

***Maṣlaḥah* sebagai Sumber Hukum Islam**

Menurut Najm al-Dīn Al-Ṭūfy

*Iffah Muzammil**

Abstract: Amidst the debates surrounding the legality of *al-maṣlaḥah* as a source of islamic law, Najm al-Dīn al-Ṭūfy—a Hanbalite legal theorist emerged with his bold proposition. He stated that *maṣlaḥah* must be upheld, be it supported by textual references or otherwise simply because *maṣlaḥah* is the ultimate goal of islamic law. Further, he asserted that if mu'amalah aspects are concerned, *maṣlaḥah* is the most suitable reference. As to worships the reference is the consensus and texts.

The thought of al-Ṭūfy was heavily influenced by political unfoldings of his time, when the Mongols had defeated muslims. According to al-Ṭūfy this situation was because of over reliance of muslims to religious texts. The remedy is to free muslims from the reliance of the texts.

Because of the his boldness, al-Ṭūfy had to accpet fierce criticism from other muslim legal theoriests. Admittedly, there are smo loopholes in al-Ṭūfy 's proposition among which is his inability to prove an instance of contradiction between *naṣṣ/ijma'* and *maṣlaḥah*. In addition, unlike other legal theoriests, he did not make classification *maṣlaḥah*.

Kata kunci : Al-Ṭūfy, *maṣlaḥah*, sumber hukum Islam

A. Pendahuluan

Hukum Islam ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Tidak ada seorangpun yang membantahnya. Oleh karena itu, tema sentral hukum Islam diformulasikan dengan *jalb al-maṣlaḥah wa daf' al-mafṣadah*. Namun demikian, menjadikan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum Islam, masih diperselisihkan oleh para ulama. Imam al-Shāfi'iy dan Imam Ḥanafy pun tidak mencantumkan *maṣlaḥah* dalam sumber hukum ijtihadnya.¹ Imam al-Ghazāly

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya.

¹Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'iy, *al-Risālah* (Ttp.: Dār al-Fikr, tt.), h. 21; Mūsā Tuwānā, *al-Ijtihād* (Ttp.: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, tt.), h. 59-64.

bahkan secara keras mengecamnya sebagai sebuah tindakan 'membuat syara' (*man istaṣlaḥa faqad sharra'a*).²

Berbeda dengan al-Shāfi'iy atau pun Ḥanafy, Imam Mālik dikenal sebagai pemilik konsep *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum Islam. Ia menempatkannya pada posisi ketujuh dalam hirarki sumber hukum ijtihadnya. Dalam pandangan Mālik, *maṣlaḥah* dijadikan sebagai sumber hukum dalam persoalan-persoalan yang tidak dibicarakan secara formal oleh *naṣṣ* ataupun *ijma'*, tetapi tidak boleh bertentangan dengan jiwa *naṣṣ* secara keseluruhan.³

Pandangan Mālik banyak mendapat dukungan dari ulama lain, salah satunya Najm al-Dīn al-Ṭūfy, seorang ulama penganut mazhab Ḥanbaly. Namun demikian, ia muncul dengan membawa satu tawaran konsep *maṣlaḥah* yang baru dan berbeda dengan konsep *maṣlaḥah* Mālik yang menjadi acuan ulama pendukung *maṣlaḥah* lainnya. Dalam pandangan Al-Ṭūfy, jika terjadi pertentangan antara *naṣṣ*/*ijma'* di satu pihak, dengan *maṣlaḥah* di pihak lain, maka *maṣlaḥah* harus didahulukan.⁴

Gagasan ini merupakan sebuah gagasan berani dan sangat tidak populer karena telah melanggar rambu yang selama ini menjadi kesepakatan para ulama, bahwa dalam menetapkan hukum maka *naṣṣ* dan *ijma'* harus didahulukan. Tak heran jika kemudian gagasan itu melahirkan gelombang kecaman yang luar biasa. Tidak kurang dari 'Abd al-Wahhāb Khallāf yang menudingnya sebagai orang yang membuka pintu penghancuran terhadap *naṣṣ*.⁵ Al-Kauthary bahkan dengan sadis menyebutnya sebagai orang pertama yang membuka

²Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāly, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), h. 197.

³Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Ttp.: Dār al-Fikr al'Araby, tt.), h. 279.

⁴Najm al-Dīn al-Ṭūfy, "Risālat al-Maṣlaḥah", Dalam *al-Manār*, vol. 9, juz 10, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā (Mesir: al-Manār, 1906), h. 753-4.

⁵'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmy fī mā lā Naṣṣ fih* (Beirut: Dār al-Qalam, tt.), h. 101.

pintu kejahatan.⁶ Tulisan ini akan mengkaji konsep *maṣlahah* Al-Ṭūfy yang ditulisnya ketika men-*sharah*-i hadis Nabi saw, *la ḍarar wa la ḍirār* dalam *al-Arba'in al-Nawawiyah*.

B. Riwayat Hidup Al-Ṭūfy dan Karya-Karyanya

Nama lengkap Al-Ṭūfy adalah Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaimān ibn 'Abd al-Qawī 'Abd al-Karīm ibn Sa'īd al-Ṭūfy al-Ṣarṣary al-Baghdādy. Lahir di desa al-Ṭūfy, Baghdad Irak, tahun 673 H. Al-Ṭūfy memulai pendidikannya di desa kelahirannya dengan belajar *Mukhtaṣar al-Kharāqy* dalam bidang fikih serta *al-Luma'*-nya Ibnu Jany. Kemudian melanjutkan pendidikannya pada tahun 691 H ke Baghdad dengan belajar hadis, fikih, usul fikih dan lain-lain.

Perjalanan pendidikan al-Ṭūfy berlanjut ke Damaskus. Ia belajar kepada Ibn Taimiyyah serta Abū al-Faṭḥ al-Ba'ly yang mengajarnya *Alfiyah Ibn Mālik*. Mesir menjadi tujuan berikutnya. Di kota ini ia belajar nahwunya Imam Sibawaih kepada Ibn Ḥayyān. Guru-guru al-Ṭūfy hampir seluruhnya tokoh Ḥanbaly. Meskipun begitu, ia juga berguru kepada beberapa orang ulama Shāfi'iy, di antaranya Ibn Khallāf al-Dimyāṭy dan Ibn al-Barzaly.⁷

Kemunculannya sebagai tokoh Ḥanbaly banyak diragukan ulama. Pemikirannya tentang *maṣlahah* yang "berani" dan "radikal" dinilai tidak mencerminkan pola pemikiran Ḥanbaly yang skriptualis. Tetapi sebagian ulama' menilai bahwa gaya pemikiran al-Ṭūfy tersebut bukan karena ia berani dan radikal, tetapi semata-mata karena "kurang cerdas" (*qāṣir al-fahm*) dalam mencerna apa yang dia pelajari dan ketahui. Ja'far al-Kamāl, sebagaimana dikutip Ibn Ḥajar dalam *al-Durar al-Kāminah* mengatakan bahwa al-Ṭūfy lebih mampu menghafal dari pada memahami.⁸

⁶Husain Hāmid Ḥasan, *Nazariyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmy* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1971), h. 529.

⁷Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, vol. I (Ttp.: al-Shirq al-Ausaṭ, 1989), h. 21-35.

⁸*Ibid.*, h. 22-23.

Ibn Hajar punya penilaian lain. Dalam pandangannya, al-Ṭūfy adalah seorang yang kuat daya hafalannya serta sangat cerdas. Lebih dari itu, ia dinilai sebagai seorang *faqīh*, ahli *uṣūl*, bahkan seorang ensiklopedis.

Abu Zahrah menilai al-Ṭūfy sebagai seorang *Shī'ah Rāfiḍah*, hanya saja menampakkan dirinya sebagai *Hanbaliyyīn*. Pandangannya bahwa *maṣlaḥah* didahulukan atas *naṣṣ* dinilainya sudah masuk kerangka *nasakh*, sementara yang memperbolehkan *nasakh* setelah wafatnya Nabi hanyalah *Shī'ah*, sepanjang yang melakukan *nasakh* adalah para Imam mereka, karena mereka dianggap *ma'ṣūm*.

