

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Maslahat adalah suatu bahasan yang paling populer bila sedang berbicara mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan masalah merupakan tujuan *syara'* (*maqâsid syarī'ah*) dari ditetapkannya hukum Islam. Masalah di sini berarti *jalbu al-manf'ah wa daf'u al-mafsadah* (menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan).¹ Meski demikian, keberadaan masalah sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat di kalangan ulama'. Baik sejak ilmu *uṣūl fiqh* masih berada pada masa sahabat, masa imam mazhab, maupun pada masa ulama kontemporer saat ini.

Menempatkan masalah sebagai sebuah kajian, ternyata merupakan persoalan yang lumayan dilematis. Di satu sisi, sebagaimana ditemui dalam banyak literatur *turâth*, masalah sudah terbentuk sebagai tatanan teori yang baku. Sehingga kajian terhadap masalah otomatis lebih cenderung kepada kajian teoritis yang kaku dan tidak menarik. Sementara di sisi lain, masalah dalam pengertian yang luas merupakan lahan yang subur bagi upaya pemberian muatan

¹ Hasbi Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 171-182.

hukum syariat kepada persoalan hukum kontemporer yang memang belum tersentuh sama sekali oleh dalil-dalil yang *sharīh* (jelas).²

Para *fuqahâ'* sendiri terbagi menjadi tiga golongan terkait mengenai hubungan maslahat dengan *naşş syara'*, antara lain:

1. Golongan yang hanya berpegang pada *naşş* saja dan mengambil *dhâhir naşş* serta tidak melihat pada suatu kemaslahatan yang tersirat dalam *naşş* itu. Demikian kehadiran golongan Dhâhiriyah, golongan yang menolak *qiyâs*. Mereka mengatakan "Tak ada kemaslahatan melainkan yang didatangkan *syara'*."
2. Golongan yang berusaha mencari maslahat dari *naşş* untuk mengetahui *illat-illat naşş*, maksud dan tujuan-tujuannya. Golongan ini meng-*qiyâs*kan segala yang terdapat pada maslahat kepada *naşş* yang mengandung maslahat itu. Hanya saja mereka tidak menghargai maslahat itu ada *syahīd* (persaksian). Jadi maslahat yang mereka *i'tibâr*-kan hanyalah maslahat yang disaksikan suatu *naşş* atau dalil. Dan inilah yang mereka jadikan *illat qiyâs*.
3. Golongan yang menetapkan setiap maslahat yang masuk kedalam jenis maslahat yang ditetapkan oleh *syara'*. Maka walaupun tidak disaksikan oleh sesuatu dalil tertentu namun maslahat itu diambil dan dipegangi sebagai suatu dalil yang berdiri sendiri dan mereka namakan *maşlahah mursalah*.³

Dalam membahas konsep maslahat ini, pada dasarnya para ulama pada umumnya membagi maslahat menjadi tiga bentuk, yaitu:

² Ahmad Nadhif Mujib dan Afifuddin Harisah. "Maslahat, Antara Syariah dan Filsafat", dikutip dari pcinu-mesir.tripod.com/ilmiah/jurnal/isjurnal/nuansa/jan96/5.htm, diakses 21 Mei 2011.

³ Abû Ishaq al-Syâtibi, *Al-I'tisâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t,t), 354.

1. *Maṣlahah mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang ditunjuk langsung oleh al-Qur'ân atau sunnah Rasulullah SAW.
2. *Maṣlahah mulghah*, yaitu kemaslahatan yang bertentangan dengan teks wahyu atau hadith ataupun *ijmâ'*.
3. *Al-Maṣlahah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak secara tegas ditentang oleh wahyu dan hadith tentang berlakunya maslahat itu ataupun tidak.⁴

