

## Konsep Maslahat dalam Pandangan Imām Mālik, Al Ghazali, dan Al Tufiy

Sutikno<sup>1</sup>, Kurniati<sup>2</sup>, Lomba Sultan<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup>Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar  
*sutikno091002@gmail.com*

### ABSTRAK

*Maṣlahat* adalah sebuah produk pemikiran dari para ulama yang menggambarkan tentang kemahaadilan Tuhan dalam menurunkan syari'at kepada *mukallaf*. Sedemikian pentingnya *maṣlahat* ini sehingga para ulama banyak berbicara tentang dalam konteks menyetujuinya dan sebagian lainnya masih mengkaji ulang eksistensinya dalam syari'at. *Maṣlahat* bukanlah dalil yang *qat'iy* dan ia juga bukan merupakan dalil yang *ẓannīy*. Ia hanyalah dalil ijtihadi yang secara mendasar melingkupi aspek-aspek penetapan hukum (*al-tasyri'*) dan menjadi kajian intens ketika *mukallaf* menuntut keadilan Tuhan dan ketika *mukallaf* itu dimintai keterangan dan pertanggungjawaban perbuatannya. Diskursus ulama seputar *maṣlahat* telah berkembang dan mengantar mereka pada tahapan berbeda pendapat.

**Kata kunci:** Maslahat, Imam Malik, Imam Al Ghazali, Imam Al Tufiy

## A. PENDAHULUAN

Perkembangan hukum Islam pada abad ke III H banyak dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh *ushūl al-fiqh* (Asafri Jaya Bakri, 1996: 44-45), dan salah satu metode yang dikembangkan oleh ulama ushul dalam meng-*istinbāt*-kan hukum dari nash adalah dengan pendekatan kemaslahatan, yang bertujuan mendatangkan manfaat yang mencakup segala daya upaya dalam mencapai sesuatu yang dipandang positif atau menolak dan menghindari sesuatu yang dipandang negatif (Said Aqil Husin Al-Munawwir, 2001: 30).

Penggunaan kata maslahat pada periode awal dan dalam al-Qur'an sendiri berarti kebaikan dan kemanfaatan, tetapi kata maslahat belum menjadi istilah teknis sampai kata ini dikaitkan dengan para juris Islam dari aliran hukum klasik pada masa awal atau bahkan dikaitkan dengan para sahabat Nabi. Di kalangan para pendiri aliran-aliran hukum, penggunaan kata maslahat dikaitkan dengan Imam Mālik bin Ānas sekalipun dalam pengertian yang umum seperti kata *al-Ra'yu* (Asmawi, 2014: 314).

Al-Juwāini mengatakan bahwa validitas pemikiran yang didasarkan pada maslahat merupakan problem yang cukup kontroversial yang menimbulkan tiga aliran pemikiran yaitu sejumlah pengikut Syāfi'i dan *mutakallimin* mempertahankan bahwa maslahat yang dapat diterima hanyalah maslahat yang mempunyai landasan tekstual khusus (*asl*), *mursalah* tidak dapat didasarkan pada asl karena bertentangan dengan dalil (Amin Farih, 2015: 54). Aliran kedua dikaitkan dengan Syāfi'i dan mayoritas Hanāfi, mereka yakin bahwa sekalipun maslahat tidak didukung oleh landasan spesifik masih dapat digunakan asalkan sama dengan *masālih* yang secara bulat diterima atau didukung oleh *nash*. Aliran ketiga dikaitkan dengan Mālik yang berpegang bahwa maslahat diadakan tanpa adanya pertimbangan kondisi yang menyerupai atau apakah maslahat itu terkait dengan teks atau tidak (Yudian W. Asmin, 1995: 154-155).

Berdasarkan faktor-faktor yang telah diuraikan pada latar belakang di atas, maka pembahasan makalah ini akan ditekankan pada corak pemikiran maslahat Imām Mālik, Imam Al Ghazali dan Imam al Tufy dengan pemikiran maslahat *mursalahnya*, bagaimana ke-*hujjah-an maslahat mursalah* dan urgensi *maslahat mursalah* dan penerapannya dalam konteks kehidupan dewasa ini (Muh. Zuhri, 1996: 105 dan Mun'im A. Sirri, 1995: 65).

## **B. PEMBAHASAN**

### **1. Biografi Imam Malik**

Imam malik bernama lengkap Abu Abdullah Malik bin Anas bin Malik bin Abi Amir bin Amr bin Haris bin Gaiman bin Kutail bin Amr bin Haris Al Asbahi, lahir di Madinah pada tahun 712-796 M. Berasal dari keluarga Arab yang terhormat dan berstatus sosial yang tinggi, baik sebelum datangnya islam maupun sesudahnya, tanah asal leluhurnya adalah Yaman, namun setelah nenek moyangnya menganut islam mereka pindah ke Madinah, kakeknya Abu Amir adalah anggota keluarga pertama yang memeluk agama islam pada tahun ke dua Hijriah. Kakek dan ayahnya termasuk ulama hadis terpandang di Madinah, oleh sebab itu, sejak kecil Imam Malik tak berniat meninggalkan Madinah untuk mencari ilmu, karena beliau merasa Madinah adalah kota sumber ilmu yang berlimpah dengan ulama ulama besarnya. Imam Malik menekuni pelajaran hadis kepada ayah dan paman pamannya juga pernah berguru pada ulama ulama terkenal seperti Nafi' bin Abi Nuaim, Ibnu Syihab Al Zuhri, Abu Zinad, Hasyim bin Urwa, Yahya bin Said Al Anshari, Muhammad bin Munkadir, Abdurrahman bin Hurmuz dan Imam Ja'far As-Shadiq.

Kecintaannya kepada ilmu menjadikan hampir seluruh hidupnya diabdikan dalam dunia pendidikan, tidak kurang empat Khalifah, mulai dari Al-Mansur, Al-Mahdi, Harun Ar-Rasyid dan Al-Makmun pernah jadi muridnya, bahkan ulama ulama besar Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i pun pernah menimba ilmu darinya, menurut sebuah riwayat disebutkan bahwa murid Imam Malik yang terkenal mencapai 1.300 orang.

