

ALHURRIYAH

JURNAL HUKUM ISLAM



eISSN: 2549-4198

pISSN: 2549-3809

Pola Hubungan Agama dan Negara
Menurut Farag Fouda Dalam *Siyasah Syar'iyah*
Alex Medani

Efektifitas Peradilan Tindak Pidana Korupsi
Dalam Pemberantasan Korupsi di Pengadilan Negeri Pekanbaru
Davit Ramadhan & Sulaiman Fakhrur Razi

Fenomena Fajar Shadiq Sebagai Penanda Awal Waktu
Shalat Shubuh, Terbit Matahari, dan Awal Waktu Dhuha
Hendri

Kemacetan dan Kesibukan Sebagai Alasan
Jama' dan Qashar Shalat
Beni Firdaus

Aplikasi Demokrasi Dalam Pelaksanaan Pemilihan Umum
Kepala Daerah Serempak di Provinsi Sumatera Barat Tahun 2010
Asneli Warni

Analisa Pengaturan Perlindungan Upah Berdasarkan
Peraturan Perundang-undangan dan Prinsip-prinsip Hukum
Yetniwati

Relevansi dan Korelasi
Qawa'id al-Tafsir Dengan *Ushul al-Fiqh*
Syofrianisda

Mashalah Dalam Paradigma Para Tokoh
(Antara Al-Ghazal, Asy-Syathibi, dan Najmuddin At-Thufi)
Bahrul Hamdi



Vol.02 / No.02
Juli-Desember 2017

Hal. 115-230

MASHLAHAH DALAM PARADIGMA TOKOH (ANTARA AL-GHAZALI, ASY-SYATIBI DAN NAJMUDDIN AT-THUFI)

Bahrul Hamdi

Fakultas Syari'ah IAIN Bukittinggi, bahrulhamdi@gmail.com

Diterima: 25 Februari 2017

Direvisi :4 November 2017

Diterbitkan: 28 Desember 2017

Abstract

Philosophically, the Islamic legal thought that has been and is currently developing reveals a second trend of thought. Among some Islamic law thinkers, there are Hasbullah-Siddieqiey, Munawir Sadzali, Sahal Mahfudz, Ali Yafi, Masdar F Mas'udi, Al Ghozali, Asy-Syathibi and Najmuddin ath-Thufi. In the historical record, the existence of maslahah as an approach or method of law istinbath has formed its own polarization, which simplistically leads to hierarchical history of formulation of distinct and distinct concepts related to the role of reason in it. The pattern of maslahah Najmuddin ath-Thufi is different from al-Ghazali and Asy-Syatibi. The difference of the maslahah style of Islamic legal thinkers is strongly influenced by the rational capacity, the socio-cultural conditions, the dimensions of space and time that surround it. This paper focuses the discussion on three thoughts about Mashlahah by al-Thufi, al-Syathibiy, and al-Gazaliy with an analytical descriptive method using a comparative study approach.

Keywords: *Mashlahat, al-Ghazaliy, al-Syathibiy, al-Thufiy*

Abstrak

Secara filosofis, pemikiran hukum Islam yang pernah dan sedang berkembang saat ini menampilkan kecenderungan pola pemikiran yang kedua. Diantara beberapa tokoh pemikir hukum Islam penganut teori adabtabilitas antara lain Hasby Ash-Shiddieqiey, Munawir Sadzali, Sahal Mahfudz, Ali Yafi, Masdar F Mas'udi, Al Ghozali, Asy-Syathibi dan Najmuddin ath-Thufi. Dalam catatan sejarah, eksistensi *maslahah* sebagai pendekatan atau metode istinbath hukum telah membentuk polarisasi tersendiri, yang secara simplistik mengarah pada histories hirarki perumusan konsep yang khas dan berbeda, terkait peran akal di dalamnya. Corak *maslahah* Najmuddin ath-Thufi berbeda dengan al-Ghazali dan Asy-Syatibi. Perbedaan corak *maslahah* para pemikir hukum Islam sangat dipengaruhi oleh kapasitas rasional, kondisi sosio-kultural, dimensi ruang dan waktu yang melingkupinya. Tulisan ini memfokuskan pembahasan kepada tiga pemikiran tentang *Mashlahah* oleh al-Thufi, al-Syathibiy, dan al-Gazaliy dengan metode deskriptif analitis menggunakan pendekatan studi komparatif.

Keyword: *Mashlahat, al-Ghazaliy, al-Syathibiy, al-Thufiy*

LATAR BELAKANG

Dalam pemikiran hukum Islam dan perubahan sosial yang merupakan salah satu problem funfamental filsafat hukum Islam telah terjadi dalam waktu yang cukup lama. Polarisasi masalah ini setidaknya mengarah pada dua kutub pandangan ekstrim; Pertama, hukum Islam dianggap tidak mempunyai hikmah dan illat di balik formula legal formalnya, sebab ia adalah kehendak Tuhan. Sementara Tuhan tidak terkait dengan dimensi ruang dan waktu sehingga hukum Islam, yang

merupakan bagian dari titahNya, juga bersifat trans histories, tidak terkait oleh alasan ataupun latar belakang sosio-kultural apa pun..

Kalaupun “terpaksa“ ada, ia tidak mungkin bisa diketahui karena merupakan bagian dari “misteri Ilahi“ atau kehendak Tuhan sendiri. Itulah sebabnya akal tidak memiliki kemampuan apa-apa selain memahami doktrin dalam teks-teks agama. Kedua, hukum Islam dianggap memiliki illat, hikmah, dan tujuan. Sebab, jika tidak, maka berarti Tuhan menciptakan sesuatu yang sia-

sia, sesuatu yang mustahil apa pada zat Tuhan. Dia memberikan akal pikiran kepada manusia supaya bisa menangkap rahasia alam dan gejala sosial. Dengan akal pikiran, manusia dapat memahami perputaran hukum.

Konsekwensinya, hukum Islam terikat dengan dan harus dipahami menurut latar belakang sosio kultural yang mengelilinginya. Pola pemikiran pertama dikenal dengan teori keabadian (untuk tidak menyebut tradisional) atau biasa disebut dengan Normativitas hukum Islam, berasumsi dan meyakini bahwa hukum Islam sebagai hukum yang telah ditetapkan oleh Tuhan, tidak mungkin bisa berubah dan dirubah sehingga tidak bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman. Sementara pola yang kedua dikenal dengan teori Adaptabilitas Hukum Islam (untuk tidak mengatakan Modernis) justru berasumsi bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia, maka ia bukan saja bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman, akan tetapi ia bisa dirubah demi mewujudkan ke*Maslahatan* umat manusia. Berdasarkan perspektif diatas, secara filosofis, pemikiran hukum Islam yang pernah dan sedang berkembang saat ini menampakkan kecenderungan pola pemikiran yang kedua. Diantara beberapa tokoh pemikir hukum Islam penganut teori adaptabilitas antara lain Hasby Ash-Shiddieqiey, Munawir Sadzali, Sahal Mahfudz, Ali Yafi, Masdar F Mas'udi, Al Ghozali, Asy-Syathibi dan Najmuddin ath-Thufi.

