

DETERMINASI MAŞLAḤAH ATAS NAŞŞ; LIBERASI NALAR SHARÎAH NAJMUDDÎN AL-ṬŪFÎ

Moch. Nurcholis

Institut Agama Islam Bani Fattah Jombang, Indonesia

E-mail: cholis1986@gmail.com

Abstracts

Different from most scholars of *Ushul Fiqh*, *al-Ṭūfî* tend to put theory *maşlahah* independence of human reason. For *al-Ṭūfî* vision of a more objective reason in positioning the criteria *maşlahah* compared to antagonist *naşş* with one another. Therefore, the validity of argument *maşlahah* should be determinant above the arguments of others, not to mention *al-naşş al-sbar'i* though. Pattern of this determination, in analytical with an approach normative-juridical and nature descriptive content analysis. That pattern, departing from the view that to discover the existence of *maşlahah* not have to wait information and support *naşş*. The mind can independently determine the matters contained therein *maşlahah* and things are *mafsadah*. However, in its application, *maşlahah* must be observed whether related to religious and *muqaddarât* or related to *mu'âmalât* and *'âdat*. If related to religious and *muqaddarât* it must have the support of legality *naşş* and *ijmâ'*. Unlike the case with regard to issue *mu'âmalât* and *'âdat*, then *maşlahah* be the most powerful and independent argument, did not need a legality *naşş* and *ijmâ'*. In fact, even if turns out *maşlahah* contrary to *naşş* and *ijmâ'*, *maşlahah* must keep favored either with *takhsîş* (specialization) and *bayân* (explanation) against *naşş* and *ijmâ'*.

Keywords: Maşlahah, Naşş, Najmuddiîn al-Ṭūfî

Pendahuluan

Shari'ah Islam diturunkan untuk kebaikan (*maṣlahah*) manusia, kebaikan yang berorientasi ukhrawi maupun duniawi. Pemberlakuan shari'ah dengan segala aspek varian yang muncul setelahnya, sama sekali tidak ada motif Tuhan untuk mengambil keuntungan, seluruhnya kembali pada kebaikan manusia. *Maṣlahah* merupakan ruh dan inti dari ajaran Islam itu sendiri. Al-Shâtibi (w. 790 H.) menyatakan:

ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية.

Artinya: "Berlaku ketetapan, bahwa maksud pensyariatan oleh shâri' adalah benar-benar untuk mewujudkan kebaikan ukhrawi dan duniawi."¹

Banyak ayat-ayat yang berbicara tentang *maṣlahah*, tentu meskipun tidak langsung menggunakan redaksi "*maṣlahah*". Ayat tentang shari'ah shalat misalnya, sekalipun merupakan ibadah *maḥḍah*, kembalinya juga kepada *maṣlahah* yang akan dinikmati oleh manusia yang taat terhadap perintah pensyariatan itu. Demikian halnya ayat tentang *qisas* yang bernuansa horizontal, antara manusia *versus* manusia, tersimpan di dalamnya *maṣlahah* yang akan didapatkan jika memang konsisiten menerapkan kandungan yang terdapat di dalamnya.

Pertanyaan yang muncul kemudian mengarah pada; Apa yang dimaksud dengan *maṣlahah*? Bagaimana standarisasi bahwa satu hal disebut *maṣlahah*? Layakkah kemudian *maṣlahah* dijadikan sebagai dalil hukum melalui sebuah pergumulan *rasionalitas*? Dan jika kemudian *maṣlahah* yang dirumuskan oleh *rasionalitas* bertentangan dengan *naṣṣ*, baik al-Qur'an maupun al-Hadis bagaimana cara menyikapinya? Pertanyaan-pertanyaan semacam inilah yang kemudian mendorong para ulama' ushul fikih merumuskan konsep tentang *maṣlahah*. Dalam perkembangan kajian tentang ushul fikih muncul polarisasi corak pendekatan dalam melakukan *iṣṭinbât al-aḥkâm*; Pertama, pendekatan *bayânî* yang melandaskan hukum dari sisi kebahasaan; Kedua, pendekatan *ta'lîlî* yang dalam operasionalnya dilakukan dengan cara menemukan *'illat al-ḥukm* (causa hukum) kemudian dideduksikan pada kasus-kasus parsial; Ketiga, pendekatan *istiṣlâḥî* yang banyak berkonsentrasi pada penemuan ruh dan semangat dari *naṣṣ*, baik al-Qur'an maupun al-Hadis, yang terkadang hasil penemuan hukumnya berbeda dengan hasil penemuan hukum jika melalui dua pendekatan yang awal, pendekatan *bayânî* maupun *ta'lîlî*.

¹ Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsâ al-Shâtibî, *Al-Mumâfaqât Fî Uṣûl al-Shari'ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 228.

Beberapa ulama' ushul terkemuka yang mencurahkan konsentrasi terhadap pendekatan *istiṣlāḥī* ini diantaranya adalah al-Ghazâlî (w. 505 H.) dan al-Shâṭibî (w. 790 H.).

Ulama' ushul fikih tidak didapati kata sepakat tentang pendefinisian *maṣlaḥah*. Namun secara substantif seluruhnya bersepakat bahwa *maṣlaḥah* adalah satu kondisi dan upaya mendatangkan manfaat serta menghindarkan diri dari *maḍarrah*. Ukuran manfaat dan *maḍarrah* menurut al-Ghazâlî tidak didasarkan pada penilaian manusia, sebab amat rentan terjadi penyimpangan akibat dorongan nafsu kemanusiaannya. Penentuan manfaat dan *maḍarrah* dikembalikan kepada *maqâṣid al-sharī'ah* (kehendak syara') yang bermuara atas 5 (lima) hal pokok; perlindungan terhadap agama, jiwa, akal pikiran, keturunan, dan harta benda. Setiap hal yang mengandung salah satu dari lima unsur tersebut dianggap sebagai *maṣlaḥah*, sebaliknya setiap hal yang meliberasi dan menegasikannya disebut sebagai *mafsadah*.² Kelima hal pokok inilah yang oleh al-Shâṭibî dikategorikan sebagai *al-maṣlaḥah al-darūriyyah* dan populer dengan istilah *al-darūrat al-khams*.³ Baik al-Ghazâlî maupun al-Shâṭibî sebagaimana pula mayoritas ulama' ushul fikih yang lain, memandang bahwa *maṣlaḥah* harus tunduk dalam bingkai *naṣṣ*, bahkan menyangkut hal-hal bersifat *mu'āmalāt* dan *'ādāt* sekalipun.