Karya Imam malik terbesar adalah bukunya Al-Muwatha' yaitu kitab fiqh yang berdasarkan himpunan hadis-hadis pilihan, menurut beberapa riwayat mengatakan bahwa buku Al-Muwatha' tersebut tidak akan ada bila Imam Malik tidak dipaksa oleh Khalifah Al-Mansur sebagai sangsi atas penolakannya untuk datang ke Baghdad, dan sangsinya yaitu mengumpulkan hadis-hadis dan membukukannya, Awalnya imam Malik enggan untuk melakukannya, namun setelah dipikir-pikir tak ada salahnya melakukan hal tersebut Akhirnya lahirlah Al-Muwatha' yang ditulis pada masa khalifah Al-Mansur (754-775 M) dan selesai di masa khalifah Al-Mahdi (775-785 M), semula kitab ini memuat 10 ribu hadis namun setelah diteliti ulang, Imam malik hanya memasukkan 1.720 hadis. Imam malik tidak hanya meninggalkan warisan buku, tapi juga mewariskan Mazhab fiqhinya di kalangan sunni yang disebut sebagai mazhab Maliki, Mazhab ini sangat

mengutamakan aspek kemaslahatan di dalam menetapkan hukum, sumber hukum yang menjadi pedoman dalam mazhab Maliki ini adalah Al-Quran, *Sunnah* Rasulullah, Amalan para sahabat, Tradisi masyarakat Madinah, *Qiyas* dan *Al-Maslaha Al-Mursal* (kemaslahatan yang tidak didukung atau dilarang oleh dalil tertentu).

## 2. Pemikiran Maslahat Imām Mālik

Maslahat atau *istislāh* (Anwar Rasyidi, 1984: 124), yang dipahami Imām Mālik bersama pengikut-pengikutnya adalah *istislāh* sebagai cara yang diakui *syari'at* untuk menyimpulkan hukum yang tidak ada *nash* dan *ijma* karenanya maslahat yang dianggap sah untuk ditentukan menjadi hukum *syari'at* ialah maslahat yang *syari'at* tidak mempunyai ketentuan.

Dalam hubungan ini, maka langkah penting yang ditawarkan oleh *mazhab* Mālik dalam hubungannya dengan *ijtihad* adalah penggunaan istilah *mursalah* yang diartikan dengan bebas, tidak terbatas, tidak terikat. Karena itu, konsep *maslahat mursalah* Imām Mālik diartikan dengan kepentingan, kebaikan yang diperoleh secara bebas. Teori *maslahat mursalah* ini diilhami oleh suatu paham bahwa *syari'at* Islam bertujuan mendatangkan manfaat, kesejahteraan dan kedamaian bagi kepentingan masyarakat dan mencegah kemudharatan.

Menurut Imam Mālik, kepentingan bersama merupakan sasaran *syari'at* Islam dan semua produk hukum memprioritaskan kepentingan bersama atas kepentingan lain (Abi Ishaq Al-Syatibi, tt.: 8-12. dan Nasrun Haroen, 1992: 122). *Maslahat mursalah* merupakan induksi dari logika sekumpulan *nash* bukan dari *nash* yang rinci seperti yang berlaku dalam *qiyās* bahkan Imam Syātibi mengatakan bahwa keberadaan dan kualitas *maslahat mursalah* itu bersifat pasti sekalipun dalam penerapannya bisa bersifat relatif.

Atas dasar itulah, maka Malikiah dan Hanābilah banyak membentuk hukum berdasarkan *maslahat mursalah* tanpa memasukkan ke dalam *qiyās*. Kedua mazhab ini menjadikannya sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan nama maslahat mursalah, bahkan mereka dianggap sebagai ulama fiqh yang paling banyak dan luas menerapkannya.

Terkait dengan penggunaan maslahat mursalah tersebut, Syihabuddin Al-Qarrāfy dari golongan Malikiah berkata selain golongan kami, mereka dengan tegas menyatakan keingkarannya terhadap maslahat mursalah, tetapi dalam soal *furu'* kami mendapati mereka yang beralasan dengan mutlaknya maslahat dan munasabah padahal yang demikian

adalah maslahat mursalah (Syarmin Syukur, 1993: 197-198). Ia juga mengatakan bahwa Imam Al-Haraimain (Abdul Malik Al-Juwāini) menetapkan berbagai perkara di dalam kitabnya Al-Ghayātsi berdasarkan maslahat mursalah (Yusuf Al-Qardhawi, 173).

Al-Syaukāni juga berkata bahwa golongan Malikiyah adalah satu-satunya mazhab yang berpegang kepada maslahat mursalah. Padahal Al-Zarkāsyi mengatakan bahwa semua imam mazhab sesungguhnya mengakui atau beralasan dengan munāsabah secara mutlak dan tidak ada pengertian maslahat mursalah kecuali munāsabah. Dari pernyataan Al-Zarkāsyi dipahami bahwa para imam mazhab seperti Hanāfi dan Syāfi'i tetap menggunakan maslahat, hanya saja mereka memasukkannya kedalam qiyās yaitu jika terdapat hukum ashal yang dapat diqiyaskan kepadanya dan juga terdapat illat mundabit (tepat), sehingga terdapat tempat untuk merealisasikan kemaslahatan yang berdasar pada syari'.

Untuk menerapkan maslahat mursalah ini diperlukan beberapa syarat, yaitu persoalan yang diijtihadkan harus sesuatu yang menyinggung persoalan-persoalan yang berhubungan dengan kemanusiaan sehingga kepentingan yang termasuk di dalamnya dapat ditafsirkan oleh akal. Kepentingan tersebut harus sejalan dengan jiwa syari'at dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan al-Sunnah. Kepentingan itu bersifat darūry, bukan hajjī dan bukan tahsīni.

Lebih lanjut, ulama Malikiyah dan Hanābilah mensyaratkan dalam menetapkan maslahat mursalah sebagai dalil hukum yaitu kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syara' dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung nash secara umum. Kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan sehingga hukum yang ditetapkan melalui maslahat mursalah itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kemudharatan. Kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak bukan kepentingan pribadi atau golongan atau kelompok kecil tertentu (Nasrun, 122-123 dan Fathurrahman Djamil, 1997: 142).

Karena itu, dapat disimpulkan bahwa penggunaan metode maslahat mursalah bagi Imam Mālik sesungguhnya tidak keluar dari cakupan nash walaupun maslahat tidak ditunjuk oleh nash yang khusus namun tetap sesuai dengan tindakan syara' yang dasar hukumnya disimpulkan dari sejumlah nash yang menunjukkan kepada prinsip-prinsip umum dan ini adalah bentuk dalil yang kuat.