Kerangka dasar pemikiran yang mendasari lahirnya teori adaptabilitas adalah prinsip *Maslahah*, yang merupakan *maqshidut-tasri'* (tujuan hukum Islam) itu sendiri.. Prinsip ini dianggap sebagai nilai fundamental bagi keberlangsungan hukum Islam dalam konteks perubahan sosial, yang secara logis harus mampu merespons setiap perubahan sosial yang memungkinkan terwujudnya tujuan ini. Hukum Islam tidak bisa kaku dan lamban dalam menghadapi tuntutan zaman.

Dalam catatan sejarah, eksistensi *maslahah* sebagai pendekatan atau metode istinbath hukum telah membentuk polarisasi tersendiri, yang secara simplistik mengarah pada histories hirarki perumusan konsep yang khas dan berbeda, terkait peran akal di dalamnya. Corak *maslahah* Najmuddin ath-Thufi berbeda dengan al-Ghazali dan Asy-Syathibi. Perbedaan corak *maslahah* para pemikir hukum Islam sangat dipengaruhi oleh kapasitas rasional, kondisi sosio-kultural, dimensi ruang dan waktu yang melingkupinya. Menarik sekali apa yang dikatakan Louay Safi bahwa setiap pengetahuan tidak bisa lepas dari pra anggapan tertentu (ilmu tidak bebas nilai-Value Free); wahyu mengandung suatu “ rasionalitas “ tertentu dan bahwa realitas wahyu dan realitas empiris sama-sama bisa menjadi sumber pengetahuan. Memisahkan kebenaran keagamaan (metafisika, wahyu) dari wilayah ilmiah, terutama wilayah ilmu-ilmu sosial tentu tidak dapat dibenarkan. Sebagai konsekwensinya, sumber-sumber pengetahuan juga harus digali dari sumber wahyu dan juga realitas empiris histories. Atas dasar itu, kajian ini berusaha mencermati dan mendalami pemikiran Najmuddin ath-Thufi tentang konsep *maslahah* sebagai salah satu teori istinbath hukum Islam.

Dalam tulisan ini penulis mengkaji pemikiran Ath-Thufi, al-Ghozali, Abu Ishak Al-Syathibi mengenai *Maslahah*.

MASHLAHAH DALAM PANDANGAN AL-GAZALI DALAM KITAB AL-MUSTASHFA

Al-Gazali mengawali pembahasannya dalam kitab ini dengan menyebutkan macam-macam *Maslahat* dilihat dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil *syara'*. Ia menyatakan:

الْمَصْلَحَةُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى شَهَادَةِ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ شَهِدَ الشَّرْعُ لِاعْتِبَارِهَا وَقِسْمٌ شَهِدَ لِطِلَّالِهَا، وَقِسْمٌ لَمْ يَشْهَدْ الشَّرْعُ لَهَا لِطِلَّالِهَا وَلَا لِاعْتِبَارِهَا. أَمَّا مَا شَهِدَ الشَّرْعُ لِاعْتِبَارِهَا فَهِيَ حُجَّةٌ، وَيَرْجِعُ حَاصِلُهَا إِلَى الْقِيَاسِ، وَهُوَ اقْتِنَاسُ الْحُكْمِ مِنْ

مَعْفُولِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ، وَسُنْتِمْ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ فِي الْقُطْبِ الرَّابِعِ فَإِنَّهُ فِي كَيْفِيَّةِ اسْتِنْمَارِ الْأَحْكَامِ مِنَ الْأَصُولِ الْمُتَمَرَّةِ، وَمِثَالُهُ: حُكْمُنَا أَنَّ كُلَّ مَا أَسْكَرَ مِنْ مَشْرُوبٍ أَوْ مَأْكُولٍ فَيَحْرُمُ قِيَاسًا عَلَى الْحُمْرِ؛ لِأَنَّهَا حُرِّمَتْ لِحِفْظِ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ مَنَاطُ التَّكْلِيفِ، فَتَحْرِيمُ الشَّرْعِ الْحُمْرَ دَلِيلٌ عَلَى مُمَاطِظَةِ هَذِهِ الْمَصْلَحَةِ الْقِسْمِ الثَّانِي: مَا شَهِدَ الشَّرْعُ لِطُلَانِهَا مِثَالُهُ قَوْلُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ لِبَعْضِ الْمُلُوكِ لَمَّا جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ: إِنَّ عَلَيْكَ صَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَلَمَّا أَنْكَرَ عَلَيْهِ حَيْثُ لَمْ يَأْمُرْ بِإِعْتَاقِ رَقَبَةٍ مَعَ اتِّسَاعِ مَالِهِ قَالَ: لَوْ أَمَرْتُهُ بِذَلِكَ لَسَهَّلَ عَلَيْهِ وَاسْتَحْفَرُ إِعْتَاقِ رَقَبَةٍ فِي حَنْبِ قَضَاءِ شَهْوَتِهِ، فَكَانَتْ الْمَصْلَحَةُ فِي إِجَابِ الصَّوْمِ لِيَنْزَحِرَ بِهِ، فَهَذَا قَوْلٌ بَاطِلٌ وَخَالِفٌ لِنَصِّ الْكِتَابِ بِالْمَصْلَحَةِ وَفَتْحُ هَذَا الْبَابِ يُؤَدِّي إِلَى تَغْيِيرِ جَمِيعِ حُدُودِ الشَّرَائِعِ وَتُصَوِّفَهَا بِسَبَبِ تَغْيِيرِ الْأَحْوَالِ. الْقِسْمِ الثَّلَاثُ: مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ مِنَ الشَّرْعِ بِالطُّلَانِ وَلَا بِالِاعْتِبَارِ نَصٌّ مُعَيَّنٌ وَهَذَا فِي مَحَلِّ النَّظَرِ

“Maslahat dilibat dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil syara’ terbagi menjadi tiga macam: Maslahat yang dibenarkan oleh syara’, Maslahat yang dibatalkan oleh syara’, dan Maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara (tidak ada dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya).

Adapun Maslahat yang dibenarkan oleh syara’ maka ia dapat dijadikan hujjah dan kesimpulannya kembali kepada qiyas, yaitu mengambil hukum dari jiwa/semangat nash dan ijma. Contohnya kita membukumi bahwa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyaskan kepada khamar, karena khamar itu diharamkan untuk memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan syara’ terhadap khamar itu sebagai bukti diperhatikannya keMaslahatan ini.