Lain daripada itu, berbeda dengan kebanyakan ulama' ushul fikih, *al-Ṭūfī* cenderung menempatkan teori *maṣlaḥah* pada kemandirian akal pikiran manusia. Bagi *al-Ṭūfī* visi akal lebih obyektif dalam memposisikan kriteria *maṣlaḥah* dibanding antagonis *naṣṣ* antara satu dengan lainnya. Karenanya, validitas kehujahan *maṣlaḥah* harus determinan atas dalil yang lain, tak terkecuali *al-naṣṣ al-sharī'ī* sekalipun.⁴

Berpijak dari pemikiran *al-Ṭūfī* tentang *maṣlaḥah* yang cukup liberal inilah, karya tulis ini disusun, untuk mengetahui pola determinasi *maṣlaḥah* atas *naṣṣ* menurut teori *maṣlaḥah* yang dibangun oleh *al-Ṭūfī*, dengan menempatkan teori *maṣlaḥah* versi *jumbūr* sebagai pangkal pijakannya.

² Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Mustaşfâ Min 'Ilm al-Uṣûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 275.

³ Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *Ḍawâbiṭ al-Maṣlaḥah Fî al-Sharī'ah al-Islâmîyah* (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2001), 110.

⁴ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 199.

Fokus masalah yang diangkat berkisar pada: (1) Bagaimanakah *maṣlaḥah* sebagai teori *istinbāt* hukum Islam? (2) Bagaimanakah pola determinasi *maṣlaḥah* atas *naṣṣ* dalam teori *maṣlaḥah* versi *al-Ṭūfī*?

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan, data yang digunakan berasal dari sumber kepustakaan sesuai tema pembahasan. Data primer diambilkan dari *Kitāb al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'in* karya Najmuddīn al-Ṭūfī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* karya al-Shātibī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* karya al-Ghazālī. Sedangkan data sekunder berasal dari kitab *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyyah* karya Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dan kitab *Naẓariyat al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* karya Ḥusayn Ḥamīd Ḥasān serta buku-buku lain yang berkaitan. Pendekatan yang digunakan adalah normatif-yuridis agar menghasilkan sesuatu yang bersifat terapan dan fungsional. Sifat penelitian adalah deskriptif yang berusaha memaparkan data dan teori apa adanya dan sedalam mungkin yang dianalisis menurut isinya (*content analysis*). Metode analisis data menggunakan kualitatif dengan pola pikir deduktif yakni proses analisis yang berangkat dari teori *maṣlaḥah* mayoritas ulama' ushul fikih kemudian dikaitkan dengan teori *maṣlaḥah* versi *al-Ṭūfī*.

Pembahasan

Maṣlaḥah Sebagai Teori Istinbāt Hukum Islam

a. Definisi *Maṣlaḥah*

Secara bahasa *maṣlaḥah* merupakan bentuk *maṣdar* dari *tasrif* lafal *.saluḥa-yasluḥu-sulḥan-maṣlaḥan-maṣlaḥatan*. *Maṣlaḥah* sama dengan istilah *manfa'ah* secara *wazan* dan maknanya. Lawan kata *maṣlaḥah* adalah *mafsadah* sedangkan lawan kata *manfa'ah* adalah *maḍarrah*. *Maṣlaḥah* dapat diartikan pula sebagai *.salāh* yang berarti tindakan yang menguntungkan, dan merupakan bentuk tunggal dari kata jamak *maṣāliḥ*. Setiap hal yang di dalamnya terdapat manfaat, baik dengan cara melakukan maupun dengan cara meninggalkan dapat dikategorikan sebagai *maṣlaḥah* dalam tinjauan kebahasaan ini.⁵

Sedangkan *maṣlaḥah* secara istilah terdapat beberapa definisi yang diungkap para ulama' ushul fikih. Al-Ghazālī mengatakan:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة.

⁵ Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*..., 27.

Artinya: “*Al-maṣlaḥah* pada asalnya merupakan ungkapan yang menggambarkan proses mengambil kemanfaatan atau menolak kerugian.”⁶

Term *maṣlaḥah* dalam pengertian asal ini mengandung dua dimensi; Pertama, mengambil kemanfaatan; Kedua, menolak kerugian. Setiap perbuatan yang dapat menghasilkan kemanfaatan dapat disebut sebagai *maṣlaḥah*, semisal berdagang untuk mendapatkan laba. Begitupula setiap tindakan yang dapat menolak kerugian dapat juga disebut sebagai *maṣlaḥah*, semisal menghindarkan diri dari berjudi agar terhindar dari kerugian yang diakibatkannya. Termasuk pula setiap hal yang menjadi *wasīlah* (media) digapainya kemanfaatan dan tertolaknya kerugian juga dapat disebut *maṣlaḥah*. Dalam sebuah kaidah disebutkan *Lī al-Wasāil Ahkām al-Maqāsid* (bagi perantara berlaku hukum tujuan).⁷ Pengertian *maṣlaḥah* ini selaras dengan substansi shari’ah, sebagaimana disimpulkan oleh ‘Izzuddin bin ‘Abd al-Salām. (w. 660 H.) dalam ungkapannya:

والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفساداً أو تجلب مصلحاً.

Artinya: “*Shari’ah* seluruhnya adalah *maṣlaḥah*; ada kalanya berbentuk menolak mafsadah dan adakalanya mendatangkan *maṣlaḥah*.”⁸

Al-Ghazâlî lebih lanjut mengatakan bahwa bukan *maṣlaḥah* dalam pengertian mendatangkan manfaat dan menolak kerugian yang dikehendaki, sebab hal itu merupakan tujuan dari makhluk dan semata-mata untuk mewujudkan tujuannya. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa substansi *maṣlaḥah* adalah menjaga tujuan pemberlakuan shari’ah terhadap makhluk, menyangkut atas lima hal; perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁹ Setiap hal yang dapat mewujudkan tujuan syara’ disebut *maṣlaḥah* dan yang menghilangkan tujuan syara’ disebut *mafsadah*. Ukuran penentu *maṣlaḥah* yang diutarakan al-Ghazâlî ini kiranya dipandang tepat. Sebab jika *maṣlaḥah* ditentukan oleh manusia tentu akan terjadi ragam perbedaan yang menyebabkan adanya ketidakpastian hukum. Selaras dengan pendapat

⁶ Al-Ghazâlî, *Al-Mustaşfâ*..., 275.

⁷ Abû Muḥammad ‘Izzuddin b. ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 39.

⁸ Ibid., 11.

⁹ Al-Ghazâlî, *Al-Mustaşfâ*..., 275.

al-Ghazâlî ini, al-Khawârizmî, sebagaimana diungkapkan Wahbah Zuhayli, mengatakan:

المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع بدفع المفساد عن الخلق.

