoun dan Ibrahim M. Abu Rabi'* dalam M. Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hasan, dkk., *Metodologi Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*. Cet. I; Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.

Sālim, Ahmad Muhammad. *al-Islām al-'Aqlānī: Tajdīd al-Fikr al-Dīnī 'Inda Amīn al-Khūfī*. Kairo: Maktabah al-Ussrah, 2009.

al-'Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Cet. II; Riyadh: al-Dār al-'Ālamīyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1994.