



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ANTASARI BANJARMASIN

Jalan A. Yani Km. 4.5 Banjarmasin 70235  
Telepon (0511) 3257627 Faksimili (0511) 3254344  
e-mail: info@uin-antasari.ac.id website: www.uin.antasari.ac.id

---

**SURAT KETERANGAN HASIL UJI KEMIRIPAN**

No: 44/Un.14/IV/TV-CP/09/2022

Anggota Tim Verifikasi dan Validasi Karya Ilmiah Dosen UIN Antasari di bawah ini,

Nama Verifikator : Fajrul Ilmi  
Jabatan : Anggota TIM

telah melaksanakan uji kemiripan terhadap karya ilmiah yang berjudul “[Paradigma dan Alienasi Konsep Maslahat Al-Tufi Sebagai Legalitas Sumber Syariah](#)”, karya:

Nama : Dr. H. Anwar Hafidzi, Lc., MA.Hk  
NIP/NIDN : 2128078501  
Pangkat/Gol : III/c, III/d  
Jabatan : Lektor

Berdasarkan hasil pemeriksaan dengan menggunakan [www.turnitin.com](http://www.turnitin.com) kemiripan karya di atas adalah 14%.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Banjarmasin, 14 September 2022  
Koordinator Tim,



**Muhammad Iqbal, S. Th.I., MSI., Ph. D**  
NIP 197709062008011011



# Paradigma dan Alienasi Konsep Maslahat Al-Ṭūfī Sebagai

*by Ilmi Fajrul*

---

**Submission date:** 14-Sep-2022 07:59AM (UTC+0700)

**Submission ID:** 1899245040

**File name:** Paradigma\_dan\_Alienasi\_Konsep\_Maslahat\_Al-\_f\_Sebagai.pdf (467.5K)

**Word count:** 10896

**Character count:** 69094

## Paradigma dan Alienasi Konsep Maslahat Al-Ṭūfi Sebagai Legalitas Sumber Syariah

**Maskur Rosyid**

Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang  
[masykurxrejo@walisongo.ac.id](mailto:masykurxrejo@walisongo.ac.id)

**Anwar Hafidzi**

Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin  
[Anwar.hafidzi@uin-antasari.ac.id](mailto:Anwar.hafidzi@uin-antasari.ac.id)

Diterima 21-07-2020 | Direview 14-10-2020 | Diterbitkan 20-12-2020

4

### Abstract

This paper aims to describe the al-Ṭūfi's concept of *maṣlaḥah* as the supremacy of Islamic law and its difference with the concept of *maṣlaḥah* by the majority of scholars. This research is in the form of library research with content analysis and comparison methods. The primary sources used were *Sbarḥ al-Arba'in al-Nawāwī Muḥīq al-Maḥāb fi al-Tasbī' al-Islāmī* and *Sbarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍab*. *Maṣlaḥah* for al-Ṭūfi is a causes that lead to good, both in the field of worship and muamalah, and all efforts to realize *maqāṣid al-sharī'ah*. Al-Ṭūfi based his concept on text, consent, and intelligence. Al-Tufi places *maṣlaḥah* as the strongest and independent proposition in the field of *mu'āmalah*. This thought is what distinguishes it from the concept of *maṣlaḥah* in general. The methods he uses are *takḥṣīṣ* and *bayān*, both of which only apply to *ẓannī* texts, not *qat'ī* texts.

**Keywords:** legality, maslahat, al-Ṭūfi, sharia

### Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfi sebagai supremasi hukum syariah dan distingsinya dengan konsep maslahat mayoritas ulama. Penelitian ini berupa penelitian pustaka dengan metode content analysis dan komparasi. Sumber primer yang digunakan yaitu *Sbarḥ al-Arba'in al-Nawāwī*

*Mulḥiq al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī‘ al-Islāmī* dan *Sharḥ Mukhtaṣar al-Randāb*. Penelitian ini menemukan bahwa menurut al-Ṭūfī, maslahat ialah segala sebab yang membawa kepada kebaikan, dalam bidang ibadah dan muamalah, serta segala upaya untuk merealisasikan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Konsepnya didasarkan atas nash, ijmak, dan intelegensi. al-Ṭufi menempatkan maslahat sebagai dalil mandiri dan terkuat dalam bidang muamalah. Hal inilah yang membedakannya dengan konsep maslahat secara umum. Metode yang ia gunakan yaitu dengan takhṣiṣ dan bayān yang keduanya hanya berlaku pada nash *ẓanni*, bukan nash *qaṭ‘ī*.

**Kata kunci:** legalitas, maslahat, al-Ṭūfī, syariah

### Pendahuluan

Semua fukaha sepakat bahwa kebaikan dan kemaslahatan merupakan inti pengundngan hukum.<sup>1</sup> Tanpanya, hukum kehilangan ruhnyanya. Untuk merealisasikannya, para fukaha dituntut untuk senantiasa melakukan berbagai pembaruan. Sehingga hukum dapat merespon setiap perubahan yang terjadi. Dalam kaitan ini, hukum Islam meniscayakan dialog dan interpretasi teks dengan konteks.

Hukum Islam senantiasa berkembang dan berubah seusai kondisi dan situasi.<sup>2</sup> Ia tidak bisa dianggap sebagai syariat yang abadi yang stagnan. Sebab jika demikian, hukum yang awalnya berfungsi sebagai kontrol sosial akan berubah menjadi ortodok dan kaku. Ia harus menjamin terwujudnya kebaikan dan keadilan umat, karenanya pula, ia harus bisa bersesuaian dengan segala problematika yang terjadi.<sup>3</sup>

6

<sup>1</sup> Muṣṭafā Zayd, *Al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī‘ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (Dār al-Fikr al-‘Arābī, 1954), 46; Ḥusayn Ḥamīd Ḥasān, *Naẓariyah al-Maṣlaḥah* (Kairo: Dār al-Naḥḍah al-‘Arābiyah, 1971), 529; ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Sharī‘ah* (Kuwait: Dār al-Qalam Li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1994), 185; Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin Muḥammad Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī‘ah* (Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997), vol. I, 38; Maskur Rosyid dan M. Nurul Irfan, “Reading Fatwas of MUI a Perspective of Maslahah Concept,” *Syariat: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 19, no. 1 (2 Juni 2019): 91–117.

<sup>2</sup> Ṭāhā Jābir Al-Alwānī, *Source Methodology In Islamic Jurisprudence*, ed. oleh YUSDANI (Yogyakarta: UII Press, 2001), 4.

<sup>3</sup> Yudian W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surabaya: Al-Ikhlās, 1995), 23.

Maslahat dimaknai beragam oleh para fukaha. Al-Ghazzālī memaknainya dengan segala sesuatu yang menciptakan kebaikan sehingga terpelihara *maqāṣid al-sharī'ah* berupa penjagaan atas lima kebutuhan dasar (*al-kullīyyah al-ḥamsah*). Kelimanya yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menjaga kelimanya berarti maslahat, menciderainya berarti mafsadah, dan menghilangkan mafsadah sama dengan maslahat.<sup>4</sup>

Sebagai metode penetapan hukum, maslahat berperan sangat urgent. Ia disebut sebagai metode yang paling cocok untuk diterapkan, khususnya saat ini. Bahkan, ia telah digunakan selama berabad-abad oleh para fukaha, meskipun dengan istilah yang berbeda-beda. Ḥanafiyah menyebutnya dengan *istiḥsān*, Mālikīyyah menyebutnya dengan *maṣlaḥah mursalah*, Ḥanābilah *istiṣlāḥ*, dan pada perkembangannya Ibn Qudamah dan Ibn Rushd (1094-1168) kadang-kadang menyebutnya dengan *istiḥsān*.<sup>5</sup> Satu-satunya mazhab yang enggan menggunakannya sebagai sebuah metode penetapan hukum yaitu al-Shāfi'ī. Ia berpendapat bahwa penggunaan metode ini hanya berdasarkan hawa nafsu belaka tanpa menjadikan syariat sebagai tolok ukurnya, sehingga seolah-olah hanya membuat-buat syariat saja.<sup>6</sup>

*Ijtihād istiṣlāḥī* pada awalnya dipakai untuk memutuskan hukum secara bebas, namun kemudian aplikasinya dibatasi hanya pada *maṣlaḥah mursalah*. Sedangkan fungsinya sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* dipersempit dengan hanya mengakui *maṣlaḥah mu'tabarah* dan *maṣlaḥah mursalah* saja, sedangkan *mulghab* ditolak. Bahkan, *maṣlaḥah* yang dibatasi fungsinya tersebut direduksi sebatas *maṣlaḥah ḍarūriyah*.<sup>7</sup>

3

<sup>4</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazzālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, n.d.), vol. II, 482; Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan Fiqh Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 4.

<sup>5</sup> Abdur Rahman I. Doi, *Syari'at Kodifikasi Hukum Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 125–26; John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), vol. III, 63.

<sup>6</sup> Doi, *Syari'at Kodifikasi Hukum Islam* 3 126; Muḥammad Khuḍarī Bik, *Tārīkh Tasbīr al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr, 1967), 180–82; Khallāf, *Maṣādir al-Tasbīr Fī Mā Lā Naṣṣa Fīh*, 89; Haidar Bagir, *Ijtihād dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), 188.

<sup>7</sup> Muḥammad Khālīd Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abū Ishāq al-Shāfi'ī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publisher, 1989); Muḥammad Muṣliḥ Al-Dīn, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist (a Comparative study of Islamic Legal System)* (Delhi: Markaz Maktab Islami, 1985).

Konsep maslahat dalam perjalanannya ditemukan setidaknya dua kategori yaitu klasik dan modern.<sup>8</sup> Konsep maslahat klasik, meskipun oleh beberapa peneliti diasumsikan sebagai konsep yang kurang relevan diaplikasikan pada era modern, namun kenyataannya konsep tersebut telah menjadi paradigma yang mapan sehingga tetap digunakan sebagai sebuah pijakan hukum. Sementara itu, ia terbagi ke dalam dua mazhab besar, pertama, tradisional-tekstualis dan kedua tradisional-rasionalis. Mazhab kedua kemudian menarik untuk dikaji, sebab selama ini asumsi yang beredar mengatakan bahwa tradisional cenderung tekstual, namun ternyata rasional.

Kategori tradisional-tekstualis tidak berlaku bagi Najm al-Dīn al-Ṭūfī (675 H-716 H/ 1276 M-1316 M).<sup>9</sup> Hal itu sebab konsepsinya mengenai maslahat berbeda dengan mayoritas ulama pada masanya. Ia berpendapat bahwa kemaslahatan manusia, baik *ḍarūrī*, *ḥajjī*, maupun *taḥsīnī* harus ditempatkan pada posisi yang sama. Artinya bahwa kemaslahatan yang merupakan tujuan utama pensyariaan hukum harus benar-benar ditegakkan. Ia pun tidak membagi *maṣlaḥah* kepada *mu'tabarab*, *mursalab*, dan *mulghab*.

Konsep maslahat al-Ṭūfī berbeda dengan *al-maṣāliḥ al-mursalab* Mālik. Mālik menempatkan *al-maṣāliḥ al-mursalab* sebagai sumber pengambilan hukum setelah Alquran, *sunnah*, *ijmā'*, dan *qiyās*, sedangkan al-Ṭūfī menempatkan *al-maṣāliḥ al-sbar'iyyah* di atas keempat sumber tersebut.<sup>10</sup> Hal ini dipengaruhi oleh kebebasan akal yang ia terapkan sehingga berpengaruh pada penemuan baik dan buruk.

Hal yang menjadi perhatian ialah, selama ini rasionalisme lahir dari kaum rasionalis, sedang al-Ṭūfī termasuk golongan tradisional tekstualis yang mampu melahirkan beberapa keputusan yang keluar dari mazhabnya. Tradisionalis

<sup>8</sup> F. Opwis, "Maṣlaḥah and The Purpose of The Law: Islamic discourse of Legal Change from The 4th/10th to 18th/14th Century," in *Studies in Islamic Law and Society*, ed. oleh Bernard Weiss (Leiden: Brill, 2010), 182-etc., <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184169.i-370>; Maskur Rosyid, *Implementasi Konsep Maslahat al-Ṭūfī dalam Fatwa MUI (2005-2010)*, 1 ed. (Magelang: Ngudi Ilmu, 2013), 8.

<sup>9</sup> Najm al-Dīn Al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), vol. I; 21.; Zayd, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tasbīr' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 6.

