

**PENYELESAIAN MASALAH PERTENTANGAN
ANTARA NAS BERASASKAN PRINSIP
*MAQĀŞID AL-SYARĪ‘AH***

**Solving Perceived Differences between Texts using
*Maqāşid al-Syarī‘ah***

Paizah Hj Ismail *

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyse the possibility of using Maqāşid al-Syarī‘ah as a method of solving perceived differences between texts related to any rulings. Amongst Islamic Jurists, this method is usually known as Tarjih Maqasidi, which means using Maqāşid al-Syarī‘ah as a tool or method for solving differences between the said texts. As known by Islamic scholars, Maqāşid al-Syarī‘ah is associated with the concept of bringing benefit (maşlahah) and preventing harm (mafsadah). This means using benefit (maşlahah) as the basis of acceptance of any deed as well as using harm (mafsadah) as the basis of rejection. Among the key findings of this paper is that what was said by jurists concerning contradiction between the texts is only from the perspective of the scholar, whereas, in fact, it is not. Based on the fact that the confusion arises in the mind of the scholars, the issue can be resolved by referencing to the principles above, which is to bring benefit (maşlahah) and prevent harm (mafsadah).

Keywords: *Maqāşid al-Syarī‘ah, Conflict, Tarjih Maqāşidī, Maşlahah, Mafsadah*

* Konsultan, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, paizahismail@um.edu.my

PENDAHULUAN

Dalam pengajian Syariah, masalah pertentangan antara nas biasa disebut sebagai *Tarjih Maqāsidī* (الترجيح المقاصدي بين النصوص المتعارضة). Sebagaimana maklum, *tarjih* bermaksud menentukan kecenderungan.¹ Dalam pengajian syariah, istilah ini mula digunakan dalam konsep yang sempit, iaitu melakukan penyelesaian antara hadis-hadis yang bertentangan antara satu sama lain. Kemudian ia berkembang sehingga merangkumi ruang lingkup yang lebih luas termasuk menyelesaikan pertentangan antara nas secara umum dan antara hukum ijtihad yang pelbagai.²

Sementara *maqāsid* pula bermaksud objektif.³ Dalam pengajian syariah, pada mulanya ia digunakan oleh para fuqaha zaman klasik secara tidak sistematik. Kemudian ia telah distruktur sebagai satu idea dan seterusnya sebagai satu konsep dalam memahami matlamat yang menjadi objektif kepada syariah Islam. Penstrukturan ini kemudiannya menjadi begitu jelas apabila dihuraikan oleh al-Syātibī dalam *al-Muwāfaqāt*.⁴ Huraian beliau itu kemudian diterima umum sebagai metod baru dalam memahami syariah, iaitu berasaskan *maqāsid al-syarī'ah*.⁵

KEDUDUKAN *TARJĪH MAQĀSIDĪ* DALAM USUL FIQH

Dalam sejarah perkembangan usul fiqh, *tarjih maqāsidī* ini mengalami pelbagai peringkat perkembangan. Pada mulanya ia bersifat sebagai *tarjih* secara umum yang merupakan satu metod dalam menyelesaikan pertentangan antara hadis. Dalam bentuk ini banyak kitab telah ditulis, termasuk oleh al-Imam al-Syāfi'ī

¹ 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣaḥāḥ* (al-Qāhirah al-Ḥalabī, 1950), 253; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1990), 2:445.

² Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1997), 2 : 222; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* (Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 2:78.

³ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, 562; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 3 : 355.

⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t. t), 2 : 3.

⁵ Al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Syātibī* (Bayrūt: Dār al-'Alamiyyah li al-Kuttāb al-Islāmī, 1992), 5.

di bawah tajuk *Mukhtalaf al-Ḥadīth*, Ibn Qutaybah yang menulis *ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth* dan *Musykil al-Qur'ān*. Selain mereka ialah al-Tabrīzī yang menulis buku *Misykāt al-Maṣābīh*, al-Yazidī yang menulis buku *al-Ta'arūḍ wa al-Tarjīh* dan al-Ṭahāwī yang menulis *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*.⁶

Apabila pengajian usul fiqh berkembang pesat dengan lahirnya para ulama yang memberi tumpuan kepada penulisan kitab-kitab dalam ilmu usul, juga mazhab-mazhab fiqh yang menggunakan metod masing-masing dalam memahami hukum, masalah *tarjīh* ini menjadi salah satu tumpuan masing-masing dan dibincangkan dengan cara yang lebih meluas. Ulama yang paling awal menulis kitab seperti ini ialah al-Imam al-Syāfi'ī dalam *al-Risālah*. Beliau kemudian diikuti oleh para ulama *uṣūl fiqh* yang lain. Walaupun mereka ini menulis kitab-kitab *uṣūl fiqh* dalam pelbagai metod, namun mereka semua memperkatakan tentang *tarjīh* ini. Sementara konsep *maqāsid al-syarī'ah* sebagai asas *tarjīh* pula disebut oleh sebahagian daripada mereka dan telah mencapai tahap kematangan dalam kitab *al-Muwāfaqāt* karangan al-Syātibī.

PENGERTIAN PERTENTANGAN NAS

“Nas” yang dimaksudkan di sini ialah dalil hukum daripada al-Quran atau al-Sunnah. Dengan kata lain, ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah SAW dalam kedudukannya sebagai sumber hukum.

