

BAB III

AL-ṬŪFI DAN *KITÂB RISÂLAH FĪ RI'ÂYAH AL-MAŞLAḤAH*

A. Sketsa Biografi dan Perjalanan Intelektual Al-Ṭūfi

Nama lengkap ulama ini adalah Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaimān bin Abd al-Qawī bin Abd al-Karīm bin Sa'īd al-Ṭūfi al-Şarşari al-Baghdādi al-Hanbāli, yang terkenal dengan nama al-Ṭūfi. Sebenarnya al-Ṭūfi adalah sebuah nama sebuah desa di daerah Şarşar Irak, dan di desa itulah tokoh ini dilahirkan. Di samping tokoh tersebut terkenal dengan nama al-Ṭūfi, juga populer dengan nama Ibn Abū 'Abbās. Ia adalah seorang ulama fiqh dan ushul fiqh mazhab Hanbāli.¹

Al-Ṭūfi lahir diperkirakan pada tahun 657 H (1259 M)² dan meninggal berkisar pada tahun 716 H (1318 M)³. Ia adalah seorang ulama yang haus terhadap ilmu pengetahuan sehingga dalam sejarah tercatat ia belajar fiqh, uşūl

¹ Al-Ṭūfi, *Risālah fī Ri'āyah al-Maşlahah*, Aḥmad Abd al-Raḥīm al-sāyih (ed), (Mesir: Dār al-Mişriyah li al-Banāniyah, 1993), 6.

² Muşţafā Zaid, *al-Maşlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najmuddīn al-Ṭūfi*, (Mesir: Dār al-Fikr al-Arabi, 1959), 68. Ada perbedaan pendapat tentang tahun kelahirannya, Ibnu Hajar al-'Asqalāni dalam kitabnya *al-Durar al-Kaminah* menyebutkan bahwa al-Ṭūfi lahir pada tahun 657 H, Ibnu Rajab (seorang ulama mazhab Hanbāli) dalam bukunya *Zail ṭabaqāt al-ḥanābilah* dan Ibnu Amad seorang ahli sejarah abad ke 18 H, dalam bukunya *Syazarāt al-Zahāb*, mengatakan bahwa al-Ṭūfi lahir di atas tahun 670 H. Lihat Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 112.

³ Al-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaşar al-Rauḍah*, Abdullāh bin Abd al-Muḥsin al-Turki (ed), (Beirut: al-Risālah, 1998), 10. Tentang tahun wafatnya juga terdapat perbedaan pendapat yaitu mengacu pada tahun-tahun antara 710 H dan 716 H di Baitulmaqdis (Yerusalem). Mustafa Zaid dalam bukunya yang ia nukil dari pendapat Ibn Rājab, Ibn Hajar dan Ibn al-'imād, mereka mengatakan al-Ṭūfi wafat pada tahun 716, dan al-Suyutī dalam kitab *bughyah al-wi'āh* menegaskan bahwa al-Ṭūfi wafat pada 711 H. Lihat Muşţafā Zaid, *al-Maşlahat.*, 45.

fiqih, bahasa arab, ilmu mantiq, ilmu kalam, hadith, tafsir, sejarah dan ilmu *jadal*.⁴

Pendidikan al-Ṭūfi dimulai di kota kelahirannya dengan belajar kepada beberapa orang guru. Ia menghafal kitab *al-Mukhtaṣar al-Kharqī* (ringkasan buku al-Kharqī) di bidang fiqih dan *al-Luma'* (karya Ibnu Jani) di bidang bahasa Arab. Ia juga bolak-balik ke Ṣarṣar untuk belajar fiqih kepada Syaikh Zainuddīn Ali bin Muhammad al-Ṣarṣari, seorang ahli fiqih Hanbali yang dikenal dengan sebutan *al-Būqī*. Pada tahun 691 H ia pindah ke Baghdad. Di sana ia menghafal kitab *al-Muḥarrar fī al-Fiqh* (sebuah buku pegangan dalam fiqih Hanbali) dan mendiskusikannya dengan Syaikh Taqiy al-Dīn al-Zarziati. Di samping itu ia belajar bahasa arab kepada Alī bin Abdillāh bin Muhammad al-Mausūli. Belajar uṣūl fiqih pada Naṣr al-Fārūqī, serta belajar hadith kepada Rasyid bin al-Qāsim, Isma'īl bin al-Ṭabbal, dan Abdur Raḥmān bin Sulaimān al-Ḥaraniy. Kebanyakan guru-gurunya adalah ulama-ulama besar mazhab Hanbali di zamannya, sehingga tidak mengherankan kalau al-Ṭūfi dianggap sebagai penganut mazhab Hanbali.⁵

Secara terperinci, berikut ini merupakan guru-guru al-Ṭūfi seperti yang tercatat dalam karyanya *Kitāb Syarḥ mukhtaṣar al-Rauḍah*, sebagai berikut:⁶

1. Guru-guru al-Ṭūfi semasa di Baghdad (pada tahun 691)

- a. Ismā'il Ibn 'Ali Ibn al-Ṭibal (guru al-Ṭūfi ketika di Mustanṣariyah).

⁴ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 124.

⁵ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih*, 113.

⁶ Al-Ṭūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, 22-24.

- b. Al-Hâfidh Abdurrahman bin Sulaimân bin Abd al-'Azîz bin al-Maljlîj al-Ḥarani al-Baghdâdi (adalah guru al-Ṭûfi dalam memperdalam fiqh Hanâbilah).
 - c. Aḥmad bin 'Ali bin Abdillâh bin Abî al-Badr al-Qalânisi al-Bâjisri.
 - d. Ibn al-Bûqi (guru fiqh al-Ṭûfi yang sangat ahli dalam fiqh Hanbali).
 - e. Abdullah bin Muhammad bin Abî Bakr bin Ismâ'îl bin Abî al-Barâkat bin Makki bin Aḥmad al-Zarirati (beliau adalah Imam Mufti serta ahli fiqh di Iraq, guru fiqh al-Ṭûfi semasa menghafal kitab al-Muḥarrar).
 - f. Ibn al-Husain al-Mauṣily (ahli uṣûl fiqh dan pandai ilmu bahasa arab), meninggal dan lahir di Kota al-Mauṣûl.
 - g. Naṣr al-Farûqi (guru ushul fiqh al-Ṭûfi).
 - h. Muhammad bin Abdillâh bin Umar bin Abî al-Qâsim al-Baghdâdi (ahli hadith serta ahli dalam ilmu tasawwuf).
 - i. Rasyîd al-Dîn Abû Abdillâh Ibn Abî al-Qâsim.
 - j. 'Isâ al-Maṭ'am (ketika diajar beliau, al-Ṭûfi mulai mengarang kitab dan belajar fiqh).
 - k. Maufiq al-Dîn, (al-Ṭûfi mulai belajar ushul fiqh dan mengarang kitab).
2. Guru-guru al-Ṭûfi sewaktu di Damaskus, di mana dalam kesempatan inilah al-Ṭûfi banyak belajar (berdiskusi dengan para ahli fiqh ahli tafsir dan para ahli hadith pada tahun 704 H), di antaranya:⁷

⁷ Al-Ṭûfi, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, 26-31.

- a. Taqiyu al-Dīn Ibn al-Taimiyyah (dia adalah Imam ahli fiqh, seorang mujtahid, penghafal hadith, ahli tafsir, ahli ushul serta seorang zuhud).
 - b. Yûsuf bin Abd al-Rahman bin Yûsuf al-Qadha'i al-Killâbi Abû Hujjâj al-Dimasyqi al-Mazi (beliau adalah ahli bahasa dan ahli hadith, pengarang kitab *tadhhib al-Kamâl fi asmâ' al-Rijâl*).
 - c. Abû Muhammad al-Qâsim bin Muhammad bin Yûsuf al-Barzali al-Asybili (adalah merupakan guru al-Ṭûfi dalam bidang hadith dan sejarah).
 - d. Sulaimân Ibn Ḥamzah bin Aḥmad bin Umar bin Muhammad bin Aḥmad bin Muhammad bin Qudâmah al-Muqdisi (seorang Qaḍi yang juga merupakan guru al-Ṭûfi dalam bidang hadith).
3. Guru-guru al-Ṭûfi semasa di Kairo (pada tahun 705)
- a. Abd al-Mu'min bin Khalâf bin Abī al-Hasan bin Syarâf al-Dimyâti.
 - b. Mas'ûd bin Aḥmad bin Mas'ûd bin Zaid bin Iyâs al-Hârithi al-Baghdady, (seorang Qaḍi yang ahli fiqh, ahli sera penghafal hadith).
 - c. Muhammad bin Yûsuf bin Alī bin Ḥayyân al-Gharnaṭi al-Andalûsi al-Ḥayyâni al-Naḥwi (termasuk pembesar para ulama yang ahli dalam bahasa arab, tafsir, hadith, ahli terjamah dan bahasa-bahasa).