Artinya: “Dimaksud *maṣlahah* adalah menjaga atas tujuan *shâri*’ dengan *menghindarkan kerugian dari makhluk*.”¹⁰

Berkaitan dengan *maṣlahah* yang harus berkaitan dengan perlindungan terhadap tujuan syara’ sebagaimana tersebutkan, al-Shâtibî dalam kitab *al-Muwâfaqât* tidak membedakan antara *maṣlahah* untuk kepentingan duniawi dengan *maṣlahah* untuk kepentingan ukhrawi.¹¹ Hilangnya *maṣlahah* yang berorientasi pada dimensi duniawi mengakibatkan penderitaan dalam menjalankan kehidupan di dunia, yang terkadang pula menyebabkan kesengsaraan di akhirat. Namun demikian, lanjut al-Shâtibî, *maṣlahah* berdimensi duniawi harus senantiasa berorientasi pada *maṣlahah* berdimensi ukhrawi. Al-Shâtibî menyatakan:

المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفسادها العادية.

Artinya: “Penentuan *maṣlahah* yang didatangkan dan mafsadah yang ditolak secara syara’ mengacu pada didirikannya kehidupan duniawi untuk kehidupan ukhrawi, bukan mengacu pada segi kepentingan nafsu dalam mendatangkan *maṣlahah* yang bersifat adat begitupula untuk menolak mafsadahnya.”¹²

Dari paparan di atas, disimpulkan bahwa *maṣlahah* adalah sebuah teori yang digunakan untuk menetapkan wujudnya kemanfaatan dan sekaligus menegasikan timbulnya kerugian yang kesemuanya berada di bawah bimbingan *naṣṣ* berdasar pada 5 (lima) tujuan pokok syariat; (1) Perlindungan agama; (2) Perlindungan nyawa; (3) Perlindungan fungsi akal; (4) Perlindungan garis keturunan; (5) Perlindungan harta benda. Kelima hal tersebut baik yang bersendi duniawi maupun ukhrawi. *Maṣlahah* dengan demikian tidak boleh keluar dari tuntunan-tuntunan yang terkandung dalam *naṣṣ*, baik al-Qur’an maupun al-Hadis.

¹⁰ Wahbah al-Zuhaylî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2011), 37.

¹¹ Al-Shâtibî, *Al-Muwâfaqât*..., 221.

¹² Ibid., 221.

b. Macam-macam *Maṣlaḥah*

Maṣlaḥah terbagi menjadi beberapa macam sesuai sudut tinjauannya;

Pertama, ditinjau dari segi kualitas terbagi menjadi: (1) *Al-maṣlaḥah al-darūriyah*, yakni *maṣlaḥah* yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia demi melestarikan kepentingan agama dan dunia, mencakup atas lima hal; memelihara agama, memelihara nyawa, memelihara garis keturunan, memelihara harta dan memelihara akal, yang oleh al-Ghazâlî disebut dengan istilah *al-uṣūl al-kebamsab*.¹³ Tidak terpenuhinya kelima hal ini, menurut al-Shâtibi, dapat menyebabkan instabilitas kebaikan hidup di dunia dan hilangnya keselamatan dan kebahagiaan di akhirat. Al-Shâtibi mengungkapkan bahwa untuk memelihara kelima pokok ini dapat dilakukan dengan dua pendekatan, yakni (1) menegaskan unsur-unsur pembentuknya dan sekaligus berupaya menolak unsur-unsur yang dapat mengganggu realisasinya.¹⁴ Berkaitan dengan hal ini, Ḥusayn Ḥâmid Ḥasân dalam karyanya *Naẓariyat al-Maṣlaḥah fî al-Fiqh al-Islâmî*, menyatakan bahwa memeluk suatu agama merupakan fitrah dan naluri insani yang tidak dapat dipungkiri dan sangat dibutuhkan oleh umat manusia. Sebab dengan memeluk agama seseorang mendapatkan kebahagiaan, ketenangan dan ketenteraman serta kekuatan dalam menghadapi kesulitan-kesulitan hidup, disamping adanya harapan mendapatkan perkenan dari tuhan dan pahala di akhirat.¹⁵ Contoh dari *al-maṣlaḥah al-darūriyah* adalah pensyariatian *ḥadd* bagi pelaku zina sebagai upaya menangkal terjadinya ketidakjelasan garis nasab. Hal ini dalam rangka perlindungan terhadap garis keturunan; (2) *al-Maṣlaḥah al-ḥâjjîyah*, yakni *maṣlaḥah* yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemashlahatan pokok yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia.¹⁶ Dengan sedikit perbedaan redaksi Ḥusayn Ḥâmid Ḥasân menyebutkan tentang hakekat *al-maṣlaḥah al-ḥâjjîyah* sebagai:

¹³ Al-Ghazâlî, *Al-Mustasfâ*..., 275.

¹⁴ Al-Shâtibi, *Al-Muwâfaqât*..., 221.

¹⁵ Ḥusayn Ḥâmid Ḥasân, *Naẓariyat al-Maṣlaḥah Fî al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Nahḍah al-'Arabîyah, 1971), 25.

¹⁶ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos, 1996), 116.

إن الأحكام التي شرعت لحماية مثل هذه المصالح ليست ضرورية للحفاظ على أصول المصالح الكلية، وإنما هي مكملة لهذا الحفظ ومحتاج إليها فيه.

Artinya: “*Hukum yang disyariatkan untuk melindungi masalah tidak termasuk hal mendasar untuk menjaga pokok-pokok al-maslahah al-kulliyah (yang bersifat universal), dan hanya merupakan penyempurna dan yang dibutuhkan dalam menjaga al-maslahah al-kulliyah.*”¹⁷

Sebagai misal, adalah pensyariatan *rukhsah* (keringanan hukum) bagi orang sakit atau bepergian dalam bentuk *qasar* dan *jamâ’* shalat dan tidak berpuasa. Hukum ini disyariatkan hanya untuk menghilangkan *mashaqqah* (keberatan), bukan termasuk hal yang *darûrî* (mendasar) untuk melestarikan pokok agama berupa shalat dan puasa, sebab seringkali didapati orang yang sakit dan bepergian masih mampu untuk menajalankan shalat secara sempurna dan menjalankan puasa; (3) *al-Maslahah al-Tahsinîyah*, yakni *maslahah* yang sifatnya sebagai kepatutan berupa etika dan estetika. Misalnya, adanya syariat menutup aurat, menghilangkan najis ketika beribadah yang tujuan pensyariatannya tidak dimaksudkan untuk menjaga hal-hal pokok (*usûl al-khamsah* atau *al-darûrat al-khamsah*) dan tidak pula untuk menghilangkan *mashaqqah* (keberatan), namun hanya untuk etika dalam beribadah.¹⁸

Kedua, ditinjau dari kandungan *maslahah*. Al-Ghazâlî, sebagaimana diungkapkan Husayn Hâmid Hasân, membagi *maslahah* dari segi kandungannya (*shumûliyah*) menjadi tiga;¹⁹ (1) *al-Maslahah al-‘Ammah*, yakni kemashlahatan yang berlaku untuk seluruh umat manusia. Misalnya, hukuman mati bagi pelaku *bid’ah* yang mengajak orang lain, jika memang terdapat dugaan kuat akan membahayakan akidah umat; (2) *al-Maslahah al-Aghlabîyah*, yakni kemashlahatan yang berhubungan dengan kepentingan kebanyakan manusia, misalnya ganti rugi dalam hal akad pertukangan; (3) *al-Maslahah al-Khâsah*, yang berlaku secara kasuistik-individualistik, misalnya keputusan pembatalan perkawinan dalam kasus suami yang dinyatakan hilang (*mafquûd*).