Macam yang kedua adalah Maslahat yang dibatalkan oleh syara’. Contohnya seperti pendapat sebagian ulama kepada salah seorang raja ketika melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan, hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. Ketika pendapat itu disanggah, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, ulama itu berkata, ‘Kalau raja itu saya suruh memerdekakan hamba sahaya, sangatlah mudah baginya, dan ia dengan ringan akan

memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi kebutuhan syahwatnya. Maka Maslahatnya, wajib ia berpuasa dua bulan berturut-turut, agar ia jera. Ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi Nash al-Kitab (dan hadis—pen.) dengan Maslahat. Membuka pintu ini akan merobah semua ketentuan-ketentuan hukum Islam dan Nash-Nash-nya disebabkan perubahan kondisi dan situasi.

Macam yang ketiga adalah Maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara (tidak ditemukan dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Yang ketiga inilah yang perlu didiskusikan (Inilah yang dikenal dengan masalah mursalah).¹

Dari uraian Al-Gazali di atas, sejalan dengan apa yang ditulis Dr. Busyro dalam bukunya Fiqh Maqashid dapat disimpulkan bahwa Maslahat itu ada tiga:²

1. Maslahat yang dibenarkan/ditunjukkan oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan Maslahat *mu’tabarab*. Maslahat semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam dan termasuk ke dalam kajian qiyas. Dalam hal ini para pakar hukum Islam telah konsensus.
2. Maslahat yang dibatalkan/digugurkan oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan Maslahat *mulgab*. Maslahat semacam ini tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Dalam hal ini para pakar hukum Islam juga telah konsensus.
3. Maslahat yang tidak ditemukan adanya dalil khusus/tertentu yang membenarkan atau menolak/menggugurkannya. Maslahat inilah yang dikenal dengan *masalah mursalah*. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah *masalah mursalah* itu dapat dijadikan

¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi *tabhiq* Muhammad Abdu Salam Abdu Syafi, *Al-Mustashfa*, Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah, cet. I, 1993, 173-174

² Busyro, *Fiqh Maqashid*, (Ciputat: ADELINA Bersaudara, 2015), 153

pertimbangan dalam penetapan hukum Islam ataukah tidak.

Dengan pembagian semacam itu sekaligus dapat diketahui tentang salah satu persyaratan *maslahab mursalah*, yaitu tidak adanya dalil tertentu/khusus yang membatalkan atau membenarkannya.³

Lewat pembagian itu pula Al-Gazali ingin membedakan antara *maslahab mursalah* dengan *qiyas* di satu sisi, dan antara *maslahab mursalah* dengan *maslahab mulgab* di sisi lain.

Al-Gazali kemudian membagi *Maslahat* dipandang dari segi kekuatan substansinya. Ia menyatakan:

المَصْلَحَةُ بِاعْتِبَارِ قُوَّتِهَا فِي دَائِمِهَا تَنْقَسِمُ إِلَى مَا هِيَ فِي رُتْبَةِ الضَّرُورَاتِ وَإِلَى مَا هِيَ فِي رُتْبَةِ الْحَاجَاتِ وَإِلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِالتَّحْسِينَاتِ وَالتَّزْيِينَاتِ وَتَتَقَاعَدُ أَيْضًا عَنِ رُتْبَةِ الْحَاجَاتِ.

“*Maslahat dilibat dari segi kekuatan substansinya ada yang berada pada tingkatan darurat (kebutuhan primer), ada yang berada pada tingkatan bajat (kebutuhan sekunder), dan ada pula yang berada pada posisi tahsinat dan tazyinat (pelengkap-penyempurna), yang tingkatannya berada di bawah bajat.*”⁴

Al-Gazali kemudian menjelaskan definisi *Maslahat*:

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنِ حَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضْرَّةٍ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ حَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضْرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُعْوِثُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.

Adapun Maslahat pada dasarnya adalah ungkapan dari menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu

akan terwujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan Maslahat ialah memelihara tujuan syara’ / hukum Islam, dan tujuan syara’ dari makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan (ada yang menyatakan keturunan dan kebormatan, pen.), dan harta mereka. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini disebut Maslahat, dan setup yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut mafsadat dan menolaknya disebut Maslahat.”⁵

Dari uraian Al-Gazali di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan *Maslahat* menurut Al-Gazali adalah upaya memelihara tujuan hukum Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *Maslahat*. Kebalikannya, setiap hal yang merusak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *mafsadat*, yang oleh karena itu upaya menolak dan menghindarkannya disebut *Maslahat*.

Lebih lanjut Al-Gazali menyatakan:

وَهَذِهِ الْأَصُولُ الْخَمْسَةُ حِفْظُهَا وَاقِعٌ فِي رُتْبَةِ الضَّرُورَاتِ، فَهِيَ أَقْوَى الْمَرَاتِبِ فِي الْمَصَالِحِ وَمِثَالُهُ: قَضَاءُ الشَّرْعِ بِقَتْلِ الْكَافِرِ الْمُضِلِّ وَعُقُوبَةُ الْمُتَبَدِّعِ الدَّاعِي إِلَى بَدْعِيَّتِهِ، فَإِنَّ هَذَا يُعْوِثُ عَلَى الْخَلْقِ دِينَهُمْ، وَقَضَاؤُهُ بِإِجَابِ الْقِصَاصِ أَدْبُهُ حِفْظُ النُّفُوسِ، وَإِجَابُ حَدِّ الشَّرْبِ إِذْ بِهِ حِفْظُ الْعُمُورِ الَّتِي هِيَ مَلَائِكُ التَّكْلِيفِ وَإِجَابُ حَدِّ الزَّانَا إِذْ بِهِ حِفْظُ النَّسْلِ وَالْأَنْسَابِ، وَإِجَابُ زَجْرِ الْعُصَابِ وَالسَّرَاقِ إِذْ بِهِ يَحْصُلُ حِفْظُ الْأَمْوَالِ الَّتِي هِيَ مَعَاشُ الْخَلْقِ وَهُمْ مُضْطَرُونَ إِلَيْهَا.

“*Kelima dasar/prinsip ini memeliharanya berada pada tingkatan darurat. Ia merupakan tingkatan Maslahat yang paling kuat/tinggi. Contohnya seperti:*

1. Keputusan *syara’* untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bid’ah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid’ahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat.

