

Salah satu konsep penting dalam hukum Islam adalah *al-mashlahah*, betapa urgensinya kedudukan *al-mashlahah* sebagai tujuan, bahkan merupakan inti dari seluruh konstruksi legislasi Islam. Hal ini dapat dipahami dari buku-buku *ushul al-fiqh* yang ditulis baik sejak masa-masa awal pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam, masa-masa pertengahan maupun pada masa akhir-akhir ini dapat dipastikan buku-buku tersebut memuat pembahasan tentang *al-mashlahah* sebagai tujuan tasyri' sekalipun porsi pembahasannya sangat bervariasi.

Selain itu aspek terpenting yang membuat Islam wellcome di berbagai belahan dunia adalah tujuan dasar syari'at Islam sendiri yang mengutamakan kemaslahatan yang merupakan keinginan fitrah manusia. Prinsip ini bukanlah sesuatu yang berasal dari luar, tetapi muncul dari inti syari'at Islam sendiri yang berasal dari wahyu Ilahi. Prinsip ini bersifat mutlak dan pasti karena merupakan kemaslahatan Ilahi. Al-mashlahah menjadi rujukan kekal bagi penetapan hukum dan pemutusan perkara oleh para ahli fiqh Islam. Karenanya mereka menjadikan al-mashlahah sebagai salah satu sumber hukum Islam.

Buku ini mencoba membahas pemikiran Imam Malik sebagai pelopor pembawa konsep al-mashlahah dan pemikiran Najm al-Din al-Thufi yang terkenal liberal dan berseberangan dengan pemilik konsep al-mashlahah tersebut. Maksud dari penulisan buku ini untuk mengetahui sejauh mana persamaan dan perbedaan konsep kedua tokoh disebut di atas tentang al-mashlahah sebagai sumber hukum Islam.



Pustakaegaliter.com

Instagram: pustaka_egaliter Facebook: PustakaEgaliter WhatsApp: +6287738744427



Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

AL-MASHLAHAH SEBAGAI SUMBER HUKUM, *Flow*
Studi Pemikiran Imam Malik Dan Najm Al-Din Al-Thufi

Editor: Abdul Rahim, M.A

AL-MASHLAHAH SEBAGAI SUMBER HUKUM *Islam*

Studi Pemikiran Imam Malik Dan Najm Al-Din Al-Thufi



Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

**AL-MASHLAHAH
SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM**

Studi Pemikiran Imam Malik Dan Najm Al-Din Al-Thufi

Editor: Abdul Rahim, M.A



PUSTAKA EGALITER

AL-MASHLAHAH SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

Studi Pemikiran Imam Malik Dan Najm Al-Din Al-Thufi

Penulis : Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

Editor: Abdul Rahim, M.A

Layout: Rina RJ

Desain Cover: Taufik A

Diterbitkan oleh:



Pustaka egaliter

PUSTAKA EGALITER

Klebengan Jl. Apokat CT 8 Blok E, No. 2A
Karanggayam, Depok, Sleman, Yogyakarta

Cetakan Pertama, Juli 2022

ISBN _____

xii +302 hlm, 14 x 20 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit
Isi di luar tanggung jawab percetakan

PRAKATA

Al-hamdulillah penulis panjatkan puji dan syukur kepada Allah swt karena telah menyelesaikan buku yang berjudul Al-Mashlahah Sebagai Sumber hukum Islam – Studi Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi

Sebagaimana diketahui bahwa salah satu konsep penting dalam hukum Islam adalah *al-mashlahah*, betapa urgensinya kedudukan *al-mashlahah* sebagai tujuan, bahkan merupakan inti dari seluruh konstruksi legislasi Islam. Hal ini dapat dipahami dari buku-buku *ushul al-fiqh* yang ditulis baik sejak masa-masa awal pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam, masa-masa pertengahan maupun pada masa akhir-akhir ini dapat dipastikan buku-buku tersebut memuat pembahasan tentang *al-mashlahah* sebagai tujuan tasyri' sekalipun porsi pembahasannya sangat bervariasi.

Buku ini mencoba membahas pemikiran Imam Malik sebagai pelopor pembawa konsep *al-mashlahah* dan pemikiran Najm al-Din al-Thufi yang terkenal liberal dan berseberangan dengan pemilik konsep *al-mashlahah* tersebut. Maksud dari penulisan buku ini untuk mengetahui sejauh mana persamaan dan perbedaan konsep kedua tokoh disebut di atas tentang *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam.

Salah satu aspek terpenting yang membuat Islam *wellcome* di berbagai belahan dunia adalah tujuan dasar syari'at Islam sendiri yang mengutamakan kemaslahatan yang merupakan keinginan fitrah manusia. Prinsip ini bukanlah

sesuatu yang berasal dari luar, tetapi muncul dari inti syari'at Islam sendiri yang berasal dari wahyu Ilahi. Prinsip ini bersifat mutlak dan pasti karena merupakan kemaslahatan Ilahi. *Al-mashlahah* menjadi rujukan kekal bagi penetapan hukum dan pemutusan perkara oleh para ahli fiqh Islam. Karenanya mereka menjadikan *al-mashlahah* sebagai salah satu sumber hukum Islam.

Dalam sejarah dapat ditemukan bahwa Umar ibn al-Khaththab merupakan seorang sahabat yang sangat kreatif. Kreatifitas itu memberi kesan bahwa Umar, sekalipun beriman teguh dan percaya secara penuh akan kebenaran Nabi Muhammad saw, tetapi tidak dogmatis buta. Dengan demikian, muncullah inovasi-inovasi dan kebijakan hukum dari pemikirannya yang tidak dicontohkan oleh Nabi saw dan bahkan - menurut sementara orang yang kurang memahami jalan pemikiran Umar - secara sepintas menyalahi tuntunan al-Qur'an. Kesalahpahaman sementara orang itu terletak pada ketidaktahuan mereka akan *'illat* yang digunakan Umar. Dalam hal ini Umar sangat menekankan pada kemaslahatan. Contoh inovasi Umar yang tidak Nabi lakukan, adalah usulannya mengenai pembukuan al-Qur'an kepada khalifah ketika itu, Abu Bakr al-shiddiq r.a. Usulan ini baru terrealisasi pada masa Utsman ibn 'Affan, khalifah ketiga, sehingga mushhaf yang ada sampai sekarang dikenal dengan *mushhaf Utsmani*.

Dalam perkembangan sejarahnya, Islam selalu memiliki pemikir, pemutus hukum yang sebijak Umar. Artinya, semangat menangkap arti dan ide pokok al-Qur'an

tidak pernah dipetieskan dalam Islam, seperti yang terlihat dalam pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi. Meskipun Imam Malik terkenal sebagai pelopor pembawa bendera *al-mashlahab*, namun keunggulannya tersebut bukan karena Imam Malik menjadikan *al-mashlahab* sebagai salah satu dasar hukum fiqhnya, melainkan karena kebanyakan pendapatnya merujuk dan didasarkan atas kemaslahatan.

Dalam mengaplikasikan *al-mashlahab*, *Imam Malik* sangat berpegang kepada nash. Walaupun akal dipandanginya mampu mengetahui mana yang baik dan buruk, namun beliau tetap mengkaitkannya dengan nash. Karenanya, jika ternyata masalah yang dipandang baik oleh akal bertentangan dengan nash, maka Imam Malik lebih mengedepankan nash.

Berbeda dengan Imam Malik, pemikiran al-Thufi tentang *al-mashlahab* lebih luas. Dimana beliau memberikan 'illat atas nash dan ijma' dalam bidang ibadah dan *muqaddarat*, serta menempatkan *al-mashlahab* sebagai dalil tertinggi dalam bidang mu'amalah. Teks-teks nash baik al-Qur'an maupun al-hadits bagi al-Thufi tidak lebih sekedar media untuk mengantarkan manusia agar sampai kepada tujuan utama Syari', yaitu memelihara kemaslahatan mereka. Oleh sebab itu, jika terjadi kontradiksi antara *al-mashlahab* dengan nash, al-Thufi lebih mengedepankan *al-mashlahab*.

Nampaknya, perbedaan pandangan antara Imam Malik dan al-Thufi sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat dimana mereka berdua berdomisili. Imam Malik lahir dan dibesarkan di kota Madinah pada era kejayaan umat Islam. Kota Madinah saat itu dipenuhi oleh ulama-ulama

dengan berbagai macam keahliannya, terutama dibidang hadits, pada merekalah Imam Malik menuntut ilmu pengetahuan, kota itu juga bersih dari pengaruh terjemahan filsafat Yunani, India dan Persia. Sementara al-Thufi lahir dan tumbuh besar pada saat situasi integritas politik dunia Islam yang tercabik-cabik dan dalam masa kemunduran. Pada saat itu tidak ada keberanian dari para ulama untuk berinisiatif mencapai tingkatan *mujtabid mutlaq* dan menggali langsung hukum-hukum dari sumbernya, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil syara', namun mereka merasa cukup dengan apa yang ada pada imam-imam madzhab. Kondisi seperti itu mendorong setiap pengikut madzhab untuk mengklaim bahwa madzhabnya yang paling benar, hal ini mengakibatkan perpecahan dalam tubuh umat Islam.

Dalam penulisan buku ini, pendekatan yang dipergunakan adalah pendekatan *deduktif*, *induktif* dan *komparatif*. Penggunaan metode *deduktif* dimaksudkan untuk menyimpulkan data yang didapat secara umum dengan mencatat semua keterangan yang khusus yang ada kaitannya dengan pemikiran Imam Malik dan al-Thufi. Pendekatan induktif menitik beratkan pada pengambilan kesimpulan terhadap pandangan-pandangan ulama tentang pandangan kedua tokoh tersebut. Sedangkan pendekatan komparatif dimaksudkan untuk membandingkan konsep kedua tokoh tadi, sehingga diketahui perbedaan dan persamaan konsep mereka berdua.

Melihat realitas yang ada sekarang ini, dimana perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam pada priode modern sekarang telah mengundang masalah serius dan kompleks berkaitan dengan hukum Islam, yang menuntut untuk segera dijawab. Sementara teks-teks nash tidak semua menjawab permasalahan yang ada. Oleh karena itu, dalam upaya untuk menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan berkembang secara konsisten, dituntut untuk segera memahami inti sari dan prinsip-prinsip dasar syari'at Islam, agar umat Islam tidak mengalami kemandegan dan kejumudan. Inti sari dan prisip dasar syari'at Islam yang dimaksud tidak lain adalah *ri'ayat al-mashlahah*.

Penulis menyadari, bahwa buku ini masih banyak kekurangan dan masih jauh dari kesempurnaan. Oleh sebab itu, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari semua pihak demi sempurnanya buku ini.

Mataram, 21 Juni 2022

DAFTAR ISI

PRAKATA _____	iii
DAFTAR ISI _____	ix
BAB I Konsep al-Mashlahah Menurut Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi _____	1
A. Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi _____	6
1. <i>Al-Mashlahah</i> _____	8
2. Sumber Hukum _____	8
B. Pengkajian yang Relevan atas Konsep <i>al-Mashlahah</i> _____	9
C. Teknik dan Metode dalam Pengkajian Konsep <i>al-Mashlahah</i> _____	12
BAB II Konsep Teoritis al-Mashlahah sebagai Sumber Hukum Islam _____	15
A. Definisi <i>al-Mashlahah</i> _____	16
1. <i>Al-Mashlahah</i> Menurut Etimologi _____	16
2. <i>Al-Mashlahah</i> Menurut Terminologi _____	20
B. Klasifikasi <i>al-Mashlahah</i> _____	23
C. <i>Al-Mashlahah</i> sebagai Sumber Hukum Islam _____	36
D. Implementasi <i>al-Mashlahah</i> _____	48
E. Kedudukan <i>al-Mashlahah</i> sebagai Sumber Hukum Islam _____	50
1. <i>Al-Mashlahah</i> dan Akal _____	50
2. Kontradiksi (al-Ta'arudh) <i>al-Mashlahah</i> dengan Nash _____	54
BAB III Pemikiran Imam Malik dan Najm Al-Din Al-Thufi Tentang Al-Mashlahah _____	59
A. Imam Malik Bin Anas _____	60
1. Biografi dan Karya Imam Malik _____	60

2. Situasi Kehidupan Dunia Islam pada Zaman Imam Malik _____	77
3. Konsep <i>al-Mashlahab al-Mursalab</i> Imam Malik. _____	88
B. Najm Al-Din Al-Thufi _____	121
1. Biografi dan Karya al-Thufi. _____	121
2. Situasi Kehidupan Dunia Islam pada Zaman Al-Thufi _____	136
3. Konsep <i>al-Mashlahab al-Thufi</i> _____	150
3.1 Definisi <i>al-Mashlahab</i> _____	151
3.2 Klasifikasi <i>al-Mashlahab</i> _____	153
3.3 Dalil Kehujjahan <i>al-Mashlahab</i> _____	157
3.4 Implementasi <i>Al-Mashlahab</i> _____	170
3.5 Argumentasi <i>al-Mashlahab</i> sebagai Dalil Tertinggi dalam bidang Mu'amalah _____	180

BAB IV Perbandingan Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang *al-Mashlahab* _____ 225

A. Perbandingan Latar Belakang Kehidupan Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi. _____	226
B. Perbandingan Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang <i>al-Mashlahab</i> _____	234
1. Segi Definisi <i>al-Mashlahab</i> _____	234
2. Segi Klasifikasi <i>al-Mashlahab</i> _____	241
3. Kehujjahan <i>al-Mashlahab</i> sebagai Sumber Hukum Islam. _____	245
4. Kualifikasi <i>al-Mashlahab</i> _____	251
5. Implementasi <i>al-Mashlahab</i> sebagai Sumber Hukum Islam _____	252
6. <i>Al-Mashlahab</i> dengan Akal. _____	254

7. Kontradiksi <i>al-Mashlahah</i> dengan Nash. _____	259
8. Dalil Tertinggi dalam Penetapan hukum _____	270
BAB V Simpulan _____	285
A. Penarikan Simpulan Perbedaan dan Persamaan Konsep <i>al-Mashlahah</i> Kedua Tokoh. _____	286
B. Refleksi Kritis Pengkajian Konsep <i>al-Mashlahah</i> _____	291
DAFTAR PUSTAKA _____	293

BAB I

**Konsep Al-Mashlahah Menurut Imam Malik
dan Najm al-Din al-Thufi**

Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam bersifat fleksibel. Sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an hanya memuat ajaran-ajaran dan ketentuan-ketentuan yang bersifat pokok dan penjelasannya bersifat global. Artinya dalam bidang hukum, disamping masa turunnya terbatas, tidak semua peristiwa hukum yang terjadi pada masa turunnya al-Qur'an dijelaskan ketentuan hukumnya, walaupun ada penjelasan hanya bersifat ketentuan umum saja. Demikian pula halnya dengan al-Sunnah, sebagai penjabar al-Qur'an, jumlah dan ruang lingkup ketentuan hukumnya, hanya menjelaskan peristiwa-peristiwa hukum pada masa Rasulullah saw yang masih bersifat sederhana dan terbatas dari Rasulullah saw sendiri sebagai tempat bertanya dan sumber *tasyri'*. Ketentuan-ketentuan hukum yang bersumber dari Rasulullah saw secara otomatis pula berakhir dengan wafatnya beliau. Dengan demikian terhentilah proses penurunan wahyu dan terputus pulalah penjelasan dari beliau dalam bentuk al-Sunnah.

Dengan wafatnya Rasulullah saw, untuk bidang hukum menandai babak baru yang mulai menunjukkan urgensinya peranan ijtihad. Ijtihad diperlukan sejalan dengan semakin berkembangnya wilayah kekuasaan Islam dan permasalahan yang dihadapi umat Islam semakin meningkat dan kompleks belum ditentukan hukumnya secara eksplisit karena memang belum dikenal pada masa hidup Rasulullah saw. Permasalahan tersebut menuntut adanya ketentuan hukum.

Ini menunjukkan bahwa ijtihad semakin memainkan peran penting dan mencapai puncaknya dengan

terbentuknya konsep ijtihad yang bersifat baku pada imam-imam madzhab dengan rumusan dan tingkatan dalil *syara'* yang sebagian sama dan sebagian lainnya berbeda dalam menggali dan menetapkan hukum.¹ Metode *istimbath* yang digunakan imam madzhab tersebut banyak sekali, misalnya, Imam Malik dengan *al-mashlahah al-mursalab*, Imam Hanafi dengan *al-istihsan*, dan Imam Syafi'i dengan menggunakan *qiyas*.

Pada dasarnya semua metode *istimbath* hukum tersebut mereka gunakan dalam rangka untuk merealisasikan *al-maqashid al-syar'iyah* (tujuan syariat Islam) yaitu terwujudnya kemashlahatan umat manusia baik di duni maupun di akhirat. Hal inilah yang antara lain menyebabkan para ulama mencari suatu metode *istimbath* hukum untuk menjawab tantangan tersebut dengan menggunakan *al-mashlahah* sebagai dasar pemikiran itu.

Ibnu Qayyim al-Jauzi dalam kitabnya, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, menyatakan bahwa sesungguhnya hukum Islam (syari'at) itu disusun dan didasarkan atas kebijaksanaan dan kemaslahatan umat, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at itu adil sepenuhnya dan seluruhnya merupakan rahmat dan *maslahah* bagi seluruh umat. Setiap sesuatu yang keluar dari keadilan, rahmat, kebaikan, dan dari kebijaksanaan, tidaklah termasuk dalam

¹ Muhammad Mus, *Al-Ijtihad wa Mada Hajatuna Ilaihi Fi Hadza al-'Ashr*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsiyah, 1972, hlm. 66-73.

syari'at walaupun dimasukkan ke dalamnya segala macam dalil.²

Sebagai titik sentral dari hukum Islam, *al-mashlahab* selalu menjadi pijakan dalam setiap penetapan hukum, ia merupakan jiwa dari hukum Islam itu sendiri. Oleh karena itu, dalam upaya mewujudkan tujuan syari'at Islam, sebenarnya yang menjadi kekuatan hukum Islam adalah kemashlahatan itu sendiri, sehingga hukum Islam menjadi fleksibel dan mampu menjawab setiap persoalan yang muncul seiring dengan perkembangan peradaban manusia.

Akan tetapi, di dalam memahami konsep *al-mashlahab*, ternyata para ulama berbeda pendapat, baik dari segi klasifikasi, kualifikasi dan kedudukan *al-mashlahab* terhadap nash dan akal, maupun segi kontroversi *al-mashlahab* dengan *nash*. Imam Malik sebagai tokoh yang mengemukakan pertama kali tentang konsep *al-mashlahab al-mursalah* berpendapat, bahwa *al-mashlahab* yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu adanya kesesuaian *al-mashlahab* dengan tujuan Syari', dan secara umum didukung serta tidak bertentangan dengan nash.³

² Ibn al-Qayyim al-Jauzi, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb 'Alamin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1977, hlm. 1

³ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, tt, hlm. 129. Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971, hlm. 65.

Berbeda dengan Imam Malik, dalam pandangan al-Thufi, bahwa dibalik teks-teks keagamaan terdapat nilai yang lebih substansial, lebih universal dan lebih absolut kebenarannya. Teks-teks suci al-Qur'an dan al-Hadits baginya tak lebih dari sekedar *wasail* (wadah), sementara isinya adalah suatu yang substansial tadi, yang tidak lain adalah *ri'ayat al-mashlahah*.⁴ Maka dalam pandangan al-Thufi, *al-mashlahah* dapat *mentakhsibish* (membatasi) al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma' jika penerapan nash al-Qur'an, al-sunnah dan ijma' itu akan menyulitkan manusia.⁵ Hanya saja al-Thufi membatasi ruang lingkup dan bidang berlakunya *al-mashlahah* tersebut pada bidang mu'amalah saja.⁶

Berkaitan dengan uraian di atas, penulis merasa tertarik dengan pola pemikiran Najm al-Din al-Thufi yang begitu berani dan sangat cemerlang yang sepintas nampak kontradiktif dengan arus pemikiran ulama-ulama ahli teori hukum Islam yang telah populer saat itu, khususnya pemikiran Imam Malik sebagai pemilik konsep tersebut. Permasalaham yang muncul adalah apakah perbedaan pemikiran Imam Malik dan al-Thufi tentang *al-maslahah* tersebut dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi masyarakat pada masa hidup kedua tokoh tersebut ?. Dan terdapat pada aspek manakah perbedaan pemikiran kedua tokoh tersebut?

⁴ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998. hlm. 277.

⁵ Ibid. hlm, 237.

⁶ Ibid. hlm. 279.

Apakah terdapat persamaan dari pemikiran beliau berdua tentang *al-maslahah* ?

Fokus kajian dalam buku ini yakni mencoba mengeksplorasi pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang *al-maslahah*, serta bagaimana persamaan dan perbedaan pemikirannya kedua tokoh tersebut.

Agar dapat diperoleh pemahaman dan persepsi yang sama terhadap konsep-konsep yang dipergunakan dalam tulisan ini, maka perlu dijelaskan beberapa istilah sebagai berikut;

A. *Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi*

Pemikiran berasal dari kata dasar *pikir*, kemudian mendapat konfiks "per – an" yang berarti hasil perbuatan.⁷ Maka bila konfiks ini digabungkan dengan kata *pikir* akan bermakna hasil perbuatan berpikir. Sedangkan menurut kamus besar bahasa Indonesia, *pemikiran* berarti proses, cara perbuatan berpikir.⁸

Dari pengertian dasar diatas dapat dipahami, bahwa yang dimaksud dengan pemikiran adalah suatu proses atau cara menghasilkan pikiran.

Sedangkan Imam Malik (w. 179 H.) adalah imam yang kedua dari imam-imam empat serangkai dalam Islam dari

⁷ Prof. Dr. Gorys Keraf, *Tata Bahasa Indonesia*, Nusa Indah, Nusa Indah, Flores, Jakarta: Ikrar Mandiri Abadi, 1996, hlm. 116.

⁸ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, 2001, hlm. 873.

segi umur. Beliau adalah seorang mujtahid dan ahli ibadah yang berbudi mulia, dengan pikiran yang cerdas, pemberani dan teguh mempertahankan kebenaran yang diyakininya. Ia juga dikenal para ulama sebagai alim besar dalam ilmu hadits.

Madzhab Maliki pada mulanya timbul dan berkembang di kota Madinah, tempat kediaman beliau, kemudian tersiar kenegeri Hijaz. Perkembangan madzhab Imam Malik sempat surut di Mesir, karena pada masa itu berkembang pula madzhab Syafi'i dan sebagian penduduknya telah mengikuti madzhab Syafi'i, tetapi pada masa pemerintahan Ayubiyah, madzhab Maliki kembali hidup. Dan madzhab ini juga berkembang pesat di Andalusia yaitu pada masa pemerintahan Hisyam Ibn Abd al-Rahmani.

Adapun Najm al-Din al-Thufi (w. 716 H.) adalah seorang ulama yang bermadzhab Hanbali ⁹ yang terkenal cerdas dan mempunyai ingatan yang kuat. Ia terkenal sebagai orang yang menganut berpikir bebas. Dalam berpikir bebas ini ia disejajarkan dengan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qaiyim, sehingga ketiga ulama besar ini dikenal dengan trio penganut berpikir bebas dari madzhab Hanbali. Pemikirannya tentang *al-mashlahah* merupakan *dalil syar'* paling kuat, sehingga apabila nash dan ijma' bertentangan dengan *al-mashlahah*, didahulukan *al-mashlahah* dengan cara *takhsish*

⁹ Pada mulanya al-Thufi adalah ulama Hambaliyah, namun pada akhirnya beliau keluar dari madzhab tersebut dan menjadi *mujtahid mustaqil*. Ini akan diuraikan nanti pada bab III pada pembahasan pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam.

(mengkhususkan) dan *bayan* (interpretasi) nash tersebut.¹⁰ Pemikiran al-Thufi ini mendapat reaksi yang luar biasa dari para ulama, mengingat pemikiran tersebut sangat kontroversial terhadap ketetapan para ulama.

1. Al-Mashlahah

Al-Mashlahah adalah segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik yang diperoleh dengan cara mendatangkan manfaat, atau dengan cara menghindari bahaya yang menghalangi terwujudnya manfaat itu.¹¹ Dalam penelitian ini yang dimaksudkan dengan *al-mashlahah* adalah, sejauh mana *al-mashlahah* itu sendiri dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam dalam kaitannya dengan "memperoleh suatu manfaat dan / atau menolak suatu *mafsadat* terhadap suatu masalah / peristiwa yang sedang atau akan terjadi."

2. Sumber Hukum

Sumber Hukum adalah segala sesuatu yang bisa dijadikan sebagai petunjuk untuk menghasilkan hukum agama yang bersifat *qath'i* (tegas) maupun *zhanni* (dugaan atau memiliki banyak indikasi). Istilah sumber hukum yang dalam Bahasa Arab disebut *mashadir al-tasyri'* mempunyai

¹⁰ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 238-239.

¹¹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982, hlm. 23.

pengertian yang sama (*muradif*) dengan istilah-istilah *ushul al-ahkam* atau *adillat al-ahkam*.¹²

Dalam penelitian yang dimaksudkan dengan sumber hukum tersebut dapat meliputi *Ijma'*, *qiyas*, *Istihsan*, *Mashlahah*, *Istishbah*, *'Urf*, *Sadd al-Dzari'ah*, dan *Syar'u Man Qablana*. Meskipun pada dasarnya *Ijma'*, *qiyas*, *Istihsan*, *Mashlahah*, *Istishbah*, *'Urf*, *Sadd al-Dzari'ah*, dan *Syar'u Man Qablana* itu merupakan metode yang ditempuh oleh para ulama dalam menetapkan hukum guna mendapatkan hukum yang sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.¹³

Dengan demikian yang dimaksud dengan judul buku "*Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang al-mashlahah sebagai sumber hukum Islam*", adalah hasil pemikiran yang berupa pendapat dan sikap Imam Malik dan al-Thufi terhadap konsep *al-mashlahah* dalam kedudukannya sebagai petunjuk untuk menghasilkan hukum agama.

B. Pengkajian Yang Relevan Atas Konsep Al-Mashlahah

Sebagai tokoh besar Islam, Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi telah banyak diteliti oleh para peneliti sebelumnya, akan tetapi sejauh yang penulis ketahui, belum ada studi khusus yang bersifat studi banding atas konsep *al-mashlahah* dari kedua tokoh tersebut. Kajian-kajian yang ada

¹² Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978, hlm. 20.

¹³ Iskandar Utsman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, hlm. 5.

pada umumnya bersifat umum tentang konsep *al-mashlahah* dari berbagai ulama, ataupun konsep *al-mashlahah* al-Thufi secara khusus dengan tanpa membandingkan secara mendalam dengan konsepnya Imam Malik.

Kajian khusus yang membahas tentang *al-mashlahah* al-Thufi dalam bentuk karya ilmiah adalah Najm al-Din al-Thufi dengan judul *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*,¹⁴ dimana dalam buku ini ia menuangkan pemikiran *al-mashlahah*-nya secara utuh, kemudian tambahan ulasan yang lebih luas lagi dituliskannya dalam kitabnya yang berjudul *Syarh Mukhtashar al-Raudhab*,¹⁵ Dr. Mustafa Zaid dengan judul *Al-Mashlahah Fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*,¹⁶ dimana sebagian besar pembahasan buku ini difokuskan pada kajian pemikiran Najamuddin al-Thufi dengan berbagai penjelasan dan kritik, dan penulis juga sekilas membahas tentang konsep Imam Malik serta ulama lainnya.

Mereka yang menggabungkan pembahasan tentang pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi dengan pembahasan lainnya dalam sebuah buku ialah Husain Hamid Hassan, dalam karyanya *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-*

¹⁴ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998.

¹⁵ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhab*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.

¹⁶ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1964.

*Islami*¹⁷. Dalam buku tersebut penulisnya memaparkan berbagai teori *al-mashlahah* dari para ulama, yaitu Imam Malik, Najm al-Din al-Thufi, Imam Ahmad bin Hanbal, Hanafiyah, Syafi'iyah, dan Imam al-Ghazali. Abd al-Wahhab Khallaf (lahir 1888 M), dalam karyanya *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fibi*¹⁸, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, dalam karyanya *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*¹⁹, dan Wahbah al-Zuhaili, dalam karyanya *Ushul al-Fiqh al-Islami*²⁰. Buku-buku tersebut hanya menempatkan pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi sebagai bagian dari berbagai konsep tentang *al-mashlahah* dari beberapa ulama disertai dengan berbagai keritik dan penjelasan ataupun dukungan.

Adapun kajian khusus yang membahas tentang *al-mashlahah al-mursalah* Imam Malik adalah karya Jalaluddin Abdurrahman yang berjudul *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuba Fi al-Tasyri'*. Buku ini berisi tentang konsep *mashalih mursalah* Imam Malik dan ulama lain yang sejalan dengan beliau, sementara berbagai perbedaan dengan ulama lain hanya bersifat sekilas saja.

¹⁷ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, ttp : Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1971, hlm. 1 dan seterusnya.

¹⁸ Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.

¹⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990.

²⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2001, hlm.752-827.

Berbeda dengan kajian-kajian diatas, buku ini secara spesifik mengkaji pemikiran Imam Malik dan Najamuddin al-Thufi tentang konsep *al-mashlahah*, serta perbedaan dan persamaannya.

C. Teknik dan Metode Dalam Pengkajian Konsep Al-Mashlahah

Dalam penelitian ini, metode yang digunakan untuk memperoleh data dan informasi adalah metode penelitian kepustakaan (*library research*). Dalam aplikasinya penulis membaca, menelaah dan menganalisis kitab-kitab atau buku-buku yang berkenaan dengan permasalahan yang sedang diteliti.

Untuk memudahkan penelitian ini, penulis menggunakan tiga jenis sumber data, yaitu sumber data primer, sekunder dan sumber data tertier. Yang dimaksud dengan sumber data primer adalah karya-karya yang ditulis langsung oleh Imam Malik atau al-Thufi seperti kitab *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, *Syarh Mukhtashar al-Raudbah* yang keduanya disusun oleh Najm al-Din al-Thufi.

Sedangkan sumber data sekunder adalah karya-karya yang ditulis oleh para ulama sebagai komentar atau kritik terhadap gagasan konsep *al-mashlahah* Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi, misalnya *Al-Mashlahah Fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi* oleh Dr. Mustafa Zaid, *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuba Fi al-Tasyri'* oleh Jalaluddin Abdurrahman, *al-Imam Malik, Hayatuh wa Ara'uh wa Fiqhuh* oleh Mahmud abd. Mutajalli Khalifah, *Malik hayatuhu wa*

'Ashruhu, Arauhu wa Fiqhuhu oleh Muhammad Abu Zahrah, dan.

Dan sumber data tertier adalah sumber-sumber pelengkap yang berkaitan dengan tema buku ini, misalnya *Nazhariyat al-Mashlahab Fi al-Fiqh al-Islami* oleh Dr. Husain Hamid Hassan, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fibi* oleh Abd al-Wahhab Khallaf, *Dhawabith al-Mashlahab Fi al-Syari'ah al-Islamiyah* oleh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, dan lain-lain.

BAB II
**Konsep Teoritis al-Mashlahah sebagai Sumber
Hukum Islam**

Dalam studi yurisprudensi Islam dari masa klasik, tengah, dan modern sampai era neo-modernisme, salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan ahli hukum Islam adalah konsep *al-mashlahah* sebagai tujuan penetapan hukum Islam. Begitu pentingnya konsep *al-mashlahah*, sehingga dapat dipastikan bahwa setiap karya dalam bidang ushul fiqh membahas konsep tersebut, meskipun porsi dan bobot bahasannya berbeda.

Sebagai gambaran umum, berikut akan disampaikan beberapa pandangan ahli hukum Islam tentang konsep *al-mashlahah* yang meliputi: pengertian *al-mashlahah*, klasifikasi *al-mashlahah*, *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam, implementasi *al-mashlahah*, dan kedudukan *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam.

A. Definisi al-Mashlahah

Untuk mendapatkan pengertian *al-mashlahah* secara utuh, dalam pembahasan ini penulis akan membagi ulasannya menjadi dua bagian, yaitu pengertian *al-mashlahah* dari segi etimologi dan terminologi.

1. *Al-Mashlahah* Menurut Etimologi

Kata *al-mashlahah* berasal dari kata *shalaha* dengan penambahan *alif* di depannya yang secara arti kata berarti *baik* lawan dari kata *fasad* yang berarti *buruk* atau *rusak*. Ia

merupakan bentuk *masbdar* dengan arti kata *shalah* yaitu *manfaat* atau *terlepas dari padanya kerusakan*.²¹

Dalam kamus al-Munjid disebutkan, bahwa *al-mashlahab* adalah sesuatu yang membangkitkan kebaikan; perbuatan-perbuatan yang diperjuangkan manusia yang menghasilkan kebaikan bagi dirinya dan masyarakatnya.²²

Kata *al-mashlahab* mengikuti timbangan *al-maf'alah* yang merupakan bentuk *mufrad* (tunggal), sedangkan bentuk pluralnya adalah *al-mashalih*. Para pakar *nabwu* dan *sbarf* -- sebagaimana yang dikutip oleh Musthafa Zaid – menyatakan, bahwa *shighab al-maf'alah* ini dipergunakan untuk menunjukkan kepada pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Maka *al-mashlahab* menurut mereka adalah sesuatu yang di dalamnya mengandung kebaikan yang kuat atau banyak.²³

Berdasarkan pengertian etimologi di atas, Husain Hamid Hassan menjelaskan bahwa *al-mashlahab* memiliki dua pengertian. *Pertama; hakiki*, yaitu *al-mashlahab* sama dengan manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. *Kedua; majazi*, yaitu *al-mashlahab* berarti suatu pekerjaan yang mengandung

²¹ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Jilid II, Beirut : Dar al-Fikr, tth, hlm.516.

²² Louis Ma'luf, *Al-Munjid Fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1987, hlm.432.

²³ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi Tasyri' al-Islami Wa Najm al-Din al-Thufi*, Mesir: Dar-al-Fikr al-'Arabi, 1964, hlm. 19. Lihat juga Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah,1971, hlm. 4, pada catatan kaki No.12.

shalaah (kebaikan) yang berarti manfaat. Apabila dikatakan bahwa perdagangan itu suatu kemaslahatan dan menuntut ilmu itu suatu kemaslahatan, maka hal tersebut berarti bahwa perdagangan dan menuntut ilmu itu penyebab diperolehnya manfaat lahir dan batin.²⁴ Kemudian Izz al-Din Abd al-Salam -- sebagaimana yang dikutip oleh Sa'id Agil Husein al-Munawwar -- menambahkan bahwa terkadang yang menjadi sebab kemaslahatan itu adalah *mafsadah*, karena itu diperintahkan atau dibolehkan mengerjakannya. Hal itu bukan karena ia merupakan *mafsadah*, tetapi karena ia mengantarkan kepada kemaslahatan.²⁵

Jadi dikatakan *hakiki*, karena kata tersebut menunjukkan kepada pengertian manfaat dan guna itu sendiri. Sedangkan dikatakan *majazi* karena ia menunjuk kepada sesuatu yang melahirkan banyak manfaat dan guna. Dengan demikian, pengertian yang pertama menunjuk pada esensinya, sedangkan yang kedua menunjuk kepada medianya.

Sementara itu al-Buthi juga menyatakan hal yang sama atau hampir sama dengan Husain Hamid Hassan, bahwa *al-mashlahah* sama dengan manfa'at baik dari segi timbangan atau makna. Maka segala sesuatu yang mengandung manfaat -- baik dengan cara meraih atau mendatangkan, seperti

²⁴ Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op.Cit. hlm. 3-4.

²⁵ Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*, Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001, hlm.33.

mendatangkan manfaat dan kelezatan, atau dengan cara mencegah menolak atau mencegah, seperti menjauhkan diri dari bahaya dan penyakit, maka ia dinamakan *al-mashlahah*.²⁶ Pengertian seperti ini di asumsikan karena kemaslahatan menjadi tumpuan manusia dalam segala aspek kehidupannya baik dalam kehidupan keagamaan maupun keduniaan.

Dengan demikian ada dua unsur yang terdapat dalam pengertian *al-mashlahah* tersebut, pertama unsur *ijabi* (positif) yaitu menarik manfaat, dan unsur *salabi* (negatif) yaitu menolak kerusakan. Dan pada awalnya pengertian *al-mashlahah* itu cukup dengan menyebutkan unsur positifnya saja, yaitu menarik manfaat, kemudian pengertian tersebut ditambah dengan pengertian negatifnya, yaitu menolak bahaya atau *mafsadah*.²⁷

Izz al-Din Ibn Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam -- sebagaimana yang di kutip oleh Sa'id Agil Husin al-Munawwar -- menyatakan bahwa kata yang sama atau hampir sama maknanya dengan kata *al-mashlahah* adalah kata *al-Khair* (kebaikan), *al-naf'u* (manfaat), dan kata *al-hasanah* (kebaikan), sedangkan kata yang sama dengan kata *al-mafsadah* adalah kata *al-syarr* (keburukan), *al-dharr* (bahaya), dan kata *al-sayyiah* (keburukan). Al-Qur'an sendiri selalu menggunakan kata *al-hasanah* untuk menunjuk pengertian *al-*

²⁶ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982, hlm. 23.

²⁷ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994, hlm. 236.

mashlahah, serta kata *al-sayyiah* untuk menunjuk pengertian *al-mafsadah*²⁸

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dari segi etimologi, kata *al-mashlahah* menunjuk pada arti manfaat itu sendiri yang hendak direalisasikan, dan sarana yang dapat mengantarkan untuk sampai pada manfaat tersebut, demikian pula halnya dengan *mafsadah*. Atau dengan kata lain, pengertian *al-mashlahah* ada yang bersifat *hakiki* dan ada pula yang *majazi*. Manfaat itu sendiri dapat diperoleh baik dengan cara meraih atau mendatangkannya, atau dengan cara menolak segala macam *mafsadah*.

2. Al-Mashlahah Menurut Terminologi

Secara terminologi ushul fiqh, para ahli teori hukum Islam mengemukakan definisi beragam, namun seluruh definisi tersebut memiliki arah dan substansi yang sama.

Menurut al-Ghazali (w. 505 H), bahwa pada prinsipnya *al-mashlahah* adalah :

" Mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syari'at ".²⁹

Al-Ghazali memandang bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syari'at, sekalipun bertentangan

²⁸ Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*, Op. Cit, hlm.32-33.

²⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1937, hlm. 139. Lihat juga Ali Hasab Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tth, hlm.161.

dengan tujuan-tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syari'at, tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Misal yang dikemukakannya adalah, pada zaman jahiliyah para wanita tidak mendapatkan bagian harta warisan yang menurut mereka hal tersebut mengandung kemaslahatan, sesuai dengan adat istiadat mereka, tetapi pandangan ini tidak sejalan dengan kehendak syari'at, karenanya tidak dinamakan *al-mashlahab*. Oleh sebab itu, menurut Imam Ghazali, yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan syari'at, bukan kehendak dan tujuan manusia.

Tujuan yang harus dipelihara tersebut, lanjut al-Ghazali, ada lima bentuk yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan suatu perbuatan yang pada intinya untuk memelihara kelima aspek tujuan syari'at di atas, maka dinamakan *al-mashlahab*. Di samping itu, upaya untuk menolak segala bentuk kemudharatan yang berkaitan dengan kelima aspek tujuan syari'at tersebut, juga dinamakan *al-mashlahab*.³⁰

Al-Khawarizmi memberikan definisi *al-mashlahab* lebih sempit dari definisi al-Ghazali di atas, namun pada hakikatnya esensinya sama. Menurut beliau *al-mashlahab* adalah:

³⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Op. Cit. hlm. 140.

" *memelihara tujuan syari'at dalam menetapkan hukum dengan cara menghindarkan kerusakan dari manusia* ".³¹

Musthafa Zaid mengomentari definisi di atas,³² menurutnya dalam memelihara tujuan Syari' tidak cukup hanya dengan menghindarkan kerusakan dari manusia. Karena ada sisi yang lebih penting, yaitu meraih manfaat. Namun demikian, apa yang dikemukakan al-Khawarizmi di atas, -- menurut musthafa Zaid -- dapat dipahami mengingat adanya kaidah ushuliyah yang mengatakan:

دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة

"*Menghindari kerusakan lebih didahulukan dari meraih manfaat* "

Al-Razi dalam memberikan definisi *al-mashlahah* menjelaskan, bahwa *al-mashlahah* adalah:

" *sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh al-Syari' untuk kepentingan hamba-Nya, baik berupa perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka , sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut* ".³³

Ia menambahkan pula, bahwa yang dimaksud dengan *manfaat* adalah " *kelezatan, atau sesuatu yang menjadi perantara*

³¹ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq Min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1994. hlm.358.

³² Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 20.

³³ Abd al-Hamid Abu al-Makarim Ismail, *Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha Wa Atsaruha Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Muslim, tth. hlm. 68.

bagi terealisasinya kelezatan tersebut, serta menolak penderitaan, atau sesuatu yang menjadi perantara bagi terealisasinya penderitaan dimaksud".³⁴

Dari beberapa definisi tentang *al-mashlahah* dengan rumusan yang berbeda di atas dapat disimpulkan adanya persamaan persepsi antara ulama yang satu dengan yang lainnya, bahwa yang dimaksud dengan *al-mashlahah* dalam pengertian syari'at adalah kemaslahatan yang dipandang baik oleh akal sehat, karena mendatangkan kebaikan dan menghindarkan kerusakan bagi manusia dan ia sejalan dengan tujuan syariat dalam menetapkan hukum. Dengan kata lain mereka mengaitkan kemaslahatan dengan tujuan syari'at, dan sepakat bahwa pengertian kemaslahatan tidak hanya terbatas pada meraih manfaat saja, tapi juga pada menghindarkan bahaya dan kemudharatan.

B. Klasifikasi al-Mashlahah

Bila ditinjau dari berbagai aspek, para pakar teori hukum Islam telah mengklasifikasikan *al-mashlahah* kepada beberapa bagian.

Pertama; dilihat dari segi kekuatannya, para pakar teori hukum Islam membaginya kepada tiga macam, yaitu:³⁵

³⁴ Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 4. Lihat juga Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit. hlm. 23.

³⁵ Musthafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut: Muassasah al-Risalah, cet.

1. *Al-Mashlahab al-Dharuriyah* (المصلحة الضرورية) atau *kemaslahatan primer*, yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan di akhirat, artinya kehidupan manusia tidak punya arti apa-apa bila satu saja dari prinsip yang lima itu tidak ada. Kelima prinsip itu adalah memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta. Dan segala usaha yang secara langsung menjamin atau menuju pada keberadaan lima prinsip tersebut adalah baik, dan termasuk dalam tingkat kemaslahatan *dharury* (primer). Karena itu Allah memerintahkan manusia melakukan usaha bagi pemenuhan kebutuhan pokok tersebut. Dan jika hal tersebut tidak dijaga dan dipelihara, maka kehidupan manusia di dunia akan hancur, kemudian diakhirat ia tidak akan mendapatkan keselamatan.

Memeluk suatu agama merupakan fitrah dan naluri insani yang tidak bisa diingkarai dan sangat dibutuhkan manusia. Untuk kebutuhan tersebut Allah mensyari'atkan agama yang wajib di pelihara setiap orang, baik yang berkaitan dengan aqidah, ibadah maupun mu'amalah.

I.1972, cet. III. 1982. hlm.552-553. Lihat juga Abd al-Hamid Abu al-Makarim Ismail, *Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha Wa Atsaruha Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 71-73. Lihat juga Dahlan Idhamy, *Karakteristik Hukum Islam*, Jakarta: PT. Media Sarana Press, cet. I, 1987, hlm. 20-34. Lihat juga Nasroen Haroen, *Ushul Fiqh*, Jilid I, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hlm.115-116.

Hak hidup juga merupakan hak paling asasi bagi setiap manusia. Dalam kaitan ini, untuk kemaslahatan keselamatan jiwa dan kehidupan manusia, Allah menyari'atkan berbagai hukum yang terkait dengan itu, seperti syari'at *qisbah*, kesempatan mempergunakan hasil sumber alam untuk di konsumsi manusia, hukum perkawinan untuk melanjutkan generasi manusia, dan berbagai hukum lainnya.

Akal merupakan sasaran yang menentukan bagi seseorang dalam menjalani hidup dan kehidupannya. Oleh sebab itu, Allah menjadikan pemeliharaan akal itu sebagai suatu yang pokok. Untuk itu, antara lain Allah melarang meminum minuman keras, karena minuman itu bisa merusak akal dan hidup manusia.

Berketurunan juga merupakan masalah pokok bagi manusia dalam rangka memelihara kelangsungan manusia di muka bumi ini. Untuk memelihara dan melanjutkan keturuana tersebut Allah mensyari'atkan nikah dengan segala hak dan kewajiban yang diakibatkannya.

Mengenai harta, bahwasanya manusia tidak bisa hidup tanpa harta. Oleh sebab itu, harta juga merupakan sesuatu yang *dharuri* (pokok) dalam kehidupan manusia. Untuk mendapatkannya Allah mensyari'atkan berbagai ketentuan, dan untuk memelihara harta seseorang Allah mensyari'atkan hukuman pencuri dan perampok.

Para ulama telah sepakat menjadikan *al-mashlahah al-dharuriyah* sebagai landasan hukum syari'at atau dengan kata lain sebagai *'illat* hukum.

2. *Al-Masblabah al-Hajiyah* (المصلحة الحاجية) atau *kemaslahatan sekunder* yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk memudahkan mereka menjalani hidup dan menghilangkan kesulitan dalam rangka memelihara kebutuhan mendasar, yaitu lima unsur pokok di atas.

Adapun contoh dari *al-masblabah al-hajiyah* dibidang ibadah ialah diberi keringan meringkas (*mengqasr*) shalat dan berbuka puasa bagi orang yang sedang *musafir* (berpergian); dalam bidang *mu'amalah* dibolehkan berburu binatang dan memakan makanan yang baik-baik, serta dibolehkan melakukan transaksi jual beli pesanan (*be'i al-salam*), kerja sama dalam pertanian (*muzara'ah*) dan perkebunan (*musaqqah*). Semuanya ini disyari'atkan Allah untuk mendukung kebutuhan mendasar *al-masblah al-khamsah* di atas.

3. *Al-Masblabah al-Tabsiniyah* (المصلحة التحسينية) atau *kemaslahatan tertier* yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk menegakkan *muruah* dan adab, dan melaksanakan suatu perkara menurut cara yang lebih baik.

Akibat tidak adanya unsur *tabsini* dalam suatu hukum mengakibatkan hidup ini menyimpang dari akal sehat dan fitrah manusia. Perkara-perkara *tabsiniyah* menurut pengertian ini kembali kepada unsur *makarimul akhlaq*, adat-adat yang terpuji yang bertujuan membentuk hidup manusia menurut cara yang sebaik-baiknya.

Hukum-hukum *tabsiniyah* ini banyak terdapat dalam bagian-bagian hukum syari'at baik yang berhubungan dengan

ibadat, *mu'amalat* dan *'uqubat*. Dalam hukum ibadat disyri'atkan kesucian badan, pakaian dan tempat, menutup aurat serta menganjurkan untuk berpakaian yang indah-indah, dan melakukan ibadah-ibadah sunnah sebagai amalan tambahan. Dalam hukum *mu'amalah* dilarang adanya unsur menyembunyikan cacat benda yang di jual, tipuan, menaikkan harga di luar batas, menyembunyikan barang dalam keadaan sangat di butuhkan dan lain sebagainya. Dalam hukum *uqubat* (pidana) diharamkan dalam jihad membunuh pendeta-pendeta, anak-anak dan perempuan, membakar manusia hidup-hidup secara tindakan biadab dan sadis.

Jika manusia tidak menjalankan *al-mashlahah al-tabsiniyah* ini, maka dalam kehidupannya mereka tidak akan sampai mengalami kesulitan dalam memelihara *ushul al-khamsah* di atas, hanya saja mereka dipandang menyalahi nilai-nilai kepatutan dan tidak mencapai tarap hidup bermartabat.

Urutan peringkat di atas akan tampak urgensinya jika kemaslahatan yang ada pada masing-masing peringkat itu bertentangan satu sama lain. Karnanya ketiga kemaslahatan tersebut perlu dibedakan, sehingga seorang muslim dapat menentukan prioritas dalam mengambil suatu kemaslahatan. Kemaslahatan primer harus lebih di dahulukan dari pada kemaslahatan sekunder, dan kemaslahatan sekunder lebih di dahulukan dari kemaslahatan tertier. Sebagai contoh, syari'at memerintahkan kita untuk memelihara jiwa yang merupakan kemaslahatan primer, ketika sakit dan hendak diperiksa dokter yang mengharuskan di bukanya aurat, maka kita harus

membukanya, karena membuka aurat ini termasuk dari pada bagian kemaslahatan tetier. Seseorang tidak dibenarkan mengabaikan pemeliharaan yang bersifat primer hanya karena hendak memelihara yang bersifat tertier. Dengan demikian, maka pemeliharaan terhadap hal-hal yang berkualitas primer merupakan yang paling pokok, karena pengabaian terhadap kemaslahatan primer tersebut dapat membuat kehidupan manusia menjadi kacau balau.

Kedua; di tinjau dari segi *berubah atau tidaknya al-mashlahah*, maka menurut Muhammad Musthafa al-Syalabi sebagaimana dikutip oleh Nasroen Haroen, ada dua bentuk, yaitu.³⁶

1. *Al-Mashlahah al-Tsabitah* (المصلحة الثابتة), yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Kemaslahatan yang bersifat tetap ini adalah yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah dan *muqaddarat*. Dan dalam hal ini *nash* dan *ijma'* harus didahulukan. Misalnya, berbagai kewajiban ibadah, seperti shalat, puasa, zakat dan haji.
2. *Al-Mashlahah al-Mutaghaiyirah* (المصلحة المتغيرة), yaitu kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemaslahatan seperti ini berkaitan dengan permasalahan mu'amalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makanan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Perlunya pembagian ini --

³⁶ Nasroen Haroen, *Ushul Fiqh*, Op. Cit. hlm.117.

menurut Musthafa al-Syalabi -- dimaksudkan untuk memberikan batasan kemaslahatan mana yang bisa berubah dan yang tidak.

Ketiga; dilihat dari segi *cakupan al-mashlahab*, Husain Hamid Hassan melihat bahwa konsep ini hanya dimiliki oleh Imam al-Ghazali, walaupun sebagian pakar teori hukum Islam telah membicarakannya tatkala *mentarjih* antara kemaslahatan yang saling bertentangan. Konsep ini dikemukakan al-Ghazali dalam kitabnya *Syfa'u al-'Alil*. Beliau membagi *al-mashlahab* ini menjadi tiga bagian:³⁷

1. *Al-Mashlahab al-'Ammah* (المصلحة العامة), yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan semua orang. Contohnya, para ulama membolehkan membunuh penyebar *bid'ah*, yang mana jika dibiarkan, diduga keras ajarannya akan dapat membahayakan aqidah semua orang.
2. *Al-Mashlahab al-Lati Tata'allaqu bi Mahslabat al-Aghlab* (المصلحة التي تتعلق بمصلحة الأغلب), yaitu kemaslahatan yang menyangkut mayoritas orang. Contohnya adalah jaminan terhadap barang pesanan dari produsen. Jika ada orang yang mengerjakan bahan baku pesanan orang lain untuk dijadikan sebagai barang jadi atau setengah jadi, wajib menggantikan bahan baku yang dirusakannya. Kewajiban ini diberlakukan jika kenyataan menunjukkan

³⁷ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit., hlm. 33.

pada umumnya penerima pesanan tidak berhati-hati dalam pekerjaannya.