¹⁷ Husayn Hâmid, *Naẓariyat al-Maslahah...*, 28.

¹⁸ Al-Shâtibî, *Al-Muwâfaqât...*, 223.

¹⁹ Husayn Hâmid, *Naẓariyat al-Maslahah...*, 33.

Ketiga, ditinjau dari segi berubah atau tidak *maṣlaḥah*; (1) *al-Maṣlaḥah al-Thābitah*, yakni kemashlahatan yang bersifat tetap, lintas masa dan tidak berubah sampai akhir zaman. Semisal tentang kewajiban shalat dan zakat, atau tentang keharaman zina, mencuri dan membunuh; (2) *al-Maṣlaḥah al-Mutaghayyirah*, yakni kemashlahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan waktu, tempat dan subjek hukum. Semisal tentang penentuan hukuman berbentuk *ta'zīr*.²⁰

Keempat, ditinjau dari segi pengakuan syara'. Menurut mayoritas ulama' ushul fikih, *maṣlaḥah* jika dikaitkan dengan pengakuan syara' terbagi atas 3 (tiga) hal;²¹ (1) *al-Maṣlaḥah al-Mu'tabarah*. Jenis pertama ini merupakan *maṣlaḥah* yang didukung oleh syara'. Maksudnya, terdapat dalil yang menjadi dasar dari *naw'* (bentuk) dan jenis dari *maṣlaḥah* tersebut. Jenis *maṣlaḥah* ini oleh sebagian ulama' dimasukkan dalam bab *qiyās* (analogi hukum), atau bahkan merupakan hakikat *qiyās* itu sendiri. Sebab dalam *qiyās* disyaratkan adanya *qsl* (peristiwa hukum yang telah ditetapkan hukumnya melalui *naṣṣ*, disebut juga *al-maqīṣ 'alayh*, *al-maḥmūl 'alayh*, *al-mushabbah bih*) yang bentuk dan jenis *maṣlaḥah*-nya diakui oleh syara'.²² Misalnya adalah hukuman dera sebanyak 80 (delapan puluh) kali terhadap orang yang minum minuman keras analog dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Logikanya, orang yang minum minuman keras seringkali berbicara tanpa kontrol dan diduga keras akan menuduh orang lain berbuat zina. Hukuman bagi penuduh zina adalah 80 (delapan puluh) kali dera.²³ Allah SWT berfirman:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.

Artinya: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat *zīna*) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”²⁴

²⁰ Muḥammad Muṣṭafa Shalabī, *Ta'līl Ahkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1981), 283.

²¹ Ḥusayn Ḥāmid, *Naẓariyat al-Maṣlaḥah...*, 15.

²² Ibid., 16.

²³ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā...*, 273.

²⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Bandung: CV Penerbit J-Art, 2014), 351.

(2) *al-Maṣlahah al-Mulghāh*, yakni kemashlahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuannya. Misalnya, dengan alasan kemashlahatan, seorang ahli hukum memberikan fatwa tentang orang kaya yang melakukan *jimā'* (hubungan suami istri) di siang hari pada bulan Ramadhan, dengan *kafarah* berupa puasa dua bulan berturut-turut, padahal ia masih mampu untuk menemukan budak untuk kemudian dimerdekakan. Pertimbangannya, karena *kafarah* ditujukan untuk mencegah agar orang tidak melakukan *jimā'*, dan bagi orang kaya lebih efektif disuruh menunaikan *kafarah* berupa puasa dua bulan berturut-turut daripada memerdekakan budak.²⁵ *al-Maṣlahah* semacam ini berlawanan dengan *naṣṣ* dan harus ditolak. *Naṣṣ* menentukan bahwa *kafarah* bagi pelaku *jimā'* haruslah dilakukan secara berurutan, dimulai dari memerdekakan budak wanita, jika tidak menemukannya dengan cara berpuasa dua bulan berturut-turut, dan jika tidak mampu maka dengan memberi sedekah makan kepada 60 (enam puluh) orang miskin; (3) *al-Maṣlahah al-Mursalah*, yakni kemashlahatan yang keberadaannya tidak didukung dan tidak pula dibatalkan oleh syara'. Misalnya adalah tindakan pengumpulan al-Qur'an pada satu *muṣḥaf* oleh para Sahabat Rasul.²⁶

Al-Ghazâlî menolak jenis *maṣlahah* yang ketiga ini. Sebab bagi al-Ghazâlî tidak mungkin syara' mendingkan sebuah kemashlahatan, yang berarti pula agama ini tidak sempurna sebab membiarkan adanya *maṣlahah* yang tidak terakomodir.²⁷ Lebih lanjut, al-Ghazâlî sebagaimana pula sebagian ulama" aliran *al-Hanāfi*, memberikan evaluasi terhadap pembagian *maṣlahah* di atas. Menurut al-Ghazâlî, sebagaimana dikutip Husayn Hâmid Ḥasân, *maṣlahah* jika ditinjau dari dukungan syara' terbagi menjadi 4 (empat) macam; (1) *Maṣlahah* yang *naw'* (bentuknya) didukung oleh syara'. *Maṣlahah* jenis ini masuk dalam bab *qiyās* (analogi hukum); (2) *Maṣlahah* yang jenisnya didukung oleh syara', disebut pula *al-maṣlahah al-mulâimah li jins taṣarrufat al-shar'i* atau yang disebut pula *al-maṣlahah al-mursalah*; (3) *Maṣlahah* yang bertentangan dengan syara', disebut pula *al-maṣlahah al-bâtilah* atau *al-maṣlahah al-mulghāh*; (4) *Maṣlahah* yang didiamkan (tidak didukung dan juga tidak berlawanan) oleh syara', yang disebut juga *al-maṣlahah al-*

²⁵ Husayn Hâmid, *Naẓariyat al-Maṣlahah...*, 16.

²⁶ Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsâ al-Shâṭibî, *Al-I'tisām* (Al-Iskandariyah: Dâr al-'Aqîdah, 2007), 339.