Sedangkan pertentangan (*ta'arūḍ*) pula bermaksud perbezaan erti yang boleh menghalang daripada nas-nas berkenaan diguna pakai. Menurut al-Sarakhsī, *ta'arūḍ* ialah pertentangan antara dua alasan hukum (*al-hujjah*) yang sama taraf sampai kepada peringkat setiap satu daripada kedua-duanya memberi erti yang bertentangan daripada yang diberikan oleh yang satu lagi, misalnya antara halal dan haram, pensabitan (*al-ithbāt*) dan penafian (*al-nafy*) dan

⁶ Al-Barzanjī, *al-Ta'arūḍ wa al-Tarjīh bayna al-Adillah al-Syar'iyyah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 1 : 9.

sebagainya.⁷ Kata al-Syawkānī, ia bermaksud pertentangan dua dalil sampai kepada peringkat menafikan antara satu sama lain.⁸

Walau bagaimanapun ungkapan di atas tidak sepatutnya memberi erti bahawa nas-nas syarak sebenarnya boleh bertentangan antara satu sama lain. Ini kerana anggapan seperti itu bercanggah dengan hakikat kesempurnaan (*al-kamāl*) Allah SWT. Apa yang sebenarnya hanyalah pertentangan pada pandangan atau penafsiran *mujtahid* (penyelidik) sahaja.⁹

LATAR BELAKANG SEJARAH

Pada zaman Rasulullah SAW soal pertentangan antara dua nas tidak pernah timbul atau diperkatakan kerana wahyu masih terus turun. Apa yang ada hanyalah pemansuhan (*al-naskh*) yang berlaku bagi memenuhi keperluan prinsip beransur-ansur (*al-tadarruj*) dalam menentukan hukum.¹⁰ Walau bagaimanapun, dalam pemansuhan ini sebenarnya ada sifat pertentangan (*ta'āruḍ*) antara nas. Ini kerana dalam sesetengah kes terdapat pertentangan antara nas yang memansuhkan (*al-nāsikh*) dan nas yang kena mansuh (*mansūkh*). Antara contoh, pemansuhan yang berlaku terhadap hukum meminum arak. Begitupun hal berkenaan tidak menimbulkan apa-apa masalah. Ini adalah disebabkan Rasulullah masih hidup dan segala persoalan dijawab oleh Baginda SAW.

Persoalan pertentangan antara nas ini benar-benar lahir pada zaman sahabat terutama yang berkait dengan hadis. Dalam mengatasi masalah ini, para ulama generasi berkenaan menggunakan metod yang mereka rasakan sesuai. Antara metod yang digunakan ialah pengutamaan (*al-tarjīh*) salah satu daripada nas-nas yang bertentangan itu atau melakukan kompromi (*al-tawfīq*) antara keduanya atau *menasakhhkan* (*al-naskh*) salah satu daripada keduanya. Antara contoh yang terus disebut sampai ke hari ini ialah bagaimana mereka menyelesaikan pertentangan nas

⁷ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 2 : 14.

⁸ Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fukhūl ilā Tahqīq 'Ilm al-Uṣūl* (Bayrūt: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1995), 454.

⁹ Al-Syaṭībī, *al-Muwafāqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, 4 : 217.

¹⁰ 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1989), 95.

dalam masalah 'iddah perempuan mengandung yang kematian suami.

Ayat pertama yang berkaitan dengan idah bermaksud wanita yang kematian suami perlu beridah empat bulan sepuluh hari (al-Baqarah: 234), sementara ayat yang kedua pula bermaksud wanita yang diceraikan oleh suaminya sewaktu mengandung perlu beridah sampai melahirkan anak dalam kandungannya (al-Ṭalāq: 4). Bagi menyelesaikan masalah pertentangan berkenaan, satu golongan iaitu Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās dan 'Alī r.a. menggunakan metod kompromi (*al-tawfiq*). Hasilnya, idah bagi wanita berkenaan akan berlanjutan mengikut mana satu tempoh yang paling panjang (*ab'ad al-ajalayn*). Golongan kedua pula iaitu Abū Sa'īd al-Khudrī menggunakan metod *nasakh* (*al-naskh*) iaitu dengan pandangan bahawa ayat 4 surah al-Ṭalāq menasakhkan ayat 234 surah al-Baqarah kerana ia turun lebih terkemudian. Berasaskan pendekatan ini idah bagi wanita berkenaan akan habis bila sahaja dia melahirkan anak dalam kandungannya itu.¹¹

KEPERLUAN ASAS DALAM MELAKUKAN *TARJĪH* BERASASKAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

Melakukan *tarjih* dalam kerangka *maqāṣidī* memerlukan pengecaman terhadap nilai yang dianggap oleh syarak sebagai *maqāṣid* untuk dijadikan sebagai asas kepada *tarjih* berkenaan. Hal ini berkait rapat dengan apa yang disebut sebagai *maṣlaḥah* yang diambil kira oleh syarak (المصالح المعتبرة عند الشرع) dan objektif sebenar syarak di sebalik arahan nas dan hukumnya (ما يقصده). Ini bererti bahawa *tarjih maqāṣidī* dalam menyelesaikan masalah pertentangan antara nas perlu melalui peringkat-peringkat berikut:

1. Menolak Pertentangan:

Apa yang jelas, *tarjih* tidak akan berlaku kecuali berlaku

¹¹ Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām min Jam' Adillāt al-Aḥkām* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1998) 3 : 308; Ibn Rusyd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1996) 2 : 94.

pertentangan antara dua nas berkenaan. Maksudnya, pertentangan dihapuskan dengan apa cara sekalipun termasuk melalui cara *tarjih* bila sahaja ia berlaku.

2. Beramal Dengan Dalil:

Wahyu yang dapat dilihat dan difahami melalui nas-nas syarak diturunkan bagi tujuan untuk dipatuhi dan diamalkan. Apa-apa pertentangan antara nas-nas berkenaan boleh mengganggu objektif berkenaan. Oleh kerana itu, *tarjih* berperanan menentukan bahawa objektif berkenaan terlaksana. Berasaskan peranannya ini, ia perlu diguna pakai iaitu setelah usaha untuk melakukan kompromi (*al-tawfiq*) antara nas-nas yang bertentangan itu tidak berhasil.

3. Melihat Secara Menyeluruh:

Melakukan *tarjih* memerlukan kepada pandangan yang menyeluruh atau komprehensif terhadap segala nas yang mungkin mempunyai pengertian yang berbeza daripada yang akan digunakan olehnya sebagai asas hukum berkenaan. Maksudnya, seseorang *mujtahid* atau penyelidik tidak boleh semata-mata berpegang kepada mana-mana nas tanpa mengambil kira nas-nas lain yang mungkin mempunyai arahan atau kehendak yang berbeza. Pandangan yang komprehensif inilah yang memungkinkan mereka melakukan kompromi atau *tarjih* atau nasakh atau menggugur (*isqāt*) antara nas-nas berkenaan mengikut metod yang digunakan.