3. *Al-Mashlahah al-Khashshah al-Nadirah*. (*المصلحة الخاصة النادرة*), yaitu kemaslahatan pribadi dan ini sangat jarang sekali terjadi, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqud*).

Pentingnya pembagian ketiga kemaslahatan ini berkaitan dengan prioritas mana yang harus didahulukan apabila antara ketiga kemaslahatan tersebut terjadi pertentangan antara yang satu dengan yang lainnya. Jika ini terjadi, maka mayoritas pakar teori hukum Islam lebih mendahulukan kemaslahatan umum dari pada kemaslahatan mayoritas dan pribadi.

Keempat; dilihat dari keberadaan *al-mashlahah menurut syara'*, maka kemaslahatan ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga.³⁸

1. *Al-Mashlahah al-Mu'tabarah* (*المصلحة المعتبرة*), yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syari'at. Maksudnya, adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. Contohnya, hukuman atas orang yang meminum minuman keras dalam hadits Rasulullah saw dipahami secara berlainan oleh para ulama fiqh, disebabkan

³⁸ Musthafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Op. Cit. hlm. 552-554. Lihat juga Muhammad Kamaluddin Imam, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Iskandariyah: Dar al-Mathba'ah al-Jami'iyah, t.th, hlm. 199-200.

perbedaan alat pemukul yang dipergunakan Rasulullah saw ketika melaksanakan hukuman bagi orang yang meminum minuman keras. Ada hadits yang menunjukkan bahwa alat yang digunakan Rasulullah saw adalah sandal sebanyak 40 kali, dan adakalanya dengan pelepah pohon kurma juga sebanyak 40 kali.³⁹ Oleh sebab itu, Umar Ibn al-Khaththab setelah bermusyawarah dengan para sahabat lain menjadikan hukuman dera bagi orang yang minum minuman keras tersebut sebanyak 80 kali dera. Umar Ibn al-Khaththab meng-*qiyas*-kan orang yang meminum minuman keras kepada orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Logikanya adalah, seseorang yang meminum minuman keras apabila mabuk, bicaranya tidak bisa terkontrol dan di duga keras akan menuduh orang lain berbuat zina. Hukuman untuk seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah 80 kali dera.⁴⁰ Oleh karena adanya dugaan keras

³⁹ حدثنا محمد بن المثنى . حدثنا معاذ بن هشام . حدثني أبي عن قتادة، عن أنس بن مالك، أن نبي الله صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والتعال . ثم جلد أبو بكر أربعين . فلما كان عمر ، ودنا الناس من الريف والقرى . قال: ما ترون في جلد الخمر ؟ . فقال عبد الحمين بن عوف: أرى ان تجعلها حدود . قال: فجلد عمر ثمانين .
Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Jilid VI, Kairo: Dar al-Hadits, 1994, hlm. 231. Pada bab *Hadd al-Khamr*.

⁴⁰ Lihat Q.S. Al-Nur : 4. Yang artinya: "*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) 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*". Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: CV. Toha Putra, 1989, hlm. 543.

menuduh orang lain berbuat zina akan muncul dari orang yang mabuk, Maka Umar dan Ali Ibn Abi Thalib mengatakan, bahwa hukuman orang yang meminum minuman keras sama hukumnya dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina.

Cara melakukan qiyas (analogi) ini, menurut para pakar teori hukum Islam, termasuk kemaslahatan yang di dukung oleh syari'at. Artinya, bentuk dan jenis hukuman dera 80 kali bagi seseorang yang meminum minuman keras dianalogikan kepada hukuman seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina. Inilah yang dimaksud oleh pakar teori hukum Islam dengan kemaslahatan yang di dukung oleh syari'at. Kemaslahatan seperti ini disepakati ulama dapat dijadikan landasan hukum, karena ia termasuk dalam kategori qiyas.⁴¹

Contoh lain dari bentuk kemaslahatan yang didukung oleh syari'at adalah seorang pencuri dikenakan hukuman keharusan mengembalikan barang yang dicuri kepada pemiliknya, apabila masih utuh, atau mengganti dengan yang sama nilainya, apabila barang yang dicuri itu telah habis. Hukuman ini dianalogikan para pakar ahli teori hukum Islam kepada hukuman bagi orang yang mengambil harta orang lain tanpa izin (*ghashab*), karena syari'at menentukan hukuman bagi orang yang mengambil barang orang laian tanpa izin degan mengembalikan barang itu, apabila masih

⁴¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, hlm. 139. Lihat juga Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 15-16.

ada, atau dengan yang sama nilainya, apabila barang itu sudah habis, sesuai dengan sabda Rasulullah saw:

على اليد ما أخذت حتى تؤديه

" *Wajib bagi seseorang yang mengambil (barang orang lain tanpa izin) untuk mengembalikannya* ".

Bentuk hukuman kewajiban mengembalikan barang orang yang dicuri jika barang curian itu masih utuh, dianalogikan kepada bentuk hukuman, bagi orang yang mengambil barang orang lain tanpa izin (*ghashab*).

Menurut Sjechul Hadi Permono, bahwa ciri-ciri yang terpenting dari kemaslahatan yang diakui oleh syari'at adalah:⁴²

a. Masa *al-mashlahab* tidak terbatas di dunia semata, tetapi mencakup kemaslahatan dunia sampai dengan di akhirat. Dua kehidupan dunia dan akhirat merupakan satu jalinan, jalinan *sebab* dan *musabbab*. Kehidupan dunia merupakan instrumen bagian kebahagiaan di akhirat. Ada keterkaitan antara pertimbangan kemaslahatan di dunia dan kemaslahatan di akhirat.

b. Nilai *al-mashlahab al-mu'tabarab* tidak terbatas pada kenikmatan materi, akan tetapi juga memenuhi kebutuhan jasmani dan kebutuhan rohani.

⁴² Prof. DR. KH. Sjechul Hadi Permono SH. MA, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*, Surabaya: Demak Press, 2002, hlm. 15-16.

c. Kemaslahatan agama menjadi dasar bagi kemaslahatan-kemaslahatan yang lain, jiwa, keturunan, akan pikiran dan harta benda. Dengan demikian, demi memelihara kemaslahatan agama, kemaslahatan-kemaslahatan yang lain harus dikorbankan, manakala antara kemaslahatan kemaslahatan itu berlawanan.

2. *Al-Masblahab al-mulghab* (المصلحة الملقحة), Yaitu kemaslahatan yang dianggap baik oleh akal, akan tetapi bertentangan dengan ketentuan yang *termaktub* dalam al-Qur'an dan hadits. Atau dengan kata lain kemaslahatan yang ditolak oleh syari'at. Contohnya, Syari'at menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari bulan ramadhan dikenakan hukuman dengan memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin.⁴³ Al-Laits Ibn Sa'ad (94-175 H) ahli fiqh Maliki di Spanyol menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seseorang (penguasa Spanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari Ramadhan. Para ulama memandang hukum ini bertentangan dengan hadits Rasulullah saw di atas, karena bentuk-bentuk

⁴³ عن أبي هريرة رضى الله عنه : قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال : هلكت يا رسول الله !. قال: " وما أهلكك ؟ ". قال: وقعت على إمرأتى فى رمضان. قال: " هل تجد ما تعنق رقية ؟ ". قال: لا . قال: " فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ ". قال: لا. قال: " فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا ؟ ". قال: لا. قال: ثم جلس. فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يعرق فيه تمر. فقال: " تصدق بهذا ". قال: أفقر منا ؟ فما بين لا بنتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابيه. ثم قال: " اذهب فأطعمه أهلك ".

Hadits diriwayatkan oleh Muslim. Lihat Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Jilid IV, Op. Cit. hlm. 240.

hukuman itu harus diterapkan secara berurut. Apabila tidak mampu memerdekakan budak, baru dikenakan hukuman puasa dua bulan berturut-turut. Oleh sebab itu, para pakar teori hukum Islam memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekakan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan kehendak syari'at, maka hukumnya batal. Kemaslahatan seperti ini, menurut kesepakatan pakar teori hukum Islam tidak bisa dijadikan landasan hukum.⁴⁴

3. *Al-Mashlahab al-Mursalah* (المصلحة المرسلة) yaitu Kemaslahatan yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan-tujuan syari'at Islam dalam menetapkan hukum, namun tidak di topang oleh sumber dalil khusus, baik bersifat melegitimasi atau membatalkan kemaslahatan tersebut.

Contoh dari *al-mashlahab al-mursalah* adalah, perkawinan anak-anak dibawah umur tidak dilarang agama dan sah jika dilakukan oleh walinya yang berwenang. Namun ternyata data-data statistik menunjukkan, perkawinan anak-anak banyak membawa akibat perceraian, karena anak-anak belum siap fisik dan mentalnya untuk menghadapi tugas-tugas sebagai suami istri, apalagi sebagai bapak dan ibu rumah tangga. Dan perceraian tidak sesuai dengan tujuan

⁴⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Loc. Cit. Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Loc. Cit.

perkawinan⁴⁵. Maka atas dasar kemaslahatan ini, pemerintah dibenarkan melarang perkawinan anak-anak, dan membuat peraturan tentang batas umur bagi calon-calon suami – istri, sebagaimana tercantum dalam UU Perkawinan pasal 7 ayat 1.⁴⁶

Walaupun ulama berbeda-beda dalam mengkasifikasikan *al-mashlahab* sebagaimana disebutkan di atas, namun tujuannya sama, yaitu agar memudahkan umat Islam dalam menentukan prioritas mana yang harus di dahulukan dalam mengambil suatu kemaslahatan. Mayoritas ulama juga telah sepakat untuk menggunakan *al-mashlahab al-mu'tabarab*, sebagaimana juga mereka sepakat dalam menolak *al-mashlahab al-mulghab*. Menjadikan metode *al-mashlahab al-mursalab* sebagai sumber hukum Islam dalam berijtihad menjadi perbicangan yang berkepanjangan di kalangan ulama, sebagaimana akan diuraikan di bawah ini.

C. Al-Mashlahah sebagai Sumber Hukum Islam

Ulama berselisih pendapat mengenai *al-mashlahab* sebagai sumber hukum Islam, atau dengan kata lain, menjadikannya sebagai landasan dan tolak ukur dalam

⁴⁵ Perhatikan surat al-Rum ayat 21 yang artinya " *Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantara kamu rasa kasih dan sayang, sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir* ", dan UU Perkawinan No. 1 th 1974 pasal 1.

⁴⁶ Drs. Masfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari'ah*, Jakarta: CV. Haji Masagung, cet. II, 1990, hlm.84.

penetapan hukum. Dalam hal ini ulama terbagi menjadi dua golongan, yaitu golongan yang menolak menjadikannya sebagai sumber hukum Islam, dan golongan yang menerimanya sebagai sumber hukum Islam.

Adapun golongan yang menolak dan menentang *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam adalah madzhab Dzahiri, mazhab Syi'ah Imamiyah, Al-Amidi dari kalangan Syafi'iyah, dan Ibn al-Hajib dari kalangan Malikiyah.⁴⁷ Argumentasi yang dikemukakan untuk memperkuat pendapatnya tersebut adalah sebagai berikut:⁴⁸

Pertama; Bahwa syari'at telah datang dengan segala hukum yang merealisasikan semua kemaslahatan manusia. Kadang-kadang dengan *nash*, dan kadang-kadang dengan cara *qiyas* terhadap perkara yang sudah ada hukumnya dalam *nash*. Maka tidak ada disana *al-mashlahah al-munthalabah* (yang terlepas), yang tidak dibenarkan Allah. Dan setiap kemaslahatan yang ada pasti sudah ada dalil yang di datangkan Allah untuk mengakui kebenarannya. Pendapat yang tidak demikian, berarti mengingkari akan kesempurnaan

⁴⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikri al-Mu'ashir, 2001, hlm.760. Lihat juga Drs. Masjufuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari'ah*, Op. Cit. hlm. 85-86.

⁴⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit. hlm.761-762. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1958, hlm. 282-283. Lihat Syarf al-Din Abi al-Hasan Ali Ibn Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Fikri,1996, hlm. 308. Dan Drs. Sarmin Syukur, *Sumber-sumber hukum Islam*, Surabaya: Al-Ikhlash, 1993, Cet.I, hlm.190-191.

dan kelengkapan syari'at Islam, yang telah dikuatkan Allah dalam firman-Nya:

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا

" Pada hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan telah aku lengkapkan bagimu nikmat-Ku, dan Aku telah rela Islam sebagai agama ".⁴⁹

Oleh karena itu apabila timbul kemaslahatan yang tidak di datangkan oleh dalil syari'at untuk membenarkannya, maka kemaslahatan tersebut bukanlah kemaslahatan hakiki. Karenanya tidak boleh dipakai sebagai dasar hukum.

Kedua; Berpegang kepada *al-masblabah* dalam *tasyri'*, akan membukakan pintu bagi pengikut hawa nafsu dan syahwat dari sebagian ahli hukum dan para fuqaha. Kemudian mereka memasukkan ke dalam syari'at sesuatu yang bukan syari'at. Dan mereka akan membentuk hukum dengan alasan kemaslahatan. Padahal ia sebenarnya adalah *mafsadah* (kerusakan). Dengan demikian tersia-sialah syari'at dan rusaklah manusia.

Ketiga; Berpegang kepada *al-masblabah* dalam pembentukan hukum dapat mengakibatkan terjadinya perselisihan pendapat dan perbedaan penyimpulan hukum, lantaran berbeda-bedanya masa dan tempat, yang melatar belakangi adanya pandangan kemaslahatan tersebut. Karenanya, kadang-kadang suatu masalah hukumnya halal pada suatu masa, atau suatu negara, karena adanya *al-*

⁴⁹ Q.S. Al-Maidah: 3.

mashlahab padanya. Tetapi pada suatu masa dan negara tertentu akan menjadi haram, karena adanya *mafsadah* padanya. Demikian ini dapat mengingkari adanya kesatuan syari'at, kesatuan hukum. Begitu juga mengenai keumuman dan kekekalannya.

Keempat; al-mashlahab al-mursalab mengandung dua unsur, yaitu unsur diterima atau ditolak oleh *syari'*. Dan tidaklah mengikuti salah satu dari dua unsur itu lebih baik dari yang lainnya. Oleh karena itu tidak boleh berhujjah dengannya dalam menetapkan hukum-hukum syari'at tanpa adanya kesaksian dari dalil yang disepakati (*mashlahab mu'tabarab*).

Adapun golongan yang menerima *al-mashlahab* sebagai sumber hukum adalah dari kalangan mayoritas ulama. Alasan mereka menerima *al-mashlahab* adalah sebagai berikut.⁵⁰

Pertama; berdasarkan penelitian, ternyata hukum-hukum syari'at banyak menggunakan *al-mashlahab* dalam rangka memelihara kemaslahatan manusia. Karena sejumlah hukum dalam prakteknya banyak menggunakan *al-mashlahab*, maka wajib kita berperasangka (*zhan*) bahwa *al-mashlahab* dapat dijadikan *'illat* dalam menetapkan hukum. Karena mengamalkan yang *zhan* hukumnya wajib. Dalil atas pengakuan *al-mashlahab* adalah sebagai berikut:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit, hlm. 762-763.

“ Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat untuk semesta alam “.⁵¹

Zhahir ayat di atas menunjukkan keumumannya. Artinya, berdasarkan ayat ini dapat dipahami bahwa Syari’ sangat memperhatikan kemaslahatan manusia, yaitu dengan disyari’atkannya hukum yang mengandung kemaslahatan bagi mereka. Jika Syari’ mengutus rasul-Nya dengan tidak membawa syari’at yang mengandung kemaslahatan bagi manusia, sudah tentu utusan-Nya itu tidak membawa rahmat. Karena itu merupakan *taklif* (adanya suatu beban perintah) yang tidak ada manfaatnya. Dan ini bertentangan dengan keumuman ayat di atas.

Dalil-dalil dari nash lainnya yang menguatkan pendapat di atas adalah :

1. يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

“ Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu “.⁵²

2. فمن اضطر في مخصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم

“ Maka barang siapa terpaksa (memakan makanan yang diharamkan) karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang “.⁵³

⁵¹ Q.S. Al-Anbiya’ : 107.

⁵² Q.S. Al-Baqarah : 185.

⁵³ Q.S. Al-Maidah : 5.

3. حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ضرر ولا ضرارا

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain“.

Kedua; kebutuhan manusia senantiasa berubah dan berkembang setiap saat, sesuai dengan perkembangan dan tuntutan hidup. Kalau sekiranya penggunaan *al-mashlahah* tersebut hanya dibatasi pada kemaslahatan yang terdapat dalam nash tertentu yang telah diakui oleh Syari’, maka akan hilang dan sia-sialah kemaslahatan manusia dan syari’at menjadi beku serta tidak mampu mengikuti perkembangan zaman. Hal ini sangat membahayakan kelangsungan kehidupan manusia, dan juga tidak sejalan dengan tujuan syari’at yang ingin merealisasikan kemaslahatan manusia. Padahal syari’at Islam adalah syari’at yang sifatnya kekal abadi.

Ketiga; Ternyata fatwa-fatwa para sahabat dan tabi’in dalam menyelesaikan suatu masalah banyak sekali dilandasi oleh *al-mashlahah*, tanpa adanya ikatan dengan kaidah-kaidah qiyas, yaitu adanya pengakuan dari nash yang mengakui kemaslahatan tersebut. Seperti perintah khalifah Utsman r.a. dalam penyeragaman tulisan *al-Mushhaf* dengan *harf wahid* (satu macam jenis bacaan) dan menyebarkan keseluruh daerah kekuasaan Islam, dan membakar semua jenis *al-mushhaf* kecuali *mushhaf utsmani* tersebut.

Apa yang dilakukan oleh khalifah Utsman tersebut, belum pernah dilakukan oleh Rasulullah saw, dan tidak ada nash yang menunjukkan bolehnya atau larangan melakukan

perbuatan itu. Akan tetapi Utsman melihat, jika al-mushhaf tidak diseragamkan tulisannya, maka umat Islam akan terpecah belah dan saling mengkafirkan, dan ini sangat berbahaya bagi kelangsungan umat Islam dan juga bertentangan dengan nash yang memerintahkan agar umat Islam senantiasa merapatkan barisan dan bersatu. Dan demi menjaga kesatuan dan persatuan umat Islam, Utsman berpendapat bolehnya menyeragamkan tulisan al-mushhaf. Alasan Utsman disini jelas sekali, yaitu memelihara kemaslahata umat Islam agar senantiasa bersatu.

Ada pendapat yang mengatakan, bahwa ulama Hanafiyah -- berdasarkan qaul yang masyhur di dalam beberapa kitabnya -- menunjukkan kalau mereka termasuk kelompok yang tidak menggunakan *al-mashlahah* dan tidak menganggapnya sebagai dalil syariat. Namun pendapat tersebut di bantah oleh sebagian ulama, diantaranya adalah Abd al-Wahhab al-Khallaf dengan mengungkapkan beberapa alasan, antara lain adalah:⁵⁴

1. Para ahli fiqh Irak adalah orang yang pertama yang mengatakan bahwa tujuan yang dimaksud oleh hukum-hukum syari'at adalah kemaslahatan yang di dasari pula dengan *illat-illat* (motiv atau alasan) yang merupakan dugaan kuat bagi letak adanya kemaslahatan. Karenanya, mereka selalu memahami nash secara rasional, bahkan sering mengadakan *ta'wil z'habir al-nash* berdasarkan logika mereka, di samping berdasarkan nilai kemaslahatan, yang menjadi

⁵⁴ Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fi Ma La Nashsha Fih*, Kuwait: Dar-al-Qalam, 1972, hlm.89-90.

tujuan nash. Karenanya, jauh kemungkinannya orang-orang bermazhab Hanafi -- termasuk tokoh-tokoh pengikut Hanafi di Irak -- tidak menggunakan *al-mashlahab*. Sedangkan Ibrahim al-Nakha'i -- pemimpin mereka -- di dalam membahas berbagai masalah dan mengeluarkan pendapat justru hanya muncul karena dasar kemaslahatan dan hanya berhujjah dengan *al-mashlahab* (kemaslahatan).

2. Mereka menggunakan *istihsan* sebagai salah satu sumber hukum, dimana sandaran *istihsan* adalah '*urf*, *dharurat* dan *mashlahab*. Hal ini menunjukkan bahwa mereka juga berarti mengakui keberadaan penggunaan *al-mashlahab* sebagai sandaran hukum. Karena sangatlah mustahil jika mereka mengakui adanya *istihsan* kemudian menolak berlakunya *istihsan* atau *al-mashlahab*.

Walaupun ulama Hanafiyah telah menerima *al-mashlahab*,⁵⁵ namun mereka membuat persyaratan untuk menjadikan *al-mashlahab* sebagai dalil, yaitu disyaratkan *al-mashlahab* tersebut berpengaruh pada hukum. Artinya, ada ayat, hadits atau *ijma'* yang menunjukkan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan '*illat* (motivasi hukum) dalam penetapan suatu hukum, atau jenis sifat yang menjadi motivasi hukum tersebut dipergunakan oleh nash sebagai motivasi suatu hukum. Contoh yang dikemukakannya adalah, sifat yang berpengaruh pada hukum tersebut adalah, Rasulullah saw pernah ditanya orang tentang

⁵⁵ Ibn Amir al-Haj, *Al-Taqrir wa al-Tahbir*, Mesir: Al-Mathba'ah al-Amiriyah, 1316 H, hlm. 150.

status sisa makanan kucing, apakah termasuk najis atau tidak. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Malik dari Abi Qatadah dinyatakan:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عن الهرة: إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات.

" *Bahwa Rasulullah saw bersabda tentang kucing: bahwa kucing itu bukan najis, karena sesungguhnya kucing itu termasuk binatang rumah yang senantiasa mengelilingi kamu, tidak (menjadi najis) bagi kamu* ".

Keberadaan kucing yang senantiasa berada di rumah merupakan sifat yang membuat mereka bersih atau suci. Sifat yang menjadi motivasi hukum dalam hadits ini jelas, yaitu *thawwaf* (hewan yang senantiasa berada di rumah, tidur di rumah dan sulit memisahkannya). Berdasarkan sifat ini maka hukum sisa makanan kucing itu tidak najis (suci). Oleh sebab itu, *thawwaf* merupakan motivasi dari hukum *thabarab* (suci) untuk menghindari kesulitan dari orang-orang yang memelihara kucing di rumah.

Contoh jenis sifat yang dijadikan motivasi dalam suatu hukum adalah, Rasulullah saw melarang pedagang menghambat para petani di perbatasan kota dengan maksud untuk membeli barang mereka, sebelum para petani itu memasuki pasar. Larangan ini dimaksudkan untuk menghindari *kemudharatan bagi petani* dengan terjadinya penipuan harga oleh para pedagang yang membeli barang petani tersebut di batas kota. Sifat yang membuat larangan ini adalah adanya *kemudharatan* dan aspek kemudharatan ini

berpengaruh kepada hukum jual beli seperti yang dilakukan pedagang tersebut. Jenis *kemudaratatan* seperti ini juga ada dalam masalah lain, seperti masalah dinding rumah yang hampir rubuh kejalan, karena kondisi dinding itu bisa memberi *mudarat* kepada orang lain. *Kemudaratatan petani* dalam jual beli di atas -- menurut ulama Hanafiyah -- sejenis dengan *kemudaratatan dinding* yang hampir roboh tersebut. Oleh sebab itu, motivasi hukum dalam masalah dinding ini bisa dianalogikan kepada jenis motivasi hukum dalam masalah jual beli di atas, yaitu sama-sama memberi mudarat.

Menghilangkan kemudaratatan, bagaimanapun bentuknya merupakan tujuan syari'at yang wajib dilakukan. Menolak kemudaratatan itu termasuk kedalam konsep *al-mashlahah*. Dengan demikian, ulama Hanafiyah menerima *al-mashlahah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum; dengan syarat sifat kemaslahatan itu terdapat dalam *nash* atau *ijma'* dan jenis sifat kemaslahatan itu sama dengan jenis sifat yang di dukung oleh *nash* atau *ijma'*. Penerapan konsep *al-mashlahah* di kalangan Hanafiyah terlihat secara luas dalam metode *istihsan* (pemalingan hukum dari kehendak qiyas atau kaidah umum kepada hukum lain disebabkan beberapa indikasi). Indikasi-indikasi yang dijadikan pemalingan hukum tersebut, pada umumnya adalah *al-mashlahah*.

Ulama golongan Syafi'iyah,⁵⁶ pada dasarnya juga menjadikan *al-mashlahah* sebagai salah satu dalil syari'at. Akan

⁵⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Op. Cit. hlm. 139 dan seterusnya,

tetapi, Imam Syafi'i memasukkannya kedalam qiyas. Contohnya, ia meng-*qiyas*-kan hukuman bagi peminum minuman keras kepada hukuman orang yang menuduh zina, yaitu dera sebanyak 80 kali, karena orang yang mabuk akan mengigau dan dalam pengigauannya diduga keras akan menuduh orang lain berbuat zina. Al-Ghazali, bahkan secara luas dalam kitab-kitab ushul fiqhnya membahas permasalahan *al-mashlahah*. Ada beberapa syarat yang dikemukakan al-Ghazali terhadap kemaslahatan yang dapat dijadikan hujjah dalam meng-*istimbath*-kan hukum, yaitu:⁵⁷

1. Kemaslahatan itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syari'at.
2. Kemaslahatan itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan *nash* syari'at.
3. Kemaslahatan itu termasuk ke dalam kategori kemaslahatan yang masuk kategori peringkat *dharuri*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.

Untuk yang terakhir ini al-Ghazali juga mengatakan bahwa kemaslahatan yang dalam kategori *hajiyah*, apabila

dan lihat juga Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 310 dan seterusnya.

⁵⁷ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Syifa' al-Ghalil Fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*, tahqiq Ahmad al-Kabisi, Bagdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971, hlm. 182 dan seterusnya. dan lihat juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001, hlm.336.

menyangkut kepentingan orang banyak bisa menjadi *dharuriyah*.

Syarat-syarat yang dikemukakan oleh para ulama di atas, adalah syarat-syarat yang masuk akal yang dapat mencegah penggunaan *al-mashlahab* tercabut dari akarnya (menyimpang dari essensinya) serta mencegah dari menjadikan *nash-nash* tunduk kepada hukum-hukum yang dipengaruhi hawa nafsu dan syahwat dengan dalih *al-mashlahab*.

Bila diperhatikan perbedaan pendapat dengan argumen masing-masing ulama yang menerima dan yang menolak *al-mashlahab* sebagai sumber hukum Islam, tampaknya tidak ada perbedaan secara prinsip. Kelompok yang menerima, ternyata tidak menerimanya secara mutlak bahkan menetapkan beberapa persyaratan yang berat untuk dapat menjadikan *al-mashlahab* sebagai sumber hukum Islam. Begitu pula kelompok yang menolak, ternyata dasar penolakannya adalah karena kekhawatiran dari kemungkinan tergelincir pada kesalahan jika sampai menetapkan hukum dengan kehendak hati dan berdasarkan hawa nafsu. Seandainya kekhawatiran ini dapat dihindarkan, umpamanya telah ditemukan garis kesamaan dengan perinsip asal (pokok), mereka juga akan menggunakan *al-mashlahab* dalam berjihad, sebagaimana Imam Syafi'i sendiri melakukannya. Adapun mengenai implementasi *al-mashlahab*, para ulama sepakat bahwa implementasi *al-mashlahab* hanya pada masalah-masalah mu'amalah, sebagaimana akan dijelaskan setelah uraian ini.

D. Implementasi al-Mashlahah

Para ulama telah membagi hukum Islam kedalam dua lapangan, yaitu ibadah (*mahdhab*) dan mu'amalah. Mengenai lapangan ibadah, mereka sepakat bahwa nashlah yang menjadi pedomannya, baik kemaslahatannya, rinciannya dan lain sebagainya. Nalar manusia tidak perlu ikut campur dalam menetapkan masalah-masalah ibadah,⁵⁸ karena *al-mashlahah* itu didasarkan pada pertimbangan akal tentang baik buruk suatu masalah, sedangkan akal tidak dapat melakukan hal itu untuk masalah ibadah. Dan segala bentuk perbuatan ibadah bersifat *ta'abbudi* dan *tauqifi*, artinya kita hanya mengikuti secara apa adanya sesuai dengan petunjuk syari'at dalam *nash*, dan akal sama sekali tidak dapat mengetahui kenapa demikian. Umpamanya mengenai shalat dzuhur empat raka'at dan dilakukan sesudah tergelincir matahari, tidak dapat dinilai akal apakah itu baik atau buruk. Oleh karena itu, mereka telah merumuskan suatu kaidah dalam lapangan ibadah, bahwa pada prinsipnya dalam masalah ibadah adalah *dilarang* sehingga ada dalil syara' yang menerangkannya boleh.⁵⁹

Sedangkan dalam lapangan hukum mu'amalah, disamping nalar manusia dapat mengetahui hal-hal yang negatif, juga dapat memahami hal-hal yang bermanfaat. Karena secara umum, masalah-masalah mu'amalah bersifat *ta'aqquli* atau rasional dan boleh karenanya dapat dinilai baik

⁵⁸ H. Asyuni Abdurrahman, *Qaidah-qaidah Fiqh*, Jakarta: Bulan bintang, 1976, hlm.43.

⁵⁹ *Ibid.* hlm. 41-42.

buruknya oleh akal. Umpamanya minum khamer itu adalah buruk karena merusak akal; penetapan sangsi atas pelanggaran hukum itu baik karena dengan begitu umat bebas dari kerusakan akal yang dapat mengarah pada tindak kekerasan. Oleh karena itu, para ulama telah menetapkan kaidah, bahwa pada dasarnya dalam masalah mu'amalah adalah *boleh*, sehingga ditemukan suatu dalil yang menyatakan *larangan*.⁶⁰

Pembagian masalah hukum ke dalam ibadah dan mu'amalah dengan kaidah yang berlaku pada bidang masing-masing, strateginya lebih mudah dengan menempatkan bidang ibadah sebagai aspek ukhrawi dan bidang mu'amalah sebagai aspek duniawi. Terhadap aspek ukhrawi kewenangan manusia untuk menentukan tata caranya hampir tidak ada, sedangkan terhadap aspek duniawi kewenangan manusia sangat besar.⁶¹

Al-Khalaf menyimpulkan, bahwa mayoritas ulama sepakat implementasi *al-mashlahah* sebagai sumber hukum syari'at hanya menjangkau hal-hal yang berada di luar masalah-masalah ibadah, sedangkan yang menjadi pedoman dalam hal yang berada dibidang ibadah adalah nash, baik melalui al-Qur'an maupun al-Hadits, tidak boleh dengan melakukan qiyas, istihsan dan istishlah.⁶²

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran teoritis Dengan Praktis*, Bandung: Fakultas syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati, 1991, hlm.18.

⁶² Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fi Ma La Nashsha Fihi*, Op. Cit. hlm.89.

E. Kedudukan al-Mashlahah sebagai Sumber Hukum Islam

Kaitannya dengan judul di atas, akan dipaparkan sejauh mana peranan *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam dalam hubungannya dengan akal dalam menentukan suatu kemaslahatan dan terjadinya kontroversi dengan nash. Dalam bahasan ini, yang ingin disoroti adalah bagaimana pandangan mayoritas ulama terhadap kedua permasalahan tersebut.

1. Al-Mashlahah dan Akal

Dalam pandangan Asy'ariyah – sebagaimana yang dikutip oleh Amir Mu'allim dan Yusdani -- bahwa akal manusia tidak mampu mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan yang menjadi objek hukum. Baik dan buruknya suatu perbuatan – menurut Asy'ariyah - semata-mata karena perintah dan larangan Tuhan.⁶³ Jadi shalat, puasa dan yang sejenisnya dipandang baik karena ia merupakan perintah Allah yang memberi hukum. Demikian pula dengan berzina, mencuri, membunuh tanpa haq dan makan harta sesama dengan jalan bathil, semuanya itu dipandang buruk karena ia merupakan larangan Allah. Seandainya tidak ada perintah atau larangan Allah terhadap perbuatan-perbuatan tersebut, pastilah itu semua tidak menjadi buruk.

Alasan Asy'ariyah untuk menguatkan pendapatnya tersebut antara lain adalah, seandainya baik buruk itu bersifat

⁶³ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 22..

rasional dan dapat diketahui oleh akal, hal itu akan berakibat terjadi perbedaan-perbedaan dalam menilai baik dan buruknya perbuatan-perbuatan, sebab akal itu berbeda-beda tingkat kemampuannya menilai perbuatan. Apa yang dipikirkan sebagai baik oleh sebagian orang bisa jadi dipandang sebaliknya oleh orang lain. Bahkan akal orang yang sama bisa jadi menilai suatu perbuatan suatu waktu sebagai baik dan pada waktu lain sebagai buruk karena adanya pengaruh-pengaruh keinginan pribadi, tujuan-tujuan tertentu atau pengaruh lain.⁶⁴

Kesimpulan pandangan ini adalah seperti dalam penegasan al-Ghazali, bahwa akal tidak dapat menentukan baik buruknya suatu perbuatan dan karena itu tidak dapat menentukan hukumnya.⁶⁵ Dan al-Razi (w.606/1209) menyatakan bahwa tidak ada baik dan buruk kecuali dengan syara', dan tidak ada hukum tanpa syara'.⁶⁶

Pandangan Mu'tazilah mengenai peranan akal dalam mengetahui suatu *al-mashlahah* terbagi menjadi empat versi. *Pertama*; akal dapat mengetahui baik buruknya suatu perbuatan, karena perbuatan itu sendiri secara objektif memang baik atau buruk. *Kedua*; akal dapat mengetahui baik buruknya perbuata karena pada perbuatan terdapat suatu kualitas intrinsik yang menyebabkan perbuatan itu baik atau

⁶⁴ Ibid, hlm. 23.

⁶⁵ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, Op. Cit. hlm. 69.

⁶⁶ Fakhruddin ibn Umar ibn al-Husain al-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm al-Ushul*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988, hlm. 29 dan 47.

buruk. Dengan mengetahui kualitas intrinsik tersebut, akal dapat memahami baik buruknya perbuatan itu. *Ketiga*; Baik buruknya suatu perbuatan tergantung kepada berbagai pertimbangan, seperti menampar anak yatim adalah baik bilamana dimaksudkan sebagai pengajaran, buruk kalau sekedar pelampiasan kemarahan. Ini adalah pendapat golongan Jubaiyyah. *Keempat*; Untuk mengetahui adanya kualitas buruk pada suatu perbuatan, harus adanya pembuktian. Kalau ternyata tidak terbukti adanya sifat buruk pada perbuatan itu, berarti perbuatan itu baik tanpa perlu membuktikan adanya kualitas baik padanya. Ini adalah pendapat Abu al-Husain al-Bashri (w. 436 H). Namun demikian, ia mengakui adanya perbuatan yang baik buruknya tidak dapat diketahui oleh akal tanpa bantuan syara', seperti baiknya puasa pada akhir Ramadhan dan buruknya puasa pada awal Syawwal.⁶⁷

Secara umum dapat dinyatakan, bahwa pokok ajaran Mu'tazilah tentang ini adalah apabila suatu perbuatan mengandung kemaslahatan dan kemanfaatan, perbuatan itu baik, dan apabila mengandung kemudharatan, maka perbuatan itu buruk.

Adapun pandangan Maturidiyah, Bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan. Akan tetapi, dengan mengetahui baik buruknya suatu perbuatan itu tidak

⁶⁷ Abu al-Husain al-Bashri, *Kitab al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh*, Jilid II, Damaskus: Institut Francais de Damas, 1974, hlm. 868-879.

dengan sendirinya akan mengetahui hukum Allah tentang perbuatan tersebut.⁶⁸

Al-Syaukani juga menguatkan pendapat di atas, dan dalam *Irsyad al-Fuhul* ia menutup uraiannya mengenai masalah ini dengan mengatakan:

*“Ringkas saja, pembicaraan mengenai masalah ini panjang. Mengingkari pengetahuan akal murni untuk mengetahui baik buruknya perbuatan adalah suatu kebohongan dan kesombongan. Sebaliknya pendapat bahwa akal dapat meniscayakan adanya pabala bagi perbuatan baik dan hukuman bagi perbuatan buruk tidak diterima. Maksimal yang dapat ditangkap oleh akal adalah bahwa perbuatan baik itu dipuji pelakunya dan perbuatan buruk itu dicela pelakunya, dan tidak ada keniscayaan antara kemampuan akal menangkap yang baik dan buruk dengan pemberin pabala atas perbuatan baik dan siksa atas perbuatan buruk “.*⁶⁹

Perbedaan pemikiran para ulama di atas tentang peranan akal dalam menentukan suatu kemaslahatan nampaknya sangat dipengaruhi oleh latar belakang teologis yang dianut oleh ulama yang menjawabnya, karena latar belakang teologis akan berimplikasi pada bebas dan tidaknya manusia dalam melakukan perbuatannya dan selanjutnya akan mempengaruhi besar dan kecilnya peranan yang diberikan kepada akal manusia disamping wahyu dalam menentukan baik buruknya suatu perbuatan hukum.

⁶⁸ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Op. Cit. hlm. 27.

⁶⁹ Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, Op. Cit. hlm. 9.

2. Kontradiksi (al-Ta'arudh) al- Mashlahah dengan Nash

Pandangan ulama terhadap terjadinya kontradiksi antara *al-mashlahah* dengan nash dapat dibagi menjadi tiga:⁷⁰

1. Menurut sebagian ulama Syafi'iyah dan Hanabilah, bahwa tidaklah mutlak mengambil *al-mashlahah* jika terjadi pertentangan dengan nash. Karena syari'at itu bersumber dari nash, ijma atau qiyas. Jika terjadi pertentangan antara *al-mashlahah* dengan nash, maka nash yang harus didahulukan. Golongan ini menempatkan *al-mashlahah* pada peringkat ketiga, setelah nash, atau fatwa sahabat. Dan mereka juga menolak fatwa sahabat yang bertentangan dengan nash.

2. Dalam pandangan ulama Hanafi, jika terjadi pertentangan antara nash dengan *al-mashlahah*, maka *al-mashlahah* yang harus didahulukan. Karena itu mereka *mentakhsish* umumnya *nash zhanni* dengan *al-mashlahah qathi'i* yang termasuk dalam jenis *al-mashlahah* yang ditetapkan syari'at.

Al-Thufi dari golongan ulama Hanabilah berpendapat, bahwa dalam bidang mu'amalah, *al-mashlahah* harus didahulukan atas nash dan ijma'. Menurutnnya, *al-mashlahah*

⁷⁰ Wahbah al-Zuhaili, Ushul Fiqh al-Islami, Jilid II, Op. Cit. hlm. 801-807.

merupakan dalil tertinggi dalam mu'amalah. Dan pandangan al-Thufi ini, akan dibahas panjang lebar pada bab tiga nanti.⁷¹

3. Imam al-Ghazali dan al-Amidi berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara *al-mashlahah* dengan nash, maka menurut mereka *al-mashlahah* di dahulukan dengan catatan jika terdapat mudarat atau bahaya yang bersifat pasti dan menyeluruh. Contoh, ketika kaum kafir membuat tameng dengan tawanan perang yang terdiri dari kelompok umat Islam. Setelah diadakan penyelidikan, ternyata umat Islam akan mengalami kekalahan jika tameng-tameng yang terdiri dari umat Islam itu tidak dihancurkan. Dalam keadaan seperti ini, barisan kaum muslimin dibolehkan membunuh orang-orang yang dijadikan tameng oleh kelompok kafir. Dbolehkankannya melakukan pembunuhan itu bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan di dalam nash, yakni larangan membunuh sesama muslim. Namun demikian, lantaran diperlukannya adanya kemaslahatan yang bersifat *dharuri* di dalam rangka menjaga keselamatan umat Islam secara keseluruhan, maka perbuatan membunuh dalam keadaan seperti itu diperbolehkan. Kemaslahatan ini juga dianggap *qath'i*, sebab sudah merupakan kepastian, jika tameng-tameng yang terdiri dari umat Islam itu tidak dihancurkan, maka barisan kaum muslimin akan dihancurkan oleh kaum kafir. Kemaslahatan ini juga bersifat *kulli*

⁷¹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Tahqiq Ahmad Haj Muhammad Utsman, Makkah: Al-Maktabah al-Makkiyah, 1998, hlm. 280.

(menyeluruh), karena kemaslahatan ini tidak bertalian dengan kemaslahatan individu atau kelompok minoritas.

Al-Ghazali juga berpendapat, bahwa boleh mendahulukan *al-mashlahab hajjiyyah* dari nash, dengan dasar *qaidah syar'iyah*, yaitu apabila bertentangan dua keburukan atau dua kerusakan, maka syara' akan menolak keburukan atau bahaya yang lebih besar.⁷² Seperti pemerintah mewajibkan pajak terhadap orang kaya demi kemaslahatan pasukan perang. Jika pemerintah tidak memiliki dana untuk memperbaiki atau menambah peralatan perang, maka akan dikhawatirkan orang kafir akan menguasai negara muslim atau akan muncul fitnah dalam negeri.

Jika diperhatikan argumentasi ulama yang mendahulukan *al-mashlahab* atas nash, adalah sama pengertiannya dengan pendapat ulama yang mendahulukan nash dari pada *al-mashlahab*. Karena *al-mashlahab* yang *qath'i* pada dasarnya adalah kemaslahatan yang ditetapkan syari'at, sebab pengetiannya diambil dari nash juga. Sehingga ketika *mentakhsbish nash zhanni* dengan *al-mashlahab qath'i*, itu sama saja artinya *mentakhsbish* nash dengan nash. Dengan demikian berarti ulama tidak semata-mata mendahulukan *al-mashlahab* atas nash. Begitu juga dengan pendapat Imam al-Ghazali dan al-Amidi, walaupun mereka berdua mendahulukan *al-mashlahab* atas nash jika terjadi kontradiksi, mereka tidak

⁷² Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, Jilid I, Op. Cit. hlm. 141. Lihat juga Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 806.

begitu saja mendahulukan *al-mashlahab*, tetapi mereka mengajukan syarat-syarat, seperti kemaslahatan itu harus dharuri, kulli dan qath'i. Dengan demikian, mendahulukan *al-mashlahab* atas nash tersebut tidak semata-mata karena *al-mashlahab* itu sendiri, melainkan karena adanya pengertian dari nash yang membolehkan mendahulukan *al-mashlahab* atas teks nash.

BAB III

Pemikiran Imam Malik dan Najm Al-Din Al-Thufi Tentang Al-Mashlahah

A. Imam Malik Bin Anas

Pemikiran seorang tokoh sangat erat kaitannya dengan latar belakang kehidupannya, baik menyangkut tempat ia tinggal, guru-gurunya, bidang ilmu yang ditekuninya, maupun situasi dan kondisi masyarakatnya saat itu. Semua faktor tersebut berpengaruh besar terhadap pembentukan kepribadian dan pemikirannya.

Tokoh Imam Malik, sebagai seorang ulama fiqh dan pendiri madzhab Maliki, memiliki pemikiran yang sangat cemerlang dengan konsepnya *al-mashlahah al-mursalah*, bahkan ia merupakan pelopor pembawa bendera *al-mashlahah*. Pemikiran beliau tersebut tidak lepas dari faktor-faktor yang disebutkan di atas. Oleh sebab itu, sebelum mengkaji pemikirannya, perlu pengkajian biografi, serta situasi dunia Islam pada zamannya.

1. Biografi dan Karya Imam Malik

Dari segi umur, Imam Malik merupakan imam kedua dari imam-imam empat serangkai dalam Islam. Ia dilahirkan di desa *Dzu al-Marwab* di sebelah utara Madinah, kemudian tinggal di *al-Akik* untuk sementara waktu dan akhirnya menetap di Madinah, dimana nantinya dikenal dengan sebutan Imam Haramain. Ia juga seorang faqih, pemuka madzhab Malikiyah.

Pendapat para ahli sejarah berbeda dalam menentukan tahun kelahirannya, dimana ada yang berpendapat bahwa beliau lahir pada tahun 93 H, ada pula yang mengatakan bahwa beliau lahir pada tahun 90 H, 94 H, atau 95 H. dan

sebagian pula berpendapat, bahwa Imam Malik lahir pada tahun 96 H atau tahun 98 H. Akan tetapi, mayoritas ahli sejarah mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 93 H. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Imam Malik sendiri yang mengatakan " *Wulidtu Sanata Tsalatsin wa Tis'iina* " (Aku dilahirkan pada tahun sembilan puluh tiga hijriyah).⁷³

Adapun nama lengkap dari Imam Malik adalah Malik bin Anas bin Malik bin Abu 'Amir bin Amru bin Ghaiman bin Huthail bin Amru bin al-Harits. Ia adalah keturunan bangsa Arab dusun *Dzu al-Asbbah*, sebuah dusun dikota *Himyar*, jajahan negeri Yaman. Ayah Imam Malik, yaitu Anas, tidak banyak disebutkan dalam buku-buku sejarah, yang diketahui bahwa ia tinggal di *Dzu al-Marmah*, suatu tempat di padang pasir sebelah utara Madinah. Ia bukan seorang yang biasa menuntut ilmu, walaupun demikian ia sedikit banyak telah mempelajari hadits-hadits Rasulullah saw. Bapak Imam Malik bekerja sebagai pembuat panah sebagai sumber nafkah bagi kehidupannya.

Nenek moyang Imam Malik adalah, Abu 'Amir bin Amru, salah seorang sahabat yang selalu mengikuti seluruh peperangan yang terjadi pada zaman Nabi saw, kecuali perang Badar. Sedang kakeknya Malik, adalah seorang tabi'in

⁷³ Dr. Ahmad al-Syurbasi, *Al-Aimmah al-Arba'ah*, Kairo: Dar al-Hilal, tt. Terjemahan Drs. Sabil Huda dan Drs. H.A. Ahmadi, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 1993, hlm. 72. Lihat juga, Kamil Muhammad Muhammad 'Uwaidhah, *Malik bin Anas Imam Dar al-Hijrah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992, hlm. 5-6.

yang besar dan fuqaha kenamaan serta merupakan salah seorang penulis al-Qur'an pada masa khalifah Utsman r.a., dan salah seorang dari 4 orang tabi'in yang jenazahnya dihujung sendiri oleh khalifah Utsman ketempat pemakamannya.⁷⁴

Menurut al-Syurbasi, ibu Malik bernama al-Ghalit binti Syarik bin Abdurrahman bin Syarik al-Azdiyah. Ada pula yang mengatakan, bahwa namanya adalah Talhah, sekalipun lebih terkenal dengan nama yang pertama.⁷⁵

Sementara itu menurut 'Uwaidhah, nama ibu Malik adalah al-'Aliyah binti Syuraik al-Azdiyah.⁷⁶ Dengan demikian baik dari jalur bapak maupun ibu, beliau adalah arab Yaman.

Imam Malik menikah dengan seorang *amah* (hamba), dan dari perkawinannya ia dikarunia empat orang anak, tiga laki dan satu perempuan. Nama anak laki-lakinya adalah Muhammad, Hammad dan Yahya, sedangkan yang perempuan bernama Fatimah.

Imam Malik berasal dari keluarga yang cinta ilmu pengetahuan, sehingga mereka hidup dalam suatu keluarga yang semuanya ahli hadits, yang banyak mengetahui *atsar* sahabat, hadits dan fatwa-fatwanya. Kakeknya Malik bin Abi Amir, adalah termasuk pamannya banyak berkecimpung

⁷⁴ Dr. Ahmad Syurbasi, *ibid*, hlm.72-73.

⁷⁵ *Ibid*

⁷⁶ Kamil Muhammad Muhammad 'Uwaidhah, *Malik bin Anas Imam Dar al-Hijrah*, Op.Cit., hlm. 6.

dalam dunia ilmu dan fiqh,⁷⁷ sehingga tak heran jika beliau menjadi salah satu imam madzhab yang terkenal.

Sebagian besar hidup Imam Malik di lalui di Madinah dan sepanjang riwayat yang ada, ia tidak pernah meninggalkan kota itu. Karena itu ia hidup sesuai dengan lingkungan masyarakat Madinah dan Hijaz; suatu kehidupan yang sederhana dan jauh dari pengaruh kebudayaan luar berikut problematiknya.⁷⁸

Imam Malik terdidik di kota Madinah pada masa pemerintahan khalifah Sulaiman ibn Abd Malik dari bani Umayyah VII. Di kota tersebut hidup beberapa golongan pendukung Islam, antara lain : golongan sahabat anshar dan muhajirin serta para cerdik pandai ahli hukum Islam. Dalam suasana seperti itulah Imam Malik tumbuh dan mendapat pendidikan dari beberapa guru yang terkenal. Pelajaran pertama yang diterimanya adalah al-Qur'an kemudian hadits Nabi saw, ia belajar dengan tekun dan rajin, sehingga mendapat julukan ahli hadits.

Sebagai seorang ahli hadits, beliau sangat menghormati dan menjunjung tinggi hadits Nabi saw, sehingga bila hendak memberi pelajaran hadits, beliau berwudhu terlebih dahulu, kemudian duduk di atas alas sembahyang dengan *tawadhdhu'*

⁷⁷ Farouq Abu Zaid, *Al-syari'at al-Islamiyah Baina al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Edisi Indonesia: *Hukum Islam Antara Tradisional dan Modernis*, Penerjemah H. Husein Muhammad, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Masyarakat (P3M), Cet I, 1986, hlm. 19-20.

⁷⁸ Ibid, hlm, 20.

(merendahkan diri). Beliau sangat tidak suka memberikan pelajaran hadits sambil berdiri di tengah jalan atau dengan tergesa-gesa. Banyak orang datang kepadanya untuk mempelajari berbagai macam ilmu fiqh. Beliau sangat mencintai hadits-hadits Rasulullah, karena itu ia juga mencintai Madinah sehingga tidak pernah meninggalkan kota ini kecuali di musim haji, karena ingin selalu berdekatan dengan Rasulullah saw. Sekalipun beberapa orang khalifah pernah meminta beliau pindah ke Bagdad dengan segala fasilitas dan kesenangan, namun ia tetap menolak sambil mengutarakan hadits yang maksudnya: "*Madinat al-Munawwarah lebih baik bagi mereka jika mereka mengetahuinya*".⁷⁹

Imam Malik tidak mau menerima hadits yang disampaikan oleh rawi yang tidak diketahui asal pengambilannya, sekalipun yang menyampaikan itu adalah seorang agamawan.

Sebagai tokoh ilmu hadits, sanad-sanad hadits yang dirawikannya termasuk yang baik dan benar, karena ia sangat berhati-hati terhadap hadits Rasulullah saw. Imam Malik seorang yang terpercaya adil, kuat ingatan, cermat dan teliti dalam memilih sanad hadits, sehingga ia tidak diragukan lagi dalam masalah ini. Ia pernah berkata:

Aku menulis 100.000 hadits dengan tanganku sendiri. Ilmu ini adalah agama, karena itu kamu harus berhati-hati dan harus

⁷⁹ Imam Munawwir, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam dari Masa ke Masa*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, cet 1, 1985, hlm. 249

berfikir dahulu tentang keadaan perawi hadits. Aku telah menemui 70 orang yang mengatakan bahwa Rasulullah saw pernah berada disini (ditepi tiang masjid). Aku tidak mau menerima walau satu hadits pun dari mereka. Sekalipun salah seorang dari mereka ini harus dilantik menjadi penjaga Bait al-Mal, tetapi sayang mereka tidak ahli dalam ilmu hadits.⁸⁰

Demikianlah ucapan Imam Malik sebagai bukti ketekunan dan keteguhannya.

