

**KONSEP RI'AYAH AL-MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI
RELEVANSI DENGAN KONSEP REAKTUALISASI
HUKUM ISLAM**

SKRIPSI

Oleh

ARIFAH MILLATI AGUSTINA

NIM 06210067



JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSIYAH

FAKULTAS SYARI'AH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2010

**KONSEP RI'AYAH AL-MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI
RELEVANSI DENGAN KONSEP REAKTUALISASI
HUKUM ISLAM**

SKRIPSI

**Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan
Mencapai Gelar Sarjana Hukum Islam (S.HI)**

Oleh

ARIFAH MILLATI AGUSTINA

NIM 06210067



JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSIYAH

FAKULTAS SYARI'AH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2010

HALAMAN PERSETUJUAN

**KONSEP *RI'AYAH AL-MASLAHAH* NAJMUDDIN AL-THUFI
RELEVANSI DENGAN KONSEP REAKTUALISASI HUKUM ISLAM**

SKRIPSI

Oleh

Arifah Millati Agustina
NIM. 06210067

Telah Diperiksa dan Disetujui oleh:

Pembimbing,

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag
NIP : 19590423 198603 2 003

Mengetahui,

Ketua Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyah

Zaenul Mahmudi, MA
NIP. 1973060319990310001

MOTTO

ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.

عن سليمان بن داود المهري عن ابي وهب عن سعيد بن ابي ايوب عن شر حبيلى بن يزيد

المعافرى عن ابي علقمة عن ابي هريرة

(رواه ابو داود)

“Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini (umat Islam) setiap satu abad ulama yang memperbarui pemikiran keagamaan mereka.”

Dari Sulaiman bin Daud Al-Mahri dari Ibn Wahab dari Sa'id bin Abi Ayyub

dari Syarhabil bin Yazid Al-Mu'afiry dari Abi Al-Qamah dari Abu

Hurairah.

(H.R. Abu Dawud)

HALAMAN PERSEMBAHAN

*Ilahy Anta Maqsudy Wa Ridhoka Mathluby A'thiny Mahabbataka Wa
Ma'rifatak*

Terima kasih Ya Allah...atas seluruh petunjukMu

Allahumma Ihdiny Bi Hudaaka

*Baginda Rasulullah S.A.W. Pembimbing umat dahulu, kini dan
mendatang, semoga shalawat dan salam senantiasa dia limpahkan
kepadaMu...*

Kedua orang tuaku, Ayahe H. M. Asfhiyak Hamida dan Bu'e Hj.

Istifadah, sayangilah mereka berdua Ya Allah...

*sebagaimana mereka menyanyangiku, yang menjadi pendidik utama dan
pertama, dan walaupun orang desa, namun memiliki kesadaran akan
pentingnya membekali anak dengan ilmu, bukan dengan harta.*

*Saudara-saudaraku, mbak Ria dan mas Ahmad, mbak Ulvi dan mas
Hanif, yang senantiasa memberikan pitutur, inspirasinya dan do'a serta
banyak membantuku menyelesaikan skripsi ini, dan adikku Rijal dan
keponakan-keponakanku Wafiq dan Fernas yang sangat kusayangi.*

*Guru-guruku yang telah membekali ilmu dan mendidikku dengan sabar
serta memberikan berkah do'a padaku.*

*Murabbi Ruhina, abah Masduqi Mahfud dan Umi Chasimah, pendidik
ruhku, penyemangatku, dalem harapkan do'a dan ridho-Nya, terima
kasih Abah dengan ikhlas mentransfer keluasaan ilmunya serta dengan
tegar mendo'akan santri-santrinya.*

*Muhammad Yalis Shokhib, motivator serta editor, don't ever broke your
spirit, intadzir al-Sa'ah, qad sanulqihi, semua yang telah diberikan
semoga Allah yang membalas dengan segala keluasaan, kekayaan serta
kasih sayang.*

*Dan seluruh teman-temanku di Kampus maupun di pondok "NUHA"
yang banyak memberikan dukungan serta do'a kepada penulis.*

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Demi Allah,

Dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab terhadap pengembangan keilmuan, penulis menyatakan bahwa skripsi dengan judul :

KONSEP *RI'AYAH AL-MASLAHAH* NAJMUDDIN AL-THUFI

RELEVANSI DENGAN KONSEP REAKTUALISASI HUKUM ISLAM

Benar-benar merupakan karya ilmiah yang disusun sendiri, bukan duplikat atau memindah data milik orang lain. Jika dikemudian hari terbukti bahwa skripsi ini ada kesamaan, baik isi, logika maupun datanya, secara keseluruhan atau sebagian, maka skripsi dengan gelar sarjana yang diperoleh karenanya secara otomatis batal demi hukum.

Malang, 01 Mei 2010
Penulis,

Arifah Millati Agustina
NIM : 06210067

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulisan Skripsi saudari Arifah Millati Agustina, NIM 06210067, Mahasiswa Fakultas Syari'ah, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim (UIN) Malang, setelah membaca, mengamati kembali berbagai data yang ada di dalamnya dan mengoreksi maka skripsi yang bersangkutan dengan judul :

KONSEP *RI'AYAH AL-MASLAHAH* NAJMUDDIN AL-THUFI

RELEVANSI DENGAN KONSEP REAKTUALISASI HUKUM ISLAM

Telah dianggap memenuhi syarat-syarat ilmiah untuk disetujui dan diajukan kepada majelis dewan penguji

Malang, 01 Mei 2010
Pembimbing,

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag
NIP : 19590423 198603 2 003

LEMBARAN PENGESAHAN SKRIPSI

Dewan penguji skripsi saudara Muhammad Yalis Shokhib, NIM 06210100, Mahasiswa Jurusan al-Ahwal al-Shakhshiyah Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang angkatan 2006, dengan judul:

KONSEP *RI'AYAH AL-MASLAHAH* NAJMUDDIN AL-THUFI
RELEVANSI DENGAN KONSEP REAKTUALISASI HUKUM ISLAM

Telah dinyatakan Lulus dengan nilai **A (Dengan Pujian)**

1. Erfaniah Zuhriyah, M.H (_____)
NIP: 19730118 199803 2 004 Ketua
2. Dr. Hj. Tutik Hamida, M.Ag (_____)
NIP: 19590423 198603 2 003 Sekretaris
3. Drs. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag (_____)
NIP: 19680906 200003 1 001 Penguji Utama

Malang, 01 Mei 2010
Dekan,

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag

NIP : 19590423 198603 2 003

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علم بالقلم. علم الانسان ما لم يعلم, أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له
مانح الخيرات والنعم, وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث الى جميع الامم. اللهم صل و
سلم وبارك على سيدنا محمد عبدك و نبيك و رسولك النبي الامي و على ال وصحبه و
بارك وسلم تسليما بقدر عظمة ذاتك في كل وقت و حين, واللذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا اللمم, أما بعد :

Alhamdulillah atas rahmat dan karunia-Nya, skripsi ini dapat penulis selesaikan, meskipun tentu membutuhkan banyak koreksi, shalawat serta salam, semoga senantiasa di limpahkan kepada Nabi Muhammad S.A.W, pembimbing umat dahulu, kini dan masa yang akan datang.

Skripsi ini, memusatkan bahasanya terhadap “*Konsep Ri’ayah Al-Maslahah Najmuddin Al-Thufi Relevansi Dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam*”, yang dalam penyelesaiannya, penulis tidak pernah lepas dari bimbingan, dukungan, serta bantuan dari berbagai pihak, dan oleh karena itu, izinkanlah penulis untuk menghaturkan rasa terima kasih yang penulis sampaikan kepada :

1. Prof. Dr. H. Imam Suprayogo, selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
2. Ibu Dr. Hj. Ibu Tutik Hamidah, M.Ag, selaku Dekan Fakultas Syari’ah, serta pembimbing skripsi, yang dengan sabar dan bijaksana membimbing dan mengarahkan penyusunan skripsi ini.

3. Ibu Dr. Umi Sumbulah, M.Ag, selaku Pembantu Dekan I, Bapak Drs. MF. Zenrif, M.Ag, selaku Pembantu Dekan II, dan Bapak Dr. H. Roibin, M.Hi, selaku Pembantu Dekan III Fakultas Syari'ah.
 4. Bapak Zaenul Mahmudi, M.A, selaku Ketua Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah, Ibu Erfaniyah Zuhriyah M.H dan selaku Sekretaris Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah.
 5. Bapak Musleh Heri, S.H, M.Hum, selaku pembimbing Akademik.
 6. Ayah dan Ibu yang amat penulis muliakan, beliau berdualah yang ditakdirkan Allah S.W.T, menjadi pemelihara, pengajar dan pendidik, yang utama dan pertama serta memiliki kesadaran akan pentingnya membekali anak dengan ilmu,bukan dengan harta.
 7. Segenap Dosen Fakultas Syari'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yang dengan ikhlas mentransfer ilmunya untuk kami.
- Mudah-mudahan seluruh bantuan yang telah diberikan kepada penulis, diberi balasan yang jauh lebih baik oleh Allah S.W.T. yang maha kaya lagi maha dermawan.
- Akhirnya, penulis berharap agar karya ini dapat bermanfaat bagi pembaca, secara umum, lebih-lebih bagi penulis.

Malang, 01 Mei 2010
Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN MOTO.....	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iv
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	v
PERSETUJUAN PEMBIMBING	vi
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI	vii
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI.....	x
TRANSLITERASI	xii
ABSTRAK	xiv
BAB I : PENDAHULUAN	1
1. Latar Belakang Masalah	1
2. Gambaran Karakteristik Najmuddin Al-Thufi.....	11
3. Pokok Masalah	12
4. Batasan Masalah	12
5. Rumusan Masalah	13
6. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
7. Telaah Pustaka	14
8. Metode Penelitian	20
9. Sistematika Pembahasan	25
BAB II : BIOGRAFI SULAIMAN NAJMUDDIN AL-THUFI	27
A. Latar Belakang Sosial dan Akademik Najmuddin Al-Thufi	27
1. Setting Historis Kehidupan dan Madzhabnya	27
2. Masa Kelahiran Najmuddin Al-Thufi	31
3. Riwayat Pendidikan Najmuddin Al-Thufi	40

BAB III : GAMBARAN UMUM TENTANG AL-MASLAHAH DAN RI'AYAH AL-MASLAHAH MENURUT AL-THUFI	46
A. <i>Al-Maslahah</i>	46
1. Pengertian <i>Al-Maslahah</i> Menurut Bahasa	46
2. Pengertian <i>Al-Maslahah</i> Menurut Istilah.....	49
3. <i>Al-Maslahah</i> Dalam <i>Nash</i>	67
4. Kedudukan <i>Al-Maslahah</i> Sebagai Dalil Yang di Perselisihkan	73
B. <i>Al-Maslahah</i> Menurut Najmuddin Al-Thufi	77
1. Konsep Ri'ayah <i>al-Maslahah</i> Menurut Najmuddin al-Thufi	77
2. Kerangka Epistemologi Pembentukan <i>Tasyri' Ri'ayah Al-Maslahah</i> Najmuddin al-Thufi	83
3. Kedudukan <i>Ri'ayah Al-Maslahah</i> Dengan Dalil Hukum Yang Lain	93
4. Skema Perbandingan <i>Ta'rif Al-Maslahah</i> Menurut <i>Ushuliyyin</i> ...	95
BAB IV : ANALISIS TERHADAP KONSEP RI'AYAH AL-MASLAHAH AL-THUFI RELEVANSI DENGAN REAKTUALISASI HUKUM ISLAM	99
A. Analisis Terhadap Kerangka Epistemologi Pembentukan <i>Tasyri' Ri'ayah Al-Maslahah</i> Al-Thufi	99
1. Analisis Terhadap <i>Ri'ayah Al-Maslahah</i> Menurut Najmuddin Al-Thufi	99
2. Analisis Terhadap Epistemologi Pembentukan <i>Tasyri' Ri'ayah Al-Maslahah</i> Al-Thufi	107
B. Analisis Terhadap Konsep <i>Ri'ayah Al-Maslahah</i> Al-Thufi dan Relevansinya Terhadap Reaktualisasi Hukum Islam	114
1. Reaktualisasi Hukum Islam	114
2. Relevansi <i>Ri'ayah Al-Maslahah</i> Al-Thufi Terhadap Reaktualisasi Hukum Islam	117
BAB V : PENUTUP	124
A. Kesimpulan	124
B. Saran-Saran	126

TRANSLITERASI ¹

A. Konsonan

ا	= Tidak dilambangkan	ض	= dl
ب	= b	ط	= th
ت	= t	ظ	= dh
ث	= ts	ع	= '(koma menghadap ke atas)
ج	= j	غ	= gh
ح	= h	ف	= f
خ	= kh	ق	= q
د	= d	ك	= k
ذ	= dz	ل	= l
ر	= r	م	= m
ز	= z	ن	= n
س	= s	و	= w
ش	= sy	هـ	= h
ص	= sh	ي	= y

Hamzah (ء) ang sering dilambangkan dengan alif, apabila terletak di awal kata maka dalam transliternya mengikuti vokalnya, tidak dilambangkan, namun apabila terletak di tengah atau akhir kata maka dilambangkan dengan tanda koma di atas (’), berbalik dengan koma (‘), untuk pengganti lambang “ع”

B. Vokal, Panjang dan Diftong

Setiap penulisan bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i”, *dlommah* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara berikut:

¹ Fakultas Syari’ah UIN Malang, *Buku Pedoman Penulisan Karya Ilmiah* (Malang: Fakultas Syari’ah Univesitas Islam Negeri Malang, tth), 42-43.

Vokal (a) panjang = â misalnya قال menjadi qala

Vokal (i) panjang = Î misalnya قيل menjadi qila

Vokal (u) panjang = û misalnya دون menjadi duna

Khusus untuk ya' nisbat, maka tidak boleh digantikan dengan “i”, melainkan tetap ditulis dengan “iy” agar dapat menggambarkan ya' nisbat di akhirnya. Begitu juga untuk suara diftong, wawu dan ya' setelah *fathah* ditulis dengan “aw” dan “ay”.

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah (ة) ditransliterasikan dengan “t” jika berada di tengah-tengah kalimat, tetapi apabila Ta' marbutah tersebut berada di akhir kalimat maka ditransliterasikan dengan menggunakan “h” atau apabila berada di tengah-tengah kalimat yang terdiri dari susunan *mudlaf* dan *mudlaf ilayh*, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “t” yang disambung dengan kalimat berikutnya.

D. Kata Sandang dan Lafadh al-Jalalah

Kata sandang berupa “al” (ال) ditulis dengan huuf kecil, kecuali terletak di awal kalimat. Sedangkan “al” dalam lafadh jalalah yang berada di tengah-tengah kalimat disandarkan (*idhafah*), maka dihilangkan.

E. Nama dan Kata Arab Ter-Indonesia

Pada prinsipnya kata yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi ini, akan tetapi apabila kata tersebut merupakan nama Arab dari orang Indonesia atau bahasa Arab yang sudah ter-Indonesiakan, maka tidak perlu menggunakan sistem transliterasi ini.

ABSTRAK

Agustina, Arifah Millati. 06210067. 2010. Konsep *Ri'ayah Al-Maslahah* Najmuddin Al-Thufi Relevansi Dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam. Skripsi. Fakultas Syari'ah. Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dosen Pembimbing: Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag.

Kata Kunci : *Ri'ayah al-Maslahah*, Najmuddin Al-Thufi, Reaktualisasi Hukum Islam.

Ri'ayah al-Maslahah, adalah merupakan tujuan hukum yang dalam hukum Eropa disebut dengan *doelma tigheid (rech-idea)*, yakni *litahqiq mashalih al-Nash* (dalam rangka merealisasikan kemaslahatan umat manusia), begitu juga dalam hal ini, konsep *ri'ayah al-Maslahah*, oleh Najmuddin al-Thufi seorang Hanabilah yang menjadikan *al-Maslahah* sebagai pertimbangan hukum pertama serta independen tanpa didukung *nash* tertentu maupun makna yang terkandung di dalam sejumlah *nash*, di mana dengan pandangannya tersebut menjadi kontroversi di antara kalangan ulama, karena pandangannya tersebut sangat bertentangan dengan pandangan Madzhab Hanbali yang dianutnya, di mana Madzhab Hanbali adalah merupakan Madzhab yang terkenal dengan konsistensi yang kuat dalam memegang al-Qur'an dan al-Sunnah dalam menentukan sebuah hukum.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan pemahaman *ri'ayah al-Maslahah* serta epistemologi Najmuddin al-thufi dan relevansinya dengan reaktualisasi hukum Islam, Adapun tujuan khusus dari penelitian ini adalah menjelaskan kerangka epistemologi *tasyri' ria'yah al-Maslahah* al-Thufi, khususnya yang menjelaskan relevansi *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi, dengan reaktualisasi hukum Islam.

Metode penelitian dalam penelitian ini, menggunakan jenis penelitian pustaka (*library reseach*) di samping menggunakan pendekatan *ushuliyah* yaitu pendekatan yang lebih mengakomodir teori-teori *ushul* dalam kerangkanya. Lebih khususnya dalam penelitian ini, adalah menggunakan teori *al-Maslahah* yang menjelaskan fungsi serta kedudukan *al-Maslahah* dalam menggali sebuah hukum serta kedudukan *al-Maslahah* sebagai dalil.

Hasil penelitian, bersinggungan dengan zaman yang jauh dengan masa di mana al-Qur'an dan al-Sunnah mulai dilegislasikan sebagai sumber hukum tertinggi, maka reaktualisasi hukum Islam mulai dimunculkan dalam rangka penataan hukum dan penyerasian terhadap kondisi Negara Indonesia yang memiliki dasar Negara Pancasila, dengan perwujudan kemaslahatan pada Negara demokrasi ini dan *ri'ayah al-Maslahah* memiliki keterkaitan dengan reaktualisasi hukum Islam dalam usaha mengkontekstualisasikan ajaran Islam yang berkaitan

dengan persoalan *mu'amalah* serta bagaimana mempertahankan nilai Islam serta berelaborasi dengan kondisi masyarakat Islam Indonesia yang majemuk.



BAB I PENDAHULUAN

B. Latar Belakang Masalah

Ajaran Islam, memiliki tujuan umum dalam penetapan hukum, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Dari beberapa ayat al-Qur'an, hadits Nabi dan tindakan para sahabat dapat diketahui bahwa tidak satupun penetapan hukum Islam² yang terlepas dari tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut. Dan pernyataan ini, sejalan dengan misi

² Adalah dua kata dari hukum dan Islam, yaitu dua kata yang berarti *fiqh* atau pemahaman atau seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia, yang mukallaf yang diakui, diyakini dan mengikat untuk seluruh yang beragama Islam, lihat Amir Syarifudin, *ushul fiqh*, jilid 1, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), hal 4

agama Islam secara keseluruhan, sebagai *rahmah lil-alamin*.³ Apapun yang dibebankan Allah S.W.T adalah demi kemaslahatan hamba-Nya, baik di dunia ataupun di akhirat. al-Qur'an dan al-Hadits yang kemudian diramu dengan beragam hasil ijtihad para ulama, bukanlah teks yang mati dengan kata lain ia merupakan teks hidup yang akan selalu relevan menjadi aturan Undang-undang bagi keberlangsungan hidup manusia di dunia untuk investasi kehidupan akhirat kelak.⁴

Namun, sejak awal tumbuh dan berkembang syari'ah⁵ Islam, sesungguhnya tidak memiliki basis atau tujuan utama kecuali "kemaslahatan manusia". Hal ini menunjukkan bahwa sesungguhnya Islam memprioritaskan kebahagiaan manusia lahir dan batin yang seluruhnya berujung pada nilai kemaslahatan dan tidak hanya agama Islam, namun agama lain pun dalam ajarannya tentu memberikan dogma serta ketetapan ajaran yang mengandung kemaslahatan. Meskipun dalam praktiknya, konsep kemaslahatan telah banyak di ramaikan, maksud dari *maslahat* sendiri belum secara utuh dapat ditemukan hakikatnya⁶ sehingga muncul ungkapan yang sangat populer yaitu; "Di mana terdapat *maslahat* maka disitu terletak hukum Allah."⁷ artinya adalah, keberadaan

³ Ahmd Munif Suratmaputra, *Filsafat, Hukum Islam Al-Ghazali Masalah Mursalah Dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hal 57

⁴ Fadlolan Musyaffa', *Kebutuhan Manusia Terhadap Agama*, (dalam: <http://www.syauci.com>. tanggal 11 Februari 2009)

⁵ Kata syari'ah fiqh atau hukum Islam merupakan kata yang memiliki perbedaan satu sama lain, baik secara histori maupun literal, namun dalam penggunaannya ketiganya merupakan kata yang identik, adapun pengertian ini sebagaimana dijelaskan oleh Hasbi Al-Siddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hal 12

⁶ Amir Syarifudin, *Ushul Al-Fiqh*, (cet-ke 2, Jakarta: Wacana Ilmu, 2001), hal 322, dan Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilmu al-Ushul al-Fiqh*, (Cet ke-2, Kuwait: Dar Al-Qalam, 1978), hal 62

⁷ Muhammad Wahyuni Nafis, Mengutip Ibrahim Hosen, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: IPHI Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hal 254

konsep *al-Maslahah* yang tidak bertentangan (*ta'arudl*) dengan hukum Islam adalah dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam.

Dari keresahan tersebut, maka agama Islam yang diwakili oleh para mujtahid meletakkan kaidah-kaidah dasar dan prinsip umum sebagai batu pijakan dalam menggali masalah-masalah hukum (*istinbat al-Hukmi*) melalui ijtihad, di mana salah satu prinsip umum yang diletakkan Islam sebagai upaya perwujudan ijtihad⁸ adalah kemaslahatan (*jalbu al-Mashalih*).⁹ Dan dengan prinsip inilah, para mujtahid dan para pakar *ushul fiqh* (*ushuliyyin*) mengembangkan hukum Islam dan menyelesaikan masalah yang berada di dalamnya, sekaligus memberikan penegasan hukum dalam al-Qur'an dan al-Sunnah melalui konsep *qiyas*, *istihsan*, *saad adz-Zari'ah* dan *Maslahah Mursalah*. Metode istinbath yang terakhir inilah, di mana banyak tokoh dan pakar Islam yang tertarik untuk membahas dan mengupasnya yang bertujuan untuk menjelaskan konsep *al-Maslahah*, wacana hukum Islam dan relevansinya dengan reaktualisasi hukum Islam.

Adapun dalam konsep *al-Maslahah*, para ulama ahli kalam berbeda pendapat. Menurut al-Razi, hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah semata-mata untuk aktifitas manusia. Sedangkan menurut Mu'tazilah, bahwa segala yang telah ditetapkan oleh Allah adalah dikembalikan kepada kemaslahatan hamba dalam kehidupannya baik di dunia maupun di akhirat, dan pendapat inilah yang kemudian dipegang oleh mayoritas ulama di periode akhir ini. Secara umum,

⁸ Ijtihad adalah berasal dari kata *jahada* yang berarti mencurahkan segala kemampuan atau menanggung beban yang oleh karena itu ijtihad menurut arti bahasa adalah merupakan usaha optimal pencurahan tenaga untuk mengambil hukum (bukan qath'iy) dari suatu dalil, lihat Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, Kamus Arab Indonesia, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hal 70-71

⁹ Hasbi Ash-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hal 324

bisa dikatakan bahwa *illat* atau alasan adanya ketetapan Allah S.W.T adalah untuk mengatur aktifitas manusia agar selalu dalam koridor *syara'*.¹⁰

Begitu pula dalam pendelegasian Rasul kepada umat manusia sebagaimana firman Allah S.W.T

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۗ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ .

Artinya: "Bukankah Aku Ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap Ini (keesaan Tuhan)." (QS. al-A'raf: 172)¹¹

Bahwa Ayat di atas menunjukkan, di mana seluruh ketetapan Allah S.W.T atas manusia pasti memiliki implikasi positif yang berpeluang kepada *mukallaf*. Oleh karena itu, benar jika dikatakan bahwa al-Qur'an merupakan *way of life*, al-Qur'an berisi petunjuk-petunjuk global yang mengatur aktifitas manusia. al-Qur'an diterjemahkan oleh al-Sunnah yang kemudian di elaborasi dengan *ijtihad* para ulama.

Di dalam khazanah pemikiran hukum Islam, sebenarnya pembicaraan tentang *ri'ayah al-Maslahah* bukanlah suatu yang di pandang baru. Husain Hamid Hasan, di dalam *nadzariyyah al-Maslahah fi fiqh al-Islami*,¹² menguraikan bahwa

¹⁰ *Ibid*, hal 322

¹¹ QS. Al-A'raf, Juz 9, ayat 172

¹² Makalah Ahda Bina Abianto Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2009, mengutip Husain Hamid Hasan, *Nazariyyah al-Maslahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Nahdzah al-Arabiyah, 1971), hal 1

hampir semua ulama besar dalam bidang ushul fiqh¹³ membahas persoalan *ri'ayah al-Maslahah* di dalam kitab mereka hanya saja terdapat perbedaan pandangan di antara mereka dalam melakukan kategorisasi *ri'ayah al-Maslahah* yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum dan perbedaan yang detail dalam ruang lingkup *ri'ayah al-Maslahah*.

Dalam pembahasan yang penulis paparkan, adalah sebagai informasi karya ilmiah yakni dalam pembahasan ini mengkaji tentang konsep *ri'ayah al-Maslahah* relevansi dengan reaktualisasi hukum Islam, pemikiran dari *al-Allamah al-Fadhil Najmuddin Sulaiman bin Abd al-Qawiy bin Abd al-Karim al-Thufi al-Hanbaly* (untuk selanjutnya disebut dengan al-Thufi) yang terlahir dari ulama Hanabilah dan di kalangan para ulama masih banyak kontroversi tentangnya, di mana dalil yang digunakan al-Thufi sebagai pijakan *pengajawentahan* konsep *ri'ayah al-Maslahah*, adalah berasal dari al-Qur'an, hadits dan *ijma'* maupun logika, adapun landasan utama pendapatnya dalam mendahulukan *nash* dan *ijma'* adalah hadits.¹⁴

عن ابى سعيد سعد بن مالك او بن سنان الخدري رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. حديث حسن رواه ابن ماجه و الدار قطني وغيرهما

¹³ Adalah kaidah-kaidah *kully* yang dianjurkan didalamnya untuk pengambilan hukum-hukum dari dali-dalil terperinci, dan menurut jumhur ulama bahwa pemaknaan ushul al-Fiqh adalah kumpulan hukum syara' yang dinisbatkan pada syara' yang bersifat amaliah dan diambil dari dalil-dalil yang *tafshily* atau rinci, Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Beirut, Dar al-Kuwaitiyah, 1968) hal 11

¹⁴ Hadits riwayat Ibn Majah dan Dar al-Quthni, Imam Malik al-Hakim dan al-Baihaqi, dari beberapa jalur dan tingkatan yang berbeda, antara lain dari Abi Sa'id Sa'ad bin Sinan al-Khudhriyy, dari Amr bin Yahya, dari ayahnya dari Ubbadah Ibn al-Samit dan Ibn Abbas.

مسنداً. ورواه مالك في الموطاء. عن عمرو بن يحيى عن ابيه عن النبي صلى الله عليه و

سلم مرسلًا فاسقط ابا سعيد: ¹⁵

Artinya: “Diceritakan dari Aby Sa’id Saad bin Malik al-Khudziyy, r.a sesungguhnya Rasulullah S.A.W bersabda “Tidak ada kemandzaran dan tidak ada yang memadzarkan (dalam Islam).” hadits hasan diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan dari quthny dan selain keduanya adalah musnad, dan meriwayatkan Imam Malik dalam al-Muwatho’, dari Amr bin Yahya dari ayahnya dari Nabi S.A.W menilai sebagai hadis mursal,¹⁶ terputus pada Aba Sa’id.”

Al-Thufi sendiri berpendapat, bahwa hadits tersebut mengandung makna bahwa *al-Syari’* mengenyampingkan segala macam bentuk kemandzaran dari manusia, selain kemandzaran yang tegas, yang dikecualikan seperti *hudud* dan *al-Uqubat*.¹⁷ selain hadits di atas, pendapatnya juga didasarkan pada pemahamannya terhadap ayat al-Qur’an maupun al-Hadits yang menggambarkan bahwa Allah memelihara dan memprioritaskan kemaslahatan hamba-hambanya.

Dalil-dalil tersebut diperkuat dengan pernyataan, bahwa pada hakikatnya perbuatan Allah berkaitan erat dengan *al-Ilah* yang di maksudkan untuk melahirkan manfaat dan kesempurnaan bagi manusia, bukan kesempurnaan bagi Allah, karena Allah tidak perlu kepada apapun di luar darinya, meskipun

13 Suatu hadits berkualitas hasan yang diriwayatkan dengan mata rantai periwayatan (*sanad*) yang lengkap oleh Ibn Majah, namun tanpa menyebut rawi pertamanya, (*mursal*) oleh Malik bin Anas dalam al-Muwatho’ dan Amr bin Yahya dari ayahnya, dari Nabi dengan tidak menyebutkan nama Abu Sa’id. Dan terdapat sejumlah alur periwayatan lain yang masing-masing saling memperkuat ((Najmuddin al-Thufi, *Kitab al-Ta’yin Fisyarhi al-Arba’in*, Beirut Libanon: Mu’assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah, 1998,) hal 243

14 Hadits *ladara wala dirara* (tidak boleh merugikan, tidak boleh membalas suatu kerugian dengan kerugian lain) dalam hadits ini terdapat relasi makna dalam praktik aktual, fakta, atau kebenaran dibaliknya, di nisbatkan kepada Nabi dan diriwayatkan di dalam koleksi-koleksi para ahli hadits pada masa Abbasyah seperti Malik bin Anas (w.179H/795M), Ibn Majah (w.273H/887M) dan Addaru Quthni (w.385 H/996 M), *Op.Cit*, Ahda Bina, hal 5

¹⁶ Hadits Mursal, adalah hadits yang terputus sanadnya pada kelompok Tabi’in

¹⁷ Abdurahman M.A disertasi mengutip; Musthafa al-Bigha dan Muhyiddin, *al-Mistu al-Wafy Fi Syarh al-Arba’in al-Nawawiyah*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1989), hal 5

memelihara kemaslahatan hamba merupakan kewajiban bagi Allah, tetapi kewajiban tersebut adalah kewajiban yang ditetapkan Allah, pada dirinya dan bukan kewajiban yang datang dari luar dzat-Nya. Sebagaimana pendapat Musthafa Ali Azzarqa yang memandang al-Thufi sebagai tokoh yang berlebihan dalam memandang konsep *al-Maslahah*, ia mendahulukan *maslahah* dari *nash* yang *qath'i* apabila terdapat pertentangan antara *nash* dan *al-Maslahah*¹⁸ dan jika memang demikian adanya konsep tersebut merupakan konsep yang di pertentangkan oleh ulama fiqh.

Al-Thufi berpendapat,¹⁹ dalil penetapan hukum yang tertinggi adalah prinsip *ri'ayah al-Maslahah* (memelihara kemaslahatan) dan cara yang ditempuh adalah dengan menjadikan *ri'ayah al-Maslahah* atau menjaga kemaslahatan dalam kondisi pertentangan dalil atau tidak,²⁰ sedangkan prinsip *ri'ayah al-Maslahah* sebagai dalil tertinggi di bidang *mu'amalah*, sebagaimana pendapat al-Thufi yang dikutip oleh Yusuf Qaradzawi adalah ikut melengkapi pembahasan dalam skripsi ini.

Pada umumnya, ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *ri'ayah al-Maslahah* ialah sesuatu yang menggambarkan pemeliharaan tujuan-tujuan hukum *syara'* yang ditetapkan dalam rangka meraih manfaat bagi manusia ataupun menolak kemadzaran terhadapnya yang di dalamnya tercakup pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, di dalam pengertian terlihat

¹⁸ Musthafa Ali al-Zarqa, Terjemah Ade Dedi Rohayana, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hal 81

¹⁹ *Ibid*, hal 235

²⁰ *Op.Cit*, Al-Thufi, hal 20

bahwa *ri'ayah al-Maslahah* sebagai sumber hukum dititik beratkan terhadap dua kriteria yaitu :

- a) Bahwa *al-Maslahah* harus sejalan dengan tujuan Allah dalam menetapkan hukum-hukumnya, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.
- b) Agar manusia dapat meraih kemanfaatan atau menghindarkan bahaya.

Dengan kata lain, bahwa *al-Maslahah* adalah suatu landasan untuk menetapkan hukum dari suatu *masalah* tertentu yang tidak ada ketentuannya dalam *nash* secara eksplisit, akan tetapi sesuai dengan ketentuan-ketentuan hukum suatu masalah yang hukumnya telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya (*tasarrufat asyar'iy*), baik kesesuaian tersebut dalam bentuk jenis maupun macamnya sebagai upaya meraih manfaat atau menghindarkan bahaya bagi manusia.²¹ Dan pada umumnya ulama berpendapat bahwa kesesuaian (*al-Mula'imah*) antara suatu yang di pandang sebagai *al-Maslahah* dengan jenis atau macam *tasarrufat al-Syar'iy* tersebut merupakan persyaratan yang bersifat mutlak agar ketentuan hukum yang dilahirkan dari *al-Maslahah* sebagai sumber hukum Islam dapat diakui keabsahannya. Berdasarkan atas persyaratan tersebut pada umumnya para ulama hanya mengakui dua jenis *al-Maslahah* yang dapat diterima sebagai sumber hukum, yaitu *al-Maslahah al-Mu'tabarah* (kemaslahatan yang diakui) dengan mengambil bentuk al-Qiyas (analogi) dan *al-Maslahah al-Mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung oleh *nash* tertentu akan tetapi didukung sejumlah *nash* secara umum). Hal ini mengandung makna bahwa mereka menolak keberadaan *al-Maslahah al-Gharibah* (kemaslahatan yang asing)

²¹ *Op.Cit* Ahda Bina, hal 5

atau yang biasa disebut dengan *al-Maslahah al-Mulghah* (kemaslahatan yang diabaikan) sebagai sumber hukum.²²

Berbeda dengan pendapat para ulama di atas, al-Thufi mengabaikan adanya persyaratan *al-Mula'imah* (kesesuaian dengan jenis atau macam tindakan *syara'*) bahkan ia mengabaikan pula pembagian *al-Maslahah* dalam ketiga tingkatan antara lain: *al-Dzaruriyat* (primer), *al-Hajiyah* (sekunder) dan *al-Tahsiniyyat* (tersier) sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya²³ dan dari pada itu secara tegas membagi ketentuan *syara'* atas dua bagian yaitu :

- a) Ibadah dan yang sejenisnya yang termasuk ke dalam bagian ini antara lain semua ketentuan *syara'* kepada dua bagian yaitu semua ketentuan *syara'* yang berkaitan dengan *hudud* yaitu ancaman hukuman yang memiliki batas tertentu.
- b) *Mu'amalah* dan yang sejenisnya, *al-Adah (urf)* yaitu kebiasaan baik yang terdapat di dalam perilaku masyarakat dan dapat di terima rasio.

