

KONSEP MASLAHAT DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM (Telaah Kritis Pemikiran Hukum Islam Najamuddin At- Thūfi)

Miftaakhul Amri

Mahasiswa Pascasarjana IAIN Purwokerto

Jl. Jend. A. Yani No. 40A Purwokerto

Email: miefaim@gmail.com

ABSTRACT

In Islamic legal thinking when it is associated with social change so it has two theories, they are the theory of immortality and the theory of adaptability. Based on the theory, Islamic legal thinking is developing now more than has tendency to follow the pattern of adaptability theory that is Islamic law as a law created by God for the humanity, and can adapt to the development of the times, so that he can be changed in order to realize in benefit of human being generally (maslahat al-ummah). Among of many mufties who follow the theory of adaptability, is Najāmuddin Al-Thūfi. The basic framework theory of adaptability is the principle of maslahat, which is a fundamental value for the sustainability of Islamic law in the concept of social change in decision of Islamic law. This written is a criticizes the concept of maslahat at-thūfi which applies not only to the issue of law which nash is nothing , but also applies to the context which nash is exist as like in the matter of mu'amalah. When analyzed carefully, this concept can allow for a conflict between nash and maslahat, and the application of this concept afraided will apply to follow the passion and justify the haram tobe halal by on the pretext of maslahat.

Keyword: *Consep of maslahat, decision of law, Najāmuddin al-Thūfi*

ABSTRAK

Dalam pemikiran hukum Islam apabila dikaitkan dengan perubahan sosial maka muncul dua teori yaitu teori keabadian dan teori adaptabilitas. Berdasarkan teori tersebut, pemikiran hukum Islam yang saat ini sedang berkembang ada kecenderungan mengikuti pola pemikiran teori adaptabilitas yakni bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia, dan bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman. Sehingga ia bisa di rubah demi mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Diantara ulama yang mengikuti teori adaptabilitas adalah Najamuddin At-Thūfi . Kerangka dasar teori adaptabilitas adalah prinsip maslahat, yang merupakan nilai fundamental

bagi keberlangsungan hukum Islam dalam konsep perubahan sosial dalam penetapan hukum Islam. Tulisan ini mengkritisi konsep *maslahat at-Thufi* yang tidak hanya berlaku pada persoalan hukum yang tidak ada nasnya, tetapi juga berlaku pada konteks yang ada nasnya dalam bidang mu'amalah. Apabila di analisis secara cermat, konsep ini dapat memungkinkan terjadinya pertentangan antara nas dan *maslahat*, dan penerapan konsep ini di khawatirkan akan berakibat mengikuti hawa nafsu dan menghalalkan yang haram dengan dalih *maslahat*.

Kata Kunci: *Konsep maslahat, penetapan hukum Islam, Najamuddin at-Thufi*

A. Pendahuluan

Maslahat adalah satu *term* yang populer dalam kajian mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan *maslahat* merupakan tujuan *syara'* (*Maqāsid as-syarī'ah*) dari ditetapkannya hukum Islam. *Maslahat* disini berarti *jalb al-manfa'at wa daf al mafsadat* (menarik manfaat dan menolak kemudharatan)¹. Meskipun demikian keberadaan *maslahat* sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat dikalangan ulama', baik sejak *Ushul Fiqh* masih berada pada masa sahabat, masa imam Mazhab, maupun masa ulama kontemporer saat ini.

Dalam rangka mewujudkan eksistensi *maqāsid as-syarī'ah* pada setiap mukalaf, maka setiap perbuatan manusia harus berdasarkan sumber-sumber pokok hukum yakni al-Qur'an dan Hadis (*al-Masdarāni*)². Namun seiring dengan perubahan dinamika sosial dari masa ke masa yang terus berkembang dengan munculnya berbagai kasus atau peristiwa hukum yang tidak ada jawabannya secara tegas dan khusus dalam sumber pokok tersebut, maka diperlukan metode lain dengan menggunakan metode *al-far'iyah*, antara lain *Istihsān*, *'Urf*, *mazhab as-shahabi*, dan *Maslahah al-mursalah*.³

Maslahat manusia yang menjadi tujuan disyari'atkannya hukum Islam adalah kemaslahatan di dunia dan di akhirat, lahir dan batin. Sebaliknya, keterikatan yang berlenihan pada nash, seperti yang dipromosikan oleh faham ortodok, telah membuat prinsip kemaslahatan hanya sebagai jargon kosong, dan syari'ah yang pada mulanya adalah jalan, telah menjadi tujuan bagi dirinya sendiri.⁴ Hingga saat ini, beberapa pemikir Islam telah memberikan sumbangan dalam upaya merekonstruksi bangunan epistemologi hukum Islam yang lebih antisipatif terhadap kebutuhan perkembangan zaman. Sebut saja nama seperti Fazlur Rahman dengan teori *double movement*, Mahmūd Muhammad Tāha dengan teori *nasakh*-nya, Khōlid Abū al-Fadl dengan hermeunetikanya dan sebagainya.

Jika menengok di masa ketika kejumudan pemikiran mulai menjadi fenomena umat Islam setelah *fiqh mazhab* mengalami masa kematangannya, terdapat beberapa ulama yang berupaya mendobrak tertutupnya pintu *ijtihad* tersebut dengan pemikiran-pemikiran yang brilian dan kontroversial pada masanya, sebut saja salah seorang ulama yang bernama Najāmuddin at-Thūfi . Beliau adalah produk masa kemunduran Islam khususnya, juga hukum Islam

yang menuntut usaha pembaharuan. Sedangkan secara sosio-politik terjadinya fenomena disintegrasi serta fanatisme mazhab yang berlebihan sehingga tidak jarang satu mazhab menghujat mazhab yang lain. Fenomena absolutisme hukum Islam inilah yang nampaknya lebih memberi inspirasi pendapat yang kontroversial.