Ketika masih menjadi pelajar, Imam Malik menuntut ilmu kepada banyak guru. Dalam kitab, *Tabẓīb al-Asma wa al-Lughab*, sebagaimana dikutip oleh al-Syurbasi, mengatakan bahwa Imam Malik menuntut ilmu kepada sembilan ratus orang *syekh* (guru). Tiga ratus dari golongan *tabi'in*, dan enam ratus lagi dari *Tabi' al-Tabi'in*. Akan tetapi, menurut penelusuran sejarah, hanya beberapa nama guru saja yang disebutkan, diantaranya adalah Abdurrahman bin Harmuz al-'Araj salah seorang ulama besar di Madinah selama kurang lebih tujuh tahun. Pada masa tersebut beliau tidak pernah pergi belajar kepada guru yang lain. Dari Abdurrahman bin Harmuz al-'Araj ini, ia mempelajari perbedaan-perbedaan pendapat ulama di bidang fiqh, fatwa dan dalil yang dipakai untuk mematahkan hujjah lawan. Imam Malik banyak dipengaruhi oleh pelajaran-pelajaran yang diberikan oleh gurunya Ibn Harmuz.

Untuk menambah wawasan agama, khususnya di bidang fiqh, Imam Malik belajar fiqh kepada salah seorang

⁸⁰ Ibid

ulama besar kota Madinah, yang bernama Rabi'ah bin Abi Abd al-Rahman Farukh al-Ra'yi (136 H), yang mana nantinya cara berfikir Imam Malik banyak dipengaruhi oleh gurunya tersebut yang terkenal sangat rasio. Malik kemudian belajar hadits pada Nafi' *Maula* (budak) 'Abdullah ibn Umar (117H), dan juga kepada Syihab al-Din al-Zuhri (124 H). Ia pun belajar ilmu qira'ah kepada Nafi' ibn Abi Na'im, salah seorang dari ahli qira'at tujuh yang terkenal, dan beliau juga menimba dan menuntut ilmu kepada Ja'far ibn Muhammad al-Baqir, Abdurrahman ibn Zakwan, Yahya ibn Sa'id al-Anshari, Abu Hazim Salamah ibn Dinar, Muhammad ibn al-Munkadir, Abi Ablah al-'Uqaily, dan masih banyak lagi guru beliau dari kalangan tabi'in.⁸¹

Dari sekian banyak guru Malik, yang paling besar pengaruhnya dalam membentuk gaya berpikirnya adalah Rabi'ah bin Abi Abd al-Rahman al-Ra'yi guru dalam bidang fiqh, dan Syihab al-Din al-Zuhri yang mengajarnya ilmu Hadits. Kedua ulama' besar ini memiliki gaya pemikiran yang berseberangan satu sama lain. Rabi'ah termasuk beraliran *abl al-ra'yi*, sedangkan Syihab al-Din al-Zuhri beraliran *abl al-hadits*

Pengaruh pemikiran Rabi'ah al-Ra'yi sangat jelas dalam fiqh Malik, dimana beliau mendahulukan amal penduduk

⁸¹ Dr. Ahmad al-Syurbasi, Op.Cit., hlm. 76. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu, wa 'Ashruhu, Arauhu, wa Fiqhuhu*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, tt, hlm.80 dan seterusnya. Lihat juga Muhammad Zuhri, *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997. hlm. 105.

Madinah dari pada *hadits abad*, demikian juga beliau menggunakan *al-mashalih al-mursalab* dan *istihsan* yang keduanya adalah termasuk bagian dari *ra'yi* (rasio), yang merupakan salah satu bentuk metode *istidlal* Imam Malik dalam menetapkan hukum Islam.

Sebelum berguru kepada Shihab al-Din al-Zuhri, Imam Malik sepenuhnya mengikuti gaya fiqh Rabi'ah al-Ra'yi, yang dikenal sangat rasio, sekalipun gaya tersebut belum populer dikalangan ulama Madinah. Setelah ia berguru kepada Shihab al-Din al-Zuhri, ia mulai tampil beda dengan Rabi'ah al-Ra'yi, apalagi setelah ia banyak menimba ilmu dari guru-guru yang lain, yang sudah tentu memiliki gaya yang berbeda antara guru yang satu dengan yang lainnya. Akhirnya ia tampil dengan gayanya sendiri dan keluar dari majlis Rabi'ah.

Keluarnya Malik dari perguruan Rabi'ah bukan berarti ia menolak fiqh Rabi'ah. Akan tetapi Malik sendiri menganut aliran kombinasi antara fiqh *Rabi'ah al-Ra'yi* dan *fiqh al-Atsar*. Keluarnya Malik lebih disebabkan, karena ia melihat gurunya banyak menyalahi apa yang telah digariskan oleh para pendahulunya. Sementara dalam pandangannya, jika sudah ada fatwa sahabat tentang suatu hal, maka *ra'yu* (rasio) tidak boleh dipakai. Pandangan ini yang membedakannya dengan gurunya Rabi'ah.⁸²

⁸² Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu, wa 'Ashruhu, Arahu, wa Fiqhuhu*, Op. Cit., hlm. 86-92.

Mengenai kriteria fiqh Imam Malik, bahwa didalam mengemukakan hukum fiqh ia senantiasa berpedoman pada al-Qur'an dan al-Hadits. Hadits dipergunakannya untuk membantu memudahkan pemahaman maksud dari kandungan al-Qur'an. Karena itu ia teliti betul hadits yang akan dipakainya, agar jangan bercampur aduk antara hadits *shahih* dengan hadits *dha'if*.

Beliau juga menjadikan amal penduduk Madinah sebagai dalil dan sumber hukum yang penting, karena Madinah tempat hijrah Rasulullah dan tempat turun kebanyakan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi tidak mengharuskan penduduk negeri lain mengikuti amalan penduduk Madinah, karena mereka boleh memilih, ia juga berpegang kepada fatwa-fatwa sahabat, baik Muhajirin ataupun Anshar, karena merekalah yang terdahulu bersahabat dengan Rasulullah dan orang yang mendengar, melihat dan mempelajari ajaran Rasulullah. Beliau juga menerima *ijma'*, hal-hal yang disepakati oleh ahli fiqh sebagai sumber hukum dan bila tidak menemukan hukum sesuatu masalah dari sumber-sumber tersebut, baru ia berpegang kepada *qiyas*, *istihsan*, *'urf* (adat kebiasaan), *saddu al-Zara'i* dan *mashalih mursalah*.⁸³

⁸³ Imam Munawir, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam dari Masa ke Masa*, Op. Cit, hlm. 253.

Sejalan dengan uraian di atas, menurut al-Sayis, bahwa metode fiqh yang digunakan oleh Imam Malik adalah sebagai berikut ⁸⁴:

1. Menjadikan amal penduduk Madinah sebagai *hujjah* (acuan argumen) dan mendahulukannya terhadap qiyas dan *hadits abad*. Menurutnya, amal penduduk Madinah itu berkedudukan sebagai riwayat mereka dari Nabi saw, dan riwayat jama'ah dari jama'ah lebih utama dan harus didahulukan terhadap riwayat individu dari individu.

2. *Al-mashlahab al-mursalab* atau *istishlah*, yaitu kemaslahatan yang tidak disaksikan syara' dengan kebatalan atau tidak ditetapkan keberadaannya oleh nash tertentu, tetapi kembali pada pemeliharaan maksud atau tujuan syara' yang keadaannya sebagai maksud diketahui melalui al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan tidak diperselisihkan dalam pengikutannya kecuali ketika terjadi pertentangan dengan *al-mashlahab*, maka beramal dengan *al-mashlahab* di dahulukan oleh Malik.

3. Qaul sahabat apabila sanadnya shahih, dari sahabat terpintar dan tidak menyalahi hadis *marfu'* yang sah untuk argumen, menurut Malik, ia harus di dahulukan terhadap qiyas.

⁸⁴ Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Alih bahasa Dedi Junaidi dan H. Hamidah, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: CV. Akademika Pressindo, 1996, hlm.150-152.

Sementara Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* benar-benar melarang *asbl* (prinsip) ini, dengan alasan bahwa sahabat bukanlah orang yang terpelihara dari dosa dan mereka mungkin berbuat salah, maka ucapan mereka tidak dapat dijadikan hujjah secara mutlak.

4. Imam Malik tidak mensyaratkan dalam menerima hadits harus *masyhur* dalam masalah umum *al-Bahwa* (sesuatu yang sulit di hindari) sebagaimana di syaratkan Abu Hanifah dan beliau menolak hadits ahad yang bertentangan dengan qiyas dan bertentangan dengan perbuatan perawinya, serta tidak mendahulukan qiyas terhadap hadits ahad dan beliau menggunakan *mursal*. Beliau mensyaratkan hadits ahad tidak boleh menyalahi amal penduduk Madinah dan sandarannya dalam hadits adalah riwayat ulama Hijaz.

5. Menggunakan *istihsan* dalam berbagai masalah, seperti jaminan pekerjaan, *qishash* harus dengan saksi dan sumpah, hanya saja beliau tidak meluaskan penggunaannya sebagaimana halnya Abu Hanifah.

Dari uraian di atas tersebut nampak bahwa kriteria fiqh Malik lebih bercorak tradisional atau lebih berpegang teguh pada sunnah Rasulullah saw.

Sekalipun madzhab Maliki termasuk aliran ahli hadits, namun madzhab ini tidaklah berpendirian keras dalam berpegang kepada metode berpikir ahli hadits. Terbukti dengan teori *al-mashlahah al-mursalah* yang digunakan oleh Imam Malik. Melalui teori ini, sangat terbuka untuk

menyelesaikan suatu kasus hukum yang belum dibahas oleh wahyu (al-Qur'an dan Sunnah). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa madzhab ini sangat terbuka untuk mengembangkan dan pembaharuan hukum Islam, terutama yang ada relevansinya dengan masa sekarang dan yang akan datang. Mengingat permasalahan yang muncul kepermukaan selalu kompleks dan rumit, sementara penyelesaian suatu hukum tertentu harus segera di selesaikan.

Madzhab Maliki menurut asal usulnya berpangkal kepada Umar bin Khaththab dan putranya Abdullah, Zaid bin 'Tsabit, Abdullah bin Abbas dan 'Aisyah istri Nabi saw. Aliran ini sesudah mereka itu lalu dicontoh dan dilanjutkan oleh ulama-ulama fiqh terkenal seperti Sa'id bin Mus'ib, Urwah bin Zubair, al-Qasim bin Muhammad, Abu Bakar bin Abdurrahman, Sulaimana bin Yusur, Kharijah bin Zaid, Ubaidah bin Abdullah dan lain-lain.⁸⁵

Adapun ulama-ulama yang pernah berguru kepada Imam Malik antara lain al-Auza'i, Sufyan al-T'sauri, Sufyan bin 'Uyainah, Ibn al-Mubarak, al-Syafi'i dan lain sebagainya.⁸⁶

Imam Malik bukanlah tipe ulama yang anti pemerintah, bahkan beliau sendiri menyeru para ulama lainnya untuk bergaul dengan raja dan pemerintah. Ini dimaksudkan untuk memberi nasihat kepada mereka. Beliau

⁸⁵ Dr. Sobhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri' Fi al-Islami*, Dar al-Kasyshaf. Alih bahasa, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, Penerjemah: Ahmad Sudjono SH, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1976, hlm.61.

⁸⁶ Drs. Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalah al-Hadits*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974, hlm. 368.

terkenal sebagai ulama yang keras dalam mempertahankan pendapatnya, bila dianggap benar. Beliau pernah diadakan oleh orang kepada khalifah Ja'far bin Sulaiman, paman Ja'far al-Manshur dengan tuduhan tidak menyetujui pembaiatan khalifah.

Menurut Ibn al-Jauzi, beliau disiksa dengan dicambuk 70 kali, sampai ruas lengannya sebelah atas bergeser dari persendian pundaknya. Siksaan ini dilakukan, disebabkan fatwanya tidak sesuai dengan kehendak khalifah. Akibat dari penyiksaan ini, namanya bukan menjadi pudar, tetapi bahkan lebih menjadi harum dan martabatnya menjadi tinggi dikalangan para ahli ilmu.

Madzhab Imam Malik pada mulanya timbul dan berkembang di kota Madinah, tempat kediaman beliau, kemudian tersiar dinegeri Hijaz

Perkembangan madzhab Maliki sempat surut di Mesir, karena pada masa itu berkembang pula madzhab Syafi'i dan sebagian penduduknya telah mengikuti madzhab Syafi'i, tetapi pada zaman pemerintahan Ayyubiyah, madzhab Maliki kembali hidup.

Sebagaimana di Mesir, demikian juga di Andalusia, dimasa pemerintahan Hisyam Ibn Abd Rahmani, para ulama yang mendapat kedudukan tinggi menjabat sebagai hakim negara, adalah mereka yang mengatur madzhab Maliki, sehingga madzhab Maliki ini bertambah subur dan berkembang pesat di sana.

Diantara para sahabat Imam Malik yang berjasa mengembangkan madzhabnya antara lain: Utsman Ibn al-Hakam al-Juzami, Abd al-Rahman Ibn Khalid Ibn Yazid Ibn Yahya, Abd al-Rahman Ibn al-Qasim, Asyab Ibn abd al-Azizz, Ibn Abd al-Hakam, Harits Ibn Miskin dan orang-orang yang semasa dengan mereka.

Oleh karena jasa mereka itu, madzhab Maliki dapat tersiar dan berkembang serta dikenal kaum muslimin hampir di seluruh negeri. Madzhab Malik sampai sekarang masih diikuti sebagian besar kaum muslimin di Maroko, Algers, Tunisia, Tripoli, Libiya, dan Mesir. Masih tersiasa juga di Irak, Pelestina, Hijaz dan lain-lainnya disekitar jazirah Arabia, tetapi tidak begitu banyak orang mengikutinya.⁸⁷

Diantara karya-karya Imam Malik adalah kitab al-Muwaththa'. Kitab tersebut ditulis pada tahun 144 H atas anjuran khalifah Ja'far al-Manshur, sewaktu bertemu disaat-saat menunaikan ibadah haji.

Memurut penelitian dan perhitungan yang dilakukan oleh Abu Bakar al-Abhari, jumlah *atsar* Rasulullah saw, sahabat dan tabi'in yang tercantum dalam kitab Muwaththa' sejumlah 1.720 buah, dengan perincian sebagai berikut: Yang *musnad* sebanyak 600 buah, yang *mursal* sebanyak 222 buah, yang *mauquf* sebanyak 613 buah dan yang *maqthu'* sebanyak 285 buah.

⁸⁷ Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo, MA., *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos, 1997, hlm.119-120. Lihat juga Kamil Muhammad 'Uwaidhah, *Malik bin Anas Imam Dar al-Hijrah*, Op. Cit., hlm. 121-126.

Ulama-ulama kemudian, yang mensyarahkan kitab al-Muwaththa', antara lain: Abd al-Barri dengan nama *al-Tambid wa al-Istidkar*, Abd al-Walid dengan nama *al-Man'ib*, al-zarqani dan al-Dahlawi dengan nama *al-Musanma*.

Disamping itu banyak juga ulama yang menyusun biografi rawi-rawi Imam Malik dan men-*syarah*-kan *lafadz-lafadz gharib* (kata-kata asing) yang terdapat dalam kitab *al-Muwaththa'*.⁸⁸

Kitab al-Muwaththa' mengandung dua aspek, yaitu aspek hadits dan aspek fiqh. Adanya aspek hadits itu, adalah karena al-Muwaththa' banyak mengandung hadits-hadits yang berasal dari Rasulullah saw atau dari sahabat dan tabi'in. Hadits-hadits diperoleh dari sejumlah orang yang diperkirakan sampai sejumlah 95 orang yang kesemuanya dari penduduk Madinah, kecuali enam orang saja, yaitu: Abu al-Zubair (Makkah), Humaid al-Ta'wil dan Ayyub al-Sahtiyani (Bashra), 'Atha Ibn Abdullah (Khurasan), Abd al-Karim (Jazirah), Ibrahim ibn Abi 'Ablah (Syam). Demikian menurut al-Qadhi. Hadits-hadits yang berasal dari keenam orang tersebut tidak banyak jumlahnya. Diantaranya ada yang hanya satu atau dua hadits saja. Mereka itu ditemui oleh Imam Malik di Madinah dan ada pula yang ditemuinya di Makkah. Selainnya diperoleh dari orang-orang Madinah. Diantara mereka ada yang meriwayatkan sejumlah besar hadits, seperti Ibn Syihab al-Zuhri, Nafi' dan Yahya ibn Sa'ad.

⁸⁸ Drs. Fatchur Rahman, *Ikhtishar Musthalah al-Hadits*, OP. Cit., hlm. 369

Hadits-hadits yang terdapat dalam al-Muwaththa' ada yang bersanad lengkap, ada pula yang *mursal*, ada pula yang *muttashil* dan ada pula yang *mungqathi'*, bahkan ada yang disebut *balaghat*, yaitu suatu sanad yang tidak menyebutkan dari siapa Imam Malik menerima hadits tersebut.

Adapun yang dimaksud kandungan dari aspek fiqh, adalah karena kitab al-Muwaththa' itu disusun berdasarkan sistematika dengan bab-bab pembahasan seperti layaknya kitab fiqh. Ada bab Kitab Thaharah, Kitab Shalat, Kitab Zakat, Kitab Shiyam, Kitab Nikah dan seterusnya. Setiap Kitab dibagi lagi menjadi beberapa fasal, yang setiap fasalnya mengandung fasal fasal-fasal yang hampir sejenis, seperti fasal shalat jama'ah, shalat safar, dan seterusnya. Dengan demikian, maka hadits-hadits di dalam al-Muwaththa' itu menyerupai kitab fiqh.

Kitab *al-Muwaththa'* menurut suatu pendapat mempunyai riwayat yang banyak sekali, akan tetapi yang sampai kepada kita hanya dua riwayat saja. Pertama riwayat Imam Muhammad bin Hasan, sahabat Imam Abu Hanifah, yang dicetak di India, dan yang kedua ialah riwayat Yahya ibn Yahya al-Laitsi yang di cetak di Mesir, kemudian di syarah oleh al-Zarqani, al-Suyuthi dan lain-lain.

Di tinjau dari sistimatika penulisan, maka penulisan kitab *al-Muwaththa'* ini tidaklah sistimatis, mengingat di dalamnya masih bercampur antara hadits, pendapat sahabat, pendapat tabi'in dan pendapat Imam Malik sendiri. Bentuk penulisan seperti ini menunjukkan bahwa pada masa itu penulisan buku agama berupa campuran antara aspek

hukum, aqidah dan akhlaq. Ini sangatlah berbeda dengan penyusunan buku sekarang ini, dimana buku disusun sesuai dengan disiplin ilmu yang dikaji.

Dan karyanya yang lain adalah kitab *al-Mudawwamah al-Kubra*. Kitab ini merupakan risalah yang memuat tidak kurang dari 1.036 masalah dari fatwa Imam Malik yang dikumpulkan Asad ibn al-Furat al-Naisabury.⁸⁹

Beliau meninggal duni pada hari ahad, tanggal 14 rabi' al-awwal, tahun 179 H, dalam usia 85 tahun dan dikebumikan di Baqi'. Adapula yang berpendapat bahwa beliau meninggal pada 11, 13 dan 14 bulan rajab. Sementara al-Nawawi berpendapat bahwa beliau meninggal pada bulan safar.⁹⁰ Dari sekian pendapat yang ada, pendapat yang pertamalah yang lebih masyhur. Dan sebelum meninggal Imam Malik sempat mengalami sakit selama dua puluh hari

Dari uraian biografi Imam Malik diatas, dapat disimpulkan, bahwa tidaklah heran jika pola pemikiran Imam Malik dan metode *istidlalnya* dalam mengambil suatu *istimbath* hukum sedemikian rupa, mengingat begitu banyak guru tempat beliau menimba ilmu pengetahuan, dan terlebih khusus lagi pengaruh pemikiran gurunya Rabi'ah yang beraliran *ahl al-Ra'yi*, dan Syihabuddin al-Zuhri yang beraliran *ahl al-Hadits*.

⁸⁹ Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo, MA., *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Op. Cit., hlm. 117-118.

⁹⁰ Dr. Ahmad Al-Syurbasi, Op.Cit., hlm.138. Lihat juga Kamil Muhammad 'Uwaidhah, Op. Cit., hlm.138-139.

2. Situasi Kehidupan Dunia Islam pada Zaman Imam Malik

Pada uraian diatas telah dijelaskan tahun lahir dan wafatnya Imam Malik (93 H – 179 H). Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa Imam Malik lahir pada masa khalifah Al-Walid bin Abd al-Malik (86H–96H) dari dinasti Umayyah, dan meninggal pada masa khalifah Harun al-Rasyid (170 H-193 H) dimasa pemerintahan dinasti Abbasiyah. Secara politik, Imam Malik dalam kehidupannya mengalami dua corak pemerintahan, yaitu pemerintahan Dinasti Umayyah, dimana ia hidup di masa dinasti ini selama 40 tahun dan dimasa pemerintahan Abbasiyah selama 46 tahun. Dengan demikian, Imam Malik mengetahui hiruk-pikuk pergantian kekuasaan Islam antara kedua dinasti tersebut, yaitu pergantian kekuasaan dari pemerintahan Dinasti Umayyah, beralih ke pemerintahan Dinasti Abbasiyah.

Pemerintahan Umayyah mulai berkuasa pada tahun 41 H dengan menjadikan Damaskus sebagai ibu kota menggantikan Madinah al-Munawwarah, dan kekuasaannya berakhir pada tahun 132 H./750 M.⁹¹ Dengan demikian, kekuasaan bani Umayyah berumur kurang lebih 90 tahun menurut tahun Masehi, dan 92 tahun menurut tahun hijrah.

Khalifah-khalifah besar dinasti Bani Umayyah adalah Muawiyah ibn Abi Sufyan (661-680M), Abd al-Malik ibn Marwan (685-705 M), Al-Walid ibn Abd al-Malik (705-715

⁹¹ Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah I*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hlm. 7.

M), Umar ibn Abd al-Aziz (717-721 M) dan Hasyim ibn Abd al-Malik (724-743 M).

Ketika memasuki masa kekuasaan Muawiyah yang menjadi awal kekuasaan bani Umayyah, pemerintahan yang tadinya bersifat demokratis berubah menjadi *monarchiberidetis* (kerajaan turun temurun). Kekhalifahan Muawiyah di peroleh melalui kekerasan, diplomasi dan tipu daya, tidak dengan pemilihan atau suara terbanyak. Suksesi kepemimpinan secara turun temurun dimulai ketika Muawiyah mewajibkan seluruh rakyatnya untuk menyatakan setia terhadap anaknya, Yazid. Muawiyah bermaksud mencontoh monarki di Persia dan Bizantium. Dia memang tetap menggunakan istilah *khalifah*, namun dia memberikan interpretasi baru dari kata-kata itu untuk mengagungkan jabatan tersebut. Dia menyebutnya *khalifah Allah* dalam pengertian *penguasa* yang diangkat oleh Allah.⁹²

Pada masa pemerintahan dinasti Umayyah, umat Islam banyak melakukan ekspansi kebeberapa daerah, sehingga wilayah kekuasaan Islam pada masa itu betul-betul sangat luas. Adapun daerah-daerah itu meliputi Spanyol, Afrika Utara, Syiria, Paletina, Jazirah Arabia, Irak, Sebagian Asia Kesil, Persia, Afganistan, daerah yang sekarang disebut Pakistan, Purkmenia, Uzbek, dan Kirgis di Asia Tengah.⁹³

⁹² Tentang perbedaan antara sistem pemerintahan masa khalifah rasyidah dan masa dinasti Umayyah ini baca Abu A'La al-Maududi, *Khalifah dan Kerajaan*, Bandung: Mizan, 1984.

⁹³ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1985, Cet. V, hlm. 62.

Di samping ekspansi kekuasaan Islam, Bani Umayyah juga banyak berjasa dalam pembangunan di berbagai bidang. Muawiyah mendirikan dinas pos dan tempat-tempat tertentu dengan menyediakan kuda yang lengkap dengan peralatannya di sepanjang jalan. Dia juga berusaha menertibkan angkatan bersenjata dan mencetak mata uang. Pada masanya, jabatan khusus seorang *qadhi* (hakim) mulai berkembang menjadi profesi tersendiri, *qadhi* adalah seorang spesialis dibidangnya. Abdul Malik mengubah mata uang Bizantium dan Persia yang dipakai di daerah-daerah yang dikuasai Islam. Untuk itu, dia mencetak uang tersendiri pada tahun 659 M dengan memakai kata-kata dan tulisan Arab. Khalifah Abd al-Malik juga berhasil melakukan pembenahan-pembenahan administrasi pemerintahan dan memberlakukan bahasa Arab sebagai bahasa resmi administrasi pemerintahan Islam. Keberhasilan khalifah Abd. al-Malik diikuti oleh putranya al-Walid bin Abd. al-Malik (705-715 M) seorang yang berkemauan keras dan berkemampuan melaksanakan pembangunan. Dia membangun panti-panti untuk orang cacat. Semua personel yang terlibat dalam kegiatan yang humanis ini digaji oleh negara secara tetap.⁹⁴ Dia juga membangun jalan-jalan raya yang menghubungkan suatu daerah dengan daerah lainnya, pabrik-pabrik, gedung-gedug pemerintahan dan masjid-masjid yang megah.

⁹⁴ A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid I, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1987, Cet. V, hlm. 90-91. Lihat juga Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah I*, Op. Cit., Hlm. 7-8.

Begitu pula di bidang ilmu pengetahuan, politik, ekonomi, sosial dan seni budaya serta ilmu kedokteran, filsafat, dan ilmu-ilmu eksak lainnya yang disalin dari bahasa Persia dan Romawi mulai tumbuh dan berkembang pada masa dinasti Umayyah ini. Demikian pula dengan ilmu sejarah, geografi dan ilmu perbintangan juga mulai maju. Adapun dalam bidang ilmu pengetahuan agama, berbagai disiplin ilmu baru mulai di susun, diantaranya adalah ilmu *qira'ah al-sab'ah* dan *nabwu*. Bahkan pada masa ini al-hadits mulai di bukukan atas perintah khalifah Umar bin Abd al-Aziz. Di bidang seni budaya yang berkembang adalah seni bahasa, seni suara, seni rupa, dan arsitektur.⁹⁵

Meskipun keberhasilan banyak dicapai dinasti ini, namun tidak berarti bahwa politik dalam negeri dapat dianggap stabil. Banyak gerakan-gerakan oposisi di kalangan rakyat yang mengakibatkan terjadinya perang saudara dan cukup mengguncang pemerintah, diantaranya pemberontakan yang dipelopori kaum Syi'ah yang dipimpin oleh al-Mukhtar di Kufah pada tahun 685-687 M. yang mendapat banyak pengikut dari kalangan kaum *Mawali* (umat Islam bukan Arab, berasal dari Persia, Armenia dan lain-lain) yang pada masa bani Umayyah dianggap sebagai warga negara kelas dua. Mukhtar terbunuh dalam peperangan melawan gerakan oposisi lainnya, gerakan Abdullah ibn Zubair. Namun, Ibn Zubair juga tidak berhasil menghentikan gerakan Syi'ah.

⁹⁵ A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, Cet. III, hlm, 169-189.

Gerakan oposisi yang dibina oleh Abdullah bin Zubair bertempat di Mekkah setelah ia menolak sumpah setia terhadap Yazid. Gerakan Zubair ini baru dapat di hancurkan pada masa khalifah Abd al-Malik. Bahkan Abdullah bin Zubair sempat menguasai seluruh wilayah Islam pasca wafatnya Mu'awiyah, kecuali Damaskus, dan memproklamirkan diri sebagai khalifah, sebelum akhirnya dibunuh gubernur al-Hajjaj, serta gerakan-gerakan anarkis lainnya yang dilancarkan oleh kelompok Khawarij dan Syi'ah.⁹⁶

Hubungan pemerintah dengan oposisi membaik pada masa pemerintahan khalifah Umar ibn Abd al-Aziz (717-720 Al-M). Dia berhasil menjalin hubungan baik dengan golongan Syi'ah. Dia juga memberi kebebasan kepada penganut agama lain untuk beribadah sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya. Pajak diperingan, dan kedudukan Mawali disejajarkan dengan muslim Arab.

Pada masa pemerintahannya tidak terjadi konflik internal yang menonjol. Sampai-sampai orang Khawarij menghentikan semua gerakan revolusionernya dan mendatangi Umar untuk melakukan dialog terbuka. Bahkan,

⁹⁶ Dr. Badri Yatim, MA., *Sejarah Peradaban Islam (Dirasah Islamiyah II)*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000, Cet. X., hlm. 46. Lihat juga Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989, hlm.72-74.

banyak diantara mereka yang kembali ke jalan yang benar bersama Umar bin Abd al-Aziz.⁹⁷

Ketaqwaan dan kesalehan Umar bin Abd al-Aziz patut menjadi teladan, dan kesibukan dalam hidupnya adalah untuk meningkatkan kesejahteraan rakyatnya. Oleh kaum muslimin dia dipandang sebagai *kbulafa al-Rasyidin* yang kelima. Karena kesalahannya, sehingga kaum Khawarij yang fanatik sekalipun mengakuinya sebagai salah seorang khalifah Islam yang sah.⁹⁸

Sepeninggal Umar ibn Abd al-Aziz, kekuasaan Bani Umayyah berada dibawah khalifah Yazid ibn Abd al-Malik (720-724 M). Dalam kepemimpinannya, ia terlalu gandrung kepada kemewahan dan kurang memperhatikan kehidupan rakyat. Masyarakat yang sebelumnya hidup dalam ketentraman dan kedamaian, pada zamannya berubah menjadi kacau. Dengan latar belakang dan kepentingan etnis politis, masyarakat menyatakan konfrontasi terhadap pemerintahan Yazid ibn Abd al-Malik. Kerusuhan terus berlanjut hingga masa pemeritahan khalifah berikutnya, Hisyam ibn Abd al-Malik (724-743 M). Bahkan di zaman Hisyam ini muncul satu kekuatan baru yang menjadi tantangan berat bagi pemerintahan Bani Umayyah. Kekuatan

⁹⁷ Ahmad al-Usairy, *Al-Tarikh al-Islami*, Alih bahasa H. Samson Rahman, MA, *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003, hlm. 205.

⁹⁸ Syed Mahmudunnasir, *Islam: Its Concepts & History*, New Delhi, 1981, Alih bahasa, Drs. Adang Affandi, *Islam : Konsepsi dan Sejarahnya*, Bandung: CV. Rosda, 1988, cet I, hlm.227.

itu berasal dari kalangan Bani Hasyim yang di dukung oleh golongan *Mawali* dan merupakan ancaman yang sangat serius. Dalam perkembangan berikutnya kekuatan baru ini, mampu menggulingkan dinasti Umawiyah dan menggantikannya dengan dinasti baru, Bani Abbas.

Sepeninggal Hisyam ibn Abd al-malik, khalifah-khalifah Bani Umayyah yang tampil bukan hanya lemah tetapi juga bermoral buruk. hal ini makin memperkuat golongan oposisi. Akhirnya pada tahun 750 M, pemerintahan Umayyah digulingkan Bani Abbas yang bersekutu dengan Abu Muslim al-Khurasani. Dan Marwan bin Muhammad, khalifah terakhir Bani Umayyah, akhirnya melarikan diri ke Mesir, disana ia ditangkap dan dibunuh.⁹⁹

Ketika daulah Abbasiyah berkuasa, ibu kota negara dipindah ke Bagdad. Dan untuk mempertahankan diri dari berbagai kemungkinan adanya gangguan atau timbulnya pemberontakan, maka khalifah daulah Abbasiyah mengambil dua tindakan, *pertama*; mengambil tindakan keras terhadap Bani Umayyah, dan *kedua*; mengutamakan kaum *Mawali* turunan Persia dengan memberikan kesempatan kepada mereka untuk duduk dalam berbagai bidang pemerintahan, sehingga kadang-kadang mereka dilebihkan atas orang-orang Arab.

Akibat dari tindakan Bani Abbas tersebut, maka timbul kemarahan masyarakat keturunan Arab yang bergolak

⁹⁹ Dr. Badri Yatim, MA., *Sejarah Peradaban Islam (Dirasah Islamiyah II)*, Op. Cit. 47

dibawah pimpinan saudara Mansur sendiri, yaitu Abdullah bin Ali. Sementara orang-orang *Mawali* Persia yang mendapat perlakuan istimewa menggunakan kesempatan tersebut untuk membangkitkan kembali turunan 'Alawi yang di tindas oleh para khalifah, dengan tujuan untuk menggeser khalifah dari Bani Abbas kepada Bani Hasyim turunan Ali. Yang mana gerakan ini di pimpin oleh Abu Muslim al-Khurasani, tokoh yang berandil besar dalam menaikkan Abbasiyah ke panggung politik.

Belum lagi Mansur selesai memadamkan pergolakan amarah dari golongan turunan Arab dan para *Mawali* dari turunan Persi, timbul pula gerakan-gerakan lain yang tidak kurang bahayanya. Yaitu gerakan pada mulanya adalah gerakan aliran agama, tetapi di dalamnya tersembunyi maksud-maksud politik, seperti Al-Rawandiyah, al-Muqanna'iyah, al-Khurramiyah dan al-Zanadiqah.¹⁰⁰

Gerakan lain juga muncul, seperti partai Syi'ah dengan segala sekte-sektenya (al-Imamiyah al-Islamiyah, dan lain-lain) tetap menentang pemerintah Bani Abbas, baik dengan cara terang-terangan, atau dengan cara gerakan di bawah tanah. Begitu pula dengan gerakan al-Khawarij, walaupun pada zaman daulah Abbasiyah tidak terlalu besar, tetapi tetap berbahaya. Karena mereka dalam melakukan oposisi selalu dengan kekerasan.

¹⁰⁰ A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Op. Cit. hlm. 221-225.

Berbeda dengan Syi'ah dan khawarij, Mu'tazilah pada sebagian besar masa daulah Abbasiyah menjadi pendukung pemerintah. Hanya kadang-kadang sekali menjadi oposisi.

Adapun Ahlu al-Sunnah, ia lahir sebagai lawan dari Mu'tazilah, Syi'ah dan Khawarij. Mereka menjadi pembangkang pemerintah, pada waktu Mu'tazilah menjadi pendukung, dan sebaliknya menjadi pendukung pada waktu Mu'tazilah menjadi pembangkang.¹⁰¹

Popularitas pemerintahan dinasti Abbasiyah mencapai puncaknya di zaman Harun al-Rasyid (786-809 M) dan putranya al-Ma'mun (813—833 M) kekayaan yang banyak dimanfaatkan Harun al-Rasyid untuk keperluan sosial. Rumah sakit, lembaga pendidikan, dokter, dan farmasi didirikan. Disamping itu pemandian-pemandian umum juga dibangun. Tingkat kemakmuran yang paling tinggi terwujud pada zaman khalifah ini. Kesejahteraan sosial, kesehatan, pendidikan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan serta kesusasteraan berada pada zaman keemasannya.

Sebagai pecinta ilmu pengetahuan, al-Ma'mun yang menggantikan ayahnya Harun al-Rasyid telah memerintahkan para penerjemah dari berbagai agama dan kebangsaan untuk menerjemahkan buku-buku asing, dan untuk kepentingan ini, ia telah mendirikan *Bait al-Hikmah* yang merupakan pusat

¹⁰¹ Ibid, hlm. 225-226.

penerjemahan yang berfungsi sebagai perguruan tinggi dengan perpustakaan yang besar.¹⁰²

Selain itu, kontribusi umat Islam yang sangat besar juga terdapat dalam bidang kedokteran, filsafat, kimia, matematika, geografi, hukum, teologi, dan filologi.¹⁰³ Ilmuan-ilmuan muslim mengadakan penelitian dan pemikiran yang orisinal dalam cabang-cabang pengetahuan tersebut.

Demikian pula dengan kesenian. Pada masa ini dunia seni mengalami kemajuan yang luar biasa, baik dalam bidang seni rupa, seperti seni pahat, seni sulam dan seni lukis. Begitu juga pada seni bangunan, dekorasi, bahasa, dan arsitektur, dengan corak geometrik maupun floral. Hal ini dikarnakan kontak kaum muslimin dengan budaya-budaya lain terjadi dengan baik. Dan dalam seni sastra, karya berkembang berbentuk syair dan prosa. Sebuah gaya baru cipta sastra yang ada pada masa dinasti Abbasiyah adalah *gazal* (lirik cinta).¹⁰⁴

Walaupun pada dinasti Abbasiyah juga banyak terdapat pemberontakan-pemberontakan, namun sejarah telah mencatat bahwa pada masa ini merupakan puncak kejayaan dunia Islam, Bagdad menjadi pusat ekonomi, budaya dan pengetahuan dunia. Dan pada awal pemerintahannya telah banyak lahir karya-karya kebudayaan yang sangat

¹⁰² Dr. Badri Yatim, MA., *Sejarah Peradaban Islam (Dirasah Islamiyah II)*, Op. Cit., hlm 52-53.

¹⁰³ A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Op. Cit., hlm. 293-302.

¹⁰⁴ Ibid, hlm. 325-330.

berpengaruh dalam mendorong lahirnya ilmu dan peradaban muslim.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa Imam Malik lahir dan dibesarkan dalam situasi dimana dunia Islam berada pada puncak kejayaannya. Perkembangan dan kemajuan disegala bidang begitu pesat, baik itu dibidang ilmu pengetahuan, budaya dan ekonomi. Walaupun perkembangan di bidang ilmu pengetahuan begitu maju, namun kota Madinah tempat berdomisilinya Malik masih tetap bersih dari pengaruh terjemahan filsafat-filsafat Yunani, India dan Persia. Yang mana ini semua sangat besar pengaruhnya pada pembentukan pribadi dan cara berpikir Malik. Seperti yang tercermin dari sikapnya yang lebih mendahulukan *nash* (al-Qur'an dan al-Hadits) dari pada *al-mashlahah*, jika terjadi pertentangan antara keduanya.

Setelah pusat pemerintahan tidak lagi di Madinah, kota tersebut otomatis sepi dari hiruk pikuk perdebatan politik. Imam Malik sendiri tidak menyukai hiruk pikuk perdebatan. Selain itu, ia juga tidak suka berkecimpung dalam pergolakan politik. Beliau adalah seorang ulama yang bersikap netral kepada para penguasa, baik mereka dari bani Umayyah maupun mereka yang dari bani Abbas.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Abd. al-Rahman al-Syarqani, *Al-Aimmah al-Fiqh al-Tis'ah*, terj. H.M.H. Al-Hamid al-Husaini, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000, hlm. 270-271.

3. Konsep al-Mashlahah al-Mursalah Imam Malik.

Konsep *al-mashlahah al-mursalah* identik dengan Imam Malik, mengingat hampir semua kitab *ushul* baik kitab klasik maupun kontemporer menyatakan bahwa fiqh Imam Malik lebih unggul dari yang lainnya karena ia merupakan *fiqh mashalih*, bahkan keunggulannya tersebut bukan karena Imam Malik menjadikan *al-mashlahah al-mursalah* sebagai salah satu dasar hukum fiqhnya, melainkan, karena kebanyakan pendapatnya merujuk dan didasarkan atasnya.¹⁰⁶

Imam Malik tidak menuliskan dasar-dasar pijakan ijtihadnya dalam sebuah karya khusus, hal ini berbeda dengan muridnya, yaitu Imam Syafi'i yang menulis dasar-dasar pijakan ijtihadnya dalam karyanya *al-Risalah*. Walaupun demikian – menurut Mahmud Abdul Mutajalli Khalifah¹⁰⁷ - - fatwa-fatwa, pendapat-pendapat serta pemikiran-pemikiran Imam Malik dapat diketahui dengan dua cara (1) karya-karya Imam Malik, terutama *al-Muwaththa'*, dan (2) karya-karya yang ditulis oleh murid-murid Imam Malik.¹⁰⁸

Dengan demikian, fatwa-fatwa, pendapat-pendapat dan pemikiran Imam Malik tentang *al-mashlahah al-mursalah* dapat diketahui dan difahami dari karya-karya para ulama Malikiyah, mulai dari generasi pertama (murid-murid

¹⁰⁶ Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971, hlm. 50.

¹⁰⁷ Mahmud Abd. Al-Mutajalli Khalifah adalah salah satu anggota lajnah Fatwa di al-Azhar, Kairo, Mesir.

¹⁰⁸ Mahmud Abd al-Mutajalli Khalifah, *Al-Imam Malik: Hayatuhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Jilid II, Mesir: tp, 1413 H, hlm.100.

langsung Imam Malik) misalnya Ibn al-Qasim, Abd al-Mulki ibn Hubaib dengan karyanya *al-Wadhibah*, Sahnun dengan karyanya *al-Mudanwanah*, maupun ulama'-ulama Malikiyah pada generasi berikutnya, misalnya al-Syathibiy dengan karyanya *al-mumafaqat* dan *al-Itisham*, Ibn Rusyd dengan karyanya *Bidayah al-Mujtabid* dan ulama Malikiyah lainnya.

Berdasarkan penelaahan beberapa kitab Malikiyah tersebut, maka dapat disampaikan konsep *al-mashlahah al-mursalah* Imam Malik, sebagai berikut:

3.1. Definisi al-Mashlahah al-Mursalah

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan pengertian *al-mashlahah*, baik secara etimologi maupun terminologi. Untuk mendapatkan pengertian yang lebih jelas tentang pengertian *al-mashlahah al-mursalah* Malik, selanjutnya akan dibahas pengertian *al-mursalah*.

Kata *al-mursalah* adalah *isim maf'ul* dari *fi'il madhi* dalam bentuk *tsulasi*, yaitu *rasala*, dengan penambahan huruf *Alif* di depannya, sehingga menjadi *arsala*. Dilihat dari segi etimologi, kata *al-mursalah* berarti *terlepas*, atau dalam arti *muthallaqah* yaitu *bebas*.¹⁰⁹ Kata *terlepas* dan *bebas* di sini bila dihubungkan dengan kata *al-mashlahah*, maka pengertiannya adalah "*terlepas atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya dilakukan*".

¹⁰⁹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid XI, Beirut: Dar al-Fikr, tth, hlm. 285.

Adapun pengertian *al-mashlahah al-mursalab* secara terminologi adalah sebagai berikut:

1. Menurut Imam Malik, sebagaimana disimpulkan oleh al-Syathibi:

" *Al-mashlahah al-mursalab* adalah kemaslabatan yang sesuai (dengan tujuan Syari') namun tidak ada kesaksian secara khusus dari nash ".¹¹⁰

Selanjutnya dalam *al-Muwafaqat* al-Syathibi menambahkan, bahwa:

" *Al-mashlahah al-mursalab* adalah setiap asbl syar'i yang tidak disebutkan oleh nash tertentu, namun sejalan dengan tujuan Syar' serta pengertian maknanya diambil dari dalil asbl (nash)".¹¹¹

Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa *al-mashlahah al-mursalab* Imam Malik adalah kemaslahatan yang tidak disebutkan oleh nash tertentu, namun pengertiannya diambil dan didukung oleh sejumlah nash, serta sejalan dengan tujuan Syari'.

2. Al-Ghazali merumuskan pengertian *al-mashlahah al-mursalab* dengan definisi:

¹¹⁰ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsah, tt, hlm. 111. Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit., hlm. 55.

¹¹¹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991, hlm. 27. Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 71.

"Kemaslahatan yang tidak ada konfirmasi dari suatu nash tertentu, baik yang menolak maupun yang mendukungnya".¹¹²

3. Menurut al-Syaukani dalam kitabnya *Irsyad al-Fuhul, al-maslahah al-mursalah* adalah:

"kemaslahatan yang tidak diketahui apakah Syari' (pembuat hukum: Allah) menolaknya atau mengakuinya".

Nampaknya defnisi yang dikemukakan oleh al-Syaukani sama dengan apa yang telah disampaikan oleh al-Ghazali.

4. Jalal al-Din Abd al-Rahman memberikan definisi *al-maslahah al-mursalah* dengan:

"kemaslahatan yang selaras dengan tujuan Syari' (pembuat hukum : Allah swt) dan tidak ada petunjuk tertentu yang membuktikan tentang pengakuannya atau penolakannya".¹¹³

Kemaslahatan yang hendak di capai tersebut -- tegas Jalal al-Din Abd al-Rahman -- harus sesuai dengan tujuan syari'at, karena jika kemaslahatan tersebut tidak sesuai dengan tujuan syari'at, maka kemaslahatan tersebut ditolak.

Apa yang dikemukakan oleh al-Ghazali, al-Syaukani dan Jalal al-Din Abd al-Rahman tentang definisi *al-maslahah al-mursalah*, tidak jauh beda dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Syathibi.

¹¹² Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1937, hlm. 139.

¹¹³ Jalal al-Din Abd al-Rahman, *Al-Mashalih al-Mursalah Wa Makanatuha Fi al-Tasyri'*, ttp: Mathba'ah al-Sa'adah, 1983, hlm. 14.

Selain definisi yang telah dikemukakan oleh pakar ahli teori hukum Islam di atas, masih banyak definisi lainnya tentang *al-mashlahah al-mursalah*, namun karena pengertiannya hampir bersamaan, maka penulis menganggap tidak perlu dikemukakan semuanya. Memang terdapat rumusan yang berbeda, namun perbedaannya tidak sampai pada perbedaan hakikatnya.

Dari uraian rumusan definisi *al-mashlahah al-mursalah* di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-mashlahah al-mursalah* Imam Malik adalah sesuatu yang baik menurut akal, dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan atau menghindarkan keburukan bagi manusia, dan baik menurut akal tersebut harus selaras dengan tujuan syari'at dalam menetapkan hukum, serta tidak adanya konfirmasi secara khusus yang menolak atau yang mengakuinya, namun pengertiannya tetap diambil dari nash.

3.2. Klasifikasi al-Mashlahah

Imam Malik membagi *al-mashlahah* berdasarkan hubungan antara sifat *al-munasib* (*al-mashlahah*) dengan hukum menjadi tiga:¹¹⁴

Pertama; Adanya kesaksian syara' menerimanya. *Al-mashlahah* seperti ini disepakati untuk diamalkan. Jika tidak, ini berarti pelanggaran terhadap syari'at. Misalnya, disyari'atkannya *qishash* demi melindungi jiwa.

¹¹⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 113-115.

Kedua; Adanya kesaksian syara' menolaknya, maka kemaslahatan seperti ini tidak ada jalan untuk menerimanya. Contohnya, Fatwa al-Laits yang memutuskan hukuman bagi orang yang melakukan hubungan suami istri pada siang hari bulan ramadhan dengan puasa dua bulan berturut-turut, hal ini bertentangan dengan nash, maka fatwanya ditolak.

Ketiga; Tidak adanya kesaksian secara khusus dari nash, baik yang menerimanya atau yang menolaknya. Dan kategori ketiga ini terbagi menjadi dua:

1. Kemaslahatan yang tidak sejalan dengan tujuan syara', dan tidak termasuk dalam jenis yang pengertiannya diambil dari sekumpulan dalil nash. Contohnya, seorang ahli waris yang membunuh pewarisnya tidak berhak menerima warisan. Membunuh disini tidak boleh dijadikan '*illat*' dalam menentukan hukum tidak bolehnya mendapatkan warisan, karena '*illat*' tersebut tidak terdapat dalam ketentuan syara' dan tidak dibicarakan oleh nash. Dan ulama telah sepakat, *al-mashlahah* jenis ini tidak dapat dijadikan pijakan dalam menentukan hukum.
2. *Al-istidlal al-mursal*, yaitu kemaslahatan yang sejalan dengan *tasharrufat al-Syar'i* (kehendak syara'), dimana pengertian makna tersebut diakui oleh al-Syari' melalui sejumlah dalil, bukan dengan dalil tertentu. Contohnya, Apabila keadaan serba haram menggejala dan melanda di seluruh dunia atau pada suatu daerah tertentu yang penduduknya mengalami hambatan untuk pindah kedaerah lain, dan mereka sulit mendapat lapangan pekerjaan yang baik (halal) dan terdesak oleh kebutuhan

yang melebihi dari sekedar mempertahankan hidup, maka bagi setiap orang apabila tidak mampu merubah keadaan dan mengalami kesulitan untuk pindah kenegeri lain, yang menerapkan syari'at Islam dan mudah mencari pekerjaan yang halal, diperbolehkan secara terpaksa untuk memasuki dan menerima lapangan pekerjaan yang buruk demi menolak mudarat dan menutupi hajat atau kebutuhan. Sebab seandainya tidak mereka terima, mereka akan mengalami kesulitan yang berat. Karenanya mereka disamakan dengan orang yang dalam kondisi terpaksa yang khawatir mati jikalau tidak memakan makanan haram seperti bangkai dan babi. Bahkan mereka diperbolehkan memperoleh di atas kebutuhan dharurat hingga sampai ketinggian untuk menutupi hajat. Sebab kalau akan terjadi banyak lowongan pekerjaan yang tidak dimasuki, dan masyarakat akan terus berada dalam penderitaan yang berkepanjangan. Dalam kondisi seperti itu, tatanan masyarakat, baik dari segi keadaan sosial-ekonomi maupun kehidupan beragama, akan mengalami keruntuhan dan kehancuran.

Namun demikian, mereka diperbolehkan mencari rizki hanya sebatas hajat (kebutuhan), tidak untuk memperoleh kemewahan atau kenikmatan yang berlebihan. Sebab bila demikian halnya, maka sama artinya dengan melestarikan status quo dan tidak mengobati kondisi tatanan masyarakat yang sakit ke arah ditegagkannya syari'at Islam.

Keadaan dimaksud adalah mewabahnya keharaman disalah satu negara Islam.¹¹⁵

Adapun berdasarkan tingkatan kualitas dan dan kepentingan kemaslahatan itu, Imam Malik membaginya menjadi tiga, yaitu *al-mashlahah al-dharuriyyah*, *al-mashlahah al-hajiyah* dan *al-mashlahah al-tahsiniiyyah*.¹¹⁶

1. *Al-mashlahah al-dharuriyyah* adalah kemaslahatan memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial (primer) bagi kehidupan manusia baik pada urusan keagamaan atau keduniannya. Jika kemaslahatan primer ini tidak dipelihara, maka akan timbul kekacauan dalam kehidupan keagamaan dan keduniaan manusia, mereka akan hilang keselarasan dan kebahagiaan di akhirat.

Yang dimaksud dengan memelihara kemaslahatan primer (*dharuri*) disini adalah, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dan pemeliharaan terhadap kemaslahatan primer atau dengan istilah *ushul al-khamsah* tersebut bersifat hirarki menurut Imam Malik dan ulama Malikiyah seperti urutan di atas.

2. *Al-mashlahah al-hajiyah* adalah suatu yang diperlukan oleh seseorang untuk memudahkannya menjalani hidup dan menghilangkan kesulitan dalam rangka memelihara lima unsur di atas. Jika tidak tercapai manusia akan mengalami

¹¹⁵ Ibid. hlm. 125.