CARA-CARA MELAKUKAN *TARJĪH MAQĀSIDĪ*

Kenyataan bahawa *tarjih maqāsidī* mempunyai pelbagai cara untuk menyelesaikan pertentangan antara nas memberi pengertian bahawa ia adalah suatu konsep yang luas dan mempunyai pelbagai cara untuk direalisasikan. Malah *tarjih maqāsidī* itu sendiri merupakan sebahagian kecil daripada konsep *tarjih* yang besar. Semua ini menunjukkan bagaimana besarnya usaha yang perlu dilakukan oleh *mujtahid* atau penyelidik berkenaan dalam menyelesaikan pertentangan antara nas Syarak. Oleh kerana itu,

dalam menyelesaikan masalah sebesar ini para fuqaha biasanya akan berbeza pendapat.

Sehubungan itu, sebaiknya dijelaskan di sini bahawa para ulama dari zaman ke zaman boleh disifatkan sebagai telah bersepakat bahawa *maqāṣid al-syarī'ah* bertonggak atas tiga prinsip. Pertama: menghasilkan kebaikan dan menolak keburukan (جلب المصلحة ودفع المفسدة). Kedua: pembahagian masalah kepada tiga peringkat, iaitu kepentingan asas, keperluan biasa dan pelengkap (nilai tambah) (المصالح الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات). Ketiga: pembahagian kepentingan asas kepada lima, iaitu menjaga agama, nyawa, keturunan, harta dan akal. Tiga prinsip inilah yang akan dihuraikan dalam artikel ini sebagai kepada *tarjih maqāṣidī*.

Asas Pertama: Menghasilkan Kebaikan dan Menolak Keburukan

Ia merupakan prinsip paling asas dalam *maqāṣid al-syarī'ah*. Berasaskan prinsip ini, segala hukum dalam syariah Islam bertujuan untuk menghasilkan kebaikan dan menolak keburukan.¹² Maksudnya, kebaikan (*al-maṣlahah*) merupakan hasil daripada segala perbuatan yang selaras dengan kehendak syarak iaitu yang mampu mencapai objektif syariah untuk memberi kebahagiaan dan kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat. Sementara keburukan (*al-mafṣadah*) pula adalah sebaliknya iaitu hasil daripada segala perbuatan yang tidak selaras dengan kehendak syarak iaitu yang akan menghalang objektif syarak untuk memberi kebahagiaan dan kesejahteraan bagi manusia di dunia dan akhirat.¹³

Dengan mengambil kira prinsip di atas, cara melakukan *tarjih maqāṣidī* bagi menyelesaikan pertentangan antara nas adalah seperti berikut¹⁴:

¹² 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā; Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām* (Damshiq: Dār al-Qalam, 2007), 1:11.

¹³ Yūsuf al-Ālim, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li Syarī'ah Islāmiyyah* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 140.

¹⁴ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413), 1 : 222, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, 1 : 5 & 42, al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-fiqh* (Qāhirah: Dār al-Kutub, 1994) 8 : 218.

1. Apabila berlaku pertentangan antara dua nas, sekiranya salah satu daripadanya boleh menghasilkan kebaikan dan yang satu lagi boleh menolak keburukan, maka nas yang kedua iaitu yang boleh menolak keburukan perlu diutamakan.¹⁵
2. Sekiranya kedua-dua nas yang bertentangan itu sama-sama boleh menghasilkan kebaikan atau sama-sama boleh menolak keburukan, maka keutamaan perlu diberi mengikut saiz kebaikan yang boleh dihasilkan atau keburukan yang boleh ditolak oleh masing masing.
3. Sekiranya kebaikan yang boleh dihasilkan atau keburukan yang boleh ditolak itu salah satunya berkait dengan keduniaan dan yang satu lagi berkait dengan akhirat maka yang berkait dengan akhirat perlu diutamakan. Bagaimanapun kalau yang berkait dengan akhirat itu ialah menghasilkan kebaikan sementara yang berkait dengan keduniaan itu ialah menolak keburukan, maka yang berkait dengan menolak keburukan di dunia itu perlu diutamakan daripada yang boleh menghasilkan kebaikan di akhirat.
4. Sekiranya kebaikan yang boleh dicapai atau keburukan yang boleh ditolak oleh sesuatu nas itu bersifat untuk individu dan yang satu lagi itu bersifat untuk umum maka yang bersifat umum iaitu untuk orang awam itu perlu diutamakan daripada yang bersifat individu atau peribadi.
5. Sekiranya salah satu daripada kebaikan atau keburukan itu bersifat segera dan yang satu lagi bersifat sebaliknya maka yang bersifat segera itu perlu diutamakan.

Antara contoh biasa dalam fiqh bagi kes-kes seperti ini ialah masalah perwalian dalam perkahwinan. Sejak zaman awal fiqh Islam lagi iaitu sesudah wafat Rasulullah SAW, para fuqaha berbelah-bagi dalam menentukan hukum berkenaan kerana terdapat nas-nas yang bertentangan mengenainya. Satu golongan berpendapat ia sesuatu yang wajib ada. Maksudnya tiada perkahwinan yang boleh berlaku tanpa wali. Sementara golongan yang satu lagi berpendapat sebaliknya. Perbezaan pendapat

¹⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfāqāt*, 2 : 21; al-‘Izz Ibn ‘Abd Salām, *al-Qawā‘id al-Kubrā*, 1 : 5.

ini berlaku kerana terdapat dua hadis Rasulullah SAW yang kelihatannya bertentangan antara satu sama lain. Juhur fuqaha yang berpegang dengan pendapat pertama berpegang dengan hadis Rasulullah SAW yang berbunyi:

أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ .

Maksudnya: “*Mana-mana perempuan yang bernikah tanpa keizinan walinya maka pernikahannya itu batal.*”

(Diriwayatkan oleh al-Arba‘ah kecuali al-Nasā‘ī).

Sementara golongan yang lain iaitu mazhab Hanafi yang berpendapat ia boleh berlaku dalam kes janda berpegang dengan satu hadis lain yang berbunyi:

أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبَكَرُ فِي نَفْسِهَا وَادِّخَا سَكَوْتَهَا تَسْتَأْمُرُ
الشَّيْبَ .

Maksudnya: “*Seorang janda lebih berhak keatas dirinya daripada walinya, sementara anak dara pula perlu diminta kebenaran (untuk ianya dikahwinkan), dan keizinannya (dikira berlaku) dengan cara berdiam diri.*”

(Riwayat Muslim)

Titik pertentangan antara dua nas ini ialah pada persoalan tentang syarat izin wali dalam perkahwinan seorang wanita yang akil baligh. Hadis pertama memberi erti ia merupakan syarat yang wajib dipatuhi kerana ia secara jelas menegaskan bahawa perkahwinan tanpa keizinan wali hukumnya batal tanpa membezakan sama ada perkahwinan itu melibatkan anak dara atau janda. Sedangkan hadis yang kedua pula memberi erti sebaliknya, iaitu seorang janda berhak mengahwinkan dirinya sama ada dengan persetujuan walinya atau sebaliknya.¹⁶

¹⁶ Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 2 : 11, ‘Alī Ḥasab Allah, *al-Zawāj fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Qāhirah: Dār Nahr al-Nayl, t. t.), 128; Muḥammad ‘Uqlah, *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Muqārin* (‘Ummān: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah, 1983), 138.

Dalam menyelesaikan permasalahan ini, para ulama dari kedua-dua belah pihak telah cuba sedaya upaya dengan menggunakan pelbagai cara dan metod, termasuk metod kompromi (*al-tawfiq*)¹⁷ dan pengutamaan (*al-tarjih*).¹⁸ Namun, sampai sekarang para ulama masih berbeza pendapat dan kedua-dua pendapat di atas mempunyai penyokong masing-masing. Pendapat pertama didokong oleh jumhur fuqaha, sementara pendapat kedua pula mendapat dokongan daripada mazhab Hanafi. Walau bagaimanapun, persoalan tentang pihak mana yang lebih tepat, ia tidak akan diperbincangkan dalam artikel ini. Ia kerana artikel ini bertujuan menunjukkan cara bagaimana penyelesaian secara *tarjih maqāsidī* dilakukan dalam keadaan seperti itu.

Dari perspektif *maqāsidī*, salah satu daripada dua hadis berkenaan bersifat menghasilkan kebaikan dan yang satu lagi bersifat menolak keburukan. Hadis pertama yang mensyaratkan izin wali lebih bersifat menolak keburukan iaitu kemungkinan kesilapan perempuan berkenaan dalam membuat keputusan yang berkait dengan pemilihan suami memandangkan kurang pengalaman yang ada. Sementara hadis kedua pula lebih bersifat menghasilkan kebaikan iaitu kebebasan bertindak bagi kaum wanita bagi memutuskan hal yang berkaitan dengan diri mereka sendiri.

Mengikut kaedah yang telah digariskan di atas, dalam keadaan berlaku pertentangan antara satu sama lain, nas yang bersifat menolak keburukan akan diutamakan berbanding dengan nas yang bersifat menghasilkan kebaikan. Oleh yang demikian, dalam contoh ini hukum syarat perlu mendapat keizinan wali perlu diutamakan daripada hukum memberi kebebasan kepada perempuan berkenaan untuk mengahwinkan dirinya sendiri iaitu tanpa perlu meminta izin daripada wali.

¹⁷ Antara contoh langkah seperti ini ialah apa yang dilakukan oleh para ulama mazhab Hanafi dengan menghuraikan hadis pertama sebagai bermaksud “hamba” (الأمّة). Maksudnya, tanpa keizinan wali, pernikahan seorang “hamba” batal, tetapi sebaliknya pernikahan bagi seorang “Merdeka” (الحرّة). Tafsiran seperti ini telah ditolak oleh jumhur ulama. Lihat al-Barzanjī, *al-Ta'arūf wa al-Tarjih*, 1 : 230.

¹⁸ Caranya ialah dengan mengatakan bahawa hadis pertama lebih tegas dan tidak boleh memberi erti yang lain. Maka ia perlu diutamakan berbanding hadis kedua. Lihat al-Barzanjī, *Ibid*, 2 : 199.

Asas Kedua: Pembahagian *Maṣlaḥah* Kepada Tiga Kategori

Hal ini berkaitan dengan salah satu daripada dua aspek nilai dalam teori *maqāṣidī* iaitu menghasilkan kebaikan. Apa yang dimaksudkan dengan tiga kategori berkenaan ialah pembahagian kebaikan (*al-maṣāliḥ*) kepada tiga iaitu kepentingan asas (*al-ḍarūriyyāt*), keperluan biasa (*al-ḥājjiyyāt*) dan pelengkap/nilai tambah (*al-taḥsīniyyāt*).¹⁹

Kepentingan asas (*al-ḍarūriyyāt*) bermaksud hal-hal yang berkait dengan soal *survival* didunia dan akhirat. Keperluan biasa (*al-ḥājjiyyāt*) pula bermaksud hal-hal yang berkait dengan kesenangan hidup. Walaupun tanpanya manusia masih mampu hidup, tetapi susah dan sukar. Sementara pelengkap/nilai tambah (*al-taḥsīniyyāt*) pula bermaksud hal-hal yang berkait dengan keselesaan dan kemewahan hidup. Di samping itu, setiap kategori ini mempunyai pelengkap (*mutammimāt/mukammilāt*) masing-masing.