<sup>10</sup> Najm al-Dīn Al-Ṭūfī, "Sharḥ Arba'in Nawāwī," in *Al-Maṣlaḥah fī al-Tasbīr' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, ed. oleh Muṣṭafā Zayd (Dār al-Fikr al-'Arābī, 1954), 18; Khallāf, *Maṣādir al-Tasbīr' Fī Mā Lā Naṣṣa Fīh*, 87.

tekstualis karena ia salah seorang fakih Ḥanbalī dan rasionalis karena pendapatnya berani keluar dari pandangan mazhab tradisionalisnya.

#### Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan metode *content analysis* dan komparasi. Data diperoleh melalui pembacaan karya-karya al-Ṭūfī dan karya tokoh yang membahas tentang konsep maslahatnya serta berbagai tulisan yang terkait dengan tema. Setelah data terkumpul, selanjutnya dilakukan perbandingan konsep maslahat al-Ṭūfī dengan pandangan *mainstream*. Perbandingan tersebut menghasilkan temuan berupa distingsi antara konsep maslahat al-Ṭūfī dengan mayoritas ulama.

#### Pembahasan

##### 1. Paradigmatik Konsep al-Maṣlahah

Karakteristik hukum Islam, sebagaimana diungkap oleh David Johnston, lebih mengarah pada dimensi *maṣlahah*. Artinya, kemaslahatan yang pada mulanya dijadikan sebagai alat untuk memproduksi hukum, beralih menjadi tujuan pembentukan hukum. Pembaruan tersebut terjadi lantaran muncul dugaan kuat bahwa hukum Islam yang tertuang dalam karya-karya ulama klasik-tradisional dianggap tidak lagi relevan untuk diaplikasikan pada era kekinian yang telah mengalami banyak perubahan. Lebih dari itu, persentuhan kehidupan dengan segala bentuk pembaruan yang ada, politik, ekonomi, sosial, teknologi, serta letak geografis tiap daerah, tentu membawa banyak sekali perbedaan. Memaksakan pola pikir dan produk lama, akan berujung pada kemandegan hukum Islam. Ia tidak lagi dapat menjawab problematika. Reaktualisasi hukum Islam dengan demikian merupakan kebutuhan mutlak sehingga ia tetap eksis dan responsif.<sup>11</sup>

Gerakan pembaruan (*ḥarakah al-tajdid*) dilakukan dalam rangka mengembalikan aktualisasi hukum Islam melalui mekanisme ijtihad. Sebuah proses penggalan hukum dari sumber-sumbernya yang otoritatif perlu dilakukan. Cara berpikir seperti ini memberi makna bahwa paham yang

<sup>11</sup> David L Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh on JSTOR," *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (2004): 254–55; Ahmad 'Ali, "Reformulasi al-Maṣlahah: Relevansi dan Implementasinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer" (UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 32.

menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup harus diubah. Selain itu juga bahwa konsepsi mengenai *taqlid* (mengikuti pendapat secara serta merta) juga semestinya diubah, sebab ia tidak sesuai dengan ajaran. Prinsipnya, di manapun dan kapanpun *ijtihad* dapat dilakukan. Tentu saja dengan syarat dan ketentuan yang berlaku, sehingga prosesnya dapat dilakukan dengan baik dan benar. Melalui proses dan mekanisme yang benar tentu dapat melahirkan hukum yang benar pula. Hukum yang benar tentu berujung pada perlindungan kemaslahatan dan kebaikan setiap manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Meskipun Gerakan pembaruan ini digelorkan dimana-mana, namun pada beberapa kegiatan, konsep lama khususnya berkaitan dengan kemaslahatan manusia, ternyata masih dianggap sebagai konsep yang mapan. Ia digunakan, bahkan hingga saat ini. Misalnya Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai lembaga yang dianggap paling kompeten dalam berfatwa, dalam konsep maslahatnya mengacu pada teori yang dikemukakan oleh ulama tradisional.<sup>12</sup> Konsep tersebut mengacu pada pembagian maslahat pada beberapa gradasi yang digunakan sebagai dalil hukum.

## 2. Gradasi Maslahat dalam Tinjauan Skala Prioritas

Al-Shāṭibī dalam hal tujuan pengundangan hukum Isl<sup>11</sup> menyatakan bahwa ia ada dalam rangka merealisasikan lima tujuan inti yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan ha<sup>11</sup>. Kelima hal tersebut dikenal dengan *al-darūriyah al-khamsah* yang merupakan *maqāṣid al-sharī'ah* atau *asrār al-sharī'ah* atau *uṣūl al-khamsah*. Kelimanya hal tersebut dimasukkan ke dalam kebutuhan yang harus ada (*darūri*). Ketiadaan pemenuhan kelima tujuan tersebut berimbas pada kerusakan agama. Dalam kaitan ini, dikenal istilah *al-maṣlahah al-darūriyah*. Sebuah kemaslahatan tertinggi dan harus terwujud. Tingkatan kemaslahatan di bawahnya ada *al-maṣlahah al-hājjiyyah*, dan *al-maṣlahah al-tahṣiniyyah*.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Fatwa MUI tentang Kriteria Maslahat Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005

<sup>13</sup> Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004), vol. 76; Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazzālī, *Al-Ḥisṭaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār Iḥyā 'al-Turāth al-'rabi, n.d.), vol. II; 139; Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 8–12; 'Alī Ḥasbullāh, *Uṣūl al-Tasbī' al-Islāmi*, V (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976), 45.



### Kemaslahatan Tertinggi; *Al-maṣlahah al-Ḍarūriyyah*

*Al-maṣlahah al-Ḍarūriyyah* merupakan kemaslahatan yang mesti ada. Hal ini memberikan pemahaman bahwa ketiadaannya berakibat pada kerusakan. *Uṣūl al-ḵbamsab* berupa penjagaan dan pemeliharaan kelima tujuan agama tersebut masuk ke dalam masalahat *ḍarūri* ini.<sup>14</sup> Urutan kelima penjagaan tersebut bersifat *ijtihādī* bukan *naqlī*. Ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiḡra'*. Susunan kelima tujuan tersebut berbeda-beda. Namun demikian, dipastikan bahwa ulama *uṣūl* klasik selalu menempatkan *ḥifẓ al-dīn* dan *al-naḥs* pada posisi pertama dan kedua, di atas tiga penjagaan yang lainnya (*al-'aql*, *al-nasl*, dan *al-māl*).

*Al-Maṣlahah al-Ḍarūriyyah al-ḵbamsab* ini dianggap sebagai pokok-pokok agama yang posisinya berada setingkat di bawah *uṣūl al-'aqīdah*. Oleh karenanya, seluruh rasul diutus untuk kelima tujuan pokok ini. Al-Shāṭibī dalam hal ini menegaskan bahwa kelimanya adalah *uṣūl al-dīn*, *qawā'id al-sharī'ah*, dan *kulliyāt al-millah* yang jika ada kerusakan menimpa sebagiannya maka dapat mengakibatkan kehancuran agama seluruhnya.<sup>15</sup> Al-Būṭī juga menegaskan bahwa kelimanya dapat ditemukan pada seluruh hukum syariat, baik akidah, ibadah, muamalah, maupun akhlak. Rukun iman dan Islam disyari'atkan untuk menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), hukum *qisās* untuk menjaga jiwa (*ḥifẓ al-naḥs*), hukum larangan minum yang memabukkan untuk menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*), hukum keluarga untuk menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan hukum pencurian untuk menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*).<sup>16</sup>

Secara lebih luas, Ibn 'Ashūr menjelaskan bahwa menjaga kelima tujuan inti tersebut berarti menjaga masalahat individu-individu dan lebih utamanya menjaga kemaslahatan umat. Menjaga agama diartikan sebagai menjaga agama setiap orang muslim dari segala hal yang dapat merusak akidah dan amal perbuatannya. Sedangkan menjaga agama seluruh umat berarti menjaganya dari

<sup>14</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. I; 13.

<sup>15</sup> Al-Shāṭibī, vol. II; 8.

<sup>16</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, I (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1973), 119–20.

2 segala hal yang dapat merusak sendi-sendi agama. Menjaga jiwa berarti menjaga hilangnya nyawa, baik individu maupun umat. Menjaga jiwa tidak hanya sekadar dengan keberadaan syariat *qiṣās*, melainkan menjaga hilangnya nyawa sebelum terjadi. Hal ini seperti menghindari dari wabah penyakit sebagaimana tindakan antisipasi yang pernah dilakukan oleh ‘Umar ibn Khaṭṭāb yang melarang pasukannya masuk Shām karena ada wabah penyakit di wilayah tersebut.<sup>17</sup> Jika diterapkan pada masa kekinian, maka menjaga diri dan semua orang dari terkena virus covid-19 wajib dilakukan. Mematuhi protokol kesehatan tidak bisa hanya dianggap sebagai himbauan saja, melainkan merupakan kewajiban syariat yang melekat pada setiap individu. Menjaga nyawa satu orang sama dengan menjaga nyawa seluruh orang.

1 Selanjutnya, *hifz al-‘aql* berarti menjaga akal setiap orang agar tidak terkena semua hal yang dapat menyebabkannya hilang atau rusak. Kehilangan akal dapat menyebabkan kehancuran. Terlebih jika hal tersebut menimpa orang dalam jumlah besar (umat). Perlindungan inilah yang menjadi tujuan dasar untuk mencegah setiap individu dari mabuk dan mencegah umat dari peredaran minuman keras, narkotika, dan obal-obat terlarang. Sedangkan menjaga harta (*hifz al-māl*) berarti menjaga harta manusia dari kehilangan atau berpindah kepemilikan tanpa ganti. Pencurian dilarang karena menyebabkan harta seseorang berpindah tanpa ganti. Pelaku pencurian dengan demikian melanggar tujuan syariat tersebut dan karenanya ia terkena hukuman (*hudūd*). Sementara menjaga keturunan berarti menjaga dari ketiadaan keturunan atau adanya keharusan untuk melestarikan keturunan. Syariat perkawinan ditujukan untuk melindungi tujuan tersebut.<sup>18</sup> Melalui perkawinan yang sah, maka kemurnian nasab dan keturunan dapat terjaga. Larangan vasektomi dan tubektomi secara sembarangan juga bertujuan untuk merealisasikan perlindungan nasab. Selain itu, syariat Islam juga melarang perbuatan zina. Sebab dengannya, nasab menjadi rusak. Kerusakan jalur nasab berimbas pada kerusakan harta -waris yang tidak sah- dan secara berulang menyebabkan perkawinan yang tidak sah. Dalam hal waris, hanya mereka yang masuk ahli waris yang mendapatkan hak warisnya. Sementara anak hasil zina tentu tidak mendapatkan hak dari laki-laki yang

<sup>17</sup> ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, 78.

<sup>18</sup> ‘Āshūr, 78–79.

menghamili ibunya. Laki-laki tersebut, misalnyapun kemudian mengawini ibunya- dia tidak sah menjadi wali bagi anak perempuan istrinya.

Kelima inti pensyariat Islam tersebut, menurut al-Shāṭibī, merupakan pokok dakwah (*uṣūl al-da'wah*) di Mekah. Sementara hukum syariat (fikih amali; praktis) yang turun di Madinah merupakan penjelasan hukum-hukum cabang yang merupakan derivasi dari kelima masalah tersebut. Selain itu juga menjadi penegas dan penetap untuk mengimplemenasikan hukum sesuai tuntutan dan bertujuan menjaga lima tujuan inti dari kehancuran. Sehingga dapat dikatakan bahwa keberadaan setiap perintah sesungguhnya merupakan praktik penetapan kelima masalah tersebut dan setiap keberadaan larangan pada hakikatnya bertujuan untuk menjaga kelimanya dari kerusakan.<sup>19</sup> Dengan demikian, segala sesuatu yang mewujudkan kelima unsur tersebut merupakan *maṣlahah* dan setiap segala sesuatu yang merusak kelimanya atau salah satu dari kelimanya disebut *mafsadah*. Setiap *mafsadah* harus dihilangkan dan menghilangkan *mafsadah* merupakan *maṣlahah*.