Di samping ilmu-ilmu di atas, ia juga belajar ilmu mantiq, ilmu farâ'id, dan ilmu *jadal* (cara berdiskusi), sehingga ia mampu untuk mengemukakan pemikirannya secara mandiri, tanpa harus terikat kepada mazhab. Dalam kaitan dengan ini, ketika menyusun kitab *al-akhbar fi qawâ'id al-tafsir*, ia mengatakan bahwa buku tersebut ditujukan kepada mereka yang mau mengembangkan

pemikiran untuk mencari kebenaran, bukan kepada yang terikat oleh pendapat orang lain atau mencari kebenaran melalui orang lain.⁸

Hampir semua sejarah yang mengupas riwayat hidup al-Ṭūfi melukiskan bahwa al-Ṭūfi intelektual yang jenius yang gemar membaca dan menulis serta tergolong produktif dalam karya tulis ilmiah. Banyaknya tempat dan wilayah yang disinggahi al-Ṭūfi untuk menyerap ilmu dan mengembangkan pemikirannya turut mengkondisikan sosok intelektualitas yang tidak hanya terpuruk pada satu disiplin ilmu. Bahkan ia juga merupakan seorang penyair kondang pada zamannya.⁹

Muṣṭafā Zaid menuturkan seperti yang dinukil dari pendapat Ibnu Râjab, tidak kurang dari 30 karya yang sempat dihasilkan al-Ṭūfi semasa hidupnya.¹⁰ Angka tersebut sebenarnya dapat membengkak bila dihubungkan dengan sumber-sumber kepustakaan lain sampai saat ini.¹¹

Secara terperinci, karya al-Ṭūfi menurut Muṣṭafā Zaid dapat diklasifikasikan sebagai berikut:¹²

a. Karya al-Ṭūfi di bidang 'Ulûm al-Qur'ân

- 1) *Al-Akhbar fi Qawâ'id al-Tafsîr*
- 2) *Al-Isyarât al-Ilâhiyah ilâ al-Mabâhith al-Uṣûliyah*
- 3) *Idâh al-Bayân 'an ma'nâ Ummi al-Qur'ân*
- 4) *Mukhtaṣar al-Ma'âlimîn*

⁸ Ibid., 113. Untuk lebih jelas mengenai guru-guru al-Ṭūfi dan disiplin ilmu yang dipelajarinya, lihat al-Ṭūfi, *Mukhtaṣar al-Rauḍah*, 22-24.

⁹ Muṣṭafā Zaid, *al-Maslahah*, 58.

¹⁰ Ibid., 58.

¹¹ al-Ṭūfi, *Mukhtaṣar al-Rauḍah*, 32.

¹² Ibid., 24-32.

- 5) *Tafsīr Sūrah Qāf*
- 6) *Jadal al-Qur'ān*
- 7) *Bughyah al-Wāsil ilā Ma'rifah al-Fawāṣil*

b. Karya di bidang 'Ulūm al-Hadīth

- 1) *Daf' al-Ta'arud 'ammā Yūhimu al-Tanāquḍ fī al-Kitāb wa al-Sunnah*
- 2) *Syarh al-Arba'īn al-Nawawiyah*
- 3) *Mukhtaṣar al-Tirmidhiy*

c. Karya di bidang 'Aqīdah dan Uṣūl al-Dīn

- 1) *Bughyah al-Sā'il fī Ummahāt al-Masā'il*
- 2) *Qudwah al-Muhtadīn ilā Maqāsid al-Dīn*
- 3) *Ḥalāl al-'Aqd fī Aḥkām al-Mu'taqīd*
- 4) *Al-Intiṣārāt al-Islāmiyah fī Daf' Syubhah al-Nashrāniyah*
- 5) *Dar'u al-Qaul al-Qabīḥ fī al-Taḥsīn wa al-Taqbīḥ*
- 6) *Al-Bāḥith fī Aḥkām al-Bāṭin wa al-Dāhir*
- 7) *Radd 'alā al-Ittiḥādiyah*
- 8) *Ta'ālīq 'alā al-Anājīl wa Tanāquḍihā*
- 9) *Qaṣīdah fī al-'Aqīdah wa Syarḥihā*
- 10) *Al-'Adhāb al-Wāṣib 'alā Arwāḥ al-Nawāṣib*

d. Karya di bidang Uṣūl al-Fiqh

- a. *Mukhtaṣar al-Rauḍah al-Qidāmiyah*
- b. *Syarh Mukhtaṣar al-Rauḍah al-Qidāmiyah fī Thalath Majladāt*
- c. *Mukhtaṣar al-Ḥāṣil*
- d. *Mukhtaṣar al-Maḥṣūl*

e. *Mi'râj al-wuṣûl ilâ 'Ilmi al-Uṣûl*

f. *Al-Dhañ'ah ilâ Ma'rifah Asrâr al-Syañ'at*

e. Karya di bidang al-Fiqh

1) *Al-Riyâḍ al-Nawâdir fî al-Asybâh wa al-Nazâ'ir*

2) *Al-Qawâ'id al-Kubrâ*

3) *Al-Qawâ'id al-Ṣughrâ*

4) *Syarh Niṣf Mukhtaṣar al-Khirqiy*

5) *Muqaddimah fî 'Ilmi al-Farâ'id*

6) *Syarh Mukhtaṣar al-Tibriñziy (fî fiqh al-Syâfi'iy)*

f. Karya di bidang Bahasa, Sastra dan Adab

1) *Al-Sâ'iqah al-Ghaḍbiyyah fî al-Radd 'alâ al-Munkariy al-'Arabiyah*

2) *Risâlah al-'Ulûwiyyah fî al-Qawâ'id al-'Arabiyah*

3) *Ghafflah al-Muḥtâz fî 'Ilmi al-Haqiqah wa al-Majâz*

4) *Tuḥfah Ahl al-Adab fî Ma'rifah Lisân al-'Arab*

5) *Al-Rahîq al-Salsil fî al-Adab al-Musalsil*

6) *Mawâ'id al-Hais fî Syi'r Imri' al-Qais*

7) *Al-Syi'âr al-Mukhtâr 'alâ Mukhtâr al-Asy'âr*

8) *Syarh Muqâmât al-Hañriy (fî thalath majladât)*

9) *Izâlah al-Ankâd fî mas'alah Kâd*

10) *Daf'u al-Malâm 'an Ahl al-Manṭiq wa al-Kalâm*

Namun dalam bukunya "*Syarh mukhtaṣar Al-Rauḍah*", disebutkan bahwa karya-karya al-Ṭûfi lebih dari 50 karya yang telah ditulisnya.¹³

¹³ al-Ṭûfi, *Syarh mukhtaṣar Al-Rauḍah.*, 24-32.

Al-Ṭūfi menonjol di bidang uṣūl al-Fiqh ketika ia membicarakan konsep masalahat dalam bukunya *Syarh al-Arbaʿīn al-Nawawiyah* (yang akan dibahas pada bab berikutnya). Kontroversi di bidang masalahat inilah yang membuat ia tetap di ingat sampai sekarang.¹⁴ Dalam melakukan eksplorasi keilmuan, al-Ṭūfi juga menggali literatur-literatur Syī'ah yang ketika itu dinilai sangat tabu dan kontroversial dalam masyarakat yang mayoritas Sunni. Meskipun al-Ṭūfi berada dalam komunitas mazhab Hanbali dan menekuni studi tentang Syī'ah, namun tradisi kebebasan berpikir dalam penggambaran intelektualnya tetap terus melaju. Dengan ilmu yang telah dipelajarinya, al-Ṭūfi berupaya mengajak para ulama ketika itu untuk tetap komitmen pada al-qur'ān dan al-sunnah dalam mencari kebenaran secara radikal. Seruan al-Ṭūfi ini mencuat dalam karyanya, *al-Akhbar fī Qawâ'id al-Tafsīr*, kitab tentang kaidah-kaidah tafsir. Dalam mengambangkan dan memelihara tradisi kebebasan berpikir, al-Ṭūfi tidak terikat dengan suatu pendapat, aliran pemikiran atau mazhab manapun.¹⁵ Tercatat dalam sejarah bahwa al-Ṭūfi pernah terpengaruh dan menganut mazhab Syī'ah. Dan pada akhirnya al-Ṭūfi mengundurkan diri dari Syī'ah dan kembali menganut mazhab Hanbali. Namun demikian, pemikiran intelektual al-Ṭūfi yang terbiasa berpikir bebas tidak pernah terhenti.¹⁶

Oleh karena keberaniannya dan dianggap kontroversi inilah, karir intelektualnya hancur akibat konspirasi, menurut Abdullāh M. al-Ḥusain, atau berkonflik yang diakibatkan adanya perbedaan pendapat dengan para ulama pada

¹⁴ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih.*, 116-117

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1999), 17.