Berdasarkan kepada kategori-kategori ini, cara melakukan pengutamakan atau *tarjīḥ* adalah seperti berikut:²⁰

1. Bila berlaku pertentangan antara dua nas, salah satu daripadanya mengandungi hukum yang berkait dengan perkara kepentingan asas (*al-ḍarūriyyāt*), sementara yang satu lagi itu mengandungi hukum yang berkait dengan keperluan biasa (*al-ḥājjiyyāt*) atau pelengkap/nilai tambah (*al-taḥsīniyyāt*) maka yang pertama akan diutamakan berbanding yang satu lagi.
2. Sekiranya salah satu daripada dua nas berkenaan berkaitan dengan keperluan biasa (*al-ḥājjiyyāt*) sementara yang satu lagi itu berkaitan dengan pelengkap/nilai tambah (*al-taḥsīniyyāt*) maka yang berkait dengan keperluan (*al-ḥājjiyyāt*) itu diutamakan.
3. Kalau salah satu daripada dua nas berkenaan berkait dengan pelengkap (*mukammilāt*) bagi kepentingan asas

¹⁹ Al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid*, 34.

²⁰ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, 2 : 420, al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Sa'ūdiyyah: Dār al-Samī'ī, 2003), 286; Ibn al-Ḥajīb, *Muntahā al-Uṣūl wa al-Amān fī 'Ilm al-Uṣūl wa Jadāl* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 227.

(*al-ḍarūriyyāt*) sementara yang satu lagi itu berkait dengan keperluan biasa (*al-ḥājīyyāt*) atau pelengkap (*mukammilāt*) baginya, maka yang menjadi pelengkap kepada kepentingan asas itu perlu diutamakan.

4. Sekiranya nas yang pertama itu berkait dengan pelengkap (*mukammilāt*) bagi keperluan (*al-ḥājīyyāt*). Sedangkan yang satu lagi itu berkait dengan nilai tambah (*al-taḥsīniyyāt*) atau pelengkap baginya maka nas yang pertama itu perlu diutamakan.

Contoh-contoh dari kitab-kitab Fiqh:

Salah satu contoh yang selalu diberikan berkait dengan kaedah ini ialah berkenaan dengan idah perempuan hamil yang kematian suami. Sejak dahulu sampai sekarang para fuqaha berbeza pendapat tentang masalah berkenaan. Masing-masing mempunyai cara yang tersendiri menyelesaikan masalah pertentangan antara ayat-ayat yang berkaitan. Ayat-ayat tersebut ialah:

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Maksudnya: “Dan orang-orang yang meninggal dunia daripada kamu, sedangkan mereka meninggalkan isteri-isteri, hendaklah isteri-isteri itu menahan diri mereka (beredah) selama empat bulan sepuluh hari.”

(al-Baqarah : 234)

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Maksudnya: “Dan perempuan yang mengandung tempoh idah mereka ialah hingga mereka melahirkan anak yang dikandungnya.”

(al-Ṭalāq : 4)

Dalam memahami hukum berkenaan berasaskan ayat-ayat di atas, para fuqaha berpecah kepada dua mazhab. Mazhab pertama berpendapat idah perempuan seperti itu perlu berasaskan tempoh yang lebih lama. Maksudnya, sekiranya dia melahirkan anaknya dalam tempoh sebelum genap empat bulan sepuluh hari maka edahnya akan berlanjutan sehingga genap bilangan bulan dan hari berkenaan. Tetapi sebaliknya kalau dia belum melahirkan anaknya itu dalam tempoh berkenaan, idahnya perlu berlanjutan sampai dia melahirkan anaknya.

Pendapat ini berasaskan kepada metod kompromi (*al-jam' al-tawfiq*). Maksudnya, oleh kerana ayat pertama di atas memberi erti dengan jelas bahawa idah perempuan yang kematian suami itu adalah selama tempoh empat bulan sepuluh hari tanpa membezakan antara sama ada dia hamil atau tidak. Sedangkan ayat kedua pula khusus mengenai idah perempuan hamil, iaitu sampai dia melahirkan anak dalam kandungannya itu tanpa membezakan sama ada dia kematian suami atau dicerai oleh suaminya. Maka hukum-hukum berkenaan kelihatannya bertentangan antara satu sama lain dalam kes di atas, iaitu apabila perempuan berkenaan mengalami kematian suami sewaktu dia mengandung.

Bagi menyelesaikan masalah berkenaan, pandangan pertama ini memilih jalan kompromi iaitu menggunakan hukum yang terdapat dalam kedua-dua ayat berkenaan secara sekaligus tanpa mengabaikan mana-mana satu dari keduanya. Berasaskan kepada metod inilah lahirnya kesimpulan bahawa perempuan berkenaan perlu beridah bagi tempoh yang terpanjang. Dalam fiqh klasik, pendapat ini menjadi pegangan atau mazhab Ibn 'Abbās dan 'Alī Ibn Abī Ṭālib²¹

Sementara pendapat kedua pula menegaskan bahawa idah berkenaan akan habis bila sahaja dia melahirkan anak dalam kandungannya itu, baik sebelum atau selepas habis tempoh empat bulan sepuluh hari. Pendapat ini berasaskan kepada metod pemansuhan (*al-naskh*). Berasaskan metod ini ayat pertama, iaitu ayat 234 Surah al-Baqarah dikira telah dinasakhkan oleh ayat ke-2, iaitu ayat ke-4 Surah al-Ṭalāq yang telah diturunkan terkemudian daripada ayat pertama tadi. Ini bererti, dalam keadaan biasa idah

²¹ Ibn Rusyd al-Qurtubī, *Bidāyat al-Mujtahid*, 2 : 95, Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, 3 : 308.

perempuan kematian suami adalah selama empat bulan sepuluh hari. Walau bagaimanapun khusus bagi perempuan yang hamil dia tidak perlu menunggu tempoh berkenaan tetapi sebaliknya perlu berasaskan tempoh dia melahirkan anak berkenaan. Maksudnya berlaku pemansuhan (*al-naskh*) dalam kes perempuan hamil sahaja. Pendapat ini menjadi pegangan jumur fuqaha.²²

Untuk menggunakan metod *tarjīh maqāsidī* dalam persoalan ini, analisis perlu dibuat berasaskan kepada dua persoalan. Pertamanya tentang kemungkinan ia dapat dilaksanakan dan keduanya sama ada kedua-dua pendapat berkenaan selaras dengan *maqāsid* yang berkenaan.