### ***Al-Maṣlahah al-Ḥājiyyah***

Tingkatan di bawah *al-maṣlahah al-darūriyyah* yaitu *al-maṣlahah al-ḥājiyyah*. Ia dimaknai dengan suatu kemaslahatan yang eksistensinya bukanlah yang utama, namun demikian ketiadaannya dapat berakibat pada kesulitan hidup.<sup>20</sup> Meskipun ia tiada, perwujudan *uṣūl al-khamsah* dalam hal ini tetap dapat direalisasikan, akan tetapi dalam mewujudkannya akan mengalami kesulitan. Dengan kata lain, *al-maṣlahah al-ḥājiyyah* merupakan kemaslahatan yang sebaiknya ada agar dalam melaksanakan perintah dan larangan syariat dapat dilakukan secara leluasa dan terhindar dari kesulitan. Ketiadaannya tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian, hanya saja akan mengakibatkan *mashaqqah* dan kesempitan. Seperti hukum jual beli, pinjam meminjam, nikah,

<sup>19</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. III; 46–47.

<sup>20</sup> Muḥammad Adib Ṣāliḥ, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī* (Damaskus: Al-Maṭba'ah al-Ta'awuriyah, 1876), 469.

dan bentuk-bentuk muamalah lainnya.<sup>21</sup> Dalam kasus jual beli misalnya, mensyaratkan ada uang ada barang dan ijab-qabul yang ditandai dengan ucapan lisan. Jika kaidah umum tersebut harus dimaknai dan diaplikasikan apa adanya tentu menyulitkan pada saat ini. Penggunaan *debit* misalnya, digunakan untuk mempermudah transaksi pada saat ini. Uang jika dimaknai hanya berupa benda yang lahir, maka tentu akan memberikan kerepotan. Value dari mata uang kemudian dihadirkan dan diperbolehkan sebagai alat transaksi.

*Al-maṣlahah al-ḥājīyyah* berada setingkat di bawah *al-maṣlahah al-darūriyyah* karena ia merupakan turunan dari maṣlahat *darūriyyah* dan berfungsi untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang ada pada maṣlahat *darūriyyah*. *Al-maṣlahah al-ḥājīyyah* juga mencakup keringanan dan kemudahan-kemudahan yang diberikan oleh Allah. Hal yang demikian bertujuan agar mukallaf tidak mendapatkan kesulitan dalam menjalankan segala hal yang dibebankan kepadanya. Oleh karenanya, dikenal adanya *rukhsah* (dispensasi) bagi seseorang tertentu yang berhalangan. Misalnya, seseorang diperbolehkan untuk tayammum ketika tidak ada air, diperbolehkan berbuka puasa Ramadan dan meringkas salat ketika bepergian agar dapat tetap menjaga agama sesuai kemampuan yang ada.<sup>22</sup>

### ***Al-Maṣlahah al-Taḥsīniyyah***

Tingkatan ketiga yaitu *al-maṣlahah al-taḥsīniyyah* yakni kemaslahatan yang diwujudkan untuk mewujudkan kepatutan dalam hidup. Ketiadaan *al-maṣlahah al-taḥsīniyyah* tidak akan mempersulit hidup apalagi menghancurkan, hanya saja dinilai tidak sesuai dengan norma-norma kepatutan yang berlaku.<sup>23</sup> Sebagai contoh, larangan boros dan pelit, kesamaan dalam memilih pasangan hidup (*kafā'ah*), etika makan, cara menutup aurat, dan segala hal yang menyangkut etika, moral dan akhlak yang mulia.<sup>24</sup> Kemaslahatan ketiga ini dapat pula dikaitkan dengan seni dan budaya yang berlaku di masing-masing daerah. Misalnya ketika

<sup>21</sup> Al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. IV; 28–29; 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 80.

<sup>22</sup> Al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. IV; 29.

<sup>23</sup> 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 81.

<sup>24</sup> Al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 120.

kondangan, maka di Indonesia pada umumnya menggunakan batik. Jika seseorang kondangan menggunakan koko atau jubah, maka tidak akan menimbulkan kesulitan apalagi merusak agama. Melainkan ia akan berbeda dengan kebiasaan yang berlaku. Contoh lainnya mengenai kasus menutup aurat. Ia -menutup aurat- merupakan kewajiban yang melekat bagi setiap muslim. Dengan cara apapun dan pakaian model manapun diperbolehkan. Namun demikian, sekali lagi tetap dipertimbangkan segi kesopanan dan kesesuaian dengan lingkungan. Lumrahnya, orang Indonesia ke pasar menggunakan celana Panjang atau rok dengan atasan kaos, kemeja, atau baju kurung (Panjang) bagi perempuan. Tentu akan menjadi perhatian dan cibiran ketika seseorang ke pasa memakai mukena. Dalam hal ini kepantasan menjadi tolok ukurnya.

1 Ketiga gradasi tersebut saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya, masalah *taḥṣīniyyah* melengkapi terealisasinya masalah *ḥājīyyah*, dan masalah *ḥājīyyah* melengkapi terealisasinya masalah *darūriyyah*. Sebagai contoh kesinambungan ketiganya dapat diilustrasikan sebagai berikut. Perkawinan disyariatkan dalam rangka menjaga dan melestarikan keturunan. Oleh karenanya, perkawinan seorang laki-laki dengan perempuan yang sudah memenuhi syarat, wajib melaksanakannya (*al-maṣlaḥah al-darūriyyah*). Keberadaan lembaga yang mengurus perkawinan (Kantor Urusan Agama) dengan pejabat pencatat akta nikah menjadi penting. Ketidadaannya tidak akan merusak agama, namun akan menimbulkan problem dan kesulitan-kesulitan (*al-maṣlaḥah al-ḥājīyyah*). Bentuk bangunan lembaga tersebut, bergaya dan model apapun disesuaikan dengan kenormalan yang berlaku. Bentuk buku perkawinan (akta perkawinan) juga disesuaikan dengan kebutuhan dan kepantasan (*al-maṣlaḥah al-taḥṣīniyyah*).

### 3. Maslahat sebagai Dalil Hukum; Kesesuaiannya dengan Nash

Diskursus *maṣlaḥah* sebagai metode penetapan hukum perlu dikemukakan. Hal ini diperlukan guna mengetahui titik distingsi konsep maslahat al-Ṭūfi dengan mayoritas ulama *uṣūl*. Para ulama dalam hal ini menyandingkan maslahat dengan nash. Sekira sesuai, baik secara tekstual maupun secara semangatnya (eksplisit maupun implisit) mereka sepakat untuk menggunakannya sebagai dalil hukum. Sementara jika tidak sesuai, bahkan bertentangan dengan nash, meskipun mengandung undur keadilan, kebaikan, dan kesetaraan tentu mereka

tolak. Dengan pertimbangan ini -kesesuaian dengan nash- maka maslahat terbagi lagi menjadi tiga bagian, pertama *maṣlaḥah mu'tabarab* (*munāsib mu'tabar*), kedua *maṣlaḥah mulghab* (*mināsib mulghā*), dan ketiga *maṣlaḥah mursalah* (*munāsib mursal*).

*Maṣlaḥah mu'tabarab* diartikan sebagai maslahat yang secara eksplisit diakui oleh syarak yang kemudian disertakan sebagai *munāsib* dan menjadi landasan *qiyās*. Para fukaha sepakat menggunakannya sebagai *ḥujjah shar'iyah*. *Maslahat mu'tabarab* ini diproyeksikan demi mewujudkan lima tujuan utama pengundangan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*). Ia merupakan metode yang ditunjuk secara jelas oleh teks. *Maslahat mu'tabarab* juga disebut dengan *maṣlaḥah baqīqiyah*.<sup>25</sup>

Maslahat jenis kedua adalah *maṣlaḥah mu'ṭābah*, yakni maslahat yang bertentangan dengan nash *shar'ī*.<sup>26</sup> Ketiga, *maṣlaḥah mursalah*, yakni kemaslahatan yang netral dalil artinya sebuah kemaslahatan yang esensinya tidak didukung dan tidak ditolak oleh nash. Maslahat yang terakhir tersebut secara lebih jelas dibagi menjadi dua kategori; yakni pertama *maṣlaḥah mulā'imah* yakni maslahat yang tidak diakui oleh nash namun mempunyai semangat yang sama dengan yang terkandung dalam nash. Kedua *maṣlaḥah gharibah*, yakni maslahat yang secara tersurat maupun tersirat tidak didukung oleh nash.<sup>27</sup>

### **Maṣlaḥah Mursalah**

Kemaslahatan, kebaikan, keadilan, dan kesetaraan merupakan ruh dari syariat, karena setiap undang-undang dalam Islam mensyaratkan kemaslahatan. Ijtihad seorang mujtahidpun harus senantiasa berorientasi pada kemaslahatan manusia secara umum.<sup>28</sup> Seperti dijelaskan di awal bahwa *maṣlaḥah mu'tabarab*

<sup>25</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 277–79, 366–70; 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah, n.d.), 84–85; 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Mu'assasah Qurṭubah, 1976), 236–37; Al-Ghazzālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. II, 286–287.

<sup>26</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Suriyah: Dar al-Fikr, 1986), 753–54; Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, 236–37.

<sup>27</sup> Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85; Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 279; Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 756–57; Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, 237.

<sup>28</sup> M. Hasbi Ash Shiddiqiey, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 324.

secara kualitas telah disepakati keberadaannya maka pada bagian ini akan lebih dititikberatkan mengenai pembahasan *maṣlaḥah mursalah* dan *maṣlaḥah muḥabbah*. Maslahat mursalah sebagai telah dijelaskan di muka mempunyai definisi sebuah kemaslahatan yang tidak didukung pula tidak ditolak keberadaannya oleh nash.<sup>29</sup>

Sifat netral dalil yang dimiliki oleh *maṣlaḥah mursalah* telah menimbulkan berbagai pro dan kontra. Pertama, pendapat yang mengakui adanya *maṣlaḥah mursalah*. Pendapat ini didukung oleh Mālik dan selanjutnya disepakati oleh Aḥmad ibn Hanbal. Kedua, pendapat yang menolak *maṣlaḥah mursalah*. Pendapat ini dipelopori oleh al-Shāfi'i dan Abū Ḥanifah.<sup>30</sup>

Dalil maslahat ini telah banyak dicontohkan oleh para sahabat khususnya Khulafaur Rashidin yang dibuktikan dalam rekonstruksi sejarah. Misalnya Abū Bakar yang menunjuk 'Umar sebagai khalifah yang menggantikannya karena melihat adanya kemaslahatan bagi umat Islam, khususnya bagi pemeliharaan stabilitas, persatuan, dan kesatuan umat. Hal lain adalah upaya kodifikasi Alquran yang dilakukan Abū Bakar atas usul 'Umar, juga berangkat dari prinsip *maṣlaḥah mursalah*. Prinsip ini pula yang kemudian mendasari tindakan Abū Bakar untuk memerangi orang-orang yang murtad (*abl al-riddah*) dan orang-orang yang enggan membayarkan zakatnya pada negara.

Prinsip *maṣlaḥah mursalah* juga digunakan oleh 'Umar dengan terbentuknya undang-undang perpajakan, membuat kantor-kantor, penjara, dan sebagainya yang sesuai dengan kondisi ruang dan waktu saat itu. 'Uḡmān pun tidak luput dari penggunaan prinsip *maṣlaḥah mursalah*, yakni terwujud dalam upayanya mengkodifikasi ulang *muṣḥaf* sehingga terkenal sampai saat ini dengan nama *Muṣḥaf 'Uḡmānī*. Tujuannya adalah untuk menyeragamkan seluruh mushaf Alquran yang ada. Begitu juga 'Alī bin Abī Ṭālib yang mengharuskan adanya jaminan bagi para tukang kayu dan jahit agar barang-barang yang mereka kerjakan tidak begitu saja mengaku hilang tanpa adanya jaminan.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Jalāl al-Dīn 'Abd Al-Raḥmān, *Al-Maṣlaḥah al-Mursalab wa Makānatuhā fi al-Tasbīr* (Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1983), 14; Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 279; Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85; Ḥasān, *Naẓariyah al-Maṣlaḥah*, 60.

<sup>30</sup> Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 280.

<sup>31</sup> Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 86; Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 280–82.

Kemaslahatan yang tidak didukung dan di saat yang sama tidak ditolak oleh nash dalam praktiknya telah digunakan oleh generasi awal Islam. Kemaslahatan jenis ini pada kasus kekinian pun banyak dijumpai. Sebagai contoh peraturan berlalu lintas, pencatatan perkawinan, larangan perkawinan di bawah umur, terbentuknya organ yang mengatur hal ihwal wakaf (Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf [PPAIW]), lembaga yang menangani perkawinan (Kantor Urusan Agama [KUA]), dan seterusnya. Beberapa contoh tersebut secara tekstual jelas tidak disebutkan di dalam nash. Namun demikian, mereka ada dalam rangka dan sesuai dengan semangat yang hendak dicapai oleh nash, yaitu kemaslahatan dan kebaikan manusia.