Dari kontroversial tersebut, penulis ingin lebih lanjut mengkaji konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang banyak dikeluh kesahkan para ulama, karena telah banyak yang menganggap bahwa pandangan ini termasuk pendapat yang menyia-nyiakkan *nash syari'at*, hanya karena pandangan akal semata. Atas pernyataan para ulama yang kontroversi tersebut, maka penulis ingin membaca dan mendalami lebih lanjut tentang kerangka epistemologi al-Thufi yang dalam hal ini adalah termasuk di dalamnya mengkaji pemahaman *ushuli* al-Thufi, sehingga

²² *Ibid*, Al-Thufi, *Kitab al-Ta'win*, hal 21

²³ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Mukhtasor al-Roudlah*, Juz 3, (Beirut, Libanon: Muassasah al-Risalah), hal 214

mengembangkan konsep *al-Maslahah* dalam menggali problematika dalam hukum Islam, yang semakin hari semakin mengalami perkembangan pola pikir manusia, sehingga hukum yang berkesesuaian dengan peraturan hukum yang beralaku.

Adapun relevansi *al-Maslahah* dengan reaktualisasi hukum Islam, di mana reaktualisasi hukum Islam adalah, merupakan gerakan pembaharuan terhadap konsep-konsep Islam yang mulai di perbincangkan oleh para ahli hukum Islam di Indonesia sejak tahun 1985 sejalan dengan paparan Munawir Syadzaly yang pada waktu itu menjabat sebagai Menteri Agama RI, bahwa reaktualisasi hukum Islam adalah merupakan metode yang bertujuan untuk mengaktualisasikan hukum Islam dengan cara penataan terhadap hukum dan penerimaan terhadap otoritas hukum, sebagai perwujudan kemaslahatan pada umat dengan hasil ijtihad para ahli hukum Islam di Indonesia, melalui proyek pembentukan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dan dengan kenyataan tersebut, menunjukkan bahwa reaktualisasi hukum Islam adalah metode yang mendapatkan dukungan sepenuhnya oleh Negara.

Adapun reaktualisasi hukum Islam, sebagai perwujudan kemaslahatan manusia di Indonesia, dalam hal ini apakah menjadi dasar utama dalam membentuk sebuah hukum, sebagaimana konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang di bentuk oleh Najmuddin al-Thufi,²⁴ dengan beberapa pertimbangan seperti banyaknya kasus baru yang telah muncul ditengah-tengah masyarakat, adalah benar-benar baru yang belum pernah terjadi pada saat wahyu masih turun dan wahyu sama sekali tidak menyinggungnya, sehingga tipologinya tidak dapat sama

²⁴ Seorang Pakar Ushul Fiqh bermadzhab Hanbali, yang konsep *Ri'ayah Al-Maslahahnya* menjadi perdebatan di kalangan Ulama, karena dianggap mengabaikan *nash*

sekali persamaannya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Berdasarkan atas hukum Islam yang tidak pernah bisa lepas dengan kemaslahatan, demikian juga mengenai kehidupan manusia yang tidak mungkin terlepas dengan kemaslahatan, maka bagaimana mengaktualisasikan hukum Islam, sehingga terbentuk suatu hukum Islam yang relevan atau berlaku di Negara Indonesia yang memiliki basis sebagai Negara Pancasila dan demokrasi, tanpa mengurangi nilai-nilai kekuatan dari sumber primer hukum Islam yakni al-Qur'an dan al-Sunnah.

C. Gambaran Karakteristik Najmuddin Al-Thufi

Nama lengkapnya adalah Sulaiman bin Abd al-Qawiyy bin Abd al-Karim bin Sa'ad al-Thufy al-Baghdady al-Hanbaly, yang lahir di Kota Thuf Baghdad pada tahun 657 H dan wafat pada tahun 716 H.²⁵

Pendapat al-Thufi yang terkesan kontroversi dikemukakan ketika mensyarahi kitab *al-Arba'in al-Nawawiyah* tepatnya pada hadits ketiga puluh yang berbunyi :²⁶

لا ضرر و لا ضرارا

Artinya : “Tidak ada sama sekali menyebabkan bahaya atau kerugian pada orang lain dan tidak ada sama sekali membalas suatu kerugian dengan kerugian lainnya.”

²⁵ Mukhlash Hasyim, Al-Thufi dan *maslahat*, dalam (<http://peinu-Mesir.tripod.com/ilmiah/jurnal/isjurnal/nuansa/jan 96/3.html>, tgl 12 September 2009

²⁶ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Isa Al-Halaby Wasurakah, t.t, Juz II), hal 784

Di mana al-Thufi memberikan ulasan panjang lebar, tentang dalil-dalil hukum dan kedudukan *maslahah*. Di antaranya ia menyatakan bahwa *maslahah* sekalipun termasuk kategori *maslahah mulghoh* yang oleh para ulama disepakati tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum Islam, dalam hal ini dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum, bahkan *maslahah* terkadang harus diutamakan dan didahulukan dari dalil-dalil hukum yang lain, termasuk *nash* dan *ijma'*.

Karakter pemikiran al-Thufi sendiri menjadi rujukan bagi kalangan muslim liberal. Al-Thufi sendiri adalah pakar ushul fiqh yang menurut Wahbah Zuhayli,²⁷ sempat bermadzhab Syafi'i itu menjadi idola para punggawa muslim liberal seperti Abdul Moqshid Ghazali dan lain-lain, bahkan kaidah-kaidah *ushul fiqh* baru yang diwacanakan oleh para pengobrol *maslahat* adalah hasil penelaahan terhadap kaidah-kaidah kontroversi al-Thufi, sehingga segala sesuatu yang berhubungan dengan *al-Maslahah*, bagi al-Thufi adalah merupakan satu hal atau metode terapan sebagai penggali hukum agar sesuai dengan tujuan-tujuan *tanqih al-Nushus bi al-Maslahat*, (*nash* al-Qur'an bisa diamandemen bila bertentangan dengan *maslahat*) adalah salah satu kaidah *ushul* yang dicetuskan oleh al-Thufi, kaidah ini hendak menyatakan bahwa *nash* (al-Qur'an dan al-Hadits) bisa dianulir bila bertentangan dengan *maslahat*.

D. Pokok Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang penyusun paparkan di atas, maka pokok masalah yang dibahas dalam Skripsi, ini adalah argumentasi al-Thufi tentang fungsi atau kegunaan konsep *ri'ayah al-Maslahah*, relevansinya dengan

²⁷ *Ibid*, Mukhlas Hasyim

reaktualisasi hukum Islam, khususnya dalam bidang *ushul fiqh*, yaitu pembahasan tentang konsep *al-Maslahah* dengan mendialogkan reaktualisasi hukum Islam.

E. Batasan Masalah

Dalam pembahasan ini banyak berbicara tentang *al-Maslahah*, namun batasan dalam pembahasan ini adalah dalam wilayah *ushuliyah* yakni konsep *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi, sedangkan pendapat tentang *al-Maslahah* oleh ulama lainnya, adalah merupakan perbandingan saja dan pembatasan terhadap relevansi pemikiran al-Thufi hanya dengan wilayah reaktualisasi hukum Islam, khususnya konsep al-Thufi tentang *ri'ayah al-Maslahah* yang didasarkan pada hadits Nabi *la dzarara wala dzirara* yang dijelaskan dalam karyanya "*Kitabutta'yin fi syarhi al-Arba'in*".

F. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah, penulis memformulasikan dalam rumusan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana kerangka epistemologi pembentukan *tasyri' ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi ?
2. Bagaimana relevansi *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi dengan reaktualisasi hukum Islam ?

G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Tujuan umum dari penelitian ini adalah untuk menjelaskan *ri'ayah al-Maslahah* Najmuddin al-Thufi, serta epistemologinya, dan relevansi *ri'ayah al-Maslahah* dengan hukum Islam.

Adapun tujuan khusus dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

- a. Menjelaskan kerangka epistemologi *tasyri' ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi khususnya.
 - b. Menjelaskan relevansi *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi dengan reaktualisasi hukum Islam.
2. Kegunaan Penelitian
- a) Kegunaan Teoritis
 1. Dapat memberikan informasi ilmiah tentang konsep *al-Maslahah* dalam hukum Islam khususnya dan bagi umat Islam pada umumnya.
 2. Dapat menggambarkan dan memahami kerangka epistemologi al-Thufi dalam mengungkap dan membentuk konsep *ri'ayah al-Maslahah* serta relevansinya dengan reaktualisasi hukum Islam.
 3. Mampu membedakan substansi *ri'ayah al-Maslahah* Najmuddin al-Thufi dengan konsep *al-Maslahah* yang digagas ulama secara umum dalam implementasinya terhadap wilayah dan aturan-aturan yang terbentuk dalam hukum Islam.
 - b) Kegunaan Praktis
 1. Bagi Fakultas Syari'ah(UIN Maulana Malik Ibrahim Malang) dengan adanya penelitian ini diharapkan dapat menambahkan referensi ilmiah atau pustaka bagi peneliti selanjutnya yang ingin meneliti pemikiran cendekiawan Islam yang memiliki pengaruh dalam penggalan hukum Islam.

2. Bagi penulis, sebagai bahan latihan dalam penulisan karya ilmiah, sekaligus memberikan tambahan khazanah pemikiran konsep dalam hukum Islam.

H. Telaah Pustaka

1. Penelitian Terdahulu

Literatur yang mengulas dan mengupas tentang konsep *maslahat* memang telah banyak diperbincangkan hanya saja dengan mengacu terhadap beberapa pemikiran tokoh yang berbeda tentu mengalami perbedaan pula, terutama perbedaan terhadap obyek kajian. Berdasarkan atas penelusuran dan pembacaan *literatur* yang penyusun lakukan, setidaknya ada beberapa skripsi atau tesis yang membahas tentang *maslahat*, akan tetapi fungsi dari *maslahat* dan tokoh pencetus konsep *maslahat* itu sendiri tentu berbeda pula.

Misalnya, Pertama : Skripsi Izzun Nafroni²⁸ dengan judul Skripsi, “*Konsep Maslahah Asy-Syatibi dan Najmuddin Al-Thufi dalam Pembaharuan Hukum Islam*”, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang menjelaskan bahwa Asy-Syatibi terkesan menggunakan metodologi *utilitarianistik*, yakni *ushul al-Fiqh* yang secara luas menjelaskan *maqasid asy-Syari’ah* dengan didukung oleh teks atau *nash*. Menurut Asy-Syatibi semua hukum *syara’* yang didukung oleh *nash*. Pasti mengandung kemaslahatan dan hukum yang tidak mengandung kemaslahatan atau

²⁸ Izzun Nafroni, SKRIPSI *Konsep Maslahah Asy-Syatibi dan Najmuddin Al-Thufi Dalam Pembaharuan Hukum Islam*, Skripsi Tidak diterbitkan Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2008)

kemaslahatan itu berseberangan dengan *nash* maka konsekuensinya hukum itu harus ditolak atau keberadaan hukum itu adalah batil.

Namun bukan berarti hukum itu harus ditolak, akan tetapi hukum itu di-*mauquf*-kan dengan mengembalikan bahwa semua hukum yang diturunkan tetap mengandung kemaslahatan. Sementara al-Thufi yang terkesan menggunakan metodologi *liberalistik*, yakni *ushul al-Fiqh* yang menonjolkan karakter pemikiran liberal dan radikal.

Kaitannya dengan pembahasan ini, al-Thufi menyatakan bahwa apabila terjadi *ta'arud* antara *nash*, *ijma'* dengan *masalah* maka *masalah* harus didahulukan. Karena bagi al-Thufi *masalah* merupakan tujuan utama sementara *nash*, *ijma'* hanyalah sarana dan kedua konsep sama-sama relevan. Konsep asy-Syatibi cocok untuk rujukan bagi mujtahid masa kini, sedangkan konsep al-Thufi sangat cocok untuk mengeluarkan kejumudan berfikir dalam masalah-masalah kontemporer yang berkembang saat ini.

Kedua : Skripsi yang disusun oleh Ikmal Muntadlor²⁹ dengan judul Skripsi, "*Konsep Maslahat Sebagai Landasan Syari'at Perspektif Masdar Farid Mas'udi*", Masdar Farid Mas'udi menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan syari'at, baik landasan filosofi maupun epistemologinya. Masdar berpendapat bahwa hukum (*legal*) haruslah didasarkan kepada sesuatu yang tidak disebut hukum, akan tetapi didasarkan kepada yang lebih mendasar dari sekadar hukum yakni

²⁹ Ikmal Muntadlor, SKRIPSI, *Konsep Maslahat Sebagai Landasan Syari'at Perspektif Masdar Farid Mas'udi*, Skripsi Tidak Diterbitkan, Syari'ah UIN Sunan, Yogyakarta: Kalijaga, (2008)

kemaslahatan keadilan. *Mashlahat* secara detail dan komprehensif, *maslahat* adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemadharatan.

Ketiga : Skripsi yang disusun oleh Ilyas Zamali³⁰ dengan judul, “*Kedudukan Al-Maslahah Dalam Hukum Islam (Sebuah Studi Komparatif Atas Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Najmuddin Al-Thufi)*”, yang di dalamnya penyusun membincang tentang pemikiran yang dikemukakan Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Najmuddin al-Thufi tentang kedudukan *al-Maslahah* dalam hukum Islam dengan membidik Ibn Qayyim al-Jauziyyah sebagai presenter kelompok yang berhati-hati, sedangkan Najmuddin al-Thufi adalah dari kelompok yang berfikir liberal dalam merespon persoalan *maslahah* dalam hukum Islam, sehingga dari keduanya memunculkan keluwesan *metodologis* dan dari keduanya nampak sama-sama menggunakan dan menempatkan *al-Maslahah* dalam hukum Islam dalam lapangan *mu’amalah*, adat dan yang paling mendasar dari pembahasan ini adalah nampaknya Ibn Qayyim al-Jauziyyah memberikan syarat-syarat tertentu agar *maslahah* dapat dijadikan sumber hukum Islam dan dalam hal ini berbeda dengan Najmuddin al-Thufi yang sama sekali tidak memberikan syarat yang harus dipegang dalam menggunakan *maslahah* dalam hukum Islam.

³⁰ Ilyas Zamaly, SKRIPSI *Kedudukan Maslahah Dalam Hukum Islam, (Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*, Skripsi Tidak Diterbitkan, Syari’ah UIN, Yogyakarta: Sunan Kalijaga, (2004)

Keempat : adalah Skripsi Raharjo, “*Pemikiran Najmuddin al-Thufi Tentang Ijma’ dan Pengaruhnya Dalam Perkembangan Hukum Islam*”, Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, (2006) di mana pembahasan di dalamnya mengupas tuntas tentang pertentangan antara *al-Maslahah* dan *ijma’* pada wilayah *mu’amalah* (bukan ibadah) maka yang harus di prioritaskan adalah *maslahat* dengan jalan *takhsis* yang konsepsinya tersebut menimbulkan asumsi sementara al-Thufi adalah merupakan tokoh yang menerima *ijma’* dengan syarat hanya pada wilayah ibadah di mana dengan kaidah *ushuliyah* “Asal dari ibadah adalah batal kecuali ada dalil yang menyerukannya”, dan kaidah lain bahwa hukum atas suatu ibadah adalah mengikuti ajaran yang ditetapkan, artinya bahwa pada wilayah ibadah adalah wilayah *syar’iy* dan seharusnya pendapatnya memiliki pengaruh besar hanya saja ternyata justru sebaliknya dan pernyataannya tentang penerimaan *ijma’* hanya pada wilayah ibadah adalah terbukti tidak dapat dipertahankan bahkan bisa dikatakan bahwa dia adalah merupakan ulama yang menolak *ijma’* dikarenakan *ijma’* tidak hanya berkompetensi hanya dalam wilayah ibadah.³¹

Kelima : Konsep *al-Maslahah* dalam hukum Islam (kajian atas prinsip masalah menurut Sa’id Ramadhan al-Buthi) dalam buku “*Dawabit al-Maslahah Fi al-Shari’ah al-Islamiyah*” oleh Sahudi di mana di dalamnya memaparkan jelas tentang *al-Maslahah* yang dipersepsikan oleh al-Buthi bahwa menurut al-Buthi *Maslahah* adalah manfaat yang

³¹ Raharjo, SKRIPSI *Pemikiran Najmuddin al-Thufi Tentang Ijma’ dan Pengaruhnya Dalam Perkembangan Hukum Islam*, Syari’ah UIN, Yogyakarta: Sunan Kalijaga, (2006)

dimaksudkan oleh *syari'y* untuk kebaikan hamba-hamba-Nya yang berupa pemeliharaan terhadap jiwa, akal, keturunan serta harta mereka dan kemaslahatan tersebut diakomodir dan diakui oleh Islam dan tentu *Maslahah*-nya memiliki karakteristik seperti, bahwa kemaslahatan selalu berbentuk dan berorientasi ganda, yaitu kemaslahatan keduniaan sekaligus keakhiratan dan kemudian pada sisi praktisnya dilaksanakan dengan penuh ketaatan dan tunduk atas ajaran Allah S.W.T.³²

Adapun yang penyusun maksudkan adalah lebih terfokus pada kajian kerangka epistemologi. Pembentukan *tasyri' ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi yang menyoal kondisi *ta'arudh al-Adilah* antara *nash* dan *al-Maslahah*. Di mana penjagaan al-Thufi terhadap konsep *ri'ayah al-Maslahah* untuk melakukan sebuah *istinbath al-Hukmi*, ketika dalam kondisi *al-Maslahah* bertentangan dengan teks al-Qur'an dan bahkan *ijma'* atau *consensus* para ulama, dan dengan mempertimbangkan nilai-nilai kehujjahan *ri'ayah al-Maslahah* dalam hukum Islam menurut al-Thufi, sebagai penulis juga beranggapan bahwa kajian *ushul*-nya yakni dalam *ta'arud al-Adillah* masih belum tersentuh oleh karya ilmiah manapun.

Dalam kitab yang membahas dan mengupas tentang konsep *maslahat* adalah kitab "*al-Ta'yin fi syarh al-Arba'in* dan *Mukhtashor al-Roudhoh*" karya Sulaiman al-Thufi³³ (768-861 H) dalam kitab tersebut beliau dengan tegas menyatakan, bahwa perkara atau urusan ibadah adalah

³² Sahudi, TESIS *Konsep al-Maslahah Dalam Hukum Islam, (Kajian Atas Prinsip Masalah Menurut Sa'id Ramadhan al-Buthi)*, Dalam Buku *Dawabit al-Maslahah Fi al-Shari'ah al-Islamiyah* Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, (2008)

³³ Najmuddin Al-Thufi, *Kitab al-Takti Fi Syarh al-Arba'ain*, (Beirut: Dar Al-Makrifah), hal 109

hak Allah, sehingga tidak mungkin dapat diketahui kecuali dari Allah sendiri. Berbeda dengan *mu'amalah* yang merupakan hak manusia yang diberlakukan untuk kemaslahatan manusia sendiri. Penegasan al-Thufi bahwa *maslahat* lebih didahulukan dari pada *nash*, apabila keduanya saling bertentangan, karena al-Thufi sendiri menyelesaikannya dengan *tahsis* dan *bayan*.

Dalam pembahasan tentang konsep *al-Maslahah* Sulaiman Najmuddin al-Thufi, adalah dengan menggunakan literatur pendukung seperti kitab “*Maslah fi tasyri’ al-Islamy wanajmuddin al-Thufi*”, karya Musthofa Zaid yang mengungkapkan pendapat al-Thufi bahwa dalil penetapan hukum yang tertinggi adalah prinsip *ri’ayah al-Maslahah* (memelihara kemaslahatan) yang tentunya prinsip tersebut sangat berpengaruh ketika terjadi *ta’arudl al-Adillah* (pertentangan dalil) dan hal inilah yang menjadi pokok pembahasan dalam skripsi ini, artinya jika dalil yang disebutkan pertama (*nash*) bertentangan dengan dalil yang disebutkan terakhir (*al-Maslahah*).

Sedangkan literatur lain yang membahas tentang permasalahan *maslahat*, meskipun tidak seluas dan sepanjang pembahasan dalam kitab tersebut di atas yaitu “*al-Muwafaqat*” karya al-Syatiby³⁴ seorang ulama yang mempopulerkan konsep *maqasid al-Syari’ah*.

Dalam konsep *maslahat* beliau berpendapat bahwa *mashlahat* adalah merupakan sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada

³⁴ As-Syatiby, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut, Dar Al-Fikr, 1341 M), 11: 266-280

tegaknya kehidupan manusia dan semua hukum *syara'* yang didukung oleh *nash* pasti mengandung kemaslahatan dan hukum yang tidak mengandung kemaslahatan atau kemaslahatan itu berseberangan dengan *nash* maka hukum itu harus ditolak atau paling tidak diberhentikan sehingga tidak berlaku. Dan “*Dzawabit al-Maslahah*”, karya Ramdhan al-Buthi serta *Al-Mushafa* karangan al-Ghazali.

I. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini menggunakan penelitian jenis deskriptif kualitatif dengan penelitian pustaka (*library reseach*),³⁵ yakni bersifat statement atau pernyataan serta oposisi yang dikemukakan oleh para cendekiawan sebelumnya, yaitu penelitian yang diarahkan dan difokuskan terhadap telaah dan pembahasan bahan-bahan pustaka yang ada kaitannya dengan masalah yang dikaji terutama kitab karya Sulaiman Najmuddin al-Thufi atau karya ulama lain yang terkait dengan pembahasan tentang *al-Maslahah* dan kajian reaktualisasi hukum Islam serta karya ulama lain yang mendukung.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat *deskriptif analisis*³⁶ yaitu menggambarkan secara proporsional bagaimana objek yang diteliti serta menginterpretasikan data-data yang ada untuk selanjutnya di analisis. Dalam penelitian ini, berusaha untuk mendeskripsikan atau menjelaskan bagaimana pandangan Sulaiman Najmuddin

³⁵ Lexi J. Moleong, *Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Osdakarya, 2002), hal 164

³⁶ Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI PRESS 1986), hal 34 (dalam analisis deskriptif analitis lebih menekankan proses dari pada hasil)

al-Thufi tentang konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang berkaitan langsung dengan kerangka epistemologinya serta mengaitkan konsep al-Thufi tersebut dengan reaktualisasi hukum Islam.

3. Pendekatan Penelitian

Dalam menyelesaikan masalah dalam konteks penelitian ini, metode pendekatan yang digunakan adalah dengan menggunakan kualitatif, karena fokus penelitian menitik beratkan pada kajian konseptual beberapa pemikiran dan bagaimana pemikiran tersebut terlembagakan,³⁷ di samping menggunakan pendekatan *ushuliyah*,³⁸ yaitu pendekatan yang lebih mengakomodir dan mengakomodasikan teori-teori *ushul* dalam kerangkanya.

4. Sumber Data

Adapun sumber data yang dijadikan acuan adalah :

- a) Sumber Primer : Adalah merupakan sumber data pokok atau merupakan bahan-bahan yang mengikat dalam pembahasan ini dan merupakan sumber mayor dari jenis sumber data ini dan dalam penelitian ini adalah karya monumental Sulaiman Najmuddin al-Thufi yaitu kitab "*al-Ta'yin fi syarh al-Arba'in*", khususnya hadits *ladzarara wala dzirara* dan *mukhtashor al-Raudzah*, khususnya dalam pembahasan mengenai konsep *al-Maslahah* dan perbedaan *al-Maslahah* dalam epistemologi Najmuddin al-Thufi.

³⁷ M. Nur Yasin, *Hukum Ekonomi Islam*, (Malang: UIN PRESS, 2009), hal 15

³⁸ Mengutip Farida Ulvi Na'imah, *Praktik Hilah Dalam Sewa-Menyewa Studi Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*, Berupa Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2007), hal 15

b) Sumber Sekunder : Adalah merupakan bahan-bahan yang menjelaskan sumber data primer, yaitu seperti hasil penelitian, pendapat para pakar yang mendukung tema pembahasan atau tidak secara langsung berhubungan namun ada kesamaan tema yang dikembangkan, dalam hal ini adalah kitab *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa najm al-Din al-Thufi* karya Musthafa Zaid, *al-Muwafaqat fi ushul al-Ahkam* karya Asyatiby, *nadzriyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy* karya Husain Hamid Hasan, *ushul al-Fiqh al-Islamy* karya Wahbah Zuhaili dan *dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyah* karya Sa'id Ramadhan al-Buthi.

c) Sumber Tersier : Adalah merupakan sumber data yang menjelaskan sumber data primer dan sekunder seperti kamus, ensiklopedia, bibliografi dan indeks, dan dalam hal ini adalah kamus-kamus Arab, seperti *al-Munawwir Munjid* dan *al-Ashry* serta ensiklopedi, seperti ensiklopedi hukum Islam yang menjelaskan perkembangan hukum Islam di dunia.

5. Teknik Pengumpulan Data dan Analisis Data

a) Teknik Pengumpulan Data

Karena jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library reseach*) maka menggunakan metode pengumpulan data secara dokumentasi³⁹ dengan menelusuri buku-buku atau karya ilmiah lainnya yang berkaitan dengan topik kajian, penelusuran terhadap literatur-literatur tersebut diambil atau didapat dari sumber data primer, data sekunder dan

³⁹ Winarno Surakhman, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1980), hal 162, Winarno menjelaskan bahwa metode dokumenasi adalah laporan tertulis suatu peristiwa, kemudian ditulis dan sengaja untuk menyimpan atau meluruskan makna tersebut.

data tersier. Adapun data primer, adalah buku-buku atau karya ilmiah, yang dibuat atau dikarang oleh Sulaiman Najmuddin al-Thufi, terutama yang membincang *masalah*, dalam hal ini terfokus pada kitab *al-Ta'yin fi syarhi al-Arba'in* dan *mukhtashor al-Roudloh* dan literatur-literatur lain yang membahas tentang *masalah*.

b) Teknik Analisis Data

Penelitian ini adalah dengan menggunakan *content* analisis, (analisis isi).⁴⁰ Menurut Weber, *content* analisis adalah metodologi dengan memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang benar dari sebuah dokumen, menurut Barcus *content* analisis merupakan analisis ilmiah mengenai isi atau pesan, atau komunikasi, secara teknis penulis menganalisis pemikiran Najmuddin al-Thufi, tentang konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang merupakan pesan berbentuk sebuah teori dengan bantuan beberapa perangkat atau prosedur, dalam hal ini adalah selain kamus, juga karya-karya ulama yang *mentahqiq* atau menjelaskan karya Najmuddin al-Thufi, dalam hal ini seperti Mushtafa Zaid dalam *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa najm al-Din al-Thufi, nadzriyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy* karya Husain Hamid Hasan, serta *ushul al-Fiqh al-Islamy* karya Wahbah Zuhaili.

6. Rancangan Penelitian

Untuk mempermudah dalam penulisan karya ilmiah ini, maka penulis menggunakan pendekatan-pendekatan antara lain :

⁴⁰ S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik, Kualitatif*, (Bandung: Tarsito, 1998), hal 126

1. Metode Deskriptif : Seluruh hasil penelitian yang harus dibahas kesatuan mutlak antara bahasa dan pemikiran pemahaman yang baru akan menjadi lebih mantap apabila diperbincangkan kembali dan pemikiran akan terbukti melalui pemahaman umum.⁴¹
 2. Metode Deduksi : Cara menarik kesimpulan dari yang umum kepada yang khusus merumuskan cara atau proses berpikir di mana sesuatu dianggap benar secara umum, proses berpikir berdasarkan pada pengetahuan yang umum untuk mencapai pengetahuan yang khusus.⁴²
 3. Metode Induksi : Alat berpikir untuk memperoleh kesimpulan yang beranjak dari yang khusus menuju yang umum, hal ini berarti dalam indera yang khusus menuju yang umum, hal ini berarti dalam indera yang berbentuk obyek khusus yang banyak lalu disimpulkan dalam bentuk suatu konsep yang memungkinkan seorang untuk memahami suatu gejala.⁴³
7. Uji Kesahihan Data

Dalam menguji kesahihan atau keabsahan data, penulis menggunakan triangulasi data, yakni untuk memastikan keabsahan data secara menyeluruh dan triangulasi sumber,⁴⁴ yakni untuk menguji kesahihan sumber dengan menelaah ulang sumber data baik primer, sekunder maupun tersier, sehingga dengan kedua teori tersebut, penulis dapat menelaah ulang keabsahan data

⁴¹ Winarno Surachman, *Dasar dan Teknik Research*, (Bandung: Tarsito, 1978), hal 56

⁴² Moch. Ali, *Penelitian Prosedur Strategi*, (Bandung: Angkasa, 1987), hal 16

⁴³ *Ibid*, hal 16

⁴⁴ *Op.Cit*, M. Nur Yasin, hal 15

baik hubungannya dengan teori lain ataupun dari sumber data itu sendiri untuk mendapatkan data yang lebih valid.

J. Sistematika Pembahasan

Secara garis besar dalam sistematika pembahasan penelitian ini, dibagi menjadi lima bab, yang setiap bab mempunyai sub pembahasan sebagai berikut :

Bab Pertama, merupakan pendahuluan yang terdiri atas latar belakang masalah, pokok permasalahan yang merupakan inti masalah, dalam penelitian yang berupa pertanyaan yang akan dijawab tujuan dan kegunaan penelitiannya, untuk menunjukkan mengapa penelitian ini layak untuk dilakukan, telaah pustaka, untuk melandasi pemecahan masalah ketika menganalisis permasalahan yang akan diteliti, metode penelitian merupakan langkah-langkah yang akan digunakan untuk mempermudah jalan penelitian di akhiri dengan sistematika pembahasan yang menginformasikan tentang urutan skripsi.

Bab Kedua, berisi tentang biografi Sulaiman bin abd al-Qawiyy bin abd al-Karim Najmuddin al-Thufi serta perjalanan riwayat hidup dan pendidikan al-Thufi serta guru-guru Najmuddin al-Thufi, kondisi Negara Iraq pada waktu al-Thufi lahir yang tentu memiliki dampak atau pengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran al-Thufi dan karya-karya Najmuddin al-Thufi sebagai hasil dari perjalanan hidup al-Thufi serta tidak lupa dalam bab ini menjelaskan tentang madzhab yang dianutnya.

Bab Ketiga, gambaran umum tentang *al-Maslahah* serta pengertian *ri'ayah al-Maslahah*, menurut al-Thufi pengertian *al-Maslahah* menurut bahasa,

pengertian *al-Maslahah* menurut istilah dan kedudukan *al-Maslahah* dalam hukum Islam.

Bab Keempat, analisis terhadap pandangan Najmuddin al-Thufi, tentang konsep *al-Maslahah* dalam menjelaskan *nash* al-Qur'an serta analisis terhadap kerangka epistemologi *tasyri'* Najmuddin al-Thufi dalam konsep *al-Maslahah* serta penjelasan tentang reaktualisasi hukum Islam dan kemudian menganalisis relevansinya dengan *ri'ayah al-Maslahah* menurut al-Thufi.

Bab Kelima, adalah merupakan bab penutup yang berisi tentang kesimpulan dari pemaparan yang telah diuraikan, dalam bab-bab sebelumnya, dan bab ini adalah dimaksudkan untuk memberikan atau menunjukkan bahwa problem yang diajukan dalam penelitian ini bisa dijelaskan secara komprehensif dan di akhiri dengan saran-saran untuk pengembangan studi lebih lanjut.

BAB II

BIOGRAFI SULAIMAN NAJMUDDIN AL-THUFI

A. Latar Belakang Sosial dan Akademik Najmuddin al-Thufi

1. Setting Historis Kehidupan dan Madzhabnya

Al-Thufi, memiliki nama lengkap Sulayman Ibn Abd al-Qawiyy Ibn Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Thufy al-Shar Shary al-Hanbaly, karena al-Thufi merupakan ulama yang bermadzhab Hanbaly, dengan kata lain bahwa al-Thufi adalah merupakan sosok Hanabilah.⁴⁵ Adapun kata al-Thufi adalah merupakan lafad yang memiliki relasi dengan lafad *tawfa*, yakni sebuah desa di sebelah Baghdad yang kurang lebih antara keduanya berjarak dua *farsakh* dan berada dalam wilayah Negeri Iraq, dalam hal ini al-Hafidz Ibnu Hajar al-Astqalany mengenalnya dengan julukan Ibn Aby Abbas dan secara gamblang al-Thufi adalah merupakan orang yang berasal dari *tawfa*, sedangkan Najm ad-Din adalah merupakan lafad yang berarti “bintang agama” adalah merupakan *laqob* dari para pengikutnya untuk al-Thufi dan nama tersebut yang populer di kalangan masyarakat.

Dalam hal kelahiran al-Thufi, terdapat beberapa periwayatan yang berbeda di kalangan ulama. Menurut Ibnu Hajar, Ibn Rajab, dan Ibn al-Imad al-

⁴⁵ Musthafa Zaid, *al-Maslahah Fi Tasyri' al-Islamy Wa Najm ad-Din al-Thufy*, (Cetakan Ke Dua, Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1964 M/1384 H), hal 67

Thufi dilahirkan pada tahun 675 H (1276 M) dan wafat pada tahun 716 H (1316 M), namun menurut ulama lain seperti Ibnu Maktum yang hanya menyebutkan bahwa al-Thufi lahir pada tahun 657 H dan wafat pada tahun 711 H⁴⁶. Sedangkan secara umum, di mana banyak kalangan yang mengenal al-Thufi dengan masa kelahirannya pada tahun 657 H dan wafat pada tahun 716, Jadi al-Thufi berumur sekitar 41 tahun atau 54 dan secara umum sebagaimana yang telah banyak dikenal banyak kalangan bahwa umur beliau adalah 59 tahun, tidak mencapai hingga umur 60 tahun.