¹¹⁶ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, jilid II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991, hlm. 7-10.

kesulitan, namun tidak sampai mengancam eksistensi kelima hal pokok tersebut.

3. *Al-mashlahah al-tahsiniyah* adalah kebutuhan yang menopang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan dihadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan.

Untuk memperoleh gambaran yang utuh tentang klasifikasi *al-mashlahah* di atas, berikut ini akan dijelaskan kelima pokok kemaslahatan dengan peringkatnya masing-masing.¹¹⁷

a. Memelihara Agama.

Memelihara agama berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat :

1. Memelihara agama dalam peringkat *al-dharuriyah*, yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang termasuk peringkat primer, seperti melaksanakan shalat lima waktu. Kalau shalat ini diabaikan akan terancam eksistensi agama.

2. Memelihara agama dalam tingkat *al-hajiyah*, yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat *jama'* dan *qasbar* bagi orang yang sedang berpergian. Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan, tidak akan mengancam eksistensi agama,

¹¹⁷ Ibid. Lihat juga Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 56-59.

melainkan hanya akan mempersulit orang yang melakukannya.

3. Memelihara agama dalam peringkat *al-tahsiniyah*, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Seperti membersihkan badan, pakaian dan tempat. Kegiatan ini erat kaitannya dengan akhlaq yang terpuji. Kalau hal itu tidak dilakukan karena tidak memungkinkan, tidak akan mengancam eksistensi agama dan tidak pula akan mempersulit orang yang melakukannya. Artinya, jika tidak sempat membersihkan badan (dengan cara mandi) karena waktu shalat akan habis, maka membersihkan badan boleh ditinggalkan dengan tidak meninggalkan shalat yang termasuk kelompok *al-dharuriyah*.

b. Memelihara Jiwa

Memelihara jiwa, berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga:

1. Memelihara jiwa dalam peringkat *al-dharuriyah*, seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup. Kalau kebutuhan pokok itu diabaikan akan berakibat terancamnya eksistensi jiwa manusia.

2. Memelihara jiwa dalam tingkat *al-hajiyah*, seperti dibolehkan berburu dan menikmati makanan yang lezat dan halal. Kalau kegiatan ini diabaikan, tidak akan

mengancam eksistensi manusia, melainkan hanya mempersulit hidupnya.

3. Memelihara jiwa dalam peringkat *al-tabsiniyah*, seperti ditetapkannya tatacara makan dan minum. Kegiatan ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etiket, sama sekali tidak akan mengancam eksistensi manusia, ataupun mempersulit kehidupan seseorang.

c. Memelihara akal

Memelihara akal, dilihat dari segi kepentingannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

1. Memelihara akal dalam peringkat *al-dharuriyah*, seperti diharamkan meminum minuman keras. Jika ketentuan ini tidak diindahkan, akan berakibat akan terancamnya eksistensi akal.

2. Memelihara akal dalam peringkat *al-hajiyah*, seperti dianjurkan untuk menuntut ilmu pengetahuan. Seandainya kegiatan itu tidak dilakukan, tidak akan merusak akal, tetapi akan mempersulit diri seseorang, dalam kaitannya dengan pengembangan ilmu pengetahuan.

3. Memelihara akal dalam peringkat *al-tabsiniyah*, seperti menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah. Hal ini erat kaitannya dengan etiket, tidak akan mengancam eksistensi akal secara langsung.

d. Memelihara keturunan

Memelihara keturunan, ditinjau dari segi tingkat kebutuhannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

1. Memelihara keturunan dalam peringkat *al-dharuriyah*, seperti disyari'atkannya nikah dan dilarangnya berzina. Kalau kegiatan ini diabaikan, akan terancam eksistensi keturunan.

2. Memelihara keturunan dalam peringkat *al-hajiyah*, seperti ditetapkan ketentuan menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak thalaq padanya. Jika mahar itu tidak disebutkan pada waktu akad, suami akan mengalami kesulitan karena ia harus membayar *mabar mitsl*. Sedangkan dalam kasus thalaq, suami akan mengalami kesulitan, jika ia tidak menggunakan hak thalaqnya, padahal situasi rumah tangga tidak harmonis lagi.

3. Memelihara keturunan dalam peringkat *al-tahsiniah*, seperti disyari'atkannya *kbithbab* atau *walimah* dalam perkawinan. Hal ini dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan. Jika hal ini diabaikan, tidak akan mengancam eksistensi keturunan, dan tidak pula akan mempersulit orang yang melakukan perkawinan.

e. Memelihara harta.

Dilihat dari segi kepentingannya, memelihara harta dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

1. Memelihara harta dalam peringkat *al-dharuriyah*, seperti disyari'atkannya tatacara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah. Jika aturan ini dilanggar, akan berakibat terancamnya eksistensi harta.

2. Memelihara harta dalam peringkat *al-hajiyah*, seperti disyari'atkannya jual beli dengan cara *salam*. Apabila cara ini tidak dipakai, tidak akan mengancam eksistensi harta, melainkan akan mempersulit orang yang memerlukan modal.

3. Memelihara harta dalam peringkat *al-tahsiniyah*, seperti adanya ketentuan agar menghindarkan diri dari pengecoh, atau penipuan. Hal ini erat kaitannya dengan etika bermu'amalah atau etika bisnis. Hal ini juga akan berpengaruh kepada kesahan jual beli itu, sebab peringkat yang ketiga ini juga merupakan syarat adanya peringkat yang kedua dan pertama.

Dalam masing-masing peringkat seperti telah dijelaskan di atas, terdapat hal-hal atau kegiatan-kegiatan yang bersifat penyempurna terhadap pelaksanaan tujuan syari'at Islam. Maka pelaksanaannya harus sesuai dengan urutan tersebut. Jika urutannya dibaikan, maka niscaya akan hilang hikmah yang terdapat dalam syari'at itu. Sperti mendahulukan *al-mashlahah al-tahsiniyah* terhadap *al-mashlahah*

al-hajiyah dan *dharuriyah*, atau mendahulukan *al-mashlahah al-hajiyah* atas *al-mashlahah al-dharuriyah*.¹¹⁸

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, bahwa pemeliharaan *ushul al-kebamsah* bersifat hirarki, dan jika diabaikan akan hilanglah hikmah disyariatkannya perintah atau larangan tersebut. Dan dalam pemeliharaan *ushul al-kebamsah* yang esensi itu, Imam Malik dan ulama Malikiyah lebih mendahulukan pemeliharaan agama dari jiwa, akal, keturunan dan harta.

3.3 Kehujjahan al-Mashlahah al-Mursalah sebagai Sumber Hukum Islam.

Sebagai pembawa bendera *al-mashlahah*, Imam Malik menjadikan *al-mashlahah al-mursalah* sebagai salah satu sumber hukum Islam, atau dengan kata lain, menjadikannya sebagai landasan dan tolak ukur dalam penetapan hukum.

Alasan yang dikemukakan Imam Malik¹¹⁹ dalam menjadikan *al-mashlahah* sebagai sumber hukum Islam adalah, praktek para sahabat yang telah menggunakan *al-mashlahah al-mursalah* sebagai metode dalam menentukan suatu keputusan dan tindakan hukum. Sebagai contoh, sahabat telah mengumpulkan al-Qur'an ke dalam beberapa *mushhaf*. Padahal hal ini tidak pernah dilakukan di masa Rasulullah saw. Alasan yang mendorong mereka melakukan pengumpulan itu tidak lain kecuali semata-mata karena

¹¹⁸ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Op. Cit, hlm. 10.

¹¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958, hlm.280-282.

kemaslahatan, yaitu menjaga al-Qur'an dari kepunahan atau kehilangan kemutawatirannya karena meninggalnya sejumlah besar *hafidz* (penghafal al-Qur'an) dari generasi sahabat. Selain itu, merupakan bukti nyata dari firman Allah:

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون.

" *Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya* ".¹²⁰

Contoh lain adalah, Umar Ibn al-Khatthab ra. memerintahkan para penguasa (pegawai negeri) agar memisahkan antara harta kekayaan pribadi dengan harta yang diperoleh dari kekuasaannya. Karena Umar melihat bahwa dengan cara itu pegawai / penguasa dapat menunaikan tugasnya dengan baik, tercegah dari melakukan manipulasi dan mengambil harta *ghanimah* (rampasan) dengan cara yang tidak halal. Jadi kemaslahatan umumlah yang mendorong khalifah Umar mengeluarkan kebijakan itu.

Alasan yang dikemukakannya juga adalah, karena sesungguhnya hukum-hukum syari'at itu ditetapkan hanya untuk mengatasi dan mencapai kemaslahatan manusia. Yaitu untuk memperoleh manfaat dan menolak segala bentuk bahaya bagi mereka. Dan adanya kemaslahatan sesuai dengan *maqashid al-syar'i* (tujuan-tujuan syar'i), artinya dengan mengambil kemaslahatan berarti sama dengan merealisasikan *maqashid al-syar'i*. Sebaliknya, mengesampingkan kemaslahatan berarti mengesampingkan *maqashid al-syar'i*. Sedang mengesampingkan *maqashid al-syar'i* adalah batal.

¹²⁰ Q.S. Al-Hijr: 9.

Oleh karena itu, adalah wajib menggunakan dalil *al-mashlahah* atas dasar bahwa ia adalah sumber hukum pokok (*asbl*) yang berdiri sendiri. Sumber hukum ini tidak keluar dari *usbul* (sumber-sumber pokok), bahkan terjadi sinkronisasi antara kemaslahatan dan *maqashid al-syar'i*.

Selanjutnya Imam Malik menambahkan alasan lainnya, yaitu seandainya kemaslahatan tidak diambil pada setiap kasus yang jelas mengandung kemaslahatan selama berada dalam konteks *al-mashlahah al-syar'iyah*, maka orang-orang mukallaf akan mengalami kesulitan dan kesempitan. Padahal Allah swt telah berfirman :

ما جعل عليكم في الدين من حرج.

" Dia tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan ".¹²¹

Umm al-Mu'minin Saiyidah 'Aisyah meriwayatkan hadits dari Rasulullah saw :

إنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما

" Bahwasanya tidak sekali-kali Nabi dibadapkan pada dua pilihan, kecuali beliau memilih yang lebih mudah / ringan selama bukan merupakan perbuatan dosa ".

Setelah memberikan alasan mengapa *al-mashlahah al-mursalah* dijadikan sebagai sumber hukum Islam, lalu Imam Malik membuat persyaratan-persyaratan guna menghindari

¹²¹ Q.S. Al-Hajj : 76.

dari penyalahgunaan *al-mashlahah al-mursalah*. Syarat-syarat tersebut adalah sebagaimana berikut:¹²²

Pertama; Adanya persesuaian antara kemaslahatan yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syari'at (*maqasid al-syari'ab*) dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *nash* secara umum. Dengan adanya persyaratan ini, berarti kemaslahatan tidak boleh menegasikan sumber dalil yang lain, atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*. Akan tetapi harus sesuai dengan kemaslahatan-kemaslahatan yang memang ingin di wujudkan oleh Syari'. Misalnya, jenis kemaslahatan itu tidak asing, meskipun tidak diperkuat dengan adanya dalil *kebash* (khusus).

Kedua; Kemaslahatan itu harus bersifat reasonable (*ma'quf*), dan relevan (*munasib*) dengan kasus hukum yang ditetapkan. Dimana seandainya diajukan kepada kelompok rasionalis akan dapat diterima.

Ketiga; Penggunaan kemaslahatan ini adalah dalam rangka memelihara sesuatu yang *dharuri* atau primer dan menghilangkan kesulitan yang mesti terjadi (*raf'u al-haraj lazim*), dengan cara menghilangkan *masyaqqat* (kesulitan) dan *mudarrat*. Dalam pengertian, seandainya kemaslahatan yang dapat diterima akal itu tidak diambil, niscaya manusia akan mengalami kesulitan. Allah berfirman yang artinya " *Dan Dia*

¹²² Ibid. hlm.279-280. Lihat juga Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 129-133. dan Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964, cet. II, hlm.51

tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan ".¹²³

Dari uraian tadi dapat dilihat, betapa hati-hatinya Imam Malik dalam menjadikan *al-mashlahab al-mursalab* sebagai sumber hukum. Ia tidak begitu saja menerima, namun dibuatnya beberapa syarat untuk mengantisipasi penyalahgunaan *al-mashlahab al-mursalab* dengan alasan kemaslahatan.

3.4. Kualifikasi al-Mashlahah

Pada uraian sebelumnya telah dijelaskan, bahwa Imam Malik telah mengklasifikasi *al-mashlahab* ke dalam beberapa bagian. Namun demikian, tidak semua bagian tersebut dijadikannya sebagai dasar dalam penetapan hukum. Dalam pandangannya, yang dapat dikualifikasi sebagai dasar landasan dalam menetapkan hukum Islam adalah *al-mashlahab al-mu'tabarab*, karena kemaslahatan seperti ini termasuk kemaslahatan yang di akui oleh syara'. Demikian pula dengan *al-mashlahab al-mursalab*, karena kemaslahatan seperti ini sejalan dengan *tasharrufat al-syar'i* (kehendak syara'), dimana pengertian makna tersebut diakui oleh al-Syari' melalui sejumlah dalil, bukan dengan dalil tertentu.¹²⁴

Walaupun Imam Malik menjadikan *al-mashlahab al-mu'tabarab* sebagai landasan dalam menentukan hukum, hanya saja beliau menegaskan, bahwa kemaslahatan yang

¹²³ Q.S. Al-Hajj : 78.

¹²⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 113-115.

berkualitas *al-dharuri* (primer) dan *al-haji* saja yang dapat dijadikan landasan dalam menetapkan hukum. Perlindungan terhadap kemaslahatan *al-dharuri* ini, fungsi kemaslahatan adalah sebagai *wasail* atau media bukan *maqashid* atau tujuan. Sementara perlindungan terhadap kemaslahatan yang berkualitas *al-haji* adalah dalam rangka *takhfif* atau meringankan, bukan *tasydid* (memberatkan) atau *ziyadat al-taklif* (menambahkan beban).¹²⁵ Sedangkan kemaslahatan yang berkualitas tahsini baru dapat dijadikan ladsan hukum, jika ada nash yang bersifat khusus yang mengakuinya. Alasannya dapat dimengerti, mengingat jika manusia tidak menjalankan *al-mashlahab al-tahsiniyah* ini, maka dalam kehidupannya mereka tidak akan sampai mengalami kesulitan dalam memelihara *ushul al-khamsah* yang merupakan tujuan syari'.¹²⁶

Adapun *al-mashlahab al-mulghab*, Malik menolaknya menjadikannya sebagai dalil hukum, demikian juga dengan *al-mashlahab al-gharibah*, karena keduanya tidak ditemukan dalam praktek syara'.¹²⁷

Dari uraian di atas dapat dilihat kembali, betapa telitinya Imam Malik, beliau tidak gegabah dan sembarangan menjadikan *al-mashlahab* sebagai pijakan dalam mengambil

¹²⁵ Ibid. hlm. 133-135.

¹²⁶ Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa 'Alaqtuha bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, Riyadh: Dar al-Hijrah Li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1998, hlm. 329.

¹²⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, ibid. Lihat juga Husain Hamid Hassann, *Nazhariyat al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 64.

suatu keputusan hukum. Beliau pilah-pilah kemaslahatan tersebut, sehingga kemaslahatan yang benar-benar maslahat yang diakuinya.

3.5. Implementasi al-Mashlahah dalam ketentuan syari'at.

Ulama telah membagi ketentuan syari'at menjadi dua bagian, yaitu *ibadah* dan *mu'amalah*. Pembagian tersebut di dasarkan atas perbedaan tujuan Allah sebagai pembuat undang-undang dalam menetapkan hukum pada bidang ibadah dan mu'amalah. Dan berdasarkan penelitian, bahwa semua ketentuan syari'at yang ditetapkan Allah swt adalah untuk kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Kaitannya dengan pembagian syari'at tersebut, menurut Imam Malik bahwa dalam bidang ibadah yang menjadi pedoman adalah *nash*, baik al-Qur'an maupun al-hadits. Manusia harus menerima apa adanya ketentuan hukum tersebut tanpa harus menoleh dan menelaah makna yang ada pada teks nash, karena pada masalah ibadah ini, akal manusia tidak akan mampu mengetahuinya. Atau dengan kata lain, *nash-nash* tersebut harus dipahami secara tekstual dan manusia tidak boleh membuat keputusan hukum tentang ibadah atas dasar pertimbangan *al-mashlahah*, mengingat kemampuan akal manusia terbatas, ia tidak akan mampu sampai kepada apa yang dikehendaki Allah dari kandungan hikmah dan rahasia yang terdapat di dalam

perintahnya tersebut.¹²⁸ Sebagai contoh, disayari'atkannya shalat berjama'ah pada sebagian shalat-shalat nunnah, seperti shalat 'Ted al-Fitri dan Adha, shalat Khusuf dan Istisqa', sementara shalat malam dan shalat-shalat sunnah *rawatib* lainnya yang juga merupakan bagian dari shalat sunnah tidak disayari'atkan untuk dilaksanakan secara berjama'ah. Demikian pula halnya dengan perintah menshalatkan mayat dengan cara takbir tanpa ada *ruku'*, sujud atau *tasyabbud*, dan takbir tersebut dilakukan sebanyak empat kali, bukan dua atau enam, atau tujuh kali dari bilangan yang ada. Jika diperhatikan, bahwa shalat mayit juga disebut shalat, akan tetapi pelaksanaan shalat mayit tersebut berbeda dengan tata cara pelaksanaan shalat lainnya yang juga merupakan shalat. Jelas disini terdapat hikmah dan rahasia Allah, yang mana akal manusia tidak akan mampu untuk memahaminya.

Al-Syathibi menambahkan, dalam masalah ibadah seorang mukallaf tidak dibenarkan mengkaji dan menelaah makna yang terkandung dalam perintah atau larangan, karena itu sifatnya *ta'abbudi*. (manusia hanya patuh dan taat terhadap segala ketentuan hukum yang ada). Argumentasi al-Syathibi sebagai berikut:¹²⁹

1. Berdasarkan penelitian, ternyata akal tidak mampu mencerna maksud Syari' yang terkandung dalam

¹²⁸ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm.129-132.

¹²⁹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, Op. Cit. hlm.228-231.

perintah atau larangan-Nya. Sebagai contoh, dalam perintah shalat telah ditentukan tatacara pelaksanaannya, jika dalam pelaksanaannya menyimpang dari dari ketentuan yang telah ditetapkan, maka ia tidak lagi disebut ibadah. Sebagaimana juga halnya dengan berzikir khusus, dalam keadaan tertentu dituntut pelaksanaannya, namun dalam keadaan yang berbeda tidak lagi dituntut pelaksanaannya, seperti qunut yang juga merupakan zikir dan do'a, dituntut pelaksanaannya pada sebagian shalat (subuh), namun tidak pada shalat yang lain. Disyari'atkan membaca doa pada waktu sujud, namun tidak disyari'atkan pelaksanaannya pada waktu ruku'. Demikian pula dengan shalat nawafil (shalat sunnah), disyari'atkan untuk dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu, tetapi dilarang pelaksanaannya setelah shalat subuh hingga terbit matahari. Semua ini tidak dapat diketahui kecuali dengan wahyu (nash).

2. Jika maksudnya untuk memperluas pengertian kandungan dalam masalah ibadah, baik yang telah ditentukan atau belum, maka niscaya Allah akan menurunkan atau memberikan dalil yang jelas dalam hal tersebut. Ternyata hal seperti itu tidak ditemukan dalam syari'at, yang ada kita hanya disuruh menerima apa yang ada tanpa menambah atau mengurangi. Kecuali jika ada nash atau ijma' yang menjelaskan adanya pengertian lain, dalam hal seperti itu boleh mengikutinya.
3. Pada zaman fatrah, masyarakatnya banyak menyimpang dari ajaran syari'at sebelumnya. Ini

menunjukkan kalau akal tidak mampu memahami dan mencerna pengertian yang ada dalam masalah ibadah. Oleh sebab itu, Allah memaafkan mereka atas ketidakmampuan akal mereka dalam memahami kandungan syari'at. Allah berfirman: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

Lagi pula jika membuka pintu *al-mashlahah* dalam bidang ibadah, maka akan membawa kepada perubahan warna agama dan syi'arnya serta menghilangkan kesatuan dan persatuan yang harus ada antara segenap manusia di setiap zaman dan setiap tempat, dan hakikat melaksanakan ibadah-ibadah itu adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah, demi mencapai keridhaan dan pahala-Nya.¹³⁰

Adapun dibidang *mu'amalah*, seperti *ta'zir* (denda dan sangsi), cara-cara pembuktian, dan aturan-aturan lain yang sejenisnya yang termasuk dalam kategori hukum yang mengatur hubungan antar manusia, maka yang dijadikan pedoman disini menurut Imam Malik adalah *al-mashlahah* serta motif ditetapkannya hukum tersebut.¹³¹ Dan kemaslahatan tersebut – tambah beliau - tidak boleh keluar dan bertentangan dengan pokok dari pokok-kokok syari'at (nash).¹³²

¹³⁰ Teungku Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001, hlm. 344-345.

¹³¹ Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu, wa 'Ashruhu, Arauhu, wa Fiqhuhu*, Op. Cit. hlm. 298.

¹³² Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm, 132-133.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa implementasi *al-mashlahah* Imam Malik sebagai dalil hukum terhadap ketentuan syari'at adalah pada masalah-masalah *mu'amalah* dan yang sejenisnya. Sedang dalam bidang ibadah dan yang sejenisnya, yang menjadi pedoman adalah *nash* dan dalil syari'at lainnya.

3.6. Al-mashlahah dan Akal

Pada uraian sebelumnya telah dijelaskan, bahwa implementasi *al-mashlahah* Imam Malik hanya pada masalah-masalah yang tergolong kategori *mu'amalah*, dan *al-mashlahah* tersebut -- menurut beliau -- harus sejalan dengan *nash*. Ini artinya *al-mashlahah* yang dijadikan pedoman dalam pengambilan hukum dalam kategori *mu'amalah* oleh Imam Malik adalah kemaslahatan yang tidak hanya berdasarkan atas akal semata, melainkan kemaslahatan tersebut harus juga berdasarkan atas *nash* dan sejalan dengan tujuan syari'at.¹³³

Dengan demikian, peranan akal dalam menilai baik buruknya suatu *al-mashlahah* dalam kategori *mu'amalah* -- menurut pandangan Imam Malik -- tidak lepas dari pertimbangan *nash*. Alasan yang dikemukakan Imam Malik adalah sebagai berikut:¹³⁴

1. Pada zaman *fatrah* (zaman kekosongan, dimana syari'at baru belum datang) ternyata masyarakat yang hidup

¹³³ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 68-69.

¹³⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 37.

pada zaman itu telah menyimpang dari kebenaran, dan telah keluar dari sifat adil dalam menentukan hukum. Oleh karena itu Allah mendatangkan syari'at baru (Islam) untuk menyelamatkan mereka dari kehancuran.

2. Kalau akal mampu mengetahui semua kemaslahatan yang terkait dengan urusan dunia, maka yang dibutuhkan manusia dari syari'at yang diturunkan Allah swt hanyalah syari'at yang kaitannya hanya dengan akhirat saja. Dan ini tidak mungkin, mengingat syari'at diturunkan untuk menegakkan dunia dan akhirat bersamaan. Karena kemaslahatan dunia dimaksudkan untuk mencapai kemaslahatan akhirat.
3. Menurut adat, akal secara mandiri tidak mampu mengetahui kemaslahatan dunia, kecuali dengan eksperimen dan setelah syari'at meletakkan dasar-dasarnya. Menurut Imam Malik hal seperti ini dapat diterima.

Selain alasan-alasan yang telah dipaparkan di atas, ada beberapa argumentasi lainnya yang dikemukakan Imam Malik. Alasan yang dimaksud adalah sebagai berikut:¹³⁵

1. Syariat di datangkan untuk mengeluarkan para mukallaf dari tunduk mengikuti hawa nafsu, sehingga ia benar-benar menjadi hamba Allah. Dalam hal ini Allah berfirman:

¹³⁵ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid I, Op. Cit. hlm.61.

ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن.

" *Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya* "¹³⁶

2. *Al-mashlahab* (manfaat) yang dihasilkan seorang mukallaf terkadang bercampur baur dengan *mudarat*, sebagaimana bahaya terkadang bercampur dengan sebagian manfaat.
3. Umumnya manfaat dan mudarat bersifat *idhafi* bukan *hakiki*. Maksud *idhafi* disini adalah, sesuatu yang mendatangkan manfaat atau mudarat bagi seseorang pada waktu dan keadaan tertentu, yang belum tentu hal itu menjadi manfaat atau mudarat bagi orang lain dalam keadaan dan waktu yang berbeda.
4. Banyaknya pemahaman orang tentang *tujuan dan maksud* dari suatu masalah menyebabkan terjadinya perselisihan dan perbedaan diantara mereka. Jika paham sebagian orang mengenai *tujuan dan maksud* masalah tersebut yang dijalankan, maka hanya sebagian orang itu saja yang memperoleh manfaatnya, sedangkan mereka yang berbeda memahami *tujuan dan maksud* masalah tersebut, akan memperoleh mudarat dari padanya. Karena banyaknya perselisihan pemahaman yang terjadi menyebabkan dilarangnya meletakkan undang-undang syari'at hanya berdasarkan pemahaman sebagian orang tertentu tentang *tujuan dan maksud* dari suatu masalah,

¹³⁶ Q.S. Al-Mu'minun: 71.

tetapi peletakkannya harus didasarkan atas kemaslahatan mutlak yang sesuai dengan *tujuan dan maksud* baik bagi yang menerima atau yang menolaknya.

Al-Syathibi menegaskan, bahwa untuk mengetahui kemaslahatan yang dimaksud oleh Syari', harus berdasarkan pada nash. Dalil nash tersebut -- lanjut beliau -- tidak cukup hanya dengan mengemukakan satu macam dalil saja, namun harus didasarkan atas beberapa dalil nash, baik nash tersebut bersifat umum, mutlak dan muqayyad.¹³⁷

Contoh yang dikemukakan al-Syathibi adalah, rakyat boleh mengangkat seorang kepala negara yang tidak berkualitas mujtahid, pada masa dimana tidak ada orang yang berkualitas mujtahid. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kemungkinan munculnya bahaya yang lebih besar jika masyarakat dibiarkan dalam keadaan tidak memiliki pemimpin. Tidak ada nash khusus yang membicarakan persoalan ini. Tetapi beberapa nash membicarakan tentang keharusan kita menghindari bahaya yang lebih besar. Misalnya pensyari'atan jihad yang di dalamnya mengandung bahaya terhadap jiwa, hukum bunuh bagi orang yang ingkar zakat, hukum bunuh bagi pemberontak dan lain-lain. Sementara tidak adanya pemimpin merupakan bahaya yang jauh lebih besar dibandingkan bahaya memilih seseorang pemimpin yang tidak berkualitas mujtahid. Disamping itu, adanya seorang kepala negara merupakan *al-mashlahah al-dharuri* atau primer,

¹³⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah II*, Op. Cit. hlm.39.

sementara syarat sebagai mujtahid adalah *al-mashlahab al-tabsini*. Ketika terjadi pertentangan antara *al-mashlahab* yang berkualitas *al-dharuri* dengan *al-mashlahab* yang berkualitas *tabsini*, maka *al-mashlahab al-dharuri* yang harus di dahulukan.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat di simpulkan bahwa *al-mashlahab al-mursalab* Malik adalah kemaslahatan yang berdasarkan atas nash, dan akal hanya dijadikan sebagai jalan untuk memahami teks nash, tidak menjadikannya sebagai penentu dan pembuat hukum.

3.7. Kontradiksi al-Mashlahah dengan Nash.

Menurut Ali Hasabullah dalam kitabnya *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, bahwa tidak ada kontradiksi antara sesama *nash*, baik itu *nash qath'i* maupun *zhanni*. Hal tersebut dikarnakan syari'at itu satu dan bersumber dari yang *ma'sum* (terpelihara). Jika nampak adanya kontradiksi antara *nash*, itu hanya di dalam pandangan mujtahid, baik itu terjadi karena keterbatasannya memahami maksud *nash*, maupun disebabkan karena ketidaktahuannya tentang sejarah lahirnya *nash* secara kronologis.¹³⁸ Dan berdasarkan penelitian, bahwa *nash*, baik al-Qur'an maupun al-Hadits telah mencakup perlindungan terhadap kemaslahatan manusia, dan jika terdapat kontradiksi antara *nash* dengan *al-mashlahab*, maka itu menunjukkan bahwa *al-mashlahab* tersebut adalah *al-*

¹³⁸ Ali Hasabullah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif 1976, cet. V. hlm. 334.

masblabah al-ma'humah (kemaslahatan yang samar) atau ia merupakan kemaslahatan yang khusus¹³⁹

Dalam pandangan Imam Malik, jika terjadi kontradiksi (*ta'arudh*) antara nash dengan *al-masblabah*, maka menurutnya, nash yang harus didahulukan atas *al-masblabah*.¹⁴⁰ Hal itu dikarenakan, *al-masblabah al-mursalab* yang dijadikan salah satu metode *istimbath* hukum oleh Imam Malik adalah *al-masblabah* yang tidak dibicarakan secara *sharib* oleh nash, akan tetapi pengertiannya diambil dari nash. Maka logikanya, jika ada nash yang membicarakan tentang hukum suatu perkara, namun ketentuan hukumnya bertentangan dengan *al-masblabah*, maka dalam hal ini tentu Imam Malik akan mendahulukan nash atas *al-masblabah*.

Selanjutnya al-Syathibi menegaskan, bahwa akal tidak memiliki kewenangan untuk menentukan suatu hukum syari'at, karena yang menentukan suatu hukum hanyalah nash. Sedangkan peran akal hanya sebagai metode atau cara untuk membantu memudahkan dalam memahami nash. Dengan demikian, akal tidak bisa berdiri sendiri dalam menentukan hukum, karena yang diteliti adalah masalah hukum syari'at, sedangkan akal bukanlah pembuat syari'at.¹⁴¹ Karenanya, jika terjadi pertentangan antara keputusan yang diambil berdasarkan akal dengan ketentuan yang sudah ada

¹³⁹ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, Op. Cit. hlm. 801

¹⁴⁰ Ibid. hlm. 812.

¹⁴¹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid I, Op. Cit. hlm. 23.

dalam nash, maka nashlah yang harus di dahulukan dengan alasan sebagai berikut:¹⁴²

Pertama; Jika akal boleh melampaui dan melangkahi naql, maka tidak akan ada manfaat dari batasan-batasan yang telah ditentukan oleh naql. Hal yang demikian dalam pandangan syari'at adalah batal.

Kedua; Sebagaimana dijelaskan dalam ilmu kalam dan ushul, bahwa akal tidak memiliki kewenangan untuk menentukan baik dan buruknya sesuatu, sebab jika boleh, maka akal menjadi penentu baik dan buruk. Dan ini bertentangan.

Ketiga; Jika akal boleh menentukan baik dan buruk, maka syari'at boleh di batalkan oleh akal. Dan ini adalah batal. Karena syari'ah telah memberikan batasan-batasan terhadap mukallaf, baik itu perbuatan, ucapan-ucapan, serta kepercayaan mereka. Jika sekiranya akal memiliki kewenangan untuk melanggar batasan-batasan ini, berarti akal memiliki kewenangan pula untuk membatalkan seluruh ajaran syari'at. Dan ternyata tidak seorangpun yang mengatakan seperti itu, karena hal itu adalah mustahil. Oleh sebab itu, akal tidak boleh melakukan *takhsish terhadap* naql (al-Qur'an dan al-Hadits).

Setelah uraian singkat tentang kontradiksi *al-mashlahab* dengan nash, maka dapat disimpulkan bahwa dalam masalah ini, Imam Malik lebih mendahulukan nash atas *al-mashlahab* dengan alasan-alasan yang dikemukakan.

¹⁴² Ibid, hlm. 61.

3.8. Hubungan al-Mashlahah dengan Istihsan.

Al-mashlahah adalah suatu cara penetapan hukum terhadap masalah yang tidak dijelaskan hukumnya oleh nash dan ijma' dengan mendasarkan pada pemeliharaan *al-mashlahah al-mursalab*.¹⁴³

Al-mashlahah al-mursalab adalah kemaslahatan yang tidak disebutkan dengan *nash* tertentu akan tetapi sejalan dengan kehendak syari'at. Secara definitif, *al-mashlahah al-mursalab* dapat diartikan dengan sesuatu yang tidak ada dalil khusus yang mengakui dan tidak pula yang membatalkannya. Namun keras dugaan apabila ia diterapkan akan dapat memelihara kebutuhan-kebutuhan pokok seperti memelihara agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, dan dapat menghilangkan kesulitan. Oleh karena memelihara kebutuhan – kebutuhan pokok dan menghindarkan kesempitan itu menjadi tujuan syari'at, maka *al-mashlahah al-mursalab* termasuk tujuan syari'at secara umum. Maka setiap yang dapat memelihara dan mewujudkan tujuan tersebut dapat di lakukan sejauh tidak bertentangan dengan petunjuk-petunjuk al-Qur'an.¹⁴⁴ Hukum yang ditetapkan dengan *al-mashlahah al-mursalab* adalah seperti pembukuan al-Qur'an dalam satu *mushhaf* yang dilakukan oleh Utsman Ibn

¹⁴³ Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Rahman Ibn Ali al-Rabi'ah, *Adillat al-Tasyri' al-Mukhtalaf Fi al-Ihtijaj Biha*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1979, cet, I, hlm. 221-222.

¹⁴⁴ Sayid Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad Wa Mada Hajatuna Ilaihi Fi hadza al-'Ashri*, Dar al-Kutub al-haditsah, ttn, hlm. 100.

Affan, khalifah ketiga. Hal itu tidak dijelaskan oleh *nash* dan *ijma'*, melainkan didasarkan atas kemaslahatan yang sejalan dengan kehendak *syara'* untuk mencegah kemungkinan timbulnya perselisihan umat tentang al-Qur'an.¹⁴⁵

Perbedaan *al-mashlahab* dengan *al-istihsan* adalah bahwa *al-istihsan* berarti beramal dengan *al-maslahab* ketika berhadapan dengan dalil umum atau qiyas, sedangkan pada *al-mashlahab al-mursalab* tidak ada dalil umum atau qiyas yang dikecualikan dengan *al-maslahab*.¹⁴⁶ Artinya, kalau *istihsan* berarti ada dalil – yaitu dalil umum atau qiyas – yang dikecualikan dengan *al-mashlahab*, sedangkan pada *al-mashlahab al-mursalab* tidak ada dalil yang dikecualikan, akan tetapi bersifat mutlak.

Ulama Malikiyah mengemukakan satu contoh yang sama untuk *al-mashlahab al-mursalab* dan untuk *istihsan* sebagaimana yang mereka lakukan pada *al-tadbmin* (beban tanggungan) atas pekerja. Al-Syathibi mengemukakan *al-tadmin* sebagai contoh *al-mashlahab al-mursalab* kemudian menyebutnya juga sebagai contoh *istihsan*. Karena memang *al-tadmin* merupakan suatu *al-maslahab* yang tidak terdapat ketentuan *nash syara'* baginya, akan tetapi termasuk dalam jenis hal yang sangat dipentingkan oleh *Syari'* dan ada persesuaiannya dengan kehendak *Syari'* yang diketahui dari sejumlah *nash*, *al-tadmin* itu di masukkan ke dalam *al-*

¹⁴⁵ Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Rahman Ibn Ali al-Rabi'ah, *Adillat al-Tasyri' al-Mukhtalaf Fi al-Ihtijaj Biha*, Op. Cit., hlm. 222.

¹⁴⁶ Dr. Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 267.

maslahah. Dan dari segi *al-maslahah* itu berbeda dengan kaidah umum, maka *al-maslahah* itu dinamakan *istihsan*, maksudnya dalam masalah tersebut *al-maslahah al-mursalah* dicapai dengan metode *istihsan* bukan dengan *al-maslahah* atau *istishlah*. Ketika memberi contoh *istihsan* dengan *al-maslahah al-mursalah* pada *al-tadmin*, al-Syathibi mengatakan:

" Jika dikatakan *al-tadmin* termasuk dalam *al-maslahah* atau *istishlah*, bukan termasuk dalam *istihsan*, kami katakan betul. Kecuali mereka memahami *istihsan* dengan suatu bentuk pengecualian dari kaidah-kaidah umum yang berbeda dengan *al-maslahah*. *Istihsan* dalam arti pengecualian itu tercermin dalam masalah *al-tadmin*. Dalam hal itu para pekerja dipercayai dengan bukti, bukan dengan kebebasan asli (*al-bara'at al-ashliyah*). Maka *al-tadmin* dikecualikan dari dalil itu, dan ditinjau dari segi ini *al-tadmin* tersebut termasuk dalam pengertian *istihsan*.¹⁴⁷

Dari uraian di atas jelaslah bahwa *al-maslahah al-mursalah* dan *al-istihsan* merupakan cara-cara *istimbath* hukum yang berdiri sendiri yang kedua-duanya ditemui dalam ushul fiqh Maliki. Tetapi bila di perhatikan macam-macam *istihsan*, maka dapat disimpulkan bahwa *istihsan* lebih umum dari pada *al-maslahah al-mursalah*, karena *al-maslahah al-mursalah* satu macam dari dasar *istihsan*. Sebab *istihsan* selain beramal dengan *al-Maslahah al-mursalah* juga beramal dengan *ijma'*, *'urf*, dan kaidah *raf' al-barj*. Sedangkan *al-maslahah al-mursalah* hanya didasarkan kepada *al-maslahah al-mursalah* saja.

¹⁴⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 141.

B. NAJM AL-DIN AL-THUFI

Pandangan al-Thufi – seorang ahli teori hukum Islam dari Hanbaliyah – mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang *al-mashlahah*. Teorinya tentang *al-mashlahah* tersebut tidaklah populer di kalangan ulama, bahkan pemikirannya itu berseberangan dengan tokoh pemilik konsep *al-mashlahah* itu sendiri, yaitu Imam Malik.

Pemikiran al-Thufi yang demikian itu, tidak luput dari pengaruh guru tempat ia menempa ilmu pengetahuan, buku-buku yang dikajinya, dan tak kalah pentingnya adalah pengaruh lingkungan masyarakat dimana ia berada.

Dalam mengkaji pemikiran al-Thufi tentang *al-mashlahah*, akan dituangkan secara utuh pemikirannya tentang *al-mashlahah* sebagaimana yang beliau tulis sendiri dalam karyanya *Al-Ta'yin Fi Syarb al-Arba'in* dan *Syarb Mukhtashar al-Raudhab*. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas dan kongkrit tentang pemikirannya.

Namun sebelum membahas tentang pemikiran al-Thufi, terlebih dahulu akan diuraikan tentang biografi dan situasi kehidupan dunia Islam pada zaman al-Thufi, mengingat kedua bahasan tersebut sangat erat hubungannya dengan cara berpikirnya al-Thufi.

1. Biografi dan Karya al-Thufi.

Najm al-Din al-Thufi adalah seorang ulama besar yang lahir di Thufa, sebuah desa yang berada dalam wilayah

Sharsbar, yang terletak ditepi sungai *Isa* yang merupakan tempat pemberangkatan jama'ah haji dari kota Bagdad.¹⁴⁸

Nama lengkapnya adalah Abu al-Rabi' Sulaiman bin Abd. al-Qawi bin Abd. al-Karim bin Sa'id al-Thufi al-Sharshari al-Bagdadi.¹⁴⁹ Di samping tokoh tersebut terkenal dengan nama al-Thufi, juga populer dengan nama Ibn Abu 'Abbas.¹⁵⁰

Al-Thufi merupakan generasi yang jauh dibawah Malik, ia lahir kurang lebih 478 tahun setelah wafatnya Malik. Mengenai tahun kelahiran tokoh ini, ulama belum mencapai kata mufakat dalam menetapkan tahun kelahirannya, sehingga ada sebagian ulama yang tidak mencantumkan tahun kelahiran al-Thufi dalam karya-karyanya, seperti yang dilakukan oleh al-Shafadi dan al-Suyuthi dalam karyanya yang berjudul '*Ayan al-'Asr* dan *Bagiyat al-Wu'ati Fi Thabaqat al-Lughawiyin wa al-Nuhab*. Namun demikian, menurut Ibn Hajar dalam kitabnya *al-Durar al-Kaminah* sebagaimana dikutip oleh Abdullah Ibn Abd al-Muhsin al-Turki, bahwa al-Thufi lahir pada tahun 657 H.¹⁵¹ Sementara Abd al-Wahab

¹⁴⁸ Dr. Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid I, Karya Najm al-Din al-Thufi , Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987, hlm. 21.

¹⁴⁹ Ibid, lihat juga Abd al-Wahab al-Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972, cet.II, hlm. 96.

¹⁵⁰ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi,1964, , hlm. 67.

¹⁵¹ Dr. Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Op. Cit. hlm. 21.

khalaf berpendapat lain, menurutnya al-Thufi lahir pada tahun 673 H.¹⁵² Berbeda dengan Ibn Hajar dan Abd al-Wahab Khalaf, menurut pendapat Ibn Rajab dan Ibn 'Imad, bahwa al-Thufi lahir kurang lebih pada tahun 670-an, H,¹⁵³ tanpa menjelaskan dengan pasti tujuh puluh berapa yang dimaksud.

Namun demikian, dari sekian banyak pendapat di atas, Musthafa Zaid lebih cenderung memilih pendapat terakhir, yaitu pendapat Ibn Rajab dan Ibn 'Imad, hanya saja ia lebih memperjelas maksud dari 670-an itu, yaitu 675 H. Menurutnya, dalam penulisan tahun kelahiran al-Thufi tersebut, Ibn Hajar telah memalingkan penulisan tahunnya, yang mestinya tertulis tahun 675 H, berubah menjadi tahun 657 H. Argumentasi yang dikemukakan Musthafa Zaid untuk memperkuat pendapatnya tersebut adalah, bahwa diantara karya-karya ilmiah pertama yang ditulis al-Thufi dalam kehidupan intelektualnya adalah kitab *Al-Iksir Fi Qawaid al-Tafsir* yang ditulis pada penghujung abad ke tujuh. Dalam karya-karya ilmiahnya tersebut, nampak sekali kalau al-Thufi saat itu masih relatif muda, mengingat dalam tulisannya itu ia belum menampakkan kebebasan berfikirnya, bahkan karya-karya ilmiahnya tersebut sebagian besar sifatnya *pengulangan* apa yang telah ditulis sebelumnya, hanya

¹⁵² Abd al-Wahab al-Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fih*, Op. Cit. hlm. 96.

¹⁵³ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Op. Cit. hlm. 67-68.

saja dalam buku ini sistematika penulisannya lebih baik dari sebelumnya.¹⁵⁴

Demikian pula terhadap tahun wafatnya al-Thufi, para ulama berselisih pendapat di dalamnya. Menurut Ibn Rajab, Ibn Hajar dan Ibn 'Imad, bahwa al-Thufi wafat pada tahun 716 H. Sementara Ummi Maktum berpendapat -- sebagaimana dikutip oleh al-Suyuthi dalam kitabnya *Bagiyat al-Wu'ati* -- bahwa al-Thufi wafat pada tahun 711 H. Berbeda dengan pendapat ulama di atas, Imam al-Suyuthi dan al-Shafadi berpendapat, bahwasanya al-Thufi wafat pada tahun 710 H.¹⁵⁵

Dari sekian pendapat ulama mengenai tahun wafatnya al-Thufi ini, maka Musthafa Zaid *mentarjih* (menguatkan) pendapat pertama dengan alasan, bahwa al-Thufi menyebutkan pada akhir kitabnya *Syarh al-Arba'in al-Nawawi*, kalau ia mulai menyusun kitab tersebut pada hari senin, tanggal 13 rabi' al-Awwal, dan selesai pada hari selasa, tanggal 28 Rabi' al-Awwal pada tahun yang sama, yaitu tahun 713 H. di kota Qaus. Kemudian ia menyebutkan pula pada akhir kitabnya *al-Isyarat al-Ilabiyah Li al-Mabahits al-Ushuliyah*, bahwasanya ia mulai menulis kitab tersebut pada hari sabtu, tanggal 13 Rabi' al-Awwal, dan selesai pada hari kamis, tanggal 23 Rabi' al-Awwal, pada tahun yang sama, yaitu tahun 716 H. di Bait al-Maqdis. Semua catatan diatas, ternyata sama dengan apa yang disampaikan oleh pendapat

¹⁵⁴ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Op.Cit., hlm. 68-69.

¹⁵⁵ Ibid. hlm. 68.

pertama. Sehingga disimpulkan bahwa al-Thufi wafat pada tahun 716 H.¹⁵⁶

Al-Thufi memulai perjalanan ilmiahnya dari desa tempat kelahirannya Thufa. Disana ia mulai mempelajari dan menghafal kitab *Mukhtashar al-Khiraqi* karya Umar Ibn al-Husein bin Abdullah bin Ahmad al-Khiraqi, kitab ini merupakan kitab fiqh madzhab Hambali, dan mempelajari kitab *al-Luma'* karangan Abu al-Fathi Utsman bin Jani, yang merupakan kitab Nahwu. Pengembaraannya dimulai dengan meninggalkan desanya Thufa menuju kota Sharshar untuk belajar fiqh pada syekh Zainuddin Ali bin Muhammad as-Sharshari, salah satu ahli fiqh madzhab Hambali yang terkenal dengan sebutan Ibn al-Bauqi.¹⁵⁷

Pada tahun 691 H. al-Thufi melanjutkan petualangannya menuntut ilmu ke kota Bagdad untuk belajar kitab fiqh *al-Muharrar* karya Majduddin Ibn Abd. al-Salam bin Taimiyah pada Syekh Taqiyuddin al-Zarirati – salah seorang ahli fiqh Irak. Di samping itu, al-Thufi belajar bahasa Arab dan ilmu *sharf* pada Abu Abdullah Muhammad Ibn al-Husein al-Maushili. Kemudian belajar ushul fiqh pada al-Nashr al-Faruqi dan ulama lainnya. Ia pula menekuni bidang hadits dari gurunya al-Rasyid Ibn al-Qasim, Ismail Ibn al-Thabbal, al-Mufid Abd al-Rahman Ibn Sulaiman al-Harrani dan Abu Bakar al-Qalanisi dan beberapa ulama hadits

¹⁵⁶ Ibid, hlm. 69.

¹⁵⁷ Ibid, hlm. 70. Lihat juga Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Op. Cit. hlm. 22.

lainnya. Ia juga menekuni ilmu *manthiq* (logika) dan faraid, yang mana kedua ilmu ini juga nantinya akan membentuk pribadi al-Thufi menjadi intelektual yang berpikiran bebas.¹⁵⁸

Tidak puas dengan ilmu yang telah ia miliki, maka pada tahun 704 H. al-Thufi mengunjungi kota Damaskus untuk memperdalam ilmunya, disana ia berguru kepada para ulama yang kebanyakan dari tokoh-tokoh Hanbali, antara lain kepada Syaikh Taqiyuddin Ibn Taimiyah, seorang mujtahid yang zuhud, ahli fiqh, ushul fiqh, tafsir dan hadits, ia juga belajar kepada al-Mizzi, seorang ulama yang sangat terkenal, terutama dalam ilmu hadits, serta al-Barzali, seorang ulama yang ahli dalam bidang sejarah dan hadits, dan Ibn Hamzah. Dan pada kesempatan yang sama al-Thufi memperdalam pengetahuan bahasa Arabnya dengan cara mendiskusikan kitab *al-Fiyah* Ibn Malik kepada Abu al-Fath al-Ba'li seorang ulama ahli Nahwu dan fiqh.¹⁵⁹

Untuk lebih mendalami dan meraih lebih banyak lagi ilmu agama, akhirnya al-Thufi pada tahun 705 H. meninggalkan kota Damaskus setelah satu tahun berada disana guna melanjutkan perjalanannya ke kota Kairo. Di kota ini ia juga belajar berbagai macam bidang ilmu agama kepada para ulama yang hampir seluruhnya merupakan tokoh Hanbali. Kepada Sa'd al-Din Mas'ud bin Ahmad al-Haritsi (652-711.H) yang saat itu menjabat sebagai qadhi, ia

¹⁵⁸ Ibid. hlm. 70-71. Lihat juga Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Op. Cit., hlm.22.

¹⁵⁹ Ibid

belajar darinya berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu fiqh, ushul fiqh, hadits, dan ilmu bahasa Arab, Al-Haritsi dikenal sebagai ulama sunni yang sangat teguh berpegang kepada hadits. Ia juga menuntut ilmu kepada Ibnu Hayyan, seorang ulama ahli nahwu. kepadanya ia belajar kitab *Mukhtashar Likitab Sibawaih* yang merupakan karya Ibn Hayyan sendiri. Dan ia juga berguru kepada beberapa ulama al-Syafi'i, diantaranya adalah Al-Hafiz Syarf al-Din Abd. al-Mu'min bin Khalaf al-Dhimiathi.¹⁶⁰

Di kota Kairo inilah al-Thufi berdomisili cukup lama, ia mulai menemukan jati dirinya. Bahkan namanya mulai dikenal di kalangan ulama Hanabilah, dan sekaligus mendapat tempat yang baik. Al-Thufi memulai dengan aktifitas mengajar dan tulis menulis yang ia tekuni sejak di Bagdad, banyak buku yang telah ditulisnya, diantaranya adalah *Syarh Mukhtashar al-Raudhah* yang ditulisnya pada tahun 708 H, dan kitab *Jadal-Al-Qur'an* pada tahun 709 H.

Keberanian al-Thufi dalam menuangkan pikiran-pikirannya yang kontroversial dengan pemikiran mayoritas ulama saat itu, baik dalam diskusi dengan guru-gurunya, maupun dalam karya-karyanya, mengakibatkan ia dimusuhi, dipenjara, bahkan sempat di hukum *ta'zir* dengan cara diarak keliling kota Kairo dengan mengendarai *kbimar* (keledai).

¹⁶⁰ Untuk lebih mengetahui guru-gurunya al-Thufi, lihat Dr. Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki, dalam: *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, karya Najm al-Din al-Thufi, Op. Cit., hlm. 22-24.

Mengenai pemikirannya yang kontroversi ini, tidak seorang pun dari ahli sejarah yang menuliskannya secara jelas. Hanya saja Ibn Hajar, sebagaimana yang dikutip oleh Musthafa Zaid menyatakan, bahwa persoalan tersebut berkaitan dengan hak 'Aisyah ra mengenai waris. Sedangkan Ibn Rajab menyebutkan hal itu berkaitan dengan khalifah Abu Bakar dan anaknya 'Aisyah ra, serta tentang beberapa sahabat lainnya.¹⁶¹ Pemikiran-pemikiran al-Thufi tersebut memang merupakan masalah yang menjadi perbedaan pendapat antara Syi'ah dan Sunni.

Walaupun demikian, al-Thufi tetap mempertahankan pendapatnya, yang menjadikan gurunya Sa'd al-Din Mas'ud bin Ahmad al-Harisi marah berat. Anak al-Harisi, Syams al-Din abd. Rahman juga ikut marah, dan pada akhirnya ia bersama pendukungnya melaporkan al-Thufi kepada Badr al-Din al-Habbal yang ketika itu menjabat sebagai petugas penuntut umum. Semua bukti-bukti dan saksi memberikan kesaksian bahwa al-Thufi menganut paham Syi'ah Rafidhah. Akibat dari tuduhan ini, al-Thufi pada akhirnya di buang ke Qaus, setelah ia disiksa dan diarak keliling kota dengan keledai.¹⁶²

¹⁶¹ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Op. Cit., hlm. 76-77. Lihat juga Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982, cet. IV, hlm. 203. Lihat Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, hlm.33.