³ Abdul Wahab Khalaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1996), 126

⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi..... 174

⁵ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi.....174

2. Keputusan *syara'* mewajibkan *qisas* (hukuman yang sama dengan kejahatannya), sebab dengan hukuman ini jiwa manusia akan terpelihara.
3. Kewajiban *hadd* karena minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara; di mana akal merupakan dasar pen-*taklif*-an.
4. Kewajiban *hadd* karena berzina, sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terpelihara.”
5. Kewajiban memberi hukuman kepada para penjahar dan pencuri, sebab dengan sanksi ini harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia itu akan terpelihara. Kelima hal ini menjadi kebutuhan pokok mereka.⁶

Dalam menjelaskan *hajiyat*, Al-Gazali menyatakan:

الرُّبُوبَةُ الثَّانِيَةُ: مَا يَفْعُ فِي رُبُوبَةِ الْحَاجَاتِ مِنَ الْمَصَالِحِ وَالْمُنَاسِبَاتِ، كَتَسْلِيطِ الْوَلِيِّ عَلَى تَرْبِيَةِ الصَّغِيرَةِ وَالصَّغِيرِ، فَذَلِكَ لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ لَكِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ فِي إِفْتِنَاءِ الْمَصَالِحِ، وَتَقْيِيدِ الْأَكْفَاءِ خِيَفَةً مِنَ الْفَوَاتِ وَاسْتِغْنَامًا لِلصَّلَاحِ الْمُنْتَظَرِ فِي الْمَالِ

“Tingkatan kedua adalah Maslahat yang berada pada posisi *hajiat*, seperti pemberian kekuasaan kepada wali untuk mengawinkan anaknya yang masih kecil. Hal ini tidak sampai pada batas darurat (sangat mendesak), tetapi diperlukan untuk memperoleh keMaslahatan, untuk mencari kesetaraan (*kafa'ah*) agar dapat dikendalikan, karena khawatir kalau-kalau kesempatan tersebut terlewatkan, dan untuk mendapatkan kebaikan yang diharapkan pada masa datang⁷

Tentang *tahsiniyat* dijelaskan Al-Gazali sebagai berikut:

الرُّبُوبَةُ الثَّالِثَةُ: مَا لَا يَرْجِعُ إِلَى ضَرُورَةٍ وَلَا إِلَى حَاجَةٍ وَلَكِنْ يَفْعُ مَوْقِعَ التَّحْسِينِ وَالتَّزْيِينِ وَالتَّيْسِيرِ لِلْمَرْأَبِ وَالْمَرْأَدِ وَرِعَايَةِ أَحْسَنِ الْمَنَاجِحِ فِي الْعَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ مِثْلَهُ: سَلْبُ الْعَبْدِ أَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ مَعَ قَبُولِ فِتْوَاهُ وَرَوَايَتِهِ

“Tingkatan ketiga ialah Maslahat yang tidak kembali kepada darurat dan tidak pula ke *hajiat*, tetapi Maslahat itu menempati posisi *tahsin* (*mempersantik*), *tazyin* (*memperindah*), dan *taisir* (*mempermudah*) untuk mendapatkan beberapa keistimewaan, nilai tambah, dan memelihara sebaik-baik sikap dalam kehidupan sehari-hari dan muamalat/pergaulan. Contohnya seperti status ketidaklayakan hamba sabaya sebagai saksi, padahal fatwa dan perinwayatannya bisa diterima.⁸

Apakah semua Maslahat dengan ketiga tingkatannya tersebut (*daruriyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyah*) dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum Islam? Dalam hal ini Al-Gazali menjelaskan sebagai berikut :

الْوَاقِعُ فِي الرُّبُوبَاتِ الْأَخِيرَتَيْنِ لَا يَجُوزُ الْحُكْمُ بِمُحَرِّدِهِ إِنْ لَمْ يَعْضُدْ بِشَهَادَةِ أَصْلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَجْرِي بِجَرَى وَضْعِ الضَّرُورَاتِ، فَلَا بُعْدَ فِي أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَيْهِ اجْتِهَادٌ مُجْتَهَدٌ

“Maslahat yang berada pada dua tingkatan terakhir (*hajiyat* dan *tahsiniyat*) tidak boleh ber hukum semata-mata dengannya apabila tidak diperkuat dengan dalil tertentu kecuali *hajiyat* yang berlaku sebagaimana darurat, maka tidak jauh bila *ijtihad mujtabid* sampai kepadanya (*hajiyat* yang berlaku sebagaimana darurat dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum Islam oleh *mujtabid*).⁹

Dari ungkapan Al-Gazali di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Maslahat *hajiyat* dan *tahsiniyat* tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, kecuali *hajiyat* yang menempati level *daruriyat*, *hajiyat* yang seperti itu menurutnya dapat dijadikan *hujjah* pertimbangan penetapan hukum Islam.

Al-Gazali kemudian meneruskan penjelasannya :

أَمَّا الْوَاقِعُ فِي رُبُوبَةِ الضَّرُورَاتِ فَلَا بُعْدَ فِي أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَيْهِ اجْتِهَادٌ مُجْتَهَدٌ، وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ، وَمِثْلَهُ: أَنَّ الْكُفَّارَ إِذَا تَتَرَسَّوْا بِجَمَاعَةٍ مِنْ أَسَارَى الْمُسْلِمِينَ فَلَوْ كَفَعْنَا عَنْهُمْ لَصَدَمُوا وَعَلَبُوا عَلَى دَارِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا كَافَّةَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَوْ رَمَيْنَا التُّرْسَ لَقَتَلْنَا مُسْلِمًا مَعْصُومًا لَمْ يُذْنِبْ ذَنْبًا وَهَذَا لَا عَهْدَ بِهِ فِي

⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi..... 174

⁷ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi..... 175

⁸ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi..... 17°

⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi..... 17°

الشَّرْعِ، وَلَوْ كَفَعْنَا لَسَلَطْنَا الْكُفَّارَ عَلَى جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ فَيَقْتُلُونَهُمْ ثُمَّ يَقْتُلُونَ الْأَسْرَى أَيْضًا، فَيُخَوَّرُ أَنْ يَقُولَ قَائِلًا: هَذَا الْأَسِيرُ مَقْتُولٌ بِكُلِّ حَالٍ فَحَفِظْ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ أَقْرَبَ إِلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّ مَقْصُودَ الشَّرْعِ تَقْلِيلُ الْقَتْلِ كَمَا يَقْصِدُ حَسَمَ سَبِيلِهِ عِنْدَ الْإِمْكَانِ، فَإِنْ لَمْ تَقْدِرْ عَلَى الْحَسَمِ قَدَرْنَا عَلَى التَّقْلِيلِ وَكَانَ هَذَا التَّفَاتًا إِلَى مَصْلَحَةِ عِلْمٍ بِالضَّرُورَةِ كَوْنُهَا مَقْصُودَ الشَّرْعِ لَا بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ وَأَصْلٍ مُعَيَّنٍ بَلْ بِأَدِلَّةٍ خَارِجَةٍ عَنِ الْحُضْرِ.