Adalah Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaimān bin Abd al-Qawī bin Abd al-Karīm bin Sa'īd al-Ṭūfi al-Ṣarṣari al-Baghdādi al-Hanbāli (selanjutnya disebut dengan al-Ṭūfi), yang tampil beda dalam mengidentifikasi kedudukan maslahat dalam ajaran Islam. Bila umumnya pakar *uṣūl* mengakui eksistensi masalah yang masih dalam batas lingkaran *syara'*. Bagi al-Ṭūfi pembagian tersebut tidak ada. Menurutnya karena tujuan *syarī'at* adalah kemaslahatan, maka segala bentuk kemaslahatan (didukung atau tidak didukung oleh teks suci) harus dicapai tanpa merinci seperti di atas.⁵

Selain itu, al-Ṭūfi juga mengabaikan adanya persyaratan *al-Mulâ'imah* (kesesuaian dengan jenis atau macam tindakan *syara'*) bahkan ia mengabaikan pula pembagian maslahat dalam ketiga tingkatan antara lain: *al-ḍarūriyat* (primer), *al-ḥâjjiyah* (sekunder) dan *al-taḥsīniyat* (tersier)⁶ dan dari pada itu, al-Ṭūfi secara tegas membagi ketentuan *syara'* atas dua bagian yaitu: (a) Ibadah dan yang sejenisnya yang termasuk ke dalam bagian ini antara lain semua ketentuan

⁴ al-Ghâzali, *al-Mustafâ fi al-'Ilm al-Uṣûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah), II: 478.

⁵ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 118.

⁶ al-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaşar al-Rauḍah*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah), III, 214.

syara' kepada dua bagian yaitu semua ketentuan *syara'* yang berkaitan dengan *hudûd* yaitu ancaman hukuman yang memiliki batas tertentu. (b) *Mu'âmalah* dan yang sejenisnya, *al-'âdah* yaitu kebiasaan baik yang terdapat di dalam perilaku masyarakat dan dapat di terima rasio.⁷

Tolak ukur (*mi'yâr*) manfaat maupun madarat, menurut para ulama pada umumnya, tidak dapat dikembalikan pada penilaian manusia karena amat rentan akan pengaruh dorongan nafsu *insâniyah*. Sebaliknya harus dikembalikan pada kehendak *syara'* (*maqâsid al-syar'i*) yang pada hakikatnya bermuara pada dasar pemeliharaan yang lima (*al-mabâdi' al-khamsah*): pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Maka segala hal yang mengandung unsur itu disebut *maslahah*, sebaliknya semua yang dapat menafikan bisa disebut *mafsadah*.⁸ Namun, al-Ṭûfi lebih cenderung melandaskan konstelasi maslahat pada superioritas akal pikiran manusia. Bagi al-Ṭûfi, visi akal lebih obyektif dalam memposisikan kriteria maslahat ketimbang dalil-dalil *naṣṣ* maupun *ijmâ'* antara satu dengan lainnya.⁹

Al-Ṭûfi menganggap bahwa *ijmâ'* merupakan sesuatu yang masih terdapat perbedaan pendapat (*khilâf*) di dalamnya, sedangkan menjaga kemaslahatan merupakan sesuatu yang yang disepakati (*maḥal wifâq*), oleh karena itu berpegangan terhadap sesuatu yang telah disepakati itu lebih baik dari pada sesuatu yang masih dipeselisihkan. Alasan lain yang dikemukakan adalah bahwa *naṣṣ* yang berbeda-beda dan saling bertentangan merupakan penyebab

⁷ Al-Ṭûfi, *Risâlah Ri'âyah Maṣlahah*, (Libanon: Dâr al-Miṣriyah, 1993), 25.

⁸ al-Ghazâli, *al-Mustaṣfâ*, II: 481-482.