Mengingkari kemaslahatan jenis ini, jika boleh dikatakan, akan mempersulit kehidupan manusia. Dalam term fikih misalnya dikenal ada istilah *rukhsah* (keringanan; dispensasi) yang ada sebagai solusi atas kesulitan yang dihadapi manusia. *Rukhsah* ini berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhan. Hal ini dalam kaidah dikenal dengan المشقة تجلب التيسير. Sebagai contoh, jika tidak kuat berpuasa, maka seseorang boleh untuk tidak berpuasa dengan konsekuensi mengqadla di luar bulan Ramadhan, atau membayar fidyah, atau mengqadla dan membayar fidyah. Bergantung pada kondisi tiap-tiap manusia. Demikian pula dalam hal hubungan antar manusia (muamalah), juga terdapat pemakluman-pemakluman. Ia ada lantaran sekira manusia mendapatkan mudarat. Dalam kaidah fikih dikenal dengan الضرر يزال. Sebagai contoh, ketika suatu barang dibeli dan ternyata rusak, maka pembeli boleh mengembalikan ke penjual atau dikenal dengan istilah *khiyār*. Oleh karenanya, menolak kemaslahatan jenis ini, sekali lagi jelas akan menimbulkan kesulitan-kesulitan. Hal ini sebab banyak hal baru, problem baru, yang mungkin tidak dijumpai pada masa lampau.

### ***Maṣlaḥah Mulghah***

Al-Ghazzālī memaknai *maṣlaḥah mulghah* sebagai ما شهد الشرع لبطلانه بنص معين yakni kemaslahatan yang tidak didukung oleh syarak bahkan ditentang.<sup>32</sup> **Jumhur fukaha tradisional** sepakat mengklaim bahwa maslahat jenis ini ditolak

<sup>32</sup> Al-Ghazzālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. II, 479.



1 sebagai sebuah metode pengambilan hukum sebab bertentangan dengan nash.<sup>33</sup> Lain halnya penjelasan yang dikemukakan Shalabī, dia tidak mencantumkan sifat atau kata *mulghab* pada masla<sup>1</sup>t ini, akan tetapi menggunakan redaksi ما خالفت مقتضى دليل شرعي نص او اجماع yakni kemaslahatan yang bertentangan dengan dalil syarak lainnya.<sup>34</sup> Tidak dinamai *mulghab* karena tidak adanya *ilghā'* terhadap maslahat. Hal ini sebab bertentangan dengan nash merupakan persoalan lain, di mana ulama berbeda pendapat mengenai hal itu. Sifat pengabaian tidak bisa secara otomatis dilekatkan pada suatu jenis maslahat hanya karena bertentangan dengan *naw'* atau *jins taṣarrufāt al-sbar'i*, namun perlu penalaran lebih lanjut terhadap hal itu, apakah bertentangan dengan maslahat yang lainnya ataukah sesuai.

1 Penamaan *mulghab* hanya relevan diterapkan pada masalah ibadah dan yang sejenisnya yang kadar, ukuran, dan tata caranya ditentukan oleh nash, dan bukan pada masalah mu'amalah dan sejenisnya. Ia sama dengan al-Ṭūfī, membagi maslahat pada dua bidang, maslahat pada bidang ibadah (harus sesuai petunjuk nash dan tidak berubah) dan maslahat pada bidang muamalah yang fleksibel.<sup>35</sup>

Salah satu contoh maslahat *mulghah*, yang disebutkan di dalam kitab-kitab ushul fikih yaitu mengenai *kaffārah* (hukuman) jimak pada siang hari bulan Ramadan. Yaḥyā Ibn Yaḥyā al-Laythī al-Malikī (w.339 H) memberikan putusan berupa hukuman berpuasa 2 bulan berturut. Hal ini dianggap oleh sebagian besar fukaha sebagai penerapan *maṣlahah mulghab* yang tertolak. Sebab, merujuk pada teks hadis, menurut mayoritas para fukaha, hukuman yang diberikan seharusnya berurutan yaitu memerdekakan budak, jika tidak bisa maka memberi makan 60 orang miskin, dan jika tidak bisa maka berpuasa 2 bulan berturut-turut. Langsung memberikan hukuman berupa puasa 2 bulan berturut, dengan demikian dianggap telah menyalahi ketentuan tekstual tersebut.<sup>36</sup>

33 Khallāf, *Maṣādir al-Tasbīr' Fī Mā Lā Naṣṣa Fīh*, 87; Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 754; Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, 237; Rosyid dan Irfan, "Reading Fatwas of MUI a Perspecti<sup>3</sup> of Maslahah Concept," 93.

34 Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1981), 281.

35 Al-Ṭūfī, "Sharḥ Arba'in Nawāwī," 145; Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, 281–87.

36 Al-Ghazzālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 479–480; Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 87; Khallāf, *Maṣādir al-Tasbīr' Fī Mā Lā Naṣṣa Fīh*, 87; Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 753.

Klaim bahwa *Yaḥyā* telah melakukan *maṣlahah mulghah* tidak dibenarkan oleh al-Ṭūfi. Kemaslahatan yang menurutnya sebagai prinsip tertinggi juga merupakan tujuan utama pensyariat. Di saat yang sama juga berfungsi untuk menghilangkan kerusakan (*mudarat*). Sementara dalil-dalil lain merupakan wasilah atau sarana. Tujuan, dalam hal ini, harus diutamakan daripada sekadar sarana. Tujuan pemberian hukuman adalah memberikan efek jera. Bagi pelanggar, dalam kasus tersebut adalah seorang raja, maka hukuman yang pas sehingga memberikan efek jera adalah berpuasa 2 bulan berturut-turut. Seandainya hukuman diberikan sesuai urutan dalam teks hadis tersebut, memerdekakan budak dan atau memberi makan orang miskin tentu sangat mudah bagi seorang raja yang kaya. Tujuan adanya hukuman yaitu memberikan efek jera, dengan demikian tidak terealisasi dengan baik. Dengan kata lain, hukum tidak dapat berfungsi sebagaimana mestinya. Jika mengacu pada sejarah, prinsip *maṣlahat mulghah* –atau dengan istilah yang serupa- sebenarnya telah lama dipraktikkan oleh para tokoh muslim. ‘Umar misalnya yang tidak memberlakukan hukum potong tangan terhadap pencuri karena adanya alasan pakeklik.

Konsep bahwa adanya pertentangan dalil yang akan dibahas pada bahasan selanjutnya menjadi urgen, sebab bagaimana paradigma maṣlahat versus nash dibenturkan guna melihat gejala dan fenomena yang terjadi. Diskursus ini menjadi menarik ketika para pembaharu tidak memperdebatkan pembagian maṣlahat sebagaimana ulama lama. Hal ini adalah karena ternyata maṣlahatlah yang banyak dipedomani dalam merumuskan hukum. Teori Batas yang masuk ke dalam klasifikasi liberalisme religious yang dipaparkan oleh Shaḥrūr memperlihatkan bahwa maṣlahat sekalipun mulghah sebaiknya tetap dijadikan pedoman dalam berijtihad.

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa menurut jumah fukaha, maṣlahat dapat dijadikan sebagai dalil pengambilan hukum jika maṣlahat tersebut berupa maṣlahat mu‘tabarah dan/atau maṣlahat mursalah sesuai dengan syarat dan ketentuan yang diberikan. Sedangkan untuk jenis maṣlahat mulghah mereka sepakat menolak sebagai hujah.

#### 4. *Maṣlahah* dalam Pandangan Al-Ṭūfi

Sebagaimana telah dijelaskan di awal bahwa mayoritas ulama *uṣūl* membagi maslahat sebagai dalil hukum kepada tiga gradasi, *maṣlaḥab mu'tabarab*, *maṣlaḥab mursalah*, dan *maṣlaḥab mulghab*. Hal ini disebabkan model berpikir deduktif yang dilakukan oleh para fukaha klasik, sementara fakta lapangan kurang mendapatkan perhatian.<sup>37</sup> Pembagian maslahat ke dalam tiga gradasi tersebut oleh Mas'ud dinilai telah mempersempit ruang gerak konsep maslahat yang pada mulanya bebas.<sup>38</sup>

Al-Ṭūfī -meskipun termasuk golongan konvensional- dinilai lebih maju dalam menggunakan konsep maslahat ketimbang ulama lain di atas. Hal tersebut terbukti dengan statemennya yakni ketika nash berbenturan dengan maslahat maka yang wajib didahulukan adalah maslahat. Ia beranggapan bahwa maslahat merupakan dalil mandiri, dalil paling jelas dan dalil terkuat dalam kerangka metodologi *uṣūl al-fiqh*.<sup>39</sup> Anggapan tersebut ia dasarkan atas pemahaman hadis *الضرر يزال لا ضرر ولا ضرار*. Sebuah hadis yang juga menjadi dasar utama kaidah *الضرر يزال* yaitu bahwa segala bentuk bahaya, baik kepada diri sendiri maupun orang lain, harus dihilangkan. Demikian juga bahwa setiap hal yang membuat dan menyebabkan terjadinya kemadaratan pun harus dihilangkan.

Al-Ṭūfī memaknai hadis tersebut sebagai *لا لحوق او الحاق ضرر باحد ولا فعل* “tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas suatu kerugian dengan kerugian yang lain”.<sup>40</sup> Ia beranggapan bahwa hadis tersebut merupakan gambaran dari tujuan syariat yang harus dipegangi, yakni pemeliharaan atas kemaslahatan dan kebaikan setiap manusia. Berdasar hadis tersebut, ia berusaha menguraikan makna yang sesuai terkait dengan pemeliharaan kemaslahatan manusia. Hadis tersebut bermakna larangan merugikan orang lain dan larangan membalas perbuatan sehingga merugikan orang lain.

Adapun *ḍarar* (kerusakan; bahaya) yang dimaksudkan di sini ialah segala bentuk bahaya yang tidak mempunyai sebab dan bukan yang diijinkan oleh syariat. Hal ini disebabkan, setiap kerusakan yang ada sebab diijinkan oleh nash, tentu tidak dapat dihilangkan dan bahkan harus dilakukan. Ia nyatakan dengan

<sup>37</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia: dari Nalar Parsitipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 257–58.

<sup>38</sup> Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*, 160.

<sup>39</sup> Al-Ṭūfī, “Sharḥ Arba'īn Nawāwī,” 125, 132.

<sup>40</sup> Al-Ṭūfī, 124.

لا لحوق ضرر شرعى الا بمجيب خاص مخصص yang artinya bahwa secara syarak perbuatan yang merugikan tidak boleh dilakukan kecuali terdapat sebab yang memaksa.<sup>41</sup> Sebagai contoh pemberlakuan hukuman *qisās* atau hukuman atas tindak pidana tertentu. Bagi al-Ṭūfī, pemberlakuan hukuman bagi pelaku tindak pidana dibolehkan secara hukum. Meskipun hukuman tersebut seolah merugikan orang lain, namun ia merupakan pengecualian atas aturan umum mengenai larangan merugikan orang lain. Pendapatnya tersebut ia dasarkan atas beberapa firman Allah SWT. dan hadis Nabi saw. mengenai perintah menghilangkan kesusahan atau kemudharatan. Setidaknya ada dua hal mendasar terkait larangan bertindak merugikan orang lain. Pertama, segala bentuk tindakan yang merugikan terlebih dalam ranah sosial harus dihilangkan oleh hukum. Kedua, larangan atas tindakan merugikan ini berlaku selamanya, kecuali terhadap kasus yang tersebut di atas.<sup>42</sup>

Al-Ṭūfī ketika mengartikan maslahat merujuk kepada beberapa aspek sehingga mempunyai beberapa definisi.<sup>43</sup> Pertama, maslahat adalah sesuatu berfungsi sebagaimana peruntukannya. Ia nyatakan

(كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء).

Kedua dari segi *‘urf*, maslahat adalah sebab yang membawa kepada kebaikan dan manfaat

(السبب المؤدى الى الصلاح و النفع).

Ketiga definisi menurut syarak yakni segala sebab yang mengantarkan kepada maksud atau tujuan syarak, baik berkenaan dengan ibadah maupun muamalah.

(و اما حدها بحسب الشرع فهى السبب المؤدى الى مقصود الشارع عبادة او عادة)<sup>44</sup> Pengertian tersebut memberikan pemahaman bahwa al-Ṭūfī tetap menjadikan tujuan syarak sebagai pijakan utama konsep maslahatnya, bukan berdasar akal semata. Tujuan syarak yaitu sejalan dengan perlindungan atas lima tujuan syarak (*al-ḍarūrīyah al-kebamsah*).