Sejak menginjak usia remaja, al-Thufi dikenal sebagai sosok yang senang merantau untuk menimba ilmu pengetahuan dari para tokoh agama saat itu, al-Thufi dikenal sebagai sosok yang semangat dan gencar dalam menyerukan perlunya transparansi pemahaman agama pada tahun 704 H, al-Thufi merantau ke Damaskus (Syiria).⁴⁷ Dan di tempat inilah ia terlibat dalam pergulatan pemikiran secara intens dengan beberapa pakar ilmu tafsir, ilmu hadits, dan para fuqaha dari Madzhab Hanbali, termasuk dengan Ibnu Taymiyyah⁴⁸ dan setahun kemudian al-Thufi meninggalkan Damaskus dan menuju ke Kairo (Mesir).

Di Kairo, al-Thufi menyerukan liberalisme dan transparansi pemikiran keagamaan, al-Thufi dikenal sebagai tokoh yang berani menentang arus pemikiran⁴⁹ sebagai akibatnya, sejarah yang mungkin menjadi mimpi buruk bagi

⁴⁶ *Op.Cit*, Zaid, hal 68

⁴⁷ Abu Yasid, *Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogyakarta, LKIS, 2004), hal 105-106

⁴⁸ Nama lengkapnya adalah Taqiyyuddin Abu Abbas Ahmad (611 H-728 H) seorang *faqih* bermadzhab Hanbali, dan merupakan guru dari beberapa ulama ahli fiqh lainnya seperti Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Dahlan Abdul Aziz, *Ensiklopedi Islam*, Ihtiar baru Van Hoeve, 1994, Jilid II : 168-169

⁴⁹ *Op.Cit*, Zaid, hal 74

al-Thufi, karena ketika dua hari menetap di Kairo, di bawah pemerintahan Qadhi Sa'ad ad-Ddin al-Haritsi yang berhaluan pemikir tradisional, al-Thufi terkena hukuman *ta'zir* dan harus mengelilingi beberapa jalan di Kairo, serta di penjara beberapa hari dan diasingkan di al-Qaush.

Musthafa Zaid, menjelaskan bahwa kejadian yang terjadi pada al-Thufi, adalah merupakan akibat dari faktor situasional yang memiliki pengaruh besar atas kejadian tersebut, karena faktor tersebut tidak lain adalah sikap anti pati para ulama di Kairo terhadap arus pemikiran Ibnu Taymiyyah yang juga merupakan guru atau teman diskusi al-Thufi ketika berada di Damaskus. Demikian juga sebagaimana yang telah digambarkan oleh al-Shafadi⁵⁰, bahwa al-Thufi sebagai seorang alim dibidang fiqh yang bema'dzhab Hanbali sekaligus sebagai penyair, sejarawan, penyair, dan ahli bahasa, karena paham liberasi pemikirannya kemudian banyak ulama yang kemudian memberi *estimasi* bahwa al-Thufi adalah penganut Madzhab Syi'ah,⁵¹ atau minimal dia adalah merupakan seorang penganut Hanabilah yang tidak konsekuen dengan paham Sunni yang diikutinya melalui Madzhab Hanbali.

Sedangkan dalam bermadzhab, al-Thufi adalah merupakan penganut Madzhab Hanbali, namun sebagaimana yang telah dipaparkan oleh Musthafa Zaid, yakni dengan memperhatikan kemampuannya dalam membebaskan diri dari pengaruh Madzhab hukum muslim tradisional, terutama dalam kritik terhadap akal yang kritis dan bentuk pengabaianya terhadap Universalitas al-Qur'an. Al-Thufi adalah seorang ulama Madzhab Hanbali yang pendapatnya tentang

⁵⁰ *Op.Cit*, Yasid, hal 106, mengutip Asshafadi, *a'yan al-Ashr*, Juz 3

⁵¹ *Ibid*, hal 6

masalah dipandang berani dan kontroversial,⁵² hal ini disebabkan karena Imam Ahmad bin Hanbal oleh sementara kalangan diberi predikat sebagai Imam kaum fundamentalis. Ia merupakan tokoh atau mujtahid *mutlaq*⁵³ yang mempropagandakan gerakan kembali kepada sumber-sumber Islam yang pertama yakni al-Qur'an dan al-Sunnah secara ketat. Dengan kata lain Madzhab Hanbali adalah merupakan Madzhab yang sangat ketat berpegang dengan *nash*.⁵⁴

Dari perbedaan karakter tersebut, seolah al-Thufi memang benar-benar merupakan seorang penganut Madzhab Hanbali⁵⁵ yang diikutinya, karena dari faktor bawaan sejak kecil yang didapatinya dari kedua orang tuanya, sedangkan al-Thufi sendiri ketika besar menjadi tokoh yang terkenal dengan kontroversinya di khazanah dunia muslim dengan pendapatnya tentang *ri'ayah al-Maslahah* dalam memegang ketentuan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, di mana ajaran Madzhab yang dianutnya, yakni Madzhab Hanbali

⁵² Adapun pendapat tentang penilaian kontroversial al-Thufi dapat dipertimbangkan dari ungkapan al-Thufi yang menyebutkan bahwa dirinya adalah merupakan penganut Madzhab Hanbali, sedangkan Ahmad bin Hanbal oleh beberapa kalangan ulama seperti, Farouq Abu Zaid diberi predikat sebagai tokoh kaum fundamentalis, di mana pendapat yang demikian adalah karena Ahmad bin Hanbal juga merupakan tokoh yang mempropagandakan kembali gerakan taat dan mengembalikan segala hal terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah, dan jelas hal ini berbeda dengan pola pikir al-Thufi

⁵³ *Mujtahid Mutlaq* disebut juga dengan mujtahid faqih, yakni orang yang memiliki kemampuan untuk menggali hukum dari sumber aslinya, (al-Qur'an dan al-Sunnah) tanpa terikat dengan pemikiran orang lain, lihat ketengan Zakaria al-Anshari, *Ghayah al-Wushul fisyarh lubbu al-Ushul*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), hal 147-148

⁵⁴ Farouq Abu Zaid, terjemah Husain Muhammad, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, (Jakarta: P3M, 1986), hal 36

⁵⁵ Al-Thufi selalu disebut sebagai penganut Madzhab Hanbali, karena selain ia juga banyak belajar pada guru-guru yang Madzhab Hanbali, ia juga banyak menulis karya dengan pedoman ushul fiqh Madzhab Hanbali, akan tetapi berdasarkan pada karya ilmiah serta pandangan-pandangannya dalam bidang fiqh atau ushul fiqh, sebagaimana yang telah diungkapkannya bahwa ia sendiri telah berada pada tingkatan mujtahid mutlaq, karena pandangannya tentang konsep *al-Maslahah* adalah berbeda dengan ulama yang lainnya, *Op.Cit*, Zaid, hal 235

memegang teguh terhadap keduanya dan pengabaian terhadap *ra'iy* sangat dihindari terutama dalam *istinbat al-Hukmi*.⁵⁶

2. Masa Kelahiran Najmuddin Al-Thufi

a. Kondisi Sosial Politik dan Isu Ijtihad Yang Berkembang di Iraq

Al-Thufi dapat dikatakan sebagai sosok yang memiliki perbedaan karakter dengan kondisi sosial politik yang sedang menimpa pada zamannya, karena pada saat kehidupan al-Thufi, yakni pada abad ke-13, yang sebelumnya telah terukir pada pola pikir masyarakat muslim yang hidup sejak abad ke-9, di mana situasi pada saat itu adalah merupakan masa di mana terjadi kristalisasi Madzhab⁵⁷, dan terjadi *stagnasi* pemikiran, oleh masyarakat dan hak dalam berijtihad telah terbatas, bahkan dapat dinyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup⁵⁸ pada masa itu. Dan pada masa itu, seolah terdapat *consensus* atau kesepakatan bahwa tidak seorang pun memiliki otoritas untuk melaksanakan ijtihad secara mutlak yang

⁵⁶ Adalah upaya pengeluaran kandungan hukum dari dalil dengan pemikiran maksimal, Syarif Sayyid Ali Muhammad Ibn Ali al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hal 10

Dalam hal ini *istinbath* hukum dalam bentuk *maslahah mursalah* atau *qiyas* sekalipun dalam realita sejarah telah mendominasi pemikiran hukum Islam, dan dianggap efektif dalam menyelesaikan persolan hukum, namun terdapat kecenderungan kurang merespon atau memanfaatkan dalil-dalil hukum secara komprehensif, dan disisi lain prosedur *istinbath* hukum dengan *maslahah mursalah* cenderung mengutamakan aturan manusiawi dan menimbulkan kesemenaan atas aturan Tuhan, (M. Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, penerjemah Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000), hal 22

⁵⁷ Abdallah M.Al-Husain Al-Amiri, *Dekonstruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin al-Thufi*, (Jakarta, Gaya Media Pratama, 2004), hal 29

⁵⁸ Ijtihad tertutup berawal dari kesalah pahaman masyarakat fiqih yang pada awalnya berkembang opini bahwa tak-ada figur yang menyamai Imam terdahulu. Pandangan opini bermula dari anggapan bahwa figur dan personifikasi mujtahid telah hilang. Banyak teori kelayakan mujtahid muncul, yang itu semua lebih bersifat teoritis dan retrospektif yang dipakai guna menjatuhkan orang-orang yang berusaha mengembangkan kajian fiqih

diawali dengan opini bahwa tidak mungkin terdapat sosok panutan yang menyamai Imam terdahulu. Sehingga kapabelitas mujtahid menjadi runtuh.⁵⁹

Al-Thufi hidup pada masa *taklid*⁶⁰ dan kemunduran dalam bidang hukum, dalam periode ini ditandai dengan melemahnya kebenaran ulama melakukan ijtihad secara langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam menetapkan hukum dan pada masa itu, ijtihad pada umumnya hanya dilakukan terhadap kaidah-kaidah fiqih⁶¹ yang dihasilkan ulama sebelumnya. Ijtihad tertutup berawal dari kesalahpahaman masyarakat fiqih. Banyak teori kelayakan mujtahid muncul, yang itu semua lebih bersifat teoritis dan digunakan untuk menjatuhkan orang-orang yang berusaha mengembangkan kajian fiqih.⁶²

Adapun pandangan al-Thufi terhadap *ri'ayah al-Maslahah* sebagai prinsip hukum tertinggi, adalah kemungkinan besar karena pandangannya terhadap kericuhan dan ketidakadilan sosial yang sedang terjadi. Sehingga terbentuknya pandangan al-Thufi terhadap konsep hukum Islam, jadi pada masanya sebagaimana kericuhan yang terjadi sebelum dan sesudah masanya, telah terbukti bahwa praktik hukum dan politik telah banyak menjadikan kehidupan umat muslim menurun dan lumpuh, bahkan baik dari

⁵⁹ *Op.Cit*, Abdallah, hal 29-30

⁶⁰ Taklid adalah mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil atau dasar yang dijadikan pegangan dari suatu pendapat. Zakariyya al-Anshary al-Syafiiy, *Ghayah al-Wushul Fi Syarh Lubb al-Ushul*, (Surabaya, al-Hidayah), hal 150

⁶¹ Adalah merupakan bentuk jama' dari *qa'idah* adalah suatu perkara *kully* yang bersesuaian dengan *juz'iyah* atau operasionalisasi dari kaidah ushulyah, atau disebut dengan kaidah syar'iyah yang berfungsi memudahkan mujtahid mengistinbathkan hukum yang berkesesuaian dengan tujuan syara' dan kemaslahatan manusia, Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal 95

⁶² *Op.Cit*, Abdallah, hal 30

segi rasio atau dengan menggunakan dasar Islam,seluruhnya menimbulkan hukuman mati atau siksa, sebagaimana fakta yang dihadapi oleh al-Thufi, sebab validitas suatu praktik hukum berujung pada legitimasi maupun otoritas rezim politik yang melatarbelakanginya, di mana pada saat itu rezim politik mempertahankan otoritas kekuasaannya melalui para ahli hukum untuk menghukum para pendukung paham *rationalis*, kebebasan dalam berekspresi dan pemerintahan yang representatife yang muncul sejak awal dalam sejarah dunia muslim.⁶³

Salah satu pengamatan terhadap sejarah menunjukkan bahwa suatu praktik hukum tertentu adalah ditentukan atau dipertahankan oleh mayoritas orang-orang yang memegang kendali kekuasaan politik, karena memang legalitas pemerintahan, konstitusi, batas kewajiban, hak legislatife, yudisial serta eksekusi dan prosedur penentuan kewajiban dan hak secara total tidak dipertimbangkan oleh para ahli hukum muslim, sehingga fakta tersebut menjadi salah satu bukti bahwa sistem praktik hukum pada waktu itu sangat ditentukan oleh pemegang kendali kekuasaan politik.⁶⁴

Adapun konsep al-Thufi untuk berpegang teguh terhadap tujuan agama Islam, yakni untuk senantiasa menjaga kemaslahatan atau *ri'ayah al-Maslahah* sebagai hukum tertinggi, adalah didorong oleh kejadian politik, hukum, dan sosial,⁶⁵ yang semuanya terjadi pada masa al-Thufi. Dan bahkan pada masa itu seluruh kejadian baik politik ataupun hukum serta sosial, di

⁶³ *Op.Cit*, Abdallah, hal 31

⁶⁴ *Op.Cit*, Abdallah, hal 32

mana banyak terjadi penderitaan yang terjadi pada masyarakat yang tidak lain semuanya adalah merupakan tindak kurang bijakan pemerintah, seperti contoh seluruh pertanian dipegang oleh pemerintahan muslim di masa al-Thufi, yakni di bawah kekuasaan Mamluk di Mesir (649-924 H/1250-1517 M), yang dibagikan secara eksklusif antara para pemegang kekuasaan politik dan para pemegang kekuasaan militer.

Di masa berikutnya, pada tahun 715 H/1315 M, Sultan al-Malik an-Nasir Muhammad (W 714 H/1341 M) membagi bagian tanah yang sama, artinya secara singkat bahwa seluruh tanah pertanian diberikan dan dilindungi sebagai milik Sultan dan para mamluknya, dan hal ini sebagaimana yang telah terjadi pada Dinasti sebelumnya, yakni Dinasti Ayyubiyah (564-648 H/1169-1250 M), di mana periode ini merupakan periode para Sultan dan tentaranya berasal dari tentara bayaran dan budak yang merebut kekuasaan Mesir dan Syiria sejak kekhalifahan Abbasiyyah di Baghdad kehilangan kekuasaan kontrol atas wilayah kekuasaan. Para komandan tentara al-Ayyubiyah dibeli ketika masih kanak-kanak dipadang rumput yang mayoritas berasal dari Turki yang kemudian merebut kekuasaan politik yang akhirnya menjadi pendiri kerajaan baru.

Adapun *taqlid*, adalah dimulai sejak *absolutism* Dinasti Umayyah dan Abbasiyyah yang dalam praktiknya melempai batas tanggung jawab hukum setelah mengadopsi sistem hukum, Dinasti dari Mongol Jengis Khan oleh kondisi Negara Iraq yang mengalami suasana ricuh di bawah kekuasaan muslim yang dimulai dari abad ke-7 H (abad ke-13 M). Maka

hukum Dinasti⁶⁶ pada masa ini diatur melalui dekrit secara umum, diakui baik dalam teori maupun praktik sebagai independen dan mengatasi wilayah kewenangan hukum Islam.

Pada periode ini berkembang suatu perdebatan di mana fuqaha menyerang filsuf muslim dan ahli tasawwuf. Serangan kepada filsuf muslim di dasari pendapat bahwa sejak abad 4-5 H / 11-12 M, para fuqaha gelisah melihat filsuf muslim yang seenaknya dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena itu, fuqaha menuduh ajaran filsafat dan ilmu logika sebagai sebab utama abad 12 M-18 M adalah era di mana keilmuan dunia muslim tidak menampakkan perkembangan.

Karena itu, berawal dari penguasa Mongol sendiri yang telah menghancurkan Baghdad dan beberapa kota serta para penduduk di bagian Timur Efrat pada 657 H/1258 M. Dan berikutnya, di bawah komando Timur Lenk menyebabkan kehancuran terhadap seluruh wilayah Timur Mediterania.⁶⁷

b. Tuduhan Para Ulama Terhadap Al-Thufi

Dalam perjalanan kehidupannya, al-Thufi pernah terkena tuduhan-tuduhan oleh para ulama terutama mengenai konsep kemaslahatan manusia, di mana dalam hal ini para ulama menganggap bahwa al-Thufi adalah

⁶⁶ Hukum Dinasti ini lebih dari ketetapan dari penguasa tertentu, yang merupakan sekumpulan ketetapan dan tetap memiliki kekuatan selama kerabat keluarga masih memegang kendali kekuasaan, ia mengikat penguasa-penguasa penerusnya, setidaknya sampai secara eksplisit dibatalkan oleh mereka yang pada akhirnya membentuk basis legitimasi yang lebih detail terhadap institusi Negara tertentu.

⁶⁷ Termasuk kota di Syiria yang paling besar di Persia

merupakan ulama yang menolak sumber hukum tradisional⁶⁸. Sebagaimana yang telah diceritakan oleh Musthafa Zaid,⁶⁹ yakni pada tahun 705 H (1305 M), selama tinggal di Mesir, al-Thufi pernah disiksa dengan arak di jalan kota Kairo, di penjarakan dan kemudian dibuang oleh para pemerintah terutama ahli hukum tradisional, terutama adalah Hakim dari Madzhab Hanbali, yang dipimpin oleh Sa'ad ad-Din al-Harisi⁷⁰ dan semua itu dikarenakan al-Thufi membuat marah para Hakim Madzhab Hanbaly, karena mempertahankan suatu pandangan dan pandangan tersebut tidak sama dengan pandangan secara umum Madzhab Hanbali.⁷¹ Perlakuan al-Thufi tersebut adalah dianggap sebagai tindakan tidak menghormati Hakim tersebut, sebagaimana dalam paparan Musthafa Zaid :⁷²

ويبدو أنه كان مقتنعا برأيه درجة فسرت بانها أساءة أداب منه مع استاذه اللذي كان يكرمه ويجله.

Artinya : “Dan jelas, bahwa sesungguhnya al-Thufi adalah orang yang merasa puas dengan rasionalisasinya dalam sebuah tingkatan, dijelaskan bahwa al-Thufi tidak menyenangkan/menyakitkan gurunya yang di muliakan dan dihormatinya.”

Dengan adanya kondisi tersebut, maka dianggap bahwa al-Thufi tidak menghormati otoritas agama dari para ahli hukum yang juga menjadi gurunya serta hadits Nabi, adapun para ulama yang memiliki gerakan perlawanan terhap al-Thufi tidak lain adalah, karena dengan memperhatikan

⁶⁸ *Op.Cit*, Abdallah, hal 29

⁶⁹ *Op.Cit*, Zaid, hal 73

⁷⁰ *Qadzi*, Kairo, Mesir, berhaluan tradisionalisme-Ahlul Hadits,

⁷¹ *Op.Cit*, Zaid, hal 74-75

⁷² *Op.Cit*, Zaid, hal 75

perlakuan al-Thufi atas penghormatannya terhadap akal yang terlalu berlebihan dan dianggap keluar dari sebuah kewajaran, sehingga menentang otoritas dan asumsi dasar dari Madzhab-madzhab hukum, khususnya berkaitan dengan sunnah Nabi. Di mana tradisi pemaksaan pendapat kepada para ahli hukum, untuk dapat diikuti, adalah muncul sejak masa al-Mutawakkil (W.247 H/ 861 M).⁷³

Adapun tuduhan yang juga meluncur ada al-Thufi, bahwa oleh para ulama al-Thufi di tuduh sebagai pengikut Syi'ah.

لقد اتهم الطوفى بالتشيع. بل بالرفض لا بالتشيع فقط^{٧٤}

Artinya : “Benar-benar al-Thufi di klaim sebagai pengikut Syi'ah, bahkan kelompok Rafidzah, bukan hanya pengikut Syi'ah saja.”

Bahkan atas tuduhan yang muncul, yakni tuduhan atas al-Thufi merupakan penganut Syi'ah⁷⁵ yang ekstrem dan menurut hemat penulis, bahwa tuduhan tersebut adalah muncul karena dari al-Thufi sendiri yang menciptakan syi'ir karangannya⁷⁶.

حنبلى رافضى ظاهري # أشعري هذه احدى الكبر

“Pengikut Madzhab Hanbaly (Hanabilah), Rafidzy⁷⁷ Dzahiry # Asy'ary, inilah salah satu kesombongannya.”

⁷³ Didin Saefudin, *Zaman Keemasan Islam Rekonstruksi Sejarah Imperium Dinasti Abbasiyah*, (Sarana Indonesia, Jakarta: PT. Gramedia Widia, 2002), hal 33

⁷⁴ *Op.Cit*, Zaid, hal 74

⁷⁵ Syi'ah, menurut bahasa adalah merupakan pengikut, pendukung, partai atau kelompok, sedangkan secara istilah Syi'ah adalah sebagian kaum muslimin keturunan Nabi S.A.W atau seorang yang disebut dengan *ahl-Bayt*. Di mana poin terpenting dalam doktrin Syi'ah adalah pernyataan bahwa segala petunjuk keagamaan dari para sahabat yang bukan *ahl-Bayt*, atau para pengikutnya. Golongan ini pertama muncul pada saat pemerintahan Ustman bin Affan dan berkembang pada masa Ali. Nasiruddin, *Kisah Keadilan*, (Jakarta: Republika, 2008), hal 14

⁷⁶ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Takyin*, hal 8

⁷⁷ *Rafidzy* adalah merupakan bentuk asal dari *Rafidzah*, yakni termasuk jenis dari golongan Syi'ah yang banyak berkecimpung dalam bidang akademis atau dalam bidang keilmuan sebagaimana

كم بين من شك في خلافته # وبين من قيل انه الله

“Banyak di antara orang yang ragu akan kepemimpinannya # Dan seseorang menjelaskan, dikatakan sesungguhnya Dialah Allah.”

Dari dua *syi'ir* di atas, al-Thufi dikecam sebagai pengikut Syi'ah, sedangkan untuk *syi'ir* kedua, kebanyakan ulama menyatakan bahwa al-Thufi mengolok-olok Khalifah, namun beberapa kalangan dari al-Thufi menunjukkan bahwa al-Thufi adalah merupakan sosok yang jauh dari paham Syi'ah bukan hanya menolak paham mereka, namun juga sebagaimana yang orang Sunni lakukan, bahwa kaum Syi'ah sangat berpegang terhadap hadits versi mereka, sedangkan al-Thufi menerima hadits *arba'in al-Nawawiyah* yang pada akhirnya di-syarahi, hingga muncul kitab karyanya yang berjudul. “*Kitab al-Ta'yin fi syarh al-Arba'in*”.

Adapun pandangan tentang klaim, bahwa al-Thufi adalah merupakan penganut dari Madzhab Syi'ah, muncul dari ulama yang bernama Ibnu Rajab,⁷⁸ Ibn Rajab menyatakan, bahwa al-Thufi adalah seorang Hanabilah yang *inkonsistensi* terhadap paham *ahlussunnah wa al-Jama'ah*, di mana Ibn Rajab melihat indikasi tersebut dari ungkapan al-Thufi dalam *syi'ir* di

Syi'ah Imamiyah, sedangkan dalam bidang politik adalah Syi'ah *itsna asyariyah*, dalam hal ini kelompok Rafidzy dalam bidang ushul menolak *qiyas, istihsan* serta *istislah*. *Op.Cit*, Musthafa Ali Azzarqa, hal 90

⁷⁸ Nama lengkapnya adalah Abdurrahman Ibn Rajab, al-Baghdadi al-Hanbaly, Beliau lahir di Iraq lahir pada tahun 764 H dan wafat pada tahun 795 H, penghafal al-Qur'an termasuk salah satu murid dari Ibn Qayyim al-Jauziyyah, termasuk Ulama yang hidup pada masa al-Thufi, termasuk ahli hukum bermadzhab Hanbaly, dan ikut serta dalam pemberian label Syi'ah terhadap al-Thufi.

atas, bahwa al-Thufi adalah merupakan pengikut *Hanbaly, syi'y, rafidhi, zhahiry, dan asy-'Ary*.⁷⁹

Namun Musthahafa Zaid, menolak pandangan bahwa al-Thufi adalah merupakan penganut Syi'ah dalam statemennya ini, Zaid beralasan, bahwa seandainya al-Thufi adalah benar-benar penganut Syi'ah maka tidak dengan mudahnya al-Thufi mau menerima hadits *arba'in al-Nawawiyah* terlebih dalam hal ini, bahkan al-Thufi *mensyarahi* kitab tersebut. Di mana kelompok Syi'ah sendiri tidak mau menerima hadits lain kecuali yang diriwayatkan oleh *ahl-Albayt*⁸⁰ dan dalam statemennya ini, Zaid berasumsi bahwa pemahaman keagamaan al-Thufi yang cenderung liberal dan menentang arus ini, sesungguhnya adalah merupakan bagian dari *independensi* (kemandirian) pemikirannya dan dalam upaya pengakomodasian paham keagamaan termasuk dalam hal ini adalah Syi'ah yang tumbuh berkembang pada masa itu.⁸¹

3. Riwayat Pendidikan Najmuddin Al-Thufi

a. Guru-Guru Al-Thufi

Dalam sejarah pendidikan, sejak usia remaja al-Thufi dikenal sebagai sosok yang senang merantau dari satu tempat ke tempat yang

⁷⁹ *Op.Cit.*, Abu Yasid, hal 107

⁸⁰ Faktor lain yang menjadi pijakan Musthofa Zaid adalah bahwa tidak ditemukan dalam ensiklopedi Madzhab Syi'ah dengan nama al-Thufi, namun nama al-Thufi banyak ditemukan dalam ensiklopedi Madzhab Hanbaly

⁸¹ *Op.Cit.*, Zaid, hal 86-88

lainnya untuk menimba ilmu pengetahuan dari para tokoh agama saat itu, hingga pada tahun 704 H. Al-Thufi merantau ke Damaskus, di tempat ini ia banyak terlibat dalam pergulatan pemikiran secara intens dengan beberapa pakar ilmu tafsir, ilmu hadits, dan ahli-ahli fiqh dari kalangan Madzhab Hanbaliy termasuk di antaranya Taqy al-Din Ibnu Taimiyyah (W. 728 H), lalu setahun kemudian ia meninggalkan Damaskus menuju Kairo (Mesir).

Al-Thufi adalah terkenal sebagai ahli ushul yang bemaadhab Hanbaly, sebagai penyair ahli bahasa yang intens dalam kajian ushul, al-Thufi dalam kehidupannya semasa dengan beberapa ulama seperti, Ibnu Rajab, Ibn Hajar dan Abn al-Imad, adapun beberapa guru al-Thufi antara lain ⁸²:

- 1) Guru-guru al-Thufi semasa di Baghdad (pada tahun 691)
 - a. Isma'il Ibn Ali Ibn al-Thibal (guru al-Thufi ketika di Mustansharyah).
 - b. Al-Hafidz Abdurrahman bin Sulaiman bin Abd al-Aziz bin al-Maljalaj al-Harany al-Baghdady (adalah guru al-Thufi dalam memperdalam fiqh Hanabilah).
 - c. Ahmad bin Ali bin Abdillah bin Abi al-Badr al-Qalanisy al-Bajisry.
 - d. Ibn al-Buqy (guru fiqh al-Thufi yang sangat ahli dalam fiqh Hanbaly).
 - e. Abdullah bin Muhammad bin Abi Bakr bin Isma'il bin Abi al-Barakat bin Makky bin Ahmad al-Zariraty (beliau adalah Imam

⁸² *Op.Cit*, Zaid, hal 67-74

Mufti serta ahli fiqh di Iraq, guru fiqh al-Thufi semasa menghafal kitab *al-Muharrar*).⁸³

- f. Ibn al-Husain al-Maushily (ahli ushul fiqh dan pandai ilmu bahasa arab), meninggal dan lahir di Kota al-Maushul.
 - g. Nasr al-Faruqy (guru ushul fiqh al-Thufi).
 - h. Muhammad bin Abdillah bin Umar bin Abi al-Qasim al-Baghdadi (ahli hadits serta ahli dalam ilmu tasawwuf).
 - i. Rasyid al-Din Abu Abdillah Ibn Abi al-Qasim.
 - j. Isa al-Math'am (ketika diajar beliau, al-Thufi mulai mengarang kitab dan belajar fiqh).
 - k. Maufiq al-Din, (al-Thufi mulai belajar ushul fiqh dan mengarang kitab).
- 2) Guru-guru al-Thufi sewaktu di Damaskus, di mana dalam kesempatan inilah al-Thufi banyak belajar (berdiskusi dengan para ahli fiqh ahli tafsir dan para ahli hadits pada tahun 704 H), di antaranya⁸⁴ :
- a. Taqiyyuddin Ibn al-Taymiyyah (dia adalah Imam ahli fiqh, seorang mujtahid, menghafal hadits, ahli tafsir, ahli ushul serta seorang zuhud).
 - b. Yusuf bin Abd al-Rahman bin Yusuf al-Qadza'iy al-Kilaby Abu al-Hujjaj al-Dimasyqy al-Mazyzy (beliau adalah ahli bahasa dan ahli hadits, pengarang kitab *tadzhib al-Kamal fi asma' al-Rijal*).⁸⁵

⁸³ *Al-Muharrar* adalah kitab karangan al-Imam Mukhyiddin bin Abd al-Ssalam bin Taymiyyah

⁸⁴ *Op.Cit*, Zaid, hal 67-74

⁸⁵ *Op.Cit*, Zaid, hal 67-74

- c. Abu Muhammad al-Qasim bin Muhammad bin Yusuf al-Barzaly al-Asybily (adalah merupakan guru al-Thufi dalam bidang hadits dan sejarah).
 - d. Sulaiman Ibn Hamzah bin Ahmad bin Umar bin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Muqdisy (seorang Qadhi yang juga merupakan guru al-Thufi dalam bidang hadits).
- 3) Guru-guru al-Thufi semasa di Kairo (pada tahun 705)⁸⁶
- a. Abd al-Mu'min bin Khalaf bin Abi al-Hasan bin Syarof al-Dimyathi.
 - b. Mas'ud bin Ahmad bin Mas'ud bin Zaid bin Iyasy al-Haritsy al-Baghdady, (seorang Qadhi yang ahli fiqh, ahli sera penghafal hadits).
 - c. Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Hayyan al-Gharnathy al-Andalusy al-Hayyani al-Nahwy (termasuk pembesar para ulama yang ahli dalam bahasa arab, tafsir, hadits, ahli terjamah dan bahasa-bahasa).

b. Karya-karya Al-Thufi

Al-Thufi dalam perjalanan masa studinya memiliki beberapa karya kurang lebih 42 karya, meliputi ilmu fiqh, al-Qur'an, al-Hadits, tafsir, ushul al-Fiqh, sasrta, bahasa, dan lain-lain. Di mana karya-karya tersebut adalah merupakan hasil dari pembentukan pola pikirnya selama belajar antara lain⁸⁷:

- 1) Karya al-Thufi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan al-Hadits berjumlah sepuluh buah karya, antara lain :
 - a. *Al-Iksir fi qawaid al-Tafsir*.