⁹ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih*, 119.

terjadinya perbedaan dalam hukum syara', sedangkan menjaga kemaslahatan adalah sesuatu yang telah disepakati merupakan sebab terjadinya kesepakatan yang dimaksud dalam hukum syara', maka dengan mengikut sesuatu yang telah disepakati adalah yang lebih utama.¹⁰ Karenanya, validitas ke-*hujjah*-an maslahat harus diprioritaskan atas dalil-dalil yang lain, termasuk *naşş syar'i*. Ini sungguh merupakan tawaran sebuah teori ilmiah yang secara diametral berseberangan dengan teori maslahat dalam *fiqh* pada umumnya.¹¹

Perjalanan maslahat di era modern, cenderung mengukuhkan maslahat sebagai metode yang mengusur kekuatan hukum Islam, dan mendukung hukum Islam yang bersifat adaptif terhadap perubahan. Oleh karenanya, maslahat sering kali menjadi nilai tanpa batas yang sering dibuat sebagai dasar argumentasi solusi hukum kontemporer. Namun di satu sisi yang lain hukum Islam bersifat kaku seakan-akan tidak mengikuti terhadap perkembangan zaman. Sedangkan pemikiran hukum Islam bila dikaitkan dengan perubahan sosial, muncul dua teori, diantaranya: (1) Teori keabadian yang meyakini bahwa hukum Islam tidak mungkin berubah dan dirubah sehingga hukum Islam tidak bisa beradaptasi dengan perubahan zaman, peran akal manusia hanya memahami doktrin teks-teks hukum. (2) Teori adaptabilitas yang meyakini bahwa hukum Islam sebagai hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia, dan bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman, sehingga ia bisa dirubah demi mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Dasar lahirnya teori adaptabilitas adalah prinsip

¹⁰ Al-Ṭūfi, *Risâlah Ri'âyah Maşlahah*, (Libanon: Dâr al-Mişriyah, 1993), 34

¹¹ Saifuddin Zuhri, *Uşul Fiqih*, 119.

masalah, yang merupakan tujuan hukum Islam itu sendiri. Prinsip masalah ini yang membuat hukum Islam mampu merespon setiap perubahan sosial.¹²

Dalam catatan sejarah, eksistensi masalah sebagai metode *istinbât* hukum bila dikaitkan dengan peran akal di dalamnya, memunculkan corak masalah yang berbeda-beda dikalangan pemikiran hukum Islam.¹³ Perbedaan corak masalah para pemikir hukum Islam dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural, dimensi ruang dan waktu yang melingkupinya. Setiap pengetahuan tidak bisa lepas dari pra anggapan tertentu; wahyu mengandung suatu rasionalitas tertentu dan bahwa rasionalitas wahyu dan rasionalitas 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-historis.¹⁴

Dalam konteks kekinian misalnya, penentuan awal syawal yang selalu mengalami perbedaan pendapat bisa diangkat sebagai contoh.¹⁵ Pemerintah belum mampu menyatukan pendapat dari berbagai organisasi Islam yang ada di Indonesia. Bila ditinjau dari kaca mata masalah, penyelesaian polemik semacam ini tetap saja melahirkan perbedaan. Satu kelompok menyatakan bahwa merupakan suatu kemaslahatan bila pemerintah menetapkan 1 syawal melalui undang-undang atau peraturan formal lainnya, sehingga akan terjadi kesatuan

¹² Muhammad Khâlid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, Terj. Yudian W Asmin, (Surabaya: al-Ikhlâs, 1995), 23-24.

¹³ Asfari Jaya Bakri, *Konsep Maqâsid Sya'rah al-Syâ'ibî*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 60.

¹⁴ *Ibid.*, 157.

¹⁵ "NU dan Muhammadiyah Belum Sepakat Soal 1 Syawal", dikutip dari www.antara.co.id, diakses 21 mei 2011.

kaum muslim. Sedang kelompok lain justru menganggap hal itu melanggar nilai-nilai maslahat.¹⁶

Adapun reaktualisasi hukum Islam, sebagai perwujudan kemaslahatan manusia di Indonesia, dalam hal ini apakah menjadi dasar utama dalam membentuk sebuah hukum, sebagaimana konsep maslahat yang dibentuk oleh al-Ṭūfi, dengan beberapa pertimbangan seperti banyaknya kasus baru yang telah muncul ditengah-tengah masyarakat, adalah benar-benar baru yang belum pernah terjadi pada saat wahyu masih turun dan wahyu sama sekali tidak menyinggungnya, sehingga tipologinya tidak dapat sama sekali persamaannya dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah. Berdasarkan atas hukum Islam yang tidak pernah bisa lepas dengan kemaslahatan, demikian juga mengenai kehidupan manusia yang tidak mungkin terlepas dengan kemaslahatan, maka bagaimana mengaktualisasikan hukum Islam, sehingga terbentuk suatu hukum Islam yang relevan atau berlaku di Negara Indonesia yang memiliki basis sebagai Negara Pancasila dan demokrasi, tanpa mengurangi nilai-nilai kekuatan dari sumber primer hukum Islam yakni al-Qur'ân dan al-Sunnah.