Namun demikian, beberapa ulama membantah penilaian bahwa dia seorang ulama' *Shī'ah*, di antaranya adalah Muṣṭafā Zaid, karena dari beberapa karya yang ditulisnya tidak ada yang berbau *Shī'ah*.⁹ Di samping itu, al-Ṭūfy juga mengatakan ia pendukung al-Ash'āry dan menyatakan kesepakatannya tentang persoalan sifat Allah swt, eksistensi al-Qur'an, dan lain-lain. Pada masa akhir kehidupannya, ia pergi haji ke Makkah dan menetap di sana dalam waktu yang cukup lama sampai meninggal pada tahun 716 H, dan dikuburkan di sana.¹⁰

Terlepas dari beberapa kontroversi, al-Ṭūfy banyak melahirkan karya-karya ilmiah dari berbagai disiplin ilmu, baik fikih, usul fikih, maupun tafsir. Di antara karya-karyanya adalah *Sharah al-Arba'īn al-Nawawīyyah*, *Mukhtaṣar al-Rauḍah*, *al-Iksīr fī Qawā'id al-Tafsīr*, *Tafsīr Surat Qāf*, *Tafsīr Surat al-Naba'*, dan lain-lain. Namun, sebagian di antaranya masih berupa manuskrip.¹¹

Masa hidup al-Ṭūfy (akhir abad ketujuh dan awal abad kedelapan Hijriyah) dicatat sejarah sebagai masa penuh dengan peristiwa politik sangat penting. Baghdad yang selama 500 tahun menjadi pusat kebudayaan Islam dan pusat ilmu pengetahuan hancur berantakan akibat kekejaman Hulagu

⁹Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfy* (Ttp.: Dār al-Fikr al-'Araby, 1963), h. 67.

¹⁰Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī*, h. 96-97.

¹¹Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, vol. I, h. 25-28.

Khan, Jenderal Tatar yang membumihanguskan Baghdad dengan melakukan pengepungan selama 40 hari dan membunuh seluruh penduduk tanpa pandang bulu, serta menghancurkan seluruh buku-buku dengan membuangnya ke sungai.¹²

Pada tahun 659 H, Baybars yang bergelar Mālik al-Zāhir yang menguasai Mesir, menghidupkan kembali kekhalifahan Abbasiyah dengan mengangkat keluarga Abbasiyah menjadi khalifah. Namun demikian, pemegang kekuasaan yang sesungguhnya adalah kaum Mamālik. Sementara para khalifah hanyalah lambang. Pengangkatan itu pada dasarnya juga hanya untuk kepentingan politik Baybars, karena khalifah tetap dianggap sebagai lambang persatuan umat Islam. Mesir terus diperintah oleh kaum Mamālik sampai wafatnya al-Ṭūfy.

Kegiatan ilmu yang di masa Abbasiyah berpusat di kota-kota Baghdad, Bukhara, Kordova, Sisilia dan lain-lain, pada masa ini berpindah-pindah ke kota-kota Kairo, Damaskus, Halab, dan kota-kota lain di Mesir dan Syiria. Pada masa ini mulai matang ilmu sosiologi dan falsafah tarikh dengan munculnya *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Ilmu politik, tata usaha, ilmu peperangan dan ilmu kritik sejarah mengalami berbagai penyempurnaan. Sekolah-sekolah yang bersifat spesialisasi juga muncul. Di samping itu, masa ini dikenal dengan masa ensiklopedi (*mausu'āt*).

Adapun perkembangan ilmu agama mengalami penurunan. Pada masa ini kitab-kitab agama yang muncul pada umumnya bersifat memberi uraian-uraian dan tambahan penjelasan terhadap kitab-kitab yang telah dikarang sebelumnya. Sementara karangan-karangan yang bersifat orisinal hanyalah berjumlah kecil saja.

Beberapa ulama' yang muncul pada masa ini adalah Ibn Taimiyyah, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, Ibn Qayyim, Jalāl al-Dīn al-Maḥally, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭy, dan lain-lain. Mereka adalah para pemuka dari mazhab empat. Baghdad kembali bergeliat setelah dihancurkan Tatar, dan ulama' memulai kembali melakukan kegiatan-kegiatan keilmuan mereka.

¹²*Ibid.*, h. 21-22

C. Pengertian *Maṣlahah* dan Macam-macamnya

Menurut al-Ṭūfy, *maṣlahah* menurut bahasa adalah penggunaan sesuatu secara proporsional, seperti pulpen digunakan untuk menulis, pedang digunakan untuk memukul, dan lain-lain. Adapun *maṣlahah* menurut pandangan 'urf adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan mendatangkan laba.

Sementara *maṣlahah* menurut syara' adalah sebab yang dapat menghantar kepada maksud *Shāri'*, baik ibadah maupun adat. *Maṣlahah* tersebut ada dua. Yaitu, (1) yang dimaksud oleh *Shāri'* sebagai hak-Nya, seperti ibadah, serta (2) yang dimaksud oleh *Shāri'* untuk kemanfaatan makhluk-Nya dan dalam rangka mengatur keadaan mereka, seperti adat.¹³

Definisi ini sejalan dengan definisi *maṣlahah* yang dikemukakan al-Ghazāly. Menurutnya, *maṣlahah* adalah melindungi tujuan syara', sementara tujuan syara' terhadap makhluk ada lima, yaitu melindungi agama mereka, jiwa, akal, keturunan dan harta. Maka setiap yang mengandung perlindungan terhadap lima hal ini, disebut *maṣlahah*. Sementara yang menghilangkan perlindungan terhadap lima hal ini, disebut *mafsadah*, dan menolak *mafsadah* tersebut adalah *maṣlahah*.¹⁴

Dari definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa al-Ṭūfy dan al-Ghazāly membedakan antara tujuan makhluk dan tujuan *Shāri'*. Dalam pandangan mereka, *maṣlahah* tersebut haruslah manfaat yang dimaksud oleh *Shāri'*, bukan setiap yang dianggap bermanfaat dalam pandangan adat yang berlaku di masyarakat, sehingga bisa saja terjadi bahwa sesuatu adalah *maṣlahah* dalam pandangan manusia, tetapi *mafsadah* dalam pandangan *Shāri'*. Atau sebaliknya. Karena itu *qiṣāṣ* dinilai *maṣlahah*, karena menjadi sebab atau perantara untuk melindungi darah, sementara perlindungan terhadap darah manusia merupakan manfaat yang menjadi tujuan syara'.

¹³Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlahah*, h. 754.

¹⁴Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣfā*, h. 74.

Demikian pula hukuman cambuk bagi pelaku zina dan peminum khamr, serta beberapa ketentuan pidana lainnya.¹⁵

'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām menyebut *maṣlahah* yang berbentuk demikian dengan *maṣlahah majāziyyah*. Sebab pada hakikatnya seluruh macam hukuman pidana, seperti *qisās*, *rajam*, dan lain-lain tersebut adalah *mafsadah*, tetapi menghasilkan *maṣlahah*. Pensyari'atan itu bukan karena keberadaannya sebagai *mafsadah*, tetapi karena ia menjadi "sebab" yang mendatangkan *maṣlahah*.¹⁶

Namun demikian, definisi *maṣlahah* dalam pandangan al-Ghazāly ini adalah masalah sebagai sebuah "sifat yang rasional" (*bi ma'nā al-munāsib*) yang ada dalam kerangka qiyas, bukan *maṣlahah* sebagai sebuah dalil *shar'iy*, sementara definisi menurut al-Ṭūfy adalah *maṣlahah* sebagai sebuah dalil syar'i. Perbedaan lain yang sangat mendasar adalah bahwa tujuan syara' sebagaimana yang dimaksud dalam definisi di atas, menurut al-Ghazāly diketahui melalui *naṣṣ* dan *ijma'*, sementara tidak demikian halnya dengan al-Ṭūfy. Di samping itu, untuk menjadi dalil syar'i, al-Ghazāly –sebagaimana para ulama' lain– menentukan syarat lain, yang berbeda dengan al-Ṭūfy sebagaimana akan dijelaskan nanti.¹⁷

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa *maṣlahah* adalah kemanfaatan yang dimaksudkan oleh *Shāri'* bagi hamba-hamba-Nya berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda mereka, serta menolak setiap yang merusak terwujudnya perlindungan tersebut.¹⁸

Pada umumnya, ulama' melakukan klasifikasi *maṣlahah* dengan memetakannya dari beberapa sudut pandang. *Pertama*, dilihat dari segi konfirmasi dari *naṣṣ* (*min haith i'tibar al-naṣṣ*) *maṣlahah* dibagi menjadi:

¹⁵Husain Hāmid Ḥasan, *Nazariyyat al-Maṣlahah*, h. 9.