¹⁶ Muṣṭafā Zaid, *Maṣlaḥah.*, 127.

masa itu. Al-Ṭūfi dibawa ke hadapan seorang hakim bernama Sa'd al-Dīn al-Ḥārithi yang notebene adalah salah satu gurunya dalam bidang ilmu hadith, al-Ṭūfi yang kritis dan kukuh mempertahankan pendapatnya dituduh sebagai penganut *Syī'ah* dan diasingkan ke daerah Qaus.¹⁷

Jalan hidup al-Ṭūfi memberikan teladan penting bagi umat Islam tentang rentannya perselingkuhan antara agamawan dan penguasa, juga mewariskan pesan untuk memiliki keberanian dalam menyampaikan pendapat dan mempertahankannya. al-Ṭūfi merupakan figur langka dari mazhab Hanbali yang meyakini urgensi nalar dan akal.¹⁸

B. Kondisi Politik dan Hukum Islam di Masa al-Ṭūfi

Al-Ṭūfi diperkirakan lahir pada tahun 675 H (1259 M) dan meninggal pada tahun 716 H (1318 M).¹⁹ berdasarkan keterangan ini, jelaslah bahwa al-Ṭūfi lahir setelah serbuan pasukan Mongol ke kota Baghdad yang dipimpin oleh Khulagu Khan pada tahun 1258 M. Jatuhnya kota Baghdad oleh serangan tentara Mongol tersebut merupakan peristiwa yang paling menentukan dalam sejarah kaum muslimin, sebuah pertanda awal kehancuran umat Islam. Jatuhnya Baghdad di atas dilukiskan sebagai seluruh dunia Islam gelap tak berdaya. Tidak seorang pun yang dapat membayangkan bencana yang lebih dahsyat daripada

¹⁷Muhammad Mawhiburrahman. "Mengenal Pemikiran Najm al-Din al-Tufi" (online) (http://www.studipesantren.com/bilik/terbaru/339/Mengenal_Pemikiran_Najm_alDin_alTufi.htm), diakses 27 Juni 2011), 1-2.

¹⁸ Ibid., 2.

¹⁹ Lihat hal. 36 pada tulisan ini.

malapetaka ini. Akibatnya adalah integritas politik dunia Islam betul-betul berantakan.²⁰

Di samping informasi bahwa tokoh yang menjadi obyek pembahasan tulisan ini hidup dalam situasi integritas politik dunia Islam, terutama kemunduran hukum Islam. Fase kemunduran hukum Islam berlangsung lama yaitu dari pertengahan abad keempat Hijriyah sampai akhir abad ketiga belas Hijriyah. Pada fase tersebut para ulama kurang berani berinisiatif untuk mencapai tingkatan mujtahid mutlak dan menggali hukum-hukum Islam langsung dari sumber-sumbernya yang pokok, yaitu al-Qur'ân dan al-Sunnah, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil syara'.²¹

Keadaan ini berpengaruh besar terhadap perkembangan hukum Islam dan kehidupan para mujtahid. Selain itu, mazhab-mazhab fiqh sudah terbukukan dengan baik sehingga para ulama tidak lagi mencari hukum pada al-Qur'ân dan al-Sunnah, tetapi cukup pada karya-karya fiqh para ulama sebelumnya. Mereka membatasi diri dalam lingkungan mazhab-mazhab itu, dan kesungguhan mereka ditujukan untuk memahami tulisan-tulisan para imam mazhab saja. Tidak untuk memahami *naşş-naşş syar'i* dan dasar-dasar yang umum.²² Berbagai faktor, baik politik, mental, sosial dan sebagainya telah mempengaruhi kegiatan mereka

²⁰ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), 37-38.

²¹ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 206.

²² Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam Dari Kawasan Arab Sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 113-114.

dalam lapangan hukum, sehingga tidak mempunyai pikiran independen, melainkan harus bertaklid.²³

Ciri lain periode ini ditandai dengan menurunnya semangat ijtihad di kalangan ulama, bahkan mereka cukup puas dengan kitab-kitab yang telah disusun dalam berbagai mazhab. Ulama lebih banyak mencurahkan perhatian dalam mengomentari, memperluas atau meringkas masalah yang ada dalam kitab-kitab mazhab masing-masing.²⁴ Pergolakan politik telah mengakibatkan terpecahnya negeri Islam ketika itu menjadi beberapa negeri kecil, dan negeri-negeri tersebut selalu sibuk perang, fitnah-memfitnah dan kehilangan ketentraman masyarakat. Salah satu implikasinya adalah kurangnya perhatian terhadap kemajuan ilmu.²⁵

Pada fase sebelumnya telah timbul mazhab-mazhab hukum Islam yang mempunyai metode dan cara berpikir sendiri di bawah seorang imam mujtahid. Sebagai kelanjutannya ialah bahwa pengikut-pengikut mazhab-mazhab tersebut berusaha membela mazhabnya sendiri dan memperkuat dasar-dasar mazhab maupun pendapat-pendapatnya, dengan cara mengemukakan kebenaran pendirian mazhabnya, dan menyalahkan pendirian mazhab lain atau dengan cara memuji-muji imam pendiri mazhab yang dianutnya. Dengan usaha-usaha tersebut, seseorang tidak lagi mengarahkan perhatiannya kepada sumber hukum Islam yang utama, yaitu al-Qur'ân dan al-Sunnah, dan baru memakai dalil-dalil kedua sumber ini untuk memperkuat pendapat imamnya, meskipun kadang-kadang

²³ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 206.

²⁴ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam*, 114.

²⁵ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 206.

harus melalui pemahaman yang tidak semestinya. Dengan demikian, kepribadian seseorang menjadi lebur dalam golongannya dan kebebasan berpikir menjadi terhapus. Orang-orang berilmu akhirnya menjadi orang-orang awam yang mencukupkan dengan taklid. Sudah barang tentu fanatik terhadap suatu pikiran menyebabkan pikiran seseorang kaku.²⁶

Pembukuan pendapat-pendapat mazhab menyebabkan orang mudah untuk mencarinya. Pada fase-fase sebelumnya para ulama harus berijtihad karena dihadapkan kepada hal-hal yang tidak ada hukumnya. Setelah ijtihad-ijtihad mereka dibukukan, bagi orang-orang yang datang kemudian hanya mencukupkan dengan pendapat yang telah ada.

Pada masa-masa sebelumnya, hakim-hakim terdiri dari orang-orang yang bisa melakukan ijtihad. Akan tetapi pada masa selanjutnya hakim-hakim diangkat dari orang-orang yang bertaklid, agar mereka memakai mazhab tertentu dan terputus hubungannya dengan mazhabnya yang tidak dipakai di peradilan. Apalagi hakim-hakim yang bisa berijtihad seringkali keputusannya menjadi sasaran kritik penganut-penganut mazhab tertentu. Dengan terikatnya seorang hakim pada mazhab fiqh yang disukai oleh penguasa Negara menjadi sebab orang merasa puas terhadap mazhab tersebut.²⁷

Oleh karena kaum muslimin tidak mengadakan jaminan agar ijtihad jangan sampai digunakan oleh orang-orang yang tidak berhak, timbullah kekacauan dalam persoalan ijtihad dan mengeluarkan pendapat. Orang-orang yang tidak berhak berijtihad ikut melakukan ijtihad, dan orang-orang awam ikut-

²⁶ Ibid., 207.

²⁷ Ibid., 207.

ikut memberikan fatwa, dan dengan demikian mereka telah mempermainkan *naṣṣ- naṣṣ syarī'at* dan kepentingan orang banyak. Akibatnya ialah banyak fatwa yang berbeda-beda dan bersimpang-siurnya keputusan-keputusan hakim, meskipun kadang-kadang masih di negeri yang sama, sedang kesemuanya dianggap sebagai hukum-hukum *syara'*. setelah melihat kekacauan dalam lapangan hokum tersebut, para ulama pada akhir abad keempat Hijriyah menetapkan penutupan pintu ijtihad dan membatasi kekuasaan para hakim dan para pemberi fatwa dengan pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh ulama-ulama sebelumnya. Akhirnya pintu ijtihad resmi ditutup.²⁸ Begitu juga, pengadilan suatu perkara tidak boleh lagi didasarkan, kecuali pada pendapat para imam mazhab.²⁹

Tanda-tanda kebekuan dan kemunduran yang panjang tersebut terlihat pada kenyataan-kenyataan berikut: Sebagai akibat para ulama tidak melakukan ijtihad, baik karena malas dan tidak adanya daya kreasi baru, atau karena menerima tertutupnya pintu ijtihad sebagai suatu keputusan *ijmā'*, kegiatan ulama hanya berkisar membahas pendapat-pendapat imam-imam mujtahid yang lalu, seperti menyusun masalah-masalah yang sudah ada, memilah-milah antara pendapat-pendapat yang kuat dengan pendapat yang lemah, dan menyusun ringkasan-ringkasan kitab yang kadang-kadang merupakan rumusan-rumusan yang sukar dimengerti, kemudian diberikan penjelasan yang terkenal dengan nama *syarah*, dan penjelasan ini diberi penjelasan lagi, atau diberi catatan-catatan yang terkenal dengan nama *hâsyiyah* atau *ta'liqat*. Corak lain dari cara

²⁸ Ibid., 208.

²⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: Ui Press, 1986), 32.

penyusunan kitab dari masa kemunduran ialah penghimpunan fatwa-fatwa dalam satu mazhab. Akan tetapi kitab fatwa-fatwa ini merupakan suatu perbendaharaan yang sukar dinilai dalam hukum Islam.³⁰

Akibatnya hukum Islam menjadi terisolasi dari persoalan kehidupan, karena persoalan kehidupan ini akan selalu muncul, sedang hukum-hukum Islam harus dicakupkan pada ijtihad-ijtihad dari masa sebelumnya, dan hukum Islam hanya bersifat teori semata dan tidak bisa merespon masalah-masalah baru dalam kehidupan manusia. Dalam pada itu pusat ilmu-ilmu pada waktu itu terutama hukum Islam berpindah-pindah, dari kota-kota Baghdad, Bukhara dan Naisabur, ke kota-kota Mesir, Syam, India, Asia Kecil dan Afrika.³¹

Meskipun masa tersebut dinamakan masa kemunduran, pada masa ini masih terdapat ulama-ulama bebas yang menentang taklid dan menyerukan kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Usaha-usaha mereka ini berhasil dan besar pengaruhnya terhadap masa-masa berikutnya. Di antara ulama-ulama bebas adalah Ibnu Taimiyah (wafat 728) yang mempunyai karya-karya baru. Di antaranya adalah fatwa-fatwanya yang merupakan segi penerapan praktis hukum-hukum Islam, karena fatwa-fatwanya tersebut merupakan jawaban-jawaban terhadap peristiwa yang terjadi pada masanya. Tokoh lainnya adalah Ibnu al-Qayyim (wafat 751) yang menulis buku-buku hukum Islam yang sangat bernilai,

³⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 208. Hasbi Ash-Shidiqie menuliskan dalam bukunya dengan menukil dari pendapat al-Zarqa, menerangkan bahwa terdapat tiga macam bentuk kitab, yaitu: (a) *Matan*, yaitu kitab yang mengumpulkan masalah-masalah pokok yang disusun dengan uraian yang mudah. Akan tetapi, kemudian ada pula yang disusun dengan uraian yang sukar sehingga membutuhkan *syarh* (keterangan). (b) *Syarh*, yaitu kitab yang merupakan komentar dari kitab *matan*. (c) *Hâsyiyah*, yang merupakan komentar dari *syarh*. Lihat Hasbi Ash-Shidiqie, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), 83.

³¹ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 208.

seperti *A'lâm al-Muwaqî'in*.³² Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diduga bahwa al-Ṭûfi hidup segenerasi dengan Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah. Menurut suatu keterangan memang bahwa al-Ṭûfi adalah salah seorang murid Ibnu Taimiyah.³³

C. Tentang *Kitâb Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah*

Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah merupakan kitab yang memuat pendapat al-Ṭûfi tentang maslahat yang berasal dari pembahasan (*syarh*) hadith nomor 32 dalam kitab *Arba'in al-Nawawi*. Hadith yang dimaksud adalah berbunyi *lâ ðarara wa lâ ðirâra* (tidak memudaratkan diri sendiri dan tidak memudaratkan orang lain). Bahasan al-Ṭûfi mengenai hadith nomor 32 tersebut dikutip secara utuh dan lengkap yang bersumber dari bahasan Syaikh Jamal al-Dîn al-Qâsimi seorang ulama Damaskus yang telah berupaya memisahkan bahasan al-Ṭûfi di dalam hadith tersebut, kemudian menukilkannya sebagai risalah tersendiri. Ia juga berperan sebagai pensyarah di dalam risalah tersebut. Kemudian majalah al-Manar No. IX/10, Oktober 1906 memuat risalah al-Ṭûfi berikut syarahnya secara lengkap.³⁴ Publikasi ini mengundang reaksi yang kuat di kalangan ulama konservatif Mesir ketika itu.³⁵

³² Ibid., 209.

³³ al-Ṭûfi, *Syarh Mikhtaşar al-Rauðah*, 22.

³⁴ Al-Ṭûfi, *Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah*, 7-8. Muşafâ Zaid, guru besar pada Universitas Dâr al-Ulûm memilih sebuah bahasan al-Ṭûfi dan pendapatnya tentang maslahat sebagai judul Tesisnya. Referensi yang dijadikan rujukan untuk penelitian Muşafâ Zaid, di samping untuk memperkuat risalah al-Ṭûfi, ia menggunakan dua manuskrip yang tersimpan di perpustakaan *al-Taimûra* milik Dâr al-Kutub al-Mişriyah, yang memuat syarah al-Ṭûfi mengenai hadith *Arba'in al-Nawawi*, manuskrip pertama terdaftar pada nomor 328 kelompok hadith. Dan kedua terdaftar pada nomor 446 kelompok hadith. Ia juga menggunakan risalah Syaikh Jamal al-Dîn al-Qâsimi, majalah al-Manâr No. IX/10, 1906. Dalam kaitan ini ia mengadakan studi komparatif dan

Kitab *Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah* memuat pendapat al-Ṭûfi tentang konsep maslahatnya yang disunting atau diedit oleh Ahmad Abd al-Raḥîm al-Sâyih, mencakup beberapa bahasan, di antaranya:³⁶

1. Pembahasan tentang dalil-dalil syara' menurut al-Ṭûfi.
2. Merupakan pokok dari pembahasan al-Ṭûfi, yang meliputi:
 - a. Penjelasan tentang hadith "*lâ ḍarara wa lâ ḍirâra*".
 - b. Pengertian maslahat menurut al-Ṭûfi.
 - c. Dalil-dalil syara' yang mementingkan terhadap menjaga maslahat, baik secara global (*ijmâl*) maupun terperinci (*tafṣîl*).
 - d. Argument al-Ṭûfi yang lebih mendahulukan maslahat dari pada *naṣṣ* dan *ijmâ'*.
 - e. Ruang lingkup berlakunya maslahat dalam gagasan al-Ṭûfi.

D. Dasar Metodologi pemikiran al-Ṭûfi

Metodologi di sini dapat dipahami sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Syarqawi sebagai suatu bagian epistemologi yang mengkaji serangkaian langkah-langkah yang ditempuh untuk dapat memperoleh pengetahuan yang bersifat ilmiah. Beberapa pembahasan mengenai metodologi yang tidak bisa

penelitian di antara sumber-sumber tersebut mengenai risalah al-Ṭûfi sehingga karyanya tersebut membuahakan tulisan mengenai risalah al-Ṭûfi yang disunting secara bagus. Ibid., 13-47. Lihat Muṣṭafâ Zaid, *al-Maslahah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddîn al-Ṭûfi*, 67-68.

³⁵ Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih*, 132.

³⁶ Al-Ṭûfi, *Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah*, 13-48.

dilepaskan dari beberapa asumsi-asumsi yang melatar belakangi munculnya berbagai metode yang digunakan dalam aktifitas ilmiah.³⁷

Dalam merumuskan pemikirannya, al-Ṭūfi telah meletakkan asumsi-asumsi dasar yang dijadikan sebagai titik tolak dalam keseluruhan struktur pemikirannya. Untuk dapat mengetahui pemikiran-pemikirannya tersebut, terlebih dahulu harus dipahami asumsi-asumsi dasar dari metodologinya tersebut agar dapat terhindar dari kesalah pahaman, karena kebanyakan menolak atau bahkan bertentangan dengan pandangan mayoritas ulama. Dari berbagai tawaran-tawaran gagasannya yang diklaimnya suatu konsepsi pemikiran baru yang sama sekali berbeda dalam karya-karya ulama sebelumnya.³⁸ Untuk kepentingan tersebut, maka di sini perlu memaparkan asumsi-asumsi dasar dari pemikirannya. Setidak ada dua hal penting yang perlu dijelaskan, yaitu:³⁹

1. Al-Ṭūfi, meski dalam kapasitasnya sebagai seorang pakar *uṣūl al-fiqh*, tidaklah menulis satu buku khusus yang memuat ide konsep maslahat. Ia menjelaskan secara padat gagasan maslahatnya dalam penjelasannya terhadap hadīth *lā ḍarara wa lā ḍirāra* yang termaktub dalam satu buku berjudul *al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn*. Fakta ini dengan sendirinya menggugurkan asumsi banyak pihak yang dengan ceroboh menyatakan jika al-Ṭūfi menulis satu karya khusus berjudul *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah* yang memuat gagasan maslahatnya. Dilihat dari aspek kesejarahannya, sebagaimana paparan Muṣṭafā Zaid, ketidak telitian beberapa sarjana dengan

³⁷ Rizal Muntasyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 62.

³⁸ Al-Ṭūfi, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, 5-6.