At-Thūfi merupakan salah seorang ulama yang terkenal dengan konsep maslahatnya, bagi kalangan peneliti hukum Islam, beliau bergerak sangat progresif dan inovatif, yaitu mempergunakan *maslahah mursalah* sebagai landasan hukum meskipun harus mendahulukannya dari nash dan ijma' jika terjadi pertentangan dengan nash dan ijma'. *Maslahah mursalah* menduduki tempat terkuat dalam berhujjah. Konsep *maslahah mursalah* versi at-Thūfi mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang masalah.⁵ Oleh karena itu, sangat penting menganalisis apa alasan at-Thūfi membuat konsep maslahat yang kontroversial tersebut.

Tulisan ini akan membahas sekilas tentang konsep maslahat dalam penetapan hukum islam, kemudian memfokuskan kajiannya pada analisis kritis konsep maslahat Najamuddin at-Thūfi . Metode yang digunakan oleh penulis adalah *Library research*.

B. Maslahat dan Perkembangan Teorisasinya

Secara etimologis, arti *Maslahah* dapat berarti kebaikan, kebermanfaatan, kepantasan, kelayakan, keselarasan. Kata *al-Maslahah* adakalanya dilawan dengan *al-mafsadah* dan adakalanya dengan kata *al-madharah*, yang mengandung arti kerusakan.⁶

Secara terminologi, *Maslahah* menurut al-Ghazāli adalah menarik kemanfaatan atau menolak madharat, namun tidaklah demikian yang kami kehendaki, karena sebab mencapai kemanfaatan dan menafikan kemadharatannya, adalah merupakan tujuan atau maksud dari makhluk, adapun kebaikan atau kemaslahatan makhluk terdapat pada tercapainya tujuan mereka, akan tetapi yang kami maksudkan dengan maslahat adalah menjaga atau memelihara tujuan syara', adapun tujuan syara' yang berhubungan makhluk ada lima, yakni: pemeliharaan atas mereka (makhluk) terhadap agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, nasab atau keturunan mereka, dan harta mereka, maka setiap sesuatu yang mengandung atau mencakup pemeliharaan atas lima pokok dasar tersebut adalah maslahat, dan sebaliknya setiap sesuatu yang menafikan lima pokok dasar tersebut adalah *mafsadat*, sedangkan jika menolaknya (sesuatu yang menafikan lima pokok dasar) adalah maslahat. Semua yang mengandung pemeliharaan tujuan syara' yang lima ini, merupakan maslahat, dan semua yang mengabaikan tujuan ini merupakan *mafsadat*. Sedangkan menolak yang mengabaikannya itu justru merupakan maslahat.⁷

Al-Buthi yang menyatakan bahwa *Maslahah* adalah kemanfaatan yang dimaksudkan oleh syari' yang maha bijaksana bagi hamba-hambanya berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka berdasarkan skala

prioritas urutan penyebutan, sedangkan manfaat ialah kelezatan dan media ke arahnya, dan menolak dari penderitaan, atau media ke arahnya.⁸

Abdul wahāb Khalaf menyebutkan definisi *Maslahah mursalah* adalah suatu kemaslahatan dimana syar'i tidak mensyariatkan suatu hukum untuk merealisasikan kemaslahatan itu. Dan tidak ada dalil yang menunjukkan diakui atau tidak diakui kemaslahatan tersebut. *Maslahah* ini disebut *mutlaqah* karena ia tidak terikat oleh dalil yang menyalahkan atau membenarkan.⁹

Jamāluddīn 'Abdurrahmān menyebutkan masalahah dengan pengertian yang lebih umum dan yang dibutuhkan itu ialah semua apa yang bermanfaat untuk meraih kebaikan dan kesenangan maupun yang bersifat untuk menghilangkan kesulitan dan kesusahan, maka dapat dipahami bahwa esensi masalahah itu ialah terciptanya kebaikan dan kesenangan dalam kehidupan manusia serta terhindar dari hal-hal yang bisa merusaknya. Namun demikian, kemaslahatan itu berkaitan dengan tatanan nilai kebaikan yang patut dan layak yang memang dibutuhkan manusia.

Dengan demikian, masalahah adalah suatu kemaslahatan yang tidak mempunyai dasar dalil, tetapi tidak ada pembatalannya jika terdapat suatu kejadian yang tidak ada ketentuan syari'at dan tidak ada 'illat yang keluar dari syara'; yang menentukan kejelasan hukum tersebut, kemudian ditemukan suatu yang sesuai dengan hukum syara', yaitu ketentuan yang berdasarkan pemeliharaan kemudharatan atau untuk menyatakan suatu manfaat, maka kejadian tersebut dinamakan masalahat. Tujuan utama kemaslahatan, yaitu memelihara kemudharatan dan menjaga manfaatnya.¹⁰

