

Konsep Maslahat dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif al-Tûfi dan al-Ghazali)

Agus Hermanto

Abstract: *The Concept of Maslahat in Addressing the Contemporary Problems (Comparative Study of al-Tûfi and al-Ghazali).* The concept of *maslahat* offered by al-Ghazali is more general, compared to the concept offered by al-Tûfi. On the similarity side, both al-Ghazali and al-Tûfi alike have the principle that *maslahat* theory can be used as an Islamic law to address contemporary issues, although both develop this concept from the earlier scholars especially Imam Malik first pioneering. But both have different concepts, al-Ghazali emphasizes more on the criteria and definitions of the *maslahat*, both *mu'tabarab*, *mulgha* and *mursalah*, but al-Tûfi actually develops from *maslahahmursalah*, using much more reason and logic than al-Ghazali, even assumes that al-Tûfi seems strange compared to other figures and is considered inconsistent with his Hanbal school, nevertheless al-Tûfi remained confined to *al-mu'amalah* and *'adat* and not worship and *muqaddarah* territories.

Keywords: *maslahat, al-Tûfi, al-Ghazali, contemporary problems.*

Abstrak: *Konsep Maslahat dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif al-Tûfi dan al-Ghazali).* Konsep *maslahat* yang ditawarkan oleh al-Ghazali lebih umum, dibandingkan konsep yang ditawarkan oleh al-Tûfi. Pada sisi kesamaannya, keduanya baik al-Ghazali maupun al-Tûfi sama-sama memiliki prinsip bahwa teori *maslahat* dapat dijadikan dalil hukum Islam untuk menyikapi masalah-masalah kontemporer, walaupun keduanya sama-sama mengembangkan konsep ini dari ulama-ulama sebelumnya khususnya Imam Malik yang pertama merintisnya. Namun keduanya memiliki konsep yang berbeda, al-Ghazali lebih menekankan pada kriteria dan definisi *maslahat* itu, baik *mu'tabarab*, *mulgha* maupun *mursalah*, namun al-Tûfi justru banyak mengembangkan dari *maslahah mursalah*, banyak menggunakan nalar dan logika dibandingkan al-Ghazali, bahkan beranggapan bahwa al-Tûfi terkesan aneh dibandingkan tokoh lainnya dan dianggap tidak konsisten dengan madzhab Hanbalinya, namun demikian al-Tûfi tetap membatasi pada wilayah *al-mu'amalah* dan *'adat* dan bukan wilayah ibadah dan *muqaddarah*.

Kata Kunci: *maslahat, al-Tûfi, al-Ghazali, persoalan kontemporer*

Pendahuluan

Setiap tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan, baik kemaslahatan di dunia maupun kemaslahatan di akhirat. Dalil *maslahat* merupakan salah satu dalil *mukhtalif* di kalangan para ulama, yang menjadi *ikhtilâf* adalah penggunaan metode dalam berijtihad, namun esensinya bahwa semua tujuan hukum adalah *maslahat*.¹ Karena *maslahat* terkadang menjadi dalil

¹ Berbagai metode ijtihad dalam pencarian hukum dilakukan banyak ulama, di antara tulisan yang mengangkat ijtihad dalam merumuskan hukum adalah Imam Mustofa. "Optimalisasi Perangkat dan Metode Ijtihad Sebagai Upaya Modernisasi Hukum Islam (Studi Pemikiran Hassan Hanafi dalam Kitab Min an-Nash Ilâ al-Wâqi')." *Jurnal Hukum Islam* (2016). Rahimin Affandi Abdul Rahim. "Ke Arah Penyediaan Kaedah Penyelidikan Hukum Islam Terkini: Satu Pengenalan." *Jurnal Syariah* 10, no. 1 (1970). Zainal Abidin. "Corak Pemikiran dan Metode Ijtihad Ibn Taymiyyah." *Millah: Jurnal Studi Agama* 10 (2010): h. 31-53. Ahmad Rajafi. *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia; Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf Al-Qaradawi*. (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2013). Rahmani Timorita Yulianti. "Pola Ijtihad Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI tentang Produk Perbankan Syari'ah." *La_Riba* 1, no. 1 (2007): h. 57-75. Mahsun Fuad. "Ijtihad *Tâ'ili* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum Positif)." *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 3, no. 1. Muhammad Kholis. "Studi Komparatif Metode Ijtihad Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Mengenai Hukum Aborsi." PhD diss., UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015. Akmaludin Sya'bani. "Maqasid Al-Syari'ah Sebagai Metode Ijtihad." *El-Hikam* 8, no. 1 (2016): h. 127-142. Ali Akbar. "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi dalam Fatawa Mu'ashirah." *Jurnal Ushuluddin* 18, no. 1 (2012): h. 1-20. Ahmad Thohari. "Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah." *Az Zarfâ: Jurnal Hukum Bisnis Islam* 5, no. 2 (2013). Kutbuddin Aibak. "Al-Mashlahah Al-Mursalah Sebagai Penalaran Istishlahi dalam Upaya Penerapan Maqashid Asy-Syari'ah." *Jurnal Ahkam* 11 (2009). Syamsul Anwar. "Manhaj Tarjih dan Metode Penetapan Hukum dalam Tarjih Muhammadiyah." *Makalah Disampaikan Pada Acara Pelatihan Kader Tarjih Tingkat Nasional Tanggal* 26 (2012). Mahsun Mahfudz. "Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Saintifik Modern." Dalam *Makalah Annual Conference on Islamic Studies, Bandung*, (2006): h. 26-30. Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail, dan Nor Hayati Mohd Dahlal. "Ijtihad dalam institusi fatwa di Malaysia: Satu Analisis." *Jurnal Syariah* 17, no. 1 (2009): h. 195-222. Fatimah Halim. "Hubungan Antara Maqâsid Al-Syari'ah dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyâs dan Sadd/Fath Al-Žari'ah)." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 7, No. 2 (2010): h. 121-134. Ridzwan Ahmad. "Metode Pentarjihan Masalahah dan Mafsadah dalam Hukum Islam Semasa." *Jurnal Syariah* 16, no. 1 (2008): h. 107-143. Rizal bin Jami'an. "Ijtihad Jama'i Nahdlatul Ulama (NU) dan Ijtihad Qiyasi Muhammadiyah Tentang Bunga Bank dalam Praktik Perbankan." *Jurnal Hukum Respublica* 16, No. 1 (2016): h. 20-35. Abd Wafi Has. "Ijtihad Sebagai Alat Pemecahan Masalah Umat Islam." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8, no. 1 (2013): h. 89-112. Mahsun. "Pendekatan Terpadu Hukum Islam dan Sosial (Sebuah Tawaran Pembaruan Metode Penemuan Hukum Islam)." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 3, no. 1 (2012): h. 13-33. Husein Alyafie. "Fazlur Rahman dan Metode Ijtihadnya: Telaah Sekitar Pembaruan Hukum Islam." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 6, No. 1 (2009): h. 29-52. Bani Syarif Maula. "Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari'ah." *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, No. 2 (2014): h. 233-246. Akhmad Khisni. "Ijtihad Hakim Peradilan Agama Bidang Hukum Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Hukum Nasional." *Jurnal Hukum Ius Quia Iustum* 18 (2011): h. 146-163. Hadi Mutamam. "Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali dan Metode Ijtihadnya dalam Al-

dan metode ijtihad, namun juga terkadang menjadi tujuan hukum atau dua-duanya berjalan sekaligus.

Dalil *maslahat* pada awalnya dikembangkan oleh Imam Mâlik (93-179) H.) pendiri madzhab Maliki,² namun kemudian ditolak oleh Mâlikiyah (pengikut Imam Mâlik), dan justeru banyak dikembangkan oleh pengikut Syâfi'iyah (pengikut Imam Syâfi'i), seperti Imam Harâmain al-Juwaini (w. 478 H.), dan kemudian diteruskan oleh Imam al-Ghazâli yang disebut *hujjah al-Islâm*,³ walaupun justeru pada awalnya Imam Syâfi'i sendiri menolaknya, karena *qiyâs* sudah mencakup *maslahat*.⁴

Selain dari kalangan Syâfi'i muncul juga pengembangan konsep *maslahat* dari mazhab Hanbali, yaitu al-Tûfi, telah banyak mengembangkan teori *maslahat* dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer. Untuk itu perlu dianalisis, apakah yang membedakan konsep *maslahat* al-Tûfi dan al-Ghazâli dalam aplikasi hukum Islam, khususnya berkenaan masalah-masalah *furû'iyah* kontemporer.⁵

Teori *Maslahat*

Pengertian *maslahat* (*al-maslahah*) secara etimologis, berarti kebaikan, kebermanfaatan, kepantasan, kelayakan, keselarasan, kepatutan. Kata *al-*

Mustashfa." *Mazahib* 4, No. 1 (2007). Amin Farih. "Reinterpretasi Masalahah Sebagai Metode Istinbât Hukum Islam: Studi Pemikiran Hukum Islam Abû Ishâq Ibrâhîm Al-Shâthibî." *Al-Ahkam* 1, no. 25 (2015): h. 43-66. Makhrus Munajat. "Metode Penemuan Hukum dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam." *Asy-Syir'ah* 42, no. 1 (2008): h. 179-203.

² Muhammad Abu Zahra, *Usul Fikih* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arab, 1958), h. 280.

³ Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2011), h. 68.