⁸⁶ *Op.Cit*, Zaid, hal 67-74

⁸⁷ *Op.Cit*, Zaid, hal 89-96

- b. *Al-Isyarot al-Ilahiyyah Ala al-Mabakhits al-Ushuliyah.*
 - c. *Idhah al-Bayan an ma'na umm al-Qur'an.*
 - d. *Al-Mukhtasor al-Mu'alin.*
 - e. *Majmu' tafsir surah qaf dan al-Naba'.*
 - f. *Jada al-Qur'an.*
 - g. *Bughiyah al-Washil ila ma'rifah al-Fawashil.*
 - h. *Daf' al-Ta'arudl amma yuhimu al-Tanaqudza fi al-Kitab wa-Alssunnaty.*
 - i. *Syarh al-Arba'in al-Nawawyah.*
 - j. *Mukhtashor al-Tirmiddzy.*
- 2) Karya al-Thufi dalam dalam bidang *ushul al-Ddin fiqh* serta *ushul fiqh* berjumlah 22 karya, antara lain :
- a. *Bughiyah al-Sa'il fi ummahat al-Masa'il(ushul al-Ddin).*
 - b. *Qudwah al-Muhtadin ila maqasid al-Ddin.*
 - c. *Khilal al-Aqdi fi ahkam al-Mu'taqid.*
 - d. *Al-Intisharat al-Islamiyyah fi daf' syubhati al-Nasraniyyah.*
 - e. *Dar'al-Qaul al-Qabih fi al-Atahsin wa-al-Taqbih.*
 - f. *Al-Bahir fi ahkam al-Bathin awa al-Dzahir.*
 - g. *Radda ala al-Ittihadiyyah.*
 - h. *Ta'liq ala al-Anajil watanaqudzih.*
 - i. *Qashidah fi al-Aqidah wa syarkhih.a*
 - j. *Al-Adzab al-Washib ala arwakh al-Nawashib*
 - k. *Mukhtashor al-Raoudlah (kitab ushul al-Fiqh).*

- l. *Syarakh mukhtasor al-Raudzah al-Qidamiyyah tiga jilid.*
 - m. *Mukhtashor al-Khasil.*
 - n. *Mukhtashor al-Makhsul.*
 - o. *Mi'raj al-Wushul ila ilm al-Ushul.*
 - p. *Al-Dzari'ah ila ma'rifah asrar al-Syari'ah.*
 - q. *Al-Riyadl al-Nawadzir fi al-Asybah wa al-Nadza'ir.*
 - r. *Al-Qawa'id al-Kubra.*
 - s. *Al-Qawa'id al-Sughra.*
 - t. *Syarh mukhtashor al-Kharqy.*
 - u. *Muqaddimah fi ilm al-Fara'idh.*
 - v. *Syarah mukhtashor al-Tibrizy (fi fiqh al-Syafi').*⁸⁸
- 3) Karya-karya al-Thufi dalam ilmu bahasa, sastra, dan materi-materi yang lain, antara lain⁸⁹ :
- a. *Al-Su'aqah al-Ghadzabiyyah fi al-Raddy ala al-Munkiry al-Arabiyyah.*
 - b. *Al-Risalah al-Ulwiyyah fi al-Qawa'id al-Arabiyyah.*
 - c. *Ghafilah al-Mujtaj fi al-m al-Haqiqah wa al-Majaz.*
 - d. *Tukhfah ahl al-Adab fi ma'rifah lisan al-Arab.*
 - e. *Al-Rahiq al-Salsal fi al-Adab al-Musalsal.*
 - f. *Mawa'id al-Khais fi syi'ri imri'y al-Qays.*
 - g. *Al-Syi'ar al-Mukhtar ala mukhtar al-Isy'ar.*
 - h. *Syarh muqamat al-Khariry (tiga jilid).*

⁸⁸ *Op.Cit*, Zaid, hal 89-96

⁸⁹ *Op.Cit*, Zaid, hal 89-96

- i. *Izalah al-Inkad fi mas'alah kadin.*
- j. *Daf' al-Malam fimmanthiq wa-Alkalam.*



BAB III

GAMBARAN UMUM TENTANG *AL-MASLAHAH* DAN *RI'AYAH* *AL-MASLAHAH* MENURUT AL-THUFI

A. *Al-Maslahah*

1. Pengertian *Al-Maslahah* Menurut Bahasa

Kata *al-Maslahah* adalah berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari lafad *salaha-yaslhu-suluhan-wa sulahan-wa salahiyatan*, sedangkan lafad *al-Maslahah* sendiri adalah merupakan bentuk *masdar*, yaitu sesuatu yang berkesesuaian dengan dan di dalamnya terdapat sesuatu yang memiliki arti penting bagi sesuatu itu atau sesuatu yang mendatangkan nilai manfaat atau faidah baik materi ataupun in-materi.⁹⁰

Kata *al-Maslahah*⁹¹ dalam bahasa Arab juga diberi makna baik atau positif⁹² atau dalam bahasa arab kata *al-Maslahat* selain merupakan bentuk *masdar*, adalah merupakan *isim mufrod* dari kata *masalih*, dalam kamus besar

⁹⁰ Kamil Iskandar Hasyimah, *al-Munjid al-Wasith Fi al-Arabiyyah Al-Mu'ashiroh*, (Beirut: Lebanon, Dar-Almasyriq, 2003), hal 629

⁹¹ Dalam hal ini Masdar F. Mas'udi Meletakkan Kembali *maslahah* sebagai acuan *syari'at*, dalam Zuhairi Israwi, *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, Cet ke-1 (Jakarta: Kompas, 2004), hal 55

⁹² Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hal 788

bahasa Indonesia, *al-Maslahah* adalah merupakan sesuatu yang mampu mendatangkan kebaikan, faidah, kegunaan, dan kepentingan.⁹³

Kata *al-Salah* menurut Al-Jauhari adalah merupakan lawan dari lafad *al-Fasad*, kata *salaha as-Syai'u yasluhu-suluhun* yang satu wazan dengan *dakhala-yadhkulu-dukhulan*. Adapun kata *al-Islah* (kebaikan) adalah merupakan lawan dari lafad *al-Ifsad* (kerusakan). Dan kata *masalahah* sendiri merupakan bentuk *mufrad* dari *masalih*.⁹⁴ Kata *al-Istislah* yaitu memberikan penilaian positif atau mencari kebaikan, adalah merupakan lawan dari *al-Istifisad*, yaitu memberikan penilaian negatif atau mencari keburukan.⁹⁵

Adapun dari uraian yang telah dipaparkan di atas, dapat diberikan kesimpulan sementara tentang pemaknaan kata *al-Maslahah* adalah :

- a. Bahwa kata *al-Maslahah* berarti perbuatan yang mengandung kebaikan dan manfaat sebagai bentuk dari perubahan kata dari bab yang mengungkapkan sebab, namun yang dimaksud adalah akibatnya.⁹⁶ Seperti halnya bekerja dan belajar adalah *maslahat*, maka dari pengertian kata tersebut menunjukkan bahwa keduanya yakni bekerja dan belajar adalah merupakan sebab untuk seseorang dapat memperoleh manfaat kebaikan baik materi ataupun in-materi.
- b. Bahwa kata *al-Maslahah* adalah merupakan *muradif* atau sinonim dari kata *al-Manfa'ah* dan antonim atau lawan dari lafad *al-Mafsadah* yakni

⁹³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet ke-2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hal 634

⁹⁴ *Op.Cit*, Suratmaputra, hal 23

⁹⁵ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdy Muhdhor, *Kamus al-Ashry*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, PP. Krapyak), hal 1186

⁹⁶ من باب اطلاق اسم المسبب على السبب

keburukan, dalam hal ini kata *al-Maslahah* adalah merupakan bentuk tunggal dari kata *al-Masalih*, sebagaimana lafad *al-Manfa'ah* yang merupakan bentuk tunggal dari *al-Manafi'*. Lafad *al-Maslahah* adalah merupakan *masdar* atau *adverb* dari lafad *salaha-yasluhu* yang artinya kebaikan.

Izzuddin bin Abd al-Salam dalam karyanya *qawa'id al-Ahkam fi masalih al-Anam*.⁹⁷ Menjelaskan pengertian tentang maksud dari *al-Maslahah*, bahwa yang dimaksud dengan *al-Maslahah* atau *al-Mafsadah* adalah suatu kebaikan dan keburukan, manfaat dan *madharat*, bagus dan jelek, ini semua dikarenakan seluruh *al-Maslahah* adalah merupakan kebaikan, bukan keburukan, sedangkan *al-Mafsadah* adalah merupakan sesuatu yang buruk dan membahayakan dan tidak baik. Mayoritas dalam al-Qur'an sendiri pemaknaan lafad *al-Hasanat* yaitu kebaikan yang seringkali diartikan sebagaimana lafad *al-Maslahah*. Sedangkan kata *al-Sayyi'at* yakni berarti keburukan adalah merupakan lafad yang artinya seringkali disamakan dengan lafad *al-Mafasid*.⁹⁸

Sedangkan kata *al-Maslahah*, dalam kamus munjid, adalah merupakan kata yang diambil dari kata *al-Shalah* yang berarti kebaikan, kegunaan, validitas, dan kebenaran, yang berarti bahwa sesuatu ada dalam bentuk yang sempurna sesuai dengan tujuan, sasaran dan apa yang dimaksudkan, seperti halnya pena yang bisa dikatakan *masalahah* ketika memang digunakan untuk menulis dan pedang dapat dikatakan *masalahah* ketika digunakan untuk menebas. Dalam hal

⁹⁷ Izzuddin bin Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam Fi masalih al-Anam*, Juz 1, (Kairo: : Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah 1994), hal 5

⁹⁸ *Op.Cit.*, Izzuddin, hal 5

ini, sebagian ulama memberikan rumusan bahwa manfaat atau *maslahah* adalah merupakan kebaikan dan segala hal yang menjadikan baik, begitu juga dengan yang sebaliknya. Yakni yang dimaksud dengan *mafsadah* adalah keburukan dan segala hal yang menyebabkan kerusakan atau keburukan tersebut.

2. Pengertian *Al-Maslahah* Menurut Istilah

Definisi *al-Maslahah* menurut arti istilah adalah upaya pengambilan manfaat dan pencegahan *mafsadat* (*jalb al-Masalih wa daf' al-Mafasid*),⁹⁹ adapun *al-Maslahah* jika dikaitkan dengan aktifitas dan kepentingan manusia yang bertujuan untuk pemanfaatan dan pencegahan *madharat* dalam kehidupan manusia¹⁰⁰ di dunia maupun di akhirat. *Al-Maslahah* sendiri dapat dikatakan sebagai salah satu unsur dalam syari'ah yang berhubungan langsung dengan manusia sebagai objeknya. Adapun *al-Maslahah* di dunia dan di akhirat adalah menjadi tujuan utama (*ghayah*) dan maksud ditetapkannya syari'ah (*al-Maqasid al-Ayari'ah*).¹⁰¹

⁹⁹ *Op.Cit*, Zaid, hal 22

¹⁰⁰ Pengantar Abdullah Darras, dalam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa as-Syatiby, *al-Muwafaqat Fi Ushul as-Syari'ah*, (Beirut, Dar al-Fikr al-Araby,tt), hal 3

¹⁰¹ Adapun dalam upaya menemukan makna *al-Maqasid al-Syari'ah* kurang lebih menggunakan tiga paradigma, antara lain : 1) Paradigma Skriptualisme, yang memandang bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah dipandang sebagai *nash*, yang memuat segala kehendak *syari'*, dan teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah dianggap telah merekam seluruh makna substantif (bahasa wahyu yang hidup berkembang pada masa itu.2) Paradigm Substantifisme, dimana paradig ini terbagi menjadi dua, yaitu *al-Bathuniyyah* dan *al-Muta'ammiqin Fi al-Qiyas*. Yang secara umum, Paradigma ini merupakan kebalikan dari paradigma yang pertama, yakni Paradigma Skriptualisme, dan 3) Paradigma Konvegensisme, adalah suatu Paradigma yang memadukan antara Paradigma Skriptualisme dan Paradigma Substantifisme. Konvegensisme memandang bahwa nass sebagai akumulasi teks dan makna yang dipesankan tuhan sekaligus. Marzuki Wahid, *Teori Pendekatan Dalam Memahami al-Qur'an dan al-Sunnah Perspektif Pemikiran as-Syatiby*, Majallah Nahdlah al-Ulama No. 03 Tahun 1998, XX Maret, hal 73-75

Adapun definisi *al-Maslahah* dengan menyesuaikan *'urf (bi hasb al-'Urf)* adalah faktor penyebab yang membawa pada suatu kebaikan¹⁰² dan kemanfaatan. Sebagaimana perdagangan yang menghasilkan keuntungan. Sedangkan istilah *al-Maslahah* secara istilah adalah faktor penyebab yang mengantarkan pada maksud pembuat hukum (*syari'*) dalam masalah-masalah ibadah, maupun adat kebiasaan.

Pengertian *al-Maslahah* menurut istilah juga dapat ditemukan pada kajian *usuliyin* (para pakar ushul fiqh), yang tertera pada bab *illat* atau kausalitas hukum dan di antaranya terdapat pengertian *al-Maslahah* menurut istilah yang dirumuskan oleh al-Khawarizmi yakni¹⁰³ :

والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق

"Yang dimaksud dengan *al-Maslahah* adalah memelihara tujuan hukum Islam dengan menolak bencana atau kerusakan hal-hal yang merugikan dari makhluk (manusia)."

Ulama telah bersepakat tentang tujuan hukum Islam, yakni untuk memelihara agama, akal, harta, jiwa dan keturunan atau kehormatan dan demikian, setiap aturan hukum Islam,¹⁰⁴ adalah bertujuan untuk menjaga kelima hal tersebut. Yakni untuk menghindarkan segala kerusakan yang disebut dengan *al-Maslahah*.

Sebagaimana yang didefinisikan oleh Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi dalam "*al-Asybah Wa al-Nadzair*" yang mengartikan *dar al-Mafasid*

¹⁰² *Op.Cit*, Abdallah, hal 101

¹⁰³ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hal 757

¹⁰⁴ Ade Dedi Rohayana, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Cet 1, (Jakarta: Riora Citra, 2000), hal 37

*muqaddamun 'ala jalbu al-Masalih*¹⁰⁵ yakni, menolak kerusakan (*mafsadah*) adalah lebih utama dari pada menarik *al-Maslahah*, dalam hal ini *al-Maslahah* diartikan dengan pengambilan manfaat, Imam as-Suyuthi memberikan alasan demikian karena menghindari suatu kerusakan adalah berdampak besar terhadap keberlangsungan hidup manusia, sedangkan *jalbu al-Masalih*¹⁰⁶ adalah merupakan pelengkap dan kewajiban hidup yang pada dasarnya menjahui *kemafsadatan* harus lebih dijaga agar dapat melaksanakan kebaikan secara maksimal.

Hal ini tidak diragukan lagi, bahwa konsep *al-Maslahah* adalah merupakan bagian dari doktrin dalam syari'ah, adapun legislasi (*tasyri'*), atas hukum Allah yang tidak luput dari cakupan *al-Maslahah*, baik dalam bentuk perintah ataupun dalam bentuk larangan dan harus diyakini bahwa sesungguhnya dalam *taklif* (pembebanan hukum) atas hamba-hambanya, akan senantiasa memberikan manfaat yang berupa *al-Maslahah* juga, baik berupa balasan baik secara langsung atau tidak, baik bisa sekaligus dirasakan di dunia atau di akhirat kelak, maka sesungguhnya tujuan *syara'* adalah tidak bertujuan lain kecuali mendatangkan kemaslahatan.

¹⁰⁵ Jalaluddin Abdurrahman Suyuti, *al-Asybah Wa al-Nadzair*, (Surabaya: al-Hidayah), hal 7

¹⁰⁶ *Jalb al-Masalih*, adalah berperan sebagai, penentu kesesuaian (*munasabah*) agar segala sesuatu dapat serasi danimbang, sedangkan *jalb al-Masalih* adalah merupakan kaidah yang diformulasikan dalam bentuk metode *istislah*, yang merupakan metode fundamental dalam membangun dan memverifikasi sebuah rasio, di mana hal ini disebabkan karena hubungan antara rasio dan keseimbangan *masalah* adalah bagian dari ushul al-Fiqh yang membawa prinsip kesesuaian. Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terjemah Abdul Haris, *Sejarah Teory Hukum Islam, Pengantar Untuk Ushul Fiqh Madzab sunny* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hal 165

Dan rahmat bagi seluruh manusia, sebagaimana yang telah tercantum dalam QS. al-Anbiya ayat 107:¹⁰⁷

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

Artinya: “Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.” (QS. Al-Anbiya: 107)

Adapun beberapa ulama berpendapat tentang makna *al-Maslahah*, dalam hal ini akan dijelaskan beberapa konsep *al-Maslahah* yang digagas beberapa ulama terdahulu sehingga dapat kita pahami makna *al-Maslahah* secara komprehensif, di mana penulis akan menjelaskan konsep *al-Maslahah* antara lain meliputi *al-Maslahah* menurut Imam Malik, al-Ghazali, dan Ramadhan al-Buthi, antara lain :

a) *Al-Maslahah* menurut Imam Malik

Adalah berpandangan tentang *al-Maslahah*, bahwa menurut pendapat Imam Malik,¹⁰⁸ mendahulukan *al-Maslahah* dan mengalahkan *nash*, hanya berlaku pada *nash* yang *dzanny*, sedangkan untuk *nash* yang *qath'i* tidak berlaku demikian, secara tidak langsung *al-Maslahah* yang termuat dalam *nash* adalah merupakan pesan dari *syari'* dengan demikian dalam kelompok Malikiyah ini, *al-Maslahah* bisa *mentkhsish* al-Qur'an yang masih *aam* dan

¹⁰⁷ Al-Qur'an al-Karim, surat al-Anbiya, ayat 107

¹⁰⁸ Nama lengkapnya adalah Malik bin Anas bin Malik bin Abu Amir, lahir di Madinah thn 93 H wafat 179H pertama kali belajar pada Abdurrahman bin Hurmuz, adapun guru dalam bidang fiqh adalah Rabi'ah bin Abd al-Rahman, yang masyhur dengan panggilan *rabi'ah al-ra'yu*, (Hudhari bik, *tarikh al-Tasyri' al-Islamy*)

dzaniyy al-Dilalah, maka *nash qath'i* dalam keadaan apapun harus didahulukan.¹⁰⁹

Adapun definisi yang telah diberikan oleh ulama ushul fiqh terhadap *masalah mursalah* dalam hal ini adalah Imam Malik, yakni:

١. هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بإعتبار أو الإلغاء

Artinya: “*al-Maslahah* adalah segala kebaikan yang sesuai dengan tujuan syari’at Islam dan dalam kebaikan itu tidak memandang atau mempertimbangkan pada suatu ketentuan, baik dengan menggunakannya (*masalah mu’tabaroh*, yang telah tertera dalam *nash*), atau menyia-nyiakannya (*masalah mulghoh* yang bertentangan dengan *nash*).”

٢. هي ان يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه

Artinya: “*Al-Maslahah* adalah ditemukannya makna, di mana seseorang mengetahui dengan sebuah hokum yang berkorelasi dengan akal dan tidak diketemukan dasar yang disepakati.”

٣. المصلحة التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها ولم يدل دليل شرعى على إعتبارها أو إلغائها

Artinya: “*Al-Maslahah* yang hukumnya tidak ditentukan oleh syari’ untuk menyatakannya dan dalil syara’ tidak menunjukkan atas penggunaannya atau menyia-nyiakannya.”

Kesimpulannya adalah, bahwa *al-Maslahah mursalah* merupakan kemaslahatan yang secara eksplisist tidak ada satu dalil pun, baik yang mengakuinya maupun yang menolaknya. Secara tegas *masalah mursalah* adalah termasuk jenis *maslahat* yang di diamkan oleh *nash*.

¹⁰⁹ *Op.Cit*, Wahbah, hal 808-819

Maslahah Mursalah disebut juga dengan *al-Maslahat al-Mutlaqah*, karena keberadaannya tidak diikat oleh dalil *syara'*, baik yang mendukung atau menolaknya.¹¹⁰ Imam Malik adalah orang yang pertama kali mengamalkan metode *maslahah mursalah* ini.¹¹¹

Menurut Zaky Al-Din Sya'ban,¹¹² ada tiga syarat dalam penggunaan *maslahah mursalah*, antara lain:

- a. Kemaslahatan itu memang tidak terdapat dalil yang menolaknya. Artinya *maslahat* itu sesuai dengan tujuan *syara'*.
- b. *Maslahat mursalah* itu adalah *maslahah* yang dipastikan, dan bukan berdasarkan keinginan hawa nafsu belaka, juga bukan yang samar-samar.
- c. *Maslahat mursalah* itu bersifat umum, terkait dengan kepentingan orang banyak, bukan *maslahat* bagi perorangan.¹¹³

Hanafiyah menjelaskan bahwa untuk menjadikan *maslahat mursalah* sebagai dalil, disyaratkan *maslahat* tersebut berpengaruh pada hukum, artinya terdapat ayat, hadits atau *ijma'* yang menunjukkan bahwa sifat tersebut merupakan *'illah* (motivasi hukum) dalam penetapan suatu hukum, atau jenis yang menjadi motivasi hukum tersebut.¹¹⁴ Seperti hukum sisa makanan kucing. Diriwayatkan Imam Malik dari Abi Qatadah.¹¹⁵

¹¹⁰ *Op.Cit*, Wahhab Khallaf, hal 84

¹¹¹ Muhammad Abu Zahra, *Usul fiqh*, hal 279

¹¹² Zaky al-Din Sha'ban, *Usul Fiqh al-Islami* (Mesir: Matba'ah Dar al-Ta'lif, 1965), hal 173

¹¹³ *Op.Cit*, Wahhab Khallaf, hal 86

¹¹⁴ Nasrun Harun, *Usul Fiqh I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hal 120

¹¹⁵ A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadish al-Nabawi*, terj. Muhammad Fu'ad dan al-Baqi, VII (Leiden: E.J. Brill, 1988), 81. Abu Daud Sulaiman bin Asy'ath al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, I (Beirut: Dar al-Hikmah, t.t.), hal 20

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عن الهرة: إنها ليست بنجس إنما هي من

الطوافين عليكم والطوافات

Artinya: Bahwa Rasulullah SAW, bersabda tentang kucing: “Sesungguhnya kucing itu tidak najis, karena sesungguhnya kucing termasuk binatang rumah yang senantiasa mengelilingi kamu, tidak menjadi najis bagi kamu.”

Keberadaan kucing yang senantiasa di rumah merupakan sifat yang membuat mereka bersih atau suci. Sifat yang menjadi motivasi hukum dalam Hadits ini jelas, yaitu *al-Tawwaf* (hewan yang senantiasa di rumah, tidur di rumah dan sulit memisahkannya). Berdasarkan sifat ini, maka hukum sisa makanan kucing itu tidak najis. Oleh karena itu *al-Tawwaf* merupakan motivasi dari hukum suci untuk menghindari kesulitan dari orang-orang yang memelihara kucing di rumahnya.¹¹⁶

Contoh jenis sifat yang dijadikan motivasi dalam suatu hukum adalah ketika Rasulullah S.A.W melarang pedagang menghambat para petani di perbatasan kota dalam rangka membeli barang mereka, sebelum petani itu memasuki pasar.¹¹⁷

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا تَلْقُوا السَّلْعَ

حَتَّى يُهَبَّطَ بِهَا إِلَى السُّوقِ صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ - (ج ٧ / ص ٣٨١)

Artinya: “Menceritakan padaku Abdullah bin Yusuf, menceritakan kepadaku Malik, dari Nafi’, dari Abdullah bin Umar, r.a., sesungguhnya Rasulullah berkata, tidak diperbolehkan bagi kamu sekalian menjual atas

¹¹⁶ *Op.Cit*, Nasrun Harun, *Usul Fiqh*, hal 120

¹¹⁷ Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, Hadits ke 2020, *Sahih al-Bukhari II*, (Beirut: Dar al-Hikmah, t.t.), hal 19-20

jualan orang lain dan janganlah kalian semua menjumpahi barang dagangan, hingga memasuki pasar.” (H.R. Bukhari)

Larangan ini dimaksudkan untuk menghindari *kemadharatan* bagi petani dengan terjadinya penipuan harga oleh pedagang yang membeli barang di batas kota tersebut.

Tiga alasan yang mendasari Imam Malik dalam menerapkan *maslahat mursalah*, yaitu:

1. Praktik sahabat yang telah menggunakan *maslahat mursalah* di antaranya, adalah :
 - a) Pengumpulan al-Qur’an dalam beberapa *mushaf*.
 - b) Asas ganti rugi terhadap barang yang dirusakkan. Hal ini untuk menjaga agar tidak ceroboh dalam menjaga harta benda orang lain.
2. Adanya *maslahat mursalah* sesuai dengan *maqasid syari’*.¹¹⁸ Dengan demikian mengambil *maslahat* merupakan realisasi dari *maqasid syara’*. Sebaliknya mengesampingkan *maslahat* berarti mengesampingkan *maqasid syara’* dan itu adalah dilarang.

Orang Mukallaf,¹¹⁹ akan merasa kesulitan jika tidak mengambil *maslahat* selama berada dalam konteks *nash*. Padahal Allah S.W.T, berfirman:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

¹¹⁸ Memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta

¹¹⁹ Mukallaf adalah seorang yang telah mencukupi umur dan berkewajiban melaksanakan perintah *syara’*

Artinya: "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan." (QS. al-Hajj: 78)

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ.

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu." (QS. al-Baqarah: 185)

Kemudian dalam memandang *al-Maslahah*, Imam Malik adalah memiliki pedoman konsep *maslahah mursalah*, di mana *maslahah mursalah* adalah merupakan penisbatan dari *qiyas*, sebagaimana Imam Abu Hanifah menisbatkan *qiyas* dalam *istihsan*. Adapun pengertian dari *maslahah mursalah* menurut Imam Malik adalah¹²⁰ :

ان المصلحة المرسلّة الا تي ترجع الى اصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة
بغير دليل معين

Artinya : "Bahwa *maslahah mursalah* adalah, kemaslahatan atau kebaikan yang dikembalikan kepada dasar *syara'* (tidak bertentangan dengan *syara'*), tidak terbukti kebatalannya, dan tidak disebutkan oleh *nash* yang jelas."

Yakni *al-Maslahah al-Mursalah* menurut Hudhari Bik¹²¹ yang mengutip pendapat Imam Malik, bahwa *maslahah mursalah* adalah kemaslahatan atau kebaikan yang muncul dari *syara'*, tidak terbukti kebatalannya, dan tidak disebutkan oleh *nash* yang jelas, adapun letak perselisihan *al-Maslahah al-Mursalah* adalah terbentuk dengan *qiyas* atau *nash*, seperti contoh: memukul seseorang agar mengakui atas tuduhan

¹²⁰ Husain Hamid Hasan, *Nadzriyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971), hal 48

¹²¹ Hudhari Bik, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (Surabaya: al-Hidayah), hal 79

mencuri, dalam hal ini Imam Malik menyatakan kebolehnya dalam kasus tersebut.

b) *Al-Maslahah* menurut Al-Ghazali

Imam al-Ghazali yang memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad al-Ghazali¹²² memiliki pandangan tentang *al-Maslahah* yakni :

المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة. ولسنا نعنى به ذلك. فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق. وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعنى با المصلحة المحافظة على مقاصد الشرع ومقاصد الشرع من الخلق خمسة, وهوان يحفظ عليهم دينهم, ونفسهم, وعقلهم, ونسلهم, وما لهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة, وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة, ودفعه مصلحة.

Artinya: “*Al-Maslahah*¹²³ dalam pengertian awalnya, adalah menarik kemanfaatan atau menolak madharat, (sesuatu yang menimbulkan kerugian) namun, tidaklah demikian yang kami kehendaki, karena sebab mencapai kemanfaatan dan menafikkan kemadharatan, adalah merupakan tujuan atau maksud dari makhluk, adapun kebaikan atau kemaslahatan

¹²² Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad al-Ghazali memiliki gelar *hujjah al-Islam* meninggal dan lahir di Gazah Iraq (450-505 H/1058-1111 M), merupakan pengikut Madzhab Syafii, memiliki karya-karya monumental mulai dari ushul fiqh seperti *al-Mustashfa*, *tazhib al-Ushul*, *taswib al-Mujahidin*, *asas al-Qiyas* hingga tasawwuf seperti *ikhya'ulum al-Ddin* dan *arba'in fi ushul al-Ddin*, Jaih Mubarak, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Remaja Rosdaarya, 2000), hal 162

¹²³ Al-Ghazali, *al-Mushtashfa min ilm al-Ushul*, (Kairo: Syirkah al-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971), hal 286-287

makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka, akan tetapi yang kami maksudkan dengan al-Maslahah adalah menjaga atau memelihara tujuan syara', adapun tujuan syara' yang berhubungan dengan makhluk ada lima, yakni: pemeliharaan atas mereka (para 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 al-Maslahah, dan setiap sesuatu yang menafikkan lima pokok dasar tersebut adalah mafsadah, sedangkan jika menolaknya (sesuatu yang menafikkan lima pokok dasar) adalah al-Maslahah."

Dari uraian al-Ghazali di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan *al-Maslahah* dalam pengertian *syar'iy* ialah meraih manfaat dan menolak *kemadharatan* dalam rangka memelihara tujuan *syara'*, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan memelihara harta. Dengan kata lain, upaya menarik manfaat dan menolak *kemadharatan* yang semata-mata demi kepentingan duniawi manusia, tanpa mempertimbangkan kesesuaiannya dengan tujuan *syara'*, apalagi bertentangan dengannya tidak dapat disebut dengan *al-Maslahah*, tetapi sebaliknya hal itu merupakan *mafsadah*. Dalam hal ini, al-Ghazali berkata :¹²⁴

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة مصلحة, فكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.

Artinya: "Semua yang mengandung pemeliharaan tujuan *syara'* yang lima ini, merupakan *al-Maslahah*, dan semua yang mengabaikan tujuan ini merupakan *mafsadah*. Sedangkan menolak yang mengabaikannya itu justru merupakan *al-Maslahah*."

¹²⁴ *Ibid*, jilid 2, hal 287

Sedangkan al-Ghazali dalam memandang, bahwa *al-Maslahah* dikategorikan dalam tiga bagian, sebagaimana yang telah diungkapkannya dalam karyanya *al-Mustashfa*:¹²⁵

كل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الاصول, لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله, اذ للقياس اصل معين, وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسله.

Artinya: “Al-Ghazali menyatakan bahwa setiap maslahat yang kembali untuk memelihara atau menjaga tujuan syara’, diketahui dari al-Qur’an, al-Sunnah, dan ijma’,¹²⁶ dan maslahat tidak keluar dari ketentuan dalil tersebut. Akan tetapi sesuatu itu tidak dinamakan sebagai qiyas¹²⁷ namun, disebut dengan al-Maslahah al-Mursalah, karena qiyas memiliki dalil tertentu, adapun keberadaan atau pemunculan makna al-Maslahah adalah dikendaki oleh syara’ yang dikenal bukan hanya dari satu dalil, namun berdasarkan dalil yang banyak dan tidak terhitung, baik dari al-Qur’an, al-Sunnah, kondisi dan situasi, serta indikasi yang lain, dan oleh karenanya dinamakan dengan al-Maslahah al-Mursalah.”

Oleh karena itu, berdasarkan uraian di atas, penulis dapat menarik sebuah pengertian, bahwa menurut al-Ghazali *maslahah mursalah* adalah sebuah konsep yang harus sejalan searah dengan tujuan syara’, (ملائمة), yang bertujuan untuk menjaga tujuan syara’, dan dalam (لتصرفات الشارع)

¹²⁵ *Ibid*, hal 286

¹²⁶ *Ijma’* adalah merupakan *consensus* atau kesepakatan seluruh Mujtahid muslim pada masa setelah Rasul wafat atas suatu hukum syara’ atau dalam teks arab, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Abd al-Wahhab Khalaf, (اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة من الوقائع)

¹²⁷ definisi tersebut adalah merupakan definisi *qiyas* sebagaimana yang telah dipaparkan Abu Zahrah

pembentukannya tidak terdapat satu dalil yang menunjukkan, sedangkan *al-Maslahah* dalam pandangan al-Ghazali adalah merupakan konsep yang tidak bertentangan dengan *syara'*.

Dalam menelaah pandangan al-Ghazali, Husain Hamid Hasan memandang, bahwa menurut al-Ghazali *al-Maslahah* dapat dijadikan metode dalam *istinbat* hukum dengan beberapa catatan, antara lain ¹²⁸:

- 1) *Al-Maslahah* sejalan dengan tindakan *syara'*.
- 2) *Al-Maslahah* harus merupakan jenis *maslahah dzaruriyah* atau *hajiyyah* yang menempati kedudukan *dharuriyah*.
- 3) *Al-Maslahah* berstatus *qath'i* atau *zanny* yang menempati *qath'i*.
- 4) *Al-Maslahah* tidak bertentangan dengan al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijma'*.

Adapun dari pengertian makna *al-Maslahah* oleh pemaparan al-Ghazali di atas, dapat diberikan kesimpulan antara lain :

- a. Bahwa al-Ghazali dalam pandangannya tentang *al-Maslahah* adalah memiliki pengertian awal secara mendasar, yakni mengambil suatu kemanfaatan dan menghilangkan sesuatu yang menimbulkan kerusakan.
- b. Al-Ghazali berpandangan bahwa, segala sesuatu yang *maslahah* yakni segala sesuatu yang dapat menarik suatu kemanfaatan, maka yang demikian itu adalah merupakan suatu kebaikan dalam *syara'*, karena yang demikian adalah yang diharapkan seluruh manusia.

¹²⁸ *Op.Cit*, Husain Hamid, hal 451

- c. *Al-Maslahah* dalam pandangan al-Ghazali adalah merupakan keinginan yang ingin dicapai seluruh manusia, di mana tujuan manusia dalam lingkaran syari'at dapat dicapai dengan cara menjaga lima hal, antara lain : menjaga agama, jiwa, akal, nasab atau keturunan, dan harta.
- d. Bahwa dalam teori *al-Maslahah* yang di munculkan al-Ghazali, terdapat di dalamnya perbedaan teori, antara *al-Maslahah* yang dikehendaki oleh makhluk yakni manusia dan *al-Maslahah* yang diinginkan oleh *syara'*, karena kemungkinan besar *al-Maslahah* yang dikehendaki manusia belum tentu dikehendaki pula oleh *syara'*, begitu juga sebaliknya.

c) *Al-Maslahah* menurut Ramadhan al-Buthi

Dalam membincang tentang *al-Maslahah*, di mana konsep *al-Maslahah* ini adalah merupakan bagian dari doktrin hukum Islam¹²⁹, maka salah seorang ulama yang juga merupakan penggagas konsep *maslahah* yang segala pandangannya tentang *al-Maslahah* telah dituangkannya dalam karyanya *dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, yakni Sa'id Ramadhan al-Buthi¹³⁰ yang memiliki pandangan dalam memberikan pengertian *al-Maslahah* secara definitif, yakni :

¹²⁹ *Al-Maslahah* sebagai doktrin adalah karena sebagaimana pandangan Imam al-Syafii terhadap *al-Maslahah* bahwa sesungguhnya dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam yang merupakan pesan dari Allah berupa ketentuan-ketentuan atau legislasi yang harus dilakukan oleh setiap orang Islam, didalamnya secara otomatis mengandung *al-Maslahah*

¹³⁰ Adalah Guru Besar Fakultas Syari'ah Universitas Dhamasyiq/Damaskus

المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده, من حفظ دينهم, ونفوسهم,
وعقولهم, ونسلهم, واموالهم, طبق ترتيب معين فيما بينها

*Artinya: "Al-Maslahah adalah, suatu yang manfaat dan dimaksudkan oleh syari' yang maha bijaksana, untuk kebaikan hamba-hambanya, yang berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan serta harta mereka sesuai urutan yang jelas yang tercakup di dalamnya."*¹³¹

Dan kemaslahatan itu diakomodir dan diakui oleh Islam, sebagaimana bagian penting ajarannya dan menurut al-Buthi, bahwa *al-Maslahah* memiliki keunggulan dan karakteristik tersendiri dibandingkan dengan yang lain, di antaranya bahwa *al-Maslahah* selalu berorientasi ganda, yaitu *al-Maslahah* untuk dunia dan akhirat secara praktis serta *ta'abbudi-Nya*, bahwa dengan memelihara kemaslahatan maka berarti seseorang telah melaksanakan ta'at dan tunduk kepada ajaran Allah S.W.T.

Al-Buthi juga menjelaskan hakikat dari adanya konsep *al-Maslahah* dalam hukum Islam, di mana hakikat dari *al-Maslahah* adalah seluruh kemanfaatan yang tercakup dalam tujuan *syari'* tanpa dalil yang membenarkan atau membatalkan.

Pernyataan tersebut adalah, merupakan statemen al-Buthi dalam karyanya *dhawabit al-Maslahah* :¹³²

ان حقيقة المصالح المرسله هي كل منفعة داخله في مقاصد الشارع دون ان يكون لها
شاهد بالاعتبار او الغاء .