Dari perspektif *maqāsidī*, idah bukan sahaja bertujuan untuk memastikan rahim wanita berkenaan tidak lagi mengandungi apa-apa peninggalan daripada suami yang lepas tetapi ia juga bertujuan untuk menyatakan rasa kesetiaan terhadap suami yang telah meninggal. Objektif ini dapat difahami daripada ayat yang pertama di atas yang menentukan tempoh empat bulan sepuluh hari perlu dilalui sama ada pada waktu itu perempuan berkenaan mengandungi ataupun tidak. Ini adalah kerana jika sekadar untuk memastikan kebersihan rahim daripada apa-apa peninggalan suami yang lepas, tentu sekali ia bertentangan dengan kehendak satu ayat lain yang menegaskan bahawa idah perempuan yang diceraikan adalah selama tiga *quru'* (*thalāthah qurū'*).²³ Ini bererti bahawa objektif kepada hukum berkenaan iaitu beridah selama empat bulan sepuluh hari itu lebih kepada menyatakan rasa kesetiaan terhadap suami yang telah meninggal itu. Objektif ini dari perspektif *maqāsid al-syarī'ah* tergolong dalam kategori pelengkap/nilai tambah (*al-tahsīnīyyat*) kerana ia berkait dengan soal moral dan bukan soal survival (*al-ḍarūriyyāt*) atau kepentingan hidup biasa (*al-ḥājjiyyāt*).²⁴

Walaupun bagaimanapun, tujuan atau objektif untuk memastikan kebersihan rahim dari peninggalan suami yang lepas itu jelas sekali ditegaskan oleh ayat kedua di atas. Apabila anak dalam kandungan berkenaan lahir, rahim tentu sekali menjadi bersih dari sebarang peninggalan suami terdahulu. Objektif yang sama juga terdapat

²² Ibn Rusyd, *Ibid*, 2 : 94

²³ Al-Baqarah: 228

²⁴ Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā*, 1 : 217.

dalam ayat 228 Surah al-Baqarah yang menentukan tiga *quru'* sebagai tempoh idah bagi perempuan aktif haid yang dicerai oleh suaminya. Dari perspektif *maqāsid al-syarī'ah*, objektif ini tergolong dalam kategori kepentingan asas (*al-darūriyyāt*) kerana ia berkait rapat dengan soal menjaga keturunan (*ḥifz al-nasal*).

Maka berasaskan kepada kaedah yang digariskan di atas, *tarjīh maqāsidī* lebih cenderung kepada mengutamakan (*al-tarjīh*) nas yang menentukan hukum yang berkait dengan soal kepentingan asas (*al-darūriyyāt*), iaitu menjaga keturunan (*ḥifz al-nasal*) berbanding dengan nas yang satu lagi yang menentukan hukum yang berkait dengan nilai tambah (*al-taḥsīniyyat*) iaitu menyatakan kesetiaan terhadap suami yang telah meninggal. Ini bererti, pandangan kedua di atas, iaitu idah perempuan berkenaan perlu ditentukan berasaskan tarikh dia melahirkan anak dalam kandungannya itu lebih utama diterima daripada pandangan pertama, iaitu berasaskan kepada tempoh yang paling lama antara melahirkan anak dan empat bulan sepuluh hari. Dengan kata lain, penyelesaian secara kompromi (*al-tarjīh*) antara nas-nas berkenaan dalam masalah ini tidak boleh diterima kerana ia bertentangan dengan *maqāsid al-syarī'ah*. Walau bagaimanapun penyelesaian secara *tarjīh maqāsidī* ini tidak memberi erti pemansuhan (*al-naskh*) sebagai asas penyelesaian kerana antara kedua nas yang bertentangan itu masih boleh ditentukan keutamaannya (*al-tarjīh*) berasaskan *tarjīh maqāsidī*.

Asas Ketiga: Pembahagian Kepentingan Asas Kepada Lima (*al-Darūriyyāt al-Khams*)

Lima kepentingan ini merupakan objektif paling asas dalam Shariah Islam. Kerana itu selain disebut sebagai lima kepentingan asas (*al-darūriyyāt al-khams*), ia juga dikenali sebagai prinsip yang lima (*al-uṣūl al-khams*) atau objektif yang lima (*al-maqāsid al-khams*). Kelima-lima kepentingan ini ialah agama, nyawa, akal, keturunan dan harta.²⁵ Berasaskan konsep *maqāsid al-syarī'ah*, apa sahaja yang boleh menjaga kepentingan lima perkara ini dilihat sebagai *maṣlaḥah* iaitu kebaikan. Sebaliknya apa sahaja yang

²⁵ Urutan ini berasaskan kepada apa yang disebut oleh al-Ghazzālī dalam *al-Mustasfā*. Lihat: al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, 1 : 217.

boleh menggugat kepentingan lima perkara ini dilihat sebagai *mafsadah* iaitu keburukan.

Penjagaan terhadap lima kepentingan ini perlu berlaku berasaskan dua dimensi sekali gus, iaitu positif dan negatif. Dari perspektif positif, ia bererti menghasilkan apa sahaja yang boleh menegakkan kepentingan berkenaan. Sementara dari perspektif negatif pula ialah menentang atau menghapuskan apa sahaja yang boleh mengancam kepentingan berkenaan.²⁶ Maka, berasaskan prinsip di atas, cara melakukan *tarjih maqāsidī* adalah seperti berikut:

1. Apabila berlaku pertentangan antara dua nas, kalau salah satu daripadanya mengandungi objektif untuk menjaga kepentingan agama sedangkan yang satu lagi bertujuan untuk menjaga kepentingan nyawa, maka nas yang bertujuan untuk menjaga kepentingan agama itu perlu diutamakan (*al-tarjih*). Begitulah juga dalam pertentangan-pertentangan yang lain, dimana yang lebih asas berdasarkan rentetan yang disebut di atas tadi perlu diutamakan.
2. Yang dimaksudkan disini bukan sahaja kepentingan itu sendiri tetapi juga apa-apa yang berkait rapat (*mukammilāt*) dengannya. Antara contoh perkara yang berkait rapat dengan kepentingan agama ialah seperti pendidikan agama, masjid dan sebagainya. Antara contoh perkara yang berkait rapat dengan nyawa pula ialah keselamatan dan kesihatan. Antara perkara yang berkait rapat dengan akal pula ialah pendidikan dan pelajaran, pemakanan yang sihat dan sebagainya. Begitulah seterusnya.
3. Apabila berlaku pertentangan antara dua nas yang sama-sama bertujuan untuk menjaga kepentingan yang lima ini. Jika salah satu daripadanya berasaskan pendekatan positif dan yang satu lagi berasaskan pendekatan negatif, maka yang berpendekatan positif itu perlu diutamakan.

²⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, 2 : 217.

Contoh realisasi dari kitab fiqh klasik:

Antara contoh biasa bagi pertentangan nas seperti ini ialah mengenai hukum perkahwinan orang yang sedang berihram. Ada dua pendapat dalam kalangan para fuqaha tentang hukum berkenaan. Yang pertama mengatakan harus dan yang keduanya pula menjelaskan sebaliknya .

Pertentangan pendapat ini berpunca daripada pertentangan antara nas-nas syarak yang berkaitan. Kedua-dua nas tersebut ialah sabda Rasulullah SAW لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب dan riwayat Ibn 'Abbās r.a. bahawa Baginda Rasulullah SAW telah mengahwini Maymūnah binti al-Ḥārith sewaktu wanita itu masih dalam ihram.²⁷ Hadis pertama jelas menunjukkan bahawa seseorang yang sedang dalam ihram tidak boleh terlibat dalam mana-mana urusan perkahwinan dan pertunangan, sama ada berkahwin atau bertunang sendiri ataupun mengahwinkan orang lain. Sementara hadis kedua pula jelas menunjukkan perbuatan seperti itu harus kerana Rasulullah SAW melakukannya sendiri terhadap Maimūnah yang pada waktu itu masih dalam ihram.

Golongan yang berpendapat orang yang berada dalam ihram tidak boleh berkahwin, iaitu jumhur fuqaha.²⁸ Mereka berpegang dengan hadis pertama yang secara jelas (*ṣarīḥ*) mengharamkannya. Mereka tidak menerima pakai hadis yang kedua. Malah sebaliknya menegaskan bahawa mengikut riwayat Abū Rāfi' pada waktu Rasulullah mengahwini Maymūnah sebenarnya beliau sudah pun bertahallul iaitu tidak lagi berada dalam keadaan ihram.²⁹

Sementara golongan kedua pula, Abū Ḥanīfah dan al-Thawrī yang berpendapat halal bagi orang yang sedang dalam ihram untuk bernikah berpegang dengan hadis kedua di atas, yang secara jelas menunjukkan hukum berkenaan. Mereka tidak menerima hadis pertama sebagai hujah (asas hukum) walaupun mengakui hadis itu sahih.³⁰

Kedua-dua mazhab ini telah melakukan *tarjīḥ* berasaskan metod *tarjīḥ* yang tertentu. Mazhab pertama telah melakukan

²⁷ Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, 2 : 307.

²⁸ Ibn Rusyd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid*, 1 : 334.

²⁹ Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, 2 : 307.

³⁰ Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 1 : 335.

tarjih berdasarkan hadis riwayat lain yang menyatakan bahawa Maimūnah sendiri menjelaskan bahawa pada waktu beliau dikahwini oleh Rasulullah SAW, beliau sudah pun selesai berihram. Kata mereka, hadis ini dan hadis Abū Rāfi‘ perlu diutamakan (*al-tarjih*) kerana diriwayatkan oleh mereka yang terlibat sendiri dengan upacara perkahwinan tersebut, iaitu Maimūnah sebagai pengantin perempuan dan Abū Rāfi‘ yang menjadi orang perantaraan dalam perkahwinan berkenaan. Sementara golongan kedua pula mengutamakan (*al-tarjih*) hadis Ibn ‘Abbās dengan alasan beliau lebih faham (*afqah*) dan lebih alim dalam masalah hukum.³¹

Ibn Rusyd dalam usaha melakukan kompromi (*al-tawfiq*) antara dua pendapat ini mentafsirkan larangan dalam hadis pertama sebagai makruh, sementara apa yang dilakukan oleh Rasulullah seperti mana yang dilaporkan dalam hadis kedua sebagai bertaraf harus.³² Kompromi ini meskipun satu langkah yang baik dan bijak, namun menggunakan pengertian tahap kedua atau *majāzī* bagi perkataan larang (*al-nahy*) merupakan satu langkah yang tidak popular dalam kalangan para ulama. Ia memerlukan bukti (*al-bayyinah*) atau *dalīl* yang boleh menjadi asas yang kukuh bagi pemakaian berkenaan. Menurut para fuqaha, mengabaikan erti haram untuk tujuan menggunakan erti makruh bagi perkataan larang (*al-nahy*) tanpa alasan yang kukuh merupakan satu cara yang tidak baik dari segi mentafsirkan nas.

Dalam konteks *tarjih maqāsidī* ini, tugas seorang *faqīh* atau penyelidik (*al-mujtahid*) ialah mencari pentafsiran yang berasaskan *maqāsid al-syarī‘ah*. Maksudnya perlu melakukan *tarjih* antara dua dalil berkenaan berasaskan *maqāsid al-syarī‘ah*. Khusus bagi persoalan di atas, *maqāsid* yang paling relevan sekali ialah yang berkait dengan lima kepentingan asas. Ini kerana dalam hadis pertama terkandung persoalan tentang menjaga agama, iaitu mengerjakan ibadat haji yang merupakan pelengkap kepada kepentingan menjaga agama. Ini menjadikan hadis berkenaan memberi erti bahawa maksud larangan bernikah dan bertunang sewaktu seseorang itu masih dalam ihram, iaitu salah satu rukun haji bertujuan supaya penumpuan diberikan sepenuhnya kepada

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

kerja-kerja ibadat tersebut dan mengelakkan diri daripada terlibat dalam hal-hal yang melalaikan daripadanya. Sementara hadis kedua pula berkait dengan menjaga keturunan iaitu berkahwin yang merupakan pelengkap kepadanya. Ia memberi maksud bahawa perbuatan Rasulullah SAW berkahwin dengan Maimūnah yang masih dalam keadaan berihram itu menunjukkan ia adalah perbuatan harus demi menjaga keturunan iaitu salah satu daripada lima kepentingan asas dalam Islam.