¹⁶² Ibid, hlm. 74-75

Dr. Musthafa Zaid menduga adanya faktor lain diluar pemikiran-pemikiran al-Thufi yang memicu kejadian tragis itu. Faktor tersebut adalah ketidak senangan ulama Mesir terhadap pemikiran Ibn Taimiyah (w. 728 H) yang secara kebetulan pernah menjadi guru al-Thufi ketika di Damaskus.¹⁶³

Di Qaus ini ia menghabiskan waktunya untuk menelaah semua khazanah keilmuan yang ada dan menulis sebagian besar dari karya-karya ilmiahnya. Dan dari tempat ini ia melanjutkan perjalanannya ke tanah Hijaz, kemudian ke Madinah dan melaksanakan ibadah haji pada tahun 715 H. Ketika ia berziarah ke Mekkah dan Madinah, selain untuk melaksanakan ibadah haji, ia juga bertemu dan menerima hadits dari beberapa ulama di kedua kota suci itu. Selanjutnya ia pergi ke Syam dan kemudian ke *Bait al-Maqdis* di Palestina, di sini ia menulis buku *al-Isyarat al-Ilahiyah* yang diselesaikan pada tahun 716 H. Akhirnya pada bulan rajab pada tahun yang sama, al-Thufi dipanggil kehadiran Allah yang Maha Kuasa di kota *Khalil* (sekarang kota ini disebut Galilea) di Palistina dan dimakamkan disana.¹⁶⁴

Para ulama berselisih pendapat mengenai mazhab dan aliran teologi yang dianut oleh al-Thufi. Mengingat al-Thufi banyak belajar ilmu-ilmu agama dari ulama-ulama Hanabilah, bahkan ia sangat menguasai seluk beluk fiqh mazhab

¹⁶³ Ibid, hlm 75.

¹⁶⁴ Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, karya, Najm al-Din al-Thufi, Op. Cit. hlm.37

tersebut dan banyak menghafal buku-buku fiqh yang beraliran Hanbali seperti kitab *Mukhtashar al-Khiraqi* dan kitab *al-Muharrar*, berdasarkan fakta ini, sebagian ulama menyimpulkan bahwa dalam bidang fiqh, al-Thufi seorang pengikut mazhab Hanbali.

Menurut al-Buthi, pada dasarnya madzhab al-Thufi adalah madzhab Hanbali, hanya saja ia tidak konsisten menjalani prinsip-prinsip ajarannya. Salah satu contoh yang paling kongkrit adalah pemikirannya tentang *al-mashlahah* yang dinilai sangat berani dan radikal, yang mana pemikirannya ini sangat berseberangan dengan gaya pemikiran Hanbali yang sangat skriptualis. Bahkan sebagian ulama menilai, bahwa gaya pemikiran al-Thufi tersebut menunjukkan kalau ia kurang cerdas dalam memahami apa yang telah ia kuasai dan pelajari. Menurut Kamal Ja'far, sebagaimana dikutip oleh Ibn Hajar dalam kitabnya *al-Durar al-Kaminah*, bahwasanya al-Thufi itu lebih menonjol hafalannya dari pada pemahamannya.¹⁶⁵

Sementara itu, ada juga sebagian ulama menyimpulkan bahwa Al-Thufi pada awalnya adalah ulama madzhab Hanbali, yaitu ketika ia mulai meniti karirnya hingga ia berada di Bagdad. Pada masa ini, walaupun ia menganut madzhab Hanbali, tetapi tidak menjadikan dirinya terkekang dalam kefanatikan madzhab, sebagaimana umumnya yang terjadi di kalangan ulama saat itu. Al-Thufi memiliki

¹⁶⁵ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit., hlm. 203 pada catatan kaki nomer 1.

keyakinan, bahwa kebebasan berfikir selama dalam batas kemampuan yang dimiliki manusia untuk menemukan kebenaran adalah tindakan yang terpuji menurut ajaran Islam. Adapun setelah ia meninggalkan Bagdad, setidaknya sampai setelah ia menulis kitab *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, dapat disimpulkan bahwa ia telah membebaskan diri dari madzhab, khususnya madzhab Hanbali.

Adapun mengenai aqidah al-Thufi, pada awalnya ia adalah pengikut aliran ahlu al-sunnah wa al-jama'ah, akan tetapi ia tidak konsisten mengikuti dan menjalani prinsip-prinsip pokok ajaran aliran tersebut, kemudian ia berpaling dan mengikuti aliran syi'ah. Bahkan ada yang berpendapat bahwa al-Thufi tidak hanya seorang syi'ah, tetapi ia telah menjadi pengikut aliran Rafidhah, yaitu aliran yang paling ekstrim dalam tubuh Syi'ah.¹⁶⁶

Untuk membuktikan kebenaran al-Thufi seorang penganut Syi'ah, Ibn Rajab mengemukakan bukti-bukti tersebut. Diantara bukti-bukti tersebut antara lain adalah ungkapan al-Thufi sendiri dalam syairnya:

حنبلی رافضی ظاهری * أشعری إنها إحدى العبر

" *Aku adalah seorang Hanbali, Rafidhi, Zhabiri dan Asy'ari. Sesungguhnya itu semua hanyalah merupakan salah satu ungkapan saja* ".¹⁶⁷

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Sementara itu Ibn Hajar dalam kitabnya *al-Durar al-Kaminah* menuliskan bait syair al-Thufi yang berbeda dengan di atas, bunyi syair itu adalah حنبلی رافضی ظاهری أشعری إنها إحدى الکبر

Dalam pandangan al-Thufi bahwa penggunaan nama beberapa aliran aqidah yang terdapat di dalam Islam hanya sebagai suatu pengungkapan saja. Baginya semua aliran aqidah tersebut pada hakikatnya adalah sama, tidak ada perbedaan antara aliran aqidah yang satu dengan aliran aqidah lainnya.

Indikasi lain adalah karyanya yang berjudul *al-'Azab al-Wasib 'Ala Arwah al-Nawasib*.¹⁶⁸ Sebuah buku yang berisi serangan al-Thufi terhadap orang-orang yang memusuhi Ali. Al-Bagdadi lalu mengomentari: " Gara-gara buku ini, al-Thufi ditahan".¹⁶⁹

Dari komentar para ulama yang menuduh al-Thufi sebagai seorang syi'ah dan Rafidahah, maka Abdullah bin Abd al-Muhsin al-Turki berpendapat bahwasanya nampak al-Thufi pada masa itu diliputi kecemasan ilmiah (*al-humum al-'ilmiah*), ia di hadapi berbagai macam masalah, yang mana ia sendiri belum matang memahai pokok-pokok permasalahan tersebut saat ia menuntut ilmu, yang mengakibatkan

(Saya adalah seorang Hambali, Rafidhi, Dhzhiri dan Asy'ari, Sesungguhnya ini adalah salah satu berita besar). Menurut Abdullah Ibn Abd al-Muhsin al-Turki, bahwa riwayat bait / syair di atas adalah *mudhtharibah*. Baca Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid I, karya Najm al-Din al-Thufi pada catatan kaki nomer 1, pada halaman 34.

¹⁶⁸ Al-Nawasib adalah golongan orang-orang yang membenci Ali. Baik golongan Sunni maupun golongan Syi'ah sama-sama tidak membenarkan sikap memusuhi dan membenci Ali.

¹⁶⁹ Ibid.

pikirannya senantiasa diliputi keraguan dalam memutuskan beberapa perkara.¹⁷⁰

Untuk menanggapi pendapat ulama di atas tentang mazhab dan aqidah al-Thufi, penulis akan membahasnya pada bab berikutnya.

Dan salah satu kelebihan al-Thufi adalah, di samping ilmu pengetahuannya yang sangat luas atau menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan, ia juga meninggalkan karya-karya tulis dalam berbagai bidang ilmu yang dikuasainya, yaitu kelompok ilmu al-Qur'an dan al-Hadits, kelompok ilmu Ushul al-Din (teologi), kelompok fiqh, kelompok ushul fiqh, dan kelompok bahasa, sastra, dan lain-lain.

Adapun karya-karya al-Thufi yang cemerlang itu adalah sebagai berikut:

1.1. Karya-karya al-Thufi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan al-Hadits adalah:

- a. Al-Iksir Fi Qawa'id al-Tafsir.
- b. Al-Isyarat al-Ilahiyat Ila al-Mahabits al-Ushuliyah.
- c. Idhah al-Bayan 'An Ma'na Umm al-Qur'an.
- d. Mukhtashar al-Ma'alin.
- e. Tafsir surah Qaf, dan surah al-Naba'.
- f. Jadal al-Qur'an.

¹⁷⁰ Ibid., hlm. 35.

- g. Bagiyatu al-Washil Ila Ma'rifati al-Fawashil.
- h. Daf'u al-Ta'arudh 'Amma Yuhamu al-Tanaqudh Fi al-Kitab wa al-Sunnah.
- i. Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah.
- j. Mukhtashar al-Tirmizi.¹⁷¹

1.2. *Karya-karya al-Thufi dalam bidang teologi adalah:*

- a. Bagiyatu al-Sail Fi Ummahati al-Masail.
- b. Qudwatu al-Muhtadin Ila Maqashid al-Din.
- c. Halal al-'Aqdi Fi Ahkami al-Mu'taqid.
- d. Al-Intisharat al-Islamiyah Fi Daf'i Syubhati al-Nashraniyah.
- e. Dar'u al-Qaul al-Qabih Fi al-Tahsin wa al-Taqbih.
- f. Al-Bahir Fi Ahkam al-Bathin wa al-Zhahir.
- g. Radd 'Ala al-Ittihadiyah.
- h. Ta'aliq 'Ala al-Anajil wa Tanaqudhiha.
- i. Qashidah Fi al-'Aqidah wa Syarhuha.
- j. Al-'Azab al-Washib 'Ala Arwah al-Nawashib.¹⁷²

¹⁷¹ Dr. Musthafa Zaid, Al-mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami, Op.Cit., hlm.91.

¹⁷² Ibid., hlm. 92.

1.3. *Karya-karya al-Thufi dalam bidang ilmu ushul al-fiqh, adalah:*

- a. Mukhtashar al-Raudhah al-Qudamiyah.
- b. Syarh Mukhtashar al-Raudhah al-Qudamiyah.
- c. Mukhtashar al-Hashil.
- d. Mukhtashar al-Mahshul.
- e. Mi'raj al-Washul Ila 'Ilm al-Ushul.
- f. Al-Dzari'ah Ila Ma'rifat Asrar al-Syari'ah.¹⁷³

1.4. *Karya-karya al-Thufi dalam bidang ilmu fiqh, adalah:*

- a. Al-Riyadh al-Nawadhir Fi al-Asybah wa al-Nazhair.
- b. Al-Qawa'id al-Kubra.
- c. Al-Qawaid al-Shugra.
- d. Syarh Nishfu Mukhtashar al-Khiraqi.
- e. Muqaddimah Fi 'Ilm al-Faraidh.
- f. Syarh Mukhtashar al-Tibrizi.¹⁷⁴

¹⁷³ Ibid

¹⁷⁴ Ibid. hlm. 92-93.

1.5. *Karya-karya al-Thufi dalam bidang bahasa, sastra dan lain-lain adalah:*

- a. Al-Sha'qah al-Ghadhabiyah Fi Radd 'Ala Mungkiri al-'Arabiyah.
- b. Al-Risalah al-'Uluwiyah Fi al-Qawaid al-'Arabiyah.
- c. Fuflah al-Mujtaz Fi 'Ilm al-Haqiqah wa al-Majaz.
- d. Tuhfatu Ahl al-Adab Fi Ma'rifatil Lisan al-'Arab.
- e. Al-Rahiq al-Salsal Fi al-Adab al-Musalsal.
- f. Mawaid al-Haisi Fi Syi'ri Imri'i al-Qais.
- g. Al-Syi'ar al-Mukhtar 'Ala Mukhtar al-Asy'ar.
- h. Syarh Maqamat al-Hariri (tiga jilid.)
- i. Izalatu al-Ankad Fi Mas'alati Kas.
- j. Daf'u al-Mulam 'An Ahl al-Manthiq wa al-Kalam.¹⁷⁵

2. Situasi Kehidupan Dunia Islam pada Zaman Al-Thufi.

Situasi kehidupan umat Islam sebelum jatuhnya Bagdad di tangan pasukan Mongol telah sampai kepada puncak kejayaannya, dimana peradaban dan kebudayaan umat Islam berkembang dengan pesatnya.

¹⁷⁵ Ibid. Dan karya-karya al-Thufi juga dapat dilihat pada. Abdullah bin Abd. al-Muhsin al-Turki " *Tarjamah al-Muallif* ", dalam : *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid I, Op. Cit, hlm.24-32.

Dalam perjalanan sejarahnya yang awal, hukum Islam atau fiqh¹⁷⁶ merupakan sesuatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah madzhab hukum Islam yang memiliki corak sendiri-sendiri, sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik dimana madzhab hukum itu tumbuh dan berkembang. Perkembangan yang dinamis dan kreatif ini setidaknya-tidaknya didorong oleh empat faktor utama:

Pertama adalah dorongan keagamaan. Karena Islam merupakan sumber norma dan nilai normatif yang mengatur seluruh aspek kehidupan kaum muslimin, kebutuhan untuk membumikan norma dan nilai tersebut ataupun mengintegrasikan kehidupan kaum muslimin kedalamnya selalu muncul kepermukaan. Demikian juga, hukum Islam yang bersifat serba mencakup harus selalu dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Jadi perubahan sosial memang merupakan sebab

¹⁷⁶ *Hukum Islam, Fiqh, dan bahkan syari'ah Islam*, telah merupakan istilah-istilah yang identik dalam penggunaan dewasa ini, meskipun terminologinya dari sudut historis atau literal berbeda antara satu dengan yang lainnya. Tentang penggunaan istilah-istilah ini secara identik, lihat misalnya Tengku Muhammadiyah Hasbi al-Shiddiqi, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001, Cet. II; idem, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966, hlm. 3,5. Lihat juga H.M. Rasyidi, *Keutamaan hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980. Sementara perkembangan terminologi fiqh dan syari'ah dalam perjalanan historisnya, lihat al-Shiddiqi, *Pengantar*, cet. II, hlm. 22-23; Juga Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984, hlm. 1-10.

langsung terhadap perkembangan hukum Islam, akan tetapi perkembangan itu tidak bisa dilepaskan dari dorongan keagamaan yang ada dalam diri individu-individu yang terlibat di dalamnya tentu saja intensitas pemahaman keagamaan mereka akan sangat menentukan dalam hal ini. Dorongan keagamaan ini selalu eksis sepanjang sejarah Islam dan mengambil bentuk dalam konsep ijtihad yang secara tepat disebut oleh Iqbal sebagai *perinsip gerak dalam struktur Islam*.¹⁷⁷

Kedua, dengan meluasnya daerah kekuasaan politik Islam pada masa khalifah kedua Umar Ibn Khatthab, terjadi pergeseran-pergeseran sosial yang pada gilirannya menimbulkan sejumlah besar problem baru sehubungan dengan hukum Islam. Pada masa Nabi Muhammad saw, kondisi masyarakat muslim masih sederhana. Setiap permasalahan hukum yang timbul dipecahkan oleh Nabi dan al-Qur'an. Demikian pula pada masa khalifah Abu Bakar, situasi masyarakat belum berubah secara drastis dan setiap problem hukum yang muncul selalu ditangani oleh khalifah yang juga memegang kekuasaan legislatif dan yudikatif dengan bantuan para sahabat Nabi, berdasarkan tuntunan al-Qur'an dan sunnah Nabi. Akan tetapi dengan terjadinya perubahan sosial sebagai akibat meluasnya wilayah kekuasaan umat Islam pada masa Umar, problem-problem hukum yang

¹⁷⁷ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981, hlm. 148.

muncul darinya harus mendapat penanganan serius. Dengan latar belakang seperti inilah, Umar tampil dengan sejumlah kebijaksanaan radikal yang belakangan sering dijadikan sumber justifikasi terhadap gagasan-gagasan pembaharuan hukum Islam pada periode modern.¹⁷⁸

Dimasa dinasti Umayyah, imperium kaum muslim semakin membuana dan perubahan sosial yang ditimbulkannya semakin hebat. Faktor inilah, selain dorongan keagamaan di atas, yang memunculkan suatu kelas spesialis dalam hukum Islam, dari mana kaum muslim memperoleh pimpinan keagamaan untuk kehidupannya sehari-hari.

Ketiga adalah independensi para spesialis hukum Islam itu dari kekuasaan politik. Kemandirian ini telah menyebabkan mereka mampu mengembangkan pemikiran hukumnya tanpa mendapatkan rintangan, sesuai dengan pemahaman masing-masing.

Keempat adalah fleksibilitas hukum Islam itu sendiri yang memampukannya untuk mengatasi ruang dan waktu. Kebijakan Umar yang telah disinggung sebelumnya merupakan cerminan dan ilustrasi yang baik untuk hal ini. Menurut Hasbi al-Shiddiqi, terdapat lima prinsip yang memungkinkan hukum Islam berkembang, yaitu: prinsip *ijma'*, prinsip *qiyas*, prinsip *al-mashlahah al-mursalah*, prinsip memelihara *'urf*, dan prinsip berubahnya hukum dengan

¹⁷⁸ Tentang kebijaksanaan Umar, lihat al-Shiddiqi, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Op. Cit. hlm. 20-23.

berubahnya masa.¹⁷⁹ Kelima prinsip ini dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam.

Dengan berlalunya waktu, perkembangan hukum Islam yang dinamis dan kreatif pada masa awal dan kemudian menjelma kedalam bentuk madzhab-madzhab atas inisiatif beberapa ahli hukum terkenal (Abu hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad). Akan tetapi dengan terjadinya kristalisasi madzhab-madzhab tersebut, hak untuk berijtihad mulai dibatasi dan pada gilirannya dinyatakan tertutup. Di sekitar pertengahan abad ke-3 H / 9 M, muncul gagasan bahwa ulama-ulama masa lampaulah yang berhak melakukan ijtihad, dan gagasan ini mulai mendapat tempat pada abad yang sama. Pada permulaan abad selanjutnya – abad ke-4 H – tercapai titik krisis dimana sarjana hukum Islam fuqaha dari berbagai madzhab Sunni memandang bahwa seluruh permasalahan yang esensial telah dibahas secara tuntas. Semacam konsensus secara gradual memapankan dirinya yang kurang lebih bermakna bahwa mulai saat itu tidak seorangpun yang boleh mengklaim bahwa ia memiliki klasifikasi untuk melaksanakan ijtihad mutlak dan bahwa seluruh aktivitas dimasa mendatang harus dibatasi pada penjelasan, aplikasi, dan penafsiran doktrin yang telah dirumuskan. " Penutupan pintu ijtihad ini " – sebagai biasa disebut – secara logis mengarahkan kepada

¹⁷⁹ Ibid, hlm. 31. Ijma' yang dimaksud Hasbi al-Shiddiqi di sini bukanlah ijma' yang berorientasi ke masa lampau, akan tetapi kesepakatan *ahl al-halli wa al-'aqd* tentang suatu permasalahan hukum yang dapat saja digantikan dengan adanya kesepakatan baru.

kebutuhan terhadap taqlid, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi la kaifa* terhadap doktrin madzhab-madzhab dan otoritas-otoritas yang telah mapan.

180

Jadi secara teoritis, ijtihad memang tidak dinyatakan tertutup, akan tetapi kualifikasi yang ditempa sedemikian teknis serta dengan diidealkannya capaian-capaian masa lampau, telah mengakibatkan ijtihad berada di luar jangkauan manusia. Sehubungan dengan ini Iqbal mengungkapkan:

*"Kemungkinan teoritis dari tingkatan ijtihad ini telah diterima oleh kaum Sunni, akan tetapi dalam prakteknya selalu dipungkiri sejak berdirinya mazhab-mazhab, karena ide ijtihad mutlak ini dipagari dengan syarat-syarat yang tidak mungkin direalisasikan dalam diri seseorang".*¹⁸¹

Bahkan dalam kesempatan yang sama, Iqbal juga menegaskan ketidaksetujuannya terhadap doktrin tertutupnya pintu ijtihad:

*"Penutupan pintu ijtihad itu fiksi semata yang sebagiannya disebabkan oleh kristalisasi pemikiran dalam hukum Islam, dan sebagian lainnya oleh kemalasan intelektual yang – terutama dalam periode kebangkrutan spiritual – telah mengubah pemikiran-pemikiran besar menjadi berhala-berhala".*¹⁸²

¹⁸⁰ Hasbi al-Shiddiqi, *Pengantar Hukum Islam*, Op. Cit., hlm.80.

¹⁸¹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, Op. Cit, hlm.149.

¹⁸² Ibid, hlm. 178.

Penyataan Iqbal yang terakhir diatas, yakni bahwa tertutupnya pintu ijtihad antaralain disebabkan oleh kemalasan intelektual, tampaknya agak berlebihan. Sebab, meskipun ijtihad mutlak telah dilemparkan ke dalam limbo sejarah dengan kualifikasi-kualifikasinya yang misterius, namun ijtihad relatif – yang hanya membolehkan seseorang melakukan penafsiran kembali hukum Islam di dalam batas-batas madzhab yang dianutnya, atau di dalam beberapa masalah tertentu masih tetap dipraktikkan.¹⁸³

Mungkin suatu pernyataan yang lebih tepat untuk melukiskan fenomena ini adalah ketidak beranian intelektual. Pada masa itu terdapat doktrin yang meluas, bahwa setelah periode generasi *tabi' al-tabi'in*, kondisi umat Islam – baik secara intelektual maupun moral – akan semakin memburuk.¹⁸⁴ Doktrin inilah yang berada dibalik idealisasi capaian-capaian masa lampau dan menimbulkan ketidak beranian intelektual sebagian besar kaum muslim untuk melakukan ijtihad. Di samping itu, pertentangan antara gerakan rasionalis yang lahir pada masa permulaan dinasti Abbasiyah dengan kalangan Sunni tentang hakikat al-Qur'an – apakah makhluk atau bukan – dan implikasi-implikasi yang muncul dari dirinya, telah membuat kalangan Sunni

¹⁸³ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlu al-Rahman*, Bandung: Mizan, 1989, hlm. 36.

¹⁸⁴ Doktrin ini di dukung oleh hadits-hadits yang memberi kesan bahwa generasi muslim terbaik adalah generasi Nabi. Sementara generasi-generasi selanjutnya akan semakin memburuk secara gradual.

memandang gerakan rasionalis sebagai sumber perpecahan serta pengganggu stabilitas Islam, sebagai suatu lembaga sosial. Konsekuensinya, kalangan Sunni memanfaatkan kekuatan mengikat syari'ah dan memperkeras struktur sistem hukumnya. Sementara pengaruh sufisme yang semakin meluas telah mengaburkan visi umat Islam dan membenamkan mereka kedalam taqlid. Akan tetapi puncak dari kesemuanya itu adalah runtuhnya Bagdad - pusat segala kegiatan intelektual muslim - ke tangan Hulagu Khan pada tahun 1258 M. Penyerbuan kaisar Tartar ini telah mengakibatkan jatuhnya politik umat Islam yang parah. Karena kekhawatiran akan timbulnya perpecahan yang lebih besar lagi dalam tubuh umat Islam – yang biasanya terjadi dalam kemerosotan politik semacam itu – para fuqaha Sunni kemudian memusatkan perhatian mereka pada keseragaman kehidupan sosial umat Islam dengan melarang segala jenis pembaruan yang substansial dalam hukum Islam.¹⁸⁵

Akibat dari ketidak beranian intelektual ini adalah kemandekan hukum Islam dan matinya kreativitas pemikiran muslim yang disembelih di atas altar persatuan. Dengan demikian, hukum Islam yang amat dinamis dan kreatif dalam perjalanan sejarahnya yang awal, kini telah mengalami kemalangan serius dan sarat dengan muatan-muatan asing. Dalam latar belakang semacam inilah Ibn Taimiyah yang tersentuh panggilan keagamaan, muncul di atas panggung sejarah pembaruan hukum Islam dengan mengklaim hak

¹⁸⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, Op. Cit, hlm. 149-151.

ijtihad mutlak bagi dirinya serta menyeru masyarakat muslim untuk kembali keakar spiritual mereka, yaitu al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad saw. Akan tetapi purifikasi keagamaan Ibn Taimiyah hanya terbatas pengaruhnya di kalangan murid-muridnya – seperti Ibn al-Qayyim.¹⁸⁶ Gambaran atau potret dunia Islam ini perlu diungkap karena pada masa tersebutlah al-Thufi hidup.

Al-Thufi lahir diperkirakan pada tahun 657 H / 1259 M menurut versi Ibn Hajar dan 675 H menurut Musthafa Zaid, kemudian meninggal pada tahun 716 H / 1318 M. Jika kelahiran al-Thufi diambil berdasarkan versi Ibn Hajar, jelaslah bahwa al-Thufi lahir setahun setelah serbuan pasukan Mongol ke kota Bagdad yang dipimpin oleh Khulagu Khan pada tahun 1258 M.¹⁸⁷ Jatuhnya kota Bagdad oleh serangan tentara Mongol tersebut merupakan peristiwa yang paling menentukan dalam sejarah kaum muslimin, sebuah pertanda awal kehancuran kaum muslimin. Jatuhnya Bagdad di atas dilukiskan sebagai seluruh dunia Islam gelap tak berdaya. Tidak seorangpun yang dapat membayangkan bencana yang lebih dahsyat dari pada malapetaka ini. Akibatnya adalah integritas politik dunia Islam betul-betul berantakan.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Op. Cit., hlm. 37.

¹⁸⁷ Lothrof Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. H.M. Muljadi Djojowartono, dkk, Jakarta: Panitia Penerbit, 1966, hlm. 29.

¹⁸⁸ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983, hlm. 37-38.

Di samping al-Thufi hidup dalam situasi integritas politik dunia Islam yang tercabik-cabik, ia juga hidup dalam masa kemunduran Islam, terutama kemunduran hukum Islam. Fase kemunduran hukum Islam berlangsung lama, yaitu dari pertengahan abad keempat Hijrah, sampai akhir abad ketiga belas Hijrah. 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'an dan al-Hadits, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil syara'. Mereka merasa cukup mengikuti pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh imam-imam mujtahid sebelumnya, seperti Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Berbagai faktor, baik politik, mental, sosial dan sebagainya telah mempengaruhi kegiatan mereka dalam lapangan hukum, sehingga tidak mempunyai fikiran independen, melainkan harus bertaqlid.¹⁸⁹

Pergolakan politik telah mengakibatkan terpecahnya negara Islam ketika itu menjadi beberapa negeri kecil, dan negeri-negeri tersebut selalu sibuk perang, fitnah memfitnah dan kehilangan ketentraman masyarakat. Salah satu implikasinya ialah kurangnya perhatian terhadap kemajuan ilmu.

Pada fase sebelumnya telah timbul madzhab-madzhab hukum Islam yang mempunyai metode dan cara berpikir sendiri di bawah seorang imam mujtahid. Sebagai

¹⁸⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984, hlm. 206.

kelanjutannya ialah bahwa pengikut-pengikut madzhab tersebut berusaha membela madzhabnya sendiri dan memperkuat dasar-dasar madzhab maupun pendapat-pendapatnya, dengan cara mengemukakan kebenaran pendirian madzhabnya, dan menyalahkan pendirian madzhab lain, atau dengan cara memuji-muji imam pendiri madzhab yang dianutnya. Dengan usaha-usaha tersebut, seorang tidak lagi mengarahkan perhatiannya kepada sumber hukum yang utama, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits, dan baru memakai nash-nash kedua sumber ini untuk memperkuat pendapat imamnya, meskipun kadang-kadang harus melalui pemahaman yang tidak semestinya. Dengan demikian, kepribadian seseorang menjadi lebur dalam golongannya dan kebebasan berpikir menjadi hapus. Orang-orang berilmu akhirnya menjadi orang-orang awam yang mencukupkan dengan taqlid. Sudah barang tentu fanatik terhadap suatu pikiran menyebabkan pikiran seseorang buntu.

Dan pembukuan pendapat-pendapat madzhab menyebabkan orang mudah untuk mencarinya. Pada fase-fase sebelumnya para fuqaha 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 bertaqlid, agar mereka memakai madzhab tertentu dan

terputus hubungannya dengan madzhab yang tidak dipakai di peradilan. Apalagi hakim-hakim yang bisa berijtihad seringkali keputusannya menjadi sasaran kritik penganut madzhab-madzhab tertentu. Dengan terikatnya seorang hakim pada madzhab fiqh yang disukai oleh penguasa negara menjadi sebab orang banyak merasa puas terhadap madzhab tersebut.¹⁹⁰

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-ikutan memberikan fatwa, dan dengan demikian mereka telah mempermainkan nash-nash syari'at dan kepentingan orang banyak. Akibatnya ialah banyak fatwa-fatwa yang berbeda-beda dan bersimpang siurnya keputusan-keputusan hakim, meskipun kadang-kadang masih di negeri yang satu dan dalam persoalan yang sama, sedang kesemuanya dianggap sebagai hukum-hukum syara'. Setelah melihat kekacauan dalam lapangan hukum tersebut, para ulama pada akhir abad keempat Hijrah menetapkan penutupan pintu ijtihad dan membatsi kekuasaan para hakim dan para pemberi fatwa dengan pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh ulama-ulama sebelumnya. Akhirnya pintu ijtihad resmi ditutup.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ibid, hlm. 207.

¹⁹¹ Ibid, hlm. 208.

Tanda-tanda kebekuan dan kemunduran yang panjang tersebut terlihat pada kenyataan-kenyataan berikut: Sebagai akibat para fuqaha tidak melakukan ijtihad, baik karena malas dan tidak adanya daya kreasi baru, atau karena menerima tertutupnya pintu ijtihad sebagai suatu keputusan ijma', kegiatan para fuqaha hanya berkisar membahas pendapat-pendapat imam-imam mujtahid yang lalu, seperti penyusunan masalah-masalah yang sudah ada, memilah-milah antara pendapat-pendapat yang kuat dengan pendapat yang lemah, dan menyusun *ikhtisbar-ikhtisbar* kitab fiqh atau *matan-matan* yang kadang-kadang merupakan rumus-rumus 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 *hasyiyah* atau *ta'liqat*. Khudri Bik menambahkan lagi, bahwa jika terjadi pertentangan antara ayat-ayat al-Qur'an dengan pendapat madzhabnya, maka ayat itu mesti di *ta'wil*-kan, atau bahkan dianggap *mansukh* (dihapus) atau tidak berlaku lagi.¹⁹² Corak lain dari penyusunan kitab dari mada kemunduran ialah menghimpun fatwa-fatwa dalam satu madzhab. Akan tetapi kita-kitab fatwa ini merupakan suatu perbendaharaan yang sukar dinilai dalam hukum Islam.

Akibatnya hukum Islam menjadi terisolasi dari persoalan kehidupan, karena persoalan kehidupan ini akan selalu muncul, sedang hukum-hukum Islam harus dicukupkan pada ijtihad-ijtihad dari masa sebelumnya, dan

¹⁹² Muhammad Khudri Bik, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1970, hlm. 236.

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 Bagdad, Bukhara, dan Naisabur, ke kota-kota Mesir, Syam, India, Asia Kecil dan Afrika.

Meskipun masa tersebut dinamakan masa kemunduran, pada masa ini masih terdapat fuqaha-fuqaha bebas yang menentang taqlid dan menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Usaha-usaha mereka ini berhasil dan besar pengaruhnya terhadap masa-masa berikutnya. Di antara fuqaha-fuqaha bebas adalah Ibn Taimiyah (w. 728 H) yang mempunyai karya-karya baru. Diantaranya ialah fatwa-fatwanya yang merupakan segi penerapan praktis hukum-hukum Islam, karena fatwa-fatwanya tersebut merupakan jawaban-jawaban terhadap peristiwa yang terjadi pada masanya. Tokoh lain ialah Ibn al-Qaiyim (w. 751 H) yang menulis buku-buku hukum Islam yang sangat bernilai, seperti *Alam al-Muwaq'iqin*.¹⁹³ Bahkan al-Thufi sempat berguru kepada Ibn Taimiyah.

Melihat kondisi sosial umat Islam sedemikian parahnya, al-Thufi sangat memprihatinkan rendahnya toleransi perbedaan pendapat dan rasa persaudaraan Islam yang terjadi. Semua itu sangat merugikan persatuan, kesatuan, dan persaudaraan Islam. Ia berpendapat, salah satu akar permasalahan munculnya disintegrasi sosial tersebut,

¹⁹³ Ahmad Hanafi, Pengantar dan Sejarah Hukum Islam, Op. Cit., hlm. 209.

karena tidak adanya kesamaan pendapat ulama dalam menentukan dalil yang tertinggi untuk menyelesaikan permasalahan hukum yang timbul. Masing-masing madzhab berpegang kepada dalil yang mereka anggap kuat berdasarkan nash, sedangkan antara satu nash dan nash yang lainnya selalu saling bertentangan. Sementara itu, menurut al-Thufi, prinsip *ri'ayah al-mashlahah* (memelihara kemaslahatan) merupakan dalil yang disepakati seluruh ulama. Sekiranya mereka berpegang kepada dalil tersebut, tentu akibat-akibat negatif yang terjadi di atas dapat dihindarkan. Pandangan inilah yang melatar belakangi lahirnya pemikiran al-Thufi tentang *ri'ayah al-mashlahah* sebagai dalil tertinggi dibidang mu'amalah.¹⁹⁴

3. Konsep al-Mashlahah al-Thufi

Pemikiran Najm al-Din al-Thufi tentang *al-mashlahah* nampaknya bertitik tolak dari konsep *maqashid al-tasyri'* yang menegaskan bahwa hukum Islam di syari'atkan untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan umat manusia. Konsep ini telah diakui oleh para ulama dan oleh karena itu mereka memformulasikan suatu kaidah yang cukup populer," *Dimana ada mashlahah, disana terdapat hukum Allah*".¹⁹⁵

¹⁹⁴ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Tahqiq Ahmad Haj Muhammad Utsman, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, 1998, hlm. 239.

¹⁹⁵ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiah*, Op. Cit. hlm. 12.

Namun ketika al-Thufi mengungkapkan konsepnya tentang *al-mashlahab*, ia dianggap telah menyimpang dan keluar dari ketentuan syari'at dan kesepakatan mayoritas ulama, bahkan ia dicap sebagai syi'ah rafidhah. Konsepnya yang memicu kontroversi itu adalah, bahwa dalil-dalil syari'at tidak lebih dari sekedar wadah, sementara isinya yang esensi adalah *ri'ayat al-mashlahab*. Karena itu *al-mashlahab* merupakan dalil hukum tertinggi.

Untuk lebih jauh mengetahui konsep al-Thufi tentang *al-mashlahab*. Akan dipaparkan konsep tersebut secara integral yang dimulai dari pembahasa mengenai pengertian *al-mashlahab* menurut al-Thufi.

3.1. Definisi al-Mashlahah

Dalam membahas definisi *al-mashlahab*, al-Thufi membagi pembahasannya menjadi dua bagian. *Pertama*; menyangkut pengertian *lafadh* (kata) *mashlahab*. *Kedua*; mengenai *had* (batasan) pengertian *al-mashlahab*.

3.1.1. Pengertian Etimologi

Dari sudut etimologi, kata *al-mashlahab* menurut al-Thufi, berasal dari kata *al-sbalab*, yang mengikuti timbangan *maj'alatun*. Dengan demikian, pengertian *al-mashlahab* disini adalah " *bentuk sesuatu dibuat sedemikian rupa sesuai dengan kegunaannya* ".¹⁹⁶ Contoh yang dikemukakannya adalah, seperti pena dibuat sedemikian rupa agar dapat di gunakan

¹⁹⁶ Najm al-Din al-Thufi, Al-Ta'yin, Op.Cit. hlm.239. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami*, Op. Cit. hlm.210. Abd al-Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami*, Op. Cit. hlm. 111.

untuk menulis. Demikian pula dengan pedang, ia di rancang sedemikian rupa sehingga bisa dipergunakan untuk memenggal.

3.1.2. Batasan Pengertian Mashlahah.

Dalam menguraikan batasan pengertian *al-mashlahah*, al-Thufi membaginya menjadi dua kategori, yaitu *al-mashlahah* berdasarkan 'Urf dan *al-mashlahah* berdasarkan *syara'* (syari'at).

Pengertian batasan *al-mashlahah* berdasarkan 'Urf ialah: "*sarana yang menyebabkan adanya mashlahah dan manfaat*". Misal yang dikemukakan al-Thufi adalah, perdagangan merupakan sarana untuk mencapai keuntungan.

Sedangkan pengertian *al-mashlahah* berdasarkan *syari'at* adalah "*sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud syari', baik berupa ibadat maupun adat*".¹⁹⁷

Al-Thufi menjelaskan lebih lanjut, bahwa yang di maksud dengan sesuai dengan kehendak dan tujuan *Syari'* (Allah swt) adalah memelihara agama, memelihara akal, memelihara jiwa, memelihara keturunan dan hargadiri, serta memelihara harta.¹⁹⁸

Dari uraian singkat di atas dapat dipahami, bahwa *al-mashlahah* yang dimaksud al-Thufi adalah, kemaslahatan yang

¹⁹⁷ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin*, Op. Cit. hlm. 239. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 211. Abd al-Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami*, Op. Cit. hlm. 112.

¹⁹⁸ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid III. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1989, hlm. 209.

hendak diperoleh dalam rangka memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

3.2. Klasifikasi al-Mashlahah

Mengenai klasifikasi *al-mashlahah*, Al-Thufi tidak membuat klasifikasi *al-mashlahah* sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama pada umumnya, seperti *al-mashlahah al-mu'tabarah*, *al-mashlahah al-mulghah*, *al-mashlahah al-gbaribah*, ataupun seperti *al-mashlahah al-dharuriyyah*, *al-mashlahah al-hajjiyyah* dan *al-mashlahah al-tahsiniyah*, dan lain sebagainya.

Dalam pandangan al-Thufi, pembagian *al-mashlahah* tersebut di atas merupakan penyimpangan (تعسف) dan memberatkan saja (تكلف), karena untuk mengetahui suatu kemaslahatan sangatlah mudah, mengingat syara' sangat memperhatikan kemaslahatan manusia..

Untuk mengetahui suatu kemaslahatan -- menurut al-Thufi -- dapat menggunakan kriteria sebagai berikut:

(1) Jika suatu perbuatan mengandung kemaslahatan semata, maka kerjakanlah.

(2) Dan jika suatu perbuatan itu mengandung *mafsadah* (kerusakan) semata, maka tinggalkanlah dan jangan dikerjakan.

(3) Jika suatu perbuatan, disatu sisi mengandung kemaslahatan dan disisi lain ia juga mengandung *mafsadah* (kerusakan) dengan kadar yang sama, maka tanyakanlah kepada ahlinya yang memiliki kemampuan untuk menentukan yang mana yang harus dilakukan (المرجح).

Atau dengan cara memilih sendiri antara keduanya. Contoh yang dikemukakannya adalah, jika seseorang tidak menemukan cukup kain untuk menutup kedua kemaluannya, maka ia bisa memilih antara mendahulukan menutup qabul atau duburnya.

(4) Jika suatu perbuatan disatu sisi mengandung kemaslahatan dan sisi lain mengandung *mafsadah* (kerusakan) dengan kadar yang berbeda, maka hendaklah *mentarjih* (memilih) salah satunya. Bila ternyata kemaslahatannya lebih dominan, maka kemaslahatan yang harus didahulukan, akan tetapi jika sebaliknya, apabila *mafsadah* (kerusakan) nya lebih besar dari kemaslahatannya, maka meninggalkan *mafsadah* (kerusakan) yang harus didahulukan. Karena menjalankan dan mendahulukan yang lebih kuat merupakan tuntunan *syara'* (syari'at) yang harus dilakukan.¹⁹⁹

Lanjut al-Thufi, bahwa apa yang telah dilakukan para ulama dalam pembagian *al-mashlahah* ke dalam beberapa bagian tersebut, semuanya telah tercakup dalam kaidah yang dikemukakannya diatas. Dalam *al-mashlahah al-mu'tabarah* misalnya, ia mengatakan bahwa *al-mashlahah al-mu'tabarah* pada hakikatnya adalah kemaslahatan yang didukung oleh Syari'. Dengan demikian, maka hanya kemaslahatan saja yang ada di dalamnya, dan kemaslahatannya sudah pasti kuat (

¹⁹⁹ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid III, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1989, hlm. 214. Lihat juga *Husain Hamid Hassan, azhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 10, pada catatan kaki nomor. 1.

راجحة). Semua ketentuan di atas, telah tercakup dalam kaidah pertama.

Adapun contoh *al-mashlahab al-mulghab* adalah, larangan menanam pohon anggur dan bergabungnya dua keluarga dalam satu rumah. Menurutny, menanam pohon anggur di dalamnya terdapat manfaat yang banyak, seperti buahnya dapat langsung dimakan, dapat pula dijadikan sirup, kismis dan lain sebagainya. Tapi yang dilarang dari sekian manfaatnya ada satu, yaitu *kbamer*. Dengan kata lain, bahwa didalam anggur terdapat manfaat dan *mafsadah*. Akan tetapi manfaatnya lebih kecil jika dibandingkan dengan mafsadah (kerusakan) yang akan ditimbulkannya. Demikian pula dengan bergabungnya dua keluarga dalam satu rumah, karena dikhawatirkan akan terjadi perselingkuhan dan perzinahan. Oleh karena itu agama melarangnya. Contoh-contoh di atas juga masuk dalam kategori kriteria ke empat dalam kaidah al-Thufi di atas.

Al-Thufi menolak pendapat ulama yang mengatakan, bahwa keputusan hakim Yahya al-Laitsi kepada gubernur Abd al-Rahman bin al-Hakam yang melakukan hubungan intim pada siang hari dengan kafarat puasa dua bulan berturut-turut sebagai pendapat yang berdasarkan *ra'yun* (pendapat akal semata) dan bertentangan dengan agama. Menurutny, keputusan tersebut merupakan ijtihad yang berdasarkan kemaslahatan, atau ia termasuk bagian dari *men-takhsish* dalil umum ('am), mengingat hadits yang berbicara mengenai kaffarat bagi orang yang mengauli istrinya pada siang hari di bulan ramadan masih bersifat umum, maka ia di

takhsish dengan ijtihad yang berdasarkan kemaslahatan yang serasi dan cocok (الإجتهد المصلحي المناسب).

Mengenai contoh dari *al-mashlahah al-tabsiniyah* dan *hajiyah*, adalah dilarangnya wanita menikahkannya sendiri, demikian juga dengan memberikan kuasa pada seorang wali untuk menikahi anak yang masih kecil dan yang serupa dengan itu. Contoh-contoh di atas semuanya hanya mengandung kemaslahatan, tidak terdapat di dalamnya *mafsadah*. Oleh karena itu agama mensyari'atkannya.

Dalam *al-mashlahah dharuriyah*, contoh yang dikemukakan al-Thufi adalah disyari'atkannya membunuh orang murtad, menerapkan hukum *qishash* terhadap pelakunya, memotong tangan bagi pelaku pencurian, mendera peminum khamer dan pelaku *qazf* (menuduh orang baik-baik melakukan zina), serta *me-rajam* bagi pelaku zina. Ini semua meskipun mengandung mafsadah (kerusakan), akan tetapi kandungan mafsadah yang terdapat di dalamnya jauh lebih kecil jika dibandingkan dengan nilai kemaslahatannya. Dengan demikian Allah mensyari'atkan itu semua untuk kemaslahatan manusia. Semua ketentuan di atas, telah tercakup dalam kaidah keempat, yaitu mendahulukan kemaslahatan dari pada mafsadah (kerusakan), jika kemaslahatannya lebih besar dan dominan dari pada *mafsadahnya*.²⁰⁰

²⁰⁰ Najm al-Din al-Thufi, *Syarah Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid III, Op. Cit. hlm. 215-217.

Oleh karena itu, menurut al-Thufi, tidak perlu lagi membagi *al-mashlahab* dengan berbagai macam klasifikasi yang mengakibatkan munculnya perselisihan dan perpecahan. Metode di atas -- lanjut al-Thufi -- jika dikaji secara seksama, maka tidak seorangpun akan mengingkari kebenaran pandangannya, dan mereka akan menerimanya. Dengan demikian, akan hilanglah perpecahan dan perselisihan diantara umat Islam.

Adapun pembagian *al-mashlahab* oleh al-Thufi atas dua kategori, yaitu kemaslahatan yang dicanangkan oleh *Syari'* sebagai hak-Nya, seperti ibadat dan kemaslahatan yang dicanangkan oleh *Syari'* untuk kemanfaatan semua manusia dan mengatur tatanan kehidupan mereka, seperti adat istiadat -- sebagaimana yang tercantum dalam *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*²⁰¹ -- pada dasarnya bukanlah klasifikasi sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama. Dalam pembagian tersebut, al-Thufi seakan-akan ingin menjelaskan terhadap implementasi berlakunya *al-mashlahab* yang berdasarkan akal pikiran manusia.

3.3 Dalil Kehujjahan al-Mashlahah.

Hukum Islam (*syari'at Islam*) diturunkan oleh Syari' (Allah swt) untuk menjadi rahmat alam semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Para ushuliyin berpendapat bahwa tidak satupun ketentuan hukum yang ditetapkan oleh nash yang di dalamnya tidak terdapat kemaslahatan manusia, baik

²⁰¹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 239.

kemaslahatan di dunia maupun di akhirat. Dalam konteks inilah *al-mashlahab* dipandang sebagai *illah al-bukm* (motif hukum), yaitu menjadi landasan suatu hukum, hal ini juga berarti semua hukum bermuara pada kepentingan kemaslahatan manusia.

Dengan melihat adanya *al-mashlahab* dalam semua hukum yang telah disyari'atkan Allah swt, bahkan *al-mashlahab* tersebut dijadikan '*illah al-bukm*, maka Al-Thufi menegaskan bahwa *al-mashlahab* dapat dijadikan hujjah (dalil). Hal ini didasarkan dalil-dalil, baik dari al-Qur'an dan al-Hadits yang membuktikan besarnya perhatian al-Syari' terhadap kemaslahatan manusia. Demikian juga dalam pandangan para ulama yang berupa ijma' dan logika.

Adapun dalil dari al-Qur'an adalah, surat Yunus ayat 57-58 sebagai berikut:

يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ. قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا
يَجْمَعُونَ.

"Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhan-mu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah, " Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaknya dengan itu mereka bergembira. Karunia dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan."²⁰²

²⁰² Q.S. Yunus : 57-58.

Menurut al-Thufi, *dalalah* dari kedua ayat tersebut mengandung beberapa makna yang berkaitan dengan *al-mashlahah*.

Pertama; Firman Allah : *قد جاءكم موعظة* (*Sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran*). Di dalam pengertian ayat ini, Allah berkenan memberikan *mau'izhab* (peringatan) kepada umat manusia yang mengandung *al-mashlahah*. Sebab di dalam peringatan tersebut, terdapat larangan berbuat rendah di samping memberikan jalan yang benar kepada mereka. *Kedua*, Allah memberikan predikat kepada al-Qur'an sebagai *penyembuh penyakit jiwa*, yakni penyakit keraguan dan lain sebagainya. Hal ini jelas merupakan *al-mashlahah*. *Ketiga*; Allah menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sebagai petunjuk. Petunjuk kearah kebenaran yang diridoi Allah merupakan puncak kemaslahatan manusia. *Keempat*; Allah juga menyatakan bahwasanya al-Qur'an adalah rahmat. Dimana dalam petunjuk dan rahmat itu, sudah pasti terkandung *al-mashlahah* bagi kehidupan manusia. *Kelima*; menyandarkan *mau'izhab* (peringatan) tersebut kepada rahmat Allah dan setiap ketentuan-Nya, sudah pasti mengandung *al-mashlahah*. *Keenam*; di dalam ayat di atas juga terkandung perintah untuk bergembira. Perintah untuk bergembira tidak lain karena adanya karunia *al-mashlahah* yang besar bagi manusia. *Ketujuh*; Firman Allah : *هو خير مما يجمعون* (*Karunia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan*). Ayat tersebut menurut al-Thufi, mengandung pengertian bahwa apa yang dikumpulkan oleh umat manusia sebagai *al-mashlahah* itu tidak seberapa jika dibanding al-Qur'an. Hal ini

sekaligus merupakan ketetapan bahwa kandungan al-Qur'an mengandung *al-mashlahah* yang besar.

Ketujuh point di atas menunjukkan bahwa Syari' selalu memelihara kemaslahatan kaum mukallaf. Dan apabila nash-nash lain diteliti -- kata al-Thufi -- niscaya akan ditemukan lebih banyak lagi dalil-dalil yang menunjukkan bahwa Syari' sangat menekankan pentingnya memelihara kemaslahatan manusia, di samping ketujuh kandungan makna ayat di atas.²⁰³

Untuk mengetahui secara rinci bahwa Syari' sangat memperhatikan kemaslahatan manusia, al-Thufi memaparkan beberapa pokok bahasan yang mana dari pokok bahasan itu dapat terlihat betapa besar perhatian syari' terhadap kemaslahatan manusia.

Pertama; Apakah perbuatan Allah itu memiliki hubungan kausalitas (*mu'allalah*) dengan perwujudan kemaslahatan manusia atau tidak ?.

Disini al-Thufi mengemukakan dua pendapat ulama yang berbeda. Sebagian ulama berpendapat, bahwa perbuatan Allah itu berdasarkan *'illat* (motiv), dengan argumentasi bahwa perbuatan yang tidak di dasarkan pada *'illat*, perbuatan itu berarti sia-sia. Dan Allah Maha Suci dari perbuatan sia-sia. Lagi pula menurut mereka, al-Qur'an itu sendiri penuh dengan *'illat*. Misalnya :

²⁰³ Najm al-Din al-Thufi, , *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 240-241.

ولتعلموا عدد السنين والحساب

" Dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun-tahun dan perhitungan ".²⁰⁴

Sementara ulama lainnya berpendapat, bahwa Allah melakukan perbuatan tersebut bukan karena *'illat*, dengan suatu alasan, bahwa siapapun yang melakukan suatu perbuatan karena terdorong oleh sesuatu, berarti orang tersebut masih membutuhkan sesuatu itu. Sudah barang tentu dirinya tidak sempurna kecuali adanya faktor luar yang melingkupi dirinya, sedangkan sifat kurang bagi Allah itu adalah sesuatu yang mustahil.

Setelah mengemukakan pendapat kedua ulama tersebut, al-Thufi lalu menolak kedua alasannya. Karena dalam pandangannya, bahwa argumentasi yang diajukan kedua golongan ulama diatas belumlah mengenai sasaran yang sebenarnya. Karena apa yang mereka perdebatkan itu hanya merupakan kewajiban bagi manusia. Menurut al-Thufi, bahwa pada perbuatan-perbuatan Allah itu terdapat *'illat* yang dikaitkan dengan kemaslahatan mukallaf dan di dalam rangka kesempurnaan mereka. Adapun mengenai diri Allah tidaklah membutuhkan hal-hal tersebut, karena sifat Allah adalah Maha Sempurna dan tidak membutuhkan bantuan dari siapa pun.