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *nash* al-Qur'an dan Hadits memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa dilekati *hikmah* dan 'illah yang bermuara kepada *Maslahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi perorangan.¹¹ Bahkan doktrin hukum Islam yang dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah *mahdah*), tetapi juga ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan Hadits berhulu dari, sekaligus bermuara kepada, *Maslahah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatupun, sekalipun itu ibadah *mahdah*. Tegasnya, manusialah sebagai hamba Allah yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *Maslahah* menjadi alas tumpu hukum Islam (syariah) itu.¹²

Mewujudkan *Maslahah* merupakan tujuan utama hukum Islam (Syarī'ah). Dalam setiap aturan hukumnya, *as-Syarī'* mentransmisikan *Maslahah* sehingga lahir kebaikan/kemanfaatan dan terhindarkan keburukan/kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah. Sebab, *Maslahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh hukum Islam, bukan oleh hawa nafsu manusia.¹³ Norma hukum yang dikandung teks-teks suci Syariah pasti dapat mewujudkan *Maslahah*, sehingga tidak ada *Maslahah* di luar petunjuk teks

Syariah; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *Maslahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci Syariah.¹⁴ Maka, *Maslahah* pada hakikatnya ialah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks-teks suci Syariah dapat bertumpu padanya.¹⁵

Bila dikaji dalam sejarah, pola istinbat hukum Rasulullah, sebagaimana dilakukan oleh para ushuliyun, telah dicontohkan oleh nabi Muhammad. Hal ini seperti kebolehan melakukan qiyas ketika seorang sahabat datang kepada nabi menanyakan tentang keharusan penunaian kewajiban ibadah haji bapaknya yang mengidap sakit. Nabi mengaskan keharusan penunaianya dengan melakukan pengkiasan terhadap pembayaran utang antara sesama manusia.¹⁶ Pada masa sahabat pun, istinbat hukum *masalah al-mursalah* kerap dilakukan dalam menyelesaikan setiap permasalahan yang ada. Seperti desakan ‘Umar ibn Khattab terhadap Abū Bakar untuk mengumpulkan al-Quran. Alasannya, banyaknya *huffaz* (orang-orang yang hafal al-Qur’an) yang gugur di medan perang, yang dikhawatirkan hilangnya para penghafal al-Quran. Pada mulanya Abū Bakar menolak, pasalnya Nabi tidak pernah melakukannya.

Pada awalnya *maqāsid as-syarī’ah* sebagai dasar dari penetapan *Maslahah* belum terumuskan sebagai sebuah konsep yang *sharīh* (jelas), namun secara implisit menjadi prinsip umum dari seluruh syariat yang berlaku. *Maslahah* atau *maqāsid as-syarī’ah* seperti halnya ilmu-ilmu syariah yang lain, membutuhkan proses dalam kurun waktu yang lama untuk menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri, karena sebelumnya *maqāsid as-syarī’ah* merupakan bagian dari ushul fiqih. Ada beberapa alasan yang melatarbelakangi munculnya *maqāsid al-syariah* menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mandiri:

1. *Maqāsid as-syarī’ah* selalu berada dibalik *nash-nash* al-Quran, al-Hadis dan fatwa sahabat.
2. *Qiyas* lebih dulu menjadi perdebatan sebelum akhirnya ditulis dan menjadi bagian dari *ushul fiqih*. *Qiyas* didasarkan pada ‘*illah*’ dari segi kelayakannya sebagai ‘*illah*’ atas hukum serta metode penetapan ‘*illah*’ hukum, jadi secara otomatis dengan membicarakan *qiyas*, maka pasti akan membicarakan *maqāsid as-syarī’ah*.
3. Ulama dalam membahas masalah-masalah fikih selalu memberikan himbauan atas hikmah ditetapkannya suatu hukum, dan hal itu merupakan petunjuk mengenai keberadaan *maqāsid as-syarī’ah*.¹⁷

Muhammad Hashīm Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi *masalah* sebagai inti *maqāsid al-syariah* dapat didasarkan pada: (1) *an-nusūs al-syarī’ah*, terutama *al-amr* dan *an-nahy*, (2) ‘*illah*’ dan *hikmah* yang dikandung *an-nusūs as-syarī’ah*, dan (3) *istiqra’*. Identifikasi *masalah* melalui pembacaan *an-nusūs as-syarī’ah*, terutama *al-amr* dan *an-nahy* dianut oleh ulama teoritis hukum Islam yakni Mazhab Zāhiri kaum tekstualis dalam aliran pemikiran hukum Islam. Sedangkan identifikasi *masalah* melalui elaborasi ‘*illah*’ dan *hikmah* yang dikandung *an-nusūs as-syarī’ah* dipraktikkan oleh kalangan mayoritas ulama teoritis hukum Islam. Sementara itu, identifikasi *masalah* melalui pendekatan

istiqra' merupakan tawaran *genuine al-syātibi*, meskipun ia sendiri menafikan fungsi dua metode sebelumnya dalam upaya identifikasi *maslahah*.¹⁸

Hukum-hukum Syariah itu dapat dibedakan menjadi 2 (dua) kategori: (1) hukum-hukum yang bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah secara langsung, dan (2) hukum-hukum yang bersumber kepada *ijtihad*, tanpa bersandar secara langsung kepada Al-Qur'an dan Sunnah; dan yang terakhir inilah yang merupakan hukum-hukum yang dibentuk di atas fondasi *maslahah*. Akan tetapi, kedua kategori hukum itu sama-sama bertujuan merealisasikan *maslahah*; dan sebagian *maslahah* itu berubah dan berkembang lantaran perubahan/perkembangan zaman dan faktor lainnya. Sudah menjadi pakem para ulama bahwa *maslahah* yang tidak ditegaskan oleh *nash syara'* terbuka kemungkinan untuk berubah dan berkembang, dan ini merupakan sesuatu yang rasional dan riil.¹⁹