⁴ Muslim Kara. "Pemikiran Al-Syatibi tentang Masalahah dan Implementasinya dalam Pengembangan Ekonomi Syariah." *Jurnal Assets* 2, no. 2 (2012): h. 173-184. Amirudin Nurjaman. "Kajian Metodologi Al-Istiqrâ' asy-Syatibi dan Relevansinya dengan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia." PhD diss., IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2011. Bustanul Arifin. "Eksistensi Maqasid al-Shari'ah Imam al-Syathibi dalam Perkembangan Hukum Ekonomi Syari'ah." *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah* 3, no. 2 (2015): h. 75-99. Noor Naemah Abdul Rahman. "Relevansi Teori Al-Maslahah Menurut Al-Syatibi dalam Menangani Isu Perobatan Masa Kini." *Al-Risalah* 13, no. 1 (2013): h. 47-64. Sarif Akbar. "Analisis Perbandingan Konsep Masalahah dan Mafsadah antara Imam Al-Ghazzali dan Imam Al-Shatibi." PhD diss., Universiti Malaya, 2012.

⁵ Idaul Hasanah. "Konsep Mashlahah Najamuddin Al-Thufi dan Implementasinya." *Jurnal Ulumuddin* 7, no. 1 (2013). Imam Fawaid. "Konsep Pemikiran Ath-Thufi Tentang Mashlahah Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam." *Lisan al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan* 6, no. 2 (2014): h. 291-303.

masalah dilawankan dengan kata *al-mafsadah* yang artinya kerusakan.⁶ *Maslahat* atau sering disebut *maslahat mursalah*, atau kerap juga disebut *istislâh*, yaitu suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh *syara'* dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedang jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan. *Maslahat* disebut juga *mashlahat* yang *mutlak*. Karena tidak ada dalil yang mengakui keabsahan atau kebatalannya. Jadi pembentuk hukum dengan cara *mashlahat* semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan arti untuk mendatangkan manfaat dan menolak ke-*mudharat*-an dan kerusakan bagi manusia.⁷

Maslahat adalah satu *term* yang bisa jadi paling populer bila sedang berbicara mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan masalah merupakan tujuan *syara'* (*maqâshid syari'ah*) dari ditetapkannya hukum Islam. Masalah di sini berarti *jalb al-manfa'ah wa daf' al-mafsadah* (menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan). Meski demikian, keberadaan masalah sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Baik sejak usul fikih masih berada pada masa sahabat, masa imam mazhab, maupun pada masa ulama kontemporer saat ini.⁸

Kamus Besar Bahasa Indonesia membedakan antara kata masalahat dengan kemaslahatan. Kata masalahat, menurut kamus tersebut, diartikan sesuatu yang mendatangkan kebaikan, faidah dan guna. Sedangkan kata kemaslahatan mempunyai makna kegunaan, kebaikan, manfaat, kepentingan. Berdasarkan hal tersebut, jelas bahwa Kamus Besar Bahasa Indonesia melihat bahwa kata masalahat dimasukkan sebagai kata dasar, sedangkan kata kemaslahatan dimasukkan sebagai kata benda jadian yang berasal dari kata masalahat yang mendapatkan awalan ke dan akhiran an.⁹

⁶ Asmawi, "Konseptualisasi Teori Masalahah," *Jurnal Salam Filsafat dan Budaya Hukum* Vol 12, no. 2 (Desember 2014): h. 314. Lihat juga Muhammad Roy Purwanto, "Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najm ad-Dîn at-Tûfi," *Jurnal Madania* vol 11, no. 1 (Juni 2015): h. 29.

⁷ Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*, h. 181.

⁸ Robitul Firdaus, "Konsep Masalahat di Tengah Budaya Hukum Indonesia", *Jurnal Al-Manahij* 5, no. 1, (2011): h. 1.

⁹ Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syâtibî tentang Masalahah Mursalah," *Jurnal Profetika Studi Islam* 14, no. 1 (Juni 2013): h. 82.

Kata *maslahat* secara bahasa berasal dari kata *shalaha* yang berarti baik dan menjadi lawan kata dari buruk, sehingga secara etimologis, kata *maslahat* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu itu baik atau seseorang menjadi baik.¹⁰ Namun secara terminologis dalam usul fikih, baik dan buruk dalam pengertian *maslahat* ini menjadi terbatas. Sebagaimana dalam buku Amir Syarifuddin dinyatakan:

- a. Sandaran *maslahat* adalah petunjuk *syarâ'* bukan semata-mata berdasarkan akal manusia yang sangat terbatas, mudah terprovokasi oleh pengaruh lingkungan dan hawa nafsu.
- b. Baik dan buruk dalam kajian *maslahat* tiak hanya terbatas pada persoalan-persoalan duniawi melainkan juga urusan *ukhrawi*.
- c. *Maslahat* dalam kacamata *syara'*, tidak hanya dinilai dari kesenangan fisik semata-mata, namun juga dari sisi kesenangan *rûhaniyah*.¹¹

Dasar Hukum *Maslahat*

Para ulama yang menjadikan *maslahat* sebagai salah satu dalil *syara'*, menyatakan bahwa dasar hukum *maslahat*, berdasarkan:

- a. Persoalan yang dihadapi manusia selalu tumbuh dan berkembang, demikian pula kepentingan dan keperluan hidupnya. Kenyataan menunjukkan bahwa banyak hal-hal atau persoalan yang tidak terjadi pada masa Rasulullah Saw., kemudian timbul dan terjadi pada masa-masa sesudahnya, bahkan ada yang terjadi tidak lama setelah Rasulullah Saw., meninggal dunia. Seandainya tidak ada dalil yang dapat memecahkan hal-hal yang demikian berarti akan sempitlah kehidupan manusia. Dalil yang dimaksud adalah dalil yang dapat menetapkan mana yang merupakan kemaslahatan manusia dan mana yang tidak sesuai dengan dasar-dasar umum dari agama Islam. Jika hal itu telah ada, maka dapat direalisasikan kemaslahatan manusia pada setiap masa, keadaan dan tempat.
- b. Sebenarnya para *sahabat*, *tabi'in*, *tabi'it tabi'in* dan para ulama yang datang sesudahnya telah melaksanakannya, sehingga mereka

¹⁰ Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 187.

¹¹ Amir Syarifuddin, *Usul Fikih*, 2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 91.

dapat segera menetapkan hukum sesuai dengan kemaslahatan kaum muslimin pada masa itu. Khalifah Abû Bakar telah mengumpulkan Alquran. Khalifah Umar telah menetapkan talak yang dijatuhkan tiga kali sekaligus jatuh tiga, padahal pada masa Rasulullah Saw., hanya jatuh satu. Khalifah Utsman telah memerintahkan penulisan Alquran dalam satu *mushaf*. Khalifah Ali pun telah menghukum bakar hidup golongan *Syi'ah Rafidhah* yang memberontak, kemudian diikuti oleh para ulama yang datang sesudahnya.¹²

Obyek *Maslahat*

Obyek *maslahat*, ialah kejadian atau peristiwa yang perlu ditetapkan hukumnya, tetapi tidak ada satupun *nash* (*al-Qurân* dan *al-Sunnah*) yang dapat dijadikan dasarnya. Prinsip ini disepakati oleh kebanyakan pengikut madzhab yang ada dalam *fiqh*, demikian pernyataan Imâm al-Qarafi al-Thûfi dalam kitabnya *Maṣalihul Mursalah* menerangkan bahwa *Maṣalihul Mursalah* itu sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam bidang *mu'âmalah* dan semacamnya. Sedang dalam soal-soal ibadah adalah Allah Swt., untuk menetapkan hukumnya, karena manusia tidak sanggup mengetahui dengan lengkap *hikmah* ibadah itu. Kaum *muslimîn* beribadat sesuai dengan ketentuan-Nya yang terdapat dalam *al-Qurân* dan *Hadith*.¹³

Konsep *Maslahat* Menurut al-Tûfi dan al-Ghazali

Biografi al-Tûfi

Nama asli al-Tûfi adalah Najmuddin al-Thufi, seorang ulama fikih dan usul fikih mazhab Hanbali yang dilahirkan di desa Thûfi, Shashar, dekat Baghdad Irak. Kata Tûfi adalah kata sifat relatif yang berhubungan dengan kata Tawfa. Jadi al-Tûfi adalah “orang yang berasal dari Tawfa”. Najm al-din berarti “bintangnya agama”, merupakan nama panggilan atau gelar yang diberikan oleh para pemujaanya kepadanya. Sedang nama aslinya adalah Sulayman Ibn 'Abd al-Qawi Ibn 'Abd al Karim Ibn Sa'id. Ia adalah seorang ilmuwan yang haus terhadap berbagai ilmu pengetahuan,

¹² Amir Syarifuddin, *Usul Fikih*, h. 181.

¹³ Amir Syarifuddin, *Usul Fikih*, h. 182.

sehingga dalam sejarah tercatat ia belajar fikih, usul fikih, bahasa Arab, ilmu manthiq, ilmu kalam, hadis, tafsir, sejarah, dan ilmu *jadal* (ilmu berdiskusi).¹⁴ Pada tahun 691 H, ia telah menghafal buku *al-Muharrar fi al-Fiqh* dan mendiskusikannya dengan Syekh Taqiy al-Din al-Zarzirati, ulama besar mazhab Hanbali ketika itu. Kebanyakan gurunya adalah ulama-ulama besar mazhab Hanbali di zamannya.¹⁵

Al-Tûfi meninggalkan tidak kurang 42 buku yang ia tulis mengenai berbagai topik, terutama menyangkut tema-tema Alquran, yurisprudensi, logika, bahasa Arab dan sastra. Sebagian besar buku tersebut hilang atau tersia-siakan di dalam manuskrip-manuskrip yang rusak di dalam kondisi perpustakaan yang menyedihkan. Sebagian informasi yang bisa diketahui mengenai kehidupannya telah diteliti dan dipublikasikan oleh Mustafa Zayd dalam karyanya "*al-Maslahah fi al-Tûfi al-Islâm wa Najm ad-Dîn al-Tûfi*".