Dalam pembahasan yang penulis paparkan adalah sebagai informasi karya ilmiah yakni dalam pembahasan ini mengkaji tentang konsep maslahat pemikiran al-Ṭūfi dalam karyanya, yaitu *Kitâb Risâlah fî Ri'âyah al-Maşlahah*,¹⁷ dan di kalangan para ulama masih banyak kontroversi tentangnya, di mana dalil

¹⁶ Abu Ishaq Al-Syatibi, *al-Muwafaqât fî Uşûl Al-Syarî'at*. (Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyah, 2003), II: 7.

¹⁷ Kitab ini adalah kitab yang memuat pendapat al-Ṭūfi tentang maslahat yang berasal dari pembahasan (*syarh*) hadith nomor 32 dalam kitab *Arba'in al-Nawawi*. Hadith yang dimaksud adalah berbunyi *lâ ḍarara wa lâ ḍirâra* (tidak memudaratkan diri sendiri dan tidak memudaratkan orang lain), kemudian pendapat al-Ṭūfi tersebut disunting atau diedit oleh Ahmad Abd al-Rahîm al-Sâyiḥ menjadi kitab tersendiri, dan dinamakan dengan kitab *Risâlah fî Ri'âyah al-Maşlahah*.

yang digunakan al-Ṭūfi sebagai pijakan pengajawentahan konsep maslahat, adapun landasan utama pendapatnya dalam mendahulukan *naṣṣ* dan *ijmā'* adalah hadith:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. حَدِيثٌ حَسَنٌ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهَ وَالِدَارُ قُطْنِي وَغَيْرُهَا مُسْتَدَا,
وَرَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ مُرْسَلًا عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالِهِ وَسَلَّمَ فَاسْقَطَ أَبَا سَعِيدٍ وَلَهُ طُرُقٌ يَقْوَى بَعْضُهَا بَعْضًا

Tidak boleh melakukan perbuatan mudarat yang mencelakakan diri sendiri dan orang lain. (HR Ibnu Mâjah dan Dâruquṭni serta selainnya dengan sanad yang besambung, juga diriwayatkan oleh Imam Mâlik dalam al-Muwatṭa' secara mursal dari 'Amr bin Yahyâ dari bapaknya dari Rasulullâh SAW, dia tidak menyebut Abû sa'id. Akan tetapi dia memiliki jalan-jalan yang menguatkan sebagiannya atas sebagian yang lain).¹⁸

Al-Ṭūfi sendiri berpendapat, bahwa hadits tersebut mengandung makna bahwa *Syâri'* mengenyampingkan segala macam bentuk kemadaratan dari manusia. selain hadits di atas, pendapatnya juga didasarkan pada pemahamannya terhadap ayat al-Qur'ân maupun al-Sunnah yang menggambarkan bahwa Allah memelihara dan memprioritaskan kemaslahatan hamba-hambanya.¹⁹

Dari kontroversial tersebut, penulis ingin lebih lanjut mengkaji konsep maslahat yang banyak dikeluh kesahkan para ulama, karena telah banyak yang menganggap bahwa pandangan ini termasuk pendapat yang menyia-nyiakan *naṣṣ syarī'at*, hanya karena pandangan akal semata.²⁰ Atas pernyataan para ulama yang kontroversi tersebut, maka penulis ingin membaca dan mendalami lebih lanjut tentang kerangka dasar pemikiran al-Ṭūfi, sehingga mengembangkan konsep maslahat dalam menggali problematika dalam hukum Islam, yang

¹⁸ Imam al-Nawawi, *al-'Arba'în al-Nawawiyah*, (Surabaya: al-Hidâyah, t.t), 87

¹⁹ Al-Ṭūfi, *Risâlah Ri'âyah Maṣlahah*, (Libanon: Dâr al-Miṣriyah, 1993), 23.