Konsep *Maslahah* sebagai inti *maqasid al-syariah* merupakan alternatif terbaik untuk mengembangkan metode-metode *ijtihad*, di mana al-Quran dan sunnah harus dipahami melalui metode-metode *ijtihad* dengan memberi penekanan pada dimensi *Maslahah*.²⁰ Konsep *Maslahah* merupakan wahana bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum, yang inheren di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada teks-teks Syariah (al-Quran dan Hadits), yang *nota bene* mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep *Maslahah* memberi legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fikih mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh teks-teks suci Syariah. Seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *Maslahah*, tergantung pada pola penalaran hukum berbobot *Maslahah* yang diterapkan oleh ulama fikih.²¹

C. Najāmuddīn al-Thūfi dan Konsep Maslahatnya

1. Biografi singkat Najāmuddīn al-Thūfi

Nama lengkap al-Thūfi adalah Najāmuddīn Abū ar-Rabi' Sulaiman bin 'Abd al-Qāwi bin 'Abd al-Karīm ibn Sa'īd. Dinamai al-Thūfi karena dinisbahkan pada desa Thufa di wilayah *Şarsar* dekat Baghdad, tempat ia dilahirkan. Para biographer berbeda pendapat mengenai tahun kelahirannya. Al-Hāfiẓ ibn Hajar menetapkan bahwa ia dilahirkan pada tahun 657 H. Ibn Rajab dan Ibn al-'Imād menetapkan al-Thūfi lahir pada tahun 670 H.²² Sumber lain menyebutkan bahwa al-Thūfi hidup antara tahun 657-716 H./1259-1316 M.²³

Al-Thūfi dalam proses pendidikannya dikenal sebagai seorang murid yang pintar, memiliki kecerdasan intelektual yang tinggi, dan daya ingat yang kuat. Ia belajar berbagai disiplin ilmu pada ulama yang terkenal pada masanya.²⁴ Qāḍi al-Quḍat berkata bahwa al-Thūfi

senantiasa bekerja, membaca hadits, belajar, mengarang, menghadiri belajar bersama kami padahal dia berjalan dari Qus ke Hijaz. At-Thūfi memiliki banyak karangan, diantaranya Mukhtashar al-Muwaffiq, dan syarahnya juga, syarh al-Arba'in Nawawiyah, syarh al-Tibrizi fi Mazhab al-Syafi'i, kitab-kitab maqamat. Saya melihat dia banyak menulis dari hafalannya.²⁵

Ash-Shafadi berkata bahwa al-Thūfi adalah seorang ahli fiqh mazhab Hambali, sangat mengetahui masalah-masalah furu' mazhab Hambali, seorang penyair dan sastrawan, seorang yang pandai dan cerdas, memiliki majelis Ushul fiqh, dari majelis inilah dia melahirkan banyak karya, dan dia seorang yang sangat berharga dalam ilmu Nahwu, bahasa, sejarah, dan yang lainnya.²⁶

Secara historis, at-Thūfi lahir dalam keadaan masyarakat yang kritis dan tidak menentu setelah jatuhnya Baghdad pada pasukan Mongol. Jatuhnya kota Baghdad disebabkan serangan tentara Mongol ini merupakan tragedi yang sangat memilukan dalam lintasan sejarah umat Islam. Karena secara langsung ataupun tidak langsung merupakan titik awal kemunduran dan kehancuran umat Islam, baik secara politik maupun kehidupan sosial dan ilmu pengetahuan. Qamaruddin Khan mengemukakan bahwa pada waktu itu terjadi pembakaran karya-karya yang sangat berharga sehingga banyak karya yang tidak bisa diselamatkan. Umat Islam sangat kehilangan dokumentasi ilmu pengetahuan sebagai warisan intelektual generasi sebelumnya.²⁷ Tragedi ini berdampak negatif bagi dunia Islam, karena di satu sisi kondisi politik pemerintahan tidak kondusif, dan di sisi lain pergulatan pemikiran dan pemahaman hukum Islam mengalami kemandegan dan kemunduran yang cukup lama, yaitu sejak pertengahan abad IV H. hingga akhir abad XIII H. Fenomena stagnasi hukum Islam inilah tampaknya yang banyak memberikan pengaruh pada pemikiran al-Thūfi yang untuk ukuran masanya bahkan sekarang pun terlihat sangat liberal.

2. Konsep Maslahat Najāmuddin at-Thūfi

Al-Thūfi menulis tentang masalah dalam kitabnya yang berjudul "*Syarh Mukhtashar al-Raudhah*" dan dalam kitab "*al-Ta'yīn Fī Syarhi al-Arba'in*" ketika dia menjelaskan hadits "*lā dharara wa lā dhirāra*".²⁸ Dalam pikiran at-Thūfi, arti dari hadits tersebut adalah menghilangkan semua bahaya (*dharar*) dan kerusakan (*fasād*) menurut kaidah syara'. Ia mengemukakan bahwa huruf "la" dalam hadits tersebut bermakna *nafi* dan bersifat umum. Artinya, dengan pemahaman itu maka *madlūl* hadits itu harus didahulukan dari apapun yang selainnya, sampai pada suatu kesimpulan bahwa suatu *nash* dapat *ditakhsis* dalam rangka menghilangkan madharat dan mencapai maslahat.