Menurut riwayat, salah satu dari karya-karya al-Tûfi yang hilang atau yang mendapat kritikan pedas berjudul *Da' al-Kalâm 'an Ahl al-Mantiq wa al-Kalâm* (bantahan atau catatan terhadap pendukung logika dan teologi sistematis), menegaskan bahwa masuknya akal membela prinsip-prinsip logika dan teologi rasional, dan membela terhadap kaum Muslimin awal yang telah menegakkannya, khususnya kaum Mu'tazilah. Al-Tûfi selama tinggal di Mesir, pernah disiksa, diarak di jalan-jalan Kairo, dipenjarakan dan kemudian dibuang oleh penguasa politik atas permintaan para ahli

¹⁴ Untuk lebih mendalam tentang pemikiran al-Thufi bisa dilihat beberapa tulisan, yaitu M. Lukman Chakim. "Poligami dalam Perspektif Mashlahah Najmuddin al-Thufi." PhD diss., UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014. Jumarim. "Konsep al-Mashlahah dalam Pemikiran Ulama Lintas Mazhab: Telaah dan Pemetaan Pemikiran al-Gazali, al-Thufi dan al-Syatibi." *Schemata* 3, no. 2 (2014): h. 113-129. M Ilham. "Pemikiran Najm al-Din al-Tufi tentang Maslahat dan Relevansinya dengan Konsep Hubungan Agama dan Negara." PhD diss., Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016. Maimun. "Konsep Supremasi Maslahat Al-thufi dan Implementasinya dalam Pembaruan Pemikiran Hukum Islam." *Asas* 6, no. 1 (2014). A. Malthuf Siroj. "Kontroversi Mashlahah Perspektif Najm Al-Din Al-Thufi Al-Hanbali." *Jurnal At-Turas* 2, no. 1 (2015). Qusthoniah. "Al-Mashlahah dalam Pandangan Najmuddin Al-Thufi." *Syari'ah: Jurnal Ekonomi Syari'ah* 1, no. 2 (2016). Arifah Millati Agustina. "Konsep Ri'ayah al-Maslahah Najmuddin al-Thufi Relevansi dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam." PhD diss., Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2010. Lalu Supriadi. "Konsep Mashlahah Mursalah Najm Al-Din Al-Thufi." *Jurnal Penelitian Keislaman* 8, no. 1 (2012): h. 71-92. Subehan Khalik. "Najamuddin Al-Thûfiy dan Konsep Maslahat." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan* 5, no. 1 (2016): h. 109-118.

¹⁵ Saifudin Zuhri, *Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2011), h. 111-112.

hukum tradisional, terutama oleh hakim yang mewakili mazhab Hanbali di Kairo pada masa itu, Sa'id ad-Dîn al-Harisi.

Konspirasi melawan al-Tûfi oleh ulama atau para ahli hukum, tampaknya terjadi karena penghormatannya terhadap akal dipandang telah menantang legitimasi, otoritas, kebenaran atau otentisitas asumsi-asumsi dasar dari mazhab hukum mereka, khususnya asumsi-asumsi mereka berkaitan dengan sunah Nabi. Karena itu, penindasan-penindasan dan penyiksaan terhadap akal pikiran dan pembelanya dimulai sejak masa al-Mutawakkil (w 247 H/861 M).

Keunikan pandangan al-Tûfi mengenai kemaslahatan manusia yang menolak sumber-sumber hukum tradisional para cendekiawan, dan kesimpulan mereka karena tidak Islami dan bertentangan dengan akal manusia dan kemaslahatannya tidak disebutkan oleh para penuduh atau rekan sezamannya dalam tulisannya perihal kehidupan al-Tûfi dan isi pendapat-pendapatnya (terutama mengenai kemaslahatan manusia) yang berbeda dengan para ahli hukum yang memusuhi dan menyiksanya tidak dijelaskan atau diriwayatkan. Meskipun ia dikatakan telah dikenal oleh ahli hukum mazhab Hanbali sampai akhir abad ke-10 Hijriyah dan dipandang sebagai ulama yang terkemuka.

Di antara ulama semasa al-Tûfi yang menuduh, mengkritik, dan menganiayanya adalah Ibnu Rajab, ahli hukum dan ahli hadis mazhab Hanbali. Ia menuduh al-Tûfi sebagai pembohong tidak bermoral. Dia berkata bahwa yang mengikuti pendapat al-Tûfi dan berbagi pendapat dengannya adalah lebih buruk dari pada dia.

Muhammad Zahid al-Kawsari menyatakan pendapat al-Tûfi mengenai prioritas hukum terhadap kemaslahatan manusia sebagai atheisme yang terang-terangan dan memusnahkan hukum agama. Hanya ahli hadis kontemorer yang merespon positif terhadap pandangan al-Tûfi yaitu Muhammad Syalabi.

Serangan keras Ibn Rajab terhadap al-Tûfi tidak banyak disebutkan dalam karya tulisnya, meski fakta menyebutkan adanya bukti bahwa ia menyadari eksistensi dan isinya. Hal ini didasarkan atas dua argument. *Pertama*, Ibnu Rajab telah mendaftar banyak buku yang dinisbatkan pada al-Tûfi, sekitar 30 jumlahnya, termasuk satu buku yang berisi satu-satunya

pendapatnya yang masih bertahan mengenai kemaslahatan manusia yaitu *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*. Kedua, ia telah mengutip satu bagian dari tesis al-Tûfi tentang kemaslahatan manusia, hanya saja tampaknya ia sengaja menyalahgunakan untuk mendiskreditkan penulisnya (al-Tûfi). Pada akhirnya, teks-teks yang masih bertahan yang memuat pandangan-pandangan hukumnya mengenai kemaslahatan, dapat diamankan pada abad ini. Misal, Jamal ad-Din al-Qasim setelah mengedit dan merubah sana-sini dari pandangan al-Tûfi, serta perselisihan, saling membenci dan menfitnah di antara mazhab-mazhab hukum berbeda yang telah dipublikasikan oleh Rasyid Ridho di Jurnal Mesir, al-Manar, 9 10, 1324 H/1906 M. Sebagian perbaikan terhadap bagian-bagian yang masih ada dipublikasikan oleh Mustafa Zayd dalam karyanya *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islam wa Najm ad-Din al-Thufi*.¹⁶

Namun respon kontemporer terhadap pandangan al-Tûfi sangat negatif, karena absolutisme politik dan sektarianisme tradisional dari masa lampau tampak belum berubah, pandangan akal atau intelegensia yang obyektif, baik dalam kehidupan politik, hukum dan sosial masih belum dipandang sebagai kriteria kebenaran atau standard rujukan, meskipun aplikasinya selaras dengan prinsip-prinsip Alquran tentang kebenaran universal. Sebaliknya perhatian diberikan kepada ketetapan-ketetapan politik atau dari otoritas tradisional yang memusuhi pencarian manusia akan kebenaran dan kebebasan ekspresi akal pikirannya.

Dengan kata lain, penekanan-penekanan terhadap prinsip-prinsip Alquran yang universal tentang keadilan, kebebasan, penekanan terhadap akal atau intelegensia obyektif sebagai pedoman tindakan, dan persamaan dibidang hukum, yang merupakan esensi-esensi dari kemaslahatan manusia diabaikan oleh para yuris, ahli-ahli hukum Islam tradisional ketika itu.

Seruan al-Tûfi mengenai tujuan Islam yaitu, perlindungan kemaslahatan manusia sebagai sumber atau prinsip hukum tertinggi, didorong oleh penderitaan politik, hukum, dan sosial yang ia alami atau praktik-praktik hukum dan politik saat itu telah melumpuhkan kehidupan Muslim.

¹⁶ Hamka Haq, *Al-Syathibi*, (Jakarta : Erlangga, 2007), h. 254-255.

Otoritas politik dan hukum untuk menghukum para pendukung akal pikiran, kebebasan berpikir dalam awal sejarah Muslim bermula dari pengambilan tindakan keras terhadap kaum Khawarij dan kaum Mu'tazilah, para pengkritik terhadap hadis palsu yang dimasukkan ke dalam ajaran-ajaran dan hukum Islam.