¹⁶Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), h. 12.

¹⁷Abū Hāmid, *al-Mustaṣfā*, h. 174-179.

¹⁸Muḥammad Sa'id al-Būṭy, *Ḍawābit al-Maṣlahah dī al-Sharīah al-Islāmiyyah* (Tṭp.: Dār al-Fikr al-'Araby, 1965), h. 23; 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Aly al-Rabī'ah, *Adillat al-Tashrī'* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1979), h. 190.

1. *Maṣlahah mu'tabarah*, yaitu *maṣlahah* yang didasarkan pada asal yang keberadaannya diakui oleh *Shāri'* yang disebut qiyas. Misalnya, dalam rangka melindungi akal, *Shāri'* melarang minum khamr. Berdasarkan hal tersebut maka setiap minuman yang memabukkan juga diharamkan karena memiliki sifat yang sama dengan khamr. Seluruh ulama' sepakat bahwa *maṣlahah* jenis ini sah dijadikan sebagai dalil hukum.
2. *Maṣlahah mulghah*, yaitu *maṣlahah* yang ditentang oleh syara' baik melalui *naṣṣ*, *ijma'*, atau qiyas. Kemaslahatan jenis ini adalah kemaslahatan yang tidak hakiki karena jelas-jelas bertentangan dengan dalil syar'i. Semua ulama' sepakat bahwa *maṣlahah* jenis ini tidak boleh dijadikan sebagai dalil hukum.¹⁹ Sebagai contoh adalah fatwa yang dikeluarkan oleh Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laithy al-Mālikī terhadap gubernur Spanyol Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam yang menggauli istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan, sedangkan ia dalam keadaan berpuasa. Sehubungan dengan pelanggaran tersebut, al-Laithy berfatwa bahwa sang gubernur harus berpuasa selama dua bulan berturut-turut. Fatwa ini dinilai para ulama' bertentangan dengan *naṣṣ*. Sebab, dalam sebuah hadis Nabi dijelaskan bahwa hukuman bagi orang yang bersetubuh di siang Ramadhan adalah memerdekakan budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan enam puluh orang miskin.²⁰ Bentuk hadis tersebut memberi pemahaman bahwa jenis hukumannya harus dijalankan secara berurutan, bukan pilihan. Adapun alasan yang dikemukakan al-Laithy, karena tujuan dari suatu hukuman adalah untuk "mengganjar" pelaku agar supaya tidak mengulang perbuatannya. Jika orang kaya seperti sang gubernur dikenai hukuman memerdekakan budak, maka tujuan dari pemidanaan tersebut tidak akan tercapai, sebab suatu hal yang amat

¹⁹Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa Makānatuhā fī al-Tashrī'*, (Ttp.: Maṭba' Antara al-Sa'ādah, 1983), h. 18-19.

²⁰Muḥammad al-Zarqān, *Syarḥ al-Zarqāny 'Alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, vol. II (Ttp.: Dār al-Fikr, tt.), h. 171-172.

mudah bagi orang kaya seperti gubernur memerdekakan budak. Karena itu, atas pertimbangan *maṣlahah*, al-Laithy menetapkan kafaratnya berupa puasa dua bulan berturut-turut.²¹

3. *Maṣlahah mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak ada konfirmasi dari suatu *naṣṣ* tertentu, baik yang menolak atau pun yang mendukungnya, tetapi diakui oleh sejumlah *naṣṣ*.²² Ia disebut *maṣlahah* karena dapat menarik manfaat dan menolak bahaya, dan disebut *mursalah* karena lepas dari konfirmasi *naṣṣ*. Namun demikian, bukan berarti terlepas dari *naṣṣ* sama sekali, melainkan terlepas dari *naṣṣ* yang bersifat tertentu sebagaimana disebut di atas. Karena itu, *mursalah* dalam konteks ini bukanlah *mursalah* dalam pengertiannya yang hakiki. Ia disebut *mursalah* sekedar untuk membedakannya dengan *qiyas*.²³

Kedua; ditinjau dari tingkat kekuatannya *maṣlahah* terbagi menjadi:

1. *Maṣlahah darūriyyāt*, yaitu suatu kemaslahatan yang menjadi landasan bagi kehidupan manusia, baik kehidupan agama maupun kehidupan dunia dalam menjaga lima persoalan asasi, yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-uṣūl al-khamsah*). Jika hal tersebut tidak diwujudkan dan tidak dijaga, maka kehidupan manusia di dunia akan hancur. Di akhirat pun, ia tidak akan mendapat keselamatan. Contoh, pensyariaan jihad, qisas, hukum pukul bagi pezina, dan lain-lain
2. *Maṣlahah ḥājīyyāt*, yaitu suatu kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka menghilangkan kesulitan. Jika hal itu tidak terwujud, maka manusia akan mengalami kesulitan, tetapi tidak sampai menghancurkan kehidupan mereka. Misalnya, kekuasaan wali dalam menikahkan anaknya yang masih kecil dalam rangka menjaga kesetaraan.

²¹Abū Hāmid, *al-Mustasfā*, h. 174.

²²Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūby, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), h. 528.

²³Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *al-Maṣāliḥ*, h. 15.

3. *Maṣlahah taḥsīniyyat*, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia untuk memperoleh nilai utama dan sempurna dalam kehidupan mereka. Misalnya, wanita tidak boleh menikahkan dirinya sendiri, tetapi diwakili oleh wali, sebab jika wanita menikahkan dirinya sendiri, dinilai tidak patut karena tidak sesuai dengan sifat kewanitaannya yang harus punya rasa malu yang besar.²⁴

Ketiga jenis *maṣlahah* itu tidak berdiri sendiri, melainkan saling melengkapi. *Maṣlahah ḍarūry* dilengkapi oleh *maṣlahah ḥāji* dan *taḥsīny*, sementara *ḥāji* dilengkapi oleh *maṣlahah taḥsīny*. Namun demikian, dalam pemeliharaannya bersifat hirarkis, di mana pemeliharaan terhadap ketiga komponen tersebut harus dilakukan secara berurutan. Karena itu, perlindungan terhadap *maṣlahah* yang berkualitas *ḥāji* harus diabaikan jika hal tersebut merusak *maṣlahah* yang berkualitas *ḍarūry*. Begitu juga perlindungan *maṣlahah taḥsīny* harus diabaikan jika merusak perlindungan terhadap *maṣlahah ḥāji*. Sebagai contoh, diperbolehkan membuka aurat –sekalipun hal itu dituntut untuk ditutupi– jika membukanya itu untuk kepentingan pengobatan. Sebab pengobatan adalah untuk menjaga jiwa yang berkualitas *ḍarūry*. Dengan demikian, maka pemeliharaan terhadap hal-hal yang berkualitas *ḍarūry* merupakan yang paling pokok, karena pengabaian terhadap hal tersebut menyebabkan kehidupan manusia menjadi kacau.

Pemeliharaan terhadap lima persoalan asasi tersebut juga bersifat hirarkis. Ulama' berbeda pendapat tentang hirarki perlindungan terhadap lima persoalan asasi dimaksud. Dalam pandangan ulama' Māliky dan Shāfi'iyah, perlindungan lima persoalan asasi secara berurutan adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁵

Berbeda dengan ulama pada umumnya, al-Ṭūfy menolak melakukan kategorisasi *maṣlahah*. Membagi *maṣlahah* menjadi *mu'tabarah*, *mulghah*, dan *mursalah* serta *ḍarūry* atau

²⁴Abū Hāmid, *al-Mustasfā*, h. 174-5; Abū Ishāq al-Shātiby, *al-Muwāfaqāt fi Usul Sharī'ah*, vol. II (Beirut: Ar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), h. 7-10.