Lebih jauh pendapat itu mengandung implikasi bahwa jika terjadi pertentangan antara masalah dan *nash* yang *qat'i* sekalipun atau *ijma'*, maka seorang ulama harus mendahulukan *madlul* hadits tersebut yaitu *masalah* atau *daf'u ad-dharar*. Maka *masalah* dapat *mentakhsis* atau *mentabyin* pengertian yang terdapat dalam al-Quran, hadits, maupun *ijma'*.²⁹

Dalam kitab “*at-Ta'yīn Fī Syarhi al-Arba'īn*”, at-Thūfī mengemukakan bahwa al-Quran, hadits, *ijma'* dan an-Nadzar, baik secara *mujmāl* (umum) maupun *tafṣīl* (detail/merinci) menunjukkan bahwa syariat Islam dibangun berdasarkan atas membawa kemaslahatan dan menolak kemudharatan, lalu hal ini dijadikannya sebagai dasar pendapatnya tentang *masalah*. Adapun dalil yang secara mujmal adalah firman Allah swt (Q.S Yunus Ayat 57-57):

يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (٥٧) قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (٥٨)

“Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah: "Dengan kurnia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Kurnia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan". (QS. Yunus Ayat 57-57)

Adapun dilalah kedua ayat ini adalah:

- a. Firman Allah swt. يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ (Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari tuhanmu). Dalam ayat ini Allah memberikan perhatian untuk memberikan pelajaran kepada manusia. Ini merupakan kemaslahatan manusia yang paling besar. Sebab, dalam pelajaran ini dapat mencegah manusia dari kebinaasaan dan menunjukkan mereka kepada hidayah
- b. Al-Quran melukiskan bahwa al-Quran merupakan penyembuh bagi penyakit-penyakit yang ada dalam dada, seperti keraguan dan yang lainnya. Ini merupakan kemaslahatan yang besar.
- c. Al-Quran melukiskan dirinya sendiri dengan hidayah
- d. Al-Quran melukiskan dirinya sendiri dengan tahmat. Dalam rahmat dan hidayah terdapat masalah
- e. Al-Quran memerintahkan manusia untuk bahagia, sebagaimana firmanNya, ”dengan karunia Allah dan rahmatnya, hendaklah dengan itu mereka bergembira.” Perintah untuk berbahagia ini bermakna memberikan selamat kepada manusia dengan kebahagiaan, hal ini karena kebahagiaan yang besar.
- f. Firman Allah, “Karunia Allah dan rahmatnya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.” yakni yang manusia kumpulkan

merupakan kemaslahatan mereka. Al-Quran dan kemanfaatannya lebih maslahat daripada kemaslahatan mereka. Tujuh (7) dilalah pada ayat tersebut menunjukkan bahwa syariat menjaga dan memperhatikan kemaslahatan mukallaf.

At-Thūfi mengklasifikasikan hukum Islam menjadi dua, *pertama*, hukum ibadat dan *muqaddarat* yang makna dan tidak dapat dijangkau oleh akal secara detail. Pedoman dalam hukum kelompok pertama ini adalah *nash* dan *ijma'*. *Kedua*, hukum muamalat, adat, *siyāsah dunyāwīyyah*, dan lainnya yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal manusia. Adapun landasan dan pedomannya adalah *maslahah an-nās* (*kemaslahatan manusia*) baik dikala *nash* dan *ijma'* tidak ada.³⁰

Dengan demikian, at-Thūfi mendahulukan *maslahah mursalah* atas *nash* dan *ijma'* dalam masalah adat, muammalat, dan lainnya. Kemudian jika *nash* dan *ijma'* bertentangan dengan *maslahah mursalah*. Namun, tidak dalam masalah ibadah karena itu hak syara' dan tidak diketahui cara menentukan maslahatnya kecuali dari *nash* dan *ijma'*.³¹

Dalam pemikiran *maslahah* ini at-Thūfi mendasarkan diri atas empat proposi utama.³²

- a. Akal memiliki kemampuan dan kebebasan dalam menentukan *maslahah* dan *mafsadat*, maka ia dapat menentukannya secara mandiri tanpa diperlukan *nash* ataupun *ijma'*.
- b. *Maslahah* adalah alasan hukum yang mandiri dalam perumusan hukum dan tidak membutuhkan dukungan dalil lainnya.
- c. Ruang lingkup *maslahah* dalam hal ini adalah masalah yang berkaitan dengan muamalah duniawi atau untuk menentukan adat kebiasaan, sedangkan yang berkaitan dengan ibadah adalah hak Allah.
- d. *Maslahah* adalah dalil syara' yang paling kuat yang dapat melampaui kehadiran teks maupun *ijma'*.

Keempat hal tersebut merupakan dasar paling penting yang melandasi teori at-Thūfi tentang *maslahah*. Baginya, mutlak bahwa *maslahah* merupakan dalil syara' yang terkuat. *Maslahah* bukan merupakan dalil untuk mengistinbatkan hukum semata ketika tidak terdapat dalam *nash* dan *ijma'*, melainkan juga harus didahulukan atas *nash* dan *ijma'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya yaitu dengan cara *takhsis* atau *bayān*. Namun yang perlu ditegaskan disini adalah bukan meninggalkan *nash* semata. Menurutnya, *maslahah* bersumber dari sabda Nabi “*Lā ḍarara wa lā ḍirāra*”. Sabda ini merupakan landasan kokoh untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan hingga terhindar dari kemafsadatan. Itu sebabnya mengapa kemaslahatan lebih didahulukan.