³⁹ Muhammad Mawhiburrahman. "Mengenal Pemikiran Najm al-Din al-Tufi"., 2.

meyakini buku *Risâlah fi Ri'âyah al-Maṣlahah* sebagai sebuah buku terpisah, bukan sub-bagian dari buku *al-Ta'yîn*, berpangkal dari kajian Syaikh Jamâl al-Dîn al-Qâsimi atas elaborasi al-Ṭûfi terhadap hadîth *lâ ḍarara wa lâ ḍirâra*. Berbekal kajian al-Qâsimi, Majalah *al-Manâr* menerbitkannya pada tahun 1324 H atau 1906 M. dengan tanpa melakukan suntingan serta dengan nihilnya penjelasan mengenai asal-usul kajian al-Qâsimi tersebut.

2. Teori maslahat al-Ṭûfi bukanlah perpanjangan atau pengembangan konsep *maṣlahah mursalah* yang di gagas oleh imam Mâlik. Pendapat al-Ṭûfi tentang *maṣlahah mursalah* dapat dilacak dalam bukunya yang berjudul *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*. Jika al-Ṭûfi menempatkan dan menyikapi *maṣlahah mursalah* sebagaimana sikap yang dilakukan ulama lain, dalam kerangka sumber hukum yang diperdebatkan (*al-adillât al-mukhtalaf fiḥâ*), maka teori maslahatnya bertolak belakang dengan pendapat mayoritas ulama sebagai dalil hukum independen.

Al-Ṭûfi membangun pemikirannya tentang maslahat tersebut berdasarkan atas empat prinsip, seperti yang dirangkum oleh Muṣṭafâ Zaid, yaitu:⁴⁰

- a. إِسْتِقْلَالُ الْعُقُولِ بِإِذْرَاكِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ
Independensi akal dalam menentukan maslahat dan *kemafsadatan*, khususnya dalam lapangan *mu'âmalah* dan *'âdat*. Untuk menentukan suatu maslahat atau *kemafsadatan* cukup dengan akal. Pendirian al-Ṭûfi bahwa akal semata, tanpa harus melalui wahyu mampu mengetahui kebaikan dan keburukan menjadi

⁴⁰ Muṣṭafâ Zaid, *al-Maṣlahah*, 127-132.

fondasi yang pertama dalam piramida pemikirannya. Hal ini dapat dilihat, ketika al-Ṭûfi mensyarahi hadith *lâ ḍarara wa lâ dirâra*, al-Ṭûfi berucap bahwa Allah SWT telah memberikan kita sebuah sarana untuk mengetahui seluk-beluk kemaslahatan kita. Dengan demikian kita tidak perlu merujuk pada spekulasi *naṣṣ* yang masih abstrak.

Akan tetapi, al-Ṭûfi membatasi kemandirian akal itu dalam bidang *mu'âmalah* dan *'âdat*, dan ia melepaskan ketergantungan atas petunjuk *naṣṣ*, masalah atau *mafsadat* pada kedua bidang itu. Pandangan ini bertolak belakang dengan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa sekalipun masalah dan *kemafsadatan* itu dapat dicapai dengan akal, masalah itu harus mendapat justifikasi dari *naṣṣ* atau *ijmâ'*, baik sifat, bentuk, maupun jenisnya.

- b. الْمَصْلَحَةُ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ مُسْتَقِيلٌ عَنِ التَّصَوُّصِ
 Sebagai kelanjutan dari pendapatnya yang pertama di atas, al-Ṭûfi berpendapat bahwa masalah merupakan dalil *syar'i* mandiri yang *kehujjahannya* tidak tergantung pada konfirmasi *naṣṣ*, tetapi hanya pada akal semata. Dengan demikian, masalah merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu untuk *kehujjahannya* masalah tidak diperlukan dalil pendukung, karena masalah itu didasarkan kepada pendapat akal semata. Bagi al-Ṭûfi, untuk menyatakan sesuatu itu dikatakan masalah atas dasar adat-istiadat dan eksperimen, tanpa membutuhkan petunjuk *naṣṣ*.

- c. مَجَالُ الْعَمَلِ بِالْمَصْلَحَةِ هُوَ الْمَعَامَلَاتِ وَالْعَادَاتِ دُونَ الْعِبَادَاتِ وَالْمُقَدَّرَاتِ
 Masalah hanya berlaku dalam lapangan *mu'âmalah* dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang *'ibâdah maḥḍah* dan ukuran-ukuran yang ditetapkan

syara', seperti shalat dhuhur empat rakaat, puasa ramadhan selama satu bulan, dan ṭawâf itu dilakukan tujuh kali, tidak termasuk objek maslahat, karena masalah-masalah tersebut merupakan hak Allah semata. Bagi al-Ṭûfi, maslahat ditetapkan sebagai dalil *syara'* hanya dalam aspek *mu'âmalah* (hubungan sosial) dan adat-istiadat. Sedangkan dalam bidang *ibâdah* dan *muqaddarât*, maslahat tidak dapat dijadikan dalil. Pada kedua bidang tersebut *naşş* dan *ijmâ'*lah yang dijadikan referensi harus diikuti. Perbedaan ini terjadi karena dalam pandangan al-Ṭûfi *ibâdah* merupakan hak prerogatif Allah, karenanya tidak mungkin mengetahui jumlah, cara, waktu dan tempatnya kecuali atas dasar penjelasan resmi langsung dari Allah. Sedangkan dalam lapangan *mu'âmalah* dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan maslahat kepada umat manusia. Oleh karena itu, dalam masalah *ibâdah* Allah lebih mengetahui, dan karenanya diharuskan mengikuti *naşş* dan *ijmâ'* dalam bidang ini. Mengenai masalah hubungan sosial, manusialah yang lebih mengetahui maslahatnya. Karenanya mereka harus berpegang pada maslahat ketika maslahat itu bertentangan dengan *naşş* dan *ijmâ'*.

d.

أَلْمَصْلَحَةُ أَقْوَىٰ أَدِلَّةُ الشَّرْعِ

Maslahat merupakan dalil *syara'* paling kuat. Oleh sebab itu, al-Ṭûfi juga menyatakan apabila *naşş* dan *ijmâ'* bertentangan dengan maslahat, maka didahulukan maslahat dengan cara pengkhususan (*takhsîş*) dan penjelasan (*bayân*) *naşş* tersebut. Dalam pandangan al-Ṭûfi secara mutlak maslahat itu merupakan dalil *syara'* yang terkuat. Bagi al-Ṭûfi, maslahat itu bukan hanya

merupakan dalil ketika tidak adanya *naṣṣ* dan *ijmâ'*, juga hendaklah lebih diutamakan atas *naṣṣ* dan *ijmâ'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya. Pengutamaan maslahat atas *naṣṣ* dan *ijmâ'* tersebut al-Ṭûfi lakukan dengan cara *takhṣīṣ* dan *bayân*, bukan dengan cara mengabaikan atau meninggalkan *naṣṣ* sama sekali, sebagaimana mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur'ân dengan cara *bayân*. Hal demikian al-Ṭûfi lakukan karena dalam pandangannya, maslahat itu bersumber dari sabda Nabi SAW. *Lâ ḍarara wa lâ ḍirâra*. Pengutamaan dan mendahulukan maslahat atas *naṣṣ* ini ditempuh baik *naṣṣ* itu *qaṭ'iy* dalam *sanad* dan *matan*-nya atau *dhanniyy* keduanya. Untuk mendukung keempat asas atau prinsip maslahat tersebut, al-Ṭûfi mengemukakan alasan-alasan *naṣṣ* yang mementingkan menjaga maslahat baik secara global maupun secara rinci.⁴¹

Oleh karena itu, pandangan al-Ṭûfi tentang maslahat nampaknya bertitik tolak dari konsep *maqâṣid al-syarî'at* yang menegaskan bahwa hukum Islam di *syarî'at* kan untuk mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Konsep ini telah diakui oleh para ulama dan oleh karena itu mereka memformulasikan suatu kaidah yang cukup populer, “di mana ada maslahat, di sana terdapat hukum Allah.”⁴²

⁴¹Untuk hal ini, telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya.

⁴²Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûṭi, *Dawâbiṭ al-Maṣlahah fî al-syarî'at al-islâmiyah*, (Damskus: Mu'âsisah al-Risâlah, t.t), 12.