Masalahat dengan demikian tidak hanya bermakna kebaikan dan manfaat, melainkan juga sebab-sebab yang membawa kepada kebaikan dan manfaat

<sup>41</sup> Al-Ṭūfī, 124.

<sup>42</sup> Zayd, *Al-Maṣlahah fi al-Tashrī’ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 125–26.

<sup>43</sup> Al-Ṭūfī, “Sharḥ Arba’in Nawāwī,” 126.

<sup>44</sup> Al-Ṭūfī, 125; Al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ranḍah*, vol. III; 209.

tersebut. Hal ini logis mengingat segala yang membawa kepada kebaikan pasti akan bermanfaat dan itulah maslahat. Sekaligus menjawab pertanyaan Zayd seputar penggunaan kata *al-sabab* yang digunakan al-Ṭūfi.<sup>45</sup>

## 5. Landasan Konsep Maslahat al-Ṭūfi

Maslahat sebagai prinsip hukum tertinggi didasarkan atas nash (Alquran dan hadis), ijmak, dan kemampuan akal (intelegensi). Berikut penjelasan dalil yang al-Ṭūfi gunakan.

### a. Dalil Umum

Dasar pertama ialah penafsiran Surah Yūnus Ayat 57 dan 58. Ayat 57 menjelaskan bahwa Allah menekankan pentingnya pelajaran yang merupakan kemaslahatan terbesar bagi manusia. Dengan pelajaran (موعظة atau الوعظ), Allah menyelamatkan manusia dari kebinasaan dan membawanya kepada kebenaran. Selain itu, Allah menyemati *al-shifā'*, *al-budā*, dan *al-rahmah* kepada Alquran yang menurut al-Ṭūfi merupakan kemaslahatan terbesar bagi manusia dan karenanya manusia diperintahkan untuk bergembira.<sup>46</sup>

Sebagaimana perbincangan ulama kalam yang menjadi akar teologi maslahat terdapat dua pertanyaan. Pertama, motif perbuatan Tuhan, kedua, kewajiban memelihara kemaslahatan manusia. Kedua hal tersebut juga dijadikan sebagai dasar konsep maslahatnya. Al-Ṭūfi menjelaskan bahwa dikursur mengenai motif hanya bisa dikaitkan dengan perbuatan manusia. Sedangkan perbuatan Tuhan, didasarkan atas motif dalam bentuk hikmah yang mendalam dan berujung pada kebaikan manusia bukan untuk kebaikan-Nya, sebab Tuhan tidak memerlukan sesuatu apapun di luar dirinya.<sup>47</sup>

Selanjutnya al-Ṭūfi menjelaskan bahwa kewajiban Tuhan memelihara kebaikan manusia merupakan kewajiban yang berasal dari diri-Nya (واجبة من الله) bukan kewajiban yang dibebankan atas diri-Nya (لا واجبة عليه). Hal ini didasarkan atas pernyataan bahwa Tuhan senantiasa memberikan karunia kepada makhluk-Nya. Kewajiban tersebut merupakan kewajiban Ia dibebankan atas diri-Nya seperti Allah mewajibkan diri-Nya untuk memberikan rahmat (QS. Al-An'ām

<sup>45</sup> Zayd, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*, 210.

<sup>46</sup> Al-Ṭūfi, "Sharḥ Arba'īn Nawāwī," 119.

<sup>47</sup> Al-Ṭūfi, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol. I; 402–410; Al-Ṭūfi, "Sharḥ Arba'īn Nawāwī," 120.

(6):12) dan ampunan bagi manusia (QS. Al-Nisā' (4):17). Kewajiban tersebut berasal dari diri-Nya, bukan dari luar diri-Nya. Melalui ketiga dalil tersebut tampak bahwa al-Ṭūfī telah berhasil mengemukakan bahwa Tuhan memprioritaskan kemaslahatan manusia.<sup>48</sup>

#### b. Dalil Khusus

Secara lebih detil, konsep maslahat al-Ṭūfī didasarkan atas teks, ijmak, dan logika.<sup>49</sup> Secara logika dapat dipastikan bahwa Tuhan memelihara kebaikan manusia, baik secara umum maupun khusus. Kebaikan dalam arti umum mencakup kebaikan hidup manusia di dunia, sedangkan kebaikan dalam arti khusus adalah kebaikan manusia dalam kehidupan akhirat. Diciptakan manusia dengan segala kelengkapannya, diciptakannya langit dan bumi, serta hal-hal terkait tidak lain adalah untuk kemaslahatan hidup manusia di bumi. Termasuk ke dalam kemaslahatan hidup manusia adalah kemaslahatan dalam hukum. Oleh karena kemaslahatan hukum masuk dalam kategori kemaslahatan yang bersifat umum ia harus mendapat prioritas atas segalanya.

Penjelasan tersebut menyimpulkan bahwa dalam keadaan apapun, keberadaan kemaslahatan manusia tidak boleh diabaikan. Terlihat di sini bahwa kemaslahatan manusia menjadi prioritas utama. Hal yang sama dengan kesimpulan para ilmuwan Islam. Semua fukaha sepakat bahwa hukum Allah adalah untuk kemaslahatan manusia, di dunia dan di akhirat. Persoalan muncul ketika maslahat dijadikan al-Ṭūfī sebagai dasar utama *istinbāt al-ahkām*.

#### 6. Kriteria Maslahat al-Ṭūfī

Al-Ṭūfī membagi malashat kepada dua gradasi. Pertama, berkaitan dengan ibadah yang ia serahkan sepenuhnya kepada bimbingan nash dan ijmak. Kedua, berkaitan dengan muamalah yang berdasarkan atas rasa kemaslahatan secara mutlak. Pembagian ini ia nyatakan sebagai berikut.<sup>50</sup>

واعلم ان هذه الطريقة التي ذكرناها المستقدمين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصلحة المرسله على ما ذهب اليه مالك بل هي ابغ من ذلك وهو

<sup>48</sup> Al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol. I; 402–410; Al-Ṭūfī, “Sharḥ Arbaʿin Nawāwī,” 125.

<sup>49</sup> Al-Ṭūfī, “Sharḥ Arbaʿin Nawāwī,” 129–30.

<sup>50</sup> Al-Ṭūfī, 146.

التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات و على اعتبار المصالح في  
المعاملات و باقى الاحكام<sup>1</sup>

Pembagian maslahat yang diberikan ulama, baginya, hanya merupakan kegiatan mempersulit diri dan hanya mencari beban. Kriteria selanjutnya, maslahat tidak boleh bertentangan dengan maslahat yang lebih besar, juga tidak boleh bertentangan dengan dalil khusus.<sup>51</sup> Karenanya ketika kasus terjadi dan secara nash telah ditentukan hukumnya berdasarkan dalil khusus (*qaṭ'ī*) maka itulah yang dipedomani.

Kriteria ringkas tersebut menjadi pembeda dengan konsep maslahat lainnya. Maslahat menjadi prinsip tertinggi dalam bidang muamalah dan sejenisnya. Hal tersebut sekaligus membantah metodologi para f7aha dalam rangka *istinbāt al-aḥkām*. Al-Ṭūfi menegaskan bahwa dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan menghilangkan segala bentuk mafsadat, pemberlakuan maslahat harus diprioritaskan atas berbagai argumen mazhab yang ada atau setidaknya membatasi implementasi sumber-sumber hukum tersebut. Sehingga kemaslahatan sosial terwujud sekaligus kerugian sosial sebagai akibat perbedaan masing-masing mazhab hukum dapat dihilangkan. Meskipun al-Ṭūfi mengakui sembilan belas (19) sumber hukum, ia memilih dua yang terkuat yakni ijmak dan nash, baik Alquran maupun hadis.<sup>52</sup>

Al-Ṭūfi menegaskan jika nash dan ijmak tidak sesuai dengan kemaslahatan maka maslahat harus didahulukan. Hal ini karena kemaslahatan merupakan tujuan yang ada di dalam dirinya sendiri. Akibatnya, kemaslahatan harus menjadi pijakan utama dalam penentuan hukum serta harus dijadikan sebagai prinsip hukum tertinggi. Kemaslahatan manusia, menurutnya, dapat diketahui dengan cara-cara alami yang diberikan Tuhan kepadanya, seperti pengalaman dan kemampuan akal. Metode ini paling meyakinkan, sedangkan metode-metode yang lain dianggap meragukan karena bisa jadi tidak membawa manusia kepada kemaslahatan yang menjadi tujuan utama Islam. Sebab otoritas bukanlah pemahaman dari kesimpulan yang diberikan oleh para fukaha atau interpretasi mereka atas nash, melainkan bukti yang kuat yang bersumber dari dalil yang kuat.

<sup>51</sup> Al-Ṭūfi, 209, 210, 222.

<sup>52</sup> Al-Ṭūfi, 125–26.

Sementara itu, berkaitan dengan hak dan tanggung jawab manusia dalam menciptakan kemaslahatan, al-Ṭūfī menegaskan, tidak boleh dikatakan bahwa hukum yang diperoleh melalui penalaran berbagai mazhab fikih, lebih mengetahui kebaikan manusia. Namun kemaslahatan diambil dari sumber-sumber mereka rujuk. *Ri'āyah al-maṣlaḥah* merupakan salah satu prinsip agama yang terkuat dan special. Ia harus mendapatkan prioritas sehingga terealisasi sebuah kemaslahatan. Kemaslahatan yang dimaksud berkaitan dengan kehidupan manusia dan hukum, bukan kemaslahatan dalam bidang agama.

Beberapa pernyataan al-Ṭūfī terkait kemaslahatan yaitu, pertama, perlindungan kemaslahatan manusia merupakan sumber hukum yang paling jelas, riil dan konkrit, dan tidak perlu diperdebatkan. Kedua, nash saling berbeda, selain itu nash, ijmak, dan sumber hukum lainnya bukan merupakan sumber hukum yang jelas dan meyakinkan. Ketiga, saling bertentangan antara hadis dengan hadis maupun dengan Alquran, berpotensi menimbulkan perselisihan pendapat. Keempat, akibatnya, masing-masing mazhab fikih pun berselisih paham. Lebih dari itu, banyak muncul pemalsuan hadis yang bersifat sektarian guna mendukung pendapat mazhabnya dan menisbatkannya kepada Nabi saw. Kelima, perselisihan antar mazhab tersebut disebabkan perbedaan dalam memahami nash. Masing-masing memuji mazhabnya dan bahkan saling membenci, bertikai, dan membunuh. Hal itu terjadi lantaran mereka tidak mengaplikasikan maslahat sebagai asas hukum tertinggi, tetapi memakai penafsiran teks sebagai dalil utama.<sup>53</sup> Beberapa alasan itulah yang menginspirasi fokusnya pada maslahat sebagai dalil terkuat dalam sumber hukum Islam.

Tabel 1  
Perbedaan Kriteria Maslahat

No	Titik Perbedaan	Jumhur	Al-Ṭūfī
1	Pembagian Maslahat	Skala Prioritas; <i>Al-Maṣlaḥah al-Ḍarūriyyah</i> , <i>Al-Maṣlaḥah al-Hājjiyyah</i> , <i>Al-Maṣlaḥah al-Taḥsīniyyah</i>	Tidak membagi ke dalam gradasi-gradasi tersebut

<sup>53</sup> Al-Ṭūfī, 123–35.



		Sebagai dalil Hukum; <i>Al-Maṣlaḥah al-Mu'tabarab</i> <i>Al-Maṣlaḥah al-Mursalab</i> <i>Al-Maṣlaḥah al-Mulghab</i>	Membagi maslahat pada; 1) bidang ibadah dan yang dipersamakan dengannya dan 2) bidang muamalah dan yang diserupakan kepadanya
2	Pemberlakuan Maslahat	Sepakat digunakan; <i>Al-Maṣlaḥah al-Mu'tabarab</i>  Pro-kontra; <i>Al-Maṣlaḥah al-Mursalab</i>  Sepakat Menolak; <i>Al-Maṣlaḥah al-Mulghab</i>	<i>Ri'āyah Al-Maṣlaḥah</i> merupakan dalil mandiri
3	Posisi Maslahat	Di bawah Nash dan Ijmak	Dalam hal Ibadah; tunduk pada aturan Nash dan Ijmak Dalam hal muamalah; <i>Al-Maṣlaḥah</i> merupakan dalil terkuat

#### 7. Wilayah Maslahat al-Ṭūfī

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, konsep maslahat al-Ṭūfī<sup>54</sup> berbeda dengan *maṣlaḥah mursalah*nya Mālik. Ia menyatakan bahwa konsepnya lebih luas dan lebih mengena. Ia membagi cakupan maslahat menjadi dua bagian, pertama, kemaslahatan yang murni menjadi hak Allah berupa ibadah (العبادات ونحوها). Kedua, kemaslahatan yang menjadi hak hamba dan untuk kebaikan hamba, seperti adat. Hal ini sejalan dengan deksripsi sebelumnya yaitu maslahat dalam bidang ibadah harus tunduk pada teks dan ijmak dan maslahat dalam bidang muamalah menjadi hak penuh manusia. Adat, dalam hal ini menjadi bagian dari muamalah.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Al-Ṭūfī, 211–13.