D. Analisis Kritis Terhadap Konsep Maslahat Najāmuddīn at-Thūfi

Apa yang menjadi pemikiran at-Thūfi merupakan bagian dari kontribusi dalam menghadapi problematika hukum Islam yang kian berkembang dan dipenuhi dengan persoalan kontemporer. Pemikiran at-Thūfi mengenai konsep *Maslahah* menyandarkan pada empat prinsip utama:

1. Akal bebas menentukan *mashlahah* dan kemafsadatan, khususnya dalam lapangan mu'amalah dan adat. Untuk menentukan suatu *mashlahah* atau kemafsadatan cukup dengan akal. Pendirian at-Thūfi bahwa akal semata, tanpa harus melalui wahyu mampu mengetahui kebaikan dan keburukan menjadi fondasi yang pertama dalam piramida pemikirannya. Akan tetapi, at-Thūfi membatasi kemandirian akal itu dalam bidang mu'amalah dan adat istiadat, dan ia melepaskan ketergantungan atas petunjuk nash, kepentingan umum atau mafsadat pada kedua bidang tersebut. Pandangan ini bertolak belakang dengan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa sekalipun *mashlahah* dan kemafsadatan itu dapat dicapai dengan akal, kepentingan umum itu harus mendapat 3 justifikasi dari nash atau *ijma'*, baik bentuk, sifat maupun jenisnya.
2. Sebagai kelanjutan dari pendapatnya yang pertama di atas, at-Thūfi berpendapat bahwa *mashlahah* merupakan dalil Syar'i mandiri yang kehujahannya tidak tergantung pada konfirmasi nash, tetapi hanya tergantung pada akal semata. Dengan demikian *mashlahah* merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu kehujahan *mashlahah* tidak diperlukan dalil pendukung, karena *mashlahah* itu didasarkan kepada pendapat akal semata. Bagi at-Thūfi, untuk menyatakan sesuatu itu *mashlahah* atas dasar adat istiadat dan eksperimen, tanpa membutuhkan teks.
3. *Maslahah* hanya berlaku dalam bidang mu'amalah dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadah (*mahdah*) dan ukuran-ukuran yang ditetapkan syara', seperti shalat zhuhur empat rakaat, puasa bukan Ramadhan selama sebulan, tawaf itu dilakukan tujuh kali, tidak termasuk objek *mashlahah*, karena masalah-masalah tersebut merupakan hak Allah semata. Bagi at-Thūfi, *mashlahah* ditetapkan sebagai dalil syara' hanya dalam aspek mu'amalah (hubungan sosial) dan adat istiadat. Sedangkan dalam ibadah dan *muqaddarah*, *mashlahah* tidak dapat dijadikan dalil. Pada kedua bidang tersebut *nash* dan *ijma'* lah yang dijadikan referensi harus diikuti. Perbedaan ini terjadi karena dalam pandangan at-Thūfi ibadah merupakan hak prerogatif Allah; karenanya tidak mungkin mengetahui jumlah, cara, waktu dan tempatnya kecuali atas dasar penjelasan resmi langsung dari Allah. Sedangkan dalam lapangan mu'amalah dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan kemashlahatan kepada umat manusia. Oleh karena itu, dalam masalah ibadah Allah lebih mengetahui dan karenanya kita harus mengikuti nash dan *ijma'* dalam bidang ini. Mengenai masalah hubungan sosial,

manusialah yang lebih mengetahui mashlahah umumnya. Karenanya mereka harus berpegang pada mashlahah ketika mashlahah itu bertentangan dengan *nash* dan *ijma'*

4. Kepentingan umum merupakan dalil syara' paling kuat. Oleh sebab itu, at-Thūfi juga menyatakan apabila *nash* dan *ijma'* bertentangan dengan mashlahah, didahulukan mashlahah dengan cara *takhsis* dan *bayan* *nash* tersebut. Dalam pandangan at-Thūfi secara mutlak mashlahah itu merupakan dalil syara' yang terkuat. Bagi al-Thufi mashlahah itu bukan hanya merupakan dalil ketika tidak adanya *nash* dan *ijma'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya. Pengutamaan mashlahah atas *nash* dan *ijma'* tersebut, at-Thūfi lakukan dengan cara *bayan* dan *takhsis*; bukan dengan cara mengabaikan atau meninggalkan *nash* sama sekali, sebagaimana mendahulukan sunnah atas al-Qur'an dengan cara *bayan*. Hal demikian at-Thūfi lakukan karena dalam pandangannya, mashlahah itu bersumber dari sabda nabi saw.: *Lā ḍarara wa lā ḍirāra*. Pengutamaan dan mendahulukan *mashlahah* atas *nash* ini ditempuh baik *nash* itu *qath'i* dalam sanad dan matannya atau zhanny keduanya.

At-Thūfi membedakan antara ajaran yang bersifat teknik dan ajaran yang bersifat tujuan. Ajaran yang bersifat teknik tujuannya adalah untuk melestarikan ajaran agama yang utama. Ajaran yang menjadi landasan untuk menetapkan hukum. Bersifat stabil, misalnya contoh-contoh praktis yang diberikan Allah SWT dan Rasul-Nya yang sesuai pada kondisi masyarakat pada waktu itu. Ajaran ini dapat difungsikan selama ia mencapai tujuan. Jika tidak, boleh diubah sesuai keperluan. Kriteria *maslahah* at-Thūfi dan ulama lain memiliki persamaan yaitu sama-sama menekankan bahwa Al-Mashlahah harus sama-sama berada dalam ruang lingkup tujuan syara'. Tetapi dari sisi lain, menekankan bahwa tidak boleh bertentangan dengan *nash* tertentu. Namun at-Thūfi mengabaikan persyaratan tersebut.