¹³¹ Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1992), hal 27

¹³² *Ibid*, hal 288

Statemen yang demikian adalah sama dengan yang disampaikan oleh Wahbah Zuhaily yang memberikan pemahaman tentang hakikat *al-Maslahah*, yakni ¹³³:

هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالإعتبار أو إلغاء ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس.

Artinya: “*Al-Maslahah al-Mursalah* adalah, sifat-sifat yang sejalan dengan tindakan dan tujuan syara’, tetapi tidak ada dalil tertentu dari syara’, yang membenarkan atau menggugurkan dan dengan ditetapkannya hukum padanya akan tercapai kemaslahatan dan akan tertolak kemadharatan atau kerusakan pada manusia.”

Adapun pendapat yang disampaikan dua orang ulama, yakni al-Buthi dan Wahbah Zuhaily tentang *al-Maslahah* yang merupakan ulama yang hidup di masa sekarang, adalah tidak lepas dengan pendapat ulama yang menjadi rujukannya, dalam konteks *al-Maslahah*, yakni al-Syatiby, di mana al-Syatiby memiliki satu pandangan tentang *al-Maslahah*, yang pada akhirnya diikuti sejumlah ulama termasuk di antaranya al-Buthi dan Wahbah Zuhaily. Di mana al-Syatiby memandang *al-Maslahah* sebagai metode yang sejalan dengan syara’.

Di mana *syari’*, mengibaratkan sesuatu tanpa dalil yang tertentu, dan demikian yang disebut dengan *istidl al-Mursal* yang dinamakan dengan *al-*

¹³³ Wahbah Zuhaily, *ushul al-Fiqh al-Islamy*, cet ke 1, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, 1986), hal 757

Maslahah al-Mursalah dan berikut adalah penjelasan al-Syatiby tentang *al-Maslahah* :¹³⁴

ان يلائم تصرفات الشرع, وهو ان يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع فى الجملة بغير دليل معين. وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة

Artinya: “*Al-Maslahah* adalah sesuai dengan tindakan syara’, adapun kesesuaian dengan tindakan syara’ adalah ditemukan dalam makna tersebut, suatu jenis yang syari’ menganggapnya dalam suatu jumlah tanpa dalil yang jelas, adapun hal tersebut adalah pengambilan dalil yang lepas dengan ketentuan syari’ yang dinamai dengan *al-Maslahah al-Mursalah*.”

Dalam hal ini, al-Syatiby membagi *al-Maslahah* menjadi tiga, antara lain, *al-Maslahah* yang ditunjukkan oleh dalil syara’ untuk diterima, *al-Maslahah* yang ditunjukkan oleh dalil syara’ untuk ditolak dan *al-Maslahah* yang tidak ditunjukkan oleh dalil khusus untuk diterima atau ditolak, adapun yang ketiga adalah terbagi menjadi dua, antara lain: *al-Maslahah* yang ditunjukkan oleh dalil khusus yang membenarkan atau membatalkan akan tetapi terdapat *nash* yang sejalan dengan *al-Maslahah* tersebut.¹³⁵

Al-Syatiby mencontohkan dengan masalah pengandaian, seperti terhalangnya bagian waris bagi seseorang yang membunuh ahli warisnya, seandainya tidak ada *nash* atau hadits Nabi yang memberikan ketetapan akan hal tersebut. Pada hakikatnya adalah tidak ada dan oleh karenanya, tidak bisa dijadikan *hujjah*, sedangkan yang kedua adalah *al-Maslahah* yang tidak

¹³⁴ *Op.Cit*, Ahmd Munif, hal 66

¹³⁵ *Ibid*, Ahmad Munif, hal 67

ditunjukkan oleh dalil tertentu yang membatalkan atau membenarkan dan yang demikian adalah dinamakan dengan *al-Maslahah al-Mursalah*.¹³⁶

Dengan demikian, jika terdapat pertentangan antara kemaslahatan yang bertentangan dengan ajaran Allah, maka secara otomatis kemaslahatan tersebut yang tidak bisa diakui oleh *syara'*. Karena dalam keadaan apapun *al-Maslahah* harus selalu sejalan dengan *nash* secara mutlak.

Al-Buthi dalam menjelaskan tentang *al-Maslahah*, seringkali mengantisipasi agar tidak mudah percaya terhadap ajaran yang mengatas namakan kemaslahatan, di mana dalam menetapkan kemaslahatan tersebut, adalah dengan menggunakan akal dan nafsu saja. Al-Buthi mencoba mencari sebuah *ibroh* (pelajaran), yakni pada kejadian perang salib¹³⁷, di mana atas ketidak mampuan para *kafirin* terhadap muslimin secara terang-terangan dengan perang, maka pemikir atau ahli filsafat, berusaha merusak Islam dengan cara menjauhkan muslimin dari keyakinan terhadap Tuhannya dan akhlak yang mulia.¹³⁸

Al-Buthi menambahkan, bahwa fenomena yang telah terjadi tersebut, adalah merupakan tanda terjadinya perpecahan antara kaum muslimin dan para *imperialis* setelah perang salib, di mana para *imperialis* yang berusaha

¹³⁶ *Ibid*, Ahmad Munif, hal 67

¹³⁷ Adalah sebuah peperangan yang terjadi antara orang muslim dan Kristen, yang berlangsung selama II abad, dan ejalan sebanyak VIII kali, dengan konflik perebutan bait al-Maqdis, adapun perang salib pertama terjadi pada tahun 1096 M-1099M, sedangkan perang salib ke II terjadi pada tahun 1147 M-1149M, dan perang salib ke tiga pada tahun 1189-1192 M, sedangkan perang salib ke IV pada tahun 1204-1206M, dan ke V pada tahun 1210-1221M, yang ke VI pada tahun 1228-1229 M, yang ke VII pada tahun 1249-1231, dan yang terakhir yakni perang salib ke VIII terjadi pada tahun 1270 yang akhirnya bait al-Maqdis ada pada kekuasaan Islam dibawah komando Salahuddin al-Ayyuby, (Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Jilid II, (Jakarta: PT. Djaya Pirusa, 1990), hal 215-230

¹³⁸ *Op.Cit*, al-Buthi, hal 14

memberikan pemikiran sesat terhadap akidah kaum muslimin, seperti dengan cara penyebaran wacana *orientalis (istishraq)*, *atheisme (ilhad)*, dan *kristenisasi (tabshir)*, mengarang buku yang berisikan kekaguman mereka terhadap Islam serta diskusi dan politik *kamuflase*, yakni dengan menggunakan identitas Islam, kemudian menghancurkan. Pada tataran tersebut, para *imperialis* menggunakan jargon *al-Maslahah* sebagai alat untuk menghancurkan Islam.

Secara garis besar, pemikiran al-Buthi tentang *al-Maslahah* adalah sejalan dengan pendapat jumbuh ulama, yakni pendapat yang telah terwakili oleh Imam Malik¹³⁹, Imam Syafi'i¹⁴⁰, dan Imam Hanbali¹⁴¹. Sehingga dapat diartikan bahwa konsep *al-Maslahah* yang digagas, tidak seratus persen pemikirannya sendiri, namun hasil dari pengadopsi pemikiran para Imam Madzhab di atas, namun setidaknya konsep *al-Maslahah* al-Buthi memiliki ciri khas tersendiri.

¹³⁹ *Op.Cit*, al-Buthi, hal 16

¹⁴⁰ Nama lengkapnya Abdullah Ibn Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi'iy al-Syafi'I al-Muthaliby, yakni Abdul Muthalib merupakan ayah Rasulullah yang ke empat dan ayah yang ke 1X bagi al-Syafii, lahir di Ghuzah thn 150 H wafat 204 H, Hudhari Bik, alih bahasa Muhammad Zuhri, *Tarikh Tasyri' al-Islamy Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, (Semarang: Darul ihya', 1980), hal 433

¹⁴¹ Nama lengkapnya Imam Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad asy-Syaibani, lahir di Baghdad thn 164 dan wafat pada tahun 241H/855 M. Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri' Sejarah Legislasi Hukum Islam*, (Jakarta: AMZAH, 2009), hal 195

Menurut Syafiiyyah dan Hanabilah bahwa *syari'ah* pada hakikatnya diambil dari *nash, ijma'* dan *qiyas*, menurut Syafi'y bahwa kemaslahatan *syara'* harus seimbang dan selaras dengan tujuan *syara'* yakni memelihara *kulliyah al-Khamsah* sekalipun bertentangan dengan tujuan manusia, hal ini dikarenakan kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kehendak *syara'*, akan tetapi didasarkan pada hawa nafsu. *Op.Cit*, Wahbah, hal 769-819

Adapun karakteristik dari gagasan, bahwa *al-Maslahah* diakomodir sebagai dalil hukum (*al-Maslahah al-Syar'iyah*), harus memenuhi lima syarat, antara lain¹⁴² :

- a. Suatu hal harus dalam tujuan *syari'*.
- b. Tidak bertentangan dengan al-Qur'an.
- c. Tidak bertentangan dengan *al-Sunnah*.
- d. Tidak bertentangan dengan *qiyas*.
- e. Tidak menyalahi *maslahah* yang lebih tinggi.

Sedangkan dalam hal yang lainnya, al-Buthi lebih banyak cenderung terhadap pendapat para Imam sebelum masanya, seperti Imam Syafi'i, Imam Ghazali, dan Imam Syatiby, sehingga ia tidak dikatakan sebagai ulama pencetus konsep *al-Maslahah*, karena ia memiliki kecenderungan dengan ulama lain yang hidup sebelum masanya.

3. *Al-Maslahah dalam Nash*

Seluruh ulama telah bersepakat, bahwa sumber hukum Islam yang pertama adalah al-Qur'an. Al-Qur'an adalah merupakan sumber dari dasar-dasar hukum Islam, al-Qur'an juga meletakkan segala hal tentang Islam, adapun dalam pembentukan hukum dalam al-Qur'an terdapat beberapa prinsip, yakni :¹⁴³ tidak menyulitkan artinya bahwa al-Qur'an diturunkan tidak bertujuan menyakitkan atau menyengsarakan seseorang, namun al-Qur'an dibentuk agar tercipta suatu kemaslahatan.

¹⁴² *Op.Cit*, al-Buthi, hal 18

¹⁴³ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003), hal 15

Sedangkan asas yang kedua dalam pembentukan hukum dalam al-Qur'an adalah *taqlil al-Talluf* (meyedikitkan beban), dalam hal ini makna *al-Maslahah* terkandung di dalamnya, dan yang terakhir adalah berangsur-angsur, di mana dalam asas ini Allah juga menghendaki agar para manusia sebagai pelaksana aturan legislasi-Nya tidak merasa keberatan dengan hukum yang diturunkan, di mana dalam asas ini juga terkandung *al-Maslahah*, sehingga atas dasar diatas para ulama bersepakat bahwa kemaslahatan adalah merupakan tujuan pokok dalam pembentukan hukum Islam.¹⁴⁴

Adapun respon al-Qur'an terhadap *al-Maslahah*, diawali dari penegasan al-Qur'an tentang latar belakang dan tujuan kenapa dan untuk apa manusia diciptakan oleh Allah,¹⁴⁵ hal ini terdapat dalam beberapa ayat, antara lain :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةً

Artinya: “Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” (QS. al-Baqarah: 30)¹⁴⁶

Dalam ayat di atas, dijelaskan bahwa sesungguhnya manusia, diciptakan oleh Allah di muka bumi yang disampaikan melalui para malaikat, dalam hal ini tugas sebagai khalifah adalah merupakan kemaslahatan yang ingin diraih dibalik rahasia penciptaan manusia.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Op.Cit*, Jaih, hal 16

¹⁴⁵ *Op.Cit*, Suratmaputra, hal 30

¹⁴⁶ QS. Al-Baqarah, Juz 2, Ayat 30

¹⁴⁷ *Op.Cit*, Ahmad Munif, hal 30

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۗ وَكَانَ

اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾

Artinya: “(mereka kami utus) selaku Rasul-Rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya Rasul-Rasul itu dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. an-Nisa’: 165)¹⁴⁸

Adapun dalam ayat di atas, terdapat dua pesan yang ditegaskan oleh Allah yang menjadi *khitab* bagi makhluknya, yakni :

- a. Para Rasul diutus oleh Allah S.W.T untuk menyampaikan berita gembira (aturan-aturan kewajiban yang apabila dilaksanakan memperoleh pahala dan mengantarkan ke surga), dan menyampaikan peringatan, (beberapa larangan apabila dilanggar akan jatuh dalam perbuatan dosa dan mengantarkan manusia ke neraka), semua itu adalah hukum-hukum Allah/Islam, yang mesti dijadikan pedoman oleh umat manusia dalam mengarungi kehidupan manusia.
- b. Dengan diutus para Rasul dengan membawa hukum Allah, sebagai petunjuk hidup tidak ada alasan lagi bagi manusia untuk menghindari dari aturan hukum Allah¹⁴⁹.

Di mana dua pesan di atas, adalah merupakan kemaslahatan yang dikehendaki oleh Allah selaku *syari'* yakni pembuat legislasi hukum Islam. Dalam hal ini adalah merupakan kepedulian al-Qur'an terhadap prinsip *al-*

¹⁴⁸ QS. al-Nisa', Juz 4, Ayat 165

¹⁴⁹ *Op.Cit*, Ahmad Munif, hal 32

Maslahah atau kemaslahatan juga dapat dilihat pada ayat yang mewajibkan mendirikan shalat lima waktu, puasa ramadhan, zakat dan ibadah haji.

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾
إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴿٢٣﴾

Artinya: “*Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikirdan apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, Dan apabila ia mendapat kebaikan ia amat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya.*” (QS. al-Ma’arij: 19-23)¹⁵⁰

Dari ayat di atas, menerangkan adanya sifat buruk yang melekat pada diri manusia, di mana sifat tersebut adalah merupakan situasi sedang susah, ia berkeluh kesah dan dalam kondisi sedang mendapat nikmat, ia bersifat kikir. Dalam ayat di atas mengandung makna bahwa sesungguhnya, bagi seseorang yang melaksanakan shalat, akan mendapatkan kemaslahatan dari mengerjakan shalat tersebut, dan hal tersebut adalah mampu menghindarkan sifat-sifat buruk.

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

Artinya: “*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*¹⁵¹” (QS. al-Ankabut: 60)¹⁵²

¹⁵⁰ QS. Al-Ma’arij, Ayat 19

¹⁵¹ Yang berhak menerima zakat ialah: 1. orang fakir: orang yang amat sengsara hidupnya, tidak mempunyai harta dan tenaga untuk memenuhi penghidupannya. 2. orang miskin: orang yang tidak cukup penghidupannya dan dalam keadaan kekurangan. 3. Pengurus zakat: orang yang diberi tugas

Dalam ayat tersebut, adalah merupakan penjelasan tentang orang-orang yang wajib menerima zakat dan sekaligus mengandung makna, bahwa mengapa zakat diwajibkan bagi manusia di antaranya adalah untuk membantu para manusia yang membutuhkan dan artinya, bersedekah atau secara garis besar adalah membantu bagi mereka yang membutuhkan, adalah memiliki nilai *masalahah*, baik disisi Allah ataupun diantara para makhluk yang dinilai sebagai nilai sosial.¹⁵³

Adapun yang demikian tadi adalah merupakan eksistensi *al-Maslahah* dalam al-Qur'an, di mana seluruh ayat yang telah disebutkan dan bahkan seluruh ayat yang ada dalam al-Qur'an pada dasarnya adalah mengandung kemaslahatan. Dan yang demikian itu adalah secara mutlak.¹⁵⁴ Adapun di dalam hadits, sesungguhnya juga mengandung unsur-unsur kemaslahatan, antara lain :¹⁵⁵

عن ابى بكر ابن ابى شيبه وابى كريب عن ابى معاوية عن الاعمش عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبدالله بن مسعود قال لنا رسول الله صلى الله عليه و

untuk mengumpulkan dan membagikan zakat. 4. Muallaf: orang kafir yang ada harapan masuk Islam dan orang yang baru masuk Islam yang imannya masih lemah. 5. memerdekakan budak: mencakup juga untuk melepaskan muslim yang ditawan oleh orang-orang kafir. 6. orang berhutang: orang yang berhutang Karena untuk kepentingan yang bukan maksiat dan tidak sanggup membayarnya. adapun orang yang berhutang untuk memelihara persatuan umat Islam dibayar hutangnya itu dengan zakat, walaupun ia mampu membayarnya. 7. pada jalan Allah (sabilillah): yaitu untuk keperluan pertahanan Islam dan kaum muslimin. di antara mufasirin ada yang berpendapat bahwa *fi sabilillah* itu mencakup juga kepentingan-kepentingan umum seperti mendirikan sekolah, rumah sakit dan lain-lain. 8. orang yang sedang dalam perjalanan yang bukan maksiat mengalami kesengsaraan dalam perjalanannya.

¹⁵² QS. al-Taubah, Juz 9, Ayat 60

¹⁵³ *Op.Cit*, Ahmad Munif, hal 36

¹⁵⁴ Sebagaimana yang telah dipaparkan oleh Imam Syafii, bahwasanya seluruh ayat al-Qur'an telah mengandung kemaslahatan tanpa terkecuali, dan yang demikian adalah merupakan alasan beliau tidak mencetuskan konsep *al-Maslahah* dalam pembentukan hukum Islam. A. Riza Su'adi, *TESIS Perkembangan Kekuatan Masalahah Sebagai Sumber Hukum Islam dari Pemikiran al-Ghazali Terhadap al-Syatiby*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2002), hal 4

¹⁵⁵ Muslim, *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawawy*, (Beirut: Dar al-Ihya' at-Turas al-Araby 1972) hal 76-77

سلم يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج, فانه اغض للبصر واحصن للفرج, ومن لم يستطع فعليه بالصوم, فانه له وجاء. (رواه مسلم)

Artinya: "Dari Ibu Bakar ibn Abi Syaibah dan Abi Karib dari Abi Mu'awiyah dari al-A'masy dari Ammaroh bin Abd al-Rahman bin Yazid dari Abdillah bin Mas'ud berkata Rasulullah kepadaku wahai golongan-golongan muda, barang siapa diantara kalian mampu melaksanakan pernikahan, hendaklah menikah, karena yang demikian lebih menundukkan pandangan, dan lebih memelihara nafsu, dan barang siapa tidak mampu maka hendaklah berpuasa karena yang demikianengebiri nafsu bagimu." (HR. Muslim)

Hadits di atas, menunjukkan bahwa Rasulullah benar-benar mengetahui kondisi para pemuda yang memiliki dorongan biologis begitu tinggi, di mana hal tersebut mampu mengarahkan dan mengantarkan anak muda tersebut kedalam lembah *kemadharatan*, sehingga menimbulkan *mafsadah* atau kerusakan, sehingga berdasarkan hal tersebut, Rasulullah menganjurkan kepada mereka untuk menikah karena dengan menikah yang pada awalnya diharamkan karena bukan *mukhrim* menjadi *mukhrim mu'aqqot*,¹⁵⁶ dengan menikah pula seseorang harus berusaha memberikan nafkah kepada keluarga untuk mewujudkan kemaslahatan terhadap keluarga dan pada hadits ini Rasulullah juga menunjukkan manfaat dari puasa, yakni tidak lain dengan puasa mampu menjaga gejala syahwat.

عن عبد الله بن يوسف عن مالك عن ابي زناد عن الاعراج عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم, اذا صلى احدكم للناس فليخفف, فان منهم الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى احدكم لنفسه فليطول ما شاء. (رواه البخاري)

¹⁵⁶ Adalah merupakan kebalikan dari *mukhrim mu'abbad*, dimana dalam hal ini suatu status yang pada awalnya haram menjadi halal, namun dikatakan *mu'aqqat* karena suatu saat status halal bisa lepas dan haram kembali jika antara suami dan istri bercerai, Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam*, (Bandung: Sinar Baru, 1990), hal 19

Artinya: “Dari Abdillah bin Yusuf dari Malik dari Ibi Zinad dari al-A’raj dari Abi Hurairah dari Nabi S.A.W, apabila diantara kalian menjadi imam shalat berjamaah, hendaklah memperpendek bacaan, sebab diantara jamaah, ada yang lemah fisiknya, ada yang sakit, dan ada pula orang tua, dan apabila diantara kalian semua shalat sendirian, silahkan membaca bacaan sesukanya.” (HR.Bukhari)¹⁵⁷

Dari sini Rasulullah memberikan petunjuk bahwa, beribadah dengan cara menyebabkan orang lain kesulitan, adalah tidak menimbulkan suatu kemaslahatan dan secara otomatis hal yang demikian itu adalah tidak sesuai dengan tujuan *syara’*, yakni menjaga agama dan cara yang demikian adalah merupakan *madharat* sehingga harus dihindarkan dan dari hadits ini pula dapat diketahui bahwasanya terdapat hubungan erat antara penetapan hukum Islam dengan *al-Maslahah*.

4. Kedudukan *al-Maslahah* Sebagai Dalil Yang Diperselisihkan

Al-Maslahah sebagai sumber hukum Islam secara independen masih diperselisihkan oleh para ulama. Imam Syafi’iy bahkan mengecam keras dalam memastikan *al-Maslahah* sebagai konsep yang cenderung dibuat-buat, karena tidak berlakunya syari’ah sebagai tolak ukurnya, melainkan sebagai pelampiasan sebagai bentuk dari nafsu manusia, misalnya,¹⁵⁸ seorang wanita pada zaman Jahiliyah tidak memiliki bagian harta warisan yang menurut mereka para kaum Jahiliyah hal tersebut adalah merupakan tindakan yang mengandung kemaslahatan umat sesuai dengan adat istiadat yang oleh karenanya tidak dinamakan *al-Maslahah*.

¹⁵⁷ Bukhory, *Shohih al-Bukhory*, (Turki: Dar-al-Thaba’ah Juz 3), hal 635

¹⁵⁸ Muhammad Muslihuddin, *Ijtihad Antara Penerapan dan Harapan*, dalam Mun’im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hal 170

Namun di dalam khazanah pemikiran hukum Islam, sesungguhnya pembahasan tentang *ri'ayah al-Maslahah* adalah bukan merupakan suatu kajian yang baru, sebagaimana statemen Husain Hamid Hasan dalam karyanya yang berjudul *nadzariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*,¹⁵⁹ beliau menyatakan bahwa, hampir seluruh *ushuliyun* membicarakan *al-Maslahah*, hanya saja terdapat perbedaan pandangan di antara mereka dalam kategorisasi *al-Maslahah* yang dapat dijadikan sumber hukum dan perbedaan dalam ruang lingkup *ri'ayah al-Maslahah* tersebut.

Pada umumnya, ulama berpendapat tentang *ri'ayah al-Maslahah*, di mana kata tersebut adalah memiliki pengertian, sesuatu yang menggambarkan pemeliharaan tujuan-tujuan hukum *syara'* yang ditetapkan dalam rangka meraih suatu kemanfaatan, ataupun menolak suatu *kemadharatan* terhadap manusia yang di dalamnya terdapat pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹⁶⁰ Adapun dalam pengertian ini terlihat bahwa *ri'ayah al-Maslahah* adalah sebagai sumber hukum yang dititik beratkan terhadap beberapa hal :

- a. Bahwa *ri'ayah al-Maslahah* harus sejalan dengan tujuan *syari'* dalam menetapkan hukum Islam, yaitu untuk memelihara agama, akal, keturunan, dan harta.¹⁶¹
- b. Bahwa *al-Maslahah* pada eksistensinya, adalah untuk memelihara atau menjaga tujuan *syari'* meskipun bertentangan dengan tujuan manusia.¹⁶²

¹⁵⁹ *Op.Cit*, Husain Hamid, hal 5

¹⁶⁰ Dalam Terminologi Ilmu Ushul Fiqh hal itu biasa disebut dengan *al-Kulliyah al-Khamsah* (lima ketentuan umum) sebagaimana yang dipaparkan oleh al-Ghazali di atas

¹⁶¹ *Op.Cit*, Zaid, hal 22

¹⁶² *Op.Cit*, Husain Hamid, hal 9

- c. Bahwa *ri'ayah al-Maslahah* memiliki tujuan agar manusia dapat meraih suatu kemanfaatan atau menghindarkan pada bahaya.¹⁶³

Dengan kata lain, bahwa *ri'ayah al-Maslahah* adalah merupakan suatu landasan untuk menetapkan hukum dari suatu problem yang tidak ada ketentuannya secara eksplisit, akan tetapi sesuai ketentuan hukum bahwa, suatu perkara yang hukumnya ditentukan oleh Allah (*tassarufat al-Syari'*) secara umum sebagai upaya mendapatkan *al-Maslahah*.¹⁶⁴

Selain itu, mayoritas ulama berpendapat bahwa kemaslahatan yang sesuai dengan tindakan *nash* (المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع) adalah merupakan persyaratan yang bersifat mutlak, agar ketentuan hukum yang dilahirkan dari *ri'ayah al-Maslahah* sebagai sumber hukum Islam dapat diakui keabsahannya dan berdasarkan pernyataan tersebut, secara umum ulama hanya mengakui dua jenis *ri'ayah al-Maslahah* yang dapat diterima sebagai sumber hukum, yaitu :

- 1) *Al-Maslahah al-Mu'tabaroh* (yang termasuk dalam *al-Maslahah ghoiru mansushoh*) yakni kemaslahatan yang diakui dan mengambil bentuk *qiyas*.
- 2) *Al-Maslahah al-Mursalah* (yang termasuk dalam *al-Maslahah al-Manshushoh*) kemaslahatan yang tidak didukung oleh *nash* tertentu, akan tetapi didukung oleh sejumlah *nash* secara umum.

Dengan pernyataan yang telah tersebut di atas, menunjukkan bahwa, para ulama secara otomatis menolak keberadaan *al-Maslahah al-Ghoribah*

¹⁶³ *Op.Cit*, Zaid, hal 22

¹⁶⁴ *Op.Cit*, Zaid, hal 22

(kemaslahatan yang asing) atau biasa disebut dengan *al-Maslahah al-Mulghoh* (kemaslahatan yang diabaikan).¹⁶⁵

Adapun pada masa kebekuan fiqh, yakni pada masa abad pertengahan, muncul seorang ulama yang mengikuti Madzhab Hanbali, yakni Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang memiliki misi mengajak untuk kembali kepada Madzhab *al-Salaf al-Shalih* berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, dan dia adalah merupakan tokoh ulama yang mengakui keberadaan *al-Maslahah* sebagai sumber hukum Islam.¹⁶⁶ Berkaitan dengan hal tersebut, yakni tentang pensyari'atan dalam hukum Islam, Ibn Qayyim menyebutkan bahwa, syari'ah adalah merupakan ketetapan Tuhan dan Rasul-Nya yang terletak di atas kepentingan manusia baik di dunia maupun di akhirat yang bersifat adil dan bahkan mengandung kebaikan-kebaikan (*al-Mashalih*) serta hikmah-hikmah.

Oleh karena itu, segala sesuatu yang menyimpang dari keadilan dan kebaikan adalah bukan syari'ah, meskipun dari hasil *ta'wil*,¹⁶⁷ di sisi lain sebagaimana yang telah dikutip oleh Muhammad Khalid Mas'ud, bahwa Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan, bahwa sah hukumnya dalam menisbatkan *illat* kepada segala perintah Allah, karena al-Qur'an dan al-Sunnah sudah penuh dengan contoh di mana suatu alasan hukum diberikan adalah untuk menjelaskan perintah *syara'*. Penggunaan teori *al-Maslahah* oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah tidak hanya pada bidang *mu'amalah* saja, namun juga dalam wilayah *al-Siyasah*

¹⁶⁵ Al-Syatiby, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-syari'ah*, Juz II, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah), hal 37

¹⁶⁶ Rahmad Djatmiko, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hal 10

¹⁶⁷ Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqi'in An Rabb al-Alamin*, Juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), hal 11

al-Syar'iyah, yakni tindakan yang mendekatkan manusia terhadap kemaslahatan dan menjauhkan dari kebinasaan, sekalipun tidak ada penegasan dari Rasul dan keterangan wahyu, ia menentang pendapat yang menyatakan bahwa tidak ada *siyasah* kecuali yang diungkapkan *syara'*.¹⁶⁸

B. *Al-Maslahah* Menurut Najmuddin Al-Thufi

1. Konsep *Ri'ayah Al-Maslahah* Menurut Najmuddin Al-Thufi

Dalam membincang konsep *al-Maslahah* termasuk salah satunya adalah ulama yang hidup pada sekitar abad 13, yakni Sulayman Ibn Abd al-Qawiy Ibn Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Thufy al-Shar Shary al-Hanbaly,¹⁶⁹ ulama yang lahir pada tahun 675 H dan wafat pada tahun 716, yang lahir dan wafat di Baghdad Iraq, dalam hal ini al-Thufi adalah termasuk ulama yang oleh kebanyakan ulama di klaim sebagai ulama yang memiliki jenis pemikiran *rasionalis*, karena dengan pemahannya yang menganggap bahwa prinsip hukum tertinggi adalah *ri'ayah al-Maslahah* dan bukan sumber-sumber hukum tradisional para ahli hukum.¹⁷⁰

Selain itu, beberapa ilmuwan seperti Farouq Abu Zaid dan Husain Muhammad memberikan penilaian terhadap al-Thufi, bahwa al-Thufi adalah seseorang ulama yang bermadzhab Hanbaly dan pandangannya tentang *al-Maslahah* di nilai berani dan kontroversial,¹⁷¹ namun al-Thufi sendiri menegaskan,

¹⁶⁸ *Op.Cit*, Ibn Qayyim, hal 15

¹⁶⁹ Al-Thufi selalu disebut sebagai pengikut Madzhab Hanbaly, karena disamping banyak belajar pada guru-guru yang bermadzhab Hanbaly, ia juga banyak menulis karya dengan berpedoman pada ushul fiqh Madzhab Hanbaly, akan tetapi berdasarkan atas karya ilmiah dan pandangan-pandangannya, dalam bidang fikih dan ushul fiqh dapat dikatakan bahwa ia sendiri telah sampai pada tingkat mujtahid *mutlaq* sebagaimana yang telah diungkapkannya sendiri, dan al-Thufi memang memiliki perbedaan pendapat tentang konsep *al-Maslahah* *Op.Cit*, Zaid, hal 235

¹⁷⁰ *Op.Cit*, Abdallah, hal 42

¹⁷¹ Dinilai kontroversi karena al-Thufi sebagai pengikut kelompok Hanabilah dimana Madzhab Hanbali adalah merupakan Madzhab yang oleh beberapa kalangan dinilai sebagai kelompok

bahwa sesungguhnya *nash* adalah merupakan sumber hukum tradisional yang paling kuat dan bahkan tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka dalam hal ini *al-Maslahah* harus diberikan prioritas di atas *nash*, sebagaimana statemen al-Thufi.¹⁷²

وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما

Artinya: “Dan jika berbeda dengan al-Maslahah, maka wajib mendahulukan ri’ayah al-Maslahah dari keduanya.”

Hal ini dikarenakan kemaslahatan manusia pada dasarnya, adalah termasuk dalam tujuan manusia sendiri, sehingga secara otomatis perlindungan terhadap *al-Maslahah* menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat.

(انه يرى ان المصلحة اقوى ادلة الشرع حيث قال ان رعاية المصلحة اقوى من الاجماع, ويلزم من ذلك انها اقوى ادلة هاشرع, لان القوى من الاقوى اقوى)

Artinya: “Sesungguhnya al-Thufi berpendapat, al-Maslahah adalah lebih kuat di antara dali-dalil syara’, sebagaimana dikatakan al-Thufi, sesungguhnya ri’ayah al-Maslahah adalah lebih kuat dari pada ijma’ dan dari konsekuensi tersebut, mengharuskan al-Maslahah menjadi dalil terkuat dari pada dali-dalil syara’, karena yang terkuat di antara yang kuat adalah fihukumi paling kuat.”

Al-Thufi sendiri menyebutkan bahwa, dalil yang terperinci ataupun global dari al-Qur’an ataupun al-Sunnah, serta ijma’, adalah sesungguhnya syari’at terbentuk atas dasar penarikan kemanfaatan dan penolakan *kemadharatan*. Dan menjadikannya masuk dalam katagori *al-Maslahah* yang dituturkannya secara

fundamentalis, yang berusaha dengan sekuat tenaga mengembalikan seluruh persoalan terhadap al-Qur’an dan al-Sunnah, sedangkan al-Thufi adalah merupakan ulama yang dikenal sebagai ulama berpola pikir rasionalis karena dengan konsepnya, *ri’ayah al-Maslahah* sebagai prinsip tertinggi dalam penentuan hukum Islam, *Op.Cit*, Ahmad Munif, hal 36

¹⁷² *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta’yin*, hal 21

gambang di dalam karyanya kitab *al-Takyin fi Syarh al-Arba'in*, sebagai berikut

:¹⁷³

ساق الطوفى رحمه الله ادلة مجملة ومفصلة من الكتاب والسنة والاجماع والنظر على ان
الشريعة مبنية على جلب المصالح ودفع المضار وجعلها مدخلا لرايه فى المصلحة.

Artinya: “Al-Thufi rahimahullah, tentang dalil yang global dan rinci dari *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, serta *ijma'*, dan suatu pandangan bahwa syari'at, terbentuk atas dasar penarikan kemanfaatan dan pencegahan kemandzaratan atau kerusakan dan menjadikan kaidah tersebut (penarikan kemanfaatan, dan pencegahan kemandzaratan atau kerusakan), termasuk pandangannya dalam *al-Maslahah*.”

Adapun dalam memahami *al-Maslahah*, al-Thufi berpendapat :¹⁷⁴

اما لفظها : فهو مفعلة من الصلاح, وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك
الشيء له, كالقلم يكون على هيئة الصالحة للكتابة به, والسيف على هيئة الصالحة للضرب
به.

Adapun lafad *al-Maslahah*, adalah bentuk dari maf'ul lafad *al-Shalah*, yaitu adanya eksistensi secara sempurna, sesuai dengan penggunaan sesuatu secara proporsional (sesuai fungsinya), seperti bolpoin sesuai fungsinya untuk menulis dan pedang sesuai fungsinya untuk menghunus.

Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa menurut al-Thufi, *al-Maslahah* secara bahasa adalah suatu yang keberadaannya adalah menimbulkan suatu keserasian dan tidak menimbulkan *kedhaliman* atau *madharat* terhadap apapun dan siapapun, seperti yang telah dicontohkan, bolpoin akan *maslahat* jika digunakan untuk menulis sedangkan pedang untuk menghunus.