²⁰ 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, (Semarang: al-Haramain, 2004), 88.

semakin hari semakin mengalami perkembangan pola pikir manusia, sehingga hukum yang berkesesuaian dengan peraturan hukum yang berlaku. Setidaknya dari gagasan-gagasan tersebut dapat melengkapi bagian-bagian yang masih kurang atau bahkan dapat menawarkan suatu gagasan yang sama sekali baru dalam lingkup hukum Islam. Sehingga pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh al-Ṭūfi tersebut dapat menjadi khazanah-khazanah baru dalam persoalan-persoalan hukum di masa globalisasi ini, dan hukum Islam pantas sekali dinyatakan sebagai hukum yang sesuai untuk setiap zaman dan tempat.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari pemaparan singkat latar belakang di atas dan untuk membatasi kajian tentang maslahat dalam perspektif al-Ṭūfi, kiranya dapat dijadikan beberapa rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah konsep maslahat perspektif al-Ṭūfi dalam kitabnya *Risâlah fi ri'âyah al-Maşlahah*?
2. Bagaimana relevansi pemikiran al-Ṭūfi terhadap Negara Indonesia bila ditinjau dari aspek hukum saat ini?

C. Tujuan Kajian

Di antara beberapa tujuan serta motivasi yang menarik perhatian, sehingga mendorong penulis untuk menyelesaikan kajian ini adalah:

1. Mendeskripsikan konsep masalah menurut mayoritas ulama serta mengetahui klasifikasi dari masalah dan ketentuan-ketentuan masalah menjadi metode pengambilan hukum.
2. menganalisis pendapat al-Ṭūfi tentang masalah ditinjau dari faktor-faktor yang melatar belakangnya serta ruang lingkup konsep masalah yang digagasnya dan menggagas konsep masalah yang ideal untuk diterapkan di Indonesia yang memiliki corak pemahaman keagamaan yang beragam di satu sisi, dan menganut budaya hukum positif di sisi yang lain.

D. Kegunaan Kajian

Kegunaan dari tersusunnya kajian ini adalah:

1. Semoga kajian ini dapat menambah wawasan intelektual, khususnya pemerhati kajian-kajian hukum Islam.
2. Sebagai sumbangsih bagi wacana pengembangan Khazanah Intelektual Islam dalam bidang hukum.

E. Tinjauan Pustaka

Berbicara mengenai masalah dalam hukum Islam, tentu akan sejalan dengan perkembangan hukum Islam itu sendiri. Secara aplikasi, keberadaannya telah ada sejak periode awal Islam. Namun perumusan secara teoritis dalam bentuk utuh, pelacakannya mungkin bisa dilakukan sejak ilmu *uṣūl fiqh* atau filsafat hukum Islam mulai berkembang. Sebagian besar ulama meletakkan Imam

Syâfi'i sebagai orang pertama yang dipercaya memelopori penulisan *uṣūl fiqh* yang ada saat ini.²¹

Dalam pembacaan penulis, banyak sekali dijumpai literatur-literatur maupun buku-buku ushul fiqh yang membahas masalah baik secara spesifik ataupun secara umum. Hal ini dikarenakan, masalah merupakan suatu bahasan yang sangat populer bila sedang berbicara mengenai hukum Islam. Dan masalah merupakan tujuan *syara'* (*maqâṣid syarī'ah*) dari ditetapkan hukum Islam. Masalah di sini berarti *jalbu al-Maṣlahah wa daf'u al-mafṣadah* (menarik kemanfaatan dan menolak kerusakan).²²