Najmuddin at-Thūfi dari kalangan Hanabilah telah berlebih-lebihan dalam memandang masalah. Ia mendahulukan masalah dari *nas qat'i* apabila keduanya bertentangan. Ini adalah benar-benar *ra'yu* yang ditolak oleh semua mazhab fiqh yang *mu'tabar*, bukan hanya mazhab Ahmad saja, karena pandangan ini akan membawa pada menyia-nyiakan *nas syari'at* hanya karena *ijtihad* berdasarkan akal semata. Seandainya manusia diperbolehkan menerima pandangan ini secara mutlak dalam *pensyari'atannya*, dan memberi toleransi pada orang-orang peradilan atau para hakim dalam *ijtihad* mereka, sudah dapat dipastikan akan menimbulkan kekacauan yang hebat dalam mengamalkan *syari'at* dan undang-undang.

E. Penutup

Dari uraian yang telah dipaparkan, dapat ditarik sejumlah pokok pikiran yang merupakan kesimpulan tulisan ini. *Maslahah* merupakan tujuan yang dikehendaki oleh *al-syari'* dalam hukum-hukum yang diterapkannya melalui teks suci syariah (*an-nusūs as-syarī'ah*) berupa al-Quran dan Hadits. Tujuan tersebut mencakup 5 (lima) hal pokok, yaitu pemeliharaan atas mereka (makhluk) terhadap agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, nasab atau keturunan mereka, dan harta mereka, maka setiap sesuatu yang mengandung atau mencakup pemeliharaan atas lima pokok dasar tersebut adalah *maslahat*.

Konsep *maslahah* yang disampaikan at-Thūfi secara eksplisit terkesan sangat determinatif, frontal dan kontroversial, namun jika diteliti secara jeli sebenarnya tidak demikian. Ia seakan mengabaikan dalil-dalil syara', namun sebenarnya ia menggunakan dalil syara' yang lain. Jika dipahami perlahan dapat dipahami bahwa determinasi *maslahah* yang dimaksud at-Thūfi berkaitan dengan pencegahan *darura* (bahaya) yang mengancam *al-maqāsid al-kulliyat al-khamsah*. Jika demikian, pendapat at-Thūfi sebenarnya tidak berbeda dengan pendapat ulama lainnya, hanya kelengkapan logikanya yang dilakukan dengan jalan yang berbeda.

Daftar Pustaka

- Abidin, M. Zainal. *Konsep Maslahat at-Thūfi dan signifikasinya bagi Dominasi Hukum Islam*, dalam Jurnal Ilmu Hukum VII, no.1 juni 2007.
- Al-Ghazālī, Abū Hamīd Muhammad. *al-Mustaṣfā*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1997.
- Al-Thūfi, Najāmuddīn. *Al-Intishārah al-Islāmiyyah fī 'ilm Muqāranah al-Adyān*, ditahqiq oleh Ahmad Hujazi al-Saqi, Mesir: Mathba'ah Dār al-Bayān, t.t.
- As-Shidiqqy, Hasbie. *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Al-Qarādawi, Yusūf. *al-Madkhal fī Dirāsāt as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001M.
- Al-Buthi, Muhammad Sa'īd Ramadhān. *Dhawābit al-Mashlahah fī as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1997.
- Al-Bukhāri, *Sahīh al-Bukhāri*, t.tp.: Dār al-Sya'bi, t.t.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqasid Syariah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja GrafindoPersada, 1996.
- Hafidz, Ahmad. *Meretas Nalar Syariah*, Yogyakarta: Teras, 2001.
- Hisam, Husain Hamīd. *Nazāriyyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmy*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1971.
- Ibnu Mas'ud, Muhammad Sa'd ibnu Ahmad. *Maqasid al-Syariah wa 'Alaqotuha bi al-Adillah al-Syariyyah*, Riyad: Dar al-Hijrah, 1998.
- Ibn Mukarram, Jamāluddīn Muhammad. *Lisān al-'Arab*, Riyad: Dār 'Alam al-Kutūb, 1424H/ 2003 M.

- Ibn ‘Asyur, Ṭāhir. *Maqāsid as-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 1427 H/2006 M.
- Kamali, Mohammad Hashim. *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publiser, 2002).
- Khan, Qomāruddin. *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, (terj.) Anes Mahyudin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Khalaf, Abdul Wahāb. *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, (terj.) Noer Iskandarn dan Moh. Tholhah Mansur cet. v, Jakarta: Raja Grafindo, 1994.
- Mas’ud, Masdar Farid. *Meletakan kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah*, dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an No. 3, Vol. VI tahun 1995.
- Muhammad Sa’id, Bustami. *Mathum Tajdid al-Din*, Kuwait: dar al-Da’wah, 1405 h/1984 M.
- Opwis, Felicitas. “*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*”, dalam *Journal Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 2.
- Syafi’i, Rahmad. *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: CV Pustaka setia, 1999.
- Salih, M. Adib. *Masādir at-Tasyrī’ al-Islāmi wa al-Manāhij al-Istimbat* (Damaskus: Maktabah At-Ta’awuniyah, 1967).
- Zaid, Musthāfa. *Maslahah fī al-Tasyrī’ al-Islāmi wa Najam al-Din al-Thūfi*, Beirut: Dār al Fikr al-‘Arabi, t.tp.