²⁷ Husayn Hâmid, *Naẓariyat al-Maṣlahah...*, 17.

gharībah.²⁸ Menurut al-Ghazâlî, *al-maṣlahah al-mulghāh* dan *al-maṣlahah al-gharībah* tidak dapat dijadikan sebagai dalil (*mardūdah*).²⁹

Kesimpulan dari pendapat al-Ghazâlî sebagaimana yang telah dipaparkan di atas adalah bahwa; (1) Qiyās hanya berlaku terbatas pada *maṣlahah* yang *naw'* (bentuknya) mendapat pengakuan dari syara'; (2) *al-Maṣlahah al-Mursalah* hanya terbatas pada *maṣlahah* yang jenisnya mendapat pengakuan dari syara'; (3) *al-Maṣlahah al-Gharībah* harus ditolak sebagai dalil hukum, lebih-lebih *al-Maṣlahah al-Mulghāh*.

c. Kehujahan Maṣlahah

Berkaitan dengan *maṣlahah* sebagai hujah dalam *istinbât al-Aḥkâm*, terdapat empat friksi sebagaimana yang disebutkan oleh al-Shâtibî dalam kitab *al-I'tisām*; Pertama, pendapat al-Qâdi dan sebagian ulama³⁰ ushul fikih yang menolaknya sebagai dalil secara mutlak; Kedua, pendapat Imam Mâlik b. Anas (w. 179 H.) yang menerima *maṣlahah* sebagai dalil dan mendasarkan banyak hukum di atasnya secara mutlak; Ketiga, pendapat Imam al-Shâfi'î (w. 150 H.) dan pengemuka *mazḥab Hanafīyah* yang berpegangan pada makna yang bersandar pada *qsl* yang valid, dengan catatan jika berdekatan dengan makna *qsl* yang pasti. Keempat, pendapat al-Ghazâlî yang menyatakan jika *maṣlahah* berkaitan dengan kepentingan *darūri* (dasar) maka relatif dapat diterima, namun jika berkaitan dengan *al-taḥsīnīyah* (etika/susila), maka tidak dapat diterima sepanjang tidak ada *naṣṣ* pendukung.³⁰

Singkatnya, para ulama' ushul fikih sepakat bahwa *al-Maṣlahah al-mu'tabarah* dapat dijadikan sebagai hujah dalam menetapkan hukum Islam, sebagaimana juga *al-maṣlahah al-mursalah*, sekalipun terdapat perbedaan pendapat diantara para ulama' tentang persyaratan dan penerapannya. Sedangkan untuk *al-maṣlahah al-mulghāh* dan *al-maṣlahah al-gharībah*, ulama' sepakat untuk menolaknya sebagai hujah penetapan hukum Islam.

²⁸ Ibid., 19.

²⁹ Ibid.

³⁰ Al-Shâtibî, *Al-I'tisām*..., 337.

***Maṣlahah* Dalam Pandangan Najmuddîn Al-Ṭûfî**

a. Sketsa Kehidupan Najmuddîn Al-Ṭûfî

Abû Rabî' Sulayman b. 'Abd al-Qawî b. 'Abd al-Karîm b. Sa'îd Najmuddîn al-Ṭûfî (675-716 H/1276-1316 M) terlahir di kota Ṭawfa, Ṣarṣar dekat kota Baghdad Iraq.³¹ Nama aslinya adalah Sulayman sedangkan Najmuddîn merupakan gelar (*laqab*) intelektualnya yang berarti bintangnya agama. Kata al-Ṭûfî merupakan sifat relatif (*nisbat*) menunjuk pada desa di mana ia dilahirkan, sehingga kata al-Ṭûfî berarti orang asli desa Ṭawfa.

Al-Ṭûfî adalah seorang ahli hadis, ushul fikih dan fikih *maṣhab Ḥanbalî*. Pada tahun 691 H sudah dapat menghafalkan kitab *al-Muharrar fî al-Fiqh al-Ḥanbalî* yang merupakan kitab fikih rujukan *maṣhab Ḥanbalî* dan mendiskusikannya dengan syekh Taqîyuddin al-Zarzirati, ulama' besar *maṣhab Ḥanbalî* ketika itu. Kebanyakan gurunya adalah ulama'-ulama' besar *maṣhab Ḥanbalî* di zamannya, maka tidak mengherankan jika al-Ṭûfî dikelompokkan sebagai pengikut *maṣhab Ḥanbalî*.³² Al-Ṭûfî meninggal pada bulan Rajab tahun 716 H di Baitul Maqdis Yerusalem Pelestina.³³

Sebagaimana diungkapkan al-Barzâlî (W. 739 H.) dalam kitabnya *al-Muqtafi li Târîkh Abî Shâmah*, sewaktu di kota Mesir, al-Ṭûfî sempat diberitakan bermasṣhab *Shî'ah Râfidah* yang berujung pada deraan siksa yang dijatuhkan pemerintah setempat atas perintah Qâdi Syamsuddîn b. al-Hârithi.³⁴

Dalam rangka mencari kebenaran langsung dari al-Qur'an dan al-Hadis, al-Ṭûfî banyak mempelajari kitab-kitab baik dalam *maṣhab Sunnî* maupun literatur-literatur berhaluan *Shî'ah* di zamannya, yang ketika itu dikotomi diantara keduanya begitu kentara.³⁵ Tidak mengherankan jika kemudian tersebar berita bahwa ia mengikuti *maṣhab Shî'ah*. Terlebih dalam kitab *al-'Aẓâb al-Wâsib 'alâ Arwâb al-Nawâsib* beliau menyanggah orang-orang yang membenci sahabat 'Alî

³¹ Haroen, *Ushul Fiqh...*, 124. Tentang tahun kelahiran Al-Ṭûfî ditemukan versi yang berbeda yakni pada tahun 656 sebagaimana yang diutarakan oleh Al-Bûti mengambil pendapat dari Ibn Hajar dalam kitab *Al-Durar al-Kâminah*. Al-Bûti, *Ḍawâbiṭ al-Maṣlahah...*, 178.

³² Haroen, *Ushul Fiqh...*, 124.

³³ Najmuddîn Sulayman b. 'Abd al-Qawî b. 'Abd al-Karîm al-Ṭûfî, *Kitâb al-Ta'yîn Fî Sharḥ al-Arba'în* (Muassasat al-Rayyân, 1998), 7.

³⁴ Ibid., 7.