Kedua; Apakah memelihara kemaslahatan manusia merupakan anugerah dari Allah swt ataukah ia merupakan kewajiban atasnya ?.

²⁰⁴ Q.S. Al-Isra' : 12.

Disini al-Thufi mengutip perbedaan pendapat antara ahlu al-sunnah dan Mu'tazilah. Menurut pendapat ahlu al-sunnah, bahwa memelihara kemaslahatan manusia adalah merupakan anugerah Allah semata-mata. Argumentasi yang diajukan oleh ahlu al-sunnah adalah, bahwasanya Allah mengatur makhluknya dengan sistem raja kepada rakyat. Karenanya, Dia tidak dibebani sesuatu. Sebab, istilah wajib menunjukkan pengertian adanya kekuasaan yang lebih tinggi dibandingkan Allah. Sudah barang tentu hal tersebut mustahil terjadi.

Berbeda dengan ahlu al-sunnah, menurut Mu'tazilah, bahwa memelihara kemaslahatan manusia adalah merupakan kewajiban atas Allah. Dengan alasan karena Allah telah membebani umat manusia agar melakukan ibadat, dengan sendirinya Allah berkewajiban menjaga kemaslahatan manusia atas dasar timbal balik atau sebagai pengganti dari beban yang Allah berikan kepada mereka. Jika tidak demikian halnya, pasti tugas atau beban Allah tersebut diluar kemampuan manusia atau serupa dengan keadaan diluar kemampuan manusia.

Alasan yang dikemukakan oleh Mu'tazilah tersebut menurut jumhur ulama adalah bathil, karena semua alasannya terlalu tergantung pada logika.

Kedua pendapat tersebut menurut al-Thufi kurang tepat. Menurutnya, memelihara kemaslahatan manusia pada hakekatnya merupakan kewajiban bagi Allah, di tinjau dari segi bahwa Dia menetapkan untuk senantiasa memberi karunia-Nya itu kepada makhluk-Nya. Tetapi kewajiban

tersebut bukanlah kewajiban yang dibebankan atas diri-Nya. Sebagaimana dalam firman-Nya:

إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة

" *Sesungguhnya taubat di sisi Allah hanyalah taubat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan* ".²⁰⁵

Pengertian ayat tersebut adalah, menerima taubat merupakan kewajiban Allah yang berasal dari-Nya, bukan kewajiban dari luar yang dibebankan atas-Nya.²⁰⁶

Demikian pula dengan rahmat Allah yang disebut dalam firman-Nya:

كتب على نفسه الرحمة

" *Dia (Allah) telah mewajibkan kasib sayang atas diri-Nya* ".²⁰⁷

Pengertian ayat di atas – menurut al-Thufi - sama dengan sebelumnya, yaitu memberi rahmat merupakan kewajiban Allah yang berasal dari-Nya, bukan kewajiban dari luar yang dibebankan atas-Nya.

Ketiga; Telah dijelaskan bahwa Allah memelihara kemaslahatan manusia. Yang menjadi pertanyaan adalah, apakah yang dipelihara Allah itu keseluruhan *al-mashlahah*

²⁰⁵ Q.S. Al-Nisa' : 17.

²⁰⁶ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.241-242. Ulasan di atas juga dibahas al-Thufi panjang lebar dalam kitabnya *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Op. Cit. Jilid I, hlm. 402-410

²⁰⁷ Q.S. Al-An'am : 12.

secara mutlak, atau yang sempurna saja. Atau yang bersifat pertengahan, atau sebagian yang mutlak dan pada sebagian yang sempurna. Atau Allah memelihara semua *al-mashlahah*, baik yang mutlak, yang sempurna atau yang sempurna secara sebagian-sebagian dengan prinsip selama *al-mashlahah* tersebut bermanfaat untuk mengatur kehidupan manusia?.

Semua pertanyaan di atas dijawab sendiri oleh al-Thufi. Menurutnya, bahwa kesemuanya memang mungkin, tetapi yang lebih mendekati kebenaran adalah yang terakhir.²⁰⁸

Keempat; Adanya dalil-dalil dari al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'* dan logika yang mengisyaratkan bahwa hukum-hukum Allah hadir tiada lain dalam rangka mewujudkan kemaslahatan hamba-hamba-Nya.

Adapun ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan dan sekaligus mengandung pengertian kemaslahatan manusia antara lain adalah :

ولكم فى القصاص حياة

" Dan dalam qisbah itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu ".²⁰⁹

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما

" Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.....".²¹⁰

²⁰⁸ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 242-243.

²⁰⁹ Q.S. Al-Baqarah: 179.

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة

" Perempuan yang berzina dengan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera...."

211

Ketika ayat diatas -- menurut Al-Thufi -- sarat dengan nuansa *al-mashlahah*, karena ketiga ayat tersebut bercita-cita mewujudkan kemaslahatan dengan cara memberikan jaminan keselamatan jiwa, harta, dan keselamatan generasi umat manusia.²¹²

Ayat pertama menjelaskan bahwa orang yang membunuh jiwa seseorang secara zhalim harus diberikan hukuman setimpal. Hukuman setimpal diberikan kepada siapapun yang melakukan pelanggaran terhadap nyawa, agar supaya pelanggaran yang serupa tidak terulang lagi.

Pada ayat kedua dijelaskan, bahwa pencuri, perampok dan koruptor serta orang-orang yang melakukan pelanggaran serius terhadap harta orang lain, harus diberi hukuman potong tangan.

Sedangkat pada ayat terakhir bermaksud mengatur penyaluran kebutuhan seksual dengan cara bermoral dan bertanggung jawab sehingga bagi siapapun yang melakukan pelanggaran terhadap kehormatan yang membahayakan generasi dan moralitas, maka layak diberikan hukuman berat. Ayat memutuskan hukuman berupa dera seratus kali atau

²¹⁰ Q.S. Al-Maidah: 38.

²¹¹ Q.S, Al-Nur: 2.

²¹² Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* , Ibid.

hukuman *rajam* (dilempar batu sampai mati). Dan masih banyak lagi ayat-ayat yang serupa di atas yang berserakan di dalam al-Qur'an.

Berdasarkan contoh-contoh ayat di atas, dapat disimpulkan, bahwa Syari' sangat memperhatikan kemaslahatan manusia.

Adapun mengenai dalil-dalil dari al-sunnah yang menjelaskan bahwa Syari' sangat memperhatikan kemaslahatan manusia, di sini al-Thufi mencoba menukil beberapa hadits rasulullah saw, diantaranya adalah:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يبيع بعضكم على بيع بعض

" *Kamu tidak boleh menjual barang yang dibeli oleh temanmu*

"²¹³

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يبيع حاضر لباد

" *Dan orang kota tidak boleh menjual barang kepada orang kampung* ".²¹⁴

²¹³ Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dari Yahya bin Yahya dari Malik dari Nafi' dari Ibn Umar. Hadits ini oleh Muslim diletakkan pada bab *buyu'* dan *nikah*. Lihat Abu al-Husein Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, *Shahih Muslim Bi Syarh al-Nawawi*, Kairo: Dar al-Hadits, 1994, jilid 5, hlm.418.

²¹⁴ Hadits diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Bakr bin Abi Syaibah dari 'Amru al-Naqid dari Zuhair bin Abi Hurairah. Hadits ini juga diriwayatkan dari Zuhair dengan lafadz yang berbeda أنه نهى أن يبيع حاضر لباد . Lihat Abu al-Husein Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, *Shahih Muslim Bi Syarh al-Nawawi*, Op. Cit. hlm. 424.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ولا تتكح المرأة على عمتها أو خالتها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم

" Dan janganlah kamu menikahi perempuan bersama bibinya, jika kamu berbuat demikian berarti telah memutuskan tali silaturrahi ".²¹⁵

Ketiga hadits di atas disabdakan oleh Rasulullah saw tiada lain tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Hanya saja dalam kitabnya al-Thufi tidak menjelaskan kemaslahatan apa saja yang terkandung dalam ketiga hadits tersebut.

Selanjutnya al-Thufi menjelaskan, bahwa dalil-dalil seperti di atas banyak terdapat di dalam hadits-hadits Rasulullah saw. Mengingat fungsi hadits adalah sebagai penjelas dari al-Qur'an, sedang al-Qur'an seluruhnya mengandung *al-mashlahah*.²¹⁶

Sedangkan dalil yang berasal dari ijma', al-Thufi menjelaskan, bahwa pada umumnya para ulama telah sepakat menjadikan *al-mashlahah* sebagai *'illat* dalam menetapkan hukum, hanya beberapa orang dari madzhab al-

²¹⁵ Hadits siriwayatkan oleh Muslim dari Abu Ma'nin al-Raqasyi dari Khalid bin Harits dari Hisyam dari Yahya dari Abu Hurairah. Hadits ini diriwayatkan dengan lafadz-lafadz yang berbeda. Ibid. hlm. 205-206.

²¹⁶ Najm al-Din al-Thufi . *Al-Ta'iyin Fi Syarh al-Arba'in* , hlm243-244.

Zhahiri yang tidak mengakui *'illat* hukum dengan *al-mashlahab* dan menolaknya.²¹⁷

Lebih jauh al-Thufi mengatakan, bahwa orang yang paling memihak terhadap berlakunya *al-mashlahab* adalah Imam Malik. Dialah yang secara tegas mengakui keabsahan *al-mashlahab* dalam madzhabnya. Namun demikian, pada kenyataannya Imam Malik tidaklah sendirian, bahkan banyak ulama mengakui keabsahan *al-mashlahab*. Akan tetapi karena Imam Malik memasukkannya di dalam sumber hukum syari'at pada madzhabnya, sehingga dialah yang paling menonjol di dalam membela *al-mashlahab* sebagai hujjah. Dengan demikian, sekalipun ada orang-orang yang menentang berlakunya *ijma'*, mereka justru mengakui kehujjahan *al-mashlahab* sebagai dalil.

Adapun contoh *ijma'* yang didasarkan atas *al-mashlahab* yang dikemukakan al-Thufi adalah, bolehnya jual beli dengan cara *syuf'ah*, karena *'illat* hak tetangga dan kemaslahatan. Juga dibolehkannya jual beli *salam* dan sewa menyewa karena untuk kemaslahatan umat manusia, sekalipun asalnya bertentangan dengan *qiyas*, yang dasar keduanya adalah pertukaran dengan sesuatu yang tidak ada nash atau belum diketahui kepastiannya²¹⁸.

Selanjutnya al-Thufi megatakan, jika diperhatikan dengan seksama, seluruh masalah *fiqh* yang ada hubungannya dengan hak-hak manusia, masalahnya selalu di

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

- *'illat* - kan dengan *al-mashlahah*. Ini menunjukkan bahwa ulama didalam memutuskan suatu perkara senantiasa mengedepankan *al-mashlahah* ²¹⁹

Kemudian lebih lanjut al-Thufi menjelaskan, bahwa untuk membuktikan Syari' sangat memperhatikan kemaslahatan manusia melalui pendekatan *al-nazhar* (logika) adalah, bahwa setiap orang yang berakal sehat mengetahui bahwa Allah selalu mementingkan kemaslahatan umat manusia, baik secara khusus ataupun umum. Mengenai keumuman kemaslahatan yang diciptakan Allah adalah mengenai kejadian dan kehidupan mereka.

Mengenai kejadian manusia, Allah telah menciptakan manusia itu dari tidak ada menjadi ada dengan sedemikian rupa, sehingga mereka dapat memanfaatkan kemaslahatan di dalam kehidupan sehari-hari. Kemudian Allah menyediakan semua sarana untuk keperluan hidup mereka, seperti diciptakannya langit dan bumi beserta semua isinya, agar manusia dapat hidup dan menikmati kehidupannya.

Jika ditinjau dari segi kekhususan nikmat-Nya, yakni yang berkaitan dengan akhirat. Mereka itu telah diberi petunjuk ke jalan yang benar dan diberi kekuatan untuk melakukannya, sehingga mendapat pahala.

Pada dasarnya Allah selalu menjaga kemaslahatan hamba-hamba-Nya secara keseluruhan. Allah memerintahkan manusia agar beriman karena keimanan melahirkan kemaslahatan di akhirat. Namun demikian, ada

²¹⁹ Ibid.

sebagian manusia yang tidak mau memenuhi panggilan Allah. Akhirnya al-Thufi menyimpulkan, bahwa ajakan atau seruan beriman itu bersifat umum, tetapi taufiq dan hidayah-Nya yang bersifat khusus.

Dalam pandangan al-Thufi, secara logika mustahil Allah itu memelihara kemaslahatan hamba-hamba-Nya, baik dalam kejadian, kehidupan dan tempat kembali mereka (akhirat), tetapi Allah begitu saja melupakan kemaslahatan yang bertalian dengan hukum syari'at yang sifatnya universal. Karenanya, pemeliharaan dan perhatian Allah terhadap kemaslahatan yang berkaitan dengan hukum syari'at tentu saja akan lebih besar dari pada lainnya.²²⁰

Dari uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Syari' menetapkan hukum-hukum syari'at-Nya berdasarkan *al-mashlahab*, ini berarti bahwa *al-mashlahab* dapat dijadikan metode dalam pengambilan keputusan hukum.
2. Para sahabat dan mujtahid lainnya dalam memutuskan suatu perkara, juga senantiasa berdasarkan *al-mashlahab*.
3. Dengan demikian, *al-mashlahab* dapat dijadikan metode dalam *istimbath* hukum.

3.4. Implementasi Al-Mashlahah

Al-Thufi membagi hukum syari'at menjadi dua bagian. *Pertama*; kategori *Ibadat*, *muqaddarat* dan yang sejenisnya.

²²⁰ Ibid. hlm. 244-246.

Kedua; kategori *mu'amalah*, *adat* dan yang sejenisnya. Kedua kategori syari'at ini menurutnya memiliki pijakan yang berbeda. Hukum syari'at kategori ibadah, *muqaddarat* dan sejenisnya dipandang benar manakala didasarkan pada al-Qur'an, al-Hadits dan ijma', sedangkan hukum syari'at kategori mu'amalah, adat dan sejenisnya, keabsahannya didasarkan sepenuhnya pada kemaslahatan.²²¹ Kemaslahatan dalam wilayah ibadah dan *muqaddarat* adalah apa yang tersurat secara jelas dalam bunyi teks al-Qur'an dan al-Hadits. Dalam hal ini kemaslahatan harus mengikuti bunyi teks nash. Dengan demikian jika terjadi pertentangan antara kemaslahatan dengan bunyi teks nash, maka kemaslahatan tidak memiliki arti apa-apa.

Disisi lain al-Thufi membagi *al-mashlahab* ke dalam dua bagian. *Pertama*; kemaslahatan yang dicanangkan oleh *Syari'* sebagai hak-Nya, seperti ibadat. *Kedua*; kemaslahatan yang dicanangkan oleh *Syari'* untuk kemanfaatan semua manusia dan mengatur tatanan kehidupan mereka, seperti adat istiadat.²²²

Dalam pandangannya, bahwa masalah ibadah merupakan hak preorigatif Allah. Tak seorangpun dapat mengetahui hakekat yang terkandung di dalam ibadat, baik kualitas maupun kuantitas, waktu atau tempat, kecuali hanya

²²¹ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid I, Op. Cit. hlm. 241-279.

²²² Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 239.

berdasarkan petunjuk resmi *Syari'*, yaitu *nash* (teks al-Qur'an dan al-hadits rasulullah saw) dan *ijma'*.²²³

Dalam masalah ibadah, kewajiban manusia hanyalah menjalankan apa saja yang telah diperintahkan oleh Tuhannya. Sebab, seorang tidak akan dikatakan sebagai seorang yang taat jika tidak menjalankan perintah yang telah diucapkan oleh tuannya, atau mengerjakan apa saja yang sudah menjadi tugasnya. Karenanya, menurut al-Thufi, ketika para failosof telah mulai mepertuhankan akal mereka dengan beribadah hanya berdasarkan pertimbangan rasio semata dan mulai menolak syari'at, maka Allah swt sangat murka terhadap mereka, sehingga mereka tersesat jauh dari kebenaran, bahkan mereka sangat menyesatkan.

Walaupun pembagian ini sangat ringkas, tetapi merupakan bagian yang penting dari pemikiran al-Thufi.

Selanjutnya ia menguraikan secara rinci dan panjang lebar kemungkinan-kemungkinan yang terdapat di dalam dalil-dalil yang berkenaan dengan masalah ibadah yang merupakan hak prerogatif Allah.

Dalam pandangannya, dalil-dalil yang diakui dalam masalah ibadah, adalah *nash*, *ijma'* dan sumber lainnya. Namun demikian, dalil tersebut menurutnya, adakalanya menyatu dan adakalanya berjumlah banyak. Jika dalil itu menyatu, seperti dalam suatu masalah terdapat dalil dari al-Qur'an, al-hadits atau qiyas dan lain-lainnya, maka hukum itu ditetapkan sesuai dengan pengertian salah satu dalil tersebut.

²²³ Ibid, hlm. 241. Lihat juga Musthafa Zaid, hlm. 213.

Dan jika berbilang – misalnya dalam suatu masalah terdapat dalil dari al-Qur'an, al-hadits, qiyas, *istisbhab* dan lain sebagainya - jika semua dalil tersebut senada - baik positif atau pun negatif – maka hukum masalah tersebut -- menurut al-Thufi -- di tetapkan berdasarkan dalil-dalil tersebut. Dan jika ternyata dalil-dalil tersebut terdapat kontradiksi di dalam menghadapi suatu masalah, maka jika memungkinkan bisa dilakukan kompromi, maka dalil tersebut harus di kompromikan, sebab pada dasarnya dalil-dalil tersebut untuk diamalkan, bukan digugurkan. Namun demikian lanjut al-Thufi, cara mengkompromikan dalil-dalil tersebut harus dengan cara yang bijaksana, saling mendekatkan dan jelas, di samping tidak dibolehkan mempermainkan dalil-dalil syari'at. Dan apabila tidak biasa di kompromikan, maka *ijma'* – menurutnya - harus lebih di dahulukan dibanding dalil-dalil lainnya. Sedangkan dalil *nash* -- menurut al-Thufi -- harus lebih di dahulukan dibanding dalil lainnya selain *ijma'*. Pengertian *nash* yang dimaksudkan al-Thufi disini hanya terbatas pada al-Qur'an dan al-sunnah saja.²²⁴

Selanjutnya al-Thufi menjelaskan, bahwa *nash* (al-Qur'an dan al-Hadits), terkadang salah satu dari dua sumber tersebut berdiri sendiri dalam hukum, dan terkadang saling mendukung.

Jika yang berdiri sendiri itu adalah dalil al-Qur'an, terkadang -- tegas al-Thufi -- dalilnya satu dan terkadang berjumlah (lebih dari satu). Jika dalam suatu masalah hanya

²²⁴ Ibid. hlm. 274-275.

terdapat satu dalil, maka harus diamalkan sesuai dengan pengertian ayat tersebut, jika semuanya itu dijelaskan makna *nash* dan makna lahiriyah *nash*. Akan tetapi jika masih terdapat berbagai kemungkinan dan salah satu diantara kemungkinan itu ada yang lebih utama, (akhlaq lebih utama dibandingkan syari'at), maka keadaan yang demikian itu harus diamalkan sesuai dengan penjelasan. Dan jika dua kemungkinan itu sama kuatnya - baik pengertian akhlaq maupun syari'at - maka keduanya menurut al-Thufi boleh diamalkan. Dan jika segi akhlaqnya tidak jelas, maka semua persoalan di serahkan kepada penjelasan atau penafsiran.²²⁵

Al-Thufi menambahkan, jika ternyata dalil al-Qur'an tersebut banyak versinya, misalnya dalam suatu hukum terdapat dua ayat atau lebih dan mempunyai pengertian sama, maka dianggap seperti satu ayat dalam hal pengertiannya. Jika antara ayat-ayat itu tampak berbeda, maka apabila hal tersebut dapat dipadukan, dengan sendirinya di padukan dengan cara *takhsis* atau *taqyid* dan lain sebagainya. Jika ternyata tidak bisa di kompromikan, dan diketahui salah satu ayat tersebut ada yang di *mansukb*, pengamalannya harus dengan ayat yang lain. Jika ternyata tidak di ketahui ayat yang mana yang di *mansukb*, hendaknya diamalkan menurut dalil yang sesuai dengan pengertian hadits. Sebab fungsi hadits -- kata al-Thufi -- adalah sebagai penjelas al-Qur'an, dan hadits merupakan penjelasan

²²⁵ Ibid. hlm. 275.

ketetapan hukumnya - bukan penjelasan mana yang harus di *mansukb.*²²⁶

Mengenai dalil *sunnah*, al-Thufi juga menjelaskan, bahwa jika terdapat satu dalil sunnah yang mencakup satu keputusan hukum dan ia merupakan hadits shahih, maka ia diamalkan berdasarkan pengertian hadits tersebut, sebagaimana satu ayat al-Qur'an. Jika hadits tersebut tidak shahih, maka tidak bisa dijadikan sebagai pegangan, dan keputusan hukumnya harus diambil dari al-Qur'an. Jika tidak terdapat dalam al-Qur'an, maka harus dilakukan ijtihad bila keadaannya memungkinkan. Dan apabila tidak mampu melakukan ijtihad, semuanya diserahkan kepada para penafsir atau pemberi penjelasan.

Selanjutnya al-Thufi menjelaskan, jika pada suatu hukum terdapat banyak dalil hadits, ada beberapa kemungkinan. Terkadang semua derajat hadits tersebut sama dalam hal shahihnya, dan terkadang berbeda. Jika derajat shahihnya itu sederajat dan mempunyai pengertian yang sama, hal ini sama seperti jika hadits hanya satu. Jika bertentangan dan bisa dikompromikan, harus dilakukan kompromi. Jika tidak bisa, maka sebagian hadits tersebut di *mansukb.* Jika pengertiannya jelas, maka ia diamalkan berdasarkan kesesuaian hadits-hadits tersebut dengan al-Qur'an atau ijma' atau lainnya yang termasuk dalam dalil syari'at.

²²⁶ Ibid. hlm. 275 - 276.

Apabila seluruh hadits tersebut tidak shahih tetapi hanya satu dalil hadits yang shahih, maka sama halnya dengan jika hanya ada satu hadits. Dan jika dalil hadits yang shahih hanya ada dua sedangkan yang lainnya tidak dan diantara keduanya mempunyai pengertian senada, maka diamalkan menurut pengertian keduanya. Namun jika pengertiannya tidak senada, keduanya harus dipadukan (bila mungkin). Apabila tidak bisa dikompromikan, berarti salah satunya di *mansukh*.

Lalu al-Thufi menambahkan, jika hadits berbeda dalam derajat shahihnya, dan satu hadits lebih shahih dibanding hadits lainnya, tetapi pengertiannya senada, tidak ada salah mengamalkannya, sama halnya dengan kalau hadits itu hanya satu. Jika hadits-hadits tersebut tampak bertentangan, maka harus di kompromikan (jika mungkin). Jika tidak dapat dilakukan, harus dipakai hadits yang derajat shahihnya lebih dekat.

Selanjutnya -- jelas al-Thufi -- jika hadits yang shahih itu hanya satu, harus diamalkan. Jika hadits berjumlah lebih dari satu, dan maknanya senada, hal demikian sama seperti jika hadits hanya satu. Jika hadits-hadits tersebut tampak bertentangan, maka harus dipadukan. Jika upaya memadu ini tidak dapat dilakukan, maka sebagian hadits tersebut di *mansukh*, baik yang *mubayyan* ataupun *mubham*.²²⁷

Jika dalil al-Qur'an dan al-sunnah bersatu dalam suatu hukum, dan keduanya mempunyai makna yang sama, maka -

²²⁷ Ibid. hlm. 276

- menurut al-Thufi -- kedua-duanya harus diamalkan, dan yang satu merupakan penguat bagi yang lainnya. Dan jika antara keduanya berbeda, maka harus dipadukan (jika mungkin).

Jika tidak ada kemungkinan melakukan kompromi dan salah satunya mengandung pengertian untuk di *nasikh*, hal tersebut hendaknya dilakukan. Dan jika pada kenyataannya tidak terdapat tanda-tanda *tansikh*, hendaknya dilakukan penelitian. Namun demikian, yang paling baik adalah mendahulukan al-Qur'an, karena al-Qur'an merupakan sumber yang paling agung. Jadi menurutnya al-Qur'an tidak boleh dikalahkan oleh lainnya.

Dalam uraian yang begitu panjang, sayangnya tidak satupun dari kaidah-kaidah ushuliyah yang dikemukakan al-Thufi yang diberikan contoh.

Adapun mengenai permasalahan yang berkaitan dengan *mu'amalah*, adat dan yang sejenisnya, maka menurut al-Thufi, yang dijadikan pijakan dalam menentukan hukum adalah kemaslahatan. Dan penilaian kemaslahatan ini sepenuhnya diserahkan pada keputusan tradisi masyarakat dan pertimbangan akal.²²⁸

Jadi hukum syari'at kategori *mu'amalah*, adat, dan sejenisnya, akal manusia yang mampu memberikan penilaian secara objektif apakah ajaran dimaksud mengandung kemaslahatan selanjutnya wajib di patuhi atau mengandung kerusakan dan umat Islam berkewajiban

²²⁸ Ibid, hlm.280.

menghindarinya. Keberadaan *al-mashlahab* dapat ditunjukkan dengan pembuktian empirik melalui hukum-hukum kebiasaan,²²⁹ Dalam pandangan al-Thufi pula, untuk mengetahui kemaslahatan manusia, Allah telah menciptakan berbagai sarana bagi manusia agar dapat mengetahui kemaslahatan tersebut, sehingga ia tidak perlu konfirmasi dari *nash* yang menurutnya sangat abstrak sekali, yang hanya menghasilkan kesimpulan kemungkinan menghasilkan *al-mashlahab* dan kemungkinan tidak.²³⁰

Dan juga adanya dalil syari'at yang tidak menyebutkan *al-mashlahab* dalam kandungannya. Ini dipahami al-Thufi sebagai isyarat bahwa Syari' telah mengizinkan manusia untuk mencari sendiri *al-mashlahab* tersebut. Sebagaimana nash-nash ketika tidak lengkap menyebutkan hukum, ini juga berarti bahwa Syari' telah mengizinkan manusia untuk melengkapinya, dengan cara ijtihad, dan dalam hal ini – menurut al-Thufi -- adalah qiyas, yaitu dengan cara menyamakan masalah yang di diamkan oleh nash tersebut dengan yang sudah ada nashnya, berdasarkan adanya persamaan di antara keduanya.²³¹

Selanjutnya al-Thufi mencoba menjelaskan dengan gamblang kemungkinan-kemungkinan yang terdapat dalam dalil-dalil yang terkait dengan masalah *mu'amalah*. Kemungkinan-kemungkinan tersebut dimaksudkan sebagai

²²⁹ Ibid

²³⁰ Ibid

²³¹ Ibid

pijakan bagi mujtahid di dalam mengambil keputusan hukum.

Al-Thufi menjelaskan, bahwa *al-mashlahab* dan dalil-dalil syari'at lainnya terkadang senada dan terkadang bertentangan. Jika senada, memang hal itu baik seperti senadanya antara *nash*, *ijma'* dan *al-mashlahab* mengenai ketetapan hukum *al-dharuri* yang berjumlah lima. Hukum-hukum *kulli* yang *al-dharuri* itu ialah dibunuhnya orang yang membunuh, dibunuhnya orang yang murtad, pencuri dipotong tangannya, peminum dihukum dera, dan orang yang menuduh orang baik berbuat zina harus dijatuhi hukuman *hadd*.

Jika ternyata *al-mashlahab* dan dalil-dalil syari'at lainnya tidak senada dan bertentangan, dan jika ada kemungkinan dipadukan -- menurut al-Thufi -- harus dilakukan perpaduan antara *nash*, *ijma'* dan *al-mashlahab*. Misal yang dikemukakan al-Thufi adalah, jika terdapat sebagian dalil yang mempunyai kemiripan dengan *al-mashlahab*, maka sebaiknya dilakukan pemaduan antara dalil dan *al-mashlahab*, dengan syarat tidak boleh mempermainkan dalil, dan *al-mashlahab* yang dituju harus benar-benar hakiki.

Jika ternyata di antara keduanya tidak bisa dipadukan, yang di dahulukan menurut al-Thufi adalah *al-mashlahab* atas dalil-dalil syari'at lainnya. Alasan al-Thufi adalah, sabda Rasulullah saw : " *la dharara wa la dhirara* ". Yang mana pengertian hadits ini khusus dimaksudkan untuk menghilangkan mudarat dan untuk memelihara *al-mashlahab* yang menjadi tujuan utama hukum syari'at, sehingga wajib di

dahulukan. Sedangkan dalil-dalil lainnya -- dalam pandangannya -- tidak ubahnya sebagai sarana. Dengan demikian, maka tujuan harus didahulukan dari pada sarana.²³²

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa dalam pandangan al-Thufi, implementasi *al-mashlahah* sebagai dalil hukum hanya terbatas pada masalah-masalah mu'amalah, bukan pada masalah ibadah dan yang disamakan. Meskipun dalam masalah ibadah dan yang disamakan juga disyari'atkan untuk kemaslahatan manusia, namun manusia tidak mampu mengetahui cara, ukuran, waktu dan tempat ibadah kecuali dengan petunjuk sayara', maka dengan demikian, *al-mashlahah* bukan dalil terkuat dalam bidang ini, yang terkuat adalah dalil nash dan ijma'. Dan karena Syari'mengutamakan kemaslahatan manusia dalam bidang mu'amalah, maka *al-mashlahah* wajib didahulukan atas dalil-dalil syara' lainnya.

3.5. Argumentasi al-Mashlahah sebagai Dalil Tertinggi dalam bidang Mu'amalah

Telah dijelaskan pada pembahasan yang lalu pandangan al-Thufi tentang *al-mashlahah*. Menurutnya, dalil tertinggi dalam bidang ibadah adalah nash dan ijma, karenanya tidak ada wewenang bagi *al-mashlahah* untuk masuk kedalamnya. Sedangkan dalam bidang mu'amalah, dalil tertinggi -- menuru al-Thufi -- adalah *al-mashlahah*, karena ia merupakan tujuan utama dari disyari'atkannya hukum, sedangkan dalil-dalil yang lain hanya sebagai wadah

²³² Ibid, hlm.277.

dan sarana untuk sampai kepada kemaslahatan itu. Oleh sebab itu, jika jika terjadi pertentangan antara *al-mashlahab* dengan nash dalam bidang mu'amalah, maka *al-mashlahab*-lah yang harus didahulukan.

Untuk menguatkan pandangannya tersebut, al-Thufi akan menguraikan secara panjang lebar alasan-alasan mengapa ia sampai pada kesimpulan di atas. Dalam uraian ini, akan dimulai dari pembahasan mengenai dasar pijakan *al-mashlahab* al-Thufi.

3.5.1. Dasar Pijakan al-Mashlahah al-Thufi

Yang melatar belakangi pemikiran al-Thufi tentang konsep *al-mashlahab*-nya adalah pemahamannya terhadap hadits Rasulullah saw : " لا ضرر ولا ضرار "

Adapun lengkapnya bunyi hadits adalah sebagai berikut

عن أبي سعيد بن مالك بن سنان الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطنى وغير هما مسندا، ورواه مالك فى الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوى بعضها ببعض.

" Dari Abu Sa'id bin Malik bin Sinan al-Khudry, sesungguhnya Rasulullah saw telah bersabda: " Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain ". Status hadits ini adalah adalah Hasan, diriwayatkan oleh Ibn Majah dan Daruquthbny, serta lainnya secara musnad. Juga diriwayatkan oleh Imam Malik di dalam al-Muwatbtha' dari 'Amru bin Yahya dari

ayahnya dari Rasulullah saw., secara mursal. Hanya Imam Malik menggugurkan nama Abu Sa'id. Hadits ini banyak mempunyai jalan yang satu dan lainnya saling menunjang dan menguatkan."

Di dalam menguraikan hadits ini, al-Thufi membagi pembahasannya menjadi tiga pokok bahasan, yaitu pembahasan mengenai *sanad*, lafadz dan makna hadits.

a.Sanad hadits.

Sebelum menjelaskan *matan* hadits, al-Thufi terlebih dahulu menguraikan *sanad hadits*, mengingat begitu penting peranan *sanad* di dalam menentukan kedudukan suatu hadits.

Dalam bahasan mengenai *sanad* hadits, al-Thufi membagginya menjadi tiga pokok bahasan:

Pertama; mengenai *sanad* hadits yang bernama *al-kbudry*. Al-Thufi menjelaskan, bahwa penulisan kata "*al-Khudry*" menggunakan huruf *ka'* yang di-*dhammah*-kan, dan *dal* yang di-*sukun*-kan. *Al-kbudry* merupakan nama sebuah kabilah dari kaum Anshar.

Lafadz *al-kbudry* sengaja ditulis secara jelas dan lengkap dengan harakatnya oleh al-Thufi, mengingat lafadz (kata) tersebut pernah diperselisihkan oleh salah seorang guru al-Thufi dengan anaknya - yang mana keduanya merupakan ulama dan ahli hadits - mengenai penulisan kata *al-Khudry*, apakah lafadz tersebut ditulis dengan huruf *dal* atau *d^zal*. Yang kemudian di tarjih oleh Taqy al-Din Ibn Daqiq al-'Ied, bahwa penulisan *al-Khudry* menggunakan huruf *dal*.

Kedua; mengenai *Musnad* dan *Mursal*. Al-Thufi menjelaskan, bahwa *musnad* dan *mursal* merupakan istilah yang digunakan untuk kedudukan suatu hadits. Namun sebelum dijelaskan hadits *musnad* secara definitif, akan dijelaskan terlebih dahulu ma'na *musnad* menurut etimologi.

Ditinjau dari *etimologi*, maka kata *musnad* merupakan *isim maf'ul* dari kata *asnada* yang berarti menyandarkan atau membangsakan.²³³

Menurut pengertian terminologi, maka hadits *musnad* adalah:

المسند هو : ما اتصل سنده من أوله إلى منتهاه

" *Hadits Musnad adalah suatu hadits yang rawinya saling bersambung, dari awal hingga akhir (yaitu tak ada seorangpun yang terbuang dari sanad tersebut).*²³⁴

Sedangkan *mursal* ditinjau dari segi etimologi, ia merupakan *isim maf'ul* dari kata kerja *arsala* yang berarti menceraikan atau melepaskan. Maka seakan-akan *mursal* itu lepas atau cerai *sanad*-nya dan tidak terikat pada rawi yang terkenal.²³⁵

²³³ Mahmud Thahhan, *Taisir Musthalah al-Hadits*, Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiah. Terj. Drs. Zainul Muttaqin: *Ulum al-Hadits*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003, hlm.144.

²³⁴ Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits : Ulumu wa Musthalahu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989, hlm. 356.

²³⁵ Mahmud Thahhan, *Taisir Musthalah al-Hadits*, Op. Cit. hlm.78.

Adapun menurut pengertian terminologi, maka *hadits mursal* adalah:

المرسل هو : ما حذف من إسناده الصحابي عند المحدثين، وأى راو كان عند الأصوليين.

" *Hadits mursal* adalah suatu *hadits* yang terbuang seorang *sanadnya* dari kelompok *sahabat* (menurut ahli *hadits*), atau salah seorang *perawi* (menurut istilah ahli *ushul*).²³⁶

Ketiga; mengenai tingkatan *hadits*. Menurut al-Thufi, *hadits* yang lemah di tinjau dari segi *dhabit*-nya, bisa menjadi kuat lantaran adanya *syahid-syahid* (kesaksian), sekalipun terpisah. Sehingga *hadits* tersebut naik pada satu tingkatan yang isinya wajib di amalkan.

Contoh yang dikemukakan al-Thufi adalah, jika rawi yang belum diketahui identitasnya, kemudian ada seseorang yang membersihkannya, maka orang tersebut menjadi adil yang diterima kesaksian riwayatnya. Selanjutnya al-Thufi menjelaskan, bahwa *syahid* itu terkadang berupa ayat al-Qur'an, seperti ada sebuah *hadits* yang *dhaif* (lemah), tetapi terdapat ayat al-Qur'an yang mempunyai makna senada. Karenanya, *hadits* tersebut menjadi kuat karena di topang oleh pengertian ayat tersebut, dan bisa di pakai sebagai dalil.

Terkadang -- lanjut al-Thufi -- *syahid* itu berupa *sunnah*, atau terkadang dari rawi yang sama atau rawi yang lain. Maka *hadits* tersebut juga bisa menjadi kuat. Demikian pula *sanad*

²³⁶ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yn Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 234.

yang lemah, jika dikumpulkan menjadi satu akan menghasilkan *sanad* yang kuat. Kemudian al-'Thufi mengutip perkataan Imam Syafi'i mengenai dua *kullab* air yang najis jika dikumpulkan menjadi satu, maka air itu akan menjadi suci.²³⁷

Oleh karena itu, hadits "*La dharara wa la dhirarta*" di atas menurut al-'Thufi wajib diamalkan. Sebab hadits tersebut walaupun rawinya tidak *dhabit*, namun ia didukung oleh dalil-dalil (*syawahid*) lain yang sangat banyak sekali, sehingga kedudukannya yang tadinya lemah berubah menjadi kuat, sehingga harus diamalkan.²³⁸

b. Lafadz hadits.

Dilihat dari etimologi, maka kata *dharar* berasal dari *dharra* – *yadhurru* – *dhurran wa dhararan*, yang artinya menimbulkan bahaya pada diri orang lain.

Sedangkan kata *dhiraar*, berasal dari kata *dhaarra* – *yudhaarra* – *dhiraaran*, yang artinya membuat bahaya orang lain sebagai balasan kerusakan yang ditimpakan oleh pihak lain tersebut, atau dengan kata lain bahwa masing-masing pihak bermaksud menimpakan kemudharatan kepada pihak lain.

Kata *dhirar* sebagaimana pengertiannya di atas -- kata al-'Thufi -- telah disebutkan didalam al-Qur'an :

ولا تمسكوهن ضرارا

²³⁷ Ibid. hlm. 235

²³⁸ Ibid

"Dan janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan.....".²³⁹

Dari pengertian bahasa di atas dapat dipahami, bahwa kedua perbuatan tersebut bertujuan membahayakan orang lain, baik secara langsung atau tidak langsung.

Sementara itu, dalam riwayat lain yang pengertiannya sama, hadits tersebut diriwayatkan dengan kalimat " ولا إضرار ", yaitu dengan tambahan huruf *alif* di muka. Kata tersebut berasal dari kata *adharra – yudbirru – idhraaran*. Yang mana pengertiannya sama dengan kata *dharar*, yaitu menimbulkan bahaya pada orang lain..

Al-Thufi menjelaskan lebih lanjut, bahwa pada hadits Rasulullah swa yang berbunyi " *laa dharara wa laa dhiraara* " ini terdapat kata yang dibuang. Menurutnya, hadits ini asalnya berbunyi " *laa labuuqa , atau laa ilbaaqa dhararin bi ahadin, wa laa fi'la dhiraarin ma'a ahadin* ", yang artinya: " Tidak boleh menyebabkan bahaya pada diri orang lain, dan tidak boleh membahayakan orang lain".

Menurut al-Thufi, hadits di atas mengandung makna " *Tidak ada kemudharatan yang bersifat syar'i yang ditimpakan kepada seseorang, kecuali terdapat dalil yang bersifat khusus yang mengecualikannya* ".²⁴⁰

Dengan demikian, menurut pandangan al-Thufi, bahwa syari'at melarang manusia menimbulkan bahaya

²³⁹ Q.S. Al-Baqarah : 232.

²⁴⁰ Ibid. hlm. 236.

kepada siapapun, baik bahaya itu kadarnya kecil atau besar, kecuali jika ditemukan dalil khusus yang mengecualikannya. Seperti *budud*, *qishash* dan berbagai macam *uqubat* (sanksi) lainnya.

Mengenai alasan mengapa kemudharatan harus ditiadakan?. al-Thufi menjawab dengan mengemukakan beberapa contoh dari ayat al-Qur'an dan hadits rasulullah saw. sebagai berikut:

1. يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.....".²⁴¹

2. يريد الله ان يخفف عنكم

" Allah hendak memberi keringanan kepadamu.....".²⁴²

3. ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج

"Allah tidak hendak menyulitkan kamu.....".²⁴³

4. وما جعل عليكم في الدين من حرج

" Dia tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesulitan.....".²⁴⁴

Dalam hadits, Rasulullah saw telah bersabda :

5. بعثت بالحنيفية السمحة السهلة

²⁴¹ Q.S. Al-Baqarah : 186.

²⁴² Q.S. Al-Nisa' : 29.

²⁴³ Q.S. Al-Maidah : 7.

²⁴⁴ Q.S. Al-Haj : 78.

" *Aku di utus dengan membawa agama yang mudah*".

الدين يسر .6

" *Agama itu mudah* ".

Berdasarkan ayat-ayat dan hadith-hadith diatas – disamping ayat-ayat dan hadith-hadith lain –,al-Thufi menyimpulkan, bahwa Allah secara tegas dan jelas menyatakan, bahwa agama dihadirkan tidak lain hanya untuk memberikan kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya. Maka sekiranya pengertian *dharar* atau *dhiraar* itu tidak ditiadakan, maka akan terjadi pertentangan antara *nash-nash* syari'at. Dan hal seperti ini tidak mungkin terjadi.²⁴⁵

c. *Makna hadiths.*

Dalam pandangan al-Thufi, pengertian hadith di atas adalah " *Meniadakan segala bentuk bahaya dan kerusakan secara menyeluruh, terkecuali ditemukan dalil khusus yang membatasinya* ". Maka dalam rangka meniadakan kerusakan dan meraih kemaslahatan, kandungan hadith ini -- menurut al-Thufi -- haruslah diutamakan dari dalil-dalil syari'at yang lain. Dan sekaligus membatasi jangkauan keumuman (*takhsish*) dalil-dalil syari'at dimaksud. Sebab jika diandaikan sebagian dalil-dalil syari'at mengandung kemudharatan, maka jika kemudharatan itu dihilangkan dengan hadith tersebut, berarti dalil tersebut sama-sama dipungsikan (melalui metode *takhsish*). Kalau tidak, maka berarti pengabaian terhadap

²⁴⁵ Najm al-Din al-Thufi , *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.235-237.

hadits tersebut. Dan tidak diragukan lagi -- lanjut al-Thufi -- bahwa memadukan *nash-nash* yang bertentangan lebih utama dari mengabaikan salah satunya.²⁴⁶

Dari uraian di atas dapat dipahami, bahwa dalam rangka meniadakan kerusakan dan meraih kemaslahatan, maka kandungan hadits لا ضرر ولا ضرار haruslah diutamakan dari dalil-dalil syariat yang lain, dan sekaligus membatasi jangkauan keumuman (*takhsish*) dalil-dalil syariat tersebut. Pengertian inilah yang dimaksudkan oleh al-Thufi dengan ungkapannya " hadits لا ضرر ولا ضرار menjadi kuat dan hukumnya wajib diamalkan ".

Kemudian lebih lanjut al-Thufi menjelaskan maksud dari dalil-dalil syariat di atas. Menurutnya, dalil-dalil syariat tersebut ada sembilan belas macam. Dan berdasarkan penelitiannya, maka semua pendapat ulama telah tercakup di dalam macam-macam tersebut. Sembilan belas dalil dimaksud adalah: (1). al-Kitab, (2) al-Sunnah, (3) ijma' al-ummah, (4) ijma' ahl al-Madinah, (5) Qiyas, (6) perkataan sahabat Rasul, (7) Mashalih al-Mursalah, (8) istshhab, (9) al-bara'ah al-ashliyah, (10) al-'Awa'id, (11) istiqra', (12) sadd al-zara'i, (13) istidlal, (14) istihsan, (15) al-akhdu bi al-akhaffi, (16) al-'ishmah, (17) ijma' ahl al-kufah, (18) ijma' ahl al-'itrah (keluarga Nabi), (19) ijma' khulafa al-arba'ah.

Selanjutnya al-Thufi menjelaskan, bahwa sebagian dalil-dalil tersebut ada yang penggunaannya telah disepakati, dan ada yang masih diperselisihkan. Namun dari sembilan

²⁴⁶ Ibid. hlm.237.

belas dalil tersebut, yang paling kuat menurut al-Thufi adalah dalil *nash* dan *ijma'*. Hanya saja terkadang dalil *nash* dan *ijma'* tersebut selaras dengan pemeliharaan terhadap kemaslahatan, dan terkadang pula bertentangan. Jika keduanya sejalan dengan kemaslahatan, maka itulah kemaslahatan yang sebaik-baiknya, dan tidak perlu diperdebatkan lagi. Sebab -- tegas al-Thufi -- ketiga dalil tersebut, yaitu *nash*, *ijma'* dan *al-mashlahab* sepakat menunjuk suatu hukum. Namun jika yang terjadi sebaliknya, yaitu *nash* dan *ijma'* bertentangan dengan *al-mashlahab*, maka -- menurut al-Thufi -- yang harus di dahulukan adalah *al-mashlahab* atas dalil *nash* dan *ijma'* dengan cara mengadakan *takhsish* atau *tabyin* (interpretasi) terhadap pengertian *nash* dan *ijma'*, bukan dengan cara membekukan berlakunya salah satu dari keduanya. Karena hal ini -- menurut al-Thufi -- sama dengan penjelasan sunnah terhadap ayat al-Qur'an, kemudian mengamalkan pengertian sunnah.²⁴⁷

Pengertian saling bertentangan disini lanjut al-Thufi adalah, apabila *nash* atau *ijma'* memutuskan suatu kasus hukum dengan hukum tertentu, sementara *al-mashlahab* dalam kasus yang sama memutuskan dengan hukum yang berbeda. Ketika terjadi kontradiksi antara *nash* atau *ijma'* dengan *al-mashlahab*, maka menurut al-Thufi, *al-mashlahab* yang wajib didahulukan.

Mendahulukan *al-mashlahab* terhadap dalil *nash* dan *ijma'* -- menurut al-Thufi -- bukanlah suatu pengabaian

²⁴⁷ Ibid. hlm.238.

terhadap *nash* atau *ijma'*, melainkan *nash* dan *ijma'* tersebut dapat diberlakukan dalam kondisi-kondisi yang lain. Jadi, wilayah jangkauan *nash* dan *ijma'* pada awalnya menyeluruh (umum) dalam semua situasi dan kondisi, namun kemudian terdapat pengecualian pada situasi dan kondisi tertentu karena kemaslahatan menghendakinya. Inilah yang dalam terminologi ushul fiqh disebut *takhsish*. Atau dengan cara memberikan interpretasi *nash* dan *ijma'* tersebut agar tidak berlawanan dengan dalil kemaslahatan. Inilah yang disebut dengan *bayan*.

Lalu al-Thufi berandai-andai sekiranya ada orang yang mempertanyakannya. Al-Thufi berandai, jika dikatakan, bahwa *al-mashlahah* yang diambil dari pengertian hadits "*Laa dharara wa laa dhiraara*" tidaklah cukup kuat untuk menentang *ijma'* dengan cara *takhsish*. Dengan alasan, karena *ijma'* merupakan dalil qathi (pasti), sedangkan *al-mashlahah* bukanlah merupakan dalil qathi. Sebab, hadits yang mendukung atau sebagai dalil tidaklah pasti sebagaimana *ijma'*. Karenanya, *ijma'* jelas lebih kuat dan utama dari pada *al-mashlahah*.

Pernyataan di atas dibantah oleh al-Thufi. Menurutnya, *al-mashlahah* tetap lebih kuat dan utama dibanding *ijma'*.²⁴⁸ Sebagai konsekwensinya, maka *al-mashlahah* lebih kuat dan utama untuk dijadikan argumentasi dari pada dalil-dalil syari'at yang lain. Sebab, menurut al-Thufi, suatu yang lebih

²⁴⁸ Alasan al-Thufi mengatakan bahwa *al-mashlahah* lebih kuat dari dalil *ijma'*, akan dibahas pada sub bab berikutnya, yang berjudul "*Al-mashlahah lebih kuat dari dalil Ijma'*"

kuat (*al-mashlahab*) yang diambil dari dalil yang lebih kuat (*nash* dan *ijma'*) adalah lebih kuat.²⁴⁹

Untuk membuktikan bahwa *al-mashlahab* lebih kuat dari dalil *ijma*, al-Thufi membuktikannya dengan mengkritisi dalil-dalil kehujjahan yang dipergunakan oleh ulama untuk wajib mengikuti *ijma*. Ternyata dalil-dalil kehujjahan yang dikemukakan para ulama untuk wajib mengikuti *ijma* tidaklah kuat sebagaimana dalil *al-mashlahab*. Karnanya *al-mashlahab* lebih kuat dari *ijma'*. Dan untuk lebih jelasnya akan diuraikan pada ulasan berikut ini.

3.5.2. Al-Mashlahah Lebih Kuat dari Dalil Ijma'

Untuk membuktikan bahwa *al-mashlahab* lebih kuat dari pada dalil *ijma'*, al-Thufi mengajukan beberapa kritikan terhadap dalil-dalil kehujjahan *ijma'* yang dijadikan landasan oleh ulama untuk wajib mengikutinya. Dari kritikan tersebut akan terbukti bahwa landasan dalil-dalil kehujjahan *ijma'* itu lemah, sehingga yang ada hanyalah *al-mashlahab*. Dengan demikian, maka *al-mashlahab* lebih kuat dari pada dalil *ijma'*.

Dalil-dalil kehujjahan *ijma'* yang dijadikan landasan oleh ulama sebagai dalil syariat yang terkuat di dasarkan atas ayat-ayat al-Qur'an, hadits Rasulullah saw dan logika.

Adapun bunyi teks dalil *ijma'* dari al-Qur'an yang dijadikan landasan oleh ulama adalah sebagai berikut:

²⁴⁹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 239.

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا.

" Dan barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas
kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang
mukmin. Kami biarkan ini berkuasa terhadap kesesatan yang telah
dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam jannah, itu
seburuk-buruk tempat kembali ".²⁵⁰

Pengertian ayat tersebut menurut para ulama adalah,
bahwa ancaman Allah ditujukan kepada orang yang berani
menyakiti Rasul dan tidak mau mengikuti jalan yang telah
dititi oleh kaum mukminin. Ancaman ini merupakan
larangan yang harus ditinggalkan, dan jika dilakukan, maka
haram hukumnya. Hal ini menunjukkan wajib untuk
ditinggalkan. Pengertian jalan kaum mukminin disini tidak
lain adalah ijma'. Dan ancaman disini ditunjukkan kepada
siapa pun yang meninggalkannya. Dengan demikian -
menurut ulama - maka ijma' wajib diikuti oleh setiap
muslim.

Argumentasi yang dikemukakan para ulama di atas
ditolak oleh al-Thufi dengan beberapa alasan.²⁵¹

Pertama, ancaman yang terdapat di dalam ayat tersebut
disebabkan dua hal, *pertama*, menyakiti hati rasulullah saw,
dan *kedua*, mengikuti jalan selain jalan kaum mukminin.
Kedua hal tersebut sama-sama wajib hukumnya, dan

²⁵⁰ Q.S. Al-Nisa' : 115.