Al-Ṭūfī tetap meyakini bahwa teks dan ijmak merupakan dua dalil utama dalam hierarkhi *istidlāl*.<sup>55</sup> Keduanya tidak hanya berlaku pada bidang ibadah melainkan juga pada seluruh bidang kehidupan. Pembedanya yaitu bahwa dalam hal selain ibadah, nash dan ijmak harus selaras dengan maslahat. Konsekuensinya, jika keduanya bertentangan dengan maslahat maka digunakan metode *bayān* dan *takhsīs*, bukan dengan *tabṭīl*.

Sedangkan kemudahan, mutlak harus dihilangkan. Menghilangkan sebab-sebab terjadinya mudarat disebut sebagai maslahat. Hal ini sesuai dengan pandangan al-Ghazzālī bahwa menghilangkan segala hal yang menyebabkan kerusakan disebut sebagai maslahat. Namun jika kemudahan tersebut dinyatakan dalam nash khusus dan terperinci maka hukum diberlakukan dengan memedomani nash tersebut. Sebagai contoh *ḥudūd* dan *'uqubāt* atas terjadinya tindak pidana. Sementara itu, jika kemudahan disebut oleh nash umum maka harus tunduk pada kemaslahatan. Hal ini disebabkan maslahat merupakan dalil yang jelas. Metode yang al-Ṭūfī jelaskan adalah dengan *jam' bayn al-adillah*.<sup>56</sup>

Ibadah dan yang dipersamakan kepadanya al-Ṭūfī nyatakan dengan redaksi *العبادات و شبهها* dan *العبادات و نحوها*. Mengenai beberapa hal yang diserupakan kepada ibadah, lebih lanjut, ia nyatakan dengan *كالحودود و العقوبات* dan *على الجنایات المقدرات*.<sup>57</sup> Pernyataan tersebut memberikan pemahaman bahwa *muqaddarāt* -semua ketentuan yang sudah disebutkan bilangannya secara jelas dalam nash dan ijmak- masuk ke dalam kategori ibadah. *Ḥudūd* dan *'uqubāt* atas tindak pidana juga dipersamakan status dan kedudukan dengan ibadah. Sebagai contoh yaitu pemberian hukuman *qisās* atas tindak pidana pembunuhan dan hukuman potong tangan sebagai hukuman atas tindak pidana pencurian. Beberapa hal di atas, dalam pandangan al-Ṭūfī, harus tunduk pada aturan nash dan ijmak.

Secara lebih rinci, mengenai kemaslahatan dalam hal yang dipersamakan dengan ibadah ia nyatakan juga di dalam kitabnya *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* sebagai berikut.

<sup>55</sup> Al-Ṭūfī, 128.

<sup>56</sup> Al-Ṭūfī, 210.

<sup>57</sup> Al-Ṭūfī, 210–27.

جریان القیاس فی المقدرات و الحدود و الکفارات کنصوص الزکوات و عدد  
الصلوات و الركعات و أروش الجنایات و نحوها و حد الزنی و القذف و الشرب و  
سائر الکفارات<sup>58</sup>

Penjelasan tersebut memberikan pengertian bahwa *muqaddarāt* yang dimaksudkan oleh al-Ṭufī ialah bagian-bagian zakat, bilangan dan jumlah rakaat dalam salat. Selain itu, *ḥudūd* dan *kafarāt* selalu bersandingan dengan jinayat. Sehingga dipahami bahwa hukuman atas tindak pidana harus tunduk pada nash dan ijmak dengan penalaran *qiyās*. ketentuan tersebut ia contohkan dengan keberadaan *ḥad al-zinā*, *qadhf*, pemabuk, dan semua jenis kafarat. Menjadi jelas bahwa segala bentuk ukuran dan bilangan yang secara *ṣarḥ* disebutkan di dalam teks agama, seperti yang dikemukakan di atas, bukan wilayah maslahat manusia, namun masuk ke dalam wilayah maslahat agama yang karenanya harus tunduk pada ketentuan nash dan ijmak.

Kemaslahatan sebagai dalil terkuat dalam bidang muamalah yang al-Ṭufī tuangkan di dalam kedua karyanya yaitu *Sharḥ Arbaʿin Nawāwī* dan *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* mendapat kritik yang beragam dari para peneliti hukum Islam. Satu hal yang menjadi catatan kecil penulis yaitu mengenai *muqaddarāt* - satu bagian yang dipersamakan dengan *al-ʿibādah*.<sup>59</sup> Menurut penelitian Abdurrahman bahwa *muqaddarāt* adalah segala sesuatu yang terdapat ketentuan ukuran dan batasan, sehingga segala ada yang ada dalam al-Qurʿan yang telah diatur bilangan dan batasan dimasukkan dalam kelompok ini.<sup>60</sup> Sehingga yang termasuk dalam kategori *muqaddarāt* antara lain, salat, zakat, berbagai aturan mengenai *diyāt jināyāt*, *ḥad* zina dan minuman keras, semua jenis kaffafarat, dan juga pembagian waris. Hal itu karena disinkronkan dengan penjelasan al-Ṭufī dalam *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*.<sup>61</sup> Penulis, perihal waris, dalam hal ini lebih

<sup>58</sup> 3-Ṭufī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol. II; 451. 3

<sup>59</sup> Khallāf, *Maṣādir al-Tashrīʿ Fi Mā Lā Naṣṣa Fīh*, 89; Abū Muḥammad ʿIzz al-Dīn ʿAbd Al-Salām, *Qawāʿid al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Muṣṣaṣṣah al-Rayyāh, 1990), 72; Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharīʿah*, vol. II; 227, 317–320; Shalabī, *Taʿlīl al-Aḥkām*, 296–99; Al-Ṭufī, “Sharḥ Arbaʿin Nawāwī,” 135.

<sup>60</sup> Abdurrahman, “Konsep Mashlahah Menurut Najmuddin al-Thufi” (IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997), 151-dst.

<sup>61</sup> Al-Ṭufī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol. II; 451.

condong pada pernyataan Munawir Sjadzali<sup>62</sup> yang menyatakan bahwa konsep maslahat al-Ṭūfi dijadikan sebagai dasar pijakan pada hukum tersebut.

Ketaatan dan kepatuhan atas petunjuk nash dan ijmak dalam bidang ibadah dan segala hal yang dipersamakan kepadanya disebabkan karena hal-hal tersebut merupakan hak syarak. Sebuah hak tersebut bersifat khusus dan manusia tidak akan bisa menjangkau dan mengetahui jumlah serta bilangannya kecuali atas petunjuk *al-Shāri'*. Lain halnya dengan dengan masalah muamalah yang berkali-kali al-Ṭūfi nyatakan harus tunduk pada penalaran *ri'āyah al-maṣlahah* yang dapat diketahui melalui proses adat kebiasaan dan penalaran. Dalam kasus ibadah dan yang dipersamakan kepadanya, ia umpamakan dengan posisi hamba dengan majikannya. Seorang hamba bisa dikatakan patuh ketika ia mematuhi segala perintah majikannya. Demikian pula sebaliknya, majikan akan marah apabila hambanya menentangnya. Oleh karena itu –lanjut al-Ṭūfi - Allah akan marah dengan para filsuf yang beragama dengan berdasar hanya pada kemampuan akal semata dan merusak ibadah yang menjadi kewajibannya.<sup>63</sup>

Al-Ṭūfi menjelaskan bahwa ketika dalil syarak tidak lagi menjamin kemaslahatan maka secara otomatis manusia dituntut untuk meraih kemaslahatan tersebut sebagai usaha untuk memelihara kemaslahatan tersebut. Hal itu berlaku pada nash-nash tertentu yang sudah tidak relevan lagi atas realisasi kemaslahatan. Merupakan tugas manusia dengan intelegensi yang dimilikinya untuk menemukan kemaslahatan tersebut dengan penalaran *qiyās*. *Ri'āyah al-maṣlahah* merupakan dalil mandiri di luar nash dan ijmak. Dalam hal ini ia menegaskan bahwa *ri'āyah al-maṣlahah* lebih dari sekadar dalil mandiri namun merupakan dalil terkuat dalam bidang muamalah.<sup>64</sup> Metode yang ditempuh ialah dengan hukum adat kebiasaan dan kemampuan intelegensi.

Penjelasan terkait wilayah keberlakuan maslahat, antara al-Ṭūfi dengan mayoritas ulama *uṣūl* tidak berbeda. Keduanya sama-sama membagi wilayah keberlakuan maslahat ke dalam dua bidang yaitu bidang ibadah dan bidang muamalah.<sup>65</sup> Perbedaan baru terjadi ketika al-Ṭūfi membagi hak kepada hak murni Allah dan hak murni hamba. Sedangkan al-Shāṭibī membaginya kepada tiga hal, *pertama* hak mutlak Allah, *kedua* hak Allah dan hak hamba akan tetapi

<sup>62</sup> Munawir Sjadzali, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini* (Jakarta: UI Press, 1994), 43.

<sup>63</sup> Al-Ṭūfi, "Sharḥ Arba'in Nawāwī," 213, 240.

<sup>64</sup> Al-Ṭūfi, 240.

<sup>65</sup> Khallāf, *Maṣādir al-Tasbīr Fi Mā Lā Naṣṣa Fīh*, 89.

hak Allah lebih dominan, dan *ketiga* adalah hak Allah dan hak hamba namun didominasi oleh hak hamba.<sup>66</sup> Pembagian ini dikemukakan al-Shaṭībī karena dalam pandangannya -yang juga sejalan dengan pandangan jumhur- tidak ada menjadi hak hamba secara murni.

Diskursus hak Tuhan *versus* hak hamba pada dasarnya masuk dalam ranah ilmu kalam (teologi). Dalam teologi, perdebatan tersebut dibungkus dalam bentuk motif dan kewajiban atas tindakan Tuhan. Perdebatan mengenai *tahsīn* dan *taqbiḥ*, antara Mu'tazilah, Ash'ariyyah, dan Maturidiyah muncul sebagai landasan teologi maslahat.<sup>67</sup> Al-Shāṭibī dan jumhur ulama *uṣūl* lebih didominasi oleh alur dan paradigma berpikir Ash'ari yang menyatakan bahwa semua yang ada di dunia ini merupakan hak Tuhan, atas bimbingan Tuhan, dan tidak ada yang wajib bagi Tuhan atas perbuatan-Nya. Teologisasi setiap sesuatu perbuatan akan berimplikasi pada kewenangan sebuah dalil, khususnya maslahat. Bagi jumhur, maslahat merupakan tujuan syarak. Namun demikian, membatasi diri pada kriteria dan wilayah keberlakuan maslahat sebagaimana yang disebutkan oleh jumhur, mengakibatkan maslahat mustahil menjadi dalil yang mandiri. Hal ini seperti ijtihad seorang mujtahid tentang suatu kasus yang diduga terdapat unsur *ta'abbudī* maka mereka akan berhenti bernalar dan tunduk pada dugaan tersebut.<sup>68</sup>

Shalabī, sejalan dengan al-Ṭūfī, menyatakan bahwa kepatuhan total atas petunjuk syarak hanya berlaku dalam bidang ibadah. Sementara dalam bidang muamalah, pemeliharaan atas kemaslahatan menjadi prioritas.<sup>69</sup> Seperti itulah yang menjadi pedoman dalam penetapan hukum. 'Abd al-Salām dalam kaitan ini mengeluarkan statemen yang sejalan dengan Shalabī.<sup>70</sup> Perbedaan pendapat tersebut berdampak pada suatu kasus hukum dalam bidang muamalah yang terdapat ketentuan nash. Jika mujtahid berpegang pada penalaran *ta'abbudī* maka ia tidak boleh meninggalkan ketentuan nash tersebut. Sedangkang mujtahid yang tidak memandang adanya unsur *ta'abbudī* maka boleh meninggalkan ketentuan nash dan beralih kepada pemeliharaan maslahat.