²⁵Sebagian ulama mendahulukan jiwa dari pada agama. Selengkapannya lihat: Abū Ishāq al-Shātiby, *al-Muwāfaqāt*, vol. II, h. 10.

non- *darūry* dinilainya menyimpang dan berlebihan (*ta'assuf wa takalluf*). Bagi al-Ṭūfy, karena tujuan syariat Islam adalah kemaslahatan maka segala macam bentuk kemaslahatan (didukung atau tidak didukung *naṣṣ*) harus dicapai tanpa perlu memerincinya.

Selanjutnya al-Ṭūfy menjelaskan cara untuk mengetahui hukum *maṣlahah*, yaitu:

1. Jika suatu perbuatan mengandung *maṣlahah* semata, maka silahkan dikerjakan.
2. Jika suatu perbuatan mengandung *mafsadah* semata, maka harus ditinggalkan.
3. Jika suatu perbuatan mengandung *maṣlahah* di satu sisi dan *mafsadah* di sisi lain dengan kadar yang seimbang dalam pandangan kita, maka:
 - a. Mengajukan kepada seorang yang dianggap ahli untuk menilai yang lebih tepat untuk dikerjakan.
 - b. Memilih salah satunya atas pertimbangan sendiri.
Contoh: jika tidak ada penutup aurat kecuali selebar kain yang hanya cukup untuk menutupi salah satu dari dua kemaluan, kita bisa memilih, apakah akan menutupi qubul ataukah dubur?
4. Jika suatu perbuatan memiliki kadar *maṣlahah* yang lebih besar, maka silahkan dikerjakan. Sebaliknya, jika kadar *mafsadahnya* yang lebih besar, maka perbuatan tersebut harus ditinggalkan. Sebab beramal terhadap sesuatu yang lebih kuat, merupakan tuntutan syara'.

Akurasi metode ini dapat dibuktikan dengan mengkonfirmasikannya pada contoh-contoh yang dikemukakan para ulama ketika membagi *maṣlahah* sebagaimana pembagian di atas. Untuk *maṣlahah darūryyah/mu'tabarah* para ulama mengemukakan contoh hukuman bagi pelaku pidana, seperti *qiṣāṣ*, hukum cambuk, hukum potong tangan dan lain-lain. Hukum-hukum tersebut sekalipun mengandung *mafsadah*, tetapi nilai *mafsadahnya* jauh lebih kecil dibandingkan dengan nilai *maṣlahahnya*. Karena nilai *maṣlahahnya* lebih besar, maka seluruh jenis hukuman itu disyariatkan. Ketentuan ini sesuai dengan metode keempat.

Al-Ṭūfy tidak sependapat dengan ulama pada umumnya yang menilai fatwa al-Laithy sebagai *maṣlahah mulghah*. Menurutnnya, keputusan tersebut merupakan ijihad berdasarkan *maṣlahah*, atau bagian dari men-*takhṣiṣ* dalil 'ām. Karena hadis yang berbicara tentang *kaffārah* bagi orang puasa yang bersetubuh pada siang hari Ramadhan berbentuk 'ām. Oleh karena itu, di-*takhṣiṣ* dengan ijihad berdasarkan *maṣlahah*. Sementara men-*takhṣiṣ* dalil 'ām adalah suatu "metode yang luas" (*tarīq mahya'*). Di samping itu syara' jelas-jelas membedakan ketentuan antara orang kaya dengan orang fakir tidak hanya di satu tempat. Dan "kasus" ini termasuk bagian dari "perbedaan" tersebut. Contoh *maṣlahah mulghah* yang disepakati al-Ṭūfy adalah menanam anggur yang dikhawatirkan diproduksi menjadi khamr. Sekalipun mengandung *maṣlahah*, tetapi mafsadahnya jauh lebih besar. Karena itu tindakan tersebut tidak dibenarkan. Ketentuan ini sejalan dengan metode keempat.

Adapun contoh *maṣlahah* yang berkualitas *ḥāji* dan *taḥṣīny* yang dikemukakan para ulama di antaranya adalah wanita dilarang menikahkan dirinya sendiri, serta "kuasa" seorang wali dalam menikahkan anaknya yang masih kecil. Dua contoh tersebut jelas-jelas hanya mengandung *maṣlahah*. Ketentuan ini sesuai dengan metode pertama. Dengan menggunakan metode ini, berarti telah terhindar dari kesulitan dalam menentukan hukum *maṣlahah*, sehingga tidak perlu membagi *maṣlahah* dengan pembagian sebagaimana yang umumnya dilakukan oleh para ulama. Metode ini bersifat logis, sehingga siapa pun akan menerimanya.²⁶

Cara untuk menetapkan hukum *maṣlahah* versi al-Ṭūfy mendapat sorotan dari beberapa ulama. Teorinya yang ketiga tentang perbuatan yang mengandung *maṣlahah* dan *mafsadah* sekaligus dengan kadar yang seimbang, mendapat sorotan dari Muṣṭafa Zaid. Menurutnnya, qubul adalah aurat yang lebih bersifat khusus, karenanya menutupnya jelas lebih utama. Artinya, dalam hal ini kadar *maṣlahah* dan mafsadahnya tidaklah seimbang. Di samping itu sangat layak dipertanyakan,

²⁶Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, vol. III, h. 214-217.

mungkinkah terjadi peristiwa sebagaimana yang dicontohkan oleh al-Ṭūfy tersebut?

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, seorang ulama Ḥanbaly sebagaimana dikutip oleh Zaid, bahkan dengan tegas mengatakan tidak ada perbuatan yang mengandung *maṣlahah* sekaligus *mafsadah* dengan kadar yang sama. Jika salah satunya dianggap lebih layak untuk dikerjakan, berarti *maṣlahah* nya lebih unggul. Sebaliknya, jika meninggalkan salah satunya lebih baik, berarti *mafsadah*nya yang lebih besar. Di samping itu, dalam penelitiannya tidak ada dalil yang berbicara tentang suatu perbuatan yang memiliki kadar *maṣlahah* dan *mafsadah* seimbang, sebab *maṣlahah* dan *mafsadah* adalah dua kubu yang berseberangan, sehingga mustahil untuk bersatu. Jika keduanya bertemu, dapat dipastikan bahwa salah satunya lebih unggul. Dengan demikian, maka hukum didasarkan pada yang lebih unggul tersebut.²⁷

D. Otoritas *Maṣlahah* di Hadapan *Naṣṣ* dan *Ijma'*

Di kalangan ulama' ada semacam konsensus untuk membagi hukum Islam menjadi dua, yaitu ibadah dan muamalah. Ibadah adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya. Termasuk dalam kategori ibadah adalah *muqaddarāt* (hukum yang telah ditentukan kadarnya), seperti ketentuan dalam waris, masa 'iddah, dan lain-lain. Untuk kategori ini mereka sepakat bahwa *naṣṣ-naṣṣ*nya tidak memiliki 'illat.

Adapun kategori kedua adalah muamalah, yaitu hukum yang mengatur hubungan antar manusia. Untuk bidang ini, yang dijadikan sebagai pijakan dalam penetapan hukum adalah *maṣlahah* serta alasan ditetapkannya hukum tersebut. Ulama' sepakat bahwa *taklīf* dalam bidang ini ditujukan untuk penciptaan masyarakat Islam yang sejahtera dan damai dengan dasar keadilan dan keutamaan.²⁸

²⁷Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah fi al-Tashri' al-Islāmy*, h. 140-1

²⁸Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik: Ḥayātuh, wa 'Aṣruh wa Ārāuh wa Fiqhuh* (Ttp.: Dār al-Fikr, tt.), h. 298.

Al-Ṭūfy sepakat dalam hal ini. Menurutnya, ruang lingkup *maṣlaḥah* hanyalah dibidang muamalah dan adat. Adapun dalam bidang ibadah dan *muqaddarāt* (hukum yang telah ditentukan kadarnya) merupakan hak *Shāri'* sepenuhnya yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia, baik bentuk, kadar, maupun tempat dan waktunya. Karena itu, rujukan hukum dalam ibadah adalah *naṣṣ* dan *ijma'*. Dalam ibadah, seorang hamba harus melakukan sesuai ketentuan dari-Nya, sebab seorang pesuruh tidak bisa disebut taat, kecuali jika ia melaksanakan perintah atasannya sesuai dengan apa yang diperintahkannya serta melakukan apa yang diketahuinya dikehendaki oleh tuannya. Karena itu, jika seseorang mencoba untuk “merasionalkan syara' (ibadah)”, maka bisa dipastikan bahwa mereka sesat dan menyesatkan. Hal ini berbeda dengan hak-hak mukallaf. Hukum terhadap mereka adalah *siyāṣah shar'iyah* yang ditujukan untuk kemaslahatan mereka, karena itu maka *maṣlaḥah* yang dijadikan sebagai pijakan.