E. Maslahat sebagai *Maqâsid Al-syañ'ah*

Maqâsid secara bahasa merupakan jamak dari *al-maqṣud* yang berarti tujuan. Dalam *uṣūl al-fiqh*, bahasan *maqâsid al-syañ'ah* bertujuan untuk mengetahui tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh perumusny dalam mensyariatkan hukum. Tujuan hukum ini merupakan salah satu faktor penting dalam melakukan ijtihad. Ulama *uṣūl al-fiqh* mendefinisikan *maqâsid al-syañ'ah* sebagai makna dan tujuan yang dikehendaki *syara'* dalam mensyariatkan suatu hukum bagi kemaslahatan manusia.⁴³

Ulama *uṣūl al-fiqh* menyatakan bahwa sejak zaman Rasulullah saw. sudah ada petunjuk yang mengacu kepada peranan penting *maqâsid al-syañ'ah* dalam pembentukan hukum Islam.⁴⁴ Kemudian selanjutnya, Imam Al-Syâṭibi dianggap sebagai bapak *maqâsid al-syañ'ah* karena peranannya dalam membahas topik tersebut secara sistematis dalam kitabnya *al-Muwâfaqât*.⁴⁵ Padahal Al-Syâṭibi bukanlah orang yang pertama menggulirkan topik tersebut.

Al-Juwaini (w. 478 H) yang lebih dikenal dengan sebutan Imam al-Haramain telah menggagas permasalahan ini dengan melontarkan ide untuk menjadikan *maqâsid al-syañ'ah* sebagai nilai universal dan mengangkatnya dari

⁴³ *Ensiklopedi Hukum Islam*, Abdul Azis Dahlan (ed), hal. 1108.

⁴⁴ Yang sering dijadikan contoh dan menjustifikasi ajaran maslahat dari Nabi adalah hadis nabi yang melarang orang-orang Islam di Madinah menyimpan daging kurban, kecuali sekedar bekal selama tiga hari. Beberapa tahun kemudian, ada beberapa orang sahabat yang menyalahi ketentuan Rasulullah Saw. dengan menyimpan daging kurban lebih dari sekedar perbekalan untuk tiga hari. Peristiwa itu disampaikan orang kepada Rasulullah Saw, namun Rasulullah membenarkannya serta menjelaskan bahwa dahulu hal tersebut dilarang karena kepentingan *al-daffah* (para pendatang dari perkampungan badui yang datang ke Madinah yang membutuhkan daging kurban). Ini menunjukkan bahwa ketetapan dari Rasulullah tetap mempertimbangkan kemaslahatan sebagai *maqashid syari'ah*. Lihat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dar Al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), XIII: 110.

⁴⁵ Ahmad al-Raisûni, *al-Baḥṡ fi maqâsid al-Syañ'ah Nasy'atuh wa Taṭwaruh wa Mustaqilatuh*, (Makalah), di Sampaikan di Universitas Dâr al-Ḥadîth al-Ḥusniyah, pada tanggal 1-5 Maret 2005, 2-3.

level *ẓanni* ke level *qat'i*. Hal tersebut dilakukan atas keprihatinannya terhadap kemerosotan peradaban sosial, terutama para cendekia dan politisi Islam pada saat itu. Kebanyakan ulama *Syâfi'iyah* dan beberapa orang *Mutakallimûn* saat itu memang mengatakan bahwa maslahat hanya dapat diterima jika ada dasar *naṣṣ*-nya. Seandainya maslahat sampai bertentangan dengan *naṣṣ*, maka ia tidak boleh digunakan.⁴⁶ Meskipun bisa dikatakan paparan konsep al-Juwaini tidak begitu mendalam dibanding konsep al-Syâṭibi, namun setidaknya keberaniannya dalam menggulirkan tema yang kurang disentuh oleh ulama semasanya. Ia telah memberikan andil pada perkembangan *maqâṣid al-syarī'ah* selanjutnya. Namun, menurut penelitian al-Raysûni, *maqâṣid al-syarī'ah* dipakai dan dibahas sebagai sebuah keilmuwan jauh sebelum Imam Haramain. Tokoh-tokoh yang memberikan perhatian terhadap konsep ini antara lain menurutnya, al-Turmudhi al-Hakim (abad III), Abû Manṣûr al-Matûridi (w. 375 H), Abû Bakar al-Qaffâl (w. 365 H), Abû Bakar al-Abḥari (w.375), al-Baqillâni (w. 403), Ibnu Hâjib (w. 646), al-Râzi (w. 606), al-Âmidi (w. 631), Izz al-Dīn bin Abd al-Salâm (660), al-Baidâwi (w. 685), al-Asnawi (w.772), Ibnu Subki (w.771), dan tokoh-tokoh lainnya.⁴⁷

al-Syâṭibi sendiri ketika berbicara mengenai maslahat dalam konteks *maqâṣid al-syarī'ah* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syari'*) adalah *taḥqīq maṣâliḥ al-khalqī* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), dan bahwa kewajiban-kewajiban *syarī'at* dimaksudkan untuk memelihara *al-*

⁴⁶ Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma'âli al-Juwaini, *al-Burhân fī Uṣûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Anṣâr, 1400 H), I: 295; II: 923-964.

⁴⁷ Aḥmad al-Raisûni, *Naẓariyât al-Maqâṣid 'inda al-Imâm Syâṭibi*, (Riyâḍ: al-Dâr al-'Ilmiyah li al-Kitâb al-Islâmi, 1992), 7-8.

maqâşid al-syañ'ah.⁴⁸ Dalam studinya, al-Raisuni mengemukakan bahwa *al-maqâşid al-Syâṭibi* berdiri atas dua asas: Pertama, kausasai atau enumerasi *al-syañ'ah (ta'hil)* dengan menarik maslahat dan menolak *mafsadah*. Kedua, *al-maqâşid* sebagai produk induksi menjadi dasar ijtihad terhadap kasus-kasus yang belum tersentuh oleh *naşş* dan *qiyâs*.⁴⁹

Karena begitu pentingnya *maqâşid al-syañ'at* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqâşid al-syañ'at* sebagai salah satu kriteria (disamping kriteria yang lainnya) bagi mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari konsep *maqâşid al-syañ'at* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat, istilah yang sepadan dengan inti dari *maqâşid al-syañ'at* tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat.⁵⁰ Untuk memahami hakikat dan peranan *maqâşid al-syañ'at*, berikut akan diuraikan secara ringkas teori tersebut.

Imam al-Haramain al-Jûwaini dapat dikatakan sebagai ahli teori (ulama *uşûl al-fiqh*) pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqâşid al-syañ'at* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam,

⁴⁸ Ahmad al-Raisûni, *al-Baḥṭh fi maqâşid al-Syañ'ah Nasy'atuh wa Taṭwaruh wa Mustaḳilatuh*, 2.

⁴⁹ Ahmad al-Raisûni, *Naẓariyât al-Maqâşid 'inda al-Imâm al-Syâṭibi*, (Riyâḍ: al-Dâr al-'Ilmiyah li al-Kitâb al-Islâmi, 1992), hal. 143.

⁵⁰ Mustofa dan Abdul Wahid, *hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 6.

sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya.⁵¹

Dalam bukunya *al-Burhân fi Usûl al-fiqh*, Imam Al Haramain membagi *maqâsid al-syaî'at* menjadi dua jenis: *pertama*, *Maqâsid* yang dihasilkan secara *istiqra'* tidak termaktub dalam *naşş*. *Kedua*, *Maqâsid* yang terdapat dalam *naşş* dan difahami melalui *qorinah-qorinah* yang ada, konklusi ini difahami ketika Imam Al Haramain menjelaskan tentang bab-bab mana saja yang boleh diterapkannya metode *qiyâs* dalam pengambilan hukumnya, maka Imam Al Haramain membagi *Uşûl Syaî'ah* menjadi 5 bagian:

- a. *Uşûl* yang secara akal merupakan hal yang dharuri demi keberlangsungan hidup, seperti *hifdh al-dimâ'* dan larangan melakukan pembunuhan, hal ini merupakan *'illat* diwajibkannya *qisâs*.
- b. *Uşûl* yang berhubungan dengan kepentingan umum, akan tetapi tidak sampai pada martabat *darûri*, *Uşûl* seperti ini merupakan *'illat* bagi beberapa bentuk transaksi dalam *syai'at*.
- c. *Uşûl* yang tidak ada hubungannya dengan *darûriyah* maupun *hâjah al-'âmmah*, maksudnya hal ini merupakan hanya anjuran terhadap adab-adab yang seharusnya. Dengan kata lain, hal ini berhubungan dengan *tahsîniyat* atau *makramat*.
- d. *Uşûl* yang tidak ada hubungannya dengan *darûriyah* maupun *hâjah al-'âmmah*, tetapi tidak sampai seperti pada poin c, hal ini hanya berhubungan dengan perkara-perkara yang *mandub* atau sunnah.

⁵¹ Abd al-Mâlik ibn Yûsuf Abû al-Ma'âli al-Juwaini, *al-Burhân fi Uşûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Anşâr, 1400 H), I: 295.