¹⁷³ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin*, hal 19

¹⁷⁴ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin*, hal 239

Sedangkan secara istilah, al-Thufi berpendapat dengan rumusan pengertian sebagai berikut :

اما حدها بحسب العرف : فهي السبب المؤدي الى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية الى الربح. و بحسب الشرع هي السبب المؤدي الى مقصود الشارع عبادة او عادة. ثم هي تنقسم الى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات. والى ما يقصده لنعف المخلوقين وانتظام احوالهم كالعادة. ١٧٥.

Artinya: “Adapun pengertian *al-Maslahah* menurut 'urf (pemahaman yang berlaku dimasyarakat), adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan atau mendatangkan laba. Adapun menurut *syara'*: sebab yang dapat menghantarkan atau mendatangkan tujuan dari pada maksud *syari'* (pembuat hukum yakni Allah), baik dalam hukum ibadah atau adah atau *mu'amalah*, kemudian *al-Maslahah* dibagi antara lain *al-Maslahah* yang dikehendaki oleh *syari'* sebagai hak prerogratif *syari'* seperti ibadah, dan *al-Maslahah* yang dimaksudkan untuk kemaslahatan makhluk, atau umat manusia dan keteraturan urusan mereka seperti adat atau hukum adat.”

Berbeda dengan kebanyakan ulama dalam memandang *al-Maslahah*,¹⁷⁶ Najmuddin al-Thufi, memiliki pandangan tersendiri di dalam mengkaji *al-Maslahah*, al-Thufi mengabaikan pandangan ulama yang membagi *al-Maslahah*, atas *al-Maslahah al-Mu'tabaroh*, *al-Maslahah al-Mulghoh*, *al-Maslahah dhoruriyyah* dan *ghoiru dhoruryyah* yakni *al-Tahsiniyyah* dan *al-Hajiyyah*, sebagaimana yang telah diulas al-Thufi dalam karyanya yakni *mukhtashor al-Roudloh* ¹⁷⁷:

¹⁷⁵ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin*, hal 239

¹⁷⁶ Sebagaimana yang telah tersebut diatas yakni mayoritas ulama membagi *al-Maslahah* menjadi *al-Maslahah al-Mu'tabaroh* dan *al-Maslahah al-Mursalah*

¹⁷⁷ Najmuddin Abi Rabi' Sulaiman ibn Abd al-Qawiyy bin Abd al-Karim ibn Said al-Thufi *Syarah Mukhtasor al-Raudloh*, Juz III, (Mu'assasah al-Risalah, Cet Pertama Thn 1989 M/1409 H), hal 214

قلت: اعلم ان هؤلاء الذين قسموا المصلحة الى معتبرة, وملغاة, ومرسلة ضرورية, وغير ضرورية تعسفوا وتكلفوا, والطريق الى معرفة حكم المصالح اعم من هذا واقرب, وذلك بان نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالاجملة اجماعا.

Artinya: “Aku katakan: Ketahuilah, bahwa sesungguhnya mereka yang membagi al-Maslahah pada masalah mu’tabaroh, mulghoh, dan al-Maslahah al-Mursalah, demikian juga dengan al-Maslahah dhorurury dan ghoiru dhorury, sesungguhnya adalah mempersulit diri, dan mencari beban, sedangkan jalan untuk metode untuk mengenali hukum al-Maslahah, adalah lebih umum dan lebih mengenai sasaran, dan yang demikian itu, kami katakan bahwa berdasarkan ijma’ telah terbukti bahwa secara umum syara’ memelihara al-Maslahah dan al-Mafsadah.”

Al-Thufi memaparkan pandangannya tentang *al-Maslahah* yang membedakan konsepnya dengan konsep yang dibawa oleh Imam Malik.

واعلم ان هذه الطريقة التي قرناها مستفدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة, على ما ذهب اليه مالك, بل هي ابلغ من ذلك, وهي التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات, وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام.

Artinya: “Ketahuilah, bahwa metode yang kami sebutkan, yaitu yang telah dirumuskan dari hadits yang telah disebutkan¹⁷⁸, berbeda dengan al-Maslahah al-Mursalah Imam Malik, akan tetapi lebih memenuhi sasaran dari pada itu, metode ini adalah berpegang pada nash, dan ijma’ dalam bidang ibadah dan muqaddarat, sedangkan dalam bidang mu’amalah dan hukum lainnya,(adalah berpegang pada al-Maslahah).”

Adapun dari pembagaian tersebut, al-Thufi secara tegas membagi ketentuan *syara’* terhadap dua bagian :¹⁷⁹

¹⁷⁸ Yakni Hadits, لا ضرر ولا ضرار

¹⁷⁹ *Op.Cit.*, al-Thufi, *Kitab al-Ta’yin*, hal 21

انه يقسم الشرع الى عبادات ومقدرات, ومعاملات, فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص والاجماع, وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة فحسب.

Artinya: "Sesungguhnya al-Thufi membagi syari'at terhadap ibadah termasuk muqaddarat, dan mu'amalah, dan sesuatu hal yang termasuk dalam ibadah dan muqaddarat di kembalikan dengan nash dan ijmak, dan sesuatu yang termasuk dalam muamalah adalah dikembalikan pada al-Maslahah al-Mursalah saja."

Dari definisi di atas, maka secara garis besar al-Thufi membagi lingkup syari'at atas hal-hal sebagai berikut :

- a. Ibadah yang sejenisnya yang termasuk dalam bagian ini, antara lain seluruh ketentuan *syara'* yang berhubungan dengan *al-Hudud* (كالحدود) والعقوبات على الجنايات yakni ancaman hukuman yang memiliki batas tertentu, *al-Uqubat* yakni hukuman yang sudah dipastikan dan *al-Muqaddarat* yakni aturan-aturan yang mengandung ukuran yang pasti.
- b. *Mu'amalah* dan yang sejenisnya, yakni *al-Adah* atau biasa disebut dengan *urf*, yakni kebiasaan baik yang ada di kalangan masyarakat dan juga dapat diterima oleh rasio.

Pernyataan tersebut, sebagaimana yang telah dinyatakan secara detail dan telah *ditahqiq* oleh Musthafa Zaid, bahwa dalam membincang tentang *al-Maslahah*, al-Thufi mengelompokkan hukum Islam atas dua bagian, antara lain :

Pertama : Hukum ibadah dan *muqaddarat* di mana maksud serta maknanya tidak mampu dijangkau oleh akal secara detail, di mana pedoman yang digunakan dalam kelompok yang awal tersebut adalah *nash* serta *ijma'*.

Kedua : Hukum *mu'amalah*, adat, siyasah, duniawiyah dan sejenisnya yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal, di mana landasan yang kedua inilah merupakan kemaslahatan manusia, baik ada atau tidaknya *nash* atau *ijma'* yang *ditahqiq* oleh Musthafa Zaid, sebagai berikut¹⁸⁰ :

ان الكلام فى احكام الشرع اما ان يقع فى العبادات والمقدرات ونحوها, او فى المعاملات والعبادات وشبهها. فان وقع فى الاولى اعتبر فيه النص والاجماع ونحوهما من الادلة.

Artinya: “*Sesungguhnya statement dalam hukum-hukum syara', adakalanya yang termasuk dalam wilayah ibadah, termasuk muqaddarot, dan sejenisnya, atau termasuk dalam wilayah muamalah dan adah dan yang menyerupai muamalah, jika sesuatu termasuk dalam wilayah yang pertama (ibadah), maka dikembalikan atau diibaratkan pada nash dan ijma' serta yang sejenis dengan nash atau ijma' di antara beberapa dalil.*”

2. Kerangka Epistemologi Pembentukan Tasyri' Ri'ayah Al-Maslahah Najmuddin Al-Thufi

Dalam mengkaji epistemologi perlu dipahami makna dari epistemologi, di mana dalam hal ini epistemologi oleh beberapa pemikir seperti Abid al-Jabiri,¹⁸¹ memberikan pengertian tentang makna epistemologi dengan suatu proses berpikir dan menjadi sumber pengetahuan, di samping merupakan cara atau strategi untuk mendapatkan atau menghasilkan suatu ilmu pengetahuan. Di sisi lain, epistemologi juga berarti bagaimana seseorang mampu menghasilkan serta menyusun pengetahuan yang benar dengan kata lain, bahwa epistemologi adalah

¹⁸⁰ *Op.Cit*, Zaid, hal 235

¹⁸¹ Nama lengkapnya adalah Muhammad Abid al-Jabiry, lahir di kota Fejj, (fekik), pada tahun 1936 di Maroko, tokoh ini adalah merupakan penggagas ideologi nalar kritis hukum Islam yang secara umum terbagi menjadi tiga, antara lain epistemologi bayani, irfany dan burhani, dengan menghasilkan sebuah karya berjudul *takwin al-Aql al-Araby*, Ainurrafiq Dawam, *Jurnal Ilmu Syari'ah Asy-Syir'ah*, (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga), Vol 39, No II thn 2005, hal 354 -363

merupakan metode ilmiah yang dilakukan dalam rangka menyusun suatu pengetahuan yang benar.¹⁸²

Sedangkan *tasyri'* adalah pembentukan peraturan atau Undang-undang,¹⁸³ dan *tasyri'* juga memiliki pengertian proses pembentukan seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul tentang tingkah laku *mukallaf* yang diakui dan diyakini mengikat untuk seluruh umat Islam.¹⁸⁴ Jadi, epistemologi pembentukan *tasyri'* adalah suatu proses berpikir cara atau strategi untuk mendapatkan atau menghasilkan suatu konsep dalam pembentukan legislasi hukum.

Dalam hal ini, terdapat beberapa dasar yang menjadi batu pijakan, sehingga al-Thufi memiliki pola pikir tersendiri dalam membentuk konsep *ri'ayah al-Maslahah* dan dengan memahami epistemologi al-Thufi, maka dapat dipahami pula alasan mendasar dalam pembentukan konsep *ri'ayah al-Maslahah*.

Adapun dasar-dasar yang menjadi *nadzriyyah* atau pandangan al-Thufi dalam membentuk atau meletakkan dasar-dasar konsep atau teori *ri'ayah al-Maslahah* antara lain :

- a. Independensi rasio atau akal dapat menemukan (membedakan) antara *al-Maslahah* (kebaikan) dan *al-Mafsadah* (kerusakan).

استقلال العقول بادرأك المصالح والمفاسد.

Artinya: “Kebebasan akal manusia untuk menentukan kemaslahatan dan kemadharatan.”

¹⁸² Jujun, S Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999), hal 105

¹⁸³ Jaih Mubarak, *Gerakan Pelaksanaan Syari'at Islam di Cianjur Jawa Barat* dalam jurnal, *Op. Cit*, *Jurnal Asy-Syir'ah*, hal 228

¹⁸⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), hal 5

Dalam hal ini, menurut al-Thufi akal sehat manusia memiliki kompetensi dalam menentukan atau membedakan dengan apa yang dinamakan *al-Maslahah* dan *al-Mafsadah* dan dalam epistemnya yang pertama ini adalah sangat bertentangan dengan pandangan mayoritas ulama, di mana mereka kebanyakan berpendapat bahwa secara umum *al-Maslahah* yang diakui adalah *al-Maslahah* yang eksis berpijak pada *nash*. Al-Thufi juga menunjukkan karakternya ini, sebagaimana yang telah *ditahqiq* oleh Musthafa Zaid,¹⁸⁵ sebagai berikut :

ثم ان الله عز وجل جعل لنا طريقا الى معرفة مصالحنا عادة, فلا تتركه لامر مبهم
(يقصد النصوص الشرعية)

Artinya: “Kemudian Allah azzawajalla, memberikan kita suatu jalan untuk mengetahui kemaslahatan secara umum, maka janganlah kamu mengabaikan jalan tersebut untuk sesuatu yang samar.” (Maksud tujuan syara’)

Ketika sampai pada hadits ketiga puluh dua,¹⁸⁶ al-Thufi mensyarahi, bahwa Allah memberikan kita sebuah sarana untuk mengetahui seluk-beluk *al-Maslahah* dalam hal ini adalah akal, oleh karena itu kita tidak perlu merujuk pada spekulasi *nash* yang abstrak.

- b. *Al-Maslahah* adalah sebagai dalil yang berdiri sendiri (*independen*) dan terlepas dari *nash*.

المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص

¹⁸⁵ *Op.Cit*, Zaid, hal 233, dalam hal ini Husain Hamid Hasan juga telah membahas tentang *syarah* al-Thufi terhadap hadits لا ضرر ولا ضرار dalam *nadhziyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*, hal 530

¹⁸⁶ Hadits, لا ضرر ولا ضرار

Artinya: “Maslahah adalah dalil syar’i yang berdiri sendiri dalam menetapkan suatu hukum.”

Maksudnya, bahwa validitas kehujjahan *al-Maslahah* tidak memiliki ketergantungan pada *nash* dan sebaliknya, bahwa eksistensi *al-Maslahah* dapat dibuktikan dengan pembuktian empirik melalui *adah* (hukum kebiasaan).¹⁸⁷ Adapun sebagai dalil *syar’iy* yang independen *al-Maslahah* memberikan otoritas terhadap akal untuk menentukan antara sesuatu yang mengandung *maslahah* dan *mafsadah*, di mana pendapat al-Thufi juga berseberangan dengan pandangan ulama yang sudah menganggap bahwa *al-Maslahah* harus memiliki acuan *nash* yang *sharih* atau jelas. Yang terwakili oleh al-Syatiby¹⁸⁸ tentang *al-Maslahah*, bahwa *al-Maslahah* harus sejalan dengan tindakan *syara’* yakni :

المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع

Artinya: ” Al-Maslahah adalah yang sejalan dengan tindakan syara’.”

- c. Lapangan operasional *al-Maslahah* adalah *al-Mu’amalah* dan *al-Adat* bukan *al-Ibadah* dan *al-Muqaddarat*.

مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات

Artinya: “Al-Maslahah hanya berlaku dalam ruang lingkup mu’amalah dan adat bukan ibadah.”

Dalam asas ini, al-Thufi menunjukkan bahwa pandangannya tentang *al-Maslahah* tidaklah jauh berbeda dengan pandangan ulama secara umum,

¹⁸⁷ Dalam hal ini adalah merupakan penjelasan yang di paparkan Husain Hamid Hasan, dalam *nadhziyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*, hal 531

¹⁸⁸ *Op.Cit*, al-Sytaiby, hal 72

karena dengan statemen di atas, menunjukkan bahwa wilayah *al-Maslahah* menurut porsi idealnya tidak dapat menyentuh sakralitas ritus keagamaan, dalam hal ini adalah ibadah *mahdzah*. Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Husain Hamid Hasan.¹⁸⁹

يرى الطوفى ان المصلحة انما يؤخذ بها كدليل شرعي في مجال المعاملات والعبادات اما العبادات والمقدرات فان المصلحة لا تصلح دليلا فيها بل المتبع فيها النص والاجماع وبقية الادلة الشرعية فيقول: ان الكلام في احكام الشرع اما ان يقع في العبادات والمقدرات ونحوها , او في المعاملات والعبادات وشبهها. فان وقع في الاولى اعتبر فيه النص والاجماع ونحوهما من الادلة

Artinya: "Al-Thufi berpendapat, bahwa sesungguhnya al-Maslahah difungsikan sebagaimana dalil syara' dalam wilayah mu'amalah dan adah, dan dalam wilayah ini, al-maslahah tidak pantas menjadi dalil di dalamnya, menghubungkan ibadah dengan ajaran suci yakni nash dan ijma' dan dalil-dalil syar'iy, kemudian al-Thufi berkata : Sesungguhnya statement dalam hukum-hukum syara', adakalanya yang termasuk dalam wilayah ibadah, termasuk muqaddarot dan sejenisnya atau termasuk dalam wilayah mu'amalah dan adah dan yang menyerupai mu'amalah, jika sesuatu termasuk dalam wilayah yang pertama (ibadah), maka dikembalikan atau diibaratkan pada nash dan ijma serta yang sejenis dengan nash atau ijma' diantara beberapa dalil."

Melalui definisi tersebut, menunjukkan bahwa al-Thufi berpendapat, sesungguhnya *al-Maslahah* difungsikan sebagaimana dalil *syara'* dalam wilayah *mu'amalah* dan *adah*, menurut landasan ini yang dapat menghubungkan ibadah dengan ajaran suci yakni *nash* dan *ijma'* dan bukanlah *al-Maslahah*. Menurut al-Thufi masalah ibadah, adalah merupakan hak prerogatif Allah, sehingga tidak terdapat porsi bagi manusia untuk melakukan

¹⁸⁹ *Op.Cit*, Husain Hamid, hal 534

intervensi untuk menguak *masalah*-Nya dan sebaliknya, bahwa persoalan yang menyangkut bidang *mu'amalah* dan *adah*. Allah S.W.T menyerahkan sepenuhnya kepada Hamba-Nya demi kemaslahatannya.

Oleh karena itu, akal manusia dapat mengimplementasikan muatan *masalah* yang terkandung di dalamnya, meskipun bertentangan dengan *nash*.¹⁹⁰

Adapun dalam pemahaman al-Thufi tentang *al-Maslahah* di atas, adalah masih satu pemahaman dengan para ahli *ushul* yang lainnya, khususnya dalam hal *al-Maslahah al-Mursalah*, di mana mayoritas *ushuliyin* juga berpendapat sama dalam poin ini.

- d. *Al-Maslahah* adalah merupakan dalil yang paling kuat

المصلحة اقوى ادلة الشرع.

Artinya: “*Al-Maslahah* adalah lebih kuat dari dalil syara’.”

Dalam hal ini, al-Thufi memandang bahwa *al-Maslahah* adalah merupakan dalil *syar’iy* yang paling penting, sehingga keberadaannya di atas *nash* dan *consensus* para ulama (*ijma’*).

Sebagaimana yang telah *ditahqiq* oleh Husain Hamid Hasan :¹⁹¹

وهذه الادلة اقواها النص والاجماع ثم هما اما ان يوافقا رعاية المصلحة او يخالفها, فان وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع اذ قد اتفقت الادلة الثلاثة على الحكم النص والاجماع ورعاية المصلحة المستفدة من قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار. وان خالفها وجب

¹⁹⁰ *Op.Cit*, Zaid, hal 235

¹⁹¹ *Op.Cit*, Husain Hamid, hal 536

تقديم رعاية المصلحة عليهما بالطريق التخصيص والبيان لهما, لا بالطريق الافتيئات
عليهما والتعطيل لهما, كما تقديم السنة على القراءن بطريق البيان.

Artinya: "Al-Thufi menyatakan, al-Maslahah bukan hanya merupakan hujjah tersendiri ketika tidak terdapat nash dan ijma', melainkan ketika terjadi pertentangan antara nash, ijma', dan al-Maslahah maka dalam hal ini al-Maslahah harus diutamakan. Adapun prioritas al-Maslahah atas nash dan ijma',¹⁹² adalah dilakukan dengan takhsis dan bayan, bukan dengan cara meninggalkan atau membiarkan nash, dan pandangan yang demikian adalah berdasarkan hadits ولا ضرار لاضرر jika bertentangan maka harus mendahulukan ri'ayah al-Maslahah dengan jalan takhsis dan bayan tidak dengan cara membiarkan keduanya, sebagaimana mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur'an, dengan jalan bayan."

Bahwa al-Thufi menyatakan, *al-Maslahah* bukan hanya merupakan hujjah tersendiri ketika tidak terdapat *nash* dan *ijma'*, melainkan ketika terjadi pertentangan antara *nash*, *ijma'*, dan *al-Maslahah* maka dalam hal ini *al-Maslahah* harus diutamakan. Adapun prioritas *al-Maslahah* atas *nash* dan *ijma'*,¹⁹³ adalah dilakukan dengan *takhsis* dan *bayan*, bukan dengan cara meninggalkan atau membiarkan *nash*, sebagaimana mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur'an dengan jalan *bayan* dan pandangan yang demikian adalah berdasarkan hadits ولا ضرار لاضرر di mana hadits tersebut adalah

¹⁹² Secara mutlak menyatakan *al-Maslahah* merupakan dalil *syara'* yang paling kuat, prioritas *al-Maslahah* atas *nash* dan *ijma'*, Menurut al-Thufi adalah bukanlah dalam bentuk menafikkan *nash* maupun *ijma'*, melainkan, kemaslahatan umat diproyeksikan untuk menetralsir adanya keumuman *nash* serta *ijma'*, atau dengan kata lain, *al-Maslahah* menjadi proses penafsiran dan penjelas terhadap *nash* dan *ijma'*, yang memiliki indikasi hukum global (*mujmal*), dalam hal ini sebagaimana al-Sunnah memiliki fungsi sama ketika berhadapan dengan *nash* yang al-Qur'an yang bersifat global. *Op.Cit*, Zaid, hal 209 dalam bab الأدلة القوية

¹⁹³ Secara mutlak menyatakan *al-Maslahah* merupakan dalil *syara'* yang paling kuat, prioritas *al-Maslahah* atas *nash* dan *ijma'*, Menurut al-Thufi adalah bukanlah dalam bentuk menafikkan *nash* maupun *ijma'*, melainkan, kemaslahatan umat diproyeksikan untuk menetralsir adanya keumuman *nash* serta *ijma'*, atau dengan kata lain, *al-Maslahah* menjadi proses penafsiran dan penjelas terhadap *nash* dan *ijma'*, yang memiliki indikasi hukum global (*mujmal*), dalam hal ini sebagaimana al-Sunnah memiliki fungsi sama ketika berhadapan dengan *nash* yang al-Qur'an yang bersifat global. *Op.Cit*, Zaid, hal 209 dalam bab الأدلة القوية

merupakan hadits yang memprioritaskan kemaslahatan dari pada kemafsadatan, yang demikian adalah merupakan pengkompromian antara dua dalil.¹⁹⁴

Adapun setelah pemaparan di atas, suatu persoalan yang mendasar dan perlu mendapat penjelasan adalah, tentang maksud dari *nash qath'i* dan *dzanny*,¹⁹⁵ karena jika yang dimaksud dengan *nash* adalah *qath'i*, maka akan terjadi perbedaan parah antara al-Thufi dengan *ushuliyun* yang lain, namun jika yang dimaksud adalah *nash* adalah *nash* yang *dzanny* maka kontroversi antar ulama tidak akan terlihat begitu parah.¹⁹⁶

Setelah memaparkan argumennya tentang konsep *al-Maslahah*, al-Thufi memberikan argumen sebagai penjas makna dari empat hal yang menjadi asas atau dasar al-Thufi dalam membentuk konsep *ri'ayah al-Maslahah*, dalam hal ini telah di *tahqiq* oleh Musthafa Zaid¹⁹⁷ :

وانما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والاجماع على الوجه الذي ذكرناه, وجوه :

¹⁹⁴ *Op. Cit*, Huasain Hamid, hal 536

¹⁹⁵ Dalam hal *qath'i*, terdapat dua macam dalam *ushul fiqh*, antara lain, *qath'i al-Wurud* (jelas jalur penyampaiannya) dan *qath'i al-Dilalah*, (jelas indikasi hukumnya), dimana dalam wilayah *nash qath'i al-Dilalah* ini terdiri dari *nash* al-Qur'an serta hadits yang *mutawattir*, sedangkan untuk *qath'i al-Dilalah* adalah meliputi al-Qur'an atau hadits yang didalamnya memungkinkan muncul suatu interpretasi atau penafsiran. sedangkan *nash* yang *dzanny*, dalam *ushul fiqh* juga terdapat dua hal, yakni *dzanny al-Wurud* (tidak jelas jalur penyampaiannya) dalam hal ini seperti *hadis ahad*, serta *dzanny al-Dilalah* (tidak jelas indikasi hukumnya), seperti halnya *nash* yang butuh penafsiran dan memunculkan lebih dari satu pemahaman, Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Cet III, (Kuwait: Dar al-Qalam), hal 34-35

¹⁹⁶ Dalam hal *ta'arud* atau kontradiksi dalam *al-Maslahah* dan *nash* yang *dzanny*, maka Imam Hanbali cenderung dengan mendahulukan *nash* yang *dzanny* dan pendapat ini adalah merupakan kebalikan pendapat Imam Malik dalam *Op.Cit*, Abu Yasid, hal 110

¹⁹⁷ *Op.Cit*, Zaid, hal 227

Artinya: “Bahwa sesungguhnya argumen yang menunjukkan mendahulukan *al-Maslahah* dari *nash* dan *ijma'* adalah sebagaimana yang akan kami paparkan :

أحدها : ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح, فهي اذا محل وفاق, الاجماع محل خلاف, والتمسك بما اتفق عليه اولى من التمسك بما اختلف فيه

Pertama: Seseungguhnya pengingkaranmu atas ijma' yang dikatakan oleh para ulama dengan ri'ayah al-Maslahah, adalah karena ri'ayah al-Maslahah merupakan tempat atau letak suatu kesepakatan, adapun ijma' adalah letak perselisihan dan berpegang teguh terhadap suatu yang disepakati adalah lebih utama dari pada berpegangan terhadap dalil yang diperselisihkan.

الوجه الثانى : ان النصوص مختلفة متعارضة, فهي سبب الخلاف فى الاحكام لمذموم شرعا, ورعاية المصالح امر حقيقي فى نفسه لا يختلف فيه, فهو سبب الاتفاق المطلوب شرط, فكان اتباعه اولى

Kedua: Sesungguhnya nash, adalah berbeda dan bertentangan, nash-nash tersebut merupakan sebab dari perbedaan dalam hokum untuk mencela atau merupakan pencelaan secara syara', sedangkan ri'ayah al-Maslahah adalah merupakan sesuatu yang haqiqi, dalam syara' tidak bertentangan dan yang demikian adalah merupakan sebab dari kesepakatan, dan mengikutinya adalah lebih utama.

الوجه الثالث : انه قد ثبتت فى السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها فى قضايا.

Ketiga : sesungguhnya telah ditetapkan dalam sunnah yang bertentangan dengan masalah dan sejenisnya dalam beberapa ketetapan.¹⁹⁸

Bahwa argumen yang mendasari mendahulukan *al-Maslahah* dari *nash* dan *ijma'* adalah sebagaimana yang akan kami paparkan :

Pertama: Al-Thufi mendahulukan al-Maslahah atas ijma' karena menurutnya, ijma' adalah diperselisihkan kehujjahannya, sedangkan al-

¹⁹⁸ *Op.Cit*, Zaid, hal 231

Maslahah disepakati, yakni *al-Maslahah* termasuk dalam hal ini adalah mendahulukan sesuatu yang disepakati atas sesuatu yang diperselisihkan. Dalam hal ini adalah *al-maslahah* yang menurut al-Thufi lebih utama.

Kedua: Al-Thufi berpendapat bahwa sesungguhnya *nash* lebih banyak pertentangan, sedangkan *al-Maslahah* tidak, artinya disepakati dan hal inilah yang menjadi salah satu penyebab terjadinya perbedaan dalam memandang hukum tercela dalam kacamata *syara'*, sedangkan *ri'ayah al-Maslahah* secara substansial merupakan hakikat yang tidak mungkin diperselisihkan dan atas hal inilah, al-Thufi mengira bahwa berpegang pada sesuatu yang *muttafaq* lebih utama dari pada berpegang pada sesuatu yang *mukhtalaf*. Sebagaimana larangan al-Qur'an terhadap perceraian beraian.¹⁹⁹

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا .

Artinya: "Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah dan janganlah kamu bercerai berai." (QS. al-Imran: 103)

Ketiga: Dalam hal ini al-Thufi berargumen, bahwa tidak sedikit telah terjadi pertentangan antara *nash* dengan *al-Maslahah* dan sebagai imbasnya para sahabat seperti meninggalkan substansi *nash* (hadits Nabi) dan beralih kepada *al-Maslahah*, seperti yang telah dicontohkan al-Thufi :

ومنها قوله عليه السلام لأصحابه : لا يصلين احدكم العصر الا بني قريضة, فصلى بعضهم قبلها.

¹⁹⁹ QS. al-Imron, Juz 4, ayat 103

Artinya: “Di antara dari sabda Nabi S.A.W. kepada sahabatnya, janganlah di antara kalian shalat ashar kecuali Bani kalau sudah sampai pada Bani Quraidzah, maka shalatlah.”

Dari contoh hadits yang dikutip oleh al-Thufi di atas adalah merupakan cerita di mana ketika Nabi melaksanakan perjalanan bersama para sahabat ketika menuju kampung Bani Quraidzah, dalam hal ini Nabi melarang para sahabat untuk tidak melaksanakan shalat ashar kecuali ketika sudah sampai di kampung Bani Quraidzah, namun pada kenyataannya para sahabat banyak yang shalat dipertengahan jalan karena demi kemaslahatan yakni, kekhawatiran mereka matahari menjelang terbenam sebelum mereka sampai di kampung Bani Quraidzah.²⁰⁰

3. Kedudukan *Ri'ayah Al-Maslahah* Dengan Dalil Hukum Yang Lain

Pada dasarnya, al-Thufi mengakui adanya sembilan belas sumber dalam hukum Islam, sebagaimana yang dijelaskan dalam karyanya yang mensyarahi hadits *arba'in nawawi*, khususnya hadits ketiga puluh dua²⁰¹:

ثم نقول : ان ادلة الشرع تسعة عشر بالاستقراء, لا يوجد بين العلماء غيرها اولها : الكتاب, السنة, وثالثها: اجماع الامة, ورابعها: اجماع اهل المدينة, وخامسها, القياس, وسادسها: قول الصحابي, وسابعها: المصلحة المرسله, وثامنها: الاستصحاب, وتاسعها: البراءة الاصلية, وعاشرها: العوائد, الحادية عشر: الاستقراء, الثاني عشر: سد الذرائع, الثالث عشر: الاستدلال, الرابع عشر: الاستحسان, الخامس عشر: الاخذ بالاخف, السادس عشر: العصمة, السابع عشر: اجماع اهل الكفة, الثامن عشر: اجماع العشرة, التاسع عشر: اجماع الخلفاء

²⁰⁰ *Op.Cit*, Zaid, hal 231

²⁰¹ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Takyin*, hal 237-238

الاربعة, وبعضها متفق عليه, وبعضها مختلف فيه, ومعرفة حدودها, ورسومها, والكشف عن حقائقها, وتفصيل احكامها المذكور في اصول الفقه.

Artinya : “Saya mengatakan, berdasarkan hasil penelitian, sumber-sumber hukum yang dikenal oleh para ulama, berjumlah sembilan belas kategori, tidak lebih, antara lain: (1) al-Kitab, (2) al-Sunnah, (3) consensus umat, (4) ijma’ penduduk Madinah, (5) qiyas, (6) pendapat sahabat, (7) kepentingan publik yang tidak terbatas, dan tidak terdefiniskan, (8) anggapan tetap sahnya aturan yang lama, (9) pembebasan dari suatu putusan hukum ketika tidak terdapat aturan tertentu, (10) kebiasaan yang biasa diterima masyarakat, (11) penelitian, atau pengujian, (12) menutup jalan atas hal-hal yang dapat menyia-nyiakkan perintah dan memanipulasinya, (13) demonstrasi dasar hukum, (14) preferensi atau pemindahan suatu masalah dengan memperbandingkan hukum, karena terdapat aspek yang kuat, (15) pengambilan beban yang paling ringan, (16) ishmah, (17) ijma’ penduduk kufah, (18) ijma’ keluarga Nabi, (19) ijma’ dari empat Khalifah. Sebagian sumber yang disepakati, sementara yang lain diperselisihkan.”²⁰²

Dengan menyebutkan beberapa dalil-dalil *syara’* di atas, telah jelas bahwa al-Qur’an adalah merupakan dalil yang paling kuat kemudian al-Qur’an disertai *ijma’*, di mana keduanya terkadang berkesesuaian dan *ri’ayah al-Maslahah*, jika keduanya berkesesuaian maka tidak terjadi persoalan, karena tiga sumber di atas berarti sepakat dalam suatu putusan, yakni al-Qur’an, *ijma’* dan *ri’ayah al-Maslahh*, di mana *ri’ayah al-Maslahah* adalah merupakan *sublimasi* dari hadits *ladzarara wa la dzirara*, akan tetapi jika bertentangan, maka harus memprioritaskan *al-Maslahah* dengan jalan *takhsis* dan *bayan* terhadap keduanya.²⁰³

²⁰² *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Takyin*, hal 237-238

²⁰³ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Takyin*, hal 238

Dalam hal ini *ri'ayah al-Maslahah* menurut al-Thufi, adalah merupakan tujuan utama dalam hukum Islam (قطب مقصود الشرعي),²⁰⁴ oleh karenanya, *ri'ayah al-Maslahah* lebih didahulukan, artinya *ri'ayah al-Maslahah* memiliki prioritas atas seluruh hukum tradisional termasuk dalam hal ini adalah al-Qur'an, al-Sunnah, ataupun *ijma'*.