Mengkaji masalah sebagai bagian dari *maqâṣid syarī'ah* dalam Islam tentu tidak bisa dilepaskan dari kajian terhadap kitab *al-Muwafaqât fī Uṣūl al-Syarī'at* yang ditulis al-Syâṭibi.²³ Dalam kitabnya tersebut, sebagaimana tampak dari pengakuan al-Syâṭibi tentang alasan penulisannya, beliau berusaha mempertemukan dua aliran yang seringkali dianggap bertentangan satu sama lain: *ahl al-hadīth* (mazhab Mâliki) dan *ahl al-ra'iy* (mazhab Hanafi). Ketika itu, tempat tinggal al-Syâṭibi didominasi oleh mazhab Maliki yang menjadi mazhab resmi Negara dan sangat mengucilkan ulama mazhab Hanafi. Berangkat dari permasalahan itu, al-Syâṭibi yang sesungguhnya bermazhab Mâliki berusaha untuk mengatasi jurang tajamnya pertentangan kedua mazhab tersebut dengan

²¹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, (Jakarta: Lentera, 2003) xxx

²² Hasbi Ash-Shidiqi, *Filsafat Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 171

²³ Nama lengkap Imam al-Syâṭibi adalah Abû Ishâq Ibrâhim bin Mûsâ bin Muhammad Allakhami al-Syâṭibi al-Gharnaṭi. Ia dilahirkan di Granada pada tahun 730H dan meninggal pada hari Selasa tanggal 8 Sya'ban tahun 790H atau 1388 M. Lihat Hamka Haq, *al-Syâṭibi Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 17.

karyanya itu.²⁴ Menurut al-Syâṭibi bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*syâri'*) adalah *taḥqīq maṣâlih al-Khalq* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), dan bahwa kewajiban-kewajiban *syarī'ah* dimaksudkan untuk memelihara *al-maqâsid al-syarī'ah*.²⁵ Berkaitan dengan teori yang digagas oleh al-Syâṭibi, penulis merasa perlu menghadirkan buku yang disusun oleh Hamka Haq yang berjudul *al-Syâṭibi Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwâfaqat*.²⁶ Selanjutnya buku yang disusun oleh Ahmad al-Raisûni, yang berjudul *Nazariyah al-Maqâsid 'inda al-Imam al-Syâṭibi*.²⁷

Selanjutnya kitab *al-Burhân fī Uṣûl al-Fiqh* karya Imam al-Haramain al-Juwaini²⁸ dan kitab *al-Mustaṣfâ* karya Imam al-Ghâzali.²⁹ Imam al-Haramain merupakan gurunya al-Ghâzali, dalam kitab tersebut mengkaji *maqâsid Syarī'ah* dapat ditemukan melalui metode pencarian *illat* dalam pembahasan masalah *qiâs*. Selanjutnya, al-Ghâzali dalam kitabnya *al-Mustaṣfâ* sudah tidak lagi seperti

²⁴ Abū Ishâq Al-Syâṭibi, *al-Muwâfaqât fī Uṣûl al-Syarī'at*. (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003)

²⁵ Asmuni, "Penalaran Induk Syatibi dan Perumusan *al-Maqâsid* Menuju Ijtihad yang Dinamis", dikutip dari www.yusdani.com. Diakses 22 Mei 2011

²⁶ Lihat Hamka Haq, *al-Syâṭibi Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwâfaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007)

²⁷ Lihat al-Raisûni, *Nazariyah al-Maqâsid 'inda al-Imam al-Syâṭibi*, (Riyâd: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmi, 1992)

²⁸ Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Mâlik ibn Abdullâh ibn Yûsuf ibn Muhammad ibn Hayyûyah al-Juwaini. Ia lahir di Basitiskan, salah satu wilayah Khurasan, Persia tanggal 18 Muharram 419 H, dan wafat di daerah kelahirannya pada malam Rabu 25 Rabi' al-Akhir 478 H. Ia juga bergelar Imam al-Haramain, karena ia pernah menetap dan mengajar di Makkah dan Madinah. Lihat Tsuruya Kiswati, *al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2005), 17-18.