²⁵¹ Najm al-Din al-Thufi , Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in, Op. Cit.
hlm. 247-250.

mempunyai kaitan yang sangat erat. Sehingga, antara satu dengan yang lain harus bergandengan dan tidak dapat dipisahkan, karena salah satu dari keduanya itu mungkin menjadi syarat atau rukun bagi lainnya.²⁵² Dengan demikian -- menurut al-Thufi -- ayat di atas tidak dapat dijadikan sebagai landasan wajibnya mengikuti ijma'.

Kedua; huruf ل (*Alif - lam*) yang terdapat pada kata *mukminin* dapat ditafsirkan menjadi dua, yaitu *li al-'abd* (yang kemasukan ل sudah diketahui sebelumnya oleh mukhathab), dan dapat pula ditafsirkan *li al-istigraq* (mencakup semua satuan makna yang ditunjukkan). Jika ل tersebut ditafsirkan ل *li al-'abd*, maka -- tegas al-Thufi -- ayat tersebut tidak dapat menjadi dalil ijma'. Sebab boleh jadi yang dimaksud adalah golongan kaum beriman tertentu, misalnya, para sahabat Nabi atau sebagian dari sahabat Nabi. Dan ternyata penafsiran seperti ini -- lanjut al-Thufi -- dianut oleh madzhab al-zhahiri yang berpendapat, bahwa ijma' yang menjadi hujjah hanyalah ijma' para sahabat. Sebab, *kitab* tersebut ditujukan kepada mereka ketika mereka masih ada. Dengan demikian, ijma' yang menjadi hujjah hanyalah ijma' para sahabat.²⁵³

Ketiga; meskipun kata *ghaira* pada ayat diatas ber-*idhafah* kepada kata *sabili al-mukminin* (jalan orang-orang yang beriman), namun kata tersebut tidak dapat menjadi *ma'rifah* (definitif), karena pengertiannya sangat samar. Berdasarkan

²⁵² Ibid

²⁵³ Ibid.

argumen tersebut, ayat di atas tidak menunjukkan ancaman terhadap setiap individu yang tidak mengikuti jalan kaum mukminin. Pengertian yang disebut terakhir ini menjadi mungkin, karena susunan kalimat ayat tersebut dapat menunjuk pengertian: *ويتبع أمرا مغيرا لسبيل المؤمنين* (Dan mengikuti sesuatu hal yang berbeda dengan jalannya kaum mukminin). Dengan demikian, yang dimaksud dengan kata *أمرا* (sesuatu) dalam ayat ini adalah sesuatu yang bukan jalan kaum mukminin dalam hal keimanan. Jadi ayat tersebut dapat dipahami, bahwa ancaman Allah terbatas pada menyakiti rasul, dan ancaman bagi kaum kafir. Dengan demikian, ayat di atas tidak mengandung dalil harus mengikuti *ijma'*.²⁵⁴

Selanjutnya al-Thufi menambahkan, meskipun ayat di atas *Fii siyaaq al-syarth* (berbicara dalam konteks ungkapan bersyarat) sehingga menunjukkan pengertian umum, namun pengertian kalimat *ويتبع أمرا مغيرا لسبيل المؤمنين* (Dan mengikuti sesuatu hal yang berbeda dengan jalan kaum mukminin) di atas tetap dapat dipahami dalam pengertian tertentu, yaitu kekafiran. Alasan yang dikemukakan al-Thufi adalah berdasarkan konteks ayat sebelum dan sesudahnya, yang sama-sama berbicara tentang kekafiran dan orang-orang kafir, sehingga pegertiannya menuju kepada kafir dan kaum kuffar.²⁵⁵

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Bunyi teks ayat yang sebelumnya adalah : لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما (Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-

Dari sisi lain, berdasarkan konteks ayat yang sebelum dan sesudahnya, maka sekalipun tanpa mentakdirkan makna ayat seperti disebut diatas, pengertian umum yang terdapat dalam kalimat *سبيل المؤمنين* (jalan kaum mukminin) tetap dapat diartikan secara khusus, yaitu keimanan.²⁵⁶

Keempat; pengertian kata *sabiil* (jalan) dalam konteks ayat di atas ada tiga, yaitu jalan kaum mukminin, jalan orang-orang yang bukan mukminin, dan jalan pertengahan (antara keduanya). Jalan yang terakhir ini tidak diikuti oleh yang pertama dan yang kedua, tetapi merupakan jalan yang bersifat mubah (dibolehkan oleh Allah), yang tidak dikenai ancaman siksa dan janji pahala. Dengan adanya perkiraan jalan pertengahan ini, maka ayat di atas -- menurut al-Thufi -- tidak dapat dijadikan sebagai dalil untuk menyatakan wajib mengikuti jalan yang pertama, yaitu jalan kaum mukminin.

Kelima; ayat yang mengandung syarat ini pengertiannya bertentangan (*muqabalah*) dengan ayat sebelumnya, sementara ia di-'*athaf*-kan kepada ayat sebelumnya. Sedangkan pada ayat

bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah, atau berbuat ma'ruf, atau mengadakan perdamaian diantara manusia. Dan barangsiapa berbuat demikian, karena mencari keridhaan Allah, maka kelak Kami memberi kepadanya pahala yang besar). Sedangkan bunyi teks ayat sesudahnya adalah : *إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد ضل ضللاً بعيداً* (Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa yang selain dari syirik itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang mempersekutukan (sesuatu) dengan Allah, maka sesungguhnya ia telah sesat sejauh-jauhnya).

²⁵⁶ Ibid

yang sebelumnya itu disebutkan tiga ciri kebaikan, yaitu memerintah manusia untuk memberi sedekah, atau berbuat kebaikan, atau mengadakan perdamaian diantara manusia. Karenanya, penafsiran dari *bukan jalan kaum mukminin* tersebut ialah sebagai kebalikan dari tiga hal tersebut. Takwil seperti ini, lanjut al-Thufi, jelas dapat dipahami dari ayat sebelumnya. Jika tidak dihubungkan dengan ayat sebelumnya, sudah barang tentu akan dipahami apa adanya.

Keenam; jika ayat di atas penafsiran menunjukkan wajib mengikuti *ijma'*, maka al-Thufi setuju. Akan tetapi hanya dalam hal ibadat dan yang sejenisnya, yaitu masalah-masalah yang sudah ditetapkan (*muqaddarat*) – yang tidak bisa diketahui kecuali dari nash atau yang menjadi pengganti nash.

Setelah menguraiakan panjang lebar kritiknya terhadap ayat yang dijadikan ulama sebagai dalil atas kewajiban mengikuti *ijma'*, lalu al-Thufi memfokus sasaran kritiknya. Al-Thufi mengatakan, bahwa yang menjadi konteks pembicaraan di atas bukanlah tentang keberadaan *ijma'* itu sendiri, melainkan tentang kewajiban mendahulukan *al-mashlahah* atas *ijma'* melalui cara *bayan* (interpretasi). Sebab menurutnya, *al-mashlahah* lebih kuat dari *ijma'*. Sedangkan dalil-dalil *ijma'* diatas tidak ada yang menunjukkan sebaliknya.²⁵⁷ Dengan demikian, terbukti bahwa *al-mashlahah* lebih kuat dari dalil *ijma'*.

²⁵⁷ Ibid. hlm. 250.

Adapun dalil kedua yang dijadikan hujjah oleh mayoritas ulama tentang kehujjahan ijma' yang wajib di ikuti adalah firman Allah swt:

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

" *Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas dasar (perbuatan) manusia*".²⁵⁸

Menurut mayoritas ulama, pengertian *wasathan* pada ayat tersebut ialah *adil dan terpilih*. Jika orang yang adil dan terpilih itu memutuskan sesuatu, hasilnya adalah kebenaran semata. Sedangkan ijma' keluar dari umat yang adil dan terpilih ini. Karenanya, ijma' suatu kebenaran.

Sebagai sanggahan terhadap penafsiran di atas, al-Thufi mengemukakan, bahwa pengertian adil disini ialah dalam masalah kebenaran, yang prosesnya melalui antara yang benar dan tidak benar. Seperti masalah pemberitaan atau kesaksian. Bukan prosesnya itu yang berkaitan dengan masalah benar atau tidak benar dalam menyimpulkan hukum syari'at atau ijtihad.

Berdasarkan pengertian kebenaran tersebut, al-Thufi menolak pendapat sebagian ulama yang mengatakan:

" *Jika predikat adil bagi umat ini sudah jelas, berarti mereka tidak akan sepakat (ijma') kecuali pada yang qath'i. Sedangkan qath'i wajib di amalkan.* "

²⁵⁸ Q.S. Al-Baqarah: 143.

Dalam hal ini al-Thufi menegaskan, tidak benar jika dikatakan bahwa ijma' hanya di dasarkan atas hal-hal yang qath'i. Sebab, para ulama pendukung ijma' pun mengatakan tentang bolehnya ijma' dengan dasar qiyas atau *hadits abad*. Bahkan kebanyakan ulama berpendapat, bahwa ijma' pada asalnya bisa disahkan sekalipun tanpa sandaran, atau bisa disahkan hanya melalui penyelidikan. Alasan yang dikemukakan ulama adalah, karena umat itu *ma'shumah* (terpelihara dari perbuatan salah), maka jika mereka sepakat terhadap sesuatu, kesepakatan itu dijamin kebenarannya dan merupakan hujjah, baik kesepakatan itu berdasarkan dalil atau tidak.²⁵⁹

Kemudian al-Thufi menambahkan, sekiranya benar bahwa ijma' hanya didasarkan atas dalil *qath'i* (pasti), maka perlu dipertanyakan: apakah yang dimaksud dengan kepastian disini ?. Jika yang dimaksud adalah kepastian akal yang takkan meleset, dalam arti tidak mungkin terdapat dalil atau pengertian yang lain yang berbeda dengannya, maka hal yang seperti itu -- menurut al-Thufi -- sangatlah langka terjadi di dalam dalil-dalil syari'at. Namun jika sekiranya memang ada, maka ketentuan hukumnya mestilah sesuai dengan *al-mashlahah*. Sebaliknya, jika ternyata yang dimaksud dengan kepastian disini adalah *al-qath'i' al-syar'i* (kepastian syari'at), maka di dalam 19 macam dalil syari'at yang disebutkan sebelumnya, hanya ijma', nash dan *ri'ayat al-mashlahah* yang mungkin dinyatakan sebagai dalil yang qath'i

²⁵⁹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. cit. hlm 251.

(pasti). Dalam pada itu, sifat pasti yang diletakkan kepada ijma' tidak dapat didasarkan atas ijma' itu sendiri. Sebab hal itu berarti menetapkan sesuatu dengan dirinya sendiri.²⁶⁰

Ayat selanjutnya yang dijadikan dalil oleh mayoritas ulama tentang kehujjahan ijma' adalah sebagai berikut:

كنتم خير أمة أخرجت للناس

" *kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk umat manusia.....*".²⁶¹

Menurut pendapat mayoritas ulama, bahwa kandungan ayat tersebut merupakan pujian terhadap umat Muhammad. Pujian Allah terhadap mereka berarti pengakuan Allah, oleh karena itu hendaknya hal ini dijadikan hujjah.

Dalam menanggapi pernyataan di atas, al-Thufi menjelaskan, bahwa kritiknya terhadap ayat tersebut sama dengan kritiknya terhadap ayat 143 pada surat al-Baqarah.²⁶²

Adapun dalil ijma' dari al-sunnah yang diajukan mayoritas ulama sebagai dalil atas kehujjahan ijma' yang harus diikuti adalah, sabda Rasulullah saw sebagai berikut :

أمتي لا تجتمع على ضلالة.

" *Umatku tidak sepakat berbuat sesat*". dan hadits lain yang semakna.

²⁶⁰ Ibid. hlm.250-251.

²⁶¹ Q.S. Al-Imran : 110.

²⁶² Ibid. hlm.252-253.

Menurut pendapat mayoritas ulama, bahwa hadits yang pengertiannya sama dengan hadits diatas sangat banyak dengan variasi berbagai lafaz dan riwayat, hingga menduduki *mutawatir maknawi*, seperti halnya hadits tentang keberanian Ali atau kedermawanan Utsman. Dalalah hadits tersebut qath'i, dengan demikian wajib diikuti. Jadi, ijma' itu mempunyai kekuatan sama dengan nash qath'i sanad dan matan, sehingga segala perintah ijma' harus di ikuti.

Sebagai sanggahan terhadap pendapat tersebut, al-Thufi menjelaskan bahwa hadits-hadits tersebut, sekalipun lafaz dan maknanya beraneka ragam. bukan berarti derajat hadits tersebut dapat menduduki mutawatir maknawi. Sebab, jika hadits tersebut diletakkan dibenak kita secara berdampingan dengan riwayat-riwayat yang bercerita tentang kedermawanan Utsman r.a dan keberanian Ali r.a, ataupun dengan hadits-hadits yang mencapai derajat mutawatir ma'nawi lainnya, maka kita akan menemukan bahwa keberadaan dari hadits-hadits yang disebut terakhir bersifat qath'i, sedang hadits yang disebut pertama tidak qath'i, sebab kedudukan hadits tersebut berada dibawah kedudukan riwayat tentang kedermawanan Utsman dan keberanian Ali. Karena kedua hadits yang terakhir adalah mutawatir, maka hadits yang kedudukannya berada dibawah tingkatan mutawatir, bukanlah hadits mutawatir. Oleh sebab itu, menurut pendapat al-Thufi, bahwa hadits "*Ummati La Tajtami'u 'Ala Dhalalatin*" bukanlah hadits mutawatir, dan ia hanya bisa dikatakan sebagai hadits yang banyak jumlahnya (*istifadhab*) dan mempunyai makna yang sama.

Lanjut al-Thufi, kalau dikatakan bahwa umat telah menerima hadits itu dengan baik, maka pendapat tersebut ditolak oleh al-Thufi dengan alasan sebagai berikut:

1. Kalau sekiranya, orang-orang yang mengingkari ijma' seperti al-Nazhzhah, Syi'ah, Khawarij dan al-Zhahiriyyah (selain ijma' sahabat) menerima hadits tersebut, sudah tentu mereka tidak akan menolak ijma'.

2. Berargumentasi dengan pernyataan bahwa *talaqqatbu al-Ummah bi al-qabul* (umat Islam telah menerima hadits itu dengan baik), berarti membuat hujjah dengan ijma' itu sendiri. Ini berarti menetapkan sesuatu dengan dirinya sendiri. Sudah barang tentu hal ini tidak dibolehkan.

3. Jika "*keseepakatan umat ini*" dapat diterima, maka sifat penerimaannya hanya mencapai tingkat *zhanni*, bukan *qath'i*. Padahal semua masalah yang berdasarkan zhanni tidak dapat dijadikan sebagai sandaran bagi sesuatu yang dianggap qath'i atau bagi dalil syari'at yang paling kuat.

Adapun alasan al-Thufi mengatakan bahwa penerimaan ijma' mencapai tingkat zhanni, karena jalan yang ditempuh penuh dengan pertikaian antar golongan. Dengan sendirinya yang kuat akan menekan pihak yang lemah. Oleh karena itu, qath'i nya ijma' itu bersifat paksaan.

Kalaupun hadits itu diterima sebagai sesuatu yang mutawatir, bagaimanapun juga nilai ke-qath'iannya tetap diragukan, dalam pengertian harus di ikuti. Sebab di dalamnya, menurut al-Thufi, masih banyak sekali kemungkinan yang diartikan sebagai ijma', yaitu mustahil

mereka sepakat melakukan kekufuran. Dengan demikian, ijma' tidak wajib di ikuti selain hanya pada masalah keimanan yang merupakan lawan kekafiran.²⁶³

Dalil lain dari hadits yang menyatakan kehujjahan ijma' harus di ikuti adalah hadits rasulullah saw sebagai berikut:

اتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذ شذ في النار.

"Kalian harus mengikuti golongan mayoritas (sawad al-a'zham), barang siapa menyendiri, kelak akan menyendiri pula masuk neraka".

Demikian pula dengan hadits Rasulullah saw:

يد الله على الجماعة

"Sesungguhnya kekuasaan Allah beserta mayoritas (jama'ah)".

Hadits tersebut – menurut para ulama – dimaksudkan agar umat Islam taat kepada Umara' dan imam, serta tidak dibolehkan menentanginya. Sebagai dalil adalah sabda Rasulullah saw:

اسمعوا واطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي

" Ikutlah dan taatlah kepada (umara'), sekalipun yang memerintah kalian adalah orang budak Habsyi ".

Juga sabda Rasulullah saw:

من مات تحت راية عمية مات ميتة جاهلية

²⁶³ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* , hlm.253-254.

" *Barang siapa mati dibawah naungan 'ashabiyah, ia akan mati akan membela kejahiliyahan* ".

Kemudian al-Thufi mengemukakan bantahan dan kritikan terhadap dalil-dalil ijma' tersebut yang berdasarkan kitabullah dan al-sunnah. Bantahan tersebut menyangkut:

1. Dalil-dalil ijma' yang dijadikan landasar untuk menguatkan ijma' yang diambilkan dari Kitabullah atau al-Sunnah tidaklah qath'i, karena berdasarkan nash-nash zhahir (*al-zhahahir al-sam'iyah*), sedangkan nash-nash zhahir baru dapat dijadikan hujjah jika didasarkan atas ijma. Jadi, jika ijma' itu di tetapkan berdasarkan dalil sima'i tersebut, terjadilah (*daur*) atau siklus.

2. Pengertian kaum mukminin pada ayat 115 dalam surat al-Nisa' di atas, dan *Ummati* (kaum saya) di dalam hadits, mencakup semua kaum beriman dan semua umat. hal ini mengandung arti, yang menjadi dalil qath'i dan wajib di ikuti adalah sesuatu yang disepakati oleh semua umat. Akan tetapi kenyataannya, berdasarkan nash, umat itu terbagi menjadi 73 golongan. Sedangkan yang disepakati oleh ke 73 golongan tersebut secara keseluruhan hanyalah mengenai iman kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan masalah-masalah lain yang tidak banyak jumlahnya. Dengan demikian jelaslah bahwa maksud sabda rasulullah saw **أمتي لا تجتمع على ضلالة** (*umatku tidak sepakat dalam masalah keesatan*) adalah menyangkut seluruh kelompok atau golongan.²⁶⁴

²⁶⁴ Ibid. hlm.254-255.

Adapun dalil ijma' secara *logika* yang dikemukakan oleh para ulama untuk menguatkan pendapatnya mengenai kehujjahan ijma' adalah, jika kelompok ahli dan para ulama – termasuk cendikiawan berupaya memusatkan perhatian dan kemampuan secara maksimal untuk membahas suatu hukum, pada umumnya hasilnya tidak pernah salah atau menyimpang dari kebenaran.²⁶⁵

Namun demikian, asumsi tersebut menurut al-'Thufi masih bisa dibantah. Sebab, ijma' orang-orang yahudi dan Nasrani - juga penganut agama-agama lain, sekalipun mereka itu berjumlah banyak dan terdiri dari para cendikiawan yang mempunyai kemampuan, ternyata masih juga mengalami kesesatan. Kemudian, jika mereka ini ditinjau dari segi ijma' kaum muslimin, berarti juga bisa menempuh jalan yang sesat dari kebenaran.²⁶⁶

Setelah menolak dalil ijma' dengan argumentasinya, selanjutnya al-'Thufi menjelaskan lebih jauh, bahwa jika ditinjau dari berbagai segi, ijma' itu dapat dibantah dengan alasan:²⁶⁷

Pertama; Jika ijma' merupakan hujjah, tentu hal tersebut ditinjau dari individu-individu yang melakukan ijma', atau dengan adanya kesaksian syari'at yang mengatakan bebasnya mereka dari kesalahan. Alasan yang menyatakan mereka itu bebas dari salah (ma'sum) adalah bathil. Sebab,

²⁶⁵ Ibid. hlm.255-256

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid. hlm.256-259.

semua orang yang terlibat melakukan ijma' itu bukanlah orang-orang yang *ma'sum*, walaupun tidak berarti mereka itu tidak mempunyai kemampuan untuk menjauhi kesalahan. Alasan yang menyatakan bahwa syari'at sebagai saksi, juga bathil. Sebab, syari'at tersebut adakalanya mutawatir, terkadang juga ahad. Padahal ahad itu tidak bisa dijadikan sandaran. Berdasarkan alasan ini, ijma' tidak bisa dijadikan sebagai hujjah.

Kedua, sabda Rasulullah saw: **ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة** (*umatku akan terbagi menjadi 73 golongan*). Dan sabda Rasulullah saw **أمتي لا تجتمع على ضلالة** (*Umatku tidak akan sepakat dalam kesesatan*). Umat disini adalah seluruh umat yang berjumlah 73. Terkadang yang dimaksud dengan umat ialah satu golongan yang selamat dari kesesatan. Jika yang dimaksud adalah semua golongan, pendapat itu ditolak oleh al-Thufi dengan alasan:

- 1). Ada diantara mereka yang tidak menganggap kehujjahan ijma' atau tidak sah menganggap ijma' sebagai hujjah disebabkan ada kelompok yang menolak kehujjahan ijma'.
- 2). Di antara mereka terdapat pula kaum kafir, sedang orang kafir tidak bisa termasuk di dalam kegiatan ijma'. Jika pada kenyataannya yang dimaksud adalah hanya kelompok yang selamat, berarti pengertiannya tidak mencakup seluruh umat. Dengan kata lain, hanya sepersembilan, atau sebagian kecil dari 73 golongan itu. Jadi pengertian hadits tersebut, secara sempurna adalah, "

seperdelapan atau sepersembilan atau sebagian kecil dari umatku tidak akan sepakat dalam hal kesesatan ". Pengertian seperti ini -- menurut al-Thufi -- tidak tepat disandarkan pada Rasulullah saw.

- 3). Khalifah Utsman r.a. dan dua khalifah sebelumnya yaitu Abu Bakar dan Umar telah menetapkan, bahwa seorang ibu tidak mendapatkan sepertiga, tapi seperenam dari harta waris karena adanya dua saudara laki-laki mayit. Berbeda dengan ketiga khalifah di atas, menurut Ibn Abbas seorang ibu baru mendapatkan seperenam kalau ada tiga saudara lelaki mayit. Alasan yang dikemukakan Ibn Abbas dalam membantah pendapat Utsman adalah firman Allah :

فإن كان له إخوة فلأمه السدس

" *Jika pewaris meninggalkan beberapa saudara laki-laki, maka ibunya mendapat seperenam....*".²⁶⁸

Selanjutnya ibn Abbas berkata kepada khalifah Utsman وليس الأخوان إخوة في لسان قومك, bukankah Allah telah mengatakan beberapa saudara, -bukan dua saudara. Bukankah bahasa yang digunakan ini bahasamu juga?. Utsman menjawab, إني لا أدع أمرا كان قبلي (Aku hanya melaksanakan ketetapan yang sudah berlaku sebelum aku).²⁶⁹

Alasan ini merupakan hujjah Utsman mengenai ijma'. Hanya saja yang menjadi masalah disini bagi al-Thufi adalah,

²⁶⁸ Q.S. Al-Nisa': 11

²⁶⁹ Ibid. hlm. 258.

jika ijma' dikatakan sebagai hujjah, tentunya Ibn Abbas tidak akan mengajukan bantahan karena al-Qur'an mempunyai pengertian yang sangat jelas. Akan tetapi, Utsman selalu berpegang pada pendiriannya bahwa segala sesuatu itu dikembalikan kepada ijma'.

Menurut al-Thufi, kenyataan di atas menunjukkan bahwa kedudukan ijma' lebih lemah dibanding makna lahiriyah nash, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Abbas yang lebih mendahulukan lahiriyah nash dari pada ijma'. Terutama ijma' yang disepakati secara khusus oleh ketiga khalifah, dan orang-orang yang semasa dengan mereka.

4). Para sahabat telah sepakat (ijma') tentang bolehnya melakukan tayamum sebab sakit atau tidak mendapat air. Dalam hal ini Ibn Mas'ud tidak sependapat dengan mereka dengan mengatakan :

" Jika kita memberi keringanan untuk melakukan tayamum, dapat dipastikan setiap orang akan merasakan dingin terhadap air, dan mereka akan melakukan tayamum sekalipun air berada di depan batang hidungnya".

Akan tetapi ungkapan Ibn Mas'ud tersebut dibantah oleh Abu Musa dengan mengemukakan dalil ayat dan hadits 'Ammar. Hanya saja bantahan tersebut tidak mendapat tanggapan serius dari Ibn Mas'ud.

Menurut al-Thufi, sikap Ibn Mas'ud tersebut menunjukkan bahwa ia meninggalkan nash dan ijma' hanya

karena alasan *al-mashlahah*. Kemudian pendapat ini mulai dikenal dengan pendapat Ibn Mas'ud, dan tidak seorangpun dari sahabat yang menolak pendapat tersebut.

Namun demikian, lanjut al-Thufi, apa yang dikemukakan Ibn Mas'ud tersebut masih ada dua kemungkinan. Yaitu, ijtihadnya itu mungkin jadi benar, dan mungkin jadi salah. Jika ternyata ijtihad Ibn Mas'ud benar, maka berarti ini menunjukkan bolehnya meninggalkan ijma' dan nash karena alasan *al-mashlahah*. Dengan demikian, maka ijma' bukan merupakan hujjah.

Sebaliknya, jika ijtihadnya tersebut salah, maka semua sahabat sebagai ahli ijma' harus dipersalahkan juga, karena tidak menolak pendapatnya. Jadi salah satu dari kedua kemungkinan tersebut harus ada. Baik itu diperbolehkannya meninggalkan ijma' berdasarkan perbuatan Ibn Mas'ud, dengan demikian maka ijma' tidak dapat dijadikan hujjah. Atau kemungkinan terjadinya kesalahan dalam ijma'. dikarnakan para sahabat tersebut membiarkan pendapat Ibn Mas'ud, sekalipun pendapat itu salah. Kedua konsekuensi tersebut sama-sama merupakan cacat dan tidak dapat diterima di dalam ijma'.

Sekiranya untuk menolak kesimpulan di atas -- demikian al-Thufi melanjutkan -- dikatakan bahwa ijma' tentang tayammum tidak terjadi, yang berarti bahwa Ibn Mas'ud tidak menentang ijma', maka satu-satunya kemungkinan ialah, Ibn Mas'ud menentang sumber ijma' itu sendiri, yaitu nash, dengan alasan demi kemaslahatan. Padahal menurut mayoritas ulama, nash tidak boleh

ditinggalkan hanya karena alasan qiyas ataupun alasan *al-mashlahab*. Sebaliknya, jika disimpulkan bahwa Ibn Mas'ud telah melakukan kesalahan, berarti sahabat r.a membiarkan dan membenarkan perbuatan tersebut. Bukankah sikap sahabat yang seperti itu juga tidak dapat diterima mayoritas ulama?. Dalam pada itu, kemungkinan kesimpulan yang terakhir tidak dapat dibantah dengan mengatakan, bahwa sahabat tidak membiarkan Ibn Mas'ud dalam kesalahan, dengan alasan bahwa Abu Musa sudah menolak pendapat Ibn Mas'ud. Namun pada kenyataannya, yang dilakukan Abu Musa terhadap Ibn mas'ud hanyalah bersifat perdebatan atau bertukar pikiran, bukan menolak pendapat Ibn Mas'ud. Kedua sikap tersebut -- kata al-Thufi -- sangat jelas perbedaannya.²⁷⁰

Pada akhir bahasannya, al-Thufi menjelaskan, bahwa bahasannya di atas tidak dimaksudkan untuk mencela ijma' atau membatalkan ijma' sama sekali. Ia tetap mengakui adanya ijma' dalam hal ibadat dan hal-hal yang *muqaddarat*. Hanya saja al-Thufi ingin memberikan penjelasan, bahwa memelihara *al-mashlahab* yang diambil dari pengertian sabda Rasulullah saw " *la dharara wa la dhirara*", kekuatannya lebih kuat dari pada ijma'. Sanadnya juga lebih kuat di banding sanad ijma'. Dengan demikian, jika al-Thufi mendahulukan *al-mashlahab* atas ijma', ini disebabkan adanya kewajiban mendahulukan dalil yang lebih kuat, bukan berarti membekukan dalil syari'at lainnya, karena *al-mashlahab* juga termasuk bagian dari dalil syari'at.

²⁷⁰ Ibid. hlm. 258-259.

Setelah mengkritisi dalil-dalil ijma' yang dijadikan landasan oleh ulama baik itu dari dalil al-Qur'an, al-Hadits dan logika, akhirnya al-Thufi sampai pada satu kesimpulan, bahwa dalam bidang mu'amalah, dalil tertinggi atau terkuat adalah *al-mashlahah*.

3.5.3. Al-Mashlahah Lebih Kuat dari Nash

Pada dasarnya, pembuktian bahwa *al-mashlahah* lebih kuat dari nash sangat erat hubungannya dengan pembahasan sebelumnya, yaitu "*al-mashlahah* lebih kuat dari ijma'". Karena kritik al-Thufi terhadap pendapat para ulama tersebut, itu juga yang dijadikan alasan untuk menguatkan pendapatnya mengenai *al-mashlahah* lebih kuat dari nash.

Pada pembahasan yang lalu dijelaskan, bahwa al-Thufi telah menolak dan mengkritisi dalil-dalil kehujjahan ijma yang dijadikan landasan oleh para ulama untuk wajib mengikutinya yang diambil berdasarkan nash, baik al-Qur'an maupun al-Hadits. Ternyata -- menurut al-Thufi -- dalil-dalil nash tersebut tidaklah bersifat qath'i, jadi yang qath'i hanyalah *al-mashlahah*.

Untuk membuktikan bahwa *al-mashlahah* lebih kuat dari pada nash, al-Thufi memulai penejasannya dari uraian tentang adanya empat unsur bagian yang terdapat pada nash.

Menurut al-Thufi, nash itu mempunyai dua kemungkinan, yaitu kemungkinan *mutawatir* dan kemungkinan *abad*. Masing-masingnya (dilihat dari segi *dalalah*-nya / tunjukkannya) mungkin *sharib* dan mungkin

pula *muhtamil*. Dengan demikian nash itu terbagi menjadi empat unsur bagian, yaitu *mutawatir*, *abad*, *syarib* dan *muhtamil*.

Al-Thufi selanjutnya menjelaskan, jika nash itu bersifat *mutawatir* dan *sharib*, maka nash tersebut menjadi qath'i dari segi *matan* dan *dalalah*-nya. Tetapi jika nash tersebut *muhtamil* dari segi sifat umum dan *ithlaqnya*, nash yang demikian itu tidak dapat disebut qath'i secara mutlak.²⁷¹

Penjelasan al-Thufi di atas dapat dipahami, bahwa meskipun suatu nash, baik itu al-Qur'an maupun hadits, mencapai derajat *mutawatir* dari segi *matan*, namun dari segi *dalalah*, nash yang seperti itu masih belum dapat dikatakan qath'i secara mutlak, selama nash tersebut menunjuk pengertian umum atau *ithlaq*. Dengan kata lain, -- menurut al-Thufi -- agar suatu nash dapat disebut qath'i secara mutlak, haruslah memenuhi dua unsur, yaitu *matan*-nya bersifat *mutawatir* dan *dalalah*-nya bersifat *sharib*. Jika salah satu dari dua unsur tersebut tidak terpenuhi, maka nash tersebut bersifat *zhanni*. Oleh karena itu, jika suatu nash diriwayatkan secara *mutawatir*, tetapi *dalalah*-nya *muhtamil*, atau *sharib* tetapi *abad*, dan atau diriwayatkan secara *abad* sekaligus mengandung makna *muhtamil*, maka nash tersebut -- menurut al-Thufi - disebut dengan *nash zhanni*.

Kemudian al-Thufi berpendapat, jika suatu nash tidak mengandung *ihthimal* dari semua seginya, maka nash tersebut tidak mungkin bertentangan dengan *al-mashlahah*, sekaligus tidak dapat ditakhshish oleh *al-mashlahah*, karena ia

²⁷¹ Ibid. hlm.251-252.

merupakan nash qath'i. Dua hal yang sama-sama qath'i, yaitu *al-mashlahab* dan nash yang tidak mengandung *ibtimal* sama sekali, tidak mungkin saling bertentangan.²⁷²

Setelah menguraikan syarat-syarat nash untuk dapat menjadi qathi, lalu al-Thufi menguraikan urutan-urutan dalil-dalil syari'at, karena berdasarkan urutan ini nantinya al-Thufi menyimpulkan bahwa *al-mashlahab* lebih kuat dari nash.

Menurut al-Thufi, urutan dalil yang paling mulia adalah al-Qur'an, al-Sunnah, kemudian ijma'. Adapun dari segi kekuatannya, maka yang paling tinggi ialah, ijma', kemudian al-Qur'an, baru al-Sunnah. Alasan yang dikemukakan al-Thufi adalah, bahwa ijma' tidak dapat di *naskh*. (Ijma') sedangkan al-Qur'an dan al-Sunnah dapat di *naskh*. Karena itu jika ada ayat atau hadits yang bertentangan dengan ijma', maka keduanya dapat dianggap *mansukh*.²⁷³

Apa yang dikemukakan al-Thufi diatas, pada hakikatnya juga merupakan pendapat mayoritas ulama. Untuk membuktikan itu, al-Thufi mengemukakan pendapat mayoritas ulama tentang kehujjahan ijma' sebagai dalil yang qarh'i sebagai berikut:

“Pengertian ijma' sebagai hujjah yang qath'i adalah, wajib mendahulukan mengamalkan ijma' atas dalil-dalil syari'at yang lain, seperti al-Qur'an, al-Hadits dan Qiyas. Jika ijma' telah menetapkan suatu masalah, baik ketetapan itu berupa menerima atau menolak,

²⁷² Ibid.

²⁷³ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid I, Op. Cit. hlm. 111.

*sedangkan nash baik itu al-Qur'an maupun al-Hadits serta qiyas bertolak belakang dengan ketentuan ijma', maka yang didahulukan adalah ijma'*²⁷⁴.

Berpijak pada kutipan di atas, al-Thufi kemudian dengan mudah menyatakan bahwa *al-mashlahab* lebih kuat dari nash. Sebab pada pembahasan sebelumnya (yaitu pembahasan dengan judul: *al-mashlahab* lebih kuat dari ijma') al-Thufi telah membuktikan bahwa *al-mashlahab* lebih kuat dari pada ijma', sedangkan mayoritas ulama berpendapat bahwa ijma' lebih kuat dari pada nash, karena itu kesimpulannya ialah, *al-mashlahab* lebih kuat daripada nash.

Kesimpulan yang dapat dipetik dari uraian di atas adalah, bahwa nash baru dikatakan qath'i, jika matannya bersifat *mutawatir* dan *dalalah*-nya bersifat *sharih*. Nash seperti itu tidak akan bertentangan dengan *al-mashlahab*, karena kedua-duanya bersifat qath'i. Yang ditakhshish oleh *al-mashlahab* adalah nash-nash yang bersifat *zhanni* saja. Kemudian ulama telah menempatkan ijma' – berdasarkan tingkat kekuatan - di atas nash, dengan demikian berdasarkan logika, jika nash berada di bawah ijma', dan *al-mashlahab* telah terbukti lebih kuat dari ijma', maka secara otomatis *al-mashlahab* juga lebih kuat dari nash.

3.5.4. Keutamaan Al-Mashlahah Dari Pada Nash dan Ijma'

Setelah dapat membuktikan bahwa *al-mashlahab* lebih kuat dari nash dan ijma', selanjutnya al-Thufi mengemukakan

²⁷⁴ Ibid. Jilid III, hlm. 29-30.

beberapa alasan lainnya untuk membuktikan bahwa *al-mashlahab* merupakan dalil terkuat. Alasan-alasan tersebut adalah sebagai berikut:²⁷⁵

Pertama; *al-mashlahab* adalah dalil yang disepakati semua ulama. Sebab ulama yang mengingkari ijma' sekalipun mengakui dalil *ri'ayat al-mashlahab*. Berpedoman pada sesuatu yang disepakati (*al-mashlahab*) tentu lebih utama dari pada berpedoman pada sesuatu yang diperselisihkan.

Kedua; Nash-nash itu sendiri saling bertentangan, dan dari situlah sumber segala bentuk pertikaian di dalam menetapkan hukum syari'at. Hal ini merupakan perbuatan tercela dipandang dari kacamata syari'at. Sedang memelihara *al-mashlahab* merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak di perselisihkan. Dengan demikian – menurut al-Thufi -- *al-mashlahab* adalah sesuatu yang disepakati, dan mengikuti *al-mashlahab* lebih baik dibanding menolaknya.

Selanjutnya al-Thufi mengutip beberapa ayat dan hadits yang menurutnya mengandung perintah agar umat Islam berpedoman kepada dalil yang disepakati, yang dalam hal ini adalah *al-mashlahab*. Adapun bunyi teks nash-nash tersebut adalah:²⁷⁶

قال تعالى : واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا

²⁷⁵ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* , hlm. 259.

²⁷⁶ Ibid. hlm. 260.

" Dan berpeganglah kamu semua kepada tali (agama) Allah. Dan janganlah kamu bercerai berai.....".²⁷⁷

قال تعالى : إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئ

" sesungguhnya orang-orang yang memecah belah agamanya dan mereka menjadi bergolongan, tidak ada sedikitpun tanggung jawabmu terhadap mereka..".²⁷⁸

قال تعالى : وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم

" Dan Yang mempersatukan hati mereka (orang-orang yang beriman). Walaupun kamu membelanjakan semua (kekayaan) yang berada di bumi, niscaya kamu tidak dapat mempersatukan hati mereka. Akan tetapi Allah yang mempersatukan hati mereka ".²⁷⁹

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تختلفوا فتختلف قلوبكم

"Janganlah kalian berselisih, karena berselisih akan mengakibatkan berbedanya hati kalian "

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وكونوا عباد الله إخوانا

"Jadilah kalian hamba-hamba Allah yang bersaudara".

Untuk membuktikan terjadinya perpecahan dan perselisihan di dalam tubuh umat Islam disebabkan karena adanya pertentangan sesama nash, al-Thufi mengemukakan fakta riil yang terjadi antara imam-imam madzhab, demikian pula dengan perselisihan yang terjadi diantara pendukung

²⁷⁷ Q.S. Al-Imran: 103.

²⁷⁸ Q.S. Al-An'am: 159.

²⁷⁹ Q.S. Al-Anfal: 63.

madzhab tersebut. Sebagai contoh, al-Thufi menjelaskan, bahwa madzhab Imam Malik menguasai kawasan Magrib, sedangkan madzhab Imam Hanafi menguasai daerah Masyriq. Diantara madzhab-madzhab itu tidak mau saling menjamu dan menemui madzhab lainnya, sekalipun di negerinya sendiri, kecuali jika ada urusan sangat penting. Sehingga pernah terjadi bahwa penduduk Jailan yang merupakan pengikut madzhab Hambali, jika mereka masuk ke kota, orang yang bermadzhab Hanafi akan mereka bunuh, dan merampas hartanya sebagai fa'i. Sebab, mereka ini menganggap bahwa pengikut madzhab Hanafi adalah kafir.

280

Demikian pula yang terjadi di *Bilad ma wara'a al-nabr*, yaitu negara pengikut Hanafi. Dimana di kota tersebut terdapat masjid milik pengikut Imam Syafi'i. Setiap pagi wali kota tersebut pergi untuk menunaikan shalat subuh melewati masjid tersebut sambil berkata, "sekarang sudah masanya gereja ini di tutup". Beberapa waktu kemudian, pintu masjid yang mereka katakan sebagai gereja itu di tutup dengan susunan bata yang disemen dengan tanah liat.

Kemudian setiap madzhab selalu mengutamakan imamnya sendiri dan menyudutkan imam lainnya, baik menyangkut karya tulis atau fatwa-fatwa yang mereka keluarkan. Keadaan seperti ini, menurut al-Thufi, sama dengan situasi ketika jahiliyah. Dimana diantara mereka saling memuji leluhur mereka masing-masing.

²⁸⁰ Ibid.

Bahkan yang lebih parah lagi -- kata al-Thufi -- demi membela dan mengagungkan imam serta madzhabnya, mereka berani menafsirkan suatu hadits dengan penafsiran yang salah dan jauh menyimpang, bahkan mereka sampai berani membuat hadits-hadits palsu (*maudhu*). Sebagai contoh, para pengikut Imam Malik meriwayatkan:

يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل ، فلا يوجد عالم أعلم من
عالم المدينة. قالوا وهو مالك

" *Untaku hampir mati lantaran kepayahan, tetapi tak seorangpun yang aku jumpai lebih pandai ('alim) dibanding orang 'alim di Madinah*". Yang mereka maksud dengan orang 'alim di Madinah adalah Imam Malik ".²⁸¹

Karna tidak mau merasa imamnya disaingi, lalu para pengikut Imam Syafi'i juga menyimpangkan penafsiran hadits Rasulullah saw yang menyatakan:

الأئمة من قريش

" *Para imam adalah keturunan Quraisy* ".²⁸² dengan Imam Syafi'i, karena beliau dari keturunan Quraisy.

²⁸¹ Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Tarmidzi. Dikatakan hadis ini Hasan. Dan diriwayatkan dari Ibn 'Uyainah, ia berkata: Yang dimaksudkan di hadits itu adalah Malik Ibn Anas. Lihat Najm al-Din al-Thufi , *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* , hlm. 262, pada catatan kaki nomer 4

²⁸² Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam musnadnya, dan al-Nasai dalam Sunan al-Kubra. Hadits ini dari Anas. Lihat Najm al-Din al-Thufi , *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* , hlm. 263, pada catatan kaki nomer 1.

Dan pada pernyataan lain dinyatakan:

تعلموا من قریش ولا تعلموها

" Belajarlah kalian dari orang Quraisy dan janganlah kalian mengajari mereka ".²⁸³

Pengikut Imam Hanafi juga tidak mau merasa kalah, mereka membuat hadits palsu untuk menjelekkan Imam Syafi'i dengan mengatakan bahwa Imam Syafi'i lebih berbahaya dari pada iblis, bunyi hadits tersebut adalah:

يكون فى أمتى رجل يقال له : النعمان، هو سراج أمتى، هو سراج أمتى، ويكون فيهم رجل يقال له : محمد بن إدريس هو أضر على أمتى من إبليس.

" Pada umatku-kata Rasulullah, terdapat seorang lelaki yang dikenal bernama Nu'man (Hanafi). Dialah pelita umatku. Diantara umatku juga ada seorang lelaki bernama Muhammad bin Idris (al-Syafi'i), ia adalah seorang yang lebih berbahaya ketimbang iblis terhadap umatku ".

Setelah menunjukkan fakta-fakta adanya perselisihan dan permusuhan di dalam tubuh umat Islam, akhirnya al-Thufi menyimpulkan, bahwa perpecahan dan perselisihan yang terjadi pada umat Islam dikarnakan mereka berpegang pada suatu dalil yang sifatnya zhanni. Sekiranya mereka berpegang kepada *al-mashlahah* yang menjadi tujuan semua hukum Allah, pasti perpecahan dan pertikaian tidak akan terjadi. walaupun itu terjadi, maka perselisihan tersebut dapat diminimalisir.

²⁸³ Ibid.

Ketiga; Terbukti adanya kontradiksi antara nash dengan *al-mashlahab* dalam beberapa masalah.²⁸⁴

Al-Thufi melihat, bahwa al-sunnah membuktikan adanya kontradiksi itu, dan untuk selanjutnya *al-mashlahab* yang dikedepakan. Ada beberapa contoh yang dikemukakan al-Thufi Untuk membuktikan stetmentnya di atas, hadits-hadits itu adalah sebagai berikut:

إنه عليه الصلاة والسلام لما أمرهم بجعل الحج عمرة، قالوا: كيف وقد سمي لنا الحج، وتوقفوا.

Pengertian hadits di atas adalah, ketika rasulullah saw memerintah kepada para sahabat agar menjadikan ibadah haji dengan istilah umrah. Akan tetapi mereka mengatakan: "*Bagaimana mungkin, karena kita telah memberi nama dengan ibadah haji*". Kemudian mereka tetap menamakan ibadah tersebut sebagai ibadah haji.

Sikap sahabat tersebut di pahami al-Thufi sebagai suatu penolakan atas nash karena alasan adat istiadat yang mana adat istiadat tersebut sangat erat kaitannya dengan masalah kemaslahatan.

Contoh lain adalah sabda Rasulullah saw kepad Siti 'Aisyah:

لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم.

²⁸⁴ Ibid. hlm. 268.

Pengertian hadits tersebut di atas adalah, ketika Rasulullah saw berkata kepada 'Aisyah: "*Jika kaummu orang yang tidak baru saja memeluk Islam, niscaya aku akan runtuhkan Ka'bah dan akan kubangun kembali di atas landasan Nabi Ibrahim*". Hadits ini menunjukkan bahwa membangun ka'bah di atas landasan Ibrahim adalah wajib. Akan tetapi, demi kemaslahatan umat manusia, maka rencana itu ditinggalkan.

Contoh lainnya yang dikemukakan al-Thufi adalah hadits yang diriwayatkan oleh al-Musalli, yaitu:²⁸⁵

أن رجلا دخل المسجد يصلى فأعجب الصحابة سمته، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اذهب فاقتله. فذهب فوجده يصلى، فرجع عنه. ثم أمر عمر بذلك فرجع عنه، كلاهما يقول : كيف أقتل رجلا يصلى ؟. ثم أمر عليا بقتله فذهب فلم يجده، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لو قتل لم يختلف من أمتي إثنان. فهذا الشيخان قد تركا النص، ولا مستند لهما إلا إستحسان إقباله على العبادة.

Pengertian hadits di atas adalah, bahwa ada seorang laki-laki masuk masjid, yang mana tingkah laku orang tersebut sangat mengherankan para sahabat Rasul. Kemudian Rasulullah mengatakan kepada Abu Bakar, "*Pergilah, dan bunuh orang itu*". Kemudian Abu Bakar pergi mencari orang tersebut, ternyata ia sedang melakukan shalat, dan memerintahkan kepada Umar hal serupa. Akan tetapi ia juga kembali kepada Rasulullah sambil menjawab, "*Bagaimana aku membunuh orang yang sedang melakukan shalat*". Kemudian, Nabi memerintahkan perintah yang sama kepada Ali. Akan tetapi lelaki itu sudah meninggalkan masjid.

²⁸⁵ Ibid. hlm. 269.

Kemudian Nabi mengatakan, "*Jika lelaki tadi di bunuh, tidak akan terjadi pada umatku pihak-pihak yang berselisih*".

Al-Thufi menjelaskan, bahwa Abu Bakar dan Umar telah mengesampingkan nash tanpa alasan apapun selain baik sangka terhadap perbuatan ibadah. Mereka juga tidak bisa dikatakan beralasan tidak mau membunuh karena hadits Rasulullah yang berbunyi, "*Aku dilarang membunuh orang – orang yang sedang melakukan shalat*". Karena jelas hadits ini telah di *mansukh* khusus untuk lelaki itu dengan sabda Rasulullah yang terakhir ini. Jadi, tidak maunya Abu Bakar dan Umar membunuh laki-laki tersebut karena sikap *busnu al-ẓhan* (sangkaan baik). Disamping itu, Nabi tidak menolak sikap Abu Bakar dan Umar, disamping tidak melontarkan teguran dan kemarahan. Bahkan Rasulullah diam membiarkan ijtihad mereka berdua karena tampak pada keduanya sikap yang tulus dalam hal ini. Sudah barang tentu, masalah ini -- kata al-Thufi -- tidak khusus bagi mereka berdua saja. Akan tetapi berlaku juga bagi siapa pun yang mengutamakan *al-mashlahah* atas semua dalil syara', dengan maksud memperbaiki dan mengatur keadaan manusia serta meraih karunia Allah berupa *al-mashlahah* di dalam hidup ini. Karenanya, mendahulukan *al-mashlahah* menurut al-Thufi, hukumnya di bolehkan jika tidak boleh dikatakan wajib. Dan juga wajib mendahulukan *al-mashlahah* atas dalil-dalil syari' lainnya yang berkaitan dengan masalah ijtihad. Hal itu disebabkan, karena kemaslahatan merupakan tujuan dari semua hukum-hukum Allah, sementara dalil-dalil lainnya adalah wasilah atau perantara untuk sampai kepada tujuan.

Karenanya *al-masblabah* harus didahulukan dari dalil-dalil syari'at lainnya.²⁸⁶

Dari seluruh penjelasan mengenai argumentasi *al-masblabah* yang dikemukakan al-Thufi di atas dapat disimpulkan, bahwa *al-masblabah* merupakan dalil terkuat dan tertinggi dalam bidang mu'amalah. Oleh karena, dalam kategori mu'amalah, *ri'ayat al-masblabah* harus dikedepankan dari dalil syari'at lainnya.

²⁸⁶ Ibid. hlm. 277.

BAB IV

Perbandingan Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang *al-Mashlahah*

A. Perbandingan Latar Belakang Kehidupan Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi.

Sebagaimana pembahasan sebelumnya, diketahui bahwa Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi, sepakat menjadikan *al-maslahah* sebagai salah satu metode *istimbat* hukum. Akan tetapi, dalam mengaplikasikan *al-maslahah*, Imam Malik nampaknya lebih berhati-hati dari pada Najm al-Din al-Thufi. Meskipun dalam pandangan Imam Malik, akal mampu mengetahui suatu kemaslahatan. Hanya saja kemaslahatan menurut akal tersebut harus tetap dikembalikan kepada nash, agar senantiasa sejalan dengan tujuan Syari' dalam menetapkan hukum.²⁸⁷

Sementara itu, dalam pandangan al-Thufi, *al-maslahah* merupakan tujuan dari semua hukum yang telah disyari'atkan oleh Allah swt. Oleh karena itu, *al-maslahah* merupakan inti dari kandungan nash. Dengan demikian, *al-maslahah* harus di dahulukan dari dalil-dalil lainnya jika terjadi kontradiksi, karena dalil-dalil lain -- menurut al-Thufi -- tidak lebih dari sekedar *wasail* (perantara / media) untuk sampai kepada tujuan, yaitu meraih kemaslahatan.²⁸⁸

Nampaknya, perbedaan pandangan kedua tokoh di atas sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat

²⁸⁷ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971, hlm. 68-69.

²⁸⁸ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998, hlm. 277.

dimana mereka berdomisili, yang akhirnya membentuk kepribadian dan cara berpikir beliau berdua.

Imam Malik lahir dan dibesarkan di kota Madinah, yaitu pada masa-masa kejayaan umat Islam. Kota tersebut dipenuhi oleh ulama-ulama ahli hadits dan ulama ahli lainnya, bahkan ada beberapa golongan sahabat dari Anshar dan Muhajirin yang berdomisili di sana. Imam Malik sendiri menimba ilmu dari mereka. Kemampuan Imam Malik dalam menguasai hadits, menjadikan beliau sebagai ulama terkemuka dan memperoleh gelar sebagai *muhadditsin* (ahli hadits).