- e. *Uşûl* yang berada pada kegiatan *badaniyah*, tetapi tidak mengandung unsur tertentu dan tidak pula mencakup unsur *darûriyat*, *hâjiyat* dan *tahsîniyat*.⁵²

Kemudian al-Juwaini mengelaborasi lebih jauh *maqâsid al-syañ'at* itu dalam hubungannya dengan *illat*, *aşl* (اصل) dapat dibedakan menjadi lima bagian, yaitu: *aşl* yang masuk dalam kategori *darûriyat* (primer), *al-hâjiat al-'mmah* (sekunder), *makramat* (tersier), sesuatu yang tidak termasuk kelompok *darûriyat* dan *hâjiyat*, dan sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya.⁵³ Dengan demikian, pada prinsipnya al-Juwaini membagi *aşl* atau tujuan *tasyñ'* itu menjadi tiga macam, yaitu *darûriyat*, *hâjiyat* dan *makramat (tahsîniyat)*.

Pembagian yang dilakukan oleh Imam al-Haramain ini dapat dikatakan pembagian yang sama sebagaimana dilakukan oleh Imam al-Syâtibi ketika menyebutkan pembagian *maqâsid* menjadi dharuriyah, hajjiyah dan tahsiniyah. Maka kelima *Uşûl syañ'at* ini menurut Imam al-Haramain merupakan *maqâsid syañ'at* yang tidak termaktub secara *naşş-maqâsid istiqrâ'iyah*, ketika kelima point ini telah diakui keberadaannya sebagai *Uşûl* dalam *syañ'at*, maka boleh melakukan qiyâs terhadap *uşûl-uşûl syañ'at* tersebut.

Sedangkan *Maqâsid* yang didapati melalui *qañnah* yang menyertai teks, Imam al-haramain menjelaskan lebih lanjut bahwa untuk memahami maksud dari *disyañ'at kamya* sebuah hukum membutuhkan adanya *qañnah* yang menguatkan bangunan pemahaman tersebut, dan *qañnah* ini ada dua jenis: *al-qarâ'in al-*

⁵² Ibid., 923-958.

⁵³ Ibid.,

hâliyah (kondisi datangnya naṣṣ) dan *al-qarâ'in al-maqâliyah* (difahami dari *lafadh naṣṣ*).⁵⁴

Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazâli. Al-Ghâzali menjelaskan maksud *syarî'at* dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munâsabah al-maṣlahiyat* dalam qiyâs yang dalam pembahasannya yang lain, ia menerangkan dalam tema *istiṣlah*.⁵⁵ Maslahat menurut al-Ghazâli adalah memelihara adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁵⁶ Kelima maslahat di atas bagi al-ghâzali berada pada skala prioritas dalam urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat primer, skunder dan tersier.⁵⁷ Muhammad Sa'd menerangkan dalam bukunya *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, dengan menukil pendapat al-Ghâzali, bahwa jalan untuk mengetahui tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum, yaitu dengan al-Qur'ân, al-Sunnah dan *al-Ijmâ'*.⁵⁸ kemudian al-Ghâzali menyebutkan bahwa segala sesuatu yang mengandung terhadap menjaga kelima hal tersebut di atas adalah maslahat, sedangkan segala sesuatu yang meniadakan kelima hal tersebut adalah *mafsadat* dan menolak kemafsadahan tersebut dikatakan sebagai maslahat.

Selanjutnya Muhammad Sa'd merinci lebih lanjut pendapat al-Ghâzali tersebut dengan beberapa perincian, di antaranya yaitu:⁵⁹

1. Menjaga kelima *uṣûl* tersebut yang berada pada tingkatan *darûriyat* adalah lebih kuatnya urutan maslahat.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Al-Ghazâli, *al-Mustaṣfâ*, 478.

⁵⁶ Ibid., 478.

⁵⁷ Ibid., 481.

⁵⁸ Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Maṣ'ûd al-Yûbiy, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa 'Alâqatihâ bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, (Riyâdh: Dâr al-Hijrah, 1998), 52.

⁵⁹ Ibid., 52-53.

2. Tidak diperbolehkan membuat keputusan hukum hanya berdasar atas *uṣūl* yang berada pada tingkatan *ḥājjiyat* dan *taḥsīniyat*, namun apabila telah sampai pada tingkatan *ḍarūriyat*, baru diperbolehkan membuat keputusan hukum dengan syarat *ḍarūrat* tersebut harus bersifat *qat'iyah* dan *kulliyah*.
3. Apabila terdapat dua kerusakan atau kemudaratan yang saling berlawanan, maka *maḍarat* yang lebih besar harus ditolak.
4. Setiap maslahat yang tidak kembali terhadap al-Qur'ân, al-Sunnah dan *ijmâ'* hukumnya adalah batil.
5. Berlawanan atau bertentangan dengan *maqâsid al-syañ'ah* adalah haram.

Dari keterangan ini jelaslah teori *maqâsid al-syañ'at* sudah mulai tampak bentuknya.

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqâsid al-syañ'at* adalah 'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salâm dari kalangan Syāfi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat.⁶⁰ Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *ḍarūriyat*, *ḥajjiyat* dan *takmīliyat*.⁶¹ Lebih jauh lagi ia menjelaskan, bahwa taklif harus bermuara pada terwujudnya maslahat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁶² Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa 'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salâm telah berusaha mengembangkan konsep maslahat yang merupakan inti pembahasan dari *maqâsid al-syañ'at*.

⁶⁰ Izzuddīn ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Aḥkâm fī Maṣāliḥ al-Anâm*, (Kairo: al-Istiḳâmat, t.t), I: 9.

⁶¹ Ibid., 60.

⁶² Ibid., 62.

Pembahasan tentang *maqâsid al-syañ'at* secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syâtibi dari kalangan Mâlikiyah. Dalam kitabnya *al-Muafaqât* yang sangat terkenal itu, ia menghabiskan lebih kurang sepertiga pembahasannya mengenai *maqâsid al-syañ'at*. Sudah tentu, pembahasan tentang masalah pun menjadi bagian yang sangat penting dalam tulisannya. Ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya masalah hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.⁶³ Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas masalah menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *darûriyat*, *hajiyat* dan *tahsîniyat*.⁶⁴ Yang dimaksud masalah menurutnya seperti halnya konsep al-Ghazâli, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁶⁵

Konsep *maqâsid al-syañ'at* atau masalah yang dikembangkan al-Syâtibi di atas sebenarnya telah melampaui pembahasan ulama abad-abad sebelumnya. Konsep masalah al-Syâtibi tersebut melingkupi seluruh bagian *syañ'at* dan bukan hanya aspek yang tidak diatur oleh *naşş*. Sesuai dengan pernyataan al-Ghâzali, al-Syâtibi merangkum bahwa tujuan Allah menurunkan

⁶³ Hamka Haq, *Al-Syâtibi Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muafaqât*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 78-87.

⁶⁴ Ibid., 103.

⁶⁵ Ibid., 103.

syar'at adalah untuk mewujudkan maslahat. Meskipun begitu, pemikiran maslahat al-Syâṭibi ini tidak seberani gagasan al-Ṭūfi.⁶⁶

Pandangan al-Ṭūfi mewakili pandangan yang liberal dan radikal tentang maslahat.⁶⁷ Al-Ṭūfi berpendapat bahwa prinsip maslahat dapat membatasi (*takhṣīṣ*) al-Qur'ân, al-sunnah dan *ijmâ'* jika penerapan *naṣṣ* al-Qur'ân, al-Sunnah dan *ijmâ'* itu akan menyalahkan manusia.⁶⁸ Akan tetapi, ruang lingkup dan berlakunya maslahat al-Ṭūfi tersebut adalah *mu'âmalah*. konsep yang digagas oleh al-Ṭūfi ini berdasarkan hadith *lâ ḍarara wa lâ ḍirâra*, di mana dalam memaknai hadith ini, tidak hanya atas makna lahirnya saja, tetapi lebih menekankan terhadap substansi dari maksud hadith tersebut.⁶⁹

Dengan tawaran kaidah yang lebih menekankan pada substansi, yaitu maslahat-keadilan, bukan berarti segi formal dan tekstual dari ketentuan hukum harus diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang sah, bagaimanapun harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin menjadi anarki. Akan tetapi, pada saat yang sama, haruslah disadari sedalam-dalamnya bahwa patokan legal-formal dan tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita maslahat dan keadilan itu diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Hal ini berarti bahwa ketentuan formal-tekstual, yang bagaimanapun dan datang dari sumber apa pun, haruslah selalu terbuka dan kalau perlu diperbarui

⁶⁶ Nur A. Fadhil Lubis, *hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata hukum Indonesia*, (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995), 34-37.

⁶⁷ *Ibid.*, 35.

⁶⁸ Al-Ṭūfi, *Risâlah fi Ri'âyah al-Maṣlahah.*, 23-24.