Atmosfir politik, hukum dan sosial yang demikian, terjadi ketika penguasa Mamluk menduduki jabatan puncak, sultan, sebagian besar merupakan akibat dari berlakunya prinsip yang kuat adalah yang menang. Prinsip ini terus dipraktikkan oleh penguasa-penguasa Muslim Mongol, ide-ide Alquran tentang keadilan sosial, syura, kesamaan di bidang hukum, dan kebebasan menyatakan pendapat, secara permanen ditolak oleh para ahli-ahli hukum Islam, yang berakibat para ahli hukum abad ke 9 Hijrah (abad 15 M) menyatakan bahwa syari'ah bukan instrumen yang terus menerus berposisi yaitu oposisi terhadap para penguasa dinasti, militer, atau terhadap para gubernur yang tidak mewakili mereka dan ketetapan-ketetapannya, tetapi seperangkat aturan-aturan (tradisional) yang tertutup yang diterapkan pada masyarakat tanpa kaitan praktis dengan kehidupan orang-orang yang berkuasa. Inilah yang kemudian menjadi rumusan final para ahli hukum mengenai makna tertutupnya "pintu *ijtihad*" dan penerapan "doktrin *taqlid*". Akibatnya para penguasa dan para penguasa dan para pejabat pemerintah lainnya bukanlah para pelayan masyarakat, tetapi para tuan yang harus dilayani, ditakuti atau disogok, dirangkai dengan sikap tidak toleran mereka terhadap semua bentuk oposisi, tanpa peduli pada nilainya atau kontribusinya bagi kemanusiaan yang lebih baik. Dalam suasana kondisi politik, hukum dan sosial semacam ini, al-Tûfi menyerukan perlindungan terhadap kemaslahatan manusia sebagai tujuan hukum yang tertinggi.¹⁷

Biografi al-Ghazali

Imam al-Ghazâlî ialah Muḥammad bin Aḥmad al-Imâmul Jalîl Abû Hamid al-Thûsî al-Ghazâlî, lahir di Thusi daerah Khurasan wilayah Persia pada tahun 450 H /1058 M. Ayah al-Ghazâlî seorang pemintal benang dan ahli tasawuf yang hebat. Imam al-Ghazâlî pernah berangkat ke

¹⁷ Saifudin Zuhri, *Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, h. 114-115

Nisafur dan belajar pada Imam al-Haramain al-Juwaini, guru besar di Madrasah Nizhamiyah Nisafur. Setelah Imam al-Haramain wafat, al-Ghazali meninggalkan Naishabur (Nisafur), pergi ke Mu'askar untuk mengunjungi Perdana Menteri Nizam al-Muluk, pemerintahan Bani Saljuk. Al-Ghazali disambut dengan penuh kehormatan sebagai seorang ulama besar. Menteri Nizam Al-Muluk akhirnya melantik al-Ghazali pada tahun 484 H/1091 M, sebagai guru besar pada Perguruan Tinggi Nizamiyah di kota Baghdad. Al-Ghazali kemudian mengajar di perguruan tinggi tersebut. Di samping menjadi guru besar di Nizamiyah, al-Ghazali diangkat sebagai mufti untuk membantu pemerintah dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat. Al-Ghazali selalu hidup berpindah-pindah, khususnya untuk mendalami pengetahuan.¹⁸

Setelah dari Baghdad berangkat ke Syam, menetap hampir 2 (dua) tahun untuk berlatih membersihkan diri, menyucikan hati dengan mengingat Tuhan dan beritikaf di mesjid Damaskus. Kemudian menuju ke Palestina untuk mengunjungi kota Hebron dan Jerussalem, tempat di mana para Nabi sejak dari Nabi Ibrahim sampai Nabi Isa mendapat wahyu pertama dari Allah. Terus berangkat ke Mesir, yang merupakan pusat kedua bagi kemajuan dan kebesaran Islam sesudah Baghdad. Di Mesir, dari Kairo dilanjutkan ke Iskandariyah, selanjutnya ke Mekkah untuk menunaikan rukun Islam yang kelima dan berzilah ke kuburan Nabi Ibrahim. Selanjutnya ia kembali ke Naisabur dan mendirikan Madrasah Fikih dan asrama (*khanqah*) untuk melatih Mahasiswa-mahasiswa dalam paham sufi.

Al-Ghazali menulis banyak sekali kitab, meliputi bidang ilmu yang populer pada zamannya, di antaranya tentang tafsir Alquran, ilmu kalam, *ushul fiqh*, fikih, tasawuf, *mantiq*, falsafat, dan lainnya.¹⁹ Beberapa yang

¹⁸ Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Van Hoeve Letiar Baru, 1997), cet. ke 4, h. 25.

¹⁹ Pemikiran al-Ghazali kerap dijadikan rujukan cendekiawan dalam memahami berbagai persoalan, di antara karya yang membahas pemikiran al-Ghazali yaitu Agus Setiawan. "Prinsip Pendidikan Karakter dalam Islam: Studi Komparasi Pemikiran Al-Ghazali dan Burhanuddin Al-Zarnuji." *Dinamika Ilmu* 14, no. 1 (2014): h. 1-12. Enok Rohayati. "Pemikiran al-Ghazali tentang Pendidikan Akhlak." *Ta'dib: Journal of Islamic Education (Jurnal Pendidikan Islam)* 16, no. 01 (2011): h. 93-112. Agus Salim Lubis. "Konsep Akhlak dalam Pemikiran al-Ghazali." *Jurnal Hikmah* 6, no. 01 (2012). Miska M Amien. "Kerangka Epistemologi al-Ghazali." *Jurnal Filsafat* 1, no. 1 (1993): h. 11-19. Muhammad Syarif Hasyim. "Al-Asy'ariyah (Studi Tentang Pemikiran Al-

sangat termasyhur dan banyak menjadi rujukan di lembaga-lembaga pendidikan Indonesia adalah: a) *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, membahas ilmu-ilmu agama. b) *Tahâfut al-Falâsifah*, menerangkan pendapat para filsuf ditinjau dari segi agama. c) *al-Munqidz min al-Dhalâl*, menjelaskan tujuan dan rahasia-rahasia ilmu. d) *Al-Iqtashâd fî al-'Itiqâd* (inti ilmu ahli kalam), e) *Jawâhir Alquran* (rahasia-rahasia yang terkandung dalam Alquran). f) *Mizân al-'Amal* (tentang falsafah keagamaan). g) *Al-Maqâshid al-Asna fî Ma'âni Asmâ'illah al-Husnâ* (tentang arti nama-nama Tuhan). h) *al-Basith* (fikih). i) *al-Mustasfâ* (usul fikih).²⁰

Kehujahan al-Tûfi dan al-Ghazali dalam Kajian Hukum Islam

Sejalan dengan batasan terhadap pengertian *maslahat* secara umum inilah, dalam teori hukum Islam atau yang disebut *Islamic legal jurisprudence* diperkenalkan tiga macam *maslahat*, yaitu *maslahat mu'tabarâh*, *maslahat mulghah* dan *maslahat mursalah*.²¹ *Maslahat mu'tabarâh*, didefinisikan sebagai *maslahat* yang diungkapkan secara langsung baik dalam Alquran maupun hadis Nabi. Sedangkan *maslahat mulghah*, adalah masalah yang bertentangan dengan ketentuan yang termaktub dalam Alquran dan al-Hadits. Adapun *maslahat mursalah* adalah *maslahat* yang tidak ditetapkan dalam Alquran dan hadis maupun juga tidak bertentangan dengan kedua sumber tersebut.²²

Baqillani, Al-Juwaini, Al-Ghazali)." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 2, no. 3 (2005): h. 209-224. Neng Gustini. "Bimbingan dan Konseling Melalui Pengembangan Akhlak Mulia Siswa Berbasis Pemikiran Al-Ghazali." *Tadris: Jurnal Keguruan dan Ilmu Tarbiyah* 1, no. 1 (2016): h. 1-14. Muhammad Fahmi. "Manusia dalam Islam: Tela'ah Filosofis atas Pemikiran al-Ghazali." *Akademika: Jurnal Studi Keislaman* 17 (2005). Salasiah Hanin Hamjah. "Kaedah Mengatasi Kebimbangan dalam Kaunseling: Analisis dari Perspektif Al-Ghazali (Methods to Overcome Anxiety in Counseling: An Analysis from al-Ghazali Perspectives)." *Jurnal Hadhari: An International Journal* 3, no. 1 (2011): h. 41-57. Mohd Hasrul Shuhari, dan Mohd Fauzi Hamat. "Nilai-Nilai Penting Individu Muslim Menurut Al-Ghazali." *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 9 (2015): h. 41-60. Yoke Suryadarma, dan Ahmad Hifdzil Haq. "Pendidikan Akhlak Menurut Imam Al-Ghazali." *At-Ta'dib* 10, no. 2 (2015).

²⁰ Yusuf Qaradhawi, *al-Imam al-Ghazali baina Madihibi wa Naqidibi* (Cairo: Dar al-Wafa, 1991), h. 103.

²¹ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 68. Lihat juga Hamzah K, "Revitalisasi Teori Maslahat Mulghâh Al-Tûhfi dan Relevansinya dalam Pembentukan Perundang-Undangan di Indonesia," *Jurnal Al-Ahkam* 15, no. 4 (Januari 2015): h. 27.

²² Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, h. 68-69.

Ada empat hal yang menjadi tujuan dan mendorong *fuqahâ* dalam menggunakan *istislâh*, yaitu:

- b. *Jalb mashâlih*, (menarik *maslahat*) yaitu perkara-perkara yang di perlukan masyarakat untuk membangun kehidupan manusia di atas pondasi yang kokoh.
- c. *Dar'u mafâshid*, (menolak *mafsadat*) yaitu perkara-perkara yang memudharatkan manusia baik individu maupun kelompok, baik berupa materi maupun moral.
- d. *Syadz dzari'ah*, (menutup jalan) yaitu menutup jalan yang dapat mem-bawa kepada menyia-nyiakan perintah syari'ah dan memanipulasinya, atau dapat membawa kepada larangan *syarâ'* meskipun tanpa disengaja.
- e. *Taghayyur al-azman*, (perubahan zaman) yaitu kondisi manusia, akhlak-akhlak, dan tuntutan-tuntutan umum yang berbeda dari masa sebelumnya.²³

Keempat prinsip tersebutlah yang menjadi urgen untuk digunakan metode *maslahat* dalam menyikapi masalah-masalah kontemporer, sehingga Islam²⁴ menjadi *rahmatan li al-'âlamîn*, mampu menyikapi situasi dan kondisi dalam keadilan arif bersifat dinamis dan berkeadilan.