³⁵ Haroen, *Ushul Fiqh...*, 125.

b. Abî Tâlib ra.³⁶ Namun, pada akhir hayatnya al-Ṭûfî bertaubat. Kisah pertaubatannya kembali mengikuti *maẓhab Ḥanbalî* banyak dicurigai sebagai sikap *taqiyah* (pura-pura) yang merupakan ajaran khas bagi pengikut *Shi'ah* agar terhindar dari hukuman penguasa di dunia. Namun, penilaian ini tidak akan terjadi, bila setelah ditelusuri ternyata sewaktu dipenjara di Qaus ada tanda-tanda al-Ṭûfî taubat, kembali pada *maẓhab Abl al-Sunnah Wa al-Jamâ'ah*.³⁷

Meskipun telah bertaubat, pemikiran intelektual al-Ṭûfî yang sudah terbiasa berpikir bebas tidak berhenti. Menurut Saifuddin Zuhri, faktor pembentuk intelektualitas liberalnya disebabkan oleh banyaknya wilayah dan tokoh ulama' yang ia singgahi guna menyerap ilmu serta ekspansi pemikirannya.³⁸ Terbukti, semasa hidup, al-Ṭûfî memiliki sedikitnya 30 (tiga puluh) karya, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Rajab yang dikutip oleh Saifuddin, di berbagai bidang kajian;³⁹

Pertama, dalam bidang 'ulûm al-Qur'an, meliputi *al-Akbar fî Qawâid al-Tafsîr*, *al-Isbârat al-Ilâhiyah ilâ al-Mabâbith al-Islâmîyah*, *Iḍḍâḥ al-Bayân 'an Ma'na Umm al-Qur'an*, *Mukhtaṣar al-Ma'âlin*, *Tafsîr Sûrat al-Qâf wa Sûrat al-Naba'*, *Jadal al-Qur'an*, *Bugyat al-Wâsil ilâ Ma'rifat al-Fawâsil*.

Kedua, dalam bidang 'ulûm al-Hadîth, meliputi *Daf' al-Ta'ârud 'an Mâ Yûhim al-Tanâquḍ fî al-Kitâb wa al-Sunnah*, *Sharḥ al-'Arba'in al-Nawawîyah*, *Mukhtaṣar al-Tarmuḍî*.

Ketiga, dalam bidang aqidah dan ushuluddin, meliputi *Bughyat al-Sâil fî Ummahât al-Masâil*, *Quḍwat al-Muhtadîn ilâ Maqâsid al-Dîn*, *Ḥalâl al-'Aqd fî Ahkâm al-Mu'taqad*, *al-Intisârat al-Islâmîyah fî Daf'i Shubḥah al-Nasâranîyah*, *Dar' al-Qawl al-Qabîḥ fî al-Taḥsîn wa al-Taqbîḥ*, *Radd 'Alâ al-Ittibâdiyah*, *al-Baḥir fî Ahkâm al-Bâtin wa al-Dâbir*, *Ta'âliq 'alâ al-Aqîdah wa Sharḥiha*, *al-'Aẓâb al-Wâsib 'alâ Arnâḥ al-Nawâsib*.

Keempat, bidang ushul fikih, meliputi *Mukhtaṣar al-Rawḍah al-Qidâmîyah*, *Sharḥ al-Rawḍah al-Qidâmîyah*, *Mukhtaṣar al-Ḥâsil*, *Mukhtaṣar al-Maḥsûl*, *Mi'râj al-Wuṣûl ilâ 'Ilm al-Uṣul*, *al-Ḍarî'ah ilâ Ma'rifat Asrâr al-Sharî'ah*.

³⁶ Saifuddin, *Ushul Fiqih...*, 154.

³⁷ Ibid., 154.

³⁸ Ibid., 153.

³⁹ Ibid., 114.

Kelima, bidang Fikih, meliputi *al-Riyâd al-Nawâdir fî al-Ashbah wa al-Nadâir*, *al-Qawâid al-Kubrâ*, *al-Qawâid al-Sughrâ*, *Sharh Nîfs Mukhtasar al-Kharâqî*, *Muqaddimah fî 'Ilm al-Farâid*, *Sharh Mukhtasar al-Tibriqî*.

Keenam, bidang bahasa dan sastra, meliputi *al-Ṣa'iqah al-Ghâlibîyah fî al-Radd 'alâ Munkir al-'Arabîyah*, *al-Risâlah al-'Uluwîyah fî al-Qawâid al-'Arabîyah*, *Ghaflat al-Mujtaḥ fî 'Ilm al-Haqîqah*, *Tuhfah Ahl Adab fî Ma'rifat Lisân al-'Arab*, *al-Rahiq al-Salsil fî al-Adab al-Musalsil*, *Mawâ'id al-Habs fî Shi'r Imri' al-Qays*, *al-Shi'âr al-Mukhtâr 'alâ Mukhtâr al-Asy'âr*, *Sharh Muqâmat al-Harirî*, *Izâlat al-Ankad fî Mas'alat Kâd*, *Daf' al-Malam 'an Ahl al-Manṭiq wa al-Kalâm*.

b. Corak Pemikiran Najmuddîn Al-Ṭûfî Tentang *Maṣlahah*

Pemikiran al-Ṭûfî tentang *maṣlahah* terungkap dalam *Kitâb al-Ta'yîn fî Sharh al-Arba'in* dalam pembahasan hadis nomor 32 (tiga puluh dua) berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار.

Artinya: “Tidak boleh menimbulkan mudarat dan tidak boleh dimudaratkan.”⁴¹

Ulasan al-Ṭûfî tentang *maṣlahah* terkait hadis ini cukup panjang, sebanyak 46 (empat puluh) halaman. Hal ini jauh lebih panjang dibanding dengan pembahasan *maṣlahah* yang pernah dilakukan al-Ṭûfî dalam kitabnya yang lain *Mukhtasar al-Rawḍah*.

Dalam menjelaskan definisi *maṣlahah*, al-Ṭûfî membaginya dalam tiga kategori pembahasan yakni secara bahasa, secara *'urf* dan secara syara'.⁴² Al-Ṭûfî mengutarakan bahwa, secara bahasa *maṣlahah* mengikuti *waṣan ma'falah* yang berarti adanya sesuatu sesuai dengan fungsinya, semisal bolpoin digunakan untuk menulis, pedang digunakan untuk menyembelih untuk hal-hal yang positif. Secara *'urf*, *maṣlahah* adalah sebab yang mendatangkan kemanfaatan dan kebaikan,

⁴⁰ Mâlik b. Anas, *Al-Muwata'*, Vol. 2, nomor indeks 1429, CD al-Maktabah al-Shâmilah, 745.

⁴¹ Terjemahan ini mengacu pada A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), 68. Terdapat pengertian lain yang diungkapkan oleh ulama; Al-Darar adalah memberi kerugian kepada orang lain secara mutlak, sedangkan Al-Dirâr adalah perbuatan membalas orang yang memberi kerugian dengan kerugian serupa. Muḥammad Ṣidqî b. Aḥmad Al-Burnû, *Al-Wajîz Fî 'Idâh Qawâid al-Qawâid al-Kullîyah* (Riyad: Maktabat al-Tawbah, 1994), 192.

⁴² Al-Ṭûfî, *Kitâb al-Ta'yîn*..., 239.

seperti berdagang agar memperoleh laba. Sedangkan secara syara', *maṣlahah* menurut al-Ṭūfi adalah:

السبب المؤدى إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة.