Al-Ṭūfy tidak menolak bahwa *maṣlaḥah* haruslah sesuai dengan tujuan *Shāri'* sebagaimana terlihat dalam definisi *maṣlaḥah* yang dikemukakannya. Perbedaannya dengan para ulama' pada umumnya adalah ketika mengemukakan cara untuk mengetahui apakah suatu *maṣlaḥah* merupakan tujuan *Shāri'* atau bukan. Dalam pandangan al-Ṭūfy, akal sehat manusia cukup memiliki kompetensi untuk menentukan apa itu *maṣlaḥah* dan apa itu *mafsadah* sepanjang dalam batas muamalah. Keberadaan *maṣlaḥah* dapat ditunjukkan dengan pembuktian empirik melalui hukum-hukum kebiasaan.²⁹ Menurutnya, Allah telah menciptakan “sarana” bagi kita untuk mengetahui seluk beluk kemaslahatan kita sendiri. Dengan demikian, kita tidak perlu merujuk pada spekulasi *naṣṣ* yang amat abstrak yang hanya menghasilkan kesimpulan “kemungkinan menghasilkan *maṣlaḥah* dan kemungkinan tidak”.

Al-Ṭūfy sebagaimana disebutkan di atas dengan tegas menolak membagi *maṣlaḥah* menjadi *mu'tabarah*, *mulghah*, dan *mursalah*. Artinya, ketentuan tentang *maṣlaḥah* tidak memiliki

²⁹Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlaḥah*, h. 764 dan 769-770.

ketergantungan pada *naṣṣ* sama sekali. Dengan demikian berarti kehujjahan *maṣlahah* tidak memerlukan konfirmasi dari *naṣṣ* sehingga ia muncul sebagai sebuah dalil hukum yang berdiri sendiri. Hal itu dipertegas pula dengan pernyataannya bahwa konsepnya bukanlah konsep *maṣlahah mursalah*-nya Mālik, tetapi lebih luas dari itu, yaitu mengembalikan kepada *naṣṣ* dan *ijma'* dalam persoalan ibadah, sementara dalam persoalan muamalah dikembalikan sepenuhnya pada *maṣlahah*.³⁰

Pandangan ini menyalahi pandangan ulama' pada umumnya, khususnya Mālik yang dianggap sebagai pelopor *maṣlahah* yang berpandangan bahwa *maṣlahah* dijadikan sebagai sumber hukum dalam persoalan-persoalan yang tidak dibicarakan secara formal oleh *naṣṣ* dan *ijma'* tapi tidak boleh bertentangan dengan jiwa *naṣṣ* secara keseluruhan. Karena itu, ketika suatu peristiwa sudah dibicarakan oleh *naṣṣ/ijma'*, maka *maṣlahah* tidak digunakan.

Sekalipun Mālik berpendapat bahwa *maṣlahah* dijadikan sebagai rujukan utama dalam persoalan mu'amalah, namun *maṣlahah* tersebut harus sesuai dengan tujuan *Shāri'* yang kesimpulannya diperoleh melalui penelitian yang mendalam berdasarkan informasi dari *naṣṣ* dan *ijma'*, tidak bisa didasarkan pada satu dalil ataupun satu sudut pandang saja. Kesimpulan terhadap tujuan *Shāri'* tersebut diperoleh berdasarkan *naṣṣ-naṣṣ* yang berbentuk umum, mutlak, *muqayyad*, dan lain-lain, dari berbagai peristiwa serta persoalan yang bermacam-macam.³¹

Contoh, rakyat boleh mengangkat seorang kepala negara (*al-imāmah al-kubrā*) yang tidak berkualitas mujtahid untuk menghindari kemungkinan munculnya bahaya yang lebih besar jika masyarakat dibiarkan dalam keadaan tidak memiliki pemimpin. Tidak ada *naṣṣ* khusus yang membicarakan persoalan ini. Tetapi beberapa *naṣṣ* membicarakan tentang keharusan kita menghindari bahaya yang lebih besar. Sementara tidak adanya pemimpin

³⁰*Ibid.*, h. 762-764.

³¹Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. II, h. 39.

merupakan bahaya yang jauh lebih besar dibandingkan bahaya memilih seorang pemimpin yang tidak berkualitas mujtahid. Di samping itu, adanya seorang kepala negara merupakan *maṣlahah ḍarūry*, sementara syarat sebagai mujtahid adalah *maṣlahah taḥsīny/takmīliyyah*. Ketika terjadi pertentangan antara *maṣlahah* yang berkualitas *ḍarūry* dengan *maṣlahah* yang berkualitas *taḥsīny*, maka *maṣlahah ḍarūry* yang harus didahulukan.

Al-Shāṭibī mengatakan bahwa ketentuan *maṣlahah* dan *mafsadah* tidak bisa dilihat berdasarkan hukum adat/kebiasaan.³² Dalil akal jika digunakan dalam persoalan ini haruslah dengan mengikuti dalil *sam'iyah* (*naql/naṣṣ*), atau ia berperan untuk merumuskan metode dalam memahami *naṣṣ-naṣṣ*, atau yang semacamnya. Ia tidak berdiri sendiri, sebab persoalannya adalah persoalan syar'i, sementara akal bukan *Shāri'*.³³ Dengan demikian, jelas bahwa *maṣlahah* Mālik adalah *maṣlahah* yang tidak menyimpang dari *naṣṣ*, sebab ia merupakan salah satu bentuk memahami *naṣṣ*. Karena itu pula, tidak akan terjadi kontradiksi antara *maṣlahah* dengan *naṣṣ* tertentu, baik *naṣṣ* tersebut dalalahnya *ẓanny* (memiliki arti lebih dari satu), ataupun *qaṭ'iy* (tidak bisa diartikan pada arti lain). Jika terjadi kontradiksi antara *maṣlahah* dengan *naṣṣ*, berarti ia bukan *maṣlahah mursalah*, karena telah merusak makna *irsāl-nya*.³⁴

Konsep *maṣlahah* al-Ṭūfi dituliskan ketika *mensharahi* hadis Nabi saw, *la ḍarar wa la ḍirār* dalam *al-Arba'īn al-Nawawīyyah*. Menurutny, *al-ḍarar*, berarti menimpakan bahaya kepada orang lain, sedangkan *al-ḍirār* berarti saling menimpakan bahaya antara yang satu dengan yang lain. Pada hadis tersebut, ada lafaz yang dibuang, selengkapnya adalah *La luḥūq aw ilḥāq ḍarar bi aḥad wa la fi'l ḍirār ma' aḥad*. Dengan demikian, hadis ini menunjukkan larangan menimpakan bahaya, kecuali berdasarkan ketetapan syara', seperti beberapa

³²*Ibid.*, h. 29.

³³*Ibid.*, h. 23-24.

³⁴Ḥusain Ḥāmid Ḥasan, *Nazariyyat al-Maṣlahah*, h. 107.

ketentuan dalam hukum pidana.³⁵ Jika agama melarang menimpakan bahaya, berarti agama memerintahkan untuk mewujudkan *maṣlahah*.

Berdasarkan penelitian al-Ṭūfy, dalil *shar'iy* ada sembilan belas.³⁶ Sebagian disepakati, sementara sebagian yang lain diperselisihkan. Dari sembilan belas dalil tersebut yang terkuat adalah *naṣṣ* dan *ijma'*. Namun demikian, adakalanya keduanya sejalan dengan *maṣlahah*, adakalanya berseberangan dengan *maṣlahah*. Jika keduanya sejalan dengan *maṣlahah*, berarti tidak ada persoalan, karena telah ada kecocokan di antara tiga dalil, yaitu *naṣṣ*, *ijma'*, serta *maṣlahah*. Jika keduanya berseberangan dengan *maṣlahah*, maka wajib mendahulukan *maṣlahah* dengan jalan *bayān* dan *takḥṣīs*, bukan dengan menghapus, atau mengabaikan keduanya sebagaimana mendahulukan sunnah atas al-Qur'an dengan jalan *bayān*. Walhasil, *maṣlahah* adalah dalil *shar'iy* paling kuat.