Dalam pemikiran imam al-Ghazali, masalah adalah: “memelihara tujuan-tujuan syari'at”. Sedangkan tujuan syari'at meliputi lima dasar pokok, yaitu: 1) melindungi agama (*hifzh al-dîn*); 2) melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*); 3) melindungi akal (*hifzh al-aql*); 4) melindungi kelestarian manusia (*hifzh al-nasl*); dan 5) melindungi harta benda (*hifzh al-mal*).²⁵

Lebih lanjut, Menurut al-Ghazâli, ada beberapa hal yang harus dicermati dalam menggunakan konsep *maslahat*, yaitu:

- a. *Maslahat* adalah menarik manfaat dan menghindarkan bahaya.²⁶
Bukan Ghazali mendefinisikan bahwa manfaat adalah tujuan setiap

²³ Mustafa Ahmad al-Zarqa', *Hukum Islam dan Perubahan Sosial; Setudi Komperatif Delapan Madzhab*, trans. oleh Ade Dede Rahayu (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 42.

²⁴ Nu'man al-Jughaini, *Turûq al-Kasyfî 'an Maqâshid al-Syari'ah* (Yordania: Dâr al-Nafa'is, 2000), h. 8.

²⁵ Andi Herawati, “Maslahat Menurut Imam Malik dan Imam al Ghazali (Suatu Perbandingan)”, *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum* 12, no. 1, (2014): h. 146.

²⁶ Muksana Pasaribu, “Maslahat dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam,” *Jurnal Justitia* 1, no. 4, (Desember 2014): h. 352.

orang, tapi manfaat yang ia maksud adalah bagaimana manfaat itu dalam bidang dunia dan akhirat.

- b. *Maslahat* tidak hanya terbatas secara bahasa dan 'urf saja, namun lebih dari itu, yaitu memelihara tujuan *maqâshid al-syari'ah*, yaitu menjaga *usûl al-khamsah*, (*hifdu al-dîn*, *hifdzu al-nafs*, *hifdzu al-aql*, *hifdzu al-nasl*, dan *hifdzu al-mâl*).
- c. Secara tegas al-Ghazâli mendefinisikan *maslahat* apa yang dimaksud Allah, bukan menurut pandangan manusia, maka setiap orang yang ingin tercapainya *maslahat*, maka tidak keluar dari ajaran syariah Islam. Karena apa yang diinginkan manusia belum tentu sama dengan kemaslahatan Allah.
- d. *Maslahat* menurut al-Ghazâli merupakan sinonim dari *al-ma'na al-munâsib*, sehingga dalam kondisi tertentu sering disebut qiyas.

Maslahat dapat dijadikan dalil hukum Islam apabila *pertama*, *maslahat* tersebut telah menjadi *dzan* yang kuat (setelah melakukan penelitian berdasarkan beberapa pertimbangan, mujtahid telah dapat mengambil kesimpulan bahwa masalah itu benar-benar *maslahat* yang sejalan dengan jenis tindakan *syarâ'*. *Kedua*, *maslahat* itu masuk jenis *maslahat* yang ditinggalkan oleh *syarâ'* (*maslahat* itu tidak bertentangan dengan *nash*, atau *ijmâ'*).²⁷

Imam al-Ghazali mengelompokkan *maslahat* menjadi tiga aspek, yaitu:

- a. *Maslahat* dibedakan berdasarkan ada keabsahan normatif atau kadar kekuatan dukungan *nash* kepadanya menjadi tiga macam, yaitu; 1) *Maslahat* yang didukung keabsahannya dalam *syarâ'* dan dapat dijadikan *illat* dalam *qiyâs*. 2) *Maslahat* yang didukung oleh *syarâ'* kebatalannya. 3) *Maslahat* yang tidak mendapat dukungan dari *syarâ'* dalam hal keabsahan maupun kebatalannya.²⁸
- b. Dilihatdari aspek kekuatan *maslahat* (keabsahan fungsional) itu sendiri. Terhadap *maslahat* ini, Ghazali memberikan syarat-syarat pemberlakuannya.

²⁷ Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*, h. 95.

²⁸ Wahbah Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), h. 769.

- 1) Kemaslahatannya sangat esensial dan primer (*dharûriyyah*).
 - 2) Kemaslahatannya sangat jelas dan tegas (*qat'iyyah*).
 - 3) Kemaslahatannya bersifat universal (*kuliyyah*).
 - 4) Kemaslahatannya berdasarkan pada dalil yang universal dari keseluruhan *qarinah* (*mu'tabarah*).²⁹
- c. Jenis *maslahat* ini terkait erat dengan beberapa aspek penyempurna (*takmilan* dan *tatimah*).³⁰

Dalam rumusan berbeda juga disebutkan, bahwa legalitas *maslahat* dalam kajian *usul fikh* harus di dasarkan pada kriteria-kriteria adalah:

- a. *Maslahat* itu harus bersifat pasti, bukan sekedar rekaan atau anggapan bahwa ia memang mewujudkan suatu manfaat, atau mencegah terjadinya kemudharatan.
- b. *Maslahat* itu bukan hanya kepentingan pribadi, atau sebagian kecil masyarakat, namun bersifat umum.
- c. Hasil penalaran *maslahat* itu tidak berujung pada pengabaian suatu prinsip yang telah ditetapkan oleh *nash syari'ah*.³¹

Pandangan Najmuddin al-Tûfi tentang *maslahat* bertolak dari konsep *maqâshid al-syari'ah* yang menegaskan bahwa hukum Islam itu disyari'atkan untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal. Pembahasannya tentang *maslahat* bertolak dari hadits Rasulullah *saw.*: “*Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh pula dimudaratkan orang lain*” (Hadits Riwayat al-Hakim, al-Baihaqi, al-Daruqutni, Ibnu majah dan Ahmad ibn Hanbal). Kandungan hukum dari hadits ini, menurut al-Tûfi adalah “*Tidak sah tindakan yang menyebabkan kerugian (pada orang lain) kecuali karena sebab yang memaksa (seperti hukuman bagi pelanggar hukum yang dibenarkan oleh syara’)*”. Sanksi hukum atau kerugian semacam ini merupakan pengecualian dari aturan umum mengenai tidak bolehnya tindakan merugikan.

²⁹ Hamka Haq dan al-Syâtibi, *Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-Muwafaqat* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), h. 251.

³⁰ Wahbah Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmi*, h. 170–171.

³¹ Anang Haris Imawan, “Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan,” dalam Anang Haris Himawan, *Epistimologi Syara’ Mencari Format Baru Fikih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 84.

Argumen al-Tûfi untuk mendukung tidak boleh melakukan tindakan yang merugikan orang lain, didasarkan pada firman Allah, misalnya Tuhan menginginkan kemudahan untuk kamu, dan tidak menginginkan kesulitan untuk kamu. (QS al-Baqarah: 2:185). "*Allah ingin meringankan beban kamu*" (QS al-Nisâ': 28) "*Dia (Allah) tidak menetapkan kesulitan kamu dalam agama*" (QS al-Mâidah: 6).

Menurut al-Tûfi, hadits *la dzarâra wa la dzirâra* diatas, memberikan prinsip umum mengenai tidak bolehnya melakukan tindakan yang merugikan, yaitu tidak boleh melakukan atau menyebabkan kerugian atau kerusakan sosial, harus diberi prioritas pertimbangan diatas seluruh sumber hukum tradisional atau argument-argumen madzhab-madzhab hukum muslim; harus membatasi serta mengkhususkan validitas atau aplikasi sumber-sumber hukum tersebut dalam rangka mengakhiri terciptanya kerugian dan kejahatan sosial sebagai upaya merealisasikan kebaikan atau kemaslahatan sosial dalam praktek aktual.

Sumber-sumber hukum tradisional yang paling kuat menurut al-Tûfi adalah consensus para ahli hukum (*ijmâ*) dan teks-teks keagamaan (Alquran dan Sunnah atau hadits-hadits Nabi). Jika dua sumber ini sejalan dengan perlindungan kemaslahatan manusia, maka semuanya berjalan dengan baik dan tidak ada yang perlu dipermasalahan. Namun, jika tidak sejalan, maka perlindungan kemaslahatan menduduki prioritas di atas kedua sumber tersebut. Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan, kata al-Tûfi tidak dimaksudkan untuk menghentikan atau menyangkal serta total validitas dua sumber tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya yang proposional.

Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber atau prinsip hukum paling tinggi dan paling kokoh karena ia merupakan tujuan pertama agama dan poros utama dari maksud syari'ah. Untuk mendukung pendapat ini, al-Tûfi menyatakan bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia sebagai tujuan dibalik semua aturan hukum, dibalik petunjuk Tuhan dan penciptaan manusia serta cara-cara untuk memperoleh mata pencaharian mereka.

Konsekuensinya, dalam pandangan al-Tûfi, hakim tertinggi atau otoritas paling tinggi dari kemaslahatan hukum dan sosial manusia adalah akal atau

inteligensi manusia sendiri. Sebab menurutnya, kemaslahatan hukum atau sosial manusia diketahui atau dapat diketahui oleh mereka melalui sinaran inteligensi, akal atau pengalaman hidup mereka. Pengetahuan atau pola pemahaman seperti ini sangat alami dan telah dianugerahkan oleh Tuhan.

Oleh sebab itu, kata al-Tûfi bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sesuatu yang *riil* di dalam dirinya dan tidak diperdebatkan. Lain halnya dengan teks-teks keagamaan, yang menurut al-Tûfi saling berbeda dan bertentangan, tidak seperti perlindungan terhadap kemaslahatan manusia, yang dipandang sebagai sesuatu yang *riil* dan substansial. Teks-teks keagamaan, kadang-kadang bersifat *mutawâtir* dan kadang bersifat *ahad*, kadang jelas dalam pernyataannya (secara harfiah dalam aturan hukumnya atau *qath'i*) dan ada pula muhtamal (*dhanni*).