<sup>66</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. II; 217–220.

<sup>67</sup> Rosyid, *Implementasi Konsep Maslahat al-Ṭūfī dalam Fatwa MUI (2005-2010)*, 37–41.

<sup>68</sup> Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, 299.

<sup>69</sup> Shalabī, 296.

<sup>70</sup> Al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 10.

Deskripsi **di** atas memberikan pemahaman tentang distingsi wilayah berlakunya maslahat. Mayoritas fukaha berpendapat bahwa dalam bidang ibadah dan muamalah, nash merupakan dalil utama.<sup>71</sup> Berbeda dengan al-Ṭūfi, prinsip *ri'āyah al-maṣlahah* merupakan dalil terkuat dalam bidang muamalah. Jika nash berseberangan dengan kemaslahatan maka harus *ditakhṣṣ* atau diperjelas dengan maslahat.

Table 2  
Perbedaan Wilayah Maslahat

Titik Perbedaan	Jumhur	Al-Ṭūfi
Hak	<i>pertama</i> hak mutlak Allah, <i>kedua</i> hak Allah dan hak hamba akan tetapi hak Allah lebih dominan, <i>ketiga</i> adalah hak Allah dan hak hamba namun didominasi oleh hak hamba	Pertama; Hak Allah Kedua; Hak Hamba

#### 8. Metode *Takhṣṣ* dan *Bayān*

*Takhṣṣ* hanya berlaku pada nash *zanni*. Ia tidak berlaku pada nash *qaṭ'i*. Metode tersebut digunakan sebagai penjelas, bukan sebagai penghapus nash. *Takhṣṣ* didefinisikan sebagai *التخصيص هو بيان المراد باللفظ او بيان ان بعض مدلول اللفظ غير مراد بالحكم* yaitu penjelasan tentang maksud lafaz atau penjelasan atas sasaran tujuan lafaz bukan merupakan hukum yang dikehendaki.<sup>72</sup> *Takhṣṣ* dalam hal ini bermakna sama dengan *bayān* dan sekaligus berfungsi sebagai *bayān*.<sup>73</sup> Sebagai contoh yaitu firman Allah tentang kebolehan mengawini perempuan yang menjaga kehormatan meskipun dari *abl al-kitāb* (QS. Al-Mā'idah (5): 5). Ayat tersebut ia jadikan sebagai *mukhaṣṣ* atas keharaman mengawini perempuan musyrik (QS. Al-Baqarah (2): 221). Dapat dipahami bahwa dalam

<sup>71</sup> Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' Fi Mā Lā Naṣṣa Fih*, 89.

<sup>72</sup> Al-Ṭūfi, *Sbarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol. II; 550.

<sup>73</sup> Al-Ṭūfi, vol. II; 554.

pandangan al-Ṭūfi, keharaman mengawini perempuan musyrik tidak berlaku kepada semua golongan. Golongan *abl al-kitāb*, meskipun bukan beragama Islam, boleh untuk dikawini.<sup>74</sup>

Alat yang dapat dijadikan sebagai *mukbaṣṣiṣ* ada sembilan macam yaitu indera, nalar, *al-ijmā'*, nash *qaṭ'i*, pemahaman, perbuatan Nabi, persetujuan Nabi, dan pendapat sahabat.<sup>75</sup> *Ri'āyah al-maṣlahah* tidak boleh bertentangan dengan nash *kbāṣṣ*, sehingga ia berfungsi sebagai *mukbaṣṣiṣ*.<sup>76</sup> Hadis لا ضرر و لا ضرار merupakan dalil khusus, sehingga harus diberlakukan meskipun bertentangan dengan nash dan ijmak, bahkan harus didahulukan atas keduanya dalam bidang muamalah. Contoh aplikasi *takhsīs al-naṣṣ al-kbāṣṣ 'ala al-'am* ialah hukuman bagi pencuri, yaitu potong tangan. Ketentuan umum tersebut dikhususkan oleh hadis Nabi tentang minimal harta yang dicuri sehingga seorang pencuri dipotong tangannya yaitu seperempat dinar. Dapat dipahami bahwa hanya pencuri yang melebihi ketentuan tersebut yang dipotong tangannya. Dalam hal ini tampak bahwa *naṣṣ al-kbaṣ*, sebagai *mukbaṣṣiṣ* atas *al-naṣṣ al-'am* atau *naṣṣ qaṭ'i* didahulukan atas *naṣṣ ḡammī*.<sup>77</sup> Denan demikian, mengimplementasikan dalil khusus sama dengan mengamalkan dua dalil sekaligus.<sup>78</sup> Mengamalkan dalil khusus artinya mengamalkan dalil umum yang telah *ditakhsīs*.

Metode *takhsīs* dan *bayān* ditempuh dengan dua cara sebagai berikut. Pertama, jika mungkin digabungkan maka metode tersebutlah yang digunakan dengan catatan tidak mempermainkan dalil. Al-Ṭūfi menegaskan bahwa seandainya dalam beberapa dalil syarak mengandung mudarat maka dengan hadis *lā ḡarar wa lā ḡirār*, kemudaratannya tersebut dihilangkan. Pengamalan hadis tersebut sebagai *takhsīs* sama dengan menggunakan dua dalil sekaligus. Jika kemudaratannya tidak ditiadakan maka berarti telah meninggalkan salah satu dalil syarak tersebut. Menggabungkan dua dalil syarak tentu akan lebih utama daripada meninggalkan salah satunya.

<sup>74</sup> Al-Ṭūfi, vol. II; 550–551.

<sup>75</sup> Al-Ṭūfi, vol. 552–575.

<sup>76</sup> Al-Ṭūfi, vol. II; 560.

<sup>77</sup> Al-Ṭūfi, vol. II; 558.

<sup>78</sup> Al-Ṭūfi, vol. II; 560.

Kedua, jika upaya menggabungkan dalil tidak dapat dilakukan maka ditempuh cara mendahulukan kemaslahatan atas dalil lainnya. Hal ini sesuai dengan makna yang terkandung dalam dalil yang khusus yakni dalam hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*.<sup>79</sup> Kandungan makna hadis tersebut ialah kewajiban merealisasikan kemaslahatan yang merupakan tujuan utama pensyariaan hukum, sedangkan dalil-dalil syarak merupakan sarana untuk merealisasikan kemaslahatan. Hal ini dalam pandangan al-Ṭūfī, tujuan harus diutamakan atas sarana. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa metode pertama mengandung arti *al-jam' bayn al-adillah* dan metode kedua berarti *taqdīm al-kebāṣṣ 'alā al-'am*.

Maslahat lebih didahulukan atas dalil lain sejalan dengan pernyataan di awal bahwa hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* merupakan dalil yang *kebāṣṣ*. Hadis tersebut menghendaki dihilangkannya madarat yang berarti juga meraih kemaslahatan. Hadis tersebut bersifat *kebāṣṣ*, karenanya lebih didahulukan atas dalil lain yang *'am*. Kedua metode di atas dapat disimpulkan bahwa jika yang *pertama* mengandung arti *al-jam' bayn al-adillah* maka yang *kedua* berarti *taqdīm al-kebāṣṣ 'alā al-'am*. Tuduhan bahwa konsep masalahat al-Ṭūfī secara tidak langsung berarti mengandung naskh dengan demikian telah terbantahkan.<sup>80</sup>

## 9. Klasifikasi Masalahat

Bagi al-Ṭūfī, dalam suatu hukum terdapat tiga kemungkinan, pertama, terkandung kemaslahatan total.<sup>81</sup> Hal ini tidak akan banyak muncul masalah, sebab ahli hukum akan mudah menetapkannya. Namun jika dalam satu kasus terdapat beberapa kemaslahatan maka hukum ditetapkan berdasar keseluruhan kemaslahatan yang terkandung di dalamnya. Jika kemaslahatan bertingkat-tingkat maka kemaslahatan yang paling tinggi sesuai dengan urutan kemaslahatan yang menjadi prioritas. Kemaslahatan bisa jadi satu tingkatan namun juga bisa bertingkat-tingkat. Mengenai hal ini, hukum ditetapkan dengan meraih seluruh kemaslahatan.<sup>82</sup> Jika tidak bisa maka dengan memilih salah satu jenis

6

<sup>79</sup> Zayd, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 238.

<sup>80</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 311.

<sup>81</sup> Zayd, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 238.

<sup>82</sup> Al-Ṭūfī, *Sbarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, vol. 11; 214.



kemaslahatan tersebut. Seandainya pun tidak dapat dilakukan, jalan keluarnya yaitu dengan mengundi beberapa jenis kemaslahatan yang setara tersebut.<sup>83</sup>

Kedua, dalam suatu kasus hukum terdapat kemafsadatan secara murni.<sup>84</sup> Dalam hal ini hukum ditetapkan dengan menghilangkan mafsadat tersebut. Adapun jika mafsadat berada dalam beberapa tingkatan maka diupayakan menghilangkan seluruhnya. Namun jika tidak bisa maka hukum ditetapkan dengan menghilangkan mafsadat yang terbesar. Selanjutnya, jika beberapa mafsadat tersebut berada dalam satu tingkatan yang tidak mungkin menghilangkan seluruhnya maka hukum ditetapkan dengan memilih salah satunya. Jika metode yang terakhir dapat menimbulkan fitnah maka ditetapkan dengan mengundi.<sup>85</sup>

Ketiga, dalam suatu kasus hukum terdapat mafsadat dan maslahat secara bersama. Dalam hal ini, hukum ditetapkan dengan cara meraih kemaslahatan dan menghindarkan kemafsadatan. Seandainya upaya tersebut tidak bisa dilakukan maka diupayakan meraih maslahat terbesar dan menghilangkan mafsadat terbesar. Seandainya pun metode seperti ini tidak dapat dilakukan sebab mafsadat dan maslahat dalam satu tingkatan maka dilakukan dengan memilih salah satunya atau dengan mengundi.<sup>86</sup>

Klasifikasi maslahat tersebut tentu berbeda dengan klasifikasi yang diberikan oleh beberapa ulama. Al-Shāṭibī misalnya berbeda pendapat mengenai hal tersebut. Baginya, tidak mungkin terdapat masalah yang murni hanya mengandung maslahat saja atau mafsadat saja. Setiap segala sesuai, menurutnya, pasti mengandung kedua unsur tersebut, meskipun secara kualitas ada yang rendah dan ada yang tinggi. Tidak mungkin pula dalam suatu masalah mengandung dua unsur -maslahat dan madarat- dalam derajat yang sama, melainkan pasti terdapat salah satu yang lebih dominan. Sesuatu disebut sebagai maslahat jika sifat maslahat mendominasi, sebaliknya sesuatu disebut sebagai mafsadat jika sifat tersebut lebih banyak ada dari pada maslahat.<sup>87</sup>

Tabel 3

6

<sup>83</sup> Zayd, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 239.

<sup>84</sup> Zayd, 238.

<sup>85</sup> Zayd, 239.

<sup>86</sup> Al-Ṭūfī, *Sbarḥ Mukhtaṣar al-Ranḍab*, vol. II; 214; Zayd, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, 239.

<sup>87</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. II; 25–29.

## Perbedaan Klasifikasi Maslahat

Titik Perbedaan	Jumhur	Al-Ṭūfi
Maslahat <i>vs</i> mafsadat	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Maslahat dan mafsadat ada di setiap perkara, kadar yang membedakan</li> <li>- Tidak ada perkara yang murni maslahat saja atau mafsadat saja</li> <li>- Maslahat dan mafsadat tidak mungkin sederajat dalam sebuah perkara</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dalam suatu perkara terkandung kemaslahatan secara mutlak</li> <li>- Dalam suatu perkara terkandung kemafsadatan secara mutlak</li> <li>- Dalam suatu perkara terkandung kemaslahatan dan kemafsadatan</li> </ul>

Muncul kekhawatiran seandainya konsep tersebut diterapkan dalam hukum Islam. Pertama, penerapan konsep tersebut sama saja mengabaikan nash. Kedua, penetapan kemaslahatan sama dengan kesewenang-wenangan hukum berdalih kemaslahatan. Dalam kaitan ini, penulis menjawabnya sebagai berikut. Maslahat menurut al-Ṭūfi adalah segala sebab yang membawa kepada maksud syarak, baik ibadah maupun muamalah. Maslahat tersebut tidak boleh bertentangan dengan nash *qaṭʿī* dan kemaslahatan yang lebih besar. Lebih dari itu, ketika al-Ṭūfi menjelaskan kemungkinan terjadinya *taʿarūḍ*, ia menegaskan bahwa tidak boleh mempermainkan dalil. Dengan demikian, masalah kekhawatiran penelantaran nash sudah terjawab.