لِكِنَّ تَخْصِيلَ هَذَا الْمَقْصُودِ بِهَذَا الطَّرِيقِ وَهُوَ قَتْلُ مَنْ لَمْ يُذَنْبْ غَرِيبٌ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ فَهَذَا مِثَالُ مَصْلَحَةٍ غَيْرِ مَأْخُودَةٍ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ عَلَى أَصْلٍ مُعَيَّنٍ. وَأَنْقَدَحَ اغْتِبَاؤُهُمَا بِاعْتِبَارِ ثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ أَنَّهَا ضَرُورَةٌ قَطْعِيَّةٌ كَلِّيَّةٌ،

“Adapun Maslahat yang berada pada tingkatan darurat maka tidak jauh ijtihad mujtahid untuk melakukannya (dapat dijadikan dalil/pertimbangan penetapan hukum Islam) sekalipun tidak ada dalil tertentu yang memperkuatnya (Itulah masalah mursalah). Contohnya orang-orang kafir yang menjadikan sekelompok tawanan muslimin sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (untuk menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), mereka akan menyerang kita, akan masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin. Kalau kita memarah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa menembus musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui dalilnya dalam syara’. Bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai orang kafir, kemudian mereka bunuh semua termasuk para tawanan muslim tersebut. Maka mujtahid boleh berpendapat, tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh. Dengan demikian, memelihara semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan syara’. Karena secara pasti kita mengetahui bahwa tujuan syara’ adalah memperkecil angka pembunuhan, sebagaimana halnya jalan yang mengarah itu sedapat mungkin harus dibendung. Bila kita tidak mampu mengusabkan agar jalan itu bisa ditutup, kita harus mampu memperkecil angka kematian itu. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan Maslahat yang diketahui secara pasti bahwa Maslahat itu menjadi tujuan syara’, bukan berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan beberapa dalil yang tidak

terbitung. Namun untuk mencapai maksud tersebut dengan cara seperti itu, yaitu membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang asing yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Inilah contoh Maslahat yang tidak diambil lewat metode qiyas terhadap dalil tertentu. Maslahat ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat, yakni Maslahat itu statusnya darurat (bersifat primer), qat’iyat (bersifat pasti), dan kulliyat (bersifat umum).¹⁰

Dari uraian dan contoh yang diberikan Al-Gazali di atas dapat diketahui bahwa syarat maslahat mursalah dapat dijadikan hujjah dalam penetapan hukum Islam, menurut Al-Gazali, Maslahat itu harus menduduki tingkatan darurat, dan dalam kasus tertentu seperti yang dicontohkan dan yang sejenis, Maslahat itu selain harus daruriyat, juga harus kulliyat dan qat’iyat.

Itulah syarat pertama yang dapat difahami dari penjelasan al-Gazali dalam *al-Mustasfa* berkaitan dengan *ke-hujjah-an* masalah mursalah, yaitu Maslahat itu harus menempati level darurat atau hajat yang menempati kedudukan darurat.

Syarat lain yang harus dipenuhi selain di atas ialah ke-Maslahat-an itu harus mula’imah (sejalan dengan tindakan syara’/ hukum Islam), dalam *al-Mustasfa*, Al-Gazali menyebutkan:

فَكُلُّ مَصْلَحَةٍ لَا تَرْجِعُ إِلَى حِفْظِ مَقْصُودٍ فِيهِمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَكَانَتْ مِنَ الْمَصَالِحِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي لَا تُلَاقِمُ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ فِيهَا بَاطِلَةٌ مُطَّرَحَةٌ وَمَنْ صَارَ إِلَيْهَا فَقَدْ شَرَعَ كَمَا أَنَّ مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ

“Setiap Maslahat yang tidak kembali untuk memelihara maksud hukum Islam yang dapat difahami dari al-Kitab, sunnah, dan ijma’ dan merupakan Maslahat garibah (yang asing) yang tidak sejalan dengan tindakan syara’ maka Maslahat itu batal dan harus dibuang. Barang siapa berpedoman padanya, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya, sebagaimana orang yang menetapkan hukum Islam berdasarkan istihsan, ia

¹⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi.....175

telah menetapkan hukum Islam berdasarkan nafsunya.¹¹

Al-Gazali dalam *al-Mustasfa* tidak menyampaikan secara jelas bahwa *kulliyah* itu merupakan salah satu kriteria yang harus dipenuhi bagi diterimanya *maslahah mursalah*. Ia mensyaratkan kriteria *kulliyah* ini pada kasus tertentu, yaitu masalah orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup. *Maslahat* dalam kasus ini tidak bisa dipandang sebagai *mula'imah* (sejalan dengan tindakan *syara'*) kecuali apabila memenuhi tiga syarat, yaitu *qat'iyah*, *daruriyah*, dan *kulliyah*. Sebab memenangkan yang banyak mengalahkan yang sedikit tidak terdapat dalilnya bahwa itu dikehendaki *syara'*. Ulama telah sepakat apabila ada dua orang dipaksa untuk membunuh seseorang maka tidak halal baginya untuk membunuhnya. Demikian juga, ulama telah sepakat tidak halal bagi sekelompok umat untuk memakan daging seorang muslim lantaran kelaparan.

MASHLAHAT MENURUT ASY-SYATIBI DALAM KITAB AL-MUWAFQAAT

تَكَالِيفُ الشَّرِيعَةِ تَرْجَعُ إِلَى حِفْظِ مَقَاصِدِهَا فِي الْحَقِّ، وَهَذِهِ الْمَقَاصِدُ لَا تَعْدُو ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ أَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ ضَرُورِيَّةً وَالثَّانِي أَنْ تَكُونَ حَاجِيَّةً وَالثَّلَاثُ أَنْ تَكُونَ تَحْسِينِيَّةً فَأَمَّا الضَّرُورِيَّةُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا لَا بُدَّ مِنْهَا فِي قِيَامِ مَصَالِحِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَجَمْعُهَا الضَّرُورِيَّاتُ حَمْسَةٌ وَهِيَ: حِفْظُ الدِّينِ، وَالتَّنْفِيسِ، وَالتَّنْسِلِ، وَالْمَالِ، وَالْعَقْلِ، وَقَدْ قَالُوا: إِنَّهَا مُرَاعَاةٌ فِي كُلِّ مَلَّةٍ وَأَمَّا الْحَاجِيَّاتُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا مُفْتَقَرٌ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ التَّوَسُّعَةِ وَرَفَعِ وَأَمَّا التَّحْسِينَاتُ، فَمَعْنَاهَا الْأَخْذُ بِمَا يَلِيْقُ مِنْ تَحْسِينِ الْعَادَاتِ