Konsekuensinya, jika teks tersebut *mutawâtir* dan *qath'i* maka bersifat meyakinkan atau pasti, tetapi bisa jadi ia *muhtamal* atau *dhanni* dari segi keumuman atau ketidakterbatasan signifikansinya. Jika demikian, ia menyatakan, maka kepastian absolut disangkal atau diragukan. Termasuk jika teks hadits adalah *ahad* atau tidak *mutawâtir*, maka ia dikatakan tidak meyakinkan, tidak peduli apakah ia jelas dalam pernyataannya ataukah tidak, karena otentisitas periwayatannya meragukan. Oleh sebab itu, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia dipandang lebih kuat atau lebih meyakinkan dari teks.

Al-Tûfi lebih mendahulukan kemaslahatan manusia dari pada *ijmâ'*, berargumentasi bahwa; *Pertama*, ia menolak para ahli hukum yang mengklaim tidak ada kemungkinan salah baik yang dinisbatkan pada *ijmâ'* mereka sendiri maupun pada consensus fiktif dari seluruh kaum muslimin. Klaim ini didasarkan terutama pada hadits Nabi: "*Umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan*". Ia menyatakan, jika *ijmâ'* adalah bukti yang tidak dapat dibantah, maka hal itu mungkin disebabkan oleh person-person sendiri, orang yang bersepakat secara bulat, atau karena kesaksian terhadap tidak dapat salahnya mereka oleh "*teks keagamaan*", yaitu oleh hadits disandarkan kepada Nabi.

Kedua, hadits "*Umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan*" tidak berarti bahwa kaum muslimin telah bersepakat bulat atau bahwa *ijmâ'* mereka tidak dapat salah atau bahwa seseorang harus mengikutinya. Ia

beralasan bahwa (a) banyak kaum muslimin yang menolak kandungan atau otentisitas hadits ini dan juga *ijmâ'* sendiri, termasuk khawarij, kaum Syi'ah, kaum Zahiri dan orang-orang semisal al-Nazzam, tokoh Mu'tazilah. (b) klaim bahwa *ijmâ'* masyarakat Muslim secara keseluruhan telah diterima merupakan suatu klaim, kata al-Tûfi, yang dibuat melalui *ijmâ'* yakni *ijma'* hukum, untuk membuktikan atau meligimasi *ijmâ'*, yang merupakan metode argument yang salah yang mengandung upaya untuk membuktikan sesuatu dengan dirinya sendiri. (c) al-Tûfi mengatakan jika ia adalah hadits *mutawâtir* atau menyebar luas, maka seseorang masih tidak dapat memberinya kepastian yang mewajibkan untuk mengikutinya. Sebab, mungkin saja (dengan asumsi hadits tersebut otentik) maksud Nabi pada hadits itu adalah umatku tidak akan sepakat pada kesepakatan tidak adanya iman (kufur) (makna non-tradisional Alquran mengenai kufur adalah penyembunyian atau penyangkalan kebenaran atau segala sesuatu sebagaimana adanya).

Oleh sebab itu, ia berkesimpulan bahwa hadits semacam ini bukan merupakan bukti atau argument yang kuat atau wajibnya mengikuti *ijmâ'*, kecuali menyangkut iman sebagai lawan dari kufur. *Ketiga*, al-Tûfi mempertentangkan maksud dari hadits diatas, Umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan dengan hadits lain yang disandarkan pada Nabi, Umatku akan terpecahbelah menjadi 73 kelompok, semuanya di neraka kecuali satu. Ia kemudian menyatakan apa yang dimaksud dengan umat yang tidak akan bersepakat pada kesesatan adalah semua 73 kelompok atau satu kelompok diantara yang selamat dari api neraka. Jika yang dimaksud adalah seluruh kelompok, maka hal itu menurutnya tidak valid, karena dua alasan (1) sebagian dari mereka tidak mendukung *ijmâ'*, seperti sudah disebutkan, dan dengan demikian, tidak valid untuk mempertimbangkan *ijmâ'* dari orang-orang yang menolak *ijmâ'*. (2), diantara kelompok-kelompok umat Islam, ada beberapa kelompok yang dipandang tidak beriman karena *bid'ah* mereka, dan dengan demikian, orang kafir tidak dipandang termasuk didalam *ijmâ'*.

Akan tetapi, jikayang dimaksud adalah kelompok yang selamat, maka kelompok semacam ini, kata al-Tûfi bukan seluruh umat Islam, tetapi hanya sekitar sepertujuh puluh tiga dari seluruh umat, yang merupakan *fragmen* (pecahan) dari sub bagian 73. Oleh sebab itu kandungan hadits yang

disandarkan pada nabi menjadi sepertujuh puluh tiga umat muslim tidak akan bersepakat pada kesesatan. Ini merupakan ungkapan yang meragukan, kata al-Tûfi, yang tidak layak disandarkan pada Nabi. Atau dengan kata lain, hal ini merupakan pemalsuan, meskipun al-Tûfi tampaknya dengan sengaja menolak mengatakan demikian secara langsung.

Kreteria di atas, tidak menjadikan sebuah batasan terhadap *maslahat* bagi al-Tûfi, yang dikenal dengan tokoh Kontroversial, dari madzhab Hanbali dinilai berlebihan dalam menilai *maslahat*.³² Mengingat dalam pandangan al-Tûfi, pembagian *maslahat* sebagaimana pembahasan di atas, sebenarnya tidak ada dengan alasan tujuan syari'ah adalah kemaslahatan, maka dengan demikian, segala bentuk kemaslahatan didukung atau tidak didukung oleh teks suci harus dicapai tanpa merinci ke dalam pembagian *maslahat* secara kategoris.³³

Imam Malik sebagai orang yang pertama kali menggunakan teori *maslahat*, berpendapat bahwa *maslahat* yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu adanya kesesuaian dengan tujuan *syâri'* yang secara umum didukung serta tidak bertentangan dengan *nash*.³⁴ Pandangan al-Tûfi tentu berbeda terhadap pandangan terhadap *maslahat* secara umum yang telah dikemukakan oleh para ulama' termasuk al-Ghazali. Jika para ulama' selain al-Tûfi memaknai eksistensi *maslahat* yang masih dalam lingkaran *syarâ'*, maka al-Thûfi lebih jauh melangkah dan cenderung melandaskan konstelasi *maslahat* pada superioritas oleh akal, karena akal manusia menurut al-Tûfi lebih objektif dalam memposisikan kriteria *maslahat* dibandingkan dengan pertentangan antara *nash-nash syar'i*. sehingga dengan demikian, validitas kehujahan *maslahat* harus diprioritaskan atas dalil-dalil lain termasuk *nash syar'i*.³⁵

Argumen al-Tûfi berdasarkan pada hadits nabi yang berbunyi *lâ dharâra*

³² Mustafa Ahmad Zarqa', *al-Ishtilâh wa al-Masâ'il al-Mursalâh fî al-Syari'ah al-Islâmiyah wa Usûl Fikih*, trans. oleh Ade Dedi Rohayana (Jakarta: Reora Cipta, 2000), h. 81.

³³ Saifuddin Zahri, *Usûl Fiqh: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 117.

³⁴ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Itisâm*, II (Riyadh: al-Haditsah, t.t.), h. 129.

³⁵ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalist: A Komperative Studi of Islamic Legal System*, trans. oleh Yudian Wahyudi Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga, t.t.), h. 133.

wa la dhirâra. Menurut al-Tûfi, hadits ini adalah prinsip syari'ah yang sangat asasi, karena *maslahat* pada hakikatnya adalah untuk mencegah kesulitan yang diperlukan guna memberikan kemudahan bagi orang yang sedang menghadapi kesulitan. Maka konsekuensinya, jika ada *nash* dan *ijmâ'* yang harus menyesuaikan dengan *maslahat* dalam kasus tertentu, maka hal tersebut harus dilakukan, namun sebaliknya, jika antara *nash* dan *ijmâ'* bertentangan *maslahat* maka kedua dalil tersebut harus tunduk pada *maslahat*.³⁶

Pandangan al-Tûfi ini berasumsi bahwa *nash* (Alquran dan al-sunnah), yang dibuat oleh *al-Syâri'*, untuk kemaslahatan manusia dan tidak sebaliknya, namun jika terdapat argumen yang menganggap *nash* tidak relevan, maka harus dikembalikan pada *maslahat*, namun demikian al-Tûfi hanya mendefinisikan dalam bidang muamalah dan 'âdat saja, karena wilayah ibadah hanya *al-Syâri'* yang secara mutlak mengaturnya.

Pengunggulan *maslahat* terhadap *nash* dan *ijmâ'* bagi al-Tûfi didasarkan pada beberapa argumen.

- a. Kehujahan *ijmâ'* masih diperselisihkan, sedangkan kehujahan *maslahat* telah disepakati oleh para ulama', sehingga mendahulukan sesuatu yang disepakati lebih utama daripada sesuatu yang masih diperselisihkan.³⁷
- b. *Nash* memungkinkan banyak pertentangan sehingga menimbulkan perbedaan pendapat, sedangkan memelihara kemaslahatan secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, sehingga pengutamaan *maslahat* adalah sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh *syarâ'*.
- c. Secara faktual terdapat beberapa *nash* yang ditolak oleh para sahabat karena berdasarkan pada pertimbangan *maslahat*, salah satunya adalah hadits Nabi yang artinya "*Barang siapa yang mengucapkan kalimat la ilaha illallah maka masuk surga*". Umar melarang penyebaran hadits ini karena berdasarkan pertimbangan kemaslahatan, andai saja lafadz ini disebar, maka akan timbul kemalasan untuk beribadah hanya dengan hanya mengandalkan hadits tersebut.³⁸

³⁶ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 90.