Mengenai kedudukan dan hubungan *ri'ayah al-Maslahah* dengan dalil hukum lain, dalam hal ini al-Thufi beranggapan bahwa kedua dalil sejalan, maka keduanya harus dijadikan pedoman dan dalam kategori ini adalah merupakan kriteria yang paling baik (فان اتفقا فيها ونعمت), misalnya *nash* dan *ijma'* sejalan dengan *al-Maslahah* dalam *al-Ahkam al-Khamsah al-Kulliyah al-Dharuriyah*, yakni lima hukum Islam yang berhubungan dengan pilar pokok kehidupan manusia, seperti menjatuhkan hukuman mati terhadap pelaku pembunuhan dan orang murtad jika keduanya tidak sejalan (*ikhtilaf*), bila dapat dikompromikan dan antara keduanya harus dikompromikan dengan tidak merusak *al-Maslahah* dan tidak mempermainkan dalil, namun jika tidak dapat dikompromikan maka *al-Maslahah* harus diutamakan dan didahulukan atas hukum yang lain. Berdasarkan hadits Nabi "*ladzarara wala dzirara*".²⁰⁵

4. Skema Perbandingan *Ta'rif Al-Maslahah* Menurut *Ushuliyin*

No	NAMA <i>USHULIYYIN</i>	<i>TA'RIF AL-MASLAHAH</i>
1	Malik Ibn	a) <i>Al-Maslahah</i> yang dimaksudkan Imam Malik adalah,

²⁰⁴ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Takyin*, hal 241

²⁰⁵ *Op.Cit*, Zaid, hal 238, dan lihat dalam Ahmad Munif, hal 88

	<p>Anas Ibn Malik Ibn Abi Amir²⁰⁶</p>	<p><i>al-Maslahah al-Mursalah</i>: yakni, segala kebaikan yang sesuai dengan tujuan syari'at Islam dan dalam kebaikan itu, hukumnya tidak ditentukan oleh <i>syar'i</i>, dan secara eksplisist tidak ada satu dalil pun, baik yang mengakuinya maupun yang menolaknya atau secara tegas, <i>masalah mursalah</i> merupakan masalah yang didiamkan oleh nash, atau disebut juga dengan <i>al-Maslahat al-Mutlaqah</i>, karena keberadaannya tidak diikat oleh dalil syara' (terlepas), baik yang mendukung atau menolaknya. Seperti contoh : pencatatan perkawinan, karena meskipun <i>nash</i> tidak secara tegas mencantumkan adanya pensyari'atan atas hal tersebut, namun pencatatan perkawinan dapat mewujudkan tujuan syari'at, yakni <i>hufdzu al-Nasl</i>, atau menjaga keturunan, di mana meskipun pencacatan perkawinan hanya berpengaruh pada administrasi bukan keabsahan, namun seseorang bisa mendapatkan kepastian hukum, seperti waris dan wasiat.</p>
2	<p>Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali²⁰⁷</p>	<p>a) <i>Al-Maslahah al-Mursalah</i> dalam kaca mata al-Ghazali disebut dengan <i>al-Istislah</i>²⁰⁸ namun, al-Ghazali membedakan antara <i>al-Maslahah</i> yang dikehendaki oleh makhluk yakni manusia dan <i>al-</i></p>

²⁰⁶ Nama lengkapnya adalah Malik bin Anas bin Malik bin Abu Amir, lahir di Madinah thn 93 H wafat 179H adalah pendiri Madzhab Maliky, adapun guru dalam bidang fiqh adalah Rabi'ah bin Abd al-Rahman, yang masyhur dengan panggilan *rabi'ah al-Ra'yu*, (Hudhari bik, *tarikh al-Tasyri' al-Islam*, Surabaya: al-Hidayah, hal 83)

²⁰⁷ Abu Hamid Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad al-Ghazali memiliki gelar *hujjah al-Islam* meninggal dan lahir di Gazah Iraq (450-505 H/1058-1111 M), merupakan pengikut Madzhab Syafii, memiliki karya-karya monumental mulai dari ushul fiqh seperti *al-Mustashfa*, *tadzhib al-Ushul*, *taswib al-Mujahidin*, *asas al-Qiyas* hingga tasawwuf seperti *ikhya'ulum al-Ddin* dan *arba'in fi ushul al-Ddin*, Jaih Mubarak, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Remaja Rosdaarya, 2000), hal 162

²⁰⁸ Sjechul Hadi Permono, *Maslahah Ditinjau Dari Pandangan Islam*, dalam Majalah Aula, No.12, (Jawa Timur: Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama, 1994), hal 71-72

		<p><i>Maslahah</i> yang diinginkan oleh <i>syara'</i>, karena kemungkinan besar <i>al-Maslahah</i> yang dikehendaki manusia belum tentu dikehendaki pula oleh <i>syara'</i>, begitu juga sebaliknya. Dalam pandangan al-Ghazali mendefenisikan <i>al-Maslahah</i> dengan keinginan yang ingin dicapai seluruh manusia, di mana tujuan manusia dalam lingkaran syari'at dapat dicapai dengan cara menjaga lima hal, antara lain: menjaga agama, jiwa, akal, nasab atau keturunan, dan harta. <i>Al-Maslahah</i> yang di munculkan seperti contoh : dalam rangka merealisasikan agama Allah mensyari'atkan kepada umat manusia hendaknya melaksanakan rukun Islam yang lima dan untuk menjaga agama Allah mensyari'atkan hukuman terhadap orang yang ingin merusak agama, adapun kemaslahatan manusia, seperti halnya menjaga diri untuk tidak minim <i>khamr</i>, karena dalam rangka menjamin dan menjaga kesehatan akal.</p>
3	Sulaiman Ibn Abd Al-Qawiy Ibn Abd AL-Karim Al-Thufi ²⁰⁹	<p>a) Dalam <i>al-Maslahah</i>, al-Thufi mendefinisikan <i>al-Maslahah</i> dengan sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan atau mendatangkan laba. Adapun menurut <i>syara'</i>: sebab yang dapat menghantarkan atau mendatangkan tujuan dari pada maksud <i>syari'</i> (pembuat hukum</p>

²⁰⁹ Al-Thufi, memiliki nama lengkap Sulayman Ibn Abd al-Qawiy Ibn Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Thufy al-Shary al-Hanbaly, karena al-Thufi merupakan ulama yang bermadzhab Hanbaly, dengan kata lain bahwa al-Thufi adalah merupakan sosok Hanabilah. Musthafa Zaid, *al-Maslahah Fi Tasyri' al-Islamy Wa Najm ad-Din al-Thufy*, (Cetakan Ke Dua, Kairo, Dar al-Fikr al-Araby, 1964 M/1384 H), hal 67

	<p>yakni Allah), baik dalam hukum ibadah atau adah atau <i>mu'amalah</i> kemudian <i>al-Maslahah</i> dalam pandangan al-Thufi terbagi antara <i>al-Maslahah</i> yang dikehendaki oleh <i>syari'</i> sebagai hak prerogatif <i>syari'</i> seperti ibadah, contoh : <i>qishas</i>, <i>ta'zir</i> serta <i>rajam</i>, <i>al-Uqubat</i>, yakni hukuman yang sudah dipastikan dan <i>al-Muqaddarat</i> yakni aturan-aturan yang mengandung ukuran yang pasti. Seperti lama masa <i>iddah</i> dan bagian waris dan <i>al-Maslahah</i> yang dimaksudkan untuk kemaslahatan makhluk atau umat manusia dan keteraturan urusan mereka seperti adat atau hukum adat : dalam hal ini al-Thufi tidak secara jelas memaparkan contoh kongkrit, namun pemahaman al-Thufi tentang <i>al-Maslahah</i> di atas, adalah masih satu pemahaman dengan para ahli <i>ushul</i> yang lainnya, khususnya dalam hal <i>al-Maslahah al-Mursalah</i>, di mana mayoritas <i>ushuliyyin</i> juga berpendapat sama, bahwa <i>al-Maslahah</i> yang dimaksudkan adalah tidak bertentangan dengan <i>syara'</i>.</p>
--	--



BAB IV

ANALISIS TERHADAP KONSEP *RI'AYAH AL-MASLAHAH*

AL-THUFI RELEVANSI DENGAN REAKTUALISASI

HUKUM ISLAM

A. Analisis Terhadap Kerangka Epistemologi Pembentukan *Tasyri' Ri'ayah Al-Maslahah* Al-Thufi

1. Analisis Terhadap *Ri'ayah Al-Maslahah* Menurut Al-Thufi

Dalam menganalisis *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi tentu tidak akan pernah lepas dengan pandangan al-Thufi terhadap konsep *al-Maslahah*, di mana al-Thufi memiliki pemahaman, bahwa *ri'ayah al-Maslahah* adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan laba atau sebab yang dapat mendatangkan tujuan dari pada maksud *syari'* (pembuat hukum yakni Allah), baik dalam hukum ibadah dan *adah* atau *mu'amalah*,²¹⁰ kemudian menurut al-Thufi, *al-Maslahah* dibagi antara lain²¹¹ :

- a. *Al-Maslahah* yang dikehendaki oleh *syari'* sebagai hak prerogatif *syari'* seperti ibadah yang sejenisnya termasuk seluruh ketentuan *syara'* yang berhubungan dengan *al-Hudud* yakni ancaman hukuman yang memiliki batas tertentu, seperti dalam hal ini adalah *qishas*, *ta'zir* serta *rajam*, *al-Uqubat*, yakni hukuman yang sudah dipastikan dan *al-Muqaddarat* yakni aturan-aturan yang mengandung ukuran yang pasti, seperti lama masa *iddah* dan bagian waris.

²¹⁰ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin*, hal 239

²¹¹ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin*, hal 21

- b. *Mu'amalah*,²¹² yang meliputi *al-Adah* atau biasa disebut dengan *urf*, yakni kebiasaan baik yang ada di kalangan masyarakat dan juga dapat diterima oleh rasio.

Atas pandangan al-Thufi tersebut, maka sekilas menunjukkan bahwa al-Thufi memiliki perbedaan dengan ulama lain dalam memandang *al-Maslahah*, karena *al-Maslahah* yang dimaksudkan adalah memiliki makna lebih luas dari pada yang telah dimaksudkan oleh para ulama, terutama yang membagi *al-Maslahah* atas *al-Maslahah al-Mu'tabarah*, *al-Mursalah* dan *al-Mulghoh*.

Untuk mengetahui perbedaan tersebut, dalam analisis ini penulis akan merinci *al-Maslahah* yang dimaksudkan tersebut :

- 1) *Al-Maslahah al-Mu'tabarah*²¹³ adalah : *al-Maslahah* yang secara tegas diakui oleh syari'at dan telah ditetapkan ketentuan-ketentuan hukum untuk merealisasikannya, seperti diperintahkan jihad untuk memelihara agama dari musuh diwajibkan hukuman *qishas* untuk menjaga kelestarian jiwa, dalam hal ini Abu Zahrah mendefinisikan bahwa *al-Maslahah mu'tabarah* adalah *maslahah* yang mengacu terhadap pemeliharaan terhadap lima hal, yakni agama, jiwa, akal, harta dan keturunan,²¹⁴ seperti contoh *maslahah* ancaman hukuman atas peminum *khamr* untuk memelihara akal, ancaman hukuman zina untuk memelihara kehormatan dan keturunan serta ancaman hukum mencuri untuk menjaga harta.

²¹² *Op.Cit.*, al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin*, hal 21

²¹³ Satria Effendi, *Ushul fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hal 149

²¹⁴ Muhammad Abu Zahrah, terjemah Saefullah Ma'shum, *Ushul fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), hal 548

- 2) *Al-Maslahah al-Mursalah*, adalah: *al-Maslahah* yang tidak bertentangan dengan *nash*, namun tidak terdapat dalil *nash* yang membenarkan atau menyalahkan atau *al-Maslahah al-Mursalah* dapat didefinisikan sebagai suatu yang dianggap *maslahah* dan menimbulkan manfaat, namun tidak terdapat ketegasan hukum untuk merealisasikannya dan tidak ada pula dalil tertentu baik yang mendukung atau menolaknya, sehingga dikatakan sebagai *maslahah mursalah*, yakni *maslahah* yang lepas dari dalil yang khusus.

Seperti contoh: Rambu-rambu lalu lintas, di mana *nash* tidak mencantumkan adanya pensyari'atan diwujudkannya rambu-rambu lalu lintas, namun ketika tidak dibentuk rambu-rambu tersebut, maka akan terjadi banyak kecelakaan lalu lintas dan tujuan *syara'* atau *maqashid syari'at*. Dalam hal ini adalah *hifdzu al-Nasl*,²¹⁵ yaitu menjaga keturunan, kehormatan atau pencatatan perkawinan, karena meskipun *nash* tidak secara tegas mencantumkan adanya pensyari'atan atas hal tersebut. Namun dalam hal ini pencatatan perkawinan dapat menguntungkan kedua belah pihak, baik mempelai maupun pihak pencatat. Peraturan demikian tidak terdapat dalil khusus yang mengaturnya baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, namun peraturan yang demikian adalah sejalan dengan tujuan syari'at yaitu memelihara kehormatan.

- 3) *Al-Maslahah al-Mulghoh*²¹⁶ adalah: *al-Maslahah* yang bertentangan dengan *nash*, namun dalam tindakan tersebut mengandung kemaslahatan

²¹⁵ *Op.Cit*, Satria Effendi, hal 148-149

²¹⁶ *Op.Cit*, Satria Effendi, hal 149

atau secara *explicit*, *maslahah mulghoh* adalah sesuatu yang dianggap *maslahah* atau manfaat oleh akal pikiran, tapi dianggap tidak sesuai karena bertentangan dengan ketentuan syari'at, seperti halnya anggapan menyamakan dalam pembagian waris antara laki-laki dan perempuan adalah *maslahah*, akan tetapi ketentuan yang demikian adalah bertentangan dengan syari'at, yaitu dalam surat al-Nisa' telah ditegaskan bahwa, pembagian anak laki-laki dua kali lipat dari perempuan adanya pertentangan itu menunjukkan bahwa sesuatu yang dianggap *maslahah* bukan *maslahah* di hadapan Allah.

Dari sisi perbedaan tersebut, telah jelas bahwa konsep al-Thufi dalam memandang *ri'ayah al-Maslahah* adalah berbeda dengan ulama *ushuliyin* yang lain, al-Thufi menganggap bahwa ruang lingkup *al-Maslahah* sebagai dalil hukum hanyalah dalam ranah *mu'amalah*, bukan dalam wilayah ibadah, di mana dalam wilayah *mu'amalah* dan dalil terkuat adalah *al-Maslahah*, sedangkan dalam wilayah ibadah termasuk di dalamnya adalah, *hudud uqubat* yakni ancaman hukuman atas suatu tindak pidana dan *muqaddarat* yakni ketentuan hukum yang memiliki batas tertentu, seperti nominal dalam waris masa *iddah* dan lain sebagainya, di mana dalam ranah ibadah dan hal yang termasuk di dalamnya adalah menjadikan pedoman *nash* serta *al-Ijma'* sebagai dasar. Sedangkan mayoritas *ushuliyin* menyatakan bahwa *al-Maslahah* bukanlah menjadi dalil *syara'*, namun *al-Maslahah* adalah merupakan tujuan dari *syara'* atau *maqashid syari'ah*.

Sedangkan dalam menganalisis pendapat al-Thufi tentang *al-Maslahah* adalah merupakan dalil utama dalam bidang *mu'amalah* yang dinyatakan sebagai berikut :²¹⁷

انه يقسم الشرع الى عبادات ومقدرات, ومعاملات, فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص والاجماع, وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة فحسب.

Artinya: “*Sesungguhnya al-Thufi membagi ketentuan syara’ terhadap wilayah ibadah, muqaddarat, mu’amalat, dan apapun yang berada dalam wilayah ibadah, dan muqaddarat maka di ibaratkan atau dikembalikan terhadap nash dan ijmak, dan apapun yang berada ada ranah muamalah maka di ibaratkan atau dikembalikan pada al-Maslahah saja*”.

Maka penulis dalam menyikapi pandangan tersebut, adalah jika terjadi *ta’arudl* antara *al-Maslahah* dan dalil yang lainnya, sehingga dapat menimbulkan *kemadharatan*, maka *al-Maslahah* harus didahulukan atas dalil yang lain, di mana berkaitan dengan kondisi tersebut, al-Thufi dalam pertentangan tersebut menyatakan sebagai berikut :²¹⁸

فان وهذه الادلة اقواها النص والاجماع ثم هما اما ان يوافقا رعاية المصلحة او يخالفها, وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع اذ قد اتفقت الادلة الثلاثة على الحكم النص والاجماع ورعاية المصلحة المستفدة من قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار. وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بالطريق التخصيص والبيان لهما, لا بالطريق الافتيئات عليهما والتعطيل لهما, كما تقديم السنة على القراءن بطريق البيان.

Artinya: “*Al-Thufi menyatakan, al-Maslahah bukan hanya merupakan hujjah tersendiri ketika tidak terdapat nash dan ijma’, melainkan ketika terjadi pertentangan antara nash, ijma’, dan al-*

²¹⁷ *Op.Cit*, al-Thufi, *Kitab al-Ta’yin*, hal 21

²¹⁸ *Op.Cit*, Huasain Hamid, hal 536

Maslahah maka dalam hal ini al-Maslahah harus diutamakan. Adapun prioritas al-Maslahah atas nash dan ijma',²¹⁹ adalah dilakukan dengan takhsis dan bayan, bukan dengan cara meninggalkan atau membiarkan nash, dan pandangan yang demikian adalah berdasarkan hadits لا ضرر ولا ضرار jika bertentangan maka harus mendahulukan ri'ayah al-Maslahah dengan jalan takhsis dan bayan, tidak dengan cara memebiarkan keduanya, sebagaimana mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur'an, dengan jalan bayan”.

Dengan pandangannya tersebut, maka penulis mengasumsikan bahwa, pendahuluan *al-Maslahah* atas dalil yang lain oleh al-Thufi, adalah atas pertimbangan, sebagai berikut :

- a. Dalam konsep *al-Maslahah*, menurut al-Thufi adalah muncul, atas hadits²²⁰ لا ضرر ولا ضرار (tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas suatu kerugian dengan kerugian yang lain) di mana dalam memahami makna dalam hadits tersebut, tidak hanya dipakai untuk masyarakat tempo dulu, namun jika aktual hingga sekarang bersamaan dengan hal tersebut, mengandung relasi makna dengan kondisi zaman yang sangat aktual, artinya dalam memahami makna hadits ini, penulis memastikan bahwa hadits ini, adalah tetap berlaku hingga masalah-masalah yang baru pada saat ini, baik dalam hal

²¹⁹ Secara mutlak menyatakan *al-Maslahah* merupakan dalil *syara'* yang paling kuat, prioritas *al-Maslahah* atas *nash* dan *ijma'*, Menurut al-Thufi adalah bukanlah dalam bentuk menafikkan *nash* maupun *ijma'*, melainkan, kemaslahatan umat diproyeksikan untuk menetralsir adanya keumuman *nash* serta *ijma'*, atau dengan kata lain, *al-Maslahah* menjadi proses penafsiran dan penjelas terhadap *nash* dan *ijma'*, yang memiliki indikasi hukum global (*mujmal*), dalam hal ini sebagaimana al-Sunnah memiliki fungsi sama ketika berhadapan dengan *nash* yang al-Qur'an yang bersifat global. *Op.Cit*, Zaid, hal 209 dalam bab الاصل العقوى

²²⁰ dan makna hadits ini adalah bersifat *qath'i*, karena dilihat dari sanad, dan dukungan atas beberapa periwayatan dari jalur hingga sampai pada Rasulullah, hingga mengangkatnya kepada tingkatan hadits yang harus diamalkan yakni *shahih*, sedangkan dari *matan*, dengan beberapa dalil, baik dari al-Qur'an, hadits ataupun *ijma'*, serta logika atau rasio seluruhnya menunjukkan bahwa Allah memelihara kemaslahatan manusia

ibadah ataupun *mu'amalah*. Oleh karena itu, al-Thufi menganggap bahwa hadits ini adalah merupakan representasi dari *maqashid* al-Qur'an untuk *ri'ayah al-Maslahah* (menjaga atau melindungi kemaslahatan manusia) dengan kata lain, bahwa *ri'ayah al-Maslahah* adalah merupakan sumber tujuan utama dari *syari'* yang oleh karena itu harus dipertimbangkan dari pada sumber yang lain termasuk dalam hal ini adalah *nash* serta *ijma'*.

Menurut penulis, dalam memandang konsep *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi, di mana *nash* serta *ijma'* tidak selaras dengan *ri'ayah al-Maslahah* yang oleh karenanya harus didahulukan, hal ini juga dikarenakan *ri'ayah al-Maslahah* pada dasarnya adalah tujuan dari setiap makhluk dan pantas menjadi hukum tertinggi (اقوى ادلة الشرع) dan *syari'* lebih mengutamakan pemeliharaan kemaslahatan manusia, dalam hal legislasi hukum. Sehingga dalam keadaan apapun keadaan kemaslahatan manusia tidak boleh diabaikan, sedangkan *ri'ayah al-Maslahah* tidak boleh diabaikan dan atas dasar itu *al-Maslahah* sebagai suatu dalil harus didahulukan dari yang lain.

Adapun yang kedua, di mana pendahuluan *al-Maslahah* atas dalil yang lain, menurut al-Thufi berkaitan dengan pembagian *maqasid syar'i* atas ibadah yang termasuk di dalamnya adalah *hudud*, *uqubat* serta *muqaddarat* dan *mu'amalah* yang termasuk di dalamnya adalah *adah* atau hukum kebiasaan yang dapat di rasionalisasikan, menurut hemat penulis, karena segala hal yang berkaitan dengan ibadah serta

hal-hal yang termasuk di dalamnya, yakni *hudud* dan *muqaddarat* dalam wilayah ini manusia tidak mampu mengetahui batas ukuran serta hal-hal yang dikehendaki oleh *syari'*, kecuali dengan memahami legislasi *syari'* dalam bentuk *nash* atau melalui penjelasan dari para ulama dalam bentuk *ijma'* dan atas dasar itulah maka *nash* serta *ijma'* menjadi dalil utama yang harus dipertimbangkan.

Adapun pembagian al-Thufi atas *syara'* yang terbagi atas bidang *mu'amalah*, adalah dimaksudkan untuk kebutuhan manusia dan kemaslahatan manusia dalam ranah ini merupakan tujuan utama dari *syara'* dan atas dasar tersebut kiranya al-Thufi berpedoman bahwa pertimbangan utama dalam bidang *mu'amalah* adalah *ri'ayah al-Maslahah*.

2. Analisis Terhadap Epistemologi Pembentukan *Tasyri' Ri'ayah al-Maslahah* Menurut Al-Thufi

Di antara ciri dari pemikiran al-Thufi yang menjadi sumber pertimbangan atas *istinbath* dalilnya dan termasuk epistemologi yang dimiliki al-Thufi, adalah dapat dianalisis dari statemennya yang menyatakan bahwa *al-Maslahah* merupakan dalil terkuat pada wilayah *mu'amalah*, karena faktor penilaian terhadap ke-*qath'iyah* dalil, di mana dalam hal ini *ri'ayah al-Maslahah nash* serta *ijma'* adalah merupakan tiga dalil yang memiliki pengaruh besar dan paling

dianggap menjadi dalil yang *qath'iy*, sebagaimana statemennya sebagai berikut²²¹

:

وانما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والاجماع على الوجه
الذي ذكرناه, وجوه :

Bahwa sesungguhnya argumen yang menunjukkan mendahulukan *al-Maslahah* dari *nash* dan *ijma'* adalah sebagaimana yang akan kami paparkan²²² :

احدها : ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح, فهي اذا محل وفاق, الاجماع محل
خلاف, والتمسك بما اتفق عليه اولى من التمسك بما اختلف فيه.

Pertama : Sesungguhnya pengingkaranmu atas ijma' yang dikatakan oleh para ulama dengan ri'ayah al-Maslahah adalah karena ri'ayah al-Maslahah merupakan tempat atau letak suatu kesepakatan, adapun ijma' adalah letak perselisihan dan berpegang teguh terhadap suatu yang disepakati adalah lebih utama dari pada berpegangan terhadap dalil yang diperselisihkan.

Dalam hal ini al-Thufi menganggap bahwa, antara *al-Maslahah* dan *ijma'* keduanya yang memiliki akurasi dalam hal *qath'iy* paling kuat adalah *ri'ayah al-Maslahah* dan sebagai bukti yang memperkuat statemennya tersebut, al-Thufi memaparkan alasannya dalam menolak *ijma'*²²³ :

- a. Al-Thufi menolak klaim para ulama tentang ketidakmungkinan terdapat kesalahan dalam *ijma'*, baik *ijma'* para ulama ataupun *ijma'* masyarakat muslim di mana klaim para ulama tersebut dinisbatkan terhadap hadits Nabi SAW²²⁴.

²²¹ *Op.Cit*, Zaid, hal 231

²²² *Op.Cit*, Zaid, hal 231

²²³ *Op.Cit*, Zaid, hal 225

²²⁴ Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, *Kitab Al-Fitan Bab Al-Sawad Al-A'dzam* cet ke 2 (Beirut Dar al-Fikr Juz II hal 463-464 hadits nomor 4014), hadits dari al-Abbas bin Ustman al-Dimasyqi dari al-Walid Ibn Muslim dari Mu'an Ibn Rifa'ah al-Salamy dari Abu Khilf al-A'ma

ان أمتى لا تجتمع على الضلالة فاذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم

Artinya: "Sesungguhnya ummatku tidak boleh bersepakat dalam kesesatan".

Hadits Nabi di atas adalah, merupakan ketentuan bahwa hukum yang disepakati oleh pendapat seluruh mujtahid pada hakikatnya adalah merupakan hukum umat Islam yang diwakili oleh para mujtahid mereka, di mana eksistensi hadits tersebut adalah merupakan bukti bahwa sesungguhnya umat adalah terjaga dari kesalahan, sehingga ketika umat Islam secara keseluruhan bersepakat dengan jelas terhadap hukum suatu masalah, maka hukumnya adalah wajib untuk diikuti.

Demikian al-Thufi menganggap hal tersebut adalah *bathil*, karena masyarakat yang bersepakat tidak menutup kemungkinan bahwa dalam kesepakatan mereka akan terjadi kesalahan dan juga karena kesaksian dalam hadits tersebut tidak *mutawatir*, artinya tidak disebutkan rangkaian rawi yang dipercaya dan oleh karena itu menjadi bukti bahwa *ijma'* adalah merupakan argumen yang dapat dibantah.

- b. Al-Thufi mempertanyakan dan kemudian menentang maksud dari hadits yang telah disebutkan di atas, serta hadits Nabi SAW :

ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة.

Artinya: "Umatku akan terpecah menjadi 73 kelompok, semuanya akan masuk neraka kecuali satu".

Dengan kata lain bahwa, al-Thufi mengartikan kandungan hadits tersebut bahwa yang dimaksud dengan umat yang tidak bersepakat

terhadap kesesatan berjumlah 73 golongan, namun satu di antara mereka yang selamat dari api neraka. Dalam hal ini menurut hemat penulis, jika yang dimaksud adalah seluruh kelompok maka yang demikian adalah tidak valid, karena sebagian dari mereka terdapat kelompok yang tidak mendukung *ijma'*, seperti kelompok Khawarij, Syi'ah, kaum Dzahiri serta kelompok Muktazilah. Maka secara ringkas dapat kita pahami bahwa akan sangat tidak valid jika mempertimbangkan validitas *ijma'* terhadap kelompok yang tidak mendukung *ijma'* dan teringat pada kelompok *bid'ah* pada wilayah Muslim sendiri, di mana mereka dianggap kafir meskipun beragama Islam dan dengan demikian orang kafir pun tidak dapat dimasukkan dalam *ijma'* atau *consensus*.

وجه الثانى : ان النصوص مختلفة متعارضة, فهى سبب الخلاف فى الاحكام لمذموم شرعا, ورعاية المصالح امر حقيقي فى نفسه لا يختلف فيه, فهو سبب الاتفاق المطلوب شرط, فكان اتباعه اولى.

Kedua :²²⁵ *Sesungguhnya nash, adalah berbeda dan bertentangan nash-nash tersebut merupakan sebab dari perbedaan dalam hukum untuk mencela atau merupakan pencelaan secara syara', sedangkan ri'ayah al-Maslahah adalah merupakan sesuatu yang hakiki dalam syara' tidak bertentangan dan yang demikian adalah merupakan sebab dari kesepakatan dan mengikutinya adalah lebih utama.*

Artinya bahwa *nash* lebih banyak pertentangan, sedangkan *al-Maslahah* tidak, artinya disepakati. Hal inilah yang menjadi salah satu penyebab terjadinya perbedaan dalam memandang hukum tercela dalam kacamata *syara'*, sedangkan *ri'ayah al-Maslahah* secara substansial merupakan hakikat yang tidak mungkin

²²⁵ *Op.Cit*, Zaid, hal 231

diperselisihkan. Dalam hal inilah, al-Thufi mengira bahwa berpegang pada sesuatu yang *muttafaq* lebih utama dari pada berpegang pada sesuatu yang *mukhtalaf*. Seperti dalam ayat al-Qur'an, yang berbunyi :

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾

Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang memecah agamanya, dan mereka terpecah menjadi beberapa golongan, tidak ada sedikitpun tanggung jawabmu terhadap mereka*”. (QS. al-An'am : 159)

Bahwa dalam pemaknaan ayat tersebut, (tentang *mu'amalah*) di dalamnya terdapat pertentangan dalam hal makna ketika seseorang sepakat akan adanya *ijma'* dan perselisihan maka sesungguhnya mereka tidak masuk dalam wilayah golongan yang bisa dijadikan sebagai lahan untuk bersepakat sehingga terpecah menjadi beberapa bagian. Tindakan ini termasuk adalah menyalahi al-Qur'an, sedangkan *al-Maslahah* jelas dibutuhkan oleh seluruh kalangan tanpa diperselisihkan, karena tidak mungkin seseorang mengabaikan kemaslahatan dan menginginkan kemandaratan.

الوجه الثالث : انه قد ثبتت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا.

Ketiga :²²⁶ Dalam hal ini al-Thufi berargumen, bahwa tidak sedikit telah terjadi pertentangan antara nash dengan *al-Maslahah*, seperti contoh yang telah tertera pada poin kedua di atas.

²²⁶ *Op.Cit*, Zaid, hal 231

Namun sebagai contoh lain al-Thufi memberikan sublimasi dari hadits Nabi yang isinya adalah ketika Nabi mengutus Abu Bakar untuk menyampaikan pada masyarakat.

Yakni hadits yang menegaskan, *من قال لا اله الا الله دخل الجنة*, yang artinya adalah barang siapa yang mengucapkan *lailaha illallah* maka akan masuk surga dan setelah itu Sayyidina Umar melarangnya atas dasar *al-Maslahah* karena dikhawatirkan akan terjadi kesalahpahaman pada umat. Atas dasar penolakan Umar tersebut,²²⁷ maka al-Thufi berasumsi bahwa dalam *nash* masih banyak pertentangan sedangkan *ri'ayah al-Maslahah* tentu disepakati.

Berdasarkan alasan-alasan tersebut, kemudian al-Thufi menyimpulkan bahwa dalam wilayah *mu'amalah*, jika terjadi pertentangan antara *al-Maslahah* dan *nash* yang *dzanny*, maka *al-Maslahah* karena bersifat *qath'iy* harus didahulukan karena dalam keadaan apapun *qath'iy* harus lebih didahulukan dari pada yang *dzanny*.

Dalam pembentukan konsep *ri'ayah maslahah*, al-Thufi memiliki nalar berpikir yang juga merupakan bagian dari epistemologi al-Thufi yakni, pemahaman pada hadits Nabi S.A.W. *لا ضرر ولا ضرار*, yang kemudian atas dasar hadits tersebut al-Thufi menggalas konsep *ri'ayah al-Maslahah* dengan memunculkan empat prinsip yang menjadi dasar dan pendukung kerangka epistemologinya mengenai *al-Maslahah*, yaitu:

²²⁷ *Op.Cit*, Ahmad Munif, hal 92

- 1) استقلال العقول بادرارک المصالح و المفاسد yakni, kebebasan akal manusia untuk menentukan kemaslahatan dan kemadharatan dalam hal *mu'amalah* dan duniawi (adat). Menurut hemat penulis, pernyataan al-Thufi tersebut adalah merupakan pembuktian *empiric* oleh al-Thufi melalui hukum-hukum kebiasaan. Menurutnya, Allah telah menciptakan sarana bagi manusia untuk mengetahui kemaslahatan bagi dirinya²²⁸. Sehingga al-Thufi berasumsi bahwa Allah telah menciptakan bagi kita untuk mengetahui kemaslahatan pada umumnya, di samping itu *nash* yang bersifat *qath'iy* juga memberi peluang untuk mencapai pada kemaslahatan dan *nash* juga berorientasi pada kemaslahatan umum.²²⁹
- 2) المصلحة دليل شرعی مستقل عن النصوص *Maslahah* adalah dalil *syar'i* yang berdiri sendiri dalam menetapkan suatu hukum,²³⁰ artinya adalah, bahwa *al-Maslahah* tidak harus didasarkan pada pengakuan dari *nash* atau harus tertera dalam *nash*, akan tetapi cukup didasarkan pada rasio saja. Dalam hal ini, apa saja yang terangkum dalam pengertian akal adalah sebuah kemaslahatan maka ia bisa dianggap *maslahah*, tanpa harus disertai dengan adanya dalil yang mendukungnya. Dari asumsinya tersebut, maka menurut penulis bahwa dalam konsep ini *ri'ayah al-Maslahah* yang digagas al-Thufi adalah sebagaimana konsep *al-Maslahah al-Mursalah* yang dibentuk oleh Imam Malik.

²²⁸ Ramadan Abd al-Wadud al-Lakhmi, *al-Ta'li' bi al-Maslahah 'Inda al-Ushuliyyin* (Kairo: Dar al-Huda, 1987), hal 291.

²²⁹ Najm al-Din al-Thufi, *al-Ta'yin*, hal 272

²³⁰ Najm al-Din al-Thufi, *al-Ta'yin*, hal 279

- 3) *Al-Maslahah* مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات و العادات دون العبادات hanya berlaku dalam ruang lingkup *mu'amalah* dan adat. Sedangkan dalam bidang ibadah dan *muqaddarat*²³¹ tidak termasuk obyek *maslahah*. Sebab ibadah dan hukum-hukum *muqaddarat* adalah hak prerogatif *syar'i* yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia baik bentuk, kadar, tempat dan waktunya,²³² semuanya berasal dari *nash*.

Dalam statemennya ini, maka sebagaimana yang telah tertera di atas, bahwa wilayah ibadah dan yang sejenisnya yakni *muqaddarat*, seperti contoh: masa *iddah* seorang isteri, karena Allah telah mengatur dalam firman-Nya, sesuai kemaslahatan manusia dan di dalamnya secara otomatis terdapat unsur *ta'abbudi* atau ketentuan hukuman bagi seorang yang melanggar *syari'at* seperti, *rajam*, *qishas* dan yang lain sebagainya adalah merupakan hak prerogatif, karena Allah lah yang menentukan sebuah aturan maka Allah pula yang menentukan konsekuensi akibat dari pelanggaran tersebut. Dan manusia tidak memiliki kewenangan dalam wilayah ini.