Di samping itu, Madinah merupakan kota yang bersih dari pengaruh terjemahan filsafat Yunani, India dan Persia. Faktor ini nampaknya merupakan bagian dari faktor-faktor yang membentuk kepribadian dan cara berpikir Imam Malik sehingga ia lebih mendahulukan nash dari dalil lainnya. Hal itu dapat terlihat ketika ia sedang menimba ilmu fiqh kepada Rabi'ah al-Ra'yi, dimana Imam Malik terpaksa meninggalkan *halaqah* gurunya tersebut, karena melihat bahwa fatwa-fatwa gurunya itu menyalahi fatwa-fatwa sahabat sebelumnya. Sedangkan dalam pandangan Imam Malik, jika sudah ada fatwa sahabat tentang suatu hal, maka akal tidak boleh dipakai.

Adapun al-Thufi, ia hidup dalam situasi integritas politik dunia Islam yang tercabik-cabik dan dalam masa kemunduran Islam. Pada saat itu, tidak ada keberanian dari para ulama untuk berinisiatif mencapai tingkatan *mujtabid mutlaq* dan menggali langsung hukum-hukum dari

sumbernya, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil syara', namun mereka merasa cukup dengan apa yang ada pada imam-imam madzhab. Kondisi seperti itu mendorong setiap pengikut madzhab untuk mengklaim bahwa madzhabnya yang paling benar, hal ini mengakibatkan perpecahan dalam tubuh umat Islam. Melihat kondisi umat yang sangat memprihatinkan itu, al-Thufi ingin mengajak umat Islam keluar dari perpecahan dengan menawarkan dalil *ri'ayat al-mashlahab* sebagai dalil tertinggi di bidang *mu'amalah*, yang telah disepakati oleh semua ulama.

Melihat pemikiran al-Thufi yang tidak populer saat itu membuat para ulama berbeda-beda menilai madzhab dan aqidah al-Thufi. Ada sebagian ulama berpendapat, bahwa al-Thufi adalah pengikut madzhab Hanbali, sementara ulama lainnya berpendapat bahwa al-Thufi adalah seorang syi'ah, bahkan termasuk dalam kategori *syi'ah Rafidhab*.

Alasan ulama yang mengatakan bahwa al-Thufi adalah seorang yang bermadzhab Hanbali, karena al-Thufi banyak mengkaji kitab-kitab madzhab Hanbali seperti kitab *Mukhtashar al-Khiraqi*, *al-Muharrar* dan lain sebagainya, bahkan al-Thufi sangat menguasai fiqh madzhab tersebut, disamping itu, karena al-Thufi banyak berguru kepada ulama-ulama Hanbaliyah.

Sementara ulama lain berpendapat, bahwa madzhab al-Thufi pada mulanya adalah Hanbali, dan aqidahnya adalah *aqidah Abl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, namun kemudian ia tidak konsisten mengamalkan prinsip-prinsip pokok yang ada pada

madzhab tersebut, kemudian berpaling ke *Syi'ah*, bahkan menjadi pengikut madzhab *Rafidhab*.²⁸⁹. Argumentasi yang dikemukakannya adalah sebagai berikut:

1. Ungkapan al-Thufi dalam syairnya:

حنبلى رافضى ظاهرى * أشعرى إنها إحدى العبر

"*Aku adalah seorang Hanbali, Rafidhi, Zhabiri dan Ayy'ari. Sesungguhnya itu semua hanyalah merupakan salah satu ungkapan saja*".

Pernyataan al-Thufi di atas dipahami oleh ulama sebagai pernyataannya yang menyamakan semua aqidah, dan ini adalah salah dalam pandangan mereka dan keluar dari aqidah *abl al-sunnah wa al-jama'ah*. Karena menurut mereka aqidah itu tidak sama antara satu dengan yang lainnya.

2. Karya al-Thufi yang berjudul *al-'Adzab al-Wasib 'Ala Arwah al-Nawasib* dipandang sebagai buku yang menyerang orang-orang yang memusuhi Ali r.a.

Menanggapi komentar ulama terhadap madzhab dan aqidah al-Thufi, maka Musthafa Zaid berusaha memberikan pembelaan terhadap tuduhan miring yang dilancarkan kepada al-Thufi. Menurut Musthafa Zaid, al-Thufi bukan seorang Syi'ah, apalagi dituduh sebagai orang yang beraliran

²⁸⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, Cet. IV, 1982, hlm. 202-203 dalam catatan kaki. nomor: 1.

syi'ah ekstrim. Pembelaan Musthafa Zaid tersebut didasarkan pada beberapa alasan:²⁹⁰

Pertama; bagaimana mungkin dapat diterima, ulama yang shaleh seperti al-Thufi dapat menyimpang dari *aqidah abl al-sunnah wa al-jama'ah* dan berpaling menjadi syi'ah.

Kedua; kitab *al-'Adzab al-Washib 'Ala Arwah al-Nawashib* tidak bisa dijadikan landasan bahwa al-Thufi adalah seorang syi'i. Mengingat semua golongan baik itu Sunni maupun Syi'i sama-sama menolak sikap memusuhi Ali. Jadi, sikap al-Thufi yang menyerang orang-orang yang memusuhi Ali tidak dapat dikatakan sebagai pembelaan terhadap Syi'ah.

Ketiga; *Adfani* yang hidup bersama-sama dengan al-Thufi di desa Qaus menyatakan, bahwa ia belum pernah melihat adanya indikasi kalau al-Thufi itu adalah seorang syi'ah selama mereka tinggal di desa itu bertahun-tahun, bahkan di desa tersebut al-Thufi banyak menulis karya-karya ilmiahnya.

Keempat; gagasan al-Thufi sendiri justru sering mengkritik dan mempermasalahkan paham-paham Syi'ah dan Rafidhah.²⁹¹

Kelima; Golongan Syi'ah sendiri tidak mengakui al-Thufi sebagai orang Syi'ah. Syeikh Abd. al-Husain Syaraf al-Din, salah seorang tokoh Syi'ah membenarkan penilaian

²⁹⁰ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964, hlm.78-79.

²⁹¹ Ibid. hlm. 81.

Musthafa Zaid dalam makalahnya yang ditulis dalam majalah *al-Irfan*. Abd. al-Husain mengatakan:

" Kami golongan Syi'ah Imamiyah sepakat tidak memandang kemaslahatan sebagai dalil takhsbis dari lafaz mutlaq, kecuali bilamana kemaslahatan dimaksud diakui kebenarannya oleh syari'at. Bilamana syari'at tidak mengakuinya, maka kemaslahatan itu tidak memiliki arti apa-apa...., sebelum kami mengakhiri perbincangan ini, ada satu hal yang kami akan katakan, pendapat al-ustadz al-Duailibi bahwa syi'ah berpedoman pada dalil al-mashlahah al-mursalah dan mendabulkannya dari nash qath'i adalah suatu yang tidak benar. Dan bahwa Najm al-Din al-Thufi termasuk kelompok yang ekstrim. ".²⁹²

Sebenarnya apa yang diungkapkan al-Thufi dalam syai'atnya di atas, tidaklah menunjukkan kalau ia seorang Syi'ah atau Rafidhah sebagaimana dituduhkan oleh sebagian ulama, dan tidak perlu juga dipertahankan kalau ia seorang Hanbali sebagaimana yang dilakukan oleh Musthafa Zaid. Karena yang dimaksudkan al-Thufi dari pernyataannya itu adalah suatu isyarat darinya, kalau ia adalah seorang *mujtahid mustaqil*, tidak lagi sebagai ulama Hanbali, khususnya setelah ia menulis kitab *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* yang memuat kaidah-kaidah *ushuliyah* dan pemikiran-pemikirannya.

Untuk membedakan suatu madzhab antara satu dengan yang lainnya, dapat dilihat dari *manhaj* yang dipergunakan dalam *istimbath* hukum. Dalam menggali suatu

²⁹² Muhammad Sai'd Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 204.

hukum dalam bidang ibadah, dalil tertinggi menurut al-Thufi adalah al-Qur'an, al-Hadits dan ijma'. Dalam hal ini semua ulama telah sepakat. Sedangkan dalil tertinggi dalam bidang mu'amalah dan yang sejenisnya adalah *ri'ayat al-mashlahab*. Lalu al-Thufi menegaskan, bahwa *al-mashlahabnya* beda dengan *al-mashlahab al-mursalab* Imam Malik. Di mana ia memberi 'illat atas nash-nash dan ijma' dalam masalah ibadah dan *muqaddarat*, di samping itu juga ia menganggap *al-mashlahab* sebagai pedoman pada masalah-masalah mu'amalah dan yang sejenis.²⁹³ Hanya saja *al-mashlahab* yang dijadikan pedoman dalam penetapan hukum oleh al-Thufi dalam bidang mu'amalah lebih bersifat umum jika dibandingkan dengan konsep *al-mashlahab al-mursalab* Imam Malik dan ulama lainnya. *Manhaj* al-Thufi dalam penggunaan dalil untuk menggali hukum-hukum syari'at telah dijelaskan dalam pembahasan konsep *al-mashlahab* al-Thufi.

Apa yang dikemukakan al-Thufi mengenai *manhaj*-nya itu belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama lain, setidaknya tidaknya belum ada ulama secara tegas mengemukakan pendapatnya seperti itu. Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa al-Thufi adalah seorang *mujtahid mustaqil*. Adapun mengenai apakah orang mau mengakui madzhab al-Thufi sebagai madzhab baru, itu masalahnya sudah berbeda.

Sebagai ulama yang luas wawasan dan ilmu pengetahuannya, sangatlah wajar jika al-Thufi memandang

²⁹³ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.274.

bahwa semua aliran madzhab dan aqidah adalah sama, tidak ada yang lebih baik antara yang satu dengan yang lainnya, karena semua penganut aliran tersebut pasti mengaku bahwa aliran yang ia ikuti yang paling sejalan dengan ajaran Islam. Lebih-lebih al-Thufi sendiri ingin melepaskan dirinya dari budaya *taqlid* dan fanatik madzhab yang sangat merajalela saat itu.

Selanjutnya, berdasarkan komentar para ulama yang menuduh al-Thufi sebagai seorang Syi'ah dan Rafidhah, maka Abdullah bin Abd al-Muhsin al-Turki berpendapat, bahwasanya nampak al-Thufi pada masa itu diliputi kecemasan ilmiah (*al-humum al-'ilmiah*), ia di hadapi berbagai macam masalah, yang mana ia sendiri belum matang memahami pokok-pokok permasalahan tersebut saat ia menuntut ilmu, yang mengakibatkan pikirannya senantiasa diliputi keraguan dalam memutuskan beberapa perkara.²⁹⁴

Bila diperhatikan realitas yang ada pada al-Thufi, maka argumentasi yang disampaikan oleh al-Turki tidaklah beralasan, bahkan sebaliknya. Sebab bila dilihat dari sekian banyak guru tempat ia menempa ilmu pengetahuan, dan dari sekian banyak pikiran-pikirannya yang dituangkan dalam karya-karyanya, sangatlah tidak masuk akal jika al-Thufi dikatakan tidak matang dalam memahami pokok-pokok permasalahan sewaktu ia belajar. Bahkan teori *al-mashlahahnya*

²⁹⁴ Abdullah bin Abd al-Muhsin al-Turki “ Tarjamah al-Muallif “ dalam *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, karya Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid I, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987, hlm. 35.

tidak hanya di tuangkan dalam kitabnya *al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, tapi juga ia tuangkan dan kembangkan dalam karyanya yang lain yang berjudul *Syarh Mukhtashar al-Raudhab*, yang menunjukkan kematangan dan pemahamannya yang mendalam terhadap masalah-masalah tersebut.

Selanjutnya, untuk mengetahui lebih jauh persamaan dan perbedaan konsep Imam Malik dan al-Thufi, maka akan dipaparkan penjelasannya pada uraian berikut ini.

B. Perbandingan Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang al-Mashlahah.

Dalam kajian *Perbandingan Pemikiran Imam Malik dan Najm al-Din al-Thufi tentang al-Mashlahah*, akan diuraikan letak persamaan dan perbedaan pemikiran kedua tokoh tersebut tentang *al-mashlahah*.

Untuk lebih praktisnya pembahasan mengenai perbandingan pemikiran kedua ulama tersebut, maka uraian ini akan dimulai dari pembahasan mengenai definisi *al-mashlahah*.

1. Segi Definisi al-Mashlahah.

Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, bahwa pengertian *al-mashlahah al-mursalab* Imam Malik sebagaimana yang disimpulkan oleh al-Syathibi adalah, *kemaslahatan yang tidak disebutkan oleh nash tertentu, namun*

pengertiannya diambil dan didukung oleh sejumlah nash, serta sejalan dengan tujuan Syari'.²⁹⁵

Lebih lanjut Imam Malik menjelaskan, bahwa yang dimaksud dengan memelihara tujuan Syari' di sini adalah memelihara *ushul al-kebamsab* atau *dharuriyat al-kebams* dengan urutan prioritas sebagai berikut: memelihara agama, kemudian jiwa, akal, keturunan dan harta.²⁹⁶

Apa yang dipahami Imam Malik sebagai *al-mashlahab* sama dengan yang dimaksudkan oleh al-Thufi, yaitu sama-sama memahami *al-mashlahab* dengan sesuatu yang dipandang baik oleh akal, dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan atau menghindarkan keburukan bagi mausia. Dimana kebaikan atau kemaslahatan yang hendak dicapai itu sama sekali tidak keluar dari ruang lingkup syara'. Persamaan tersebut dapat terlihat dari definisi *al-mashlahab* yang dikemukakan oleh al-Thufi.

Dalam memberikan definisi *al-mashlahab*, al-Thufi membaginya menjadi dua bagian. *Pertama*; batasan *al-mashlahab* berdasarkan 'urf, -- menurut al-Thufi --

²⁹⁵ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsah, tt, hlm.111. Idem, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991, hlm. 27. Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm.55.

²⁹⁶ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 7-8. Untuk mengetahui urutan prioritas pemeliharaan *dharuriyat al-kams* Imam Malik, lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2001, hlm.752, pada catatan kaki nomor 3.

pengertian *al-mashlahab* disini adalah *sarana yang menyebabkan adanya kemaslahatan dan kemanfaatan*. Sedangkan yang *kedua* adalah, pengertian *al-mashlahab* berdasarkan syara', yaitu *sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud atau tujuan al-Syari', baik berupa ibadat maupun adat*.²⁹⁷ Dari definisi yang dikemukakan al-Thufi tersebut, jelas bahwa konsep *al-mashlahab* al-Thufi adalah konsep yang tidak hanya sesuai dengan kehendak dan tujuan manusia semata, namun konsep kemaslahatan itu harus sesuai dengan kehendak dan tujuan Syari'.

Sementara tujuan utama Syari' menetapkan hukum adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia,²⁹⁸ karenanya kemaslahatan manusia tidak boleh diabaikan.²⁹⁹ Selanjutnya al-Thufi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan memelihara tujuan Syari' adalah memelihara *dharuriyat al-khams*, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁰⁰

Pengertian *al-mashlahab* yang harus sejalan dengan kehendak dan tujuan Syari' -- sebagaimana yang telah disampaikan oleh Imam Malik dan al-Thufi -- di atas, sejalan dengan pandangan mayoritas ulama. Imam al-Ghazali mendefinisikan *al-mashlahab* dengan *mengambil manfaat dan*

²⁹⁷ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi al-Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.239.

²⁹⁸ Ibid. hlm. 277.

²⁹⁹ Ibid. hlm. 246.

³⁰⁰ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid III, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1989, hlm. 209.

menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syari'at,³⁰¹ yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁰² Pengertian yang hampir sama dengan Imam Ghazai disampaikan oleh al-Khawarizmi, menurut beliau *al-mashlahah* adalah memelihara tujuan syari'at dalam menetapkan hukum dengan cara menghindari kerusakan dari manusia.³⁰³ Sedangkan al-Razi mendefinisikan *al-mashlahah* dengan sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh al-Syari' untuk kepentingan hamba-Nya, baik berupa perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut.³⁰⁴

Mengenai urutan dalam prioritas pemeliharaan *al-dharuriyat al-khams*, hanya ulama Hanafiyah saja yang berbeda dengan ulama lainnya. Dalam pandangan ulama Hanafiyah, bahwa memelihara keturunan lebih didahulukan dari memelihara akal dan harta. Namun ada pendapat yang mengatakan, bahwa ulama Hanafiyah lebih mendahulukan pemeliharaan jiwa, keturunan, akal dan harta dari pada pemeliharaan agama, dengan suatu alasan bahwa empat

³⁰¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1939. hlm. 139.

³⁰² Ibid. hlm. 140.

³⁰³ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq Min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1994. hlm.358.

³⁰⁴ Abd al-Hamid Abu al-Makarim Ismail, *Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha Wa Atsaruha Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Muslim, tth. hlm. 68.

unsur pokok itu merupakan hak manusia. Oleh karena itu -- menurut ulama Hanfiyah -- dibolehkan meninggalkan sholat jum'at dan shalat berjama'ah demi menjaga harta.³⁰⁵

Perbedaan antara Imam Malik dan al-Thufi dalam memahami *al-mashlahab* adalah, menurut Imam Malik, pengertian *al-mashlahab* tersebut harus diambil dan didukung oleh dalil syara', yaitu nash. Sedangkan dalam pandangan al-Thufi, tidak perlu pengertian *al-mashlahab* itu diambil dan didukung oleh dalil syara', karena *ri'ayat al-mashlahab* itu sendiri merupakan bagian dari dalil syara', bahkan merupakan dalil syara' terkuat.³⁰⁶

Nampaknya yang melatarbelakangi perbedaan ini adalah perbedaan sudut pandang kedua tokoh ulama tersebut dalam memahami *al-mashlahab*, karena Imam Malik menjadikan *al-mashlahab* sebagai metode dalam memahami nash, sedangkan al-Thufi menjadikan *al-mashlahab* sebagai dalil mandiri sebagaimana dalil-dalil syara' lainnya.

Sebagai bukti bahwa *al-mashlahab* yang dimaksudkan al-Thufi merupakan dalil syara' adalah, meskipun *al-mashlahab* merupakan dalil terkuat dan terkait dengan tujuan Syari', namun *al-mashlahab* itu tidak dijadikannya sebagai *nasikh* terhadap dalil nash, melainkan hanya *mentakhsib* dalil nash tersebut dengan pengertian *al-mashlahab*.

³⁰⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, hlm. 752 pada catatan kaki nomer 3.

³⁰⁶ al-Thufi, Najm al-Din, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 279-280.

Selanjutnya dalam memberikan batasan definisi *al-mashlahab*, baik dalam pengertian 'Urf atau syar", al-Thufi menggunakan kata-kata *al-sabab* atau sebab dalam definisinya tersebut. Ini artinya, al-Thufi menganggap bahwa sebab-sebab yang mendatangkan *al-mashlahab* juga disebut sebagai *al-mashlahab*. Berdasarkan definisi di atas maka dapat dikatakan kalau beliau memberikan definisi *al-mashlahab* secara *majazi*.

Dengan demikian pengertian *al-mashlahab* – menurut al-Thufi - tidak hanya menunjuk pada pengertian kebaikan dan kemanfaatan itu sendiri, tetapi juga mencakup sebab-sebab yang melahirkan kebaikan dan kemanfaatan. Karena secara logika dapat dikatakan, sedangkan yang merupakan sebab timbulnya kebaikan dan kemanfaatan pun dipandanginya sebagai kemaslahatan, apalagi kebaikan dan kemanfaatan itu sendiri. Dengan kata lain, tidak mungkin al-Thufi menafikan kebaikan dan kemanfaatan sebagai kemaslahatan, sementara yang menjadi sebab lahirnya kebaikan dan kemanfaatan itu sendiri dipandanginya sebagai kemaslahatan.

Sementara Imam Malik, walaupun kesimpulan *al-mashlahab*-nya yang disampaikan oleh al-Syathibi tidak menggunakan kata-kata *al-sabab* yang menunjukkan pengertian majaz, namun fatwa-fatwa beliau cukup membuktikan, kalau Imam Malik juga menganggap bahwa sebab-sebab yang mendatangkan *al-mashlahab* juga disebut sebagai *al-mashlahab*.

Maka, baik al-Thufi maupun Imam Malik, sama-sama menganggap sebab-sebab yang mendatangkan *al-mashlahah* juga disebut sebagai *al-mashlahah*. Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa pandangan Imam Malik dan al-Thufi sejalan dengan pendapat mayoritas ulama. Dimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Husain Hamid Hassan telah membagi *al-mashlahah* menjadi dua, *hakiki* dan *majazi*. Dikatakan *hakiki*, karena kata *al-mashlahah* menunjukkan kepada pengertian manfaat itu sendiri, sedangkan dikatakan *majazi* karena menunjuk kepada sesuatu yang melahirkan banyak manfaat dan guna.³⁰⁷ Al-Buthi juga menyatakan hal yang sama atau hampir sama dengan Husain Hamid Hassan, bahwa *al-mashlahah* sama dengan manfaat baik dari segi timbangan atau makna. Maka segala sesuatu yang mengandung manfaat -- baik dengan cara meraih atau mendatangkan, seperti mendatangkan manfaat dan kelezatan, atau dengan cara menolak atau mencegah, seperti menjauhkan diri dari bahaya dan penyakit -- maka ia dinamakan *al-mashlahah*.³⁰⁸ Sementara Izz al-Din Abd al-Salam menjelaskan bahwa terkadang yang menjadi sebab kemaslahatan itu adalah *mafsadah*, karena itu diperintahkan atau dibolehkan mengerjakannya. Hal itu bukan karena ia

³⁰⁷ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 3-4.

³⁰⁸ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit. hlm.23.

merupakan *mafsadah*, tetapi karena ia mengantarkan kepada kemaslahatan.³⁰⁹

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan, bahwa *al-mashlahab* yang dimaksudkan oleh Imam Malik dan al-Thufi adalah, kemaslahatan yang tidak hanya dianggap baik oleh akal semata, namun kemaslahatan tersebut harus terkait dengan tujuan Syari' dan berada dalam ruang lingkup syara'.

2. Segi Klasifikasi al-Mashlahah.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa Imam Malik telah mengklasifikasi *al-mashlahab* menjadi beberapa bagian, yaitu *al-mashlahab* yang diakui oleh syara' (*al-mashlahab al-mu'tabarab*), *al-mashlahab* yang ditolak oleh syara' (*al-mashlahab al-mulghab*) dan *al-mashlahab* yang tidak ada konfirmasi dari nash, baik yang menerima atau menolaknya. *Al-mashlahab* yang disebut terakhir ini oleh Imam Malik dibagi menjadi dua, yaitu kemaslahatan yang tidak sejalan dengan syara' dan tidak termasuk dalam jenis yang pengertiannya diambil dari sekumpulan dalil nash (*al-mashlahab al-gharibab*) dan *al-mashlahab al-mursalab*.³¹⁰ Selanjutnya Imam Malik membagi *al-mashlahab* berdasarkan kualitas dan kepentingannya menjadi *al-mashlahab al-dharuriyah*, *al-mashlahab al-hajiyah* dan *al-mashlahab al-*

³⁰⁹ Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*, Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001, hlm. 33.

³¹⁰ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 113-115.

tabsiniyah.³¹¹ Ketiga tingkatan *al-mashlahah* yang disebutkan terakhir ini -- menurut Imam Malik -- tidak berdiri sendiri, melainkan saling melengkapi. Dimana *al-mashlahah al-dharuri* dilengkapi oleh *al-mashlahah al-hajiyah* dan *tabsiniyah*. Penggunaan ketiga tingkatan di atas harus sesuai dengan urutannya, karena jika urutan di atas diabaikan, maka akan hilang hikmah yang terkandung dalam syari'at itu.³¹²

Berbeda dengan Imam Malik, al-Thufi tidak mengklasifikasi *al-mashlahah* sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Malik. Karena menurut al-Thufi hal itu merupakan penyimpangan (تعسف) dan akan memberatkan saja (تكلف) serta akan mengakibatkan munculnya perselisihan dan perpecahan dalam kalangan umat Islam. Namun demikian, al-Thufi memberikan jalan keluar untuk mengetahui suatu kemaslahatan dengan cara yang lebih mudah, yaitu:³¹³ *Pertama*; Jika suatu perbuatan mengandung kemaslahatan semata, maka kerjakanlah. *Kedua*; Dan jika suatu perbuatan itu mengandung *mafsadah* (kerusakan) semata, maka tinggalkanlah dan jangan dikerjakan. *Ketiga*; Jika suatu perbuatan, disatu sisi mengandung kemaslahatan dan disisi lain ia juga mengandung *mafsadah* (kerusakan)

³¹¹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 7-10.

³¹² Ibid.

³¹³ Najm al-Din al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Jilid III, Op. Cit. hlm. 214. Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 10, pada catatan kaki nomor 1.

dengan kadar yang sama, maka tanyakanlah kepada ahlinya yang memiliki kemampuan untuk menentukan yang mana yang harus dilakukan (المرَجَح). Atau dengan cara memilih sendiri antara keduanya. *Keempat*; Jika suatu perbuatan disatu sisi mengandung kemaslahatan dan sisi lain mengandung *mafsadah* (kerusakan) dengan kadar yang berbeda, maka hendaklah *mentarjih* (memilih) salah satunya. Bila ternyata kemaslahatannya lebih dominan, maka kemaslahatan yang harus didahulukan, akan tetapi jika sebaliknya, apabila *mafsadah* (kerusakan) nya lebih besar dari kemaslahatannya, maka meninggalkan *mafsadah* (kerusakan) yang harus didahulukan. Karena menjalankan dan mendahulukan yang lebih kuat merupakan tuntunan *syara'* (syari'at) yang harus dilakukan.

Menurut al-Thufi, metode yang ditawarkannya di atas akan mudah diterima oleh siapapun, dan akan dapat menghilangkan perpecahan dan perselisihan di dalam tubuh umat Islam. Ia menegaskan, bahwa klasifikasi *al-mashlahab* Imam Malik dan ulama lainnya ke dalam beberapa bagian tersebut, semuanya telah tercakup dalam kaidah yang dikemukakannya di atas.

Melihat dari paparan di atas tergambar dengan jelas, bahwa teori *al-mashlahab* al-Thufi lebih bersifat umum jika dibandingkan dengan *al-mashlahab al-mursalab* Imam Malik. Akan tetapi sifat umum teori tersebut tidak benar-benar tanpa batas. Karena al-Thufi sendiri menetapkan persyaratan, yaitu suatu kemaslahatan yang dijadikan dasar dalam penetapan hukum syari'at dibidang *mu'amalah* harus

sejalan dengan tujuan Syari',³¹⁴ serta tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih besar,³¹⁵ dan dengan dalil-dalil *nash* yang bersifat khusus.³¹⁶ Pengertiannya adalah, jika ketentuan *nash* dan *ijma'* ada mengandung *mafsasah*, baik *mafsadah* itu sebagian atau keseluruhan, akan tetapi ketentuan tersebut di dukung oleh dalil yang bersifat khusus, dalam hal ini ia termasuk yang dikecualikan oleh kemaslahatan. Karenanya, ia harus di dahulukan dari pada *al-mashlahab*. Sebab, dalil-dalil khusus yang dimaksudkan tersebut adalah *nash-nash* yang bersifat qath'i.

Jadi, tidak diklasifikasikannya *al-mashlahab* kedalam beberapa bagian oleh al-Thufi, karena memelihara kemaslahatan manusia secara umum merupakan tujuan dari disyari'atkannya semua hukum oleh Allah. Karenanya, dalam keadaan bagaimanapun pemeliharaan terhadap kemaslahatan manusia tidak boleh diabaikan.³¹⁷

Melihat pendapat kedua tokoh ulama di atas, nampaknya pendapat Imam Malik sejalan dengan pandangan mayoritas ulama yang juga mengklasifikasi *al-mashlahab* ke dalam beberapa bagian. Dalam pandangan mereka, *al-mashlahab* dapat diklasifikasikan menjadi *al-mashlahab al-*

³¹⁴ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.239.

³¹⁵ Ibid. hlm. 278. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 239. Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972. hlm. 142.

³¹⁶ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.238.

³¹⁷ Ibid. hlm. 246.

mu'tabarab, *al-mashlahab al-mulghab*, dan *al-mashlahab al-mursalab*. Juga dibagi menjadi *al-mashlahab al-dharuriyah*, *al-mashlahab al-hajiyah* dan *al-mashlahab al-tabsiniyah*.³¹⁸ Imam al-Ghazali --sebagaimana yang dikutip oleh Husain Hamid Hassan -- juga membagi *al-mashlahab* menjadi tiga, yaitu *al-mashlahab al-'ammah*, *al-mashlahab allati tata'allaq bi mashlahati al-aghlab*, dan *al-mashlahab al-kebashshab al-nadirab*.³¹⁹

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa dalam klasifikasi *al-mashlahab*, pandangan al-Thufi berbeda dengan pandangan Imam Malik dan mayoritas ulama, dimana al-Thufi tidak menyempitkan ruang lingkup *al-mashlahab* dengan cara pengklasifikasian *al-mashlahab*. Karena menurutnya, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa tujuan utama disyariatkannya hukum oleh Allah adalah dalam rangka memelihara kemaslahatan manusia secara umum.

3. Kehujjahan al-Mashlahah sebagai Sumber Hukum Islam.

Imam Malik dan al-Thufi sama-sama sepakat menjadikan *al-mashlahab* sebagai hujjah dalam penetapan hukum, walaupun alasan yang dikemukakan antara yang satu dengan yang lainnya ada sedikit perberbedaan, namun

³¹⁸ Musthafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. I.1972, cet. III. 1982

³¹⁹ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm.33.

esensinya sama. Hanya saja dalam penerapan *al-mashlahah* sebagai dalil hukum, Imam Malik membuat beberap persyaratan, dengan tujuan agar jangan sampai *al-mashlahah* disalah gunakan. Syarat-syarat yang dimaksud adalah, adanya persesuaian antara kemaslahatan yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syari'at (*maqashid al-syari'ah*) dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *nash* secara umum, dan kemaslahatan itu harus bersifat reasonable (*ma'qul*), dan relevan (*munasib*) dengan kasus hukum yang ditetapkan, serta penggunaan kemaslahatan tersebut adalah dalam rangka memelihara sesuatu yang *dharuri* atau primer dan menghilangkan kesulitan yang mesti terjadi (*raf'u al-haraj lazim*), dengan cara menghilangkan *masyaqqat* (kesulitan) dan *mudarrat*.³²⁰

Meskipun al-Thufi tidak menyebutkan secara eksplisit syarat-syarat penggunaan *al-mashlahah* sebagaimana Imam Malik, tetapi jika dikaji seksama teori *al-mashlahah*-nya, ternyata al-Thufi juga membuat beberapa syarat dalam menggunakan *al-mashlahah*.

³²⁰ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 129-133. Lihat juga Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 69. Dan Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1958 hlm.279-280. dan Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami*, Op. Cit. hlm.51

1. Kebaikan yang dipandang baik oleh akal harus sejalan dan terkait dengan tujuan Syari' serta berada dalam ruang lingkup syara'.³²¹
2. Tidak boleh mempermainkan dalil (*al-mashlahab*), dan *al-mashlahab* yang hendak dituju harus hakiki.³²²
3. Kemaslahatan yang dijadikan dasar dalam penetapan hukum syari'at dibidang *mu'amalah* tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih besar.³²³

Dari uraian di atas, nampak pendapat Imam Malik dan al-Thufi sejalan dengan pendapat mayoritas ulama, dimana mereka juga menjadikan *al-mashlahab* sebagai salah satu landasan dan tolak ukur dalam menetapkan hukum. Argumentasi yang mereka ajukan pun tidak jauh beda dengan alasan yang dikemukakan Imam Malik dan al-Thufi , yaitu:³²⁴

a). Berdasarkan penelitian, ternyata hukum-hukum syari'at banyak menggunakan *al-mashlahab* dalam rangka memelihara kemaslahata manusia.

³²¹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.239.

³²² Ibid. hlm. 277.

³²³ Ibid. hlm. 278. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 239. Abd al-Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami*, Op. Cit. hlm. 142.

³²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 762-763.

b). Fatwa para sahabat dan mujtahid lainnya dalam memutuskan suatu masalah banyak sekali dilandasi oleh *al-mashlahah*.

c). Melihat kebutuhan manusia yang senantiasa bertambah dan berkembang setiap saat, menuntut diberlakukannya *al-mashlahah* sebagai salah satu sumber hukum dalam menetapkan suatu keputusan. Karena kalau sekiranya penggunaan *al-mashlahah* tersebut hanya dibatasi pada kemaslahatan yang terdapat dalam nash tertentu yang telah diakui oleh Syari', maka akan hilang dan sia-sialah kemaslahatan manusia dan syari'at menjadi beku serta tidak mampu mengikuti perkembangan zaman. Hal ini sangat membahayakan kelangsungan kehidupan manusia, dan juga tidak sejalan dengan tujuan syari'at yang ingin merealisasikan kemaslahatan manusia. Padahal syari'at Islam adalah syari'at yang sifatnya kekal abadi.

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa baik al-Thufi maupun Imam Malik sama-sama menjadikan *al-mashlahah* sebagai sumber hukum, dan sama-sama berhati-hati dalam menggunakannya. Dan pandangan kedua tokoh ini dalam menjadikan *al-mashlahah* sebagai dalil hukum, sejalan dengan pandangan mayoritas ulama.

Selanjutnya, menyoroti argumentasi ulama yang menolak kehujjahan *al-mashlahah* sebagai dalil hukum, Wahbah al-Zuhaili menolak dan sekaligus mematahkan argumentasi yang dikemukakan ulama tersebut.

Menurut Wahbah al-Zuhaili, argumentasi ulama yang tidak mau berpegang kepada *al-mashlahah* dalam *tasyri'*, karena akan membukakan pintu bagi pengikut hawa nafsu dan syahwat dari sebagian ahli hukum dan para fuqaha, dan memasukkan ke dalam syari'at sesuatu yang bukan syari'at dengan alasan kemaslahatan adalah argumentasi yang tidak dapat diterima. Dalam pandangan al-Zuhaili, mengamalkan *al-mashlahah* dan menjadikannya sebagai landasan dan tolak ukur dalam penetapan hukum bukanlah termasuk orang yang membuat hukum berdasarkan hawa nafsu, karena diantara syarat untuk dapat mengamalkan *al-mashlahah* adalah harus adanya keserasian antara kemaslahatan dengan tujuan syari'at. Karena itu ia tidak bisa dikatakan sebagai sumber hukum yang didasarkan pada hawa nafsu. Dan orang yang mengingkari mengamalkan *al-mashlahah*, -- tegas al-Zuhaili -- berarti ia telah menutup salah satu pintu rahmat Allah yang dianugerahkan untuk makhluk-Nya.³²⁵

Argumentasi lainnya yang dikemukakan ulama yang menolak kehujjahan *al-mashlahah* adalah, karena berpegang kepada *al-mashlahah* dalam pembentukan hukum dapat mengakibatkan terjadinya perselisihan pendapat dan perbedaan penyimpulan hukum, lantaran berbeda-bedanya masa dan tempat yang melatar belakangi adanya pandangan kemaslahatan tersebut. Hal seperti ini -- lanjut mereka -- dapat mengingkari adanya kesatuan syari'at, kesatuan hukum, begitu juga mengenai keumuman dan kekekalannya.

³²⁵ Ibid. hlm. 761.

Pendapat di atas juga dibantah oleh al-Zuhaili, menurut pandangannya, bahwa mengingat wilayah *al-mashlahah* adalah persoalan-persoalan yang tidak ada konfirmasi dari nash, baik yang mengakui maupun yang menolaknya, karena itu ia tidak melanggar prinsip-prinsip syari'ah. Perbedaan hukum karena perbedaan waktu, tempat, serta masyarakat, pada hakikatnya adalah perbedaan pada alasan hukum, karena adanya hukum tergantung pada ada atau tidak adanya alasan. Dengan berpegang pada prinsip kemaslahatan tersebut, justru menjadikan syari'at Islam selalu relevan di setiap waktu dan tempat.³²⁶

Ulama yang menolak *al-mashlahah* sebagai sumber hukum mengajukan argumentasi laian. Menurut mereka, bahwa *al-mashlahah al-mursalah* mengandung dua unsur, yaitu unsur diterima atau ditolak oleh *syari'*. Dan tidaklah mengikuti salah satu dari dua unsur itu lebih baik dari yang lainnya. Oleh karena itu tidak boleh berhujjah dengannya dalam menetapkan hukum-hukum syari'at tanpa adanya kesaksian dari dalil yang disepakati (*al-mashlahah al-mu'tabarah*).

Argumentasi di atas juga dibantah oleh al-Zuhaili, sebab kemaslahatan yang ditolak oleh *Syari'* sangatlah sedikit jika dibandingkan dengan kemaslahatan yang diakui-Nya. Maka dalam hal ini hukum mengikuti yang lebih umum.³²⁷

³²⁶ Ibid. hlm. 762.

³²⁷ Ibid. hlm. 762-763.

Setelah bantahan yang dikemukakan oleh wahbah al-Zuahaili di atas, maka tidak ada alasan bagi mereka yang menolak kehujjahan *al-mashlahah*, kecuali juga harus ikut menjadikan *al-mashlahah* sebagai dalil hukum.

4. Kualifikasi al-Mashlahah.

Pada pembahasan klasifikasi *al-mashlahah*, Imam Malik telah membagi *al-mashlahah* ke dalam beberapa bagian. Namun dari semua bagian-bagian tersebut, hanya *al-mashlahah al-mu'tabarah*, *al-mursalah*, *al-dharuriyah* dan *al-mashlahah al-hajiyah* saja yang dijadikannya landasan dalam penetapan hukum. Hal itu dikarenakan kemaslahatan tersebut telah diakui oleh Syari' dan sejalan dengan kehendak syara'.³²⁸ Kemudian Imam Malik menjelaskan, bahwa fungsi kemaslahatan pada *al-mashlahah al-dharuriyah* adalah sebagai media bukan tujuan, sedangkan fungsi *al-mashlahah* pada kemaslahatan yang berkualitas *al-hajiyah* adalah dalam rangka meringankan, bukan memberatkan atau menambahkan beban.³²⁹ *Al-mashlahah al-tahsiniyah* baru dapat dijadikan hujjah tegas Imam Malik, jika ada nash yang bersifat khusus yang mengakuinya, mengingat jika manusia tidak menjalankan *al-mashlahah* tersebut, kehidupan mereka tidak akan sampai mengalami kesulitan dalam memelihara tujuan-

³²⁸ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm.113-115.

³²⁹ Ibid. hlm. 133-135.

tujuan Syari'.³³⁰ Sedangkan *al-mashlahab al-mulghab* dan *al-gharibab* tidak dijadikan landasan hukum oleh Imam Malik, mengingat kedua *al-mashlahab* tersebut tidak ditemukan dalam praktek syara'.³³¹

Adapun al-Thufi, walaupun beliau tidak membagi *al-mashlahab* menjadi beberapa bagian sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Malik dan mayoritas ulama, dan juga tidak menyebutkan secara ekplisit *al-mashlahab* mana saja yang dapat dijadikan landasan hukum, namun berdasarkan steatment-steatmentnya ketika menguraikan tentang konsep *al-mashlahab*-nya dapat diambil suatu kesimpulan, bahwa yang dikualifikasi sebagai dalil hukum oleh al-Thufi semua jenis kemaslahatan, apapun kualitasnya sepanjang ia dinilai mengandung *al-mashlahab* yang sejalan dengan tujuan Syari' dan tidak keluar dari ruang lingkup syara', serta tidak bertentangan dengan dalil khusus. Dengan demikian, kualifikasi *al-mashlahab* al-Thufi lebih umum dari Imam Malik dan ulama pada umumnya.

5. Implementasi al-Mashlahah sebagai Sumber Hukum Islam

Telah menjadi ketetapan mayoritas ulama, bahwa ketentuan syari'at terbagi menjadi dua kategori, yaitu kategori ibadah dan kategori mu'amalah.

³³⁰ Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa 'Alaqa'atoha bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyadh: Dar al-Hijrah Li al-Nashr wa al-Tauzi', 1998, hlm. 329.

³³¹ Ibid. hlm. 113-115 Lihat juga Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm.64.

Dalam kategori ibadah, Imam Malik dan al-Thufi sama-sama sepakat, bahwa yang menjadi pedoman untuk menentukan adanya suatu kemaslahatan atau tidak dalam kategori ibadah adalah nash dan ijma', bukan akal. Karena dalam kategori ibadah, akal manusia tidak akan mampu mengetahui hakekat yang terkandung di dalam ibadat, baik berupa hikmah, kualitas maupun kuantitas, waktu atau tempat, kecuali hanya berdasarkan petunjuk resmi *Syari'*, yaitu *nash* (teks al-Qur'an dan al-hadits rasulullah saw) dan ijma'. Karenanya seorang mukallaf tidak dibenarkan mengkaji dan menelaah makna yang terkandung dalam perintah atau larangan, mereka harus memahami nash secara tekstual.³³² Yang termasuk dalam kategori ibadah adalah masalah *al-Muqaddarat*, yaitu masalah-masalah yang sudah ditentukan kadar hukumnya seperti ketentuan dalam hudud dan lain sebagainya. Adapun dalam kategori mu'amalah, walaupun mereka berdua sepakat menjadikan *al-mashlahah* sebagai pedomannya, akan tetapi terdapat perbedaan antara mereka berdua. Menurut pandangan Imam Malik yang menjadi pedoman dalam kategori mu'amalah adalah *al-mashlahah* serta motif ditetapkannya hukum tersebut dan *al-mashlahah* tersebut tidak boleh keluar dan bertentangan dengan pokok-pokok syari'at (nash).³³³ Sementara al-Thufi memandang bahwa dalam kategori ini sepenuhnya

³³² Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 241. Lihat juga Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Op.Cit. hlm. 213. Lihat juga al-Syatibi, *al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 129-132.

³³³ Al-Syatibi, *al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 132-133.

diserahkan kepada *al-mashlahab* tanpa membuat persyaratan untuk tidak boleh bertentangan dengan dalil nash sebagaimana yang disyaratkan oleh Imam Malik.³³⁴

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, bahwa baik al-Thufi maupun Imam Malik, telah sepakat bahwa implementasi *al-mashlahab* hanya pada masalah-masalah mu'amalah dan yang sejenisnya. Hanya saja perbedaan antara al-Thufi dengan Imam Malik adalah, al-Thufi tidak membuat persyaratan untuk tidak boleh bertentangan dengan dalil nash sebagaimana yang disyaratkan oleh Imam Malik, dengan demikian implementasi *al-mashlahab* al-Thufi lebih luas dan umum dibanding *al-mashlahab al-mursalah* Imam Malik, karena konsep *al-mashlahab* al-Thufi menyangkut semua kebaikan yang mendatangkan kemaslahatan bagi manusia. Sedangkan pada masalah ibadah, keduanya sepakat bahwa urusannya diserahkan sepenuhnya pada ketentuan nash. Manusia dalam masalah ini hanya tunduk patuh mematuhi segala ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah. Mengingat dalam masalah ini, manusia tidak mampu memahami maksud dan hakekat yang terkandung dalam syari'at.

6. Al-Mashlahah dengan Akal.

Dalam menentukan suatu *al-mashlahab* -- menurut Imam Malik -- akal tidak dapat menentukan sendiri baik atau buruknya, melainkan harus diikuti oleh dalil nash, baik itu al-

³³⁴ al-Thufi, Najm al-Din, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 241.

Qur'an maupun al-Hadits. Karena konsep *al-mashlahah al-mursalah* Imam Malik adalah konsep yang tidak hanya berdasarkan akal semata, melainkan juga berdasarkan atas *nash-nash syari'at*,³³⁵ dan harus sejalan dengan tujuan syari'at.³³⁶

Suatu perbuatan menurut Imam Malik dikatakan *al-mashlahah* atau *al-mafsadah* harus kembali kepada Allah sendiri sebagai pembuat hukum, bukan berdasarkan kecondongan hati atau akal yang dapat dipengaruhi oleh hawa nafsu.³³⁷ Al-Syathibi menambahkan pula, bahwa dalam menentukan apakah suatu *al-mashlahah* itu merupakan *al-mashlahah* yang dikehendaki oleh syari', haruskah berdasarkan pada nash-nash, baik yang bersifat umum, mutlak, muqayyad, dan lain-lain dari berbagai peristiwa serta persoalan yang bermacam-macam, dan tidaklah cukup menentukan apakah suatu *al-mashlahah* itu benar-benar yang dikehendaki Syari' hanya berdasarkan satu dalil saja.³³⁸

Sedangkan menurut al-Thufi, hukum syari'at kategori *mu'amalah*, adat, dan sejenisnya, akal manusialah yang mampu memberikan penilaian secara objektif apakah ajaran dimaksud mengandung kemaslahatan selanjutnya wajib di patuhi atau mengandung kerusakan dan umat Islam berkewajiban menghindarinya. Keberadaan *al-mashlahah*

³³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit. hlm.807.

³³⁶ Ibid. hlm. 810-811

³³⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid I, Op. Cit. hlm.61.

³³⁸ Ibid, Jilid II. hlm.39.

dapat ditunjukkan dengan pembuktian empirik melalui hukum-hukum kebiasaan.³³⁹

Al-Thufi mengemukakan beberapa alasan yang membuktikan bahwa akal manusia mampu mengetahui suatu kemaslahatan. Alasan-alasan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Allah telah menciptakan berbagai sarana bagi manusia, yang dengannya dapat mengetahui kemaslahatan, sehingga manusia tidak perlu konfirmasi dari *nash* yang menurut al-Thufi sangat abstrak sekali, yang hanya menghasilkan kesimpulan kemungkinan menghasilkan *al-mashlahab* dan kemungkinan tidak.³⁴⁰

2. Adanya dalil syari'at yang tidak menyebutkan *al-mashlahab* dalam kandungannya. Ini dipahami al-Thufi sebagai isyarat bahwa Syari' telah mengizinkan manusia untuk mencari sendiri *al-mashlahab* tersebut. Sebagaimana *nash-nash* ketika tidak lengkap menyebutkan hukum, ini juga berarti bahwa Syari' telah mengizinkan manusia untuk melengkapinya, dengan cara ijtihad, dan dalam hal ini adalah *qiyas*, yaitu dengan cara menyamakan masalah yang di diamkan oleh *nash* tersebut dengan yang sudah ada *nashnya*, berdasarkan adanya persamaan di antara keduanya.³⁴¹

³³⁹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm.280.

³⁴⁰ Ibid

³⁴¹ Ibid

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diambil satu kesimpulan, bahwa Imam Malik tidak memberikan kebebasan kepada akal untuk menentukan suatu kemaslahatan, melainkan akal tersebut harus diiringi dengan nash. Hal itu dimaksudkan agar tidak tergelincir mengikuti kehendak hawa nafsu yang senantiasa menggiring manusia untuk senantiasa jauh dari ajaran-ajaran Allah yang akhirnya tersesat dan berdosa.

Namun apa yang dikatakan al-Thufi di atas juga tidak salah, karena hal tersebut masih dalam koredor mu'amalah, yang note beennya manusia memang mampu mengungkapnya. Mengingat hadits Rasulullah saw yang mengatakan:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ

"Kamu lebih mengetahui urusan duniamu"

Hadits ini memberikan suatu isyarat, bahwa Allah swt telah memberikan manusia kemampuan untuk mengetahui masalah-masalah yang terkait dengan urusan dunianya, atau dengan kata lain dalam urusan mu'amalah. Dan dalam hal ini, bukan hanya al-Thufi saja yang berpendapat demikian, ulama mu'tazilah dan ulama-ulama lainnya juga berpendapat yang sama.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pandangan mu'tazilah mengenai peranan akal dalam mengetahui suatu *al-masblabah* terbagi menjadi empat versi. *Pertama*, akal dapat mengetahui baik buruknya suatu perbuatan, karena perbuatan itu sendiri secara objektif

memang baik atau buruk. *Kedua*; akal dapat mengetahui baik buruknya perbuatan karena pada perbuatan terdapat suatu kualitas intrinsik yang menyebabkan perbuatan itu baik atau buruk. Dengan mengetahui kualitas intrinsik tersebut, akal dapat memahami baik buruknya perbuatan itu. *Ketiga*; Baik buruknya suatu perbuatan tergantung kepada berbagai pertimbangan, seperti menampar anak yatim adalah baik bilamana dimaksudkan sebagai pengajaran, buruk kalau sekedar pelampiasan kemarahan. Ini adalah pendapat golongan Jubaiyyah. *Keempat*; Untuk mengetahui adanya kualitas buruk pada suatu perbuatan, harus adanya pembuktian. Kalau ternyata tidak terbukti adanya sifat buruk pada perbuatan itu, berarti perbuatan itu baik tanpa perlu membuktikan adanya kualitas baik padanya. Ini adalah pendapat Abu al-Husain al-Bashri (w. 436 H).³⁴²

Demikian pula dengan pandangan Maturidiyah, bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan. Hanya saja mereka tegaskan bahwa dengan mengetahui baik buruknya suatu perbuatan itu tidak dengan sendirinya akan mengetahui hukum Allah tentang perbuatan tersebut.³⁴³

Jalal al-Din al-Mahalli dalam *Jam'u al-Jawami'* juga berpendapat sama, yaitu “ Baik dan buruk yang sifatnya manusiawi adalah rasional (*'aqliyyun*) artinya nalar manusia

³⁴² Abu al-Husain al-Bashri, *Kitab al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh*, Jilid II, Damaskus: Institut Francais de Damas, 1974, hlm. 868-879.

³⁴³ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Op. Cit. hlm. 27.

dapat menemukannya tanpa petunjuk nash sekalipun, misalnya kejujuran, baiknya budi pekerti yang baik dan buruknya mencuri, suka berbohong, berkhianat dan lain sebagainya “.³⁴⁴

Begitu juga dengan Al-Syaukani, menurut beliau bahwa :

*"Mengingkari pengetahuan akal murni untuk mengetahui baik buruknya perbuatan adalah suatu kebohongan dan kesombongan. Sebaliknya pendapat bahwa akal dapat meniscayakan adanya pabala bagi perbuatan baik dan hukuman bagi perbuatan buruk tidak diterima. Maksimal yang dapat ditangkap oleh akal adalah bahwa perbuatan baik itu dipuji pelakunya dan perbuatan buruk itu dicela pelakunya, dan tidak ada keniscayaan antara kemampuan akal menangkap yang baik dan buruk dengan pemberin pabala atas perbuatan baik dan siksa atas perbuatan buruk “.*³⁴⁵

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa tidak hanya al-Thufi saja yang mengatakan bahwa akal mampu mengetahui masalah-masalah yang termasuk dalam kategori mu'amalah, ulama-ulama lain pun juga mengatakan hal yang sama.

7. Kontradiksi al-Mashlahah dengan Nash.

Dalam pandangan Imam Malik, jika terjadi kontradiksi antara *al-mashlahah* dengan nash, maka nashlah yang harus di

³⁴⁴ Jalal al-Din al-Mahalli, *Syarah Jam'u al-Jawami'*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1982, hlm. 57-59.

³⁴⁵ Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, Op. Cit. hlm. 9.

dahulukan.³⁴⁶ Dengan alasan, bahwa akal tidak memiliki kewenangan dalam menentukan suatu hukum syari'at karena akal bukanlah pembuat syari'at.³⁴⁷ Jika sekiranya akal diperkenankan menentukan baik buruknya pekerjaan dan diberikan wewenang menentukan hukum syari'at, maka niscaya tidak ada manfaat dari batasan-batasan yang telah ditentukan oleh nash.³⁴⁸ Sekiranya terjadi pertentangan (*ta'arudh*) antara nash dengan *al-mashlahah*, maka *al-mashlahah* tersebut pastilah *al-mashlahah al-ma'humah*,³⁴⁹ mengingat nash adalah dalil qath