³⁷ Ahmad Hanif Suratmaputra, *Filsafat Hukum*, t.t., h. 91.

³⁸ Ahmad Hanif Suratmaputra, *Filsafat Hukum*, h. 133.

Namun satu hal yang harus dicatat, dalam konteks *maslahat* ini. al-Tûfi membagi hukum Islam ke dalam dua katagori, yaitu hukum Islam dan katagori ibadah yang maksud dan maknanya telah ditentukan *syâri'* sehingga akal manusia tidak mampu untuk menalarinya secara detail. Selain katagori ibadah, al-Tûfi juga membagi hukum Islam kedalam katagori *muamalat* yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal. Dalam katagori inilah *maslahat* menjadi pedoman baik dikala ada *nash* maupun *ijmâ'* atau pun tanpa adanya dua dalil tersebut.³⁹

Secara operasional, *maslahat* al-Tûfi khususnya dalam ranah mu'amalah ini dibangun atas empat prinsip, yaitu:

- a. *Istiqâl al'uqûl bi idrâk al-masâlih wa al-mafâsid* (akal semata-mata dapat mengetahui tentang kemaslahatan dan kemafsadatan).
- b. *Al-maslahah dalîlun syar'îyyun mustaqillun 'an al-nusush* (*maslahat* adalah dalil independen yang terlepas dari *nash*).
- c. *Majâl al'amal bi al-maslahat humâ al-muâmalat wa al-'âdat dûna al-ibâdat wa al-muqaddarah* (ranah pengamalan *maslahah* adalah bidang muamalah dan adat bukan ibadah dan *muqaddarah*).
- d. *Al-maslahah aqwâ adillat al-syar'i* (*maslahat* adalah dalil hukum Islam yang paling kuat).⁴⁰

Dari penjelasan konsep *maslahat* yang dipaparkan al-Tûfi dan al-Ghazali, pada prinsipnya memiliki tujuan yang sama yaitu kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkan kemudharatannya, al-Ghazali justru membagi *maslahat* pada tiga kriteria, yaitu; *maslahat mu'tabarah*, *maslahat mulghah* dan *maslahat mursalah*, pembagian ini tentunya berdasarkan analisa yang tajam oleh Ghazali. Justeru al-Tûfi tidak berbicara pada tataran *maslahat mu'tabarah*, karena ia masuk dalam kriteria *qiyâs* yang justru bukan dari bagian *maslahat* yang dimaksud, al-Tûfi banyak mengembangkan penalaran dan logika dalam menentukan kemaslahatan, karena akal manusia pada dasarnya dapat membedakan antara yang

³⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, trans. oleh Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), h. 217. Ahmad Hanif Suratmaputra, *Filsafat Hukum*, h. 133.

⁴⁰ Saifuddin Zuhri, *Usul Fikih*, t.t., h. 125–127.

maslahat dan *mudharat*. Al-Tûfi menganggap bahwa akal lebih tinggi nilainya dalam penilaian *nash*, dan inilah yang mungkin kemudian bahwa al-Tûfi dianggap berlebihan dalam memaknai konsep *maslahat*.

Meskipun demikian, al-Ghazali dan al-Tûfi sama-sama ulama hebat yang mampu mencetuskan suatu konsep serta mengembangkannya dalam menyikapi permasalahan agama di era kontemporer yang selalu berkembang dan kompleks, sedangkan *nash* (Alquran dan al-Sunnah) sebagai sumber hukum Islam belum memberikan dasar hukumnya. Meskipun al-Tûfi memberikan konsep yang beda dibandingkan al-Ghazali, namun ia tetap masih memberikan pembatasan pada konsep *maslahat* hanya terbatas pada hal-hal *mu'amalat* dan *'adat* dan bukan wilayah ibadah dan *muqaddarah* (perkara yang sudah ada dalilnya).

Penutup

Konsep *maslahat* yang ditawarkan oleh al-Ghazali lebih umum, dibandingkan konsep yang ditawarkan oleh al-Tûfi. Pada sisi kesamaannya, keduanya baik al-Ghazali maupun al-Tûfi sama-sama memiliki prinsip bahwa teori *maslahat* dapat dijadikan dalil hukum Islam untuk menyikapi masalah-masalah kontemporer, walaupun keduanya sama-sama mengembangkan konsep ini dari ulama-ulama sebelumnya khususnya Imam Malik yang pertama merintisnya. Namun keduanya memiliki konsep yang berbeda, al-Ghazali lebih menekankan pada kriteria dan definisi *maslahat* itu, baik *mu'tabarah*, *mulghah* maupun *mursalah*, karena dari definisi tersebut akan terlihat manfaat dari *maslahat* itu sendiri, karena al-Ghazali menginginkan kepada kemaslahatan yang diinginkan oleh *al-Syâri'* (pembuat hukum), karena setiap tujuan atau hajat manusia pasti keinginanya *maslahat*, tapi *maslahat* yang dimaksud al-Ghazali pada tataran *duniawi* dan *ukhrawi*. Al-Tûfi justeru banyak mengembangkan dari *maslahah mursalah*, banyak menggunakan nalar dan logika dibandingkan al-Ghazali, bahkan beranggapan bahwa al-Tûfi terkesan aneh di bandingkan tokoh lainnya dan dianggap tidak konsisten dengan madzhab Hanbalinya, namun demikian al-Tûfi tetap membatasi pada wilayah *al-mu'amalah* dan *'adat* dan bukan wilayah ibadah dan *muqaddarah*.

Pustaka Acuan

- Abidin, Zainal. "Corak Pemikiran dan Metode Ijtihad Ibn Taymiyyah." *Millah: Jurnal Studi Agama* 10, (2010): 31-53.
- Abu Zahra, Muhammad. *Usul Fikih*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arab, 1958.
- Aibak, Kutbuddin. *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- _____, "Al-Mashlahah Al-Mursalah Sebagai Penalaran Istishlahi dalam Upaya Penerapan Maqashid Asy-Syari'ah." *Jurnal Ahkam* 11 (2009)
- Ahmad, Ridzwan. "Metode Pentarjihan Maslahah dan Mafsadah dalam Hukum Islam Semasa." *Jurnal Syariah* 16, no. 1 (2008): 107-143.
- Akbar, Ali. "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi dalam Fatawa Mu'ashirah." *Jurnal Ushuluddin* 18, no. 1 (2012): 1-20.
- Amien, Miska M. "Kerangka Epistemologi al-Ghazali." *Jurnal Filsafat* 1, no. 1 (1993): 11-19.
- Asmawi. "Konseptualisasi Teori Maslahah." *Jurnal Salam Filsafat dan Budaya Hukum* 12, no. 2 (Desember 2014): 314.
- Anwar, Syamsul. "Manhaj Tarjih dan Metode Penetapan Hukum dalam Tarjih". *Makalah Disampaikan Pada Acara Pelatihan Kader Tarjih Tingkat Nasional Tanggal* 26 (2012).
- Arifin, Bustanul. "Eksistensi Maqasid al-Shari'ah Imam al-Syathiby Dalam Perkembangan Hukum Ekonomi Syari'ah." *AT-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah* 3, no. 2 (2015): 75-99.
- Akbar, Sarif. "Analisis perbandingan konsep maslahah dan mafsadah antara imam Al-Ghazzali dan imam Al-Shatibi." PhD diss., Universiti Malaya, 2012.
- Agustina, Arifah Millati. "Konsep Ri'ayah al-Maslahah Najmuddin al-Thufi Relevansi dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam." PhD diss., Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2010.
- Alyafie, Husein. "Fazlur Rahman Dan Metode Ijtihadnya: Telaah Sekitar Pembaruan Hukum Islam." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 6, no. 1 (2009): 29-52.
- Chakim, M. Lukman. "Poligami dalam Perspektif Mashlahah Najmuddin

- Al-Thufi." PhD diss., UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014.
- Fahmi, Muhammad. "Manusia dalam Islam: Tela'ah Filosofis atas Pemikiran al-Ghazali." *Akademika: Jurnal Studi Keislaman* 17 (2005).
- Farih, Amin. "Reinterpretasi Masalah sebagai Metode Istinbath Hukum Islam: Studi Pemikiran Hukum Islam Abû Ishâq Ibrâhîm al-Shâthibî." *Al-Ahkam* 1, no. 25 (2015): 43-66.
- Fawaid, Imam. "Konsep Pemikiran Ath-Thufi Tentang Mashlahah sebagai Metode Istinbath Hukum Islam." *Lisan al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan* 6, no. 2 (2014): 291-303.
- Firdaus, Robitul "Konsep Masalahat di Tengah Budaya Hukum Indonesia", *Jurnal Al-Manahij*, 5, no. 1, (2011).
- Fuad, Mahsun. "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)." *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 3, no. 1.
- Gustini, Neng. "Bimbingan dan Konseling Melalui Pengembangan Akhlak Mulia Siswa Berbasis Pemikiran Al-Ghazali." *Tadris: Jurnal Keguruan dan Ilmu Tarbiyah* 1, no. 1 (2016): 1-14.
- Haq, Hamka, dan al-Syâtibi. *Aspek Teologis Konsep Masalahah dalam Kitab al-Muwafaqat*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- Halim, Fatimah. "Hubungan Antara Maqâshid Al-Syarî'ah dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyâs Dan Sadd/Fath Al-Zarî'ah)." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 7, no. 2 (2010): 121-134.
- Hamjah, Salasiah Hanin. "Kaedah Mengatasi Kebimbangan dalam Kaunseling: Analisis dari Perspektif Al-Ghazali (Methods to Overcome Anxiety in Counseling: An Analysis from al-Ghazali Perspectives)." *Jurnal Hadhari: An International Journal* 3, no. 1 (2011): 41-57.
- Has, Abd Wafi. "Ijtihad sebagai Alat Pemecahan Masalah Umat Islam." *Epistémé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8, no. 1 (2013): 89-112.
- Hasanah, Idaul. "Konsep Mashlahah Najamuddin Al-Thufi Dan Implementasinya." *Jurnal Ulumuddin* 7, no. 1 (2013).
- Jumarim. "Konsep al-Mashlahah dalam Pemikiran Ulama Lintas