- 4) *Al-Maslahah* المصلحة اقوى ادلة الشرع merupakan dalil *syara'* dalam bidang *mu'amalah* dan bidang *adah* atau kebiasaan yang paling kuat. Sehingga jika terdapat pertentangan antara *nash* dan *al-Maslahah* dibidang *mu'amalah* dan *adah*, maka yang lebih diprioritaskan adalah *al-Maslahah*

²³¹ Hukum yang telah ditentukan kadarnya, seperti dzuhur 4 raka'at

²³² Najm al-Din Al-Thufi, *al-Ta'ayin*, hal 1279

dengan cara *takhsis* (pengkhususan hukum) dan *bayan* (penjelasan atau perincian hukum), bukan menghapuskan dan mengabaikan hukumnya.

Sedangkan dalam bidang ibadah dan *muqaddaratnya* semuanya dikembalikan pada *nash* dan *ijma'*.²³³ Dengan demikian, penulis berasumsi bahwa meninggalkan *nash* atau *ijma'* adalah bukanlah suatu penyimpangan, karena meninggalkan dalil *nash* dengan mengacu pada dalil yang lebih kuat. Adapun dalam hal ini atas dasar asumsi al-Thufi bahwa tujuan dari penetapan hukum terhadap *mukallaf* dalam persoalan *mu'amalah* dan adat adalah kemaslahatan, sementara *nash* hanyalah sebagai perantara saja. Oleh karena itulah menurutnya tujuan harus didahulukan dari pada perantaranya.

B. Analisis Terhadap Konsep *Ri'ayah al-Maslahah* Al-Thufi dan Relevansinya Terhadap Reaktualisasi Hukum Islam

1. Reaktualisasi Hukum Islam

Reaktualisasi hukum Islam adalah upaya melakukan reinterpretasi terhadap doktrin Islam yang dalam rentang waktu yang panjang memiliki validitas tersendiri, di mana reaktualisasi ini dilakukan untuk menampung kebutuhan hidup yang berkembang, sedangkan reaktualisasi dalam kaca mata Munawwir Syadzali, adalah kontekstualisasi ajaran Islam yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan dan *mu'amalah*.²³⁴ Adapun kemunculan reaktualisasi hukum Islam mulai ramai dibicarakan di Indonesia adalah sejak awal tahun 1985, di

²³³ Najm al-Din Al-Thufi, *al-Ta'yin*, hal 271-274

²³⁴ Juhaya S.Praja, *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, (P.T Remaja Rosdakarya 1994), hal 45

mana pada waktu itu bersamaan Munawwir menjadi Menteri Agama Republik Indonesia.

Munawwir Syadzali ketika dalam masa jabatannya itu beliau memulai menggagas wacana tentang urgensi reaktualisasi hukum Islam, dengan contoh kasus hukum yang sangat kontroversial pada saat itu, yakni pembagian waris antara laki-laki dan perempuan yang disamakan dalam bagiannya.²³⁵

Dalam sejarah, Munawwir Syadzali khususnya berusaha mengaktualisasikan hukum Islam di Negara Pancasila ini dengan teori yang kuat, baik dari perkembangan maupun berlakunya hukum Islam.²³⁶ Adapun reaktualisasi hukum Islam yang dikemukakan oleh Munawwir Syadzali, adalah bersamaan dengan proses pembentukan “Kompilasi Hukum Islam”, yang kemudian disahkan oleh Intruksi Presiden RI pada tahun 1991 khususnya mengenai hukum kewarisan.

Munculnya reaktualisasi hukum Islam, menurut Munawwir Syadzali adalah berangkat dari beberapa dasar pemikiran, antara lain ²³⁷:

- a) Pintu ijtihad terbuka dalam dasar pemikiran ini maka menurut Munawwir, seseorang dapat berusaha dalam menemukan sebuah hukum yang tentunya dari hukum tersebut mampu menimbulkan kemanfaatan serta

²³⁵ Abdul Halim Barakatullah, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal 22

²³⁶ Dalam pemberlakuan hukum Islam Ichtiyanto merumuskan enam teori ajaran Islam tentang penataan hukum, antar lain : teori penerimaan otoritas hukum, teori *reception in complex*, teori *receptive*, teori *receptive exit*, dan teori *receptie acontrario*.

²³⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2005), hal 91-92

kemaslahatan bagi seseorang dengan tidak mengurangi nilai-nilai dari legislasi hukum *syari'* atau aturan *syari'at*.

- b) Dalam al-Qur'an dan al-Sunnah terdapat *nasakh* artinya, bahwa karena terdapat *nasakh* dalam al-Qur'an maka menunjukkan bahwa *syari'* adalah senantiasa menghendaki kemaslahatan umat, karena dalam *nasakh* bersifat menghapus atau mengganti hukum yang kurang relevan, yakni hukum yang memiliki pembaharuan konsep dan memberlakukan hukum yang memiliki nilai *maslahah*.
- c) Hukum Islam bersifat dinamis dan elastis. Adalah merupakan dasar pemikiran atas dasar penilaian terhadap Islam, bahwa Islam adalah merupakan agama yang tidak kaku, namun Islam merupakan agama yang *rahmatan lil alamin*, yakni agama yang menjadi rahmat bagi setiap makhluk dinamis menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang memiliki kepedulian sosial, sedangkan elastis menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang solutif terhadap berbagai permasalahan.
- d) *Al-Maslahah* dan keadilan merupakan tujuan *syari'at* (dalam poin ini, pandangan Munawwir sama dengan pandangan para *ushuliyin*, di mana para *ushuliyun* sepakat bahwa unsur kemaslahatan adalah merupakan tujuan dari *syari'at*) dan unsur ini, yakni *al-Maslahah* secara khusus adalah merupakan tujuan dan inti dari poin sebelumnya dan secara umum adalah merupakan tujuan dari hukum Islam.

e) Keadilan adalah dasar kemaslahatan.²³⁸ Bahwa dari dasar pemikiran di atas, yakni *al-Maslahah*, di mana *al-Maslahah* dapat dimunculkan adalah bertujuan untuk sebuah keadilan, karena menurut hemat penulis, bahwa sebuah keadilan adalah merupakan ketentuan yang *qath'i* yang tidak dapat terbantahkan dan karena setiap makhluk tentu menginginkan sebuah keadilan untuk mendapatkan sebuah kenyamanan.

Dengan pandangan di atas, maka terlihat bahwa metode penafsiran dan penemuan hukum yang selama ini telah berjalan di Indonesia dengan upaya seluruh ulama Indonesia sehingga memunculkan sebuah rumusan atau kompilasi yang memfasilitasi masyarakat muslim yang mayoritas menduduki Negara Indonesia ini, sehingga satu tatanan metode baru dapat digunakan untuk menyelesaikan berbagai masalah aktual menjadi sangat mendesak dan mutlak diperlukan.

2. Relevansi *Ri'ayah Al-Maslahah Al-Thufi* Terhadap Reaktualisasi Hukum Islam

Kata relevansi, berasal dari bahasa Inggris *relevance* yang secara etimologi berarti keperluan, hubungan, pertalian, sangkut paut.²³⁹ Sedangkan dalam bahasa Indonesia kata relevansi berarti hubungan atau kaitan, sedangkan relevan berarti kait-mengait dan berguna secara langsung. Sedangkan dalam skripsi ini, yang dimaksud dengan relevansi adalah kegunaan secara langsung, *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi terhadap reaktualisasi hukum Islam.

²³⁸ *Op.Cit*, Mahsun Fuad, hal 92

²³⁹ John Echol dan Hasan Syadzily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: P.T Gramedia Pustaka Utama, 1978), hal 475

Adapun esensi reaktualisasi hukum Islam, menurut Munawwir adalah kontekstualisasi ajaran Islam dalam rangka mempertahankan ajaran Islam yang berkaitan dengan kemasyarakatan dan *mu'amalah*. Dalam teori reaktualisasi hukum Islam pemahaman *harfiyah* terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah harus segera di akhiri dengan menciptakan sebuah terobosan baru untuk sebuah pendekatan dan metode baru yang dapat digunakan untuk kontekstualisasi sebuah ajaran yakni dengan cara menarik esensi pesan Allah dan Rasul-Nya, serta berkeyakinan bahwa Islam adalah ajaran yang lentur.

Dalam hal ini, menurut hemat penulis bahwa reaktualisasi hukum Islam adalah bukan semata-mata untuk mengubah secara keseluruhan pesan-pesan *syari'*,²⁴⁰ namun reaktualisasi hukum Islam adalah untuk mengkaji secara mendalam legislasi hukum Islam dengan mempertahankan nilai *ta'abbudi* dan mewujudkan kemaslahatan terhadap manusia. Di mana *al-Maslahah* adalah merupakan tujuan dari pembentukan hukum Islam.

Hukum Allah menurut Munawwir, adalah terbagi pada ranah *qath'iy* yakni hukum ibadah yang harus diterima tanpa bantahan, sehingga akal tidak memiliki peran yang lain adalah terbagi atas bidang *mu'amalah*. Dalam hal ini Munawwir memandang bahwa akal harus berperan penuh dalam bidang *mu'amalah* dengan berpikir secara optimal untuk memperoleh jawaban hukum dan dalam bidang *mu'amalah* haruslah berpijak pada aspek sosiologis dan historis kemanusiaan,

²⁴⁰ *Op.Cit*, Mahsun Fuad, hal 93

meskipun bertentangan dengan dalil *nash* yang *qath'iy* dan berorientasi terhadap kemaslahatan duniawi yang akan membawa kepada kemaslahatan *ukhrawiy*.²⁴¹

Dalam pembedangan atas hukum Allah oleh Munawwir tersebut, adalah sama dengan gagasan al-Thufi dalam teori *ri'ayah al-Maslahah*nya. Pola pikir demikianlah, sehingga membentuk metode pemikiran dalam kaidah fiqh serta ushul fiqh yang diikuti oleh Munawwir untuk penerapan hukum Islam di Indonesia dan pada akhirnya tertuang dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang memfasilitasi seluruh umat muslim yang berada di wilayah Negara Indonesia.

Adapun dalam menganalisis relevansi konsep *al-Maslahah* al-Thufi dengan reaktualisasi hukum Islam di Indonesia yang digagas oleh Munawwir Syadzali, maka harus mengetahui metodologi pemikiran dalam pembentukan reaktualisasi hukum Islam itu sendiri, karena agar dapat memadukan serta mengkompromikan dua konsep yang bergelayut dalam hukum Islam, di mana dalam metodologi penerapan ijtihad reaktualisasi hukum Islam mengandung antara lain :

a) *Al-Adah* (kebiasaan)

Dalam menerapkan metode *al-Adah*,²⁴² Munawwir berpegang pada Abu Yusuf, yaitu bahwa jika suatu *nash* berasal dari sebuah adat istiadat atau dari tradisi dan kemudian adat berubah, maka gugur hukum yang baru dalam *nash*, hal ini dikarenakan bahwa hukum Islam bersifat *rahmatan lil alamin* memberikan

²⁴¹ Salahuddin, *Istinbath Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Pemikiran Hukum Kewarisan Islam Munawwir Syadzaly* (Mataram: Ketua Jurusan Syari'ah STAIN, 2002), hal 58-59

²⁴² *Ibid*, hal 60

kebebasan untuk melakukan sesuatu yang positif, namun jika *al-Adah* bertentangan dengan *nash* maka ada dua kemungkinan.

Pertama, bila antara *al-Adah* bertentangan dengan *nash* secara total, hingga *al-Adah* dianggap mengabaikan *nash*, maka *al-Adah* harus ditinggalkan, seperti contoh membuka aurat dan penetapan zina sebagai anak yang sah.

Kedua, apabila terjadi pertentangan antara *al-Adah* dengan *nash*, sedangkan *nash* didasarkan pada tradisi yang berlaku dan tradisi yang berlaku saat *al-Adah* menjadi *illah*, maka Munawwir dengan mengutip pandangan Abu Yusuf, menyatakan bahwa *al-Adah* adalah harus diutamakan karena yang demikian tidak berarti mengabaikan *nash*, namun merupakan penta'wilan yang sejalan dengan kaidah hukum, *al-Hukmu yaduru ma'a illatih wujudan wa'adaman*.

Dalam dasar yang pertama, yakni *al-Adah* adalah memiliki hubungan dekat *ri'ayah al-Maslahah* yang digagas oleh al-Thufi, di mana letak hubungan tersebut adalah pada wilayah penggunaan dan pengabaian metode dalam *thariqah al-Ijtihad*. Khususnya jika terjadi pertentangan dalil karena implikasi hukum dari pertentangan antara *nash* dan *al-Adah* dalam upaya pembentukan reaktualisasi hukum tersebut sama dengan konsep *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi.

Di mana ketika terjadi pertentangan dalil antara keduanya maka yang pertama menjadi bahan pertimbangan adalah dengan melihat bidang hukumnya, apakah masuk dalam wilayah ibadah atau *mu'amalah*, karena jika pertentangan *al-Maslahah* dengan *nash* dalam wilayah ibadah maka *nash* yang harus diutamakan namun dalam ranah *mu'amalah*, maka *al-Maslahah* yang harus diberi porsi utama.

Dalam hal ini maka menurut hemat penulis, bahwa pada dasarnya dalam reaktualisasi hukum Islam mengutamakan *al-Adah* dengan tidak mengabaikan *nash*. Begitu pula dalam *ri'ayah al-Maslahah* yang dibentuk oleh al-Thufi.

Dari dasar utama dalam pembentukan reaktualisasi hukum Islam yang pertama ini, yakni *al-Adah* di dalamnya telah jelas terdapat kandungan *al-Maslahah*, karena memberlakukan *al-Adah* atau adat kebiasaan dalam sebuah wilayah tertentu adalah merupakan kemaslahatan dengan catatan tidak mendeskreditkan *nash* atau ketentuan dari *syari'*.

b) *Nasakh*

Dalam pandangan Munawwir, *nasakh* adalah merupakan suatu pergeseran atau pembatalan hukum-hukum atau petunjuk yang diterima Rasul, di mana dalam hal ini Munawwir mengutip pandangan Ibn Katsir, al-Maraghi, Rasyid Ridha dan Sayyid Qutb, bahwa mereka mendefinisikan *nasakh* adalah merupakan suatu keharusan,²⁴³ karena perubahan hukum sangat erat kaitannya dengan perubahan tempat dan waktu (الحكم يدور مع علته وجودا وعدما).²⁴⁴ Karena *nasakh* sangat diperlukan, maka Munawwir sangat menginginkan kemaslahatan yang merupakan muara dari seluruh ijtihadnya.

Dari dasar pembentukan reaktualisasi hukum Islam yang kedua adalah *nasakh*, di mana dengan teori tersebut maka dalam reaktualisasi hukum Islam tidak akan pernah lepas dengan perubahan hukum yang bertujuan untuk perwujudan kemaslahatan manusia, karena tanpa adanya perubahan hukum maka

²⁴³ *Op.Cit*, Salahuddin, hal 61

²⁴⁴ Muchlis Usman, *Kaidah Ushulyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hal 20

seseorang akan sangat kesulitan dalam menyikapi perkembangan zaman yang selalu seiring dengan perkembangan hukum.

Maka dari sini jelaslah bahwa dalam metode upaya pembentukan reaktualisasi hukum Islam dengan metode apapun tujuan utama adalah *al-Maslahah*. Dalam hal ini adalah sebagaimana pandangan al-Thufi yang mengutamakan pertimbangan *al-Maslahah* pada setiap *istinbath* hukumnya dan dengan memperhatikan dasar pembentukan reaktualisasi hukum Islam di Indonesia, maka *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi bisa dijadikan sebagai pertimbangan dalam pembentukan hukum Islam atau mengkonduksikan kembali segala aturan di wilayah hukum Negara Indonesia, sebagaimana dasar pembentukan hukum Islam yang kedua.

c) *Al-Maslahah*

Dalam pembagian ketiga, yakni metodologi dasar pembentukan konsep reaktualisasi hukum Islam, Munawwir menjadikan konsep *al-Maslahah* sebagai dasar pemikiran, di mana dalam poin ketiga inilah Munawwir merujuk pada konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang telah digagas oleh al-Thufi, yakni jika terjadi perselisihan antara kepentingan masyarakat (dalam wilayah *muamalah*) antara *al-Maslahah* dengan *nash* serta *ijma'* maka wajib mendahulukan kepentingan masyarakat dan atas empat prinsip dasar sebagai epistemologi al-Thufi yang telah tersebut di atas meliputi: *Istiqlal al-Uqul biidrak al-Masalih wa al-Mafasid, al-Maslahah dalilun syar'iiyun mustaqillun an al-Nunshus, majal al-Amal bi al-Maslahah wa al-Mu'amalat dun al-Ibadah, dan al-Maslahah aqwa adillah al-Syar'iy.*

Maka hal ini memberikan petunjuk bahwa dalam reaktualisasi hukum Islam tentu saja sangat mempertimbangkan kemaslahatan sebagai tujuan utama dalam pembentukan hukum dan dalam konteks Negara Indonesia sebagai Negara demokrasi yang menjadikan Pancasila sebagai pedoman dan di bawah naungan sumber hukum materiil UUD 1945, di mana keduanya adalah mengutamakan kemaslahatan rakyat, maka telah jelas bahwa *ri'ayah al-Maslahah* yang digagas oleh al-Thufi adalah memiliki kesesuaian dalam reaktualisasi dalam hukum di Indonesia terutama dalam konteks ini adalah hukum Islam.

Untuk itu, dalam rangka reaktualisasi hukum Islam terutama di Indonesia, menurut hemat penulis pandangan al-Thufi adalah memiliki relevansi dalam satu sisi karena dengan *ri'ayah al-Maslahah* para pakar hukum Islam yang berada di Indonesia khususnya akan dapat menyelesaikan persoalan hukum dan kehidupan yang dihadapi oleh masyarakat sebab dalam kondisi banyak masalah baru yang muncul dan perlu segera diselesaikan, masyarakat akan banyak mengalami kesulitan jika tidak ditempuh dengan metode kemaslahatan sebagai pertimbangan dalil dalam untuk mengambil suatu tindakan dalam menetapkan hukum Islam.

Apabila pandangan ini yang kita ikuti, maka akan banyak kita temukan adanya masalah baru yang tidak dapat didudukan status hukumnya sepanjang kajian hukum Islam meskipun tidak tercantum dalam legislasi *syari'*.



BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari rumusan pandangan al-Thufi di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan antara lain :

1. Kerangka epistemologi pembentukan *tasyri' ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi
 - a. *Ri'ayah al-Maslahah* secara umum yang berlaku di masyarakat adalah, setiap sarana yang bisa membawa dan menghasilkan manfaat di mana pengertian ini sejalan dengan pengertian *al-Maslahah* menurut bahasa seperti yang telah diuraikan dan pengertian ini adalah sejalan pula dengan pandangan al-Ghazali, Ramadhan al-Buthi serta Imam Malik.
 - b. Al-Thufi membedakan antara tujuan yang ingin dicapai oleh *syari'*, yakni Allah selaku pembuat legislasi hukum dan dengan ini al-Thufi menyatakan

bahwa *al-Maslahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam adalah adalah tidak sama dengan yang telah dikehendaki oleh manusia. Seperti yang telah dicontohkan bahwa hukum *qishas* adalah *maslahah* menurut pandangan al-Thufi, karena dengan *qishas* maka pertumpahan darah akan dapat dihindarkan dan sebab itulah *al-Maslahah* yang diwujudkan oleh hukum Islam dengan menetapkan hukum *qishas* itu dan hukuman rajam atau dera 100 kali adalah *maslahah*, menurut al-Thufi karena dengan dilaksanakan hukuman ini maka seseorang akan merasa takut melakukan perbuatan zina.

- c. Pandangan al-Thufi tentang *al-Maslahah* sesungguhnya sama dengan *al-maslahah* yang dikehendaki mayoritas ulama, hanya saja perbedaannya, dalam wilayah *muamalah*, al-ghazali dan al-syatiby menolak *al-maslahah* sebagai dalil, namun al-thufi tetap menerima.

2. Relevansi *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi dalam reaktualisasi hukum Islam

Bahwa pada dasarnya konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang digagas oleh al-Thufi adalah memiliki relevansi dalam reaktualisasi hukum Islam antara lain :

- a. *Ri'ayah al-Maslahah*, para pakar hukum Islam yang berada di Indonesia khususnya akan dapat menyelesaikan persoalan hukum dan kehidupan yang dihadapi oleh masyarakat, sebab dalam kondisi banyak masalah baru yang muncul dan perlu segera diselesaikan masyarakat akan banyak mengalami kesulitan jika tidak ditempuh dengan metode kemaslahatan sebagai pertimbangan dalil dalam untuk mengambil suatu tindakan dalam menetapkan hukum Islam.

- b. Dengan konsep *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi banyak kita temukan adanya masalah baru yang tidak dapat didudukan status hukumnya sepanjang kajian hukum Islam meskipun tidak tercantum dalam legislasi *syari'*.

B. Saran-Saran

1. Penelitian ini merupakan sebagian kecil dari hasil penelitian tentang pandangan Sulaiman Najmuddin al-Thufi. Oleh karena itu, untuk mengkaji lebih lanjut dapat dibaca dalam karya-karyanya khususnya kitab al-Thufi dalam bidang ushul al-Fiqh, yakni kitab *al-Takyin fi syarh al-Arba'in* dan *mukhtashor al-Roudlah*.
2. Ketika menemukan suatu pendapat, khususnya tentang *ri'ayah al-Maslahah*, hendaknya ditelaah kembali latar belakang kemunculan pendapat tersebut, dalil-dalil serta situasi dan kondisi historis yang mempengaruhi pendapat tersebut muncul, sehingga pemaham dapat lebih mendalam dan tidak keluar dari konteks.
3. Hasil studi ini tidak diharapkan hanya menambahkan perbendaharaan ilmiah, namun juga menjadi wacana dan inspirasi untuk munculnya kajian-kajian yang sejenis dan lebih mendalam.
4. Mengingat keterbatasan penyusun, meskipun berusaha dengan maksimal, tentunya hasil penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan, sehingga masih membutuhkan saran serta masukan untuk kualitas skripsi ini, *Wallahu a'lam...*

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abi Rabi' Sulaiman ibn Abd al-Qawiyy bin Abd al-Karim ibn Said al-Thufi, Najmuddin. 1989 M/1409 H. *Syarakh Mukhtasor al-Raudloh. Juz III.* Mu'assasah al-Risalah.

Abu Zaid, Farouq. 1986. Terjemah Husain Muhammad. *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis.* Jakarta: P3M

Abu Zahrah, Muhammad. 2005. Terjemah Saefullah Ma'shum. *Ushul Fiqh.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abdurahman M.A disertasi mengutip; Musthafa al-Bigha dan Muhyiddin. 1989. *al-Mistu al-Wafy Fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah.* Beirut: Dar Ibn Katsir.

Abdurrahman Suyuti, Jalaluddin. *al-Asybah Wa al-Nadzair.* Surabaya: al-Hidayah.

Abdul Aziz, Dahlan. 1994. *Ensiklopedi Islam.* Ihtiar baru Van Hoeve.

Abd al-Salam, Izzuddin bin. 1994. *Qawa'id al-Ahkam Fi masalih al-Anam. Juz 1.* Kairo: Maktabah al-Kuliyyat al-Azhariyah.

Abd al-Wadud al-Lakhmi, Ramadan. 1987. *Al-Ta'lil Bi Al-Maslahah 'Inda al-Ushuliyyin.* Kairo: Dar al-Huda.

Al-Thufi, Najmuddin. 1998. *Kitab al-Ta'yin Fisyarhi al-Arba'in.* Beirut Libanon: Mu'assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah.

Ali al-Zarqa, Musthafa. 2000. Terjemah Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Riora Cipta.

Ali, Moch. 1987. Penelitian *Prosedur Strategi.* Bandung: Angkasa.

Ali dan Ahmad Zuhdy Muhdhor, Atabik. *Kamus al-Ashry.* Yogyakarta: Multi Karya Grafika. PP. Krpyak.

Arkoun, M. 2000. Membedah *Pemikiran Islam,* penerjemah Hidayatullah. Bandung: Pustaka.

Al-Din Sha'ban, Zaky. 1965. *Usul Fiqh al-Islami.* Mesir: Matba'ah Dar al-Ta'lif.

- Al-Ghazali, 1971. *Al-Mushtashfa Min Ilm Al-Ushul*. Kairo: Syirkah al-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttakhidah.
- Al-Syatiby, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-syari'ah. Juz II*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- Al-Siddieqy, Hasbi. 1980. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Wahhab Khalaf, Abd. 1978. *Ilmu al-Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar Al-Qalam.
- Al-Anshari, Zakaria. t.t. *Ghayah al-Wushul fisyarh lubbu al-Ushul*. Surabaya: al-Hidayah.
- As-Syatiby, 1341 M. *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi. 2001. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Bik, Hudhari. *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Surabaya: al-Hidayah.
- Bik, Hudhari. Alih Bahasa Muhammad Zuhri, 1980. *Tarikh Tasyri' al-Islamy Sejarah Pembinaan Hukum Islam*. Semarang: Darul ihya'.
- Bina Abianto, Ahda. 2009. Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel. Surabaya: mengutip Husain Hamid Hasan. 1971. *Nazariyyah al-Maslahah Fi al-Fiqh al-Islamy*. Dar al-Nahdzah al-Arabiyah.
- Bukhory, *Shohih al-Bukhory. Juz III*. Turki: Dar-al-Thaba'ah.
- Darras, Abdullah. t.t. dalam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa as-Syatiby. *al-Muwafaqat Fi Ushul as-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Fikr al-Araby.
- Daud Sulaiman bin Asy'ath al-Sijistani, Abu. t.t. *Sunan Abu Daud. Juz I*. Beirut: Dar al-Hikmah.
- Dawam, Ainurrafiq. 2005. *Jurnal Ilmu Syari'ah Asy-Syir'ah*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga.
- Dedi Rohayana, Ade. 2000. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Riora Citra.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Djarmiko, Rahmad. 1991. *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.

- Echol dan Hasan Syadzily, John. 1978. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: P.T Gramedia Pustaka Utama.
- Effendi, Satria. 2005. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.
- Halim Barakatullah, Abdul. 2006. *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hadi Permono, Sjechul. 1994. *Maslahah Ditinjau Dari Pandangan Islam*, dalam *Majalah Aula*. Jawa Timur: Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama.
- Harun, Nasrun. 1997. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Hallaq, Wael b. 2000. *A History of Islamic Legal Theories*. Terjemah Abdul Haris. *Sejarah Teory Hukum Islam. Pengantar Untuk Ushul Fiqh Madzhab sunny*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Hamid Hasan, Husain. 1971. *Nadzriyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah.
- Hasyim, Mukhlash. 2009. Al-Thufi dan *maslahat*. dalam (http://peinu-Mesir.tripod.com/ilmiah/jurnal/isjurnal/nuansa/jan_96/3.html, tanggal 12 September).
- Iskandar Hasyimah, Kamil. 2003. *al-Munjid al-Wasith Fi al-Arabiyyah Al-Mu'ashiroh*. Beirut: Lebanon, Dar-Almasyriq.
- Hamka, 1990. *Sejarah Umat Islam. Jilid II*. Jakarta: PT. Djaya Pirusa.
- Isma'il al-Bukhari, Muhammad bin. t.t. *Sahih al-Bukhari II*. Beirut: Dar al-Hikmah.
- Israwi, Zuhairi. 2004. *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Kompas.
- J. Moleong, Lexi. 2002. *Penelitian Kualitatif*. Bandung: Osdakarya.
- Majah, Ibn. Sunan Ibn Majah, *Kitab Al-Fitan Bab Al-Sawad Al-A'dzam. Juz II*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Mubarok, Jaih. 2003. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

- Mubarok, Jaih. 2000. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: Pustaka Remaja Rosdaarya.
- Mubarok, Jaih. dalam jurnal. *Gerakan Pelaksanaan Syari'at Islam di Cianjur Jawa Barat*.
- Majah, Ibnu. t.t. *Sunan Ibnu Majah. Juz II*. Isa Al-Halaby Wasyurakah.
- Munif Suratmaputra, Ahmd. 2002. *Hukum Islam Al-Ghazali Masalah Mursalah Dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Muntadlor, Ikmal. 2008. SKRIPSI. *Konsep Maslahat Sebagai Landasan Syari'at Perspektif Masdar Farid Mas'udi*. Skripsi Tidak Diterbitkan. Syari'ah. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Munawwir, 1997. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Musyaffa', Fadlolan. *Kebutuhan Manusia Terhadap Agama*. dalam: <http://www.syauqi press.com>. tanggal 11 Februari 2009
- Muslim, 1972. *Shahih Muslim Bi Syarh Al-Nawawy*. Beirut: Dar al-Ihya' at-Turas al-Araby.
- Muslihuddin, Muhammad. 2002. *Ijtihad Antara Penerapan dan Harapan*, dalam Mun'im A. Sirry. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Gama Media.
- M. Al-Husain Al-Amiri, Abdallah. 2004. *Dekonstruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin al-Thufi*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Nafroni, Izzun. 2008. SKRIPSI *Konsep Masalah Asy-Syatibi dan Najmuddin Al-Thufi Dalam Pembaharuan Hukum Islam*. Skripsi Tidak diterbitkan Syari'ah. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Nasution, S. 1998. *Metode Penelitian Naturalistik, Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Nasiruddin, 2008. *Kisah Keadilan*. Jakarta: Republika.
- Nur Yasin, M. 2009. *Hukum Ekonomi Islam*, Malang: UIN PRESS.
- Qayyim Al-Jauziyah, Ibn. 1991. *I'lam al-Muwaqi'in An Rabb al-Alamin. Juz III*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- Raharjo, 2006. SKRIPSI. *Pemikiran Najmuddin al-Thufi Tentang Ijma' dan Pengaruhnya Dalam Perkembangan Hukum Islam*. Syari'ah UIN. Yogyakarta: Sunan Kalijaga.
- Ramadhan al-Buthi, Sa'id. 1992. *Dhawabit al-Maslahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah.
- Rasyad Hasan Khalil, M. 2009. *Tarikh Tasyri' Sejarah Legislasi Hukum Islam*. Jakarta: AMZAH.
- Rasyid, Sulaiman. 1990. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru.
- Sahudi, 2008. TESIS. *Konsep al-Maslahah Dalam Hukum Islam. (Kajian Atas Prinsip Maslahah Menurut Sa'id Ramadhan al-Buthi)*. Dalam Buku *Dawabit al-Maslahah Fi al-Shari'ah al-Islamiyah*. Surabaya: Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel.
- Salahuddin, 2002. *Istinbath Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Pemikiran Hukum Kewarisan Islam Munawwir Syadzaly*. Mataram: Ketua Jurusan Syari'ah STAIN.
- Saefudin, Didin. 2002. *Zaman Keemasan Islam Rekontruksi Sejarah Imperium Dinasti Abbasiyah*. Sarana Indonesia. Jakarta: PT. Gramedia Widia.
- Soekanto, Soejono. 1986. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI PRESS.
- Syarifudin, Amir. 2001. *Ushul Al-Fiqh*. Jakarta: Wacana Ilmu.
- Sayyid Ali Muhammad Ibn Ali al-Jurjani, Syarif. 1989. *At-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Syarifuddin, Amir. 1997. *Ushul Fiqh. Jilid 1*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.
- Surakhman, Winarno. 1980. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito.
- Surachman, Winarno. 1978. *Dasar dan Teknik Research*. Bandung: Tarsito.
- Su'adi, Riza. 2002. TESIS. *Perkembangan Kekuatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Islam dari Pemikiran al-Ghazali Terhadap al-Syatiby*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
- S. Suria Sumantri, Jujun. 1999. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

- S. Praja, Juhaya. 1994. *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*. P.T Remaja Rosdakarya.
- Ulvi Na'imah, Farida. 2007. *Praktik Hilah Dalam Sewa-Menyewa Studi Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*. Berupa Skripsi tidak diterbitkan. Fakultas Syari'ah. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Usman, Muhliah. 1996. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Usman, Muchlis. 2002. *Kaidah Ushuliyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Wahid, Marzuki. 1998. *Teori Pendekatan Dalam Memahami al-Qur'an dan al-Sunnah Perspektif Pemikiran as-Syatiby*. Majallah Nahdlat al-Ulama.
- Wahhab Khalaf, Abdul. 1968. *Ilmu Ushul Fiqh*. Beirut: Dar al-Kuwaitiyah.
- Wahyuni Nafis, Muhammad. 1995. Mengutip Ibrahim Hosen. Kontektualisasi *Ajaran Islam*. Jakarta: IPHI Yayasan Wakaf Paramadina.
- Warson Munawwir, Ahmad. 2002. *al-Munawwir*. Kamus Arab Indonesia. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Wensinck, A.J. 1988. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadish al-Nabawi*, terj. Muhammad Fu'ad dan al-Baqi. VII. Leiden: E.J. Brill.
- Yasid, Abu. 2004. *Rekontruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKIS.
- Zaid, Musthafa. 1964 M/1384 H. *al-Maslahah Fi Tasyri' al-Islamy Wa Najm ad-Din al-Thufy*. Kairo: Dar al-Fikr al-Araby.
- Zamaly, Ilyas. 2004. SKRIPSI. Kedudukan Masalahah Dalam Hukum Islam. Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. Skripsi Tidak Diterbitkan. Syari'ah. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Zukhailly, Wahbah. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islamy*. Juz II, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MALANG
FAKULTAS SYARIAH
JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSIYAH

Jl. Gajayana No. 50 telp. 551354, 572533 Faks. 572533 Malang 65144

BUKTI KONSULTASI

Nama : Arifah Millati Agustina
NIM : 06210067
Jurusan : Al-Ahwal al-Syakhsiyah
Dosen pembimbing : Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag
NIP : 19590423 198603 2 003
Judul Skripsi : Konsep *Ri'ayah Al-Maslahah* Najmuddin Al-Thufi
Relevansi Dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam.

No	Tanggal	Materi Konsultasi	Tanda Tangan Pembimbing
1	11 Januari 2010	Konsultasi Proposal Penelitian	1.....
2	14 Januari 2010	ACC Proposal	2.....
3	10 Februari 2010	Konsultasi BAB I dan BAB II	3.....
4	18 Maret 2010	Konsultasi BAB III dan BAB IV	4.....
5	01 April 2010	Revisi BAB III dan BAB IV	5.....
6	08 April 2010	ACC BAB I, II, III dan IV	6.....

Malang, 01 Mei 2010
Mengetahui,
a.n. Dekan
Ketua Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyah

Zaenul Mahmudi, MA
NIP : 1973060319990310001