Mendahulukan *maṣlahah* daripada dalil tidak bisa disebut sebagai sebuah bentuk penyimpangan, sebab pada dasarnya adalah meninggalkan dalil dengan dalil yang lebih kuat.³⁷ Di samping itu, *maṣlahah* merupakan tujuan dari penetapan hukum terhadap mukallaf dalam persoalan muamalah, sedangkan dalil yang lain hanyalah perantara. Dengan demikian, tujuan harus didahulukan daripada perantara.³⁸

Muncul satu pertanyaan, jenis *maṣlahah* apakah yang dimaksud oleh al-Ṭūfy? Sebagaimana disebutkan di atas, al-Ṭūfy menolak melakukan klasifikasi *maṣlahah* menjadi *mu'tabarah*, *mulghah*, dan *mursalah*, serta *darūry*, *ḥājy*, atau pun *taḥṣīny*. Hal itu melahirkan kesimpulan bahwa *maṣlahah* yang dijadikan sebagai dalil hukum oleh al-Ṭūfy adalah jenis *maṣlahah* dengan kualitas apa pun, termasuk *maṣlahah taḥṣīny*.

Pandangan ini juga berbeda dengan pandangan ulama umumnya, khususnya Imam Mālik yang berpandangan bahwa

³⁵Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlahah*, h. 207.

³⁶*Ibid.*, h. 746-749.

³⁷*Ibid.*, h. 762.

³⁸*Ibid.*, h. 768.

maṣlahah yang dijadikan sebagai dalil hukum adalah *maṣlahah* yang berkualitas *ḍarūry* dan *ḥājy*. Dalam pandangan Mālik, *maṣlahah* yang berkualitas *taḥsīny* bisa dijadikan sebagai dalil hukum jika ada *naṣṣ* yang bersifat khusus yang mengakuinya. Hal itu bisa dipahami mengingat meninggalkan *maṣlahah taḥsīny* tidak akan menyebabkan kehidupan manusia menjadi hancur atau pun dilanda kesulitan.³⁹

‘Aly al-Rābī’ah dalam kitabnya *Adillat al-Tashrī’* bahkan menyimpulkan bahwa *maṣlahah* yang dimaksud al-Ṭūfy harus didahulukan atas *naṣṣ* dan *ijma’* adalah *maṣlahah* yang berkualitas *ḥājy* dan *taḥsīny*. Sebab kedua jenis *maṣlahah* inilah yang dinilai memiliki kemungkinan tidak sejalan dengan *maṣlahah*. Hal itu terlihat dari pernyataan al-Ṭūfy yang mengatakan bahwa *maṣlahah* dan dalil-dalil yang lain, bisa jadi sejalan dengan *maṣlahah*, tetapi bisa jadi pula bertentangan dengan *maṣlahah*. Jika ia sejalan dengan *maṣlahah* maka harus diikuti, sebagaimana sejalannya *naṣṣ* atau *ijma’* dengan *maṣlahah* dalam lima persoalan asasi yang bersifat *ḍarūry*, seperti *qisās*, hukum potong tangan, dan lain-lain. Jika ternyata bertentangan dengan *maṣlahah*, sepanjang memungkinkan untuk dikompromikan, maka harus dikompromikan. Tetapi jika tidak memungkinkan, maka *maṣlahah* yang harus didahulukan.⁴⁰ Pernyataan tersebut dalam pandangan al-Rābī’ah melahirkan kesimpulan bahwa *maṣlahah ḍarūry* pasti sejalan dengan *naṣṣ* atau *ijma’*, yang dengan demikian, berarti *maṣlahah ḥājy* dan *taḥsīny*lah yang harus didahulukan atas *naṣṣ* dan *ijma’* itu.⁴¹

Pertanyaan lebih lanjut adalah benarkah klaim al-Ṭūfy bahwa teorinya tersebut hanya sebatas *takhṣīṣ*? Dalam kitab *‘Ilm Uṣul al-Fiqh*, ‘Abd al-Wahhāb Khallāf menjelaskan perbedaan antara *takhṣīṣ* dan *nasakh juz’iy*. *Takhṣīṣ* berarti hukum yang dimaksud oleh *Shāri’* sejak awal pensyariatannya adalah hukum yang telah *ditakhṣīṣ* sementara *nasakh* berarti

³⁹Muḥammad Sa’d, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, h. 329.

⁴⁰Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlahah*, h. 767.

⁴¹‘Abd al-‘Azīz, *Adillat al-Tashrī’*, h. 200-1.

membatalkan hukum yang telah ditetapkan sejak awal karena adanya tuntutan kemaslahatan.⁴²

Dalam teorinya, al-Ṭūfy mengatakan bahwa suatu *naṣṣ* yang jika diterapkan ternyata menyalahi *maṣlahah*, maka *naṣṣ* tersebut harus *ditakhṣīṣ* sehingga untuk kasus tersebut, *naṣṣ* itu tidak berlaku.⁴³ Dari pernyataan itu nampaknya teori al-Ṭūfy lebih tepat disebut sebagai *nasakh*, karena sifatnya kondisional. Artinya, pengecualian itu tidak bisa diklaim sebagai hukum yang telah dimaksudkan sejak awal oleh *Shāri'*. Karena jika demikian, pasti dalil dimaksud segera diiringi oleh dalil *takhṣīṣnya*. Teori itu juga tidak bisa dikategorikan dalam persoalan darurat, sebab *maṣlahah* yang diakui al-Ṭūfy tidak terbatas pada *maṣlahah* yang bersifat *darūry*, tetapi juga *ḥājy* dan *tahsīny*. Adapun dalam kaitannya dengan *ijma'*, *ijma'* adalah dalil *qaṭ'iy* dari segala sisi, maka dari sisi mana ia harus *ditakhṣīṣ*?

Pertanyaan lebih lanjut lagi adalah *naṣṣ* apakah yang dimaksud oleh al-Ṭūfy harus "dikalahkan" oleh *maṣlahah*? Apakah *naṣṣ* yang memiliki indikasi *ẓanny*, ataukah *naṣṣ* yang memiliki indikasi *qaṭ'iy*?

Ketika memaknai hadits *lā ḍarar wa lā ḍirār*, al-Ṭūfy mengatakan bahwa hadis tersebut mengisyaratkan untuk menghapus *ḍarar* dan *mafsadah*. Isyarat ini bersifat umum, kecuali ada dalil yang bersifat khusus. Hal ini menunjukkan keharusan mendahulukan hadis tersebut atas segala macam dalil *shar'iy*, serta *mentakhṣīṣ* dalil *shar'iy* tersebut dengan hadis ini.

Artinya, seandainya ada dalil *shar'iy* mengandung *ḍarar*, jika *ḍarar* tersebut dihilangkan dengan hadis ini (dengan jalan *bayān* dan *takhṣīṣ*), berarti telah mengamalkan dua dalil. Jika *ḍarar* tidak dihilangkan berarti telah mengabaikan salah satu dari dua dalil, yaitu hadis ini. Sementara itu tidak diragukan bahwa tindakan pengkompromian lebih utama daripada mengabaikan salah satunya. Penghapusan *ḍarar* merupakan

⁴²'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), h. 187 dan 225.

⁴³'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmy*, h. 109.

suatu keharusan agama. Beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan hal tersebut di antaranya QS. Al-Baqarah (2): 185; al-Hajj (22): 78; al-Māidah (5): 6, dan lain-lain.