- Mazhab: Telaah dan Pemetaan Pemikiran al-Gazali, al-Thufi dan al-Syatibi.” *Schemata* 3, no. 2 (2014): 113-129.
- Hasyim, Muhammad Syarif. “Al-Asy’ariyah (Studi Tentang Pemikiran Al-Baqillani, Al-Juwaini, Al-Ghazali).” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 2, no. 3 (2005): 209-224.
- Himawan, Anang Haris. *Epistimologi Syara’ Mencari Format Baru Fikih Indonesia, Cet I*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Herawati, Andi “Maslahat Menurut Imam Malik dan Imam al Ghazali (suatu perbandingan)”, *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum* 12, no. 1, (2014).
- Ilham, M. “Pemikiran Najm al-Din al-Tufi tentang Maslahat dan Relevansinya dengan Konsep Hubungan Agama dan Negara.” PhD diss., Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.
- Jughaini, Nu’man al-. *Turûq al-Kasyfi ‘an Maqâshid al-Syari’ah*. Yordania: Dâr al-Nafa’is, 2000.
- Jami’an, Rizal bin. “Ijtihad Jama’i Nahdatul Ulama (NU) dan Ijtihad Qiyasi Muhammadiyah Tentang Bunga Bank dalam Praktik Perbankan.” *Jurnal Hukum Respublica* 16, no. 1 (2016): 20-35.
- K., Hamzah. “Revitalisasi Teori Maslahat Mulghâh Al-Tûhfi Dan Relevansinya dalam Pembentukan Perundang-Undangan di Indonesia.” *Jurnal Al-Ahkam* 15, no. 4 (Januari 2015): 27.
- Kara, Muslim. “Pemikiran Al-Syatibi tentang Maslahah dan Implementasinya dalam Pengembangan Ekonomi Syariah.” *Jurnal Assets* 2, no. 2 (2012): 173-184.
- Khisni, Akhmad. “Ijtihad Hakim Peradilan Agama Bidang Hukum Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Hukum Nasional.” *Jurnal Hukum Ius Quia Iustum* 18 (2011): 146-163.
- Khalik, Subehan. “Najamuddin Al-Thûffy dan Konsep Mashlahat.” *Al Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan* 5, no. 1 (2016): 109-11
- Kholis, Muhammad. “Studi Komparatif Metode Ijtihad Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Mengenai Hukum Aborsi.” PhD diss., Uin Sunan Ampel Surabaya, 2015.

- Lubis, Agus Salim. "Konsep Akhlak dalam Pemikiran al-Ghazali." *Jurnal Hikmah* 6, no. 01 (2012).
- Mahfudz, Mahsun. "Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Saintifik Modern." Dalam *Makalah Annual Conference on Islamic Studies, Bandung*, (2006): 26-30.
- Maimun. "Konsep Supremasi Maslahat al-Thufi dan Implementasinya dalam Pembaruan Pemikiran Hukum Islam." *Asas* 6, no. 1 (2014).
- Maula, Bani Syarif. "Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari'ah." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, No. 2 (2014): 233-246.
- Mahsun. "Pendekatan Terpadu Hukum Islam Dan Sosial (Sebuah Tawaran Pembaruan Metode Penemuan Hukum Islam)." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 3, no. 1 (2012): 13-33.
- Muhammadiyah." *Makalah Disampaikan Pada Acara Pelatihan Kader Tarjih Tingkat Nasional Tanggal*26 (2012).
- Mu'allim, Amir, dan YUSDANI. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Mustofa, Imam. "Optimalisasi Perangkat Dan Metode Ijtihad Sebagai Upaya Modernisasi Hukum Islam (Studi Pemikiran Hassan Hanafi dalam Kitab Min an-Nash Ilâ al-Wâqi')." *Jurnal Hukum Islam* (2016).
- Mukri, Moh. *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2011.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- _____, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalist: A Komperative Studi of Islamic Legal System*. Diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi Asmin. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, t.t.
- Mutamam, Hadi. "Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali Dan Metode Ijtihadnya Dalam Al-Mustashfa." *Mazahib* 4, No. 1 (2007).
- Munajat, Makhrus. "Metode Penemuan Hukum dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam." *Asy-Syir'ah* 42, no. 1 (2008): 179-203.

- Nasution, Hasyim. *Filsafat Islam*, Jakarta : Gaya Media Pratama, tt.
- Nurjaman, Amirudin. “Kajian Metodologi Al-Istiqra’ asy-Syâtibî dan Relevansinya dengan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia.” PhD diss., IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2011.
- Purwanto, Muhammad Roy. “Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najm ad-Dîn at-Tûfi.” *Jurnal Madania* 11, no. 1 (Juni 2015): 29.
- Pasaribu, Muksana. “Maslahat dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam.” *Jurnal Justitia* 1, no. 4 (Desember 2014): 352.
- Syatibi, Abu Ishaq al-. *al-’I’tisâm*. II. Riyadh: al-Haditsah, t.t.
- Suratmaputra, Ahmad Hanif. *Filsafat Hukum*, t.t.
- Suryadarma, Yoke, dan Ahmad Hifdzil Haq. “Pendidikan Akhlak Menurut Imam Al-Ghazali.” *At-Ta’dib* 10, no. 2 (2015).8.
- Sya’bani, Akmaludin. “Maqasid Al-Syari’ah Sebagai Metode Ijtihad.” *El-Hikam* 8, no. 1 (2016): 127-142.
- Syarifuddin, Amir. *Usul Fikih*. 2. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Shuhari, Mohd Hasrul, and Mohd Fauzi Hamat. “Nilai-Nilai Penting Individu Muslim Menurut Al-Ghazali.” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporer* 9 (2015): 41-60.
- Siroj, A. Malthuf. “Kontroversi Mashlahah Perspektif Najm Al-Din Al-Thufi Al-Hanbali.” *Jurnal At-Turas* 2, no. 1 (2015).
- Supriadi, Lalu. “Konsep Mashlahah Mursalah Najm Al-Din Al-Thufi.” *Jurnal Penelitian Keislaman* 8, no. 1 (2012): 71-92.
- Setiawan, Agus. “Prinsip Pendidikan Karakter dalam Islam: Studi Komparasi Pemikiran Al-Ghazali dan Burhanuddin Al-Zarnuji.” *Dinamika Ilmu* 14, no. 1 (2014): 1-12.
- Rajafi, Ahmad. *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia; Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf Al-Qaradawi*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2013.
- Rahman, Noor Naemah Abdul. “Relevansi Teori Al-Maslahah Menurut Al-Syatibi dalam Menangani Isu Perobatan Masa Kini.” *Al-Risalah* 13, no. 1 (2013): 47-64.
- Rahim, Rahimin Affandi Abdul. “Ke Arah Penyediaan Kaedah Penyelidikan

- Hukum Islam Terkini: Satu Pengenalan." *Jurnal Syariah* 10, no. 1 (1970).
- _____, Paizah Ismail, dan Nor Hayati Mohd Dahlal. "Ijtihad dalam Institutsi Fatwa di Malaysia: Satu Analisis." *Jurnal Syariah* 17, no. 1 (2009): 195-222.
- Rosyadi, Imron. "Pemikiran Asy-Syâtibî tentang Masalah Mursalah." *Jurnal Profetika Studi Islam* vol 14, no. 1 (Juni 2013): 82.
- Rohayati, Enok. "Pemikiran al-Ghazali tentang Pendidikan Akhlak." *Ta'dib: Journal of Islamic Education (Jurnal Pendidikan Islam)* 16, no. 01 (2011): 93-112.
- Thohari, Ahmad. "Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah." *Az Zaqqa': Jurnal Hukum Bisnis Islam* 5, no. 2 (2013).
- Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Van Hoeve Letiar Baru, 1997 , cet. Ke 4
- Qaradhwawi, Yusuf al-. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*. Diterjemahkan oleh Arif MunandarRiswanto. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Qusthoniah. "Al-Mashlahah dalam Pandangan Najmuddin Al-Thufi." *SYARIAH: Jurnal Ekonomi Syari'ah* 1, no. 2 (2016).
- Yulianti, Rahmani Timorita. "Pola Ijtihad Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI tentang Produk Perbankan Syari'ah." *La_Riba* 1, no. 1 (2007): 57-75.
- Zarqa', Mustafa Ahmad al-. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial; Setudi Komperatif Delapan Madzhab*. Diterjemahkan oleh Ade Dede Rahayu. Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- _____, *al-Istislâh wa al-Masâ'il al-Mursalah fî al-Syari'ah al-Islâmiyah wa Usûl Fikih*. Diterjemahkan oleh Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Reora Cipta, 2000.
- Zuhri, Saifuddin. *Usûl Fiqh: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam, cet-2*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- _____, *al-Imam al-Ghazali baina Madihibi wa Naqidih*. Cairo: Dar al-Wafa, 1991.
- Zuhaili, Wahbah. *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.