Maka berasaskan kaedah yang telah dihuraikan di atas tadi, hadis pertama perlu diutamakan (*al-tarjīh*) berbanding dengan hadis kedua. Ini kerana yang pertama itu berkait dengan menjaga kepentingan agama, sementara hadis yang kedua pula berkait dengan menjaga kepentingan keturunan. Kesimpulan ini boleh dipakai untuk lebih menegaskan lagi pendapat mazhab pertama bahawa perkahwinan berkenaan berlaku sesudah Maymūnah selesai mengerjakan haji berkenaan dan tidak lagi dalam ihram, iaitu sama seperti yang disebut oleh Abū Rāfi' dalam hadisnya mengenai peristiwa berkenaan. Dengan demikian hukum tidak boleh berkahwin atau bertunang sewaktu masih dalam ihram perlu diutamakan (*al-tarjīh*) berbanding dengan hukum yang sebaliknya.

PENUTUP

Sebagai penutup, bolehlah ditegaskan bahawa pengutamaan atau *tarjīh* merupakan metod *ijtihad* yang diterimapakai oleh semua para *mujtahid* atau penyelidik hukum Islam sebagai satu metod dalam menyelesaikan pertentangan yang pada anggapan mereka berlaku di antara dua dalil syarak. Langkah ini diambil sesudah metod kompromi (*al-tawfīq*) tidak dapat digunakan bagi tujuan berkenaan. Walau bagaimanapun langkah seperti ini bersifat relatif (*amr nisbī*) kerana ada kemungkinan apa yang disifatkan sebagai bertentangan (*al-ta'āruḍ*) oleh sesetengah para *mujtahid* atau penyelidik itu dilihat sebaliknya oleh *mujtahid* atau penyelidik yang lain.

Salah satu mekanisme dalam metod *tarjīh* tersebut ialah apa yang diistilahkan sekarang sebagai *tarjīh maqāsidī*. Ia secara umumnya bermaksud melakukan *tarjīh* berasaskan *maqāsid al-syarī'ah*, atau dengan kata lain menggunakan *maqāsid al-*

syarī'ah sebagai neraca dalam menentukan mana satu nas yang perlu diutamakan. Mekanisme ini berlandaskan kepada keyakinan bahawa *maqāsid al-syarī'ah* atau objektif disebalik penentuan sesuatu hukum itu merupakan suatu asas yang perlu diambil kira dalam menentukan corak hukum berkenaan sama ada wajib, sunat, harus, makruh atau haram.

Falsafah disebalik teori *maqāsid al-syarī'ah* ini ialah melihat hukum Islam dari perspektif yang menyeluruh dan komprehensif. Maksudnya, memberi penumpuan kepada keseragaman hukum dalam satu sistem hukum yang menyeluruh. Oleh kerana itu, mereka yang berminat atau berkebolehan dalam metod ini perlu mempunyai corak pemikiran yang bersifat makro dan sukar dihayati oleh mereka yang pemikirannya bersifat mikro. Kerana itu para ulama berbeza pendapat dalam menerima atau menolak idea ini. Salah satu daripada sebabnya ialah corak pemikiran masing-masing.

Berasaskan kepada sifat-sifat ini adalah perkara biasa apabila para fuqaha diklasifikasikan oleh sesetengah pihak kepada dua kalangan, iaitu *fuqahā' maqāsidī* dan *fuqahā' syaklī*. Golongan pertama lebih melihat kepada objektif, sementara golongan kedua pula lebih mementingkan bentuk atau format.

BIBLIOGRAFI

- ‘Abd al-Karīm Zaydān. *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, 1989.
- ‘Alī Ḥasab Allah, *al-Zawāj fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Dār Nahr al-Nayl, t. t.
- ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām. *Al-Qawā'id al-Kubrā; Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*. Damshiq: Dār al-Qalam, 2007.
- Al-Āmidī. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Sa ‘udiyyah: Dār al-Samī‘ī, 2003.
- Al-Barzanjī. *Al-Ta‘āruḍ wa al-Tarjīḥ bayna al-Adillah al-Syar‘iyyah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

- Al-Ghazzālī. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413.
- Al-Qādir al-Rāzī. *Mukhtār al-Ṣaḥāḥ*. Qāhirah: al-Ḥalabī, 1950.
- Al-Raysūnī. *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Bayrūt: Dār al-'Alamiyyah li al-Kuttāb al-Islāmī, 1992.
- Al-Ṣan'ānī. *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām min Jam' Adillat al-Aḥkām*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1998.
- Al-Sarakhsī. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1997.
- Al-Syāṭibī. *al-Muwāfāqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Syawkānī. *Irsyād al-Fukhūl Ilā Taḥqīq 'Ilm al-Uṣūl*. Bayrūt: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1995.
- Al-Zarkashī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-fiqh*. Qāhirah: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*. Bayrūt: Bayrūt 1999.
- Ibn al-Ḥajīb. *Muntahā al-Uṣūl wa al-Amān fī 'Ilm al-Uṣūl wa Jadāl*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1990.
- Ibn Rushd al-Qurṭubī. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1996.
- Muḥammad 'Uqlah. *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Muqārīn*. 'Ummān: Maktabah al-Risālah al-Hadīthah, 1983.
- Yūsuf al-'Ālim. *Al-Maqāṣid al-'Āmmah li Syarī'ah Islamiyyah*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1994.