Selanjutnya, orientasi ijtihad adalah kemaslahatan syarak. Mayoritas ulama dalam hal ini mengakuinya sebagai sesuatu yang mutlak. Seorang mujtahid, dengan demikian harus mengetahui dalil-dalil syarak. Jika tidak mampu, ia tidak layak berijtihad. Sebagaimana al-Ṭūfi jelaskan, kemaslahatan ialah merealisasikan lima tujuan primer (*al-uṣul al-khamsah*). *Riʿāyah al-maṣlahah* baginya tidak sekadar dalil hukum, namun merupakan prinsip tertinggi dalam penetapan hukum. Dengannya, hukum Islam menjadi lebih dinamis dan responsif terhadap

perubahan. Hal ini menjawab kekhawatiran terkait kesewenang-wenangan penetapan hukum berdalih maslahat.

Adapun contoh aplikasi konsep maslahat al-Ṭūfī yaitu sebagai berikut. Pertama, persetujuannya atas hasil ijtihad Yahyā ibn Yahyā (w.339 H) tentang kafarat jimak di siang hari Bulan Ramadhan. Kedua, kebolehan menjual masjid dan barang sitaan pemerintah jika tidak ada manfaat seandainya didiamkan. Ketiga, persetujuannya atas tindakan ‘Umar mengenai beberapa hal yang melanggar ketentuan nash. Keempat, kebolehan mengawini perempuan non muslim, sebagaimana contoh ketika mengemukakan konsen *takhsīs* dan *bayān* di atas. Hal ini sekaligus menjawab keraguan peneliti yang menyatakan bahwa konsep maslahatnya hanya hayalannya saja, sebab tidak dapat diaplikasikan.<sup>88</sup>

Pernyataan al-Ṭūfī yang cukup fenomenal bahwa tujuan lebih diutamakan atas sarana<sup>89</sup> dapat dianalisis dari contoh yang ia kemukakan. Mengenai kafarat jimak siang hari bulan puasa yang dilakukan oleh penguasa (raja; orang yang sangat mampu secara finansial) misalnya. Jika merujuk kepada bunyi tekstual nash (hadis) maka secara berurutan kafarahnya yaitu memerdekakan budak, kemudian memberi makan orang miskin, dan terakhir puasa. Bentuk tekstual nash yang demikian disebut sebagai sarana atau wasilah yang mengantarkan pada tujuan. Fungsi utama dari keberadaan aturan dan tentu saja hukumannya yaitu terbentuk sebuah pelajaran sekaligus memberikan efek jera. Demikian agar yang bersangkutan (pelaku) dan orang orang lain, tidak melakukan kesalahan yang sama. Fungsi hukum tersebut disebut sebagai tujuan. Jika hukum diterapkan berdasarkan sesuatu yang disebut dengan sarana maka hal tersebut tentu tidak akan berfungsi dengan baik, bahkan batal. Sebab dengan hukuman memerdekakan budak atau memberi makan orang miskin tentu akan mudah baginya, sehingga tidak menutup kemungkinan yang bersangkutan akan melakukan perbuatan itu lagi. Namun jika hukum diterapkan berdasarkan tujuan yakni memberikan efek jera, maka hukuman berpuasa menjadi sangat efektif.

Setelah mengemukakan konsep maslahatnya, al-Ṭūfī pada bagian akhir menegaskan bahwa berdasar atas hadis Nabi saw. “*lā ḍarara wa lā ḍirār*” kita akan dapat menemukan sesuatu yang selama ini tersembunyi, yakni tercapainya suatu hukum yang terkuat dan segera dapat menyelesaikan konflik berkepanjangan

---

<sup>88</sup> Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam,” in *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1993), 258.

<sup>89</sup> Al-Ṭūfī, “Sharḥ Arba’in Nawāwī,” 144.

akibat banyaknya metode **dalam** mengambil hukum. Pada dasarnya di dalam perbedaan-perbedaan yang ada di kalangan para ulama ada hal lain yang seharusnya diperoleh demi mewujudkan sesuatu yang diinginkan, yakni mengetahui nilai filosofis yang ada dibalik setiap hukum.<sup>90</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan awal sebagai berikut. Pertama, terdapat kesamaan antara al-Ṭūfi dengan jumhur ulama *uṣūl* dalam hal pemeliharaan kemaslahatan sebagai prinsip utama hukum Islam. Kedua, perbedaan terjadi pada penempatan maslahat. Al-Ṭūfi menempatkan maslahat di atas ijmak dan nash, sementara mayoritas ulama menempatkannya di bawah nash dan ijmak. Ketiga, maslahat yang dijadikan sebagai prinsip utama adalah maslahat yang tidak bersebarangan dengan nash yang *qaṭʿī* dan tidak bertentangan pula dengan kemaslahatan yang lebih besar. Keempat, ruang lingkup maslahat yang dijadikan sebagai dalil utama hanya dalam bidang muamalah dan yang diserupakan kepadanya, bukan dalam hal ibadah dan yang diserupakan kepadanya. Kelima, guna menyudahi segala bentuk pertikaian akibat perbedaan pendapat dalam menggunakan dalil-dalil hukum maka aplikasi konsep maslahat yang demikian harus dijadikan sebagai otoritas tunggal dalam menetapkan hukum dalam bidang muamalah.

### Simpulan

Berdasarkan penjelasan di atas, kesimpulan tulisan ini sebagai berikut.

1. Kemaslahatan, kebaikan, keadilan, dan kesetaraan merupakan inti dari pada pengundangan hukum Islam. Ia berlaku dalam segala aspek, baik dalam hal ibadah maupun muamalah.
2. Kemaslahatan di satu sisi dijadikan sebagai tujuan hukum (*maqāṣid al-sharīʿah*). Sementara di sisi yang lain, ia berfungsi sebagai dalil hukum. Jumhur ulama *uṣūl* menempatkannya di bawah nash dan ijmak.
3. Al-Ṭūfi memaknai maslahat sebagai segala sebab yang membawa kepada kebaikan, baik dalam bidang ibadah maupun muamalah sekaligus segala upaya untuk merealisasikan *maqāṣid al-sharīʿah*. Landasan konsep maslahatnya tidak didasarkan atas akal semata, namun juga pada nash, baik Alquran maupun hadis dan ijmak. Konsep maslahatnya sejalan dengan mayoritas ulama, hanya berbeda istilah yang digunakan. Al-Ṭūfi berani

---

<sup>90</sup> Al-Ṭūfi, 157.

menarasikannya dengan jika terjadi pertentangan antara nash dan ijmak dengan masalahat maka masalahat harus diprioritaskan atas keduanya dengan jalan *takhsīs* dan *bayān*. Sedangkan jumbuhur menundukkannya pada penalaran *qiyās*.

4. Prioritas kemaslahatan dengan metode *takhsīs* dan *bayān* yang dimaksud al-Ṭūfi hanya berlaku pada nash-nash *ẓanni* bukan pada nash *qaṭ'i*. Selain itu, prioritas masalahat hanya berlaku pada bidang muamalah dan yang diserupakan kepadanya, bukan pada bidang ibadah dan yang diserupakan kepadanya.

#### Daftar Pustaka

- ‘Ali, Ahmad. “Reformulasi al-Maṣlaḥah: Relevansi dan Implementasinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer.” UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Abdurrahman. “Konsep Mashlahah Menurut Najmuddin al-Thufi.” IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.
- Al-Alwānī, Ṭāhā Jābir. *Source Methodology In Islamic Jurisprudence*. Diedit oleh Yusdani. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. I. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1973.
- Al-Dīn, Muḥammad Muṣliḥ. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist (a Comparative study of Islamic Legal System)*. Delhi: Markaz Maktab Islami, 1985.
- Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār Iḥyā ‘al-Turāth al-‘rabi, n.d.
- Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Madinah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, n.d.
- Al-Raḥmān, Jalāl al-Dīn ‘Abd. *Al-Maṣlaḥah al-Mursalab wa Makānatuhā fī al-Tasbrī*. Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1983.
- Al-Salām, Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd. *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Mu’assasah al-Rayyah, 1990.

- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin Muḥammad. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn. "Sharḥ Arba'īn Nawāwī." In *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, diedit oleh Muṣṭafā Zayd. Dār al-Fikr al-'Arābī, 1954.
- . *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Suriah: Dar al-Fikr, 1986.
- Asmin, Yudian W. *Filsafat Hukum Islam dan Perubaban Sosial*. Surabaya: Al-Ikhlās, 1995.
- Bagir, Haidar. *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1996.
- Bik, Muḥammad Khuḍarī. *Tārīkh Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr, 1967.
- Doi, Abdur Rahman I. *Syari'at Kodifikasi Hukum Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam di Indonesia: dari Nalar Parsitipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Ḥasān, Ḥusayn Ḥamīd. *Naẓariyah al-Maṣlaḥah*. Kairo: Dār al-Naḥḍah al-'Arābiyah, 1971.
- Ḥabullāh, 'Alī. *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. V. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam." In *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1993.
- Johnston, David L. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh on JSTOR." *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (2004): 233–82.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah, n.d.
- . *Maṣādir al-Tashrī' Fī Mā Lā Naṣṣa Fih*. Kuwait: Dār al-Qalam Li al-Nashr wa al-Tawzī', 1994.
- Mas'ud, Muḥammad Khālīd. *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*. Delhi: International Islamic Publisher, 1989.

- Opwis, F. "Maṣlaḥa and The Purpose of The Law: Islamic discourse of Legal Change from The 4th/10th to 18th/14th Century." In *Studies in Islamic Law and Society*, diedit oleh Bernard Weiss. Leiden: Brill, 2010. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184169.i-370>.
- Rosyid, Maskur. *Implementasi Konsep Maslahat al-Ṭūfī dalam Fatwa MUI (2005-2010)*. 1 ed. Magelang: Ngudi Ilmu, 2013.
- Rosyid, Maskur, dan M. Nurul Irfan. "Reading Fatwas of MUI a Perspective of Maslahah Concept." *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 19, no. 1 (2 Juni 2019): 91–117.
- Ṣāliḥ, Muḥammad Adib. *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī*. Damaskus: Al-Maṭba'ah al-Ta'awuriyah, 1876.
- Shalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta'līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1981.
- Shiddiqey, M. Hasbi Ash. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Siradj, Said Aqiel. *Islam Kebangsaan Fiqh Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Sjadzali, Munawir. *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*. Jakarta: UI Press, 1994.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Ibn Ḥanbal*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.
- . *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.
- Zayd, Muṣṭafā. *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*. Dār al-Fikr al-'Arabī, 1954.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Mu'assasah Qurṭubah, 1976.

# Paradigma dan Alienasi Konsep Maslahat Al-Ṭūfī Sebagai

## ORIGINALITY REPORT

14%

SIMILARITY INDEX

12%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

2%

STUDENT PAPERS

## PRIMARY SOURCES

1	<a href="https://eprints.walisongo.ac.id">eprints.walisongo.ac.id</a> Internet Source	5%
2	<a href="https://repository.umj.ac.id">repository.umj.ac.id</a> Internet Source	3%
3	<a href="https://journal.walisongo.ac.id">journal.walisongo.ac.id</a> Internet Source	2%
4	Maskur Rosyid, Anwar Hafidzi. "PARADIGMA DAN ALIENASI KONSEP MASLAHAT AL-TUFI SEBAGAI LEGALITAS SUMBER SYARIAH", Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman, 2020 Publication	2%
5	Wardani Wardani. "REVISIONISME STUDI AL-QUR`AN DI BARAT: PENDEKATAN, TIPOLOGI, DAN RELASI PENGETAHUAN-KUASA DALAM KAJIAN DAVID S. POWERS TENTANG AYAT-AYAT WARIS", Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman, 2020 Publication	1%
6	<a href="https://e-journal.stit-islamic-village.ac.id">e-journal.stit-islamic-village.ac.id</a> Internet Source	1%
7	<a href="https://e-journal.ikhac.ac.id">e-journal.ikhac.ac.id</a>	



Exclude quotes On

Exclude matches < 1%

Exclude bibliography On