²⁹ Nama lengkapnya adalah Abū Hamīd Muhammad Ibn Muhamad Ibn Muhammad al-Ghazali, adalah seorang pemikir Islam berkebangsaan Iran yang tepatnya lahir di Ghazaleh sebuah kampung kecil di pinggir kota kecil bernama Tusi, salah satu kota terbesar di Khurasan pada tahun 450 H/ 1058 M dan wafat di Tabristan wilayah propinsi Thus pada tanggal 11 Jumadil Akhir 505 H bertepatan dengan 1 Desember 1111 M.²⁹

gurunya, tetapi ia sudah menggunakan konsep *istiṣlāḥ* dalam mengkaji *maqâṣid Syaṛī'ah*.³⁰

Selanjutnya adalah kitab *Qawâ'id al-Aḥkâm fi Maṣâliḥ al-Anâm* merupakan karya pemikir dan ahli teori hukum Islam yang secara khusus membahas *maqâṣid al-syaṛī'ah* adalah 'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salâm³¹ dari kalangan Syâfi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Kelebihan kitab ini terletak pada kecermatan penulisnya dalam mengklasifikasi maslahat dan mafsadat sesuai dengan tingkatannya. Selanjutnya ia memaparkan secara lugas alasan-alasan pengklasifikasian itu berdasarkan *naṣṣ-naṣṣ* yang ada. Di sini, tampak sekali kualitas keilmuan penulis dalam memahami *maqâṣid al-syaṛī'ah* (tujuan penetapan syarī'at) secara mendalam.³²

Ketika perjalanan maslahat memasuki era modern, banyak orang yang kemudian dianggap memanfaatkan maslahat untuk berpaling dari syarī'at. Oleh karenanya, di tengah-tengah kecenderungan yang sedemikian itu, ada beberapa penulis yang berusaha membatasi kembali cara penggunaan metode maslahat. Tahun 1965 M, Sa'īd Ramaḍân al-Bûṭi, mengeluarkan karyanya yang berjudul "*Dawâbiḥ al-Maṣlahah*". Dalam karyanya tersebut, beliau melalui mukadimahya

³⁰ Lihat Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma'âli al-Juwaini, *al-Burhân fi Uṣûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Anṣâr, 1400 H) dan al-Ghâzali, *al-Mustaṣfâ fi al-'Ilm al-Uṣûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah)

³¹ Ia adalah 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salâm bin Abī al-Qâsim bin Hasan bin Muhammad bin Muhadhab, bergelar 'Izz al-Dīn (kemuliaan agama). Masyarakat pada masa itu memanggilnya dengan Abu Muhammad. Ia dilahirkan di Damaskus. Mengenai tahun kelahirannya, para sejarawan berbeda pendapat. Ada yang mengatakan, ia dilahirkan pada tahun 577 H. Sebagian mencatat bahwa ia lahir tahun 578 H. Namun pendapat pertama lebih kuat. Imam agung ini wafat pada tahun 660 H di Kairo. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Aḥkâm fi Maṣâliḥ al-Anâm*, (Kairo: al-Istiḳâmat, t.t), I: 12-14.

³² 'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Aḥkâm fi Maṣâliḥ al-Anâm*, (Kairo: al-Istiḳâmat, t.t)

dengan menyebutkan bahwa para oriental atau dunia Barat telah memulai model baru serangannya terhadap Islam dengan menganjurkannya dibukanya pintu ijtihad seluas mungkin dan menekankan bahwa metode maslahat adalah metode yang sangat fundamental untuk menjadi rujukan. Berkaitan dengan isu ini, al-Bûti mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup, dan Allah juga sangat menghargai kemaslahatan. Namun demikian, kemaslahatan tetap di batasan dan kualifikasinya. Penggunaan metode maslahat tidak boleh bebas tak terbatas, sebab penggunaan metode ini dipagari oleh berbagai ketentuan-ketentuan atau batasab-batasan yang kemudian beliau katakan sebagai *dawâbiṭ al-Maṣlahah*.³³

Berkaitan dengan penulisan skripsi ini, dari segi teori, studi ini dimaksudkan untuk menganalisis pemikiran al-Ṭûfi, dalam kaitannya dengan isi maupun alasan-alasannya dan membandingkannya dengan ulama-ulama lainnya. Selanjutnya studi ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran mengenai tawaran konsep maslahat yang dinilai ideal untuk diterapkan di Indonesia sebagai sebuah sumbangan pemikiran dari studi ini.