Secara lebih rinci, al-Ṭūfy menjelaskan bahwa *naṣṣ* bisa jadi tidak mengandung *ḍarar* (bahaya) secara keseluruhan, atau sebaliknya. Jika tidak mengandung *ḍarar* secara keseluruhan, berarti sejalan dengan *maṣlahah*. Jika mengandung *ḍarar* dan *ḍarar* tersebut meliputi seluruh *madlūl* (yang ditunjuk) *naṣṣ* maka *naṣṣ* yang harus diikuti, seperti *ḥudūd* dalam persoalan *jināyah*. Namun jika *ḍarar* tersebut hanya meliputi sebagian dari yang ditunjuk (*madlūl*) oleh *naṣṣ*, dan yang menghendaknya adalah dalil *khāṣṣ*, maka dalil tersebut yang harus diikuti. Tetapi ketika tidak ada dalil *khāṣṣ* yang menghendaknya, maka harus ditakhsīṣ dengan hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*, yang berarti *maṣlahah* didahulukan. Satu hal yang perlu dicatat adalah bahwasanya seluruh *naṣṣ* mengandung *maṣlahah*. Ijma' pun didasarkan pada *maṣlahah*. Karena itu, suatu yang mustahil jika kemudian Allah mengabaikan kemaslahatan hamba-Nya.⁴⁴

Secara eksplisit pernyataan al-Ṭūfy tidak menunjuk pada bentuk *naṣṣ* tertentu. Karena itu ulama berbeda pendapat tentang bentuk *naṣṣ* yang dimaksud al-Ṭūfy. Abū Zahrah memahaminya *naṣṣ qaṭ'iy*, sementara ulama lain, di antaranya Ḥāmid Ḥasan dan al-Yūby, memahaminya *naṣṣ ḡanniy*.⁴⁵ Pendapat terakhir nampaknya lebih kuat.

Hal itu bisa dilihat dari pernyataannya yang berbunyi "...jika *ḍarar* tersebut meliputi sebagian dari yang ditunjuk (*madlūl*) oleh *naṣṣ* ..." Artinya lafal suatu ayat atau hadis tersebut berbentuk *'ām*, sedangkan *ḍararnya* hanya meliputi sebagian yang ditunjuk oleh *naṣṣ* dimaksud, sementara lafal *'ām dalālahnya* adalah *ḡanniy* menurut jumhur ulama usul fikih. Apalagi diperkuat lagi dengan pernyataannya bahwa mendahulukan *maṣlahah* tersebut sebatas *takhsīṣ* dan *bayān*. Di samping itu, ia juga mengatakan jika dalam persoalan itu

⁴⁴Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlahah*, h. 752-753.

⁴⁵Husain Ḥāmid Ḥasan, *Naẓariyyat al-Maṣlahah*, h. 538; Muḥammad Sa'd, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, h. 539-40; Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik*, h. 317.

terdapat dalil *khāṣṣ*, maka harus mengikuti dalil *khāṣṣ* tersebut. Artinya, ia tidak mengandaikan terjadinya kontradiksi antara dalil *khāṣṣ* yang *dalālahnya qat'iy* dengan *maṣlahah*. Sebab jika yang dimaksudkan adalah dalil *khāṣṣ*, tak bisa tidak, maka tindakan tersebut adalah tindakan pengabaian terhadap dalil. Dengan demikian, berarti al-Ṭūfy mendahulukan *maṣlahah* atas dalil 'ām, karena dalil 'ām *dalālahnya ḡanniy*. Tetapi jika dalil tersebut merupakan dalil *khāṣṣ*, maka dalil tersebut yang harus didahulukan, sebab dalil *khāṣṣ dalālahnya qat'iy*.⁴⁶

Dari sisi ini, teori al-Ṭūfy yang hanya terbatas pada *naṣṣ ḡanniy* tidaklah terlalu "seram" sebagaimana gambaran umum selama ini. Namun menjadi persoalan karena klaim al-Ṭūfy bahwa teorinya itu adalah sebatas *takhṣīṣ* tidak tepat sebagaimana dijelaskan di atas. Teori al-Ṭūfy menjadi lebih riskan karena dia menggebyah-uyah seluruh jenis *maṣlahah* sehingga *maṣlahah taḥṣīnīy* pun yang fungsinya hanya sekedar "penggembira" memiliki kans untuk "melawan" *naṣṣ* dan *ijma'*. Dari sisi ini, maka tak pelak teori al-Ṭūfy memang sangat seram.

E. Alasan Memprioritaskan *Maṣlahah* atas *Naṣṣ* dan *Ijma'*

Adapun alasan al-Ṭūfy memprioritaskan *maṣlahah* atas *naṣṣ* dan *ijma'*⁴⁷ adalah sebagai berikut:

1. *Ijma'* diperselisihkan keuhujjahannya, sementara *maṣlahah* disepakati termasuk oleh mereka yang menentang *ijma'*. Berpegang kepada sesuatu yang disepakati lebih utama daripada berpegang kepada sesuatu yang diperselisihkan. Pernyataan ini dinilai sementara ulama menunjukkan kurangnya riset akademik yang dilakukan oleh al-Ṭūfy. Sebab, Syi'ah jelas-jelas menentang *maṣlahah* karena *maṣlahah* adalah *ra'yu*, sementara agama tidak boleh didasarkan pada *ra'yu*. Demikian juga al-Nazzām. Ketegasannya dalam menolak *ra'yu* sama dengan ketegasannya dalam menolak kemungkinan terjadinya

⁴⁶Husain Hāmid Ḥasan, *Nazariyyat al-Maṣlahah*, h. 539-540.

⁴⁷Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlahah*, h. 760-761.

ijma'.⁴⁸ Namun jika melihat pernyataannya di bagian lain, ia mengatakan bahwa seluruh ulama sepakat bahwa ijma' didasarkan pada *maṣlahah*, kecuali penentang ijma', di antaranya *Zāhiriyyah*.⁴⁹ Pernyataan ini menunjukkan bahwa *Zāhiriyyah* diakuinya tidak mengakui *maṣlahah*. Dari sini berarti pernyataannya kontradiktif. Karena itu Al-Zuhaily mengkritiknya dan mengatakan, " Jika al-Ṭūfy berpendapat bahwa *maṣlahah* merupakan sesuatu yang disepakati, bukankah berarti ia termasuk bagian dari ijma'? Jika ijma' merupakan sesuatu yang diperselisihkan, bukankah ia termasuk bagian yang diperselisihkan itu? Dengan demikian, batallah teorinya, bahwa salah satu dari kedua dalil tersebut lebih unggul".⁵⁰

2. *Naṣṣ-naṣṣ* mengandung banyak pertentangan dan hal inilah, yang salah satunya, menjadi sebab terjadinya perbedaan pendapat yang tercela dalam hukum menurut pandangan syara'. Sementara itu, memelihara *maṣlahah* secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, yang tidak diperselisihkan. Dengan demikian, pengutamaan *maṣlahah* ini merupakan sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh syara'.

Tidak jelas apakah yang dimaksud al-Ṭūfy dengan *naṣṣ* di atas menyangkut substansinya atau sebatas persepsi para mujtahid dalam menyikapi sebuah *naṣṣ*. Bila yang dimaksud adalah yang pertama, maka tak pelak pernyataan tersebut sangat berbahaya, karena jelas-jelas melanggar QS. Al-Nisā' (4): 82. Sebaliknya, bila yang dimaksudkan adalah yang kedua, maka pendapat tersebut tidak berbeda dengan para fuqaha' umumnya.⁵¹ Bedanya, menurut al-Ṭūfy perbedaan semacam itu tergolong negatif dan tercela dalam Islam. Ini yang banyak menimbulkan asumsi bahwa yang dimaksud al-Ṭūfy adalah menyangkut

⁴⁸ Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm al-Uṣūl al-Fiḥ*, h. 48.

⁴⁹ Najm al-Dīn al-Ṭūfy, *Risālat al-Maṣlahah*, h. 215.

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaily, *Uṣūl al-Fiḥ al-Islāmy*, vol. II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), h. 820-1.

⁵¹ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. IV, h. 217.

substansi *naṣṣ*. Sebab, perbedaan pemahaman terhadap *naṣṣ* dalam hukum-hukum yang menyangkut cabang memiliki dimensi *rahmah*. Atau paling tidak, ditolerir oleh ajaran agama sebagai cerminan dari elastisitas ajaran Islam dalam menyikapi fenomena sosial yang terus berubah, bukan berdimensi negatif sebagaimana yang diduga al-Ṭūfy.