Golongan Malikī dan Hambalī menggunakan maslahat mursalah karena sifat munāsib yang merupakan alasan adanya maslahat meskipun tidak jelas batasannya patut menjadi illat bagi qiyās. Kalau memang sifat munāsib layak dijadikan illat, maka berarti maslahat mursalah termasuk ke dalam macam qiyās, karenanya ia dapat diterima sebagai sumber hukum sebagaimana halnya diterimanya qiyās berdasarkan sifat munāsib yaitu hikmah tanpa memandang apakah illat itu mundhabitah atau tidak karena begitu dekatnya pengertian sifat munāsib dan maslahat mursalah sehingga sebagian ulama Malikī menganggap bahwa sesungguhnya semua ulama ahli fiqh memakai dalil maslahat meskipun mereka menamakannya sifat munāsib atau memasukkannya ke dalam bagian qiyas (Muhammad Abu Zahrah, 1994: 433-434).

Dalam hal ini, imam Al-Qarāfi berkata bahwa maslahat mursalah ternyata terdapat pada seluruh mazhab sebab mereka ada yang menggunakan pendekatan qiyās dan ada yang menggunakan pendekatan sifat munāsib yang menganggap tidak perlu adanya dalil. Padahal itulah yang dimaksud dengan maslahat mursalah dan di antara yang menguatkan diterapkannya dalil maslahat mursalah ialah adanya praktik-praktik sahabat dalam berbagai hal karena alasan maslahat secara mutlak bukan karena adanya dalil yang menunjukkan hukum mengenai hal tersebut.

Dari uraian di atas dipahami bahwa maslahat mursalah tidak terlepas sama sekali dari dalil syari' dan qiyās bahkan tetap sejalan dengan pesan syari'at. Karena itu, konsep maslahat mursalah ini dapat dikembangkan di masa sekarang selama kebutuhan itu sangat mendesak untuk kepentingan umum, misalnya pengadaan penjara, peraturan lalu lintas, sistem penggajian pegawai dan lain-lain.

Dengan teori maslahat mursalah yang dikembangkan oleh mazhab Malikī, maka sebenarnya mazhab Malikī tidak terlalu terikat dengan pemikiran fiqh ahlu al-hadīs generasi sebelumnya, seperti yang dikembangkan secara konsisten oleh Ahmad bin Hanbal dan mazhab Zhahiri.

### **3. Imam Al-Ghazali dan Corak Pemikiran Hukumnya**

Nama lengkap Al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Taus Ahmad al-Tusi al-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 450 H/ 1058 M di desa kecil bernama Ghazlah Thabran kota Thus di wilayah Khurasan Iran (Sharif, 1963: 63). Selagi kanak-kanak Al-Ghazali ditinggal mati oleh ayahnya kemudian bersama adiknya Ahmad ia

diasuh oleh teman ayahnya seorang ahli tasawuf kemudian diserahkan ke panti asuhan yang didirikan oleh Perdana Menteri Nizamul Mulk di kota Thus. Di sinilah Al-Ghazali belajar ilmu fiqh kepada Imam Razaqani kemudian pindah ke Naisabur dan belajar ilmu fiqh dan ilmu kalam kepada Imam al-Juwaini yang dikenal dengan Imam al-Haramain seorang teolog Asy'ariyyah.

Sebagai orang yang menguasai ilmu kalam dan filsafat, maka corak pemikiran hukum al-Ghazali sangat berakar pada akidah karenanya metode berpikirnya di bidang hukum Islam mengkrystal dalam kitab ushul fiqhnya yakni al-Mustasfa. Menurut al-Ghazali, hukum agama itu harus diambil dari ajaran wahyu bukan produk akal manusia dan ini adalah bentuk antisipasi teologis dari pandangan kaum Mu'tazilah bahwa akal termasuk sumber syari'at Islam. Bagi Al-Ghazali, wahyu hanya mempunyai fungsi informatif belaka terhadap akal dan ia bersikeras dengan pandangan ini karena al-Ghazali melihat keragaman pemikiran yang melanda umat Islam disebabkan oleh metode berpikir bebas Yunani yang telah merasuk ke dalam pola berpikir intelektual muslim di bidang ilmu kalam dan filsafat yang berimbas pada pemikiran fiqh dan ini berbahaya bagi substansi ajaran Islam (Muh. Zuhri, 1996: 132-133).

Meskipun Al-Ghazali amat terikat dengan wahyu tetapi ia tidak mengabaikan peranan akal sama sekali karena ia menyadari bahwa persoalan hukum itu akan bertambah terus sementara jumlah teks wahyu tidak mungkin bertambah. Karena itu, ia berpendapat bahwa apabila sebuah kasus hukum ternyata tidak ditunjuki oleh nash, maka qiyas dapat digunakan dan inti qiyas adalah mensejajarkan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nash dan titik kesamaan tersebut disebut illat. Sementara itu, al-Ghazali tidak menggunakan hikmah sebagai illat (ta'lill ahkam bil hikmah), ia hanya mau menetapkan hukum berdasarkan illat (ta'lilul ahkam bil illah). Ini berbeda dengan aliran Kufah yang selalu mencari rahasia di balik ketetapan hukum, mereka menetapkan hukum terkadang dengan hikmah sebab terkadang suatu ketetapan hukum dibuat berdasarkan hikmah (Abd Al-Wahhab Khallaf, 1993: 49, Nasrun Haroen, 1996:76-98, dan Fattrahman Djamil, 1997: 3).

Corak pemikiran dan metode hukum Al-Ghazali di atas nampaknya menjadi dasar dan landasan pemikirannya terhadap konsep masalahnya seperti yang dijelaskan dalam Al-Mustasfa, sebagai bentuk pemikiran filsafat hukum yang lebih komplit dibanding

pemikiran hukum sebelumnya seperti yang diperkenalkan oleh Hasan al-Basri di mana konsep masalah masih dipahami sebagai bagian dari illat yang juga tidak dijelaskan hubungannya dengan Masalah al-Syar'iyah itu sendiri.

#### **4. Konsep Masalah Al-Ghazali**

Al-Ghazali mendefinisikan masalah sebagai berikut bahwa dalam pengertiannya yang esensial (aslan) masalah merupakan suatu ekspresi untuk mencari sesuatu yang berguna (manfaat) atau menyingkirkan sesuatu yang keji (mudarat). Namun ini bukan yang kami maksudkan sebab mencari manfaat dan menyingkirkan mudarat merupakan tujuan (maqashid) yang dimaksud oleh penciptaan (khalq) dan kebaikan (as-shulhu) dari ciptaan dalam merealisasikan tujuan-tujuan mereka (maqashid). Yang dimaksud dengan masalah adalah pemeliharaan dari maksud obyektif hukum yang terdiri dari lima hal yaitu pemeliharaan agama, hidup, akal, keturunan, dan kekayaan (Muksana Pasaribu, 2014: 352). Apa yang menjamin kelima prinsip (ushul) itu merupakan masalah dan kelalaian apapun dalam pemeliharaan kelima hal tersebut merupakan mafsadat dan kebalikannya adalah masalah (Abi Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, t. th: 286-287).

Lebih lanjut Hanya masalah mursalah saja yang menurut Al-Ghazali yang tidak didukung oleh bukti tekstual dan bukti tekstual atau nash saja yang akan diterima yang memiliki tiga kualitas yaitu daruruat, qathiyyah dan kulliyah. Al-Ghazali menerangkan poin ini dengan memberikan contoh bahwa jika sebagian orang kafir melindungi dirinya dengan kelompok tawanan muslim padahal menyerang pertahanan orang kafir berarti membunuh kaum muslimin yang tidak bersalah. Jika serangan dari pihak muslimin tidak dilakukan, maka orang kafir akan menaklukkan wilayah Islam. Dalam kondisi demikian, maka diperbolehkan mengajukan argumentasi bahwa walaupun kaum muslimin tidak menyerang, maka kehidupan tawanan muslimin itupun tidak aman karenanya lebih penting mengamankan seluruh masyarakat muslim daripada mengamankan sebagian saja. Pemikiran seperti ini dapat diterima karena mengacu pada tiga kualifikasi di atas, ini adalah kondisi darurat karena mengandung langkah untuk melindungi salah satu dari prinsip tersebut yakni memelihara kehidupan dan hal itu dapat menjamin kehidupan kaum muslimin. Permasalahan ini bersifat universal sebab mempertimbangkan seluruh masyarakat bukan sebagian masyarakat.

Dua graduasi masalah yang lain tidak diperbolehkan jika tidak didukung oleh bukti tekstual yang spesifik, jika didukung oleh teks, maka pemikiran tersebut disebut qiyas dan yang tidak didukung disebut istislah yang sesuai dengan istihsan dan karenanya tidak valid (Abdu Aziz ibn Abdurrahman ibn Ali al-Rabiyah, 1979: 155). Al-Ghazali mengklasifikasi istislah sejajar dengan istihsan sebagai metode penalaran yang tidak mempunyai validitas yang tidak sama dengan validitas yang dimiliki oleh qiyas. Ia menyebut metode istislah dan istihsan sebagai *ushul mauhumah*, yaitu prinsip-prinsip di mana mujtahid lebih menyetarakan diri pada imajenasi atau kebijaksanaannya ketimbang pada hadis.

Bagi al-Ghazali, masalah bukanlah merupakan salah satu dari empat landasan (al-Qur'an, Sunnah, ijma dan akal sebagai metode pemikiran dan analogi). Uraian tentang masalah hanya merupakan tambahan bagi keempat landasan tersebut di mana al-Ghazali mengajukan argumentasi bahwa masalah bukan salah satu dari empat landasan yang dapat dipercaya dan masalah tidak dibahas (al-Mustasfa) dalam bagian yang membahas metode interpretasi dan analogi meskipun hubungannya dinyatakan secara tidak langsung. Sekalipun masalah tidak menjadi landasan bagi al-Ghazali, namun referensi mengenai masalah tetap dikemukakan oleh al-Ghazali pada bagian hukum dalam al-Mustasfa. Al-Ghazali juga memberikan acuan terhadap masalah dalam bagian yang membicarakan tentang metode-metode pemikiran.

Bagi al-Ghazali, metode istinbat yang valid hanya dua yaitu *al-sabr wa al-taqsim* (observasi dan klasifikasi; metode penyingkiran) dan *munasabah* (penggabungan). Dalam kaitan dengan munasabah inilah masalah menjadi elemen gabungan utama dengan syara' sering kali dibahas oleh al-Ghazali dan munasib didefinisikan sebagai sesuatu yang serupa dengan masalah, tetapi munasabah dan masalah tidak identik. Meskipun al-Ghazali menganalisa munasib juga dalam persyaratan efektifitas dan validitas dalam cara yang sama sebagaimana yang dilakukan terhadap masalah tetapi keterangan-keterangan rincinya berbeda (Andi Herawati, 2014: 146).

Dalam pandangan Al-Ghazali, munasib dibagi kedalam empat kategori yaitu; Pertama, munasib yang sesuai dan didukung oleh landasan tekstual khusus. Kedua, munasib yang tidak sesuai dan tidak didukung oleh landasan tekstual. Ketiga, munasib yang tidak sesuai tetapi didukung oleh landasan tekstual dan keempat adalah munasib itu didukung landasan tekstual. Al-Ghazali menambahkan bahwa dalam klasifikasi pertama dapat diterima oleh

semua pakar hukum. Kategori kedua disebut istihsan yakni membuat hukum sesuai dengan wewenang pribadi. Kategori ketiga disebut dengan istislah atau istidlal al-mursalah. Dari klasifikasi yang diberikan al-Ghazali jelas bahwa masalah merupakan pertimbangan dasar untuk memutuskan keserasian atau munasabah dari sesuatu yang justru tidak dimiliki oleh istihsan tetapi sekali lagi munasabah dan masalah tergantung pada keserasian dan konfirmasinya dengan teks pada umumnya. Jika sebaliknya, maka hal tersebut akan masuk dalam kategori istihsan.

Dari uraian Al-Ghazali tentang masalah dapat dipahami bahwa kegemarannya terhadap teologisasi fiqh dan qiyas sebagai metode pemikiran menggiring al-Ghazali untuk meneliti konsep masalah dengan beberapa persyaratan. Berdasarkan pandangan teologinya, maka al-Ghazali menolak masalah dalam kaitan kemanfaatan kemanusiaan, penelitian dan pengkajian masalah harus difokuskan pada nas-nas yang ada. Al-Ghazali justru membuat metode pemikiran dengan menggunakan masalah satu tingkat di bawah qiyas dan al-Ghazali tidak menolak masalah sama sekali sebagaimana penolakannya terhadap istihsan tetapi kualifikasi yang ia sediakan untuk menerima masalah tidak menempatkan masalah sebagai prinsip pemikiran yang independen.

Klasifikasi dan definisi yang dikemukakan oleh al-Ghazali kemudian diikuti oleh sejumlah pakar hukum yang sesuai matarantai karya-karya ushul fiqh yang telah dikenal kemudian. Pengaruh pemikiran al-Ghazali tentang masalah sangat kuat sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun bahwa *Kitab al-Mustasfa* masih merupakan sumber utama yang berpengaruh bagi penulis ushul fiqh berikutnya hingga munculnya karya monumental al-Razi yakni *al-Mahsul* (Ibn Khaldun, 1320 H: 431).

## **5. Biografi Najamuddin Al-Ṭūfiy**

Nama lengkapnya adalah Abū Al-Rabi' Sulayman bin 'Abd Al-Qāwi bin 'Abd Al-Karīm Abīy Sa'īd yang kemudian dinisbatkan kepada Al-Ṭūfa yaitu sebuah desa di dataran Baghdad. Laqab yang dijulukkan kepada yakni "*Najm al-Dīn*" berarti bintangnya agama ditujukan kepada nya bagi kalangan yang memujanya sebagai penulis terkenal pada masanya. Ia dilahirkan di Ṭūfa sekitar tahun 675 H (1276 M), sebagian informasi mengindikasikan bahwa al-Ṭūfiy dilahirkan pada tahun 657 H. al-Ṭūfiy adalah seorang yang sangat senang dengan ilmu pengetahuan dan hal inilah yang melatarbelakangi

kesenangannya melancong ke beberapa wilayah. Menurut catatan sejarah, al-Ṭūfīy wafat di Palestina pada tahun 716 H (1316 M) (Muṣṭafa Zayd, 1964: 6).

Sedikitnya 42 judul buku telah ditulis oleh al-Ṭūfīy, namun karya-karyanya yang bisa sampai kepada kita sekarang ini sangatlah sedikit. Sebagian besar karya-karya tersebut masih dalam bentuk manuskrip yang sangat menyedihkan keadaannya dan tersimpan secara serampangan di perpustakaan. Ia terlahir dan terdidik sebagai seorang muslim yang beraliran Hanbali, sebuah mazhab dalam hukum Islam yang sangat intens menggunakan kekuatan *riwayat* dalam pengistimbatan hukum. Mazhab ini dalam dunia Islam dikenal sebagai mazhab yang tradisional dan enggan menggunakan akal (*al-Ra'yu*) dalam mengistimbatkan hokum (Harun Nasution, 2008: 4).

Seperti disinggung di depan, al-Ṭūfīy banyak mengunjungi negeri-negeri muslim, salah satu di antaranya adalah Demaskus (Syiria) pada tahun 704 H. Di daerah ini, ia banyak berkomunikasi dengan para pemuka ulama setempat dan banyak menimba ilmu pengetahuan dari ulama-ulama terkenal di daerah ini. Ia juga banyak terlibat dengan pergulatan pemikiran dengan para ulama tafsir, hadis, serta fukaha dari mazhab Hanbali (Abu Yazid, 2004: 105). Di tempat ini pula al-Ṭūfīy kemudian bersentuhan dengan pemikiran Taqiyuddin Ibn Taimiyah yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai guru dari al-Ṭūfīy.

Setahun setelah meninggalkan Demaskus, al-Ṭūfīy mengembara ke Mesir, setiba di sana ia harus berhadapan dengan kenyataan bahwa dirinya harus menjadi korban dari ketidaksenangan warga setempat akibat pemikiran rasional yang dibawa olehnya. Di samping itu, al-Ṭūfīy juga harus menelan pil pahit sebagai salah seorang murid dari Ibnu Taimiyah. Dalam fikiran masyarakat setempat, faham rasional yang dibawa oleh Ibnu Taimiyah tidak ubahnya dengan faham yang dibawa oleh al-Ṭūfīy dan atas dasar inilah warga Mesir menolak kehadiran al-Ṭūfīy di Mesir. Tercatat dalam sejarah bahwa dua hari setelah menginjakkan kaki di Mesir, al-Ṭūfīy harus merasakan hukuman *ta'zīr* dari Qāḍi Sa'āduddin al-Ḥariṣi penguasa kehakiman yang berfaham tradisional. Ia juga sempat merasakan bilik jeruji akibat dari kahadirannya di Mesir hingga kemudian ia diasingkan ke salah satu daerah yang bernama al-Quṣ.

Faktor situasional juga berpengaruh besar dalam pengucilan al-Ṭūfīy tatkala ia menginjakkan kaki di Mesir. Dalam pandangan masyarakat Mesir kala itu, guru al-Ṭūfīy

yakni Ibnu Taimiyah dipandang sangat berbeda dan tidak dapat diterima oleh mereka. Al-Ṭūfīy pada satu sisi juga memiliki watak yang sangat agresif melawan *mainstream* faham tradisional dan senantiasa menghembuskan faham liberalis. Inilah yang menjadi dasar pengisolasian atas diri al-Ṭūfīy ketika menginjakkan kaki di Mesir. Paling tidak, ide liberalisasi faham yang dibawa olehnya saat itu telah menjadi alasan penolakan kehadirannya.

Penderitaan al-Ṭūfīy tidak berakhir dengan pengucilan dan pengasingan, lebih jauh lagi para ulama sezamannya banyak mencaci dan memaki fahamnya hingga saat kemudian ia dinisbahkan sebagai pengikut aktif Syi'ah. Fakta ini didasarkan pada kenyataan bahwa fahamnya tentang *maṣlaḥat* berseberangan jauh dibandingkan dengan mazhab anutannya yakni Hanbalī. Sinyalemen ini juga semakin menguatkan pengamat pada kesimpulan bahwa al-Ṭūfīy adalah seorang yang berfaham Syi'ah. Sinyalemen ini dikemukakan oleh Ibnu Rajab yang lebih jauh menuding bahwa al-Ṭūfīy sedang melakukan *taqiyyah* untuk menghindarkan diri dari hukuman duniawi (Abu Yazid, 2004: 106).

Dalam benak penulis, penjelasan yang cenderung beragam dan sangat subjektif lebih banyak disebabkan oleh minimnya karya dari al-Ṭūfīy yang dapat dipelajari secara utuh. Tulisan-tulisan al-Ṭūfīy kebanyakan dalam bentuk partikel kecil yang terurai dalam beberapa kitab. Salah satu sumber tulisan al-Ṭūfīy yang intens membicarakan perihal *maṣlaḥat* adalah tulisan yang bertalian dengan komentarnya terhadap hadis-hadis “*Lā ḍarara walā ḍirārah*”.

Ketiadaan literatur berkaitan dengan pemikiran al-Ṭūfīy juga disebabkan oleh kebijakan penguasa kala itu yang memblokir aspek-aspek pemikiran al-Ṭūfīy termasuk perpustakaan pribadi al-Ṭūfīy yang terbengkalai dan tidak terurus. Konon ada sekitar 42 buah judul buku ditinggalkan oleh al-Ṭūfīy dalam berbagai topik dengan tema Alquran, yurisprudensi, logika, bahasa Arab dan sastra (Hamzah K, 2015: 27). al-Ṭūfīy juga dikenal sebagai figur yang kontroversial pada masanya sehingga penulis-penulis yang sezaman dengannya cenderung menjauhi tulisan al-Ṭūfīy karena dianggap banyak melawan pemikiran *mainstream* kala itu. Faktor ini juga termasuk penyebab utama minimnya literatur berkenaan al-Ṭūfīy yang dapat disaksikan hingga saat ini.

## **6. Pemikiran Maṣlaḥat Al-Ṭūfīy**

Perlindungan terhadap kemaslahatan manusia menurut al-Ṭūfīy adalah tujuan utama dari *maqāṣid al-syarī'at*. Atas landasan ini, Al-Ṭūfīy kemudian memberi penekanan bahwa *naṣ* dan *ijma'* sebagai dalil hukum tradisional tertinggi haruslah selaras dengan *maṣlahat* dan jika terjadi pertentangan antara dua sumber hukum ini dengan *maṣlahat* maka wajib kiranya mendahulukan *maṣlahat* atas kedua sumber yang telah disebutkan (Miftaakhul Amri, 2018: 53).

Pertanyaan mendasar yang kemudian muncul adalah; dengan apakah manusia akan mengetahui kemaslahatan itu ? Jawabnya adalah secara alamiyah Tuhan telah menganugerahkan kepada manusia cara-cara alami lewat pengalaman hidup manusia sendiri dan pengalaman intelegensianya sendiri (Imam Fawaid, 2014: 297). Cara ini diyakini oleh al-Ṭūfīy sebagai tujuan yang paling meyakinkan manusia sehingga posisi tersebut tidak mungkin dapat digantikan dengan sesuatu atau metode lain yang meragukan atau dengan kata lain hal yang meragukan tidak mungkin akan mengantarkan manusia pada kemaslahatan. Al-Ṭūfīy menyitir bahwa sesuatu yang harus dipanuti oleh manusia bukanlah kesimpulan-kesimpulan para ahli hukum atau penafsiran terhadap *naṣ* melainkan sekumpulan dari penghayatan akal terhadap dalil-dalil yang dimaksud. Atau dengan kata lain bahwa hakim tertinggi dari kemaslahatan hukum ataupun kehidupan duniawi manusia bukanlah *naṣ* ataupun *ijma'* melainkan tuntunan akal intelegensia dalam seluruh kehidupan. Proporsi mengenai hak dan tanggungjawab manusia dalam memutus dan membentuk hukum untuk kehidupan duniawi mereka yang selaras dengan tuntutan akal dan pemahamannya sendiri. al-Ṭūfīy mempertegas hal ini dengan mengajukan premis; tidak dapat dikatakan bahwa hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh para imam mazhab sebagai hukum yang tepat sasaran terhadap *maṣlahat*.

Telah disinggung di depan kehadiran al-Ṭūfīy sebagai salah satu penggagas *maṣlahat* telah mendatangkan polemik baru di kalangan pemikir hukum Islam. Setidaknya ada empat hal mendasar dimana al-Ṭūfīy meletakkan pijakan dasar tentang teori *maṣlahat* yaitu :

Independensi rasio perlu ditegakkan dalam upaya menemukan *maṣlahat* maupun *mafsadat*. Menurut al-Ṭūfīy akal memiliki kompetensi yang guna menentukan kebaikan dan keburukan itu. Pemikiran ini nyata-nyata bertentangan dengan para pemikir pada

masanya yang menyatakan bahwa *maṣlaḥat* yang ada hanyalah yang berpijak pada *naṣ* belaka

*Maṣlaḥat* merupakan dalil syar'i yang penting dan independen dalam pengertian bahwa validisasi kehujjahan *maṣlaḥat* tidak bergantung kepada *naṣ*. Hal ini dapat dibuktikan dengan menelaah kenyataan yang ada dalam masyarakat dalam bentuk kebiasaan (*'urf*). Sebagai sebuah dalil syar'i, *maṣlaḥat* memberikan otorisasi kepada akal manusia untuk menentukan kebaikan dan keburukan. Pendapat ini pula sangat berseberangan dengan *mainstream* kala itu yang menyatakan bahwa segala macam *maṣlaḥat* harus mengacu pada *naṣ* yang jelas (*ṣarīḥ*)

Objek penerapan atau lapangan praktik dari *maṣlaḥat* hanyalah pada lapangan-lapangan sosial, begitupula pada hukum-hukum kebiasaan. Ini menandakan bahwa lapangan yang berkaitan dengan *'ubūdiyyat* bukanlah daerah jamahan dari *maṣlaḥat* sehingga sakralitas ritus keagamaan masih tetap terjaga dan dengan demikian sumber dari *'ubūdiyyat* bukanlah *maṣlaḥat* melainkan *naṣ* ataupun *ijma'*

*Maṣlaḥat* merupakan dalil syar'i yang terpenting sehingga eksistensinya harus berada di atas *naṣ* dan *ijma'*. Prioritas ini bukan dimaksud menafikan *naṣ* dan *ijma'* melainkan ditempatkan untuk menetralsir keumuman *naṣ* dan *ijma'* sebagai penafsiran terhadap keduanya. Dalam pandangan ini, *naṣ* dan *ijma'* didudukkan sebagai dalil global dan *maṣlaḥat* merupakan penjelasan terhadap keduanya.

Point ketiga dari argumentasi al-Ṭūfīy menyiratkan bahwa lapangan *maṣlaḥat* memiliki batas cakupan yaitu pada masalah yang berhubungan dengan muamalat, adat-istiadat dan penataan hukum dalam perpolitikan negara. Selanjutnya lapangan dimaksud dibatasi pada hal-hal yang berhubungan dengan masalah ubudiyah, penetapan kadar penghitungan proporsi dan lain sebagainya (Sa'īd bin Nāṣir, t.th.: 8). Area yang ditentukan oleh al-Ṭūfīy menyiratkan terbatasnya alas fikir *maṣlaḥat* yang dikemukakan nya. Ini berarti kritikan para pemikir ke arah al-Ṭūfīy juga perlu diamati secara proporsional, mengingat al-Ṭūfīy sendiri masih sangat hati-hati melontarkan idenya.

Point keempat dari alur fikir al-Ṭūfīy telah membawa para pengamat kepada kesimpulan bahwa *naṣ* yang ada dalam benak al-Ṭūfīy adalah *naṣ* yang bersifat *qaṭ'īy*. Alas fikir ini perlu untuk dikemas ulang kembali dalam pengertian memberi interpretasi terhadap ide al-Ṭūfīy yang sebenarnya berkaitan dengan *naṣ*. Ungkapan al-Ṭūfīy sendiri

bahwa prioritas *maṣlaḥat* atas *naṣ* dan *ijma'* dalam batas upaya untuk melakukan pengkhususan *naṣ* yang umum dan pemberian penjelasan terhadap *naṣ* yang bersifat *mujmal*. Dalam pendapat para ahli *uṣūl* indikator untuk menetapkan bahwa *naṣ* itu *ẓannī* terletak pada keumumannya. Dengan demikian pemikiran al-Ṭūfīy bahwa *maṣlaḥat* mendapat prioritas utama daripada *naṣ* dan *ijma'* hanya berlaku pada *naṣ* yang bersifat *ẓannīy*. Tanggapan para pemikir seperiode dengan al-Ṭūfīy serta pemikir sesudahnya sungguh meneguhkan keyakinan bahwa mereka hanya salah menginterpretasi konsep *maṣlaḥat* al-Ṭūfīy yang sebenarnya. Dengan kata lain wawasan berfikir al-Ṭūfīy pada masanya telah melampaui masa yang jauh sesudahnya mengingat kondisi objektif ketika al-Ṭūfīy mengidekan *maṣlaḥat*nya belum kondusif dengan zaman itu.

Terkait dengan *ijma'* al-Ṭūfīy menggugat eksistensinya dengan mengajukan argumentasi bahwa *ijma'* tidak pernah menjadi landasan hukum setelah terbunuhnya khalifah keempat hingga runtuhnya lembaga formal kehalifahan pasca Turki Uṣmānī. Tidak didapati catatan khusus yang membicarakan eksistensi *ijma'* secara formal ataukah non formal yang dicetuskan oleh sebuah pemerintahan atau lainnya dalam kelembagaan kekuasaan Islam. Untuk mendukung teori ini, al-Ṭūfīy menggunakan pendekatan hadis yang berbicara tentang tidak adanya kesepakatan ummat (*Lā tajtami' ummatī 'alā al-khaṭa*). Sebagai hadis yang sebelumnya tidak dikenal oleh Imām Syāfī' namun dipublikasikan dan terakhir dihimpun dalam himpunan-himpunan klasik. Dalam penilaian Al-Ṭūfīy *ijma'* bukanlah sesuatu yang bersih dari kesalahan dan ia tidak dapat disandarkan kepada hadis Nabi untuk mendukung eksistensinya. Dalam penelitian lebih mendalam lagi, al-Ṭūfīy menjelaskan bahwa hadis Nabi yang menyatakan tiada kesepakatan tersebut bukanlah termasuk kategori hadis *mutawātir*, dengan demikian maka ia tidak dapat menjadi landasan untuk mendukung eksistensi *ijma'* dalam hukum Islam. Secara faktual menurut al-Ṭūfīy, banyak kalangan dari kaum muslimin yang menolak gagasan *ijma'* semisal golongan Khawarij, Syi'ah, kaum Zāhiriyah dan sebagian besar tokoh-tokoh Mu'tazilah.

Berikut ini gagasan al-Ṭūfīy mengenai proporsi *maṣlaḥat* atas *naṣ* dan *ijma'*;

Dalam pandangannya, *ijma'* merupakan dalil yang masih diperselisihkan oleh para ahli hukum, sementara pada sisi lain *maṣlaḥat* memiliki aspek umum yang dapat diterima

secara aklamasi, maka atas dasar ini al-Ṭūfīy kemudian berkesimpulan bahwa *maṣlahat* dapat dijadikan sebagai dasar hukum yang lebih utama dibandingkan *ijma'*

Tentang *naṣ* al-Ṭūfīy berpandangan bahwa ayat-ayat Alquran telah menimbulkan polarisasi berfikir yang amat luas di kalangan ahli hukum. Disamping itu terdapat perbedaan yang amat jelas mengenai objek berfikir antara satu ayat dengan lainnya. Selanjutnya al-Ṭūfīy menjelaskan kalau ayat-ayat dimaksud berbicara pada area sangat luas dan umum sehingga terjadi perbedaan berfikir yang luas pula. *Maṣlahat* adalah solusi yang ditawarkan oleh al-Ṭūfīy untuk mengeleminir area fikir yang luas tersebut menuju pada kesatuan dan keseragaman pendapat.

Dalam pandangan al-Ṭūfīy hadis Nabi juga tidak sedikit mengalami kondisi yang berbeda dengan semangat *maṣlahat* sebagai tujuan akhir dari *maqāṣid al-syarī'at*. Tidak sedikit sahabat telah mengadakan pengalihan dari verbalitas Nabi kepada semangat *maṣlahat*. Contoh kongkrit ke arah ini adalah implementasi sahabat ketika melakukan perjalanan menuju ke Banī Quraidah dimana sahabat melakukan perpindahan dari sabda hadis ke semangat *maṣlahat*. Perbuatan sebagian sahabat yang jelas berbeda dengan perintah Nabi untuk tidak melaksanakan shalat Ashar kala itu merupakan semangat dari *maṣlahat* karena kekhawatiran terbenamnya matahari (Alāwi Abbās dan Ḥasan Sulayman, 1996: 4). Meskipun sebagian kalangan menilai bahwa perbuatan sahabat menunaikan shalat sebelum mereka tiba di Banī Quraidah merupakan sebuah upaya *istinbāṭ* hukum melalui interpretasi dari pernyataan Rasul dan kemudian pada akhirnya menyatakan persetujuannya dalam bentuk *taqrīr*.

### C. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian tentang teori maslahat Imam Mālik, Imam Al-Ghazali dan Imam Al-Tufiy di atas dan kehujjaan penerapan maslahat mursalah serta urgensi penerapannya di masa sekarang, maka kesimpulan yang dapat ditarik dalam makalah ini adalah;

Konsep maslahat yang dijadikan metode ijtihad Imam Mālik dan para pengikutnya adalah maslahat mursalah. Golongan Malikī inilah yang kemudian dikenal sebagai pembawa bendera maslahat mursalah. Kehujjaan maslahat mursalah sebagai dalil hukum (prodak hukum) sangat fundamental dan mendasar karena dengan maslahat mursalah, kesempurnaan dan kemampuan syari'at dapat dibuktikan berdasarkan prinsip-prinsip

umum syari'at Islam. Urgensi penerapan maslahat mursalah dewasa ini sangat penting karena metode ini sesuai dan sejalan dengan konsep maqāshid syari'ah dalam membuktikan maksud Tuhan mengadakan hukum bagi manusia.

Konsep masalahah Imam al-Ghazali adalah sebagai berikut: Sekalipun corak pemikiran al-Ghazali sangat terikat dengan wahyu, tetapi ia tetap memberi peranan pada akal karena persoalan hidup manusia akan tetap bertambah, sementara wahyu bersifat informatif pada akal. Masalahah tidak menjadi bagian dari empat landasan hukum yaitu al-Qur'an, al-Hadis, ijma dan akal. Masalahah hanya sebagai pelengkap dari keempat landasan tersebut dan ia menempatkan masalahah di bawah qiyas.

Al-Ṭūfīy merupakan figur pemikir muslim kelahiran Ṭūfa sekitar tahun 675 H (1276 M), wafat di Palestina pada tahun 716 H (1316 M). Ia adalah figur yang berani melawan *mainstream* pemikiran kala itu. *Maṣlahat* dalam pandangan Al-Ṭūfīy merupakan *quṭb maqāshid al-syarī'ah* sehingga dengan demikian, posisi *maṣlahat* menjadi lebih utama dan jika kemudian *maṣlahat* mengalami benturan dengan *naṣ* atau *ijma'* maka *maṣlahat* mutlak diprioritaskan. al-Ṭūfīy menolak eksistensi *ijma'* yang menurutnya sangat nisbi terjadi, lebih jauh lagi argumentasi hadis yang menjadi landasan daripada *ijma'* adalah dalil yang tidak mencapai derajat *mutawātir* dan bertentangan dengan hadis lainnya.

## DAFTAR PUSTAKA.

- Abd al-Wahhab Khallaf. (1993). *Mashadir Al-Tasyrī' Al-Islami fī Ma La Nash Fīh*. Kuwait: Dar al-Qolam li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Abdu Aziz ibn Abdurrahman ibn Ali al-Rabiyah. (1979). *Adillat al-Tasyri Al-Mukhtalaf fi Al-Ihtijaj Biha*. tt: Muassasat al-Risalat.
- Abdul Wahab Khallāf. (1984). *Sumber-sumber Hukum Islam*. Diterjemahkan oleh Anwar Rasyidi dari Masādiru al-Tasyri al-Islāmī Fi Ma Lassa Fīhi. Bandung: Risalah.
- Abi Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali. (t. th). *Al-Mustasfa' Min Ilmi Al-Ushul*. tp: Dar al-Fikr.
- Abi Ishaq al-Syatibi. (t.t.). *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah* Beirut: Lubnan.
- Abu Yazid. (2004). *Islam Akomodatif, Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKIS.
- Alāwi Abbās dan Ḥasan Sulayman. (1996). *Ibānat Al-Aḥkām; Syarh Bulūg Al-Maram*. Beyrūt; Dār al-Fikr.
- Amin Farih. (2015). Reinterpretasi Masalahah Sebagai Metode Istinbāt Hukum Islam: Studi Pemikiran Hukum Islam Abū Ishāq Ibrāhīm Al-Shāthibī. *Al-Ahkam*, 1(25).

- Andi Herawati. (2014). Maslahat Menurut Imam Malik dan Imam al Ghazali (Suatu Perbandingan). *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum*, 12(1).
- Asafri Jaya Bakri. (1996). *Konsep Maqāshid Syari'ah Menurut al-Syātibi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Asmawi. (2014). Konseptualisasi Teori Maslahah. *Jurnal Salam Filsafat dan Budaya Hukum*, 12(2).
- Fathurrahman Djamil. (1997). *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Hamzah K. (2015). Revitalisasi Teori Maslahat Mulghâh Al-Tûhfi dan Relevansinya dalam Pembentukan Perundang-Undangan di Indonesia. *Jurnal Al-Ahkam*, 15(4).
- Harun Nasution. (2008). *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.
- Ibn Khaldun. (1320 H). *Al-Muqaddimah*. Kairo: Bulaq.
- Imam Fawaid. (2014). Konsep Pemikiran Ath-Thufi Tentang Mashlahah Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam. *Lisan al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan*, 6(2).
- Miftaakhul Amri. (2018). Konsep Maslahat Dalam Penetapan Hukum Islam. *Et-Tijarie*, 5(2).
- Muh. Zuhri. (1996). *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Muhammad Abu Zahrah. (1994). *Ushul Fiqh*. Jakarta: PT. Pustaka Firdaus.
- Muksana Pasaribu. (2014). Maslahat dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam. *Jurnal Justitia*, 1(4).
- Mun'im A. Sirri. (1995). *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Muṣṭafa Zayd. (1964). *Al-Maṣlaḥat fī al-Tasyrī' Al-Islāmīy Najm Al-Dīn Al-Ṭawfī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabīy.
- Nasrun Haroen. (1992). *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos.
- Nasrun Haroen, MA. (1996). *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos.
- Sa'īd bin Nāṣir, *al-Maṣlaḥat 'Inda al-Ḥanābilat* (t.tp: t.td., t.th.).
- Said Aqil Husin al-Munawwir, *Dimensi-dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam* (Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001)
- Sharif, M. M, *A History of Muslim Philosophy* (tt: tp, 1963)
- Syarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam* (Cet. 1; Surabaya: al-Ikhlâs, 1993)
- Yudian W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Cet. 1; Yogyakarta: al-Ikhlâs, 1995)
- Yusuf al-Qardhawi, *Membumikan Syari'at Islam* (Cet. 1; Surabaya: Dunia Ilmu Offset)