"Pembebanan syariat kembali kepada maqashid penciptaan itu sendiri, dan maqashid ini tidak lebih dari tiga pembagian, yaitu dharuriyah, hajiyah dan tahsiniyyah. Adapun dharuriyah artinya mestilah ia bertujuan mewujudkan kemashlahatan agama dan dunia. Dan keseluruhan persoalan dharuriyah ada 5

macam, yaitu: menjaga agama, dan diri, dan keturunan dan harta dan akal, dan dikatakan semua itu merupakan tujuan semua agama. Dan adapun hajiyah artinya kebutuhan terhadapnya dari segi mengangkat kesempitan, dan adapun tahsiniyyah artinya mengambil sesuatu untuk memperindah kebiasaan.¹²

Dalam pemikiran ushul fiqh untuk menjawab tantangan perubahan sosial dengan pendekatan dan penekanan pada nilai-nilai kemashlahatan manusia dalam setiap taklif yang diturunkan Allah dikenal dengan pendekatan Maqashid Syariah. Pendekatan ini secara substansial sebenarnya dapat ditemukan pada keputusan hukum Rasulullah, para sahabat yang kemudian dilanjutkan oleh generasi selanjutnya.¹³

Kajian Maqashid Syariah kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abu Ishaq Asy-Syatibi. Kajian mengenai hal ini bertolak dari asumsi bahwa segenap syariat yang diturunkan Allah senantiasa mengandung kemashlahatan bagi hamba untuk dunia maupun akhirat.¹⁴ Asy-syatibi menggabungkan antara *illat* dengan *hukum* yang menjadikan pembentukan hukum menjadi lebih dinamis, meskipun Asy-syatibi menggunakan *Mashlahah mursalah*-nya dalam penetapan hukum ketika tidak ada nash yang mengaturnya, akan tetapi Asy-syatibi menjelaskan perbedaan antara pendapatnya dengan pendapat ulama sebelumnya seperti Najm al-din At-Thufi yang pendapatnya mengenai *Mashlahah* lebih mengarah kearah liberalisme.¹⁵

¹² Ibrahim bin Musa bin Muhammad lakhmi al-Gharnati terkenal sebagai Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqaat*, (Daar Ibn Affan, 1997) juz II 17-22

¹³ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Asy-Syaukani* (Jakarta: Logos, 1999), 41-42

¹⁴ Ibrahim bin Musa bin Muhammad lakhmi al-Gharnati terkenal sebagai Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqaat*.... 4

¹⁵ Asep Saepudin Jahar, *Al-bid'ah versus al-mashlahah Al-mursalah and al-istihsan*: Al-syâthibi's legal framework, *Jurnal Abkam*, Vol XII, (September, 2014), 6

¹¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali at-Thusi.....179

Maqashid Syariah yang secara substansial mengandung kemashlahatan menurut Asy-Syatibi, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama Maqashid Asy-Syaari⁷(tujuan Tuhan) dan kedua Maqashid Al-mukallaf (tujuan Mukallaf).

Dilihat dari sudut tujuan tuhan, maqashid syariah mengandung empat aspek, yaitu :

يُعْتَبَرُ مِنْ جِهَةِ قَصْدِ الشَّارِعِ فِي وَضْعِ الشَّرِيعَةِ اِبْتِدَاءً، وَمِنْ جِهَةِ قَصْدِهِ فِي وَضْعِهَا لِلْاَفْهَامِ، وَمِنْ جِهَةِ قَصْدِهِ فِي وَضْعِهَا لِتَكْلِيفِ الْمُفْتَضِلِّهَا، وَمِنْ جِهَةِ قَصْدِهِ فِي دُخُولِ الْمُكَلَّفِ تَحْتَ حُكْمِهَا.

1. Tujuan dari syari' menetapkan syariat
2. Penetapan syariat yang harus dipahami
3. Penetapan syariat sebagai hukum taklifi yang harus dilaksanakan
4. Penetapan syariat untuk membawa manusia ke bawah lindungan hukum¹⁶

Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan suatu syariat bagi manusia adalah untuk kemashlahatan manusia. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syariat sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syariat, manusia akan terlindungi di dalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu.

Adapun tujuan syariat yang ditinjau dari sudut tujuan mukallaf ialah agar setiap mukallaf mematuhi keempat tujuan syariat yang digariskan oleh syara diatas sehingga tercapai tujuan mulia syariat, yakni kemashlahatan manusia di dunia dan di akhirat.¹⁷

Dalam pandangan Khalid Masud, *Mashlahah* dalam pandangan Asy-Syatibi identik dengan “perlindungan kepentingan” entah dengan cara positif. Misalnya, ketika demi memelihara eksistensi mashalih, syariah

mengambil tindakan-tindakan untuk menopang landasan-landasan mashalih tersebut, syariat mengambil tindakan-tindakan untuk melenyapkan unsur apapun yang secara aktual atau potensial merusak mashalih.¹⁸

Syatibi membagi maqashid atau mashalih menjadi yang bersifat dharuriyat atau mesti, hajiyyat atau diperlukan dan tahsiniyat atau pujian. Klasifikasi ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. Urgensi urutan peringkat ini akan terlihat manakala terjadi kontradiksi kemashlahatan antar peringkat tersebut. Dalam hal ini peringkat dharuriyyat menempati urutan pertama, disusul oleh peringkat hajiyyat, kemudian peringkat tahsuniyyat.

Dalam arti lain, peringkat ketiga menyempurnakan peringkat kedua dan peringkat kedua melengkapi peringkat pertama. Memelihara kelompok dharuriyyat maksudnya adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang esensial itu adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Pemeliharaan ini berlaku dalam batas jangka sampai terancam eksistensi kelima pokok tersebut. Jika kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial itu tidak terpenuhi, akan berakibat terancamnya eksistensi kelima hal pokok tersebut.¹⁹

Menurut Asy-Syatibi, para ulama telah menyatakan bahwa kelima prinsip ini telah diterima secara universal. Dalam menganalisis tujuan-tujuan kewajiban syari, kita temukan bahwa syariah juga memandang kelima hal tersebut sebagai tujuan pokok (legal objective). Kemudian kewajiban-kewajiban syari bisa dibagi dalam sudut pandang cara-cara perlindungan yang positif dan preventif. Yang termasuk kedalam kelompok cara yang positif

¹⁶ Ibrahim bin Musa bin Muhammad lakhmi al-Gharnati terkenal sebagai Asy-Syatibi, Al-Muwafaqaat.... 8

¹⁷ Dadang Kahmad, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung : Pustaka Setia, 2010), 50-51

¹⁸ Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1996), 244

¹⁹ Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad,hal 244-246

adalah ibadat, adat serta muamalat, dan yang termasuk kedalam kelompok preventif adalah jinayat.²⁰