Artinya: “Sebab yang mengantarkan terwujudnya tujuan *shāri'*, baik berupa ibadah maupun 'adat.”⁴³

Maṣlahah secara syara' lebih khusus dibanding pengertian *maṣlahah* secara 'urf sebab sudah terbatas dengan adanya keharusan selaras dengan tujuan syara'. Definisi *maṣlahah* secara syara' yang diungkapkan oleh al-Ṭūfi tidak jauh berbeda dengan kebanyakan ulama' usul fikih yang lain.

Perbedaan baru muncul sangat kentara ketika melihat teorisasi *maṣlahah* yang dibangun oleh al-Ṭūfi. Pilar pemikiran al-Ṭūfi tentang *maṣlahah* terdiri atas 4 (empat) asas;⁴⁴

Pertama, kebebasan akal untuk menentukan kemashlahatan dan kemafsadahan.⁴⁵ Cukup dengan akal dapat ditentukan segala hal termasuk dalam menentukan sesuatu yang dianggap *maṣlahah* dan *mafsadah*. Pandangan ini tentu berlawanan dengan pendapat mayoritas ulama' ushul fikih yang mengatakan bahwa meskipun *maṣlahah* dan *mafsadah* dapat diketahui dengan akal, namun tetap masih membutuhkan dukungan dari *naṣṣ* ataupun *ijma'* (konsensus). Argumentasi pendukung yang disampaikan al-Ṭūfi adalah:

إن الله عز وجل جعل لنا طريقا إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقا إلى المصلحة، ويحتمل أن لا يكون.

Artinya: “Sungguh Allah menjadikan bagi kita metode untuk mengetahui hal-hal yang *maṣlahah* bagi kita secara adat. Oleh karena itu janganlah kita meninggalkan metode itu karena perkara yang masih samar (maksudnya adalah *naṣṣ*) yang masih mengandung kemungkinan dapat dan tidaknya dijadikan metode menemukan *maṣlahah*.”⁴⁶

Kedua, *maṣlahah* adalah dalil syara' yang mandiri. Oleh karenanya, *maṣlahah* tidak memerlukan dalil pendukung untuk legalitas kehujahannya, baik kehujjahan *naw'* (bentuk) maupun jenisnya. Setiap

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ḥusayn Ḥâmid, *Naẓariyat al-Maṣlahah...*, 530.

⁴⁵ Al-Ṭūfi, *Kitâb al-Ta'yîn...*, 272.

⁴⁶ Ibid.

tindakan yang telah dihukumi *maṣlaḥah* oleh akal tidak membutuhkan dukungan *naṣṣ* untuk penentuan hukumnya, namun cukup dengan kebiasaan-kebiasaan dan tindakan eksperimen yang berulang-ulang.⁴⁷

Ketiga, *maṣlaḥah* hanya berlaku dalam hal *mu'āmalāt* (relasi sosial) dan *'ādat*(kebiasaan). Al-Ṭūfī memandang bahwa *Al-Maṣlaḥah* sepadan dengan dalil syar'i untuk hal-hal yang berhubungan dengan kedua hal tersebut. Sedangkan hal-hal yang berhubungan dengan ibadah dan *muqaddarāt* (ukuran-ukuran yang ditetapkan syara'semisal shalat Zuhur empat rakaat, Ṭawaf tujuh kali putaran, puasa selama satu bulan) tidak termasuk objek *maṣlaḥah*, karena merupakan hak Allah semata. al-Ṭūfī menyatakan:

أن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعبادات وشبهها، فإن وقع في الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة.

Artinya: “Pembicaraan seputar hukum syara’ adakalanya menyangkut ibadah dan ukuran-ukuran dan yang semisalnya, ada pula yang menyangkut muamalah, adat dan serupanya. Jika pembicaraan berkaitan dengan ibadah dan ukuran-ukuran maka yang dijadikan tolok ukur hukum adalah dalil-dalil naṣṣ dan ijma’ dan yang semisalnya.”⁴⁸

Lebih lanjut al-Ṭūfī menyatakan:

وإنما نحن نرجح رعاية المصالح في العادات والمعاملات ونحوها، لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع، بخلاف العبادات فإنها حق الشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصاً أو إجماعاً.

Artinya: “Kami mengunggulkan menjaga kelestarian *maṣlaḥah* dalam hal *'ādat*(kebiasaan) dan *mu'āmalāt* (relasi sosial) dan yang semisalnya, sebab hal itu merupakan pusat (inti) tujuan syara’. Berbeda halnya dengan masalah ibadah karena merupakan hak syara’, dan tidak dapat diketahui cara mengerjakannya kecuali dengan cara yang berasal dari syara’ itu sendiri, baik melalui *naṣṣ* maupun *ijma’*.”⁴⁹

Dalam pandangan al-Ṭūfī, penentuan antara ibadah dan *mu'āmalah* kembali kepada tujuan masing-masing. Jika dalam hal ibadah tujuannya untuk memenuhi hak-hak *shāri’*, sedangkan dalam hal

⁴⁷ Husayn Hāmīd, *Naẓariyat al-Maṣlaḥah...*, 531.

⁴⁸ Al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn...*, 274.

⁴⁹ Ibid., 241.

muamalah yang dituju adalah kemanfaatan bagi manusia.⁵⁰ Dalam titik poin ini terjadi kesamaan pandangan antara al-Tûfi, Imam Mâlik dan al-Shâtibi. Sebab dalam *al-Maṣlaḥah al-Mursalah* yang diusung oleh Imam Mâlik dan didukung oleh al-Shâtibi wilayah penerapannya juga terbatas pada masalah *mu'âmalah* dan *âdah*, bukan masalah ibadah. Oleh karenanya, dalam hal masalah ibadah harus mengikuti petunjuk *naṣṣ* sebab dari situlah diketahui hak-hak *shâri'* baik berkaitan dengan jumlah, cara, waktu dan tempat pelaksanaan sebuah ibadah. Berbeda halnya dengan urusan *mu'âmalah*, manusia melalui akalnyapun sudah dapat menentukan secara mandiri meskipun terkadang hasilnya nampak berbeda dengan *naṣṣ* syara'.