⁶⁹ *Ibid.*, 27.

sesuai dengan perkembangan zaman dan memenuhi tuntutan kemaslahatan serta keadilan.⁷⁰

Apabila jalan pikiran di atas disepakati, maka secara mendasar diperlukan tinjauan kembali terhadap pemahaman atas konsep *uṣūl al-fiqh* tentang apa yang disebut *qat'i* (yang pasti dan tidak bisa diubah-ubah) dan *ẓanni* (yang tidak atau kurang pasti dan bisa diubah-ubah) dalam hukum Islam.⁷¹

Menurut Abd al-Wahhâb Khalâf, *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'ân ditinjau dari aspek *dilâlah*-nya terbagi menjadi dua macam, yaitu:⁷²

- a. *Al-Naṣṣ al-Qaṭ'i al-Dilâlah*, yaitu sesuatu yang mengandung makna tertentu yang tidak mencakup makna lain dan tidak membutuhkan terhadap *ta'wîl* di dalam memahaminya. Dalam hal ini, seperti penjatuhan *ḥadd* seratus kali cambukan terhadap orang yang berzina, terkait dengan firman Allah (QS: al-Nûr, 24: 2):⁷³

الرَّزَانِيَّةُ وَالرَّزَانِيُّ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَنَّ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.

⁷⁰Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syariah*, dalam Abdillah, Masykuri dkk, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan yang Tak Pernah Tuntas*, (Jakarta: Renaisan dan Formasi, 2005), 230.

⁷¹Ibid., 231.

⁷²Abd al-Wahhâb Khalâf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Semarang: al-Haramain, 2004), 35.

⁷³Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, (jakarta: Yayasan penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'ân, 1989), 543.

Pada ayat di atas, kandungan makna di dalamnya sudah jelas, yaitu memberi hukuman *ḥadd* seratus kali tidak lebih dan tidak kurang.

- b. *Al-Naşṣ al-Zānni al-Dilālah*, yaitu sesuatu yang mengandung makna, tetapi masih terdapat beberapa kemungkinan di dalam maknanya dan membutuhkan terhadap *ta'wīl* di dalam memahaminya. Seperti penjelasan tentang hukum *'iddah* bagi perempuan yang dicerai, di dalam firman Allah (QS: al-Baqarah: 2: 228):⁷⁴

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru'*: tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki *iṣlāḥ*. dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Kata *quru'* pada ayat di atas, tidak pasti maknanya. Sebagian ulama memaknai dengan tiga kali suci dan sebagian yang lain memaknai dengan tiga kali *haid*.

Imam al-Ghāzali menegaskan, bahwa permasalahan-permasalahan yang boleh untuk dijadikan obyek ijtihad adalah setiap hukum *syara'* yang tidak terdapat dalil *qat'i* yang menjelaskannya. Permasalahan-permasalahan yang

⁷⁴ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 55.

berdimensi rasional serta hal-hal yang berkaitan dengan teologi bukan merupakan wilayah cakupan ijtihad, karena kebenaran di dalam permasalahan-permasalahan ini bersifat tunggal, hanya satu, sedangkan bagi sang pembuat kesalahan akan mendapatkan dosa. Sedangkan yang dikehendaki dari obyek ijtihad di sini ialah permasalahan-permasalahan di mana bagi sang pembuat kesalahan tidak mendapat dosa. Seperti halnya status hukum shalat lima waktu kewajiban zakat dan hal-hal lain yang telah disepakati hukumnya adalah termasuk doktrin-doktrin yang bersifat *qat'i*, sehingga bagi orang yang menentang tentang kewajiban shalat maupun zakat akan mendapat dosa.⁷⁵

Manurut Masdar F. Mas'udi, sesuatu yang termasuk dalam kategori *qat'i* dalam hukum Islam adalah sebagai sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental adalah nilai kemaslahatan atau keadilan itu sendiri, yang nota bene merupakan jiwanya hukum. Sedangkan yang termasuk kategori *zanni* adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif, yang dimaksudkan sebagai upaya untuk menterjemahkan yang *qat'i* (nilai kemaslahatan atau keadilan) dalam kehidupan nyata. Sehingga kalau dikatakan bahwa ijtihad tidak bisa terjadi untuk daerah *qat'i*, dan hanya dapat dilakukan untuk hal-hal yang *zanni*, itu memang benar adanya. Cita kemaslahatan dan keadilan sebagai hal yang *qat'i* dalam hukum Islam, memang tidak bisa bahkan juga tidak perlu untuk dilakukan ijtihad guna menentukan hukumnya, apakah wajib, sunah, mubah dan lain sebagainya.⁷⁶

⁷⁵ Al-Ghâzali, *al-Mustaşfâ fi 'Ilm al-Uşûl*, 354.

⁷⁶ Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syariah*, 231.

Sesuatu yang harus diijtihadi adalah hal-hal yang *ẓanni* (yang tidak pasti), yang memang harus diperbarui terus-menerus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu yang juga terus bergerak. Yakni dengan memperhatikan langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, definisi tentang kemaslahatan, keadilan dalam konteks ruang dan waktu nisbi di mana orang berada; *kedua*, kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan dan keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu; dan *ketiga*, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan dan keadilan, seperti dimaksud pada poin pertama dan kedua, dalam realitas sosial yang bersangkutan.

Untuk mempermudah pemahaman, berikut diutarakan contoh tentang ilustrasi *syarī'at* zakat. Tujuan *disyarī'atkan* zakat adalah jelas, yaitu terwujudnya keadilan sosial dan kesejahteraan bersama dengan prinsip yang kuat membantu yang lemah. Di sini tidak ada keperluan sedikit pun untuk melakukan ijthid guna menentukan hukumnya menegakkan keadilan sebagaimana dicita-citakan oleh konsep zakat tersebut. Namun, yang perlu dilakukan ijthid adalah dalam hal-hal sebagai berikut:

Pertama, mendefinisikan keadilan sosial dan pemerataan kesejahteraan dalam konteks ruang waktu tertentu, misalnya konteks Negara Indonesia dalam dasawarsa 1990-an; *kedua*, beberapa beban yang harus ditanggung oleh mereka yang mampu (*miqdâr al-zakâh*), atas basis kekayaan apa saja (*maḥall al-Zakâh*), kapan harus dibayar (*waqt al-'adâ*), dan siapa-siapa serta di mana alamatnya yang secara riil dan definitif harus diuntungkan oleh zakat, dan sektor apa saja

yang secara riil dan definitif harus didukung oleh dana zakat (*maṣraf al-zakât*), dan sebagainya; dan *ketiga*, kelembaggan macam apa yang seharusnya tersedia dalam realitas sosial politik Indonesia yang bisa mendukung terwujudnya keadilan sosial dengan zakat tersebut, bagaimana mekanisme pembentukan, kerja, dan kontrolnya.⁷⁷

Berbagai ketentuan mengenai ketiga poin tersebut, tidak ada sesuatu yang *qaṭ'î*. Semuanya adalah *ẓanni*, dan karena itu bisa atau bahkan tidak terelakkan untuk disesuaikan, diubah, kapan saja tuntutan kemaslahatan dan keadilan menghendaki. Misalnya, tentang *amwâl al-zakawî*, tidaklah adil untuk zaman sekarang, hanya mengenakan pungutan sedekah wajib atas kurma dan anggur, sementara kelapa sawit, apel, kopi, tembakau, yang tidak kalah ekonomisnya dibebaskan begitu saja. Juga tidak adil, jika beban wajib zakat hanya terhadap sektor pertanian, sementara dari sektor industri dan jasa justru dimerdekakan dari zakat.⁷⁸

Dalam kaitannya dengan pernyataan al-Ṭûfi, bahwa maslahat sebagai tujuan hukum Islam (khususnya dalam bidang *mu'âmalah*) dan *naṣṣ* atau dalil *syara'* lain merupakan sarana (metode) untuk mencapai tujuan (maslahat). Oleh karena itu, tujuan harus lebih diutamakan daripada sarana.⁷⁹ Pradigma demikian ini, menurut penulis adalah jika suatu saat perubahan dan realitas kehidupan masyarakat menghendaki, dan pengamalan makna *naṣṣ* yang jelas (sesuai makna

⁷⁷ Ibid., 232.

⁷⁸ Ibid., 233.

⁷⁹ Al-Ṭûfi, *Risâlah fî Ri'âyah al-Maṣlahah*, 35.

lahirnya), hendaklah makna lahir *naṣṣ* itu dipalingkan kepada makna lain yang lebih adil dan maslahat.

Di samping itu, pradigma al-Ṭūfi dapat pula dipahami sebagai usaha untuk memperoleh suatu hukum *fiqh* melalui pemekaran dan perluasan makna suatu teks *syarī'ah* yang bersifat eksplisit dengan cara mencari pengertian-pengertian implisitnya. Hal ini, dilakukan dengan menggali semangat, tujuan dan prinsip umum yang terkandung dalam suatu *naṣṣ* untuk diterapkan secara lebih luas pada masalah lain yang diharapkan mewujudkan maslahat. Dengan demikian, pendekatan yang ditawarkan oleh al-Ṭūfi dengan konsep maslahatnya adalah pendekatan transformatif. Yaitu suatu pendekatan yang memandang perubahan sebagai sarana untuk mencapai cita kebaikan kualitatif yang bermuara pada pada citra kebaikan mutlak, dalam bahasa agama disebut Tuhan.⁸⁰

⁸⁰ Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syariah.*, 235.