F. Metodologi Penelitian

Metode penelitian ini sepenuhnya merupakan studi pustaka (*library research*) yang bersifat deskriptif analisis, artinya, bahwa data-data yang diteliti berupa bahan-bahan kepustakaan, baik itu berupa buku, jurnal, ataupun artikel yang terkait dengan pemikiran al-Ṭûfi. Sebagai data primer, yaitu karya al-Ṭûfi

³³ Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti, *dawâbi Al-Maṣlahah fi Syarī'at Al-Islâmiyah*, (Muassasah ar-Risâlah, t.t.)

kitab *Risâlah Ri'âyah al-Mašlahah* dan kitab lain yang berkaitan dengan pembahasan masalah. Sedangkan data sekunder diambil dari buku-buku dan berbagai tulisan yang berhubungan dengan materi pembahasan, baik itu sifatnya secara langsung ataupun tidak.

Metode tersebut dimaksudkan untuk mendapat gambaran yang jelas tentang konstruksi pemikiran al-Ṭūfi atas konsep masalah. Setelah itu dilakukan analisis dan interpretasi secara kritis sebelum dituangkan dan diimplementasikan dalam sebuah gagasan.

G. Sistematika Pembahasan

Sebagai upaya untuk memberikan arah yang tepat untuk memudahkan dalam memahami isi skripsi tersebut, penulis memberikan sistematika sebagai berikut:

Bab *pertama*, sebagai pendahuluan, berisi latar belakang masalah yang hal tersebut mengantarkan penulis melakukan penelitian. Dari berbagai permasalahan yang muncul, lalu dirumuskan menjadi poin-poin pokok masalah serta menjadikan tujuan dan kegunaan kajian sebagai petunjuk arah. Sebagai langkah berikutnya, penelitian ini dibangun atas sebuah metode sebagai tahapan-tahapan penyelesaian. Dilanjutkan dengan tinjauan kajian sebagai ruang lingkup pembahasan. Sementara sistematika pembahasan mengarahkan pada rasionalisasi penelitian.

Bab *kedua*, mengurai tentang definisi maupun konsep masalah secara umum dari beberapa pendapat ulama, yang meliputi deskripsi istilah dan bentuk

tentang masalah serta memaparkan tentang argumen-argumen legitimasi keberadaan masalah sebagai salah satu metode pengambilan hukum.

Bab *ketiga*, menghadirkan sketsa biografi dan perjalanan keilmuan al-Ṭūfi dan karya-karyanya, tahapan penyusunan dan tema-tema pokok kitāb *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah* dan yang terakhir mengurai dasar metodologi dan latar belakang dari pemikiran al-Ṭūfi yang digunakan dalam merumuskan tawaran-tawaran dan gagasan konseptualnya, selanjutnya diakhiri dengan pembahasan tentang masalah sebagai *maqâṣid al-Syarī'ah*.

Bab *keempat*, merupakan inti dari kajian ini yang meliputi: konsep masalah dalam perspektif al-Ṭūfi, argumen al-Ṭūfi mendahulukan masalah, kemudian tentang batasan ruang lingkup masalah dijadikan metode pengambilan hukum, kemudian membahas peran akal dalam menentukan masalah menurut para ulama dan al-Ṭūfi. Dan dilanjutkan dengan perbandingan konsep masalah gagasan al-Ṭūfi dengan ulama lainnya guna untuk membandingkannya.

Bab *kelima*, memberikan gambaran mengenai relevansi konsep masalah terhadap reaktualisasi hukum Islam Indonesia sesuai dengan budaya hukum yang ada dan membahas relevansi konsep masalah al-Ṭūfi.

Bab *keenam*, merupakan bab terakhir dari kajian ini. Adapun bab tersebut berisi penutup yang meliputi kesimpulan dan saran-saran.