Keempat, *maṣlaḥah* merupakan dalil syara' yang paling kuat.⁵¹ Al-Tûfi mengatakan bahwa melestarikan *maṣlaḥah* lebih kuat dibanding dengan *ijma'*, oleh karenanya *maṣlaḥah* merupakan dalil yang paling kuat.⁵² Al-Tûfi juga mengatakan jika terjadi pertentangan antara *naṣṣ* atau *ijma'* dengan *maṣlaḥah*, maka yang didahulukan adalah *maṣlaḥah* dengan cara melakukan *takhṣiṣ* (pengkhususan) dan *bayân* (penjelasan) terhadap *naṣṣ*, tidak dengan cara negasi (*ta'tîl*) dan liberasi (*iftiyâṭ*).⁵³ Al-Tûfi mengutarakan beberapa alasan mengapa *maṣlaḥah* lebih didahulukan daripada *naṣṣ* dan *ijma'*. Diantaranya karena menjaga *maṣlaḥah* merupakan suatu yang disepakati, sedangkan *ijma'* masih dipertentangkan. Berpedoman terhadap hal yang disepakati lebih utama daripada berpedoman terhadap hal yang masih diperselisihkan. Selain itu, *maṣlaḥah* merupakan hal yang hakiki dan tidak terjadi pertentangan di dalamnya, sedangkan *naṣṣ* yang berbeda-beda dan saling berhadapan merupakan sebab terjadinya silang pendapat yang tercela dalam menentukan hukum.⁵⁴

Akar teologi pemikiran hukum al-Tûfi ditengarai banyak terpengaruh oleh corak *maṣḥab Mu'tazilah* yang menempatkan akal sebagai sumber penentu kebaikan dan keburukan.⁵⁵ Akal tidak hanya diposisikan sebagai alat penemu hukum melalui sarana ijtihad atas teks-teks keagamaan, namun lebih dari itu akal sendirilah yang berfungsi sebagai hakim dalam menentukan kebenaran dan kesalahan.

⁵⁰ Husayn Hâmid, *Naẓariyat al-Maṣlaḥah*..., 534.

⁵¹ Al-Tûfi, *Kitâb al-Ta'yîn*..., 239.

⁵² Ibid., 239.

⁵³ Ibid., 238.

⁵⁴ Ibid., 259.

⁵⁵ Saifuddin, *Ushul Fiqih*..., 155.

Hal ini, secara rasional tentu tidak akan terjadi kalau seandainya akar teologi al-Ṭūfi berafiliasi dengan corak *maṣḥab Ash'arī* yang dalam hal ini mempunyai pandangan yang berkebalikan dengan *maṣḥab Mu'tazilah* tersebut. Namun, jika klaim yang menyatakan akar teologi hukum al-Ṭūfi bercorak *Mu'tazilah* ini tidak benar, maka dapat disimpulkan telah terjadi inkonsistensi pemikiran pada diri al-Ṭūfi, atau paling tidak diindikasikan terpengaruh dengan teologi *Mu'tazilah*.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil dari pembahasan yang telah dilakukan dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, *Maṣḥabah* menurut mayoritas ulama' ushul fikih dapat dijadikan sebagai teori *istinbāḥ* hukum Islam sepanjang didukung oleh syara', baik dukungan berkaitan dengan *naw'* (bentuk) maupun jenisnya. Mayoritas ulama' ushul fikih tidak membedakan apakah *maṣḥabah* di sini berkaitan dengan ibadah atau *mu'āmalah*. Secara mutlak *maṣḥabah* membutuhkan dukungan legalitas syara'. Hal ini karena dalam pandangan ulama', *naṣṣ* itu sendirilah hakekat dari *maṣḥabah*, sehingga ketiadaan *naṣṣ* berarti pula ketiadaan *maṣḥabah*, dan dengan sendirinya harus di tolak.

Kedua, Pola determinasi *maṣḥabah* atas *naṣṣ* dalam teori *maṣḥabah* versi al-Ṭūfi berangkat dari pandangan bahwa untuk menemukan keberadaan *maṣḥabah* tidak harus menunggu dari informasi dan dukungan *naṣṣ*. Akal secara mandiri dapat menentukan hal-hal yang terdapat *maṣḥabah* di dalamnya dan hal-hal yang terdapat *maṣḥabah*. Namun demikian, dalam penerapannya, *maṣḥabah* harus diperhatikan apakah berkaitan dengan ibadah dan *muqaddarāt* ataukah berkaitan dengan *mu'āmalāt* dan *'ādāt*. Jika berkaitan dengan ibadah dan *muqaddarāt* maka harus mendapatkan dukungan legalitas *naṣṣ* dan *ijma'*. Berbeda halnya jika berkaitan dengan masalah *mu'āmalāt* dan *'ādāt*, maka *Maṣḥabah* menjadi hujah paling kuat dan mandiri, sama sekali tidak membutuhkan legalitas *naṣṣ* dan *ijma'*. Bahkan, sekalipun jika ternyata *maṣḥabah* bertentangan dengan *naṣṣ* dan *Ijma'*, *maṣḥabah* harus tetap diunggulkan dengan melalui cara *takeḥṣṣ* (pengkhususan) dan *bayān* (penjelasan) terhadap *naṣṣ* dan *ijma'*.

Daftar Pustaka

- Anas, Mâlik bin. *Al-Muwqta'*. Vol. 2. Nomor indeks 1429. CD al-Maktabah al-Shâmilah.
- Burnû (al), Muḥammad Ṣidqî b. Aḥmad. *Al-Wajîẓ Fî ʾIdâh Qawâid al-Qawâid al-Kullîyah*. Riyad: Maktabat al-Tawbah, 1994.
- Bûṭî (al), Muḥammad Saʿîd Ramaḍân. *Ḍawâbiṭ al-Maṣlaḥah Fî al-Sharʿah al-Islâmîyah*. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2001.
- Departemen Agama RI. *Al-Qurʿan dan Terjemahannya*. Bandung: CV Penerbit J-Art, 2014.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Mustafâ Min ʾIlm al-Uṣûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-ʾIlmîyah, 2010.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos, 1996.
- Ḥasân, Ḥusayn Ḥâmid. *Naẓariyat al-Maṣlaḥah Fî al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Nahḍah al-ʾArabîyah, 1971.
- Salâm (al), Abû Muḥammad ʿIzzuddîn b. ʿAbd. *Qawâ'id al-Aḥkam Fî Maṣâliḥ al-Anâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-ʾIlmîyah, 1999.
- Shalabî, Muḥammad Muṣṭafa. *Taʾlîl Aḥkâm*. Beirut: Dâr al-Nahḍah al-ʾArabîyah, 1981.
- Shâtibî (al), Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsâ. *Al-Iʿtîsâm*. Al-Iskandariyah: Dâr al-ʾAqîdah, 2007.
- Shâtibî (al), Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsâ. *Al-Muwâfaqât Fî Uṣûl al-Sharʿah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-ʾIlmîyah, 2004.
- Ṭûfî (al), Najmuddîn Sulayman b. ʿAbd al-Qawî b. ʿAbd al-Karîm. *Kitâb al-Taʾyîn Fî Sharḥ al-Arbaʾîn*. Muassasat al-Rayyân, 1998.
- Zuhaylî (al), Wahbah. *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2011.
- Zuhri, Saifuddin. *Ushul Fiqih: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.