3. Sesungguhnya telah terjadi *naṣṣ-naṣṣ* dalam sunnah yang ditentang oleh *maṣlahah* dalam beberapa hal. Misalnya, Rasulullah memerintahkan Abū Bakr untuk menyampaikan hadis (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة)⁵² tetapi dilarang oleh ‘Umar karena dikhawatirkan masyarakat malas beramal karena mengandalkan hadis tersebut. Pijakan dalil ini pun juga memiliki kelemahan. Sebab, sikap ‘Umar ternyata mendapat legitimasi dari Nabi. Dalam kajian ilmu hadis, apa yang dilakukan para sahabat tersebut bukanlah *maṣlahah* dalam pengertian yang independen, melainkan *maṣlahah* yang sudah mendapat pengakuan dari Nabi (*taqrīr*).⁵³

Di antara kelemahan teori al-Ṭūfy adalah kesulitannya menghindari dari kontradiksi-kontradiksi dalam pemikirannya. Misalnya, ia mengandaikan kemungkinan *naṣṣ* mengandung *ḍarar*. Pada bagian lain ia mengatakan bahwa seluruh *naṣṣ* mengandung *maṣlahah*. Ijma’ pun didasarkan pada *maṣlahah*. Hal ini mendapat serangan dari al-Būṭy. Ia mengatakan, kalau memang seluruh *naṣṣ* mengandung *maṣlahah*, berarti kemaslahatan yang bertentangan dengan *naṣṣ* adalah kemaslahatan yang tidak hakiki. Atau sebaliknya, dasar pijakan bahwa syariah datang untuk kemaslahatan menjadi gugur.⁵⁴

Kontradiksi berikutnya adalah pernyataannya bahwa *maṣlahah* adalah tujuan, sementara dalil yang lain adalah perantara. Pernyataan ini berbeda dengan definisi yang

⁵²Abū Zakariya Muḥy al-Dīn Yahyā ibn Sharaf al-Nawawy, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. I (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Araby, 1347 H), h. 59

⁵³Aḥmad ‘Umar Hāshim, *Qawā’id fi Uṣūl al-Ḥadīth* (Ttp.: Dār al-Fikr, tt.), h. 138.

⁵⁴Muḥammad Sa’id al-Būṭy, *Ḍawābīt al-Maṣlahah*, h. 209.

dikemukakannya yang menyatakan bahwa *maṣlaḥah* adalah "sebab yang menghantar pada maksud *Shāri'*". Jika dalil yang lain dianggap sebagai perantara, maka *maṣlaḥah* juga harus dianggap sebagai perantara, karena sama-sama dalil *shar'iy* sebagaimana disebutkan di atas.

Kelemahan lain dari teori al-Ṭūfy adalah sama sekali tidak mengemukakan satu contoh pun. Minimal, hal itu menunjukkan bahwa ia tidak memiliki keperdulian terhadap produk hukum. Lebih parah lagi, berarti ia gagal membuktikan adanya *naṣṣ* yang bertentangan dengan *maṣlaḥah*. Sangat masuk akal jika kemudian dengan sengit Zaid menuding bahwa konsep al-Ṭūfy dibangun diatas landasan mimpi atau angan-angan (*asās mauhūm lā wujūd lah*).⁵⁵

Dari pemaparan beberapa pemikiran al-Ṭūfy tersebut, dapat disimpulkan azas pemikirannya sebagai berikut:

1. Kemandirian akal dalam menentukan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*.
2. *maṣlaḥah* adalah dalil *shar'iy* mandiri yang tidak memerlukan konfirmasi *naṣṣ*.
3. Wilayah *maṣlaḥah* adalah muamalah dan adat, bukan ibadah dan *muqaddarāt*.
4. *Maṣlaḥah* adalah dalil *shar'iy* terkuat.⁵⁶

F. Penutup

Dalam pandangan al-Ṭūfy, *maṣlaḥah* harus diwujudkan, baik didukung oleh *naṣṣ* atau tidak. Sebab *maṣlaḥah* merupakan tujuan hukum Islam. Akal manusia dinilainya mampu menentukan apakah sesuatu itu *maṣlaḥah* atau tidak, sepanjang menyangkut persoalan muamalah dan adat. Karena itu, dalam kedua bidang tersebut, masalah merupakan dalil *shar'iy* terkuat, sementara dalam persoalan ibadah dan *muqaddarāt*, maka acuannya adalah *naṣṣ* dan *ijma'*.

Pemikiran al-Ṭūfy sangat mungkin dipengaruhi oleh situasi politik saat dia hidup di mana saat itu ummat Islam

⁵⁵Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlaḥah*, h. 135.

⁵⁶Ḥusain Ḥāmid Ḥasan, *Nazariyyat al-Maṣlaḥah*, h. 530-5.

berada di bawah cengkraman penjajah Mongol. Kedigdayaan Islam yang selama berabad-abad merajai dunia hancur lebur di bawah kaki bangsa Jengis Khan itu. Sangat mungkin ia berkesimpulan bahwa situasi itu akibat umat Islam terlalu terikat pada *naṣṣ-naṣṣ* yang sudah baku, sehingga ia berpandangan bahwa umat Islam harus berani melepaskan diri dari 'kungkungan' *naṣṣ-naṣṣ* itu jika ingin maju dan mengembalikan kejayaan yang pernah diraihinya. Apalagi perkembangan ilmu agama pada saat itu mengalami kelesuan yang luar biasa dimana para ulama' lebih memilih bersikap taklid. Tidak tertutup kemungkinan ia melihat bahwa keterpakuan umat Islam terhadap teks-teks al-Qur'an akan menyebabkan umat Islam terus ketinggalan.

Prinsip al-Ṭūfy saat ini mendapat dukungan yang cukup luas, khususnya bagi pembaharu hukum Islam di berbagai belahan dunia. Hanya saja, banyak yang membawa-bawa konsep al-Ṭūfy sampai pada persoalan *muqaddarāt*, seperti waris. Padahal, al-Ṭūfy sendiri secara tegas menolak keterlibatan akal dalam persoalan tersebut. Adakah itu pertanda bahwa teori al-Ṭūfy telah ditunggangi orang yang tidak bertanggung jawab? *Allah a'lam bi al-ṣawāb*.

Daftar Pustaka

- 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Aly al-Rabī'ah, *Adillat al-Tashrī'*, Beirut, Mu'assasat al-Risālah, 1979
- 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait, Dār al-Qalam, 1978.
- , *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmy fī mā lā Naṣṣ fih*, Beirut, Dār al-Qalam, tt.
- Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāly, *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Usul Sharī'ah*, vol. II dan IV, Beirut, Ar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

- Abū Zakariya Muḥy al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawy, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. I, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby, 1347 H.
- Aḥmad 'Umar Ḥāshim, *Qawā'id fi Uṣūl al-Ḥadīth*, Ttp., Dār al-Fikr, tt.
- Ḥusain Ḥāmid Ḥasan, *Naẓariyyat al-Maşlahah fi al-Fiqh al-Islāmy*, Beirut, Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1971.
- Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *al-Maşāliḥ al-Mursalāh wa Makānatuhā fi al-Tashrī'*, Ttp., Maṭba' Antara al-Sa'ādah, 1983.
- Mūsā Tuwānā, *al-Ijtihād*, Ttp., Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, tt.
- Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maşāliḥ al-Anām*, vol. I, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik: Ḥayātuh, wa 'Aṣruḥ wa Ārāuḥ wa Fiqhuh*, Ttp., Dār al-Fikr, tt.
- , *Uṣūl al-Fiqh*, Ttp., Dār al-Fikr al'Araby, tt.
- Muḥammad al-Zarqān, *Syarḥ al-Zarqāny 'Alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, vol. II, Ttp., Dār al-Fikr, tt.
- Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'iy, *al-Risālah*, Ttp., Dār al-Fikr, tt.
- Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūby, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Riyad, Dār al-Hijrah, 1998.
- Muḥammad Sa'īd al-Būṭy, *Ḍawābit al-Maşlahah dī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Ttp., Dār al-Fikr al-'Araby, 1965.
- Muṣṭafā Zaid, *al-Maşlahah fi al-Tashrī' al-Islāmy wa Najm al-Dīn al-Ṭūfy*, Ttp., Dār al-Fikr al-'Araby, 1963.
- Najm al-Dīn al-Ṭūfy, "Risālat al-Maşlahah", Dalam *al-Manār*, vol. 9, juz 10, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā, Mesir, al-Manār, 1906.
- , *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, vol. I dan III, Ttp., al-Shirq al-Ausat, 1989.
- Wahbah al-Zuhāily, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy*, vol. II, Damaskus, Dār al-Fikr, 1986.