MASHLAHAH MENURUT NAJMUDDIN AT-THUFI

Kata “*maslahah*” diambil dari *as-Salah* (kebaikan, kegunaan, validitas dan kebenaran), yang berarti bahwa sesuatu berada dalam bentuk yang sempurna sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan. Seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat ketika dipakai untuk menulis.²¹ *Maslahah* bisa berarti menarik manfaat dan menolak madhorot.²² Definisi *maslahah* menurut kebiasaan yang diterima adalah factor penyebab yang membawa kepada kebaikan dan kemanfaatan. Sedang definisi menurut *syara'* adalah factor penyebab yang mengantarkan pada maksud pembuat hukum dalam masalah-masalah ibadah, maupun adat kebiasaan. *Maslahah* ada dua, yaitu yang diuraikan oleh pembuat hukum demi dirinya sendiri, seperti ibadah dan yang dimaksudkan oleh pembuat hukum demi kemanfaatan makhluknya dan pengaturan urusan-urusan mereka seperti adapt kebiasaan.²³

Dalam rangka kebebasan berpikir untuk mencari kebenaran tersebut, al-Thufi tidak saja mempelajari berbagai kitab dalam mazhab sunni, tetapi juga banyak mempelajari literatur-literatur Syi'ah di zamannya. Ketika itu dikhotomi Sunni-Syi'ah sangat kuat, tetapi al-Thufi tidak terpengaruh dengan dikhotomi tersebut. Dalam sejarah bahwa al-Thufi pernah terpengaruh dan menganut madzhab syi'ah. Namun ternyata dari beberapa karya tulisnya

menunjukkan bahwa ia jauh dari pengikut kaum syi'ah, karena menolak beberapa pendapat syi'ah, karena dinilai kaum syi'ah sangat berpegang pada hadits-hadits versi mereka sendiri, yang mana propaganda-propaganda partai mereka selama masa Abbassiyah sama-sama dinisbatkan kepada Nabi, termasuk hal-hal yang bertentangan dengan akal pikiran dan prinsip-prinsip universal al-Qur'an.²⁴ Tetapi sampai pada akhir hayatnya ath-Thufi tetap penganut madzhab Hanbali. Namun demikian, pemikiran intelektual al-Thufi yang terbiasa berpikir bebas tidak pernah terhenti.²⁵

Pandangan Najmuddin ath-Thufi tentang *maslahah* bertolak dari konsep maqoshid asy-syari'ah yang menegaskan bahwa hukum Islam itu disyariatkan untuk mewujudkan ke*Maslahatan* kemanusiaan universal. Pembahasannya tentang *maslahah* bertolak dari hadits Rasulullah SAW :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنْبَأَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»
“Tidak boleh memudharatkan dan tidak boleh pula dimudharatkan”²⁶

Menurutnya inti dari seluruh ajaran islam yang termuat dalam nas adalah *Maslahah* (kemashlahatan) bagi umat manusia. Karenanya, seluruh bentuk kemashlahatan disyariatkan dan kemashlahatan itu tidak perlu mendapatkan dukungan dari nas, baik oleh nas tertentu maupun oleh makna yang terkandung oleh sejumlah nas. *Maslahah*, menurutnya, merupakan dalil paling kuat yang secara mandiri dapat dijadikan alasan dalam menentukan hukum *syara'*.

Pandangan al-Thufi tentang *Maslahah* berasal dari pembahasan (*syarab*) hadits nomor 32 hadits Arba'in Nawawi, yang

²⁰ Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad,hal 247

²¹, Abdallah M. Al-Husayn Al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Najm ad-Din Thufi*, (Jakarta; Gaya Media Pratama, 2004), 101

²² Najmuddin Al-Thufi, *Syarb al-Arba'in an-Nawawiyah*, (Kairo; Dar al-Fikr)101

²³ Abdallah M. Al-Husayn Al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Najm ad-Din Thufi*,....101

²⁴ Mushtafa Zaid, *al-Maslahah FiTasyri Al-Islami wa Najmuddin At-Thufi*,127-132

²⁵ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*,....125

²⁶Ibnu Majah Abu Abdillah, *Sunan Ibnu Majah*, (Darul Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah,tth), Juz II, 784

berbunyi *la darâra wa lâ dirâra*, yang artinya jangan menyebabkan bahaya atau kerugian pada orang lain, dan jangan membalas suatu kerugian dengan kerugian lainnya. Bahasan al-Thufi mengenai hadits no 32 tersebut dikutip secara utuh dan lengkap yang bersumber dari bahasan Syaikh Kamaluddin al-Qasimi seorang ulama Damaskus yang telah berupaya memisahkan bahasan al-Tufi dalam hadist tersebut, kemudian menukulkannya sebagai risalah tersendiri. Ia juga berperan sebagai pensyarah di dalam risalah tersebut dalam hal-hal yang memang memerlukan ulasan, ia juga memberikan komentar secukupnya. Kemudian majalah al-Manar No.IX/10, oktober 1906 memuat risalah berikut syarahnya secara lengkap.²⁷

Pandang At-Thufi tersebut sangat bertentangan dengan paham yang dianut mayoritas ulama ushul fiqh di zamannya. Menurut ulama ushul ketika itu, *Mashlahab* betapapun bentuknya harus mendapatkan dukungan dari syara, baik melalui nas tertentu maupun melalui makna yang dikandung oleh sejumlah nas. Pandangannya tentang *Mashlahab* inilah yang menyebabkan ia terasing dari para ulama ushul di zamannya. Akan tetapi, pemikirannya tentang *Mashlahab* ini banyak dikaji dan dianalisis para ulama ushul sesudahnya.²⁸

Menurut Najmuddin At-Thufi, *Mashlahab* merupakan hujjah terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Ia tidak membagi *Mashlahab* sebagaimana yang dilakukan oleh jumhur ulama. Ada empat prinsip yang dianut At-Thufi tentang *Mashlahab* yang menyebabkan pandangannya berbeda dengan jumhur ulama, yaitu :²⁹

1. Akal bebas menentukan kemashlahatan dan kemafsadatan (kemudharatan), khususnya dalam bidang muamalah dan adat. Untuk menentukan sesuatu termasuk mengenai kemashlahatan atau kemudharatan cukup dengan akal. Pandangan ini berbeda dengan jumhur ulama yang mengatakan bahwa sekalipun kemashlahatan dan kemudharatan itu dapat dicapai dengan akal, namun kemashlahatan itu harus mendapatkan dukungan dari nas atau ijma', baik bentuk, sifat maupun jenisnya.
2. *Mashlahab* merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu, untuk kehujjahan *Mashlahab* tidak diperlukan dalil pendukung, karena *Mashlahab* itu didasarkan kepada pendapat akal semata.
3. *Mashlahab* hannya berlaku dalam masalah muamalah dan adat kebiasaan, adapun dalam masalah ibadah atau ukuran-ukuran yang ditetapkan syara, seperti shalat dzuhur empat rakaat, puasa selama satu bulan, dan tawaf itu dilakukan tujuh kali, tidak termasuk objek *Mashlahab*, karena masalah-masalah seperti ini merupakan hak Allah semata.
4. Merupakan dalil *syara'* paling kuat. Oleh sebab itu, ia juga mengatakan apabila nash atau ijma' bertentangan dengan *Mashlahab* maka didahulukan *Mashlahab* dengan cara takhsis nash (pengkhususan hukum) dan bayan (Perincian atau penjelasan).³⁰

Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh al-Thufi dalam mendukung pendapatnya itu:

1. Firman Allah SWT dalam surat Al-baqarah ayat 179.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Dan dalam qisash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu"

2. Firman Allah SWT dalam surat Al-Maidah ayat 38.

³⁰ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*,...126

²⁷ Idaul Hasanah, *Konsep Mashlahab Najamuddin Al-Thufi Dan Implementasinya*, Jurnal Ulumuddin, Vol 7, No. 1 (2011), 3

²⁸ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*,...125-126

²⁹ Husein Hamid Hasan, *Nazariyyah al-Mashlahab fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo; Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah), 529-568

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا

“Lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai pembalasan dari apa yang mereka kerjakan”

3. Firman Allah SWT dalam surat An-Nur ayat 2.

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

“Perempuan yang berzina dan perempuan yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera”

Menurut Al Thufi, semua ayat ini mengandung pemeliharaan keMaslahatan manusia, yaitu jiwa, harta dan kehormatan mereka. Oleh sebab itu, tidak satupun ayat yang tidak mengandung dan membawa kemashlahatan bagi manusia.³¹

4. Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الرَّبَادِ،
عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ
بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِيَا

“Seseorang jangan membeli barang yang telah ditawarkan oleh orang lain dan jangan pula orang kota (para pedagang) membeli barang dengannya dengan mendatangi para petani desa, (HR. Bukhari)³²

Larangan-larangan Rasulullah dalam hadist ini, menurut Al-thufi, dimaksudkan kemashlahatan umat. Larangan membeli barang yang telah di tawar orang lain adalah untuk memelihara kemashlahatan penawar barang pertama: larangan mendatangi petani ke desa untuk membeli komoditi mereka adalah untuk memelihara kemashlahatan para petani desa dari kemungkinan terjadinya penipuan harga, dan larangan menikahi wanita sekaligus bibinya, juga untuk memelihara kemashlahat istri dan keluarga. Oleh sebab itu, menurut Al-Thufi, pada dasarnya baik firman Allah maupun hadist Nabi bertujuan

untuk kemashlahatan manusia. Dengan demikian, keberadaan *Mashlahab* sebagai landasan hukum tidak diragukan lagi dan bisa dijadikan dalil mandiri.³³

KESIMPULAN

Imam al-Gazali memandang *maslahab-mur-salah* sebagai dalil yang tidak berdiri sendiri (tidak terlepas dari al-Qur’an, hadis dan *ijma*’).

Al-Thufi membangun pokok-pokok pikirannya dalam bidang *Mashlahab* atas empat asas, yaitu: pertama, bahwa akal semata dapat menemukan dan membedakan antara *Mashlahab* dengan mafsadat. Maksudnya, akal semata tanpa harus melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan yang diperlukan oleh umat manusia dan ini hanya dalam bidang muamalah dan adat istiadat saja, tidak dalam bidang ibadah. Kedua, *Mashlahab* adalah dalil yang berdiri sendiri dalam menetapkan hukum, ia terlepas dari ketergantungan pada petunjuk nash, cukup pada hukum adat semata. Ketiga, lapangan operasional adalah muamalat dan adat, bukan dalam bidang ibadah dan muqadarah. Keempat, *Mashlahab* adalah dalil hukum yang paling kuat. Asas ini adalah dasar yang paling penting dalam melandasi teori *Mashlahab* al-Thufi ini.

Tetapi terdapat sanggahan dari Wael B. Hallaq mengenai konsep *Mashlahab* Thufi di atas dengan keterangan bahwa konsep mahlahah yang menjadi sumber hukum di bawah al-Quran dan al-Sunnah tidak mungkin mengenyampingkan ketentuan-ketentuan yang ada dalam nash tersebut dengan pertimbangan suatu kemashlahatan. Pada dasarnya, al-Thufi hanya mengambil pegangan hukum melalui sebuah Hadits yang berbunyi “*ladharara waladhirar*” atau “jangan membuat bahaya atau membalas bahaya dengan yang serupa”. Sehingga kedudukan sebuah hukum hanya berpatokan pada ada tidaknya suatu keMaslahatan.

³¹ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*,...126-127

³² Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, (Daar Thuq An-najah), Juz II, 71

³³ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*,.....127-128

Menurut al-Syatibi, sebagaimana dikutip oleh Fauzi, bahwa dalam menentukan suatu hukum dengan menggunakan teori *Mashlahah* disyaratkan: *pertama*, perbuatan didasarkan pada niat. Maqasid itu dijadikan sebuah pertimbangan dalam sebuah tindakan, baik berkaitan dengan ibadah ataupun adat. *Kedua*, tuntutan kepada mukallaf untuk menyesuaikan dengan qasd Syari'. Allah sebagai al-Syari' menghendaki agar qasd seorang hamba sesuai dengan apa yang telah ditetapkan. *Ketiga*, setiap perbuatan yang tidak sejalan dengan qasd Syari' dianggap batal.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdillah, Ibnu Abu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Darul Ihya Al-Kutub Al-Arabiyah, tthal-Amiri, Abdallah M. Al-Husayn, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Najm ad-Din Thufi*, Jakarta; Gaya Media Pratama, 2004
- Al-Amiri, Abdallah M. Al-Husayn, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum*
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Shahih Al-Bukhari*, Daar Thuq An-najah
- At-Thusi, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali *tabqiq* Muhammad Abdu Salam Abdu Syafi, *Al-Mustashfa*, Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah
- Al-Gharnati, Ibrahim bin Musa bin Muhammad lakhmi terkenal sebagai Asy-Syatibi, Al-*Muwafaqaat*, Daar Ibn Affan, 1997
- Al-Thufi, Najmuddin, *Syarh al-Arba'in an-Nawawiyah*, Kairo; Dar al-Fikr
- Busyro, *Fiqh Maqashid*, Ciputat: ADELINA Bersaudara, 2015
- Hasan, Husein Hamid, *Naẓariyyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo; Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah
- Idaul Hasanah, *Konsep Mashlahah Najamuddin Al-Thufi Dan Implementasinya*, *Jurnal Ulumuddin*, Vol 7, No. 1, 2011
- Jahar, Asep Saepudin, Al-bid'ah versus al-Mashlahah Al-mursalah and al-Istihsân: Al-syâthibi's legal framework, *Jurnal Ahkam*, Vol XII, September, 2014
- Khalaf, Abdul Wahab, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1996
- Masud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1996
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad Asy-Syaukani*, Jakarta : Logos, 1999