Catatan Akhir:

-
- ¹ Hasbie as-Shidiqqi, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 171.
- ² M. Adib Salih, *Masādir at-Tasyrī’ al-Islāmi wa al-Manāhij al-Istimbat* (Damaskus: Maktabah At-Ta’awuniyah, 1967), hlm. 437.
- ³ M. Adib Salih, *Masādir at-Tasyrī’ al-Islāmi wa al-Manāhij al-Istimbat*,.. hlm. 437.
- ⁴ Masdar F. Mas’ud, *Meletakan kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah*, dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an No. 3, Vol. VI tahun 1995, hlm. 94.
- ⁵ M. Zainal Abidin, *Konsep Maslahat at-Thūfi dan signifikasinya bagi Dominasi Hukum Islam*, dalam Jurnal Ilmu Hukum VII, no.1 juni 2007, hlm. 25.
- ⁶ Jamāluddīn Muhammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, (Riyad: Dār ‘Alam al-Kutūb, 1424H/2003 M), Juz 2, hlm. 384.
- ⁷ Abū Hamīd Muhammad Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfa* (Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 1997) Juz 1. hlm. 416.
- ⁸ Muhammad Sa’id Ramadhān al-Buthi, *Dhawābit al-Mashlahah fī as-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1997), hlm. 23.
- ⁹ Abdul Wahāb Khalaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, (terj.) Noer Iskandarn dan Moh. Tholhah Mansur cet. v (Jakarta: Raja Grafindo, 1994), hlm. 84.
- ¹⁰ Rahmad Syafi’i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: CV Pustaka setia, 1999), hlm. 117.
- ¹¹ Ṭāhir ibn ‘Asyur, *Maqāsid as-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Salam, 1427 H/2006 M), hlm. 12
- ¹² Yusūf al-Qarādawi, *al-Madkhal fī Dirāsāt as-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001M), hlm. 58.
- ¹³ Jalāluddīn ‘Abd al-Rahmān, *al-Masālih al-Mursalah wa Makanātuhu fī at-Tasyrī’* (t.tp.: Mathba’ah as-Sa’ādah, 1403H/1983 M), hlm. 12.

-
- ¹⁴ Husain Hamīd Hisam, *Nazāriyyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmy*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1971), hlm. 607.
- ¹⁵ Inilah yang disebut oleh ‘Ali Hasaballah dengan *qiyas al-maslahah*, Lihat ‘Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyrī’ al-Islāmy*, (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1383 H/1964 M), hlm. 257.
- ¹⁶ Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, (t.tp.: Dar al-Sya’bi, t.t.), hlm. 163.
- ¹⁷ Muhammad Sa’d bin Ahmad bin Mas’ud, *Maqasid al-Syariah wa ‘Alaqotuha bi al-Adillah al-Syariyyah* (Riyad: Dar al-Hijrah, 1998), hlm. 41-42.
- ¹⁸ Mohammad Hashim kamali, *The Dignity of Man: An islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publiser, 2002), hlm. 93.
- ¹⁹ Bustami Muhammad Sa’id, *Maqhum Tajdid al-Din*, (Kuwait: dar al-Da’wah, 1405 h/1984 M), hlm. 260.
- ²⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syariah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja GrafindoPersada, 1996), hlm. 168.
- ²¹ Felicitas Opwis, “*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*”, dalam *Journal Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 2, hlm. 183.
- ²² Musthāfa Zaid, *Maslahah fī al-Tasyrī’ al-Islāmy wa Najam al-Din al-Thūfi* (T.tp.: Bar al Fikr al-Arabi, t.t.), hlm. 67.
- ²³ Najāmuddīn al-Thūfi, *Al-Intishārah al-islāmiyyah fī ‘ilm Muqāranah al-Adyān*, pentahqiq, Ahmad Hujazi al-Saqi, (Mesir: Mathba’ah Dār al-Bayān, t.t.), hlm. 4
- ²⁴ Musthāfa Zaid, *Al Maslahah fī al-Tasyrī’ al-Islāmy wa Najam al-Din al-Thūfi*,... hlm. 72.
- ²⁵ Najāmuddīn At-Thūfi , *at-Ta’yin Fi Syarhial-Arba’in* (Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998), hlm. 9.
- ²⁶ Najāmuddīn At-Thūfi , *at-Ta’yin Fi Syarhial-Arba’in*,.. hlm. 10.
- ²⁷ Qomāruddīn Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, (terj.) Anes Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 37.
- ²⁸ At-Thūfi , *at-Ta’yīn Fī Syarh al-Arba’in*, hlm. 19.
- ²⁹ Ahmad Hafidz, *Meretas Nalar Syariah*, (Yogyakarta: Teras, 2001), hlm. 190.
- ³⁰ Musthāfa Zaid, *Al Maslahah fī at-Tasyrī’ al-Islāmy wa Najamuddīn at-Thūfi* , hlm. 235.
- ³¹ At-Thūfi , *at-Ta’yīn fī Syarh al-Arba’in*, hlm. 241.
- ³² Husain Hamīd Hisam, *Nazāriyyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmy* (Beirut: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1971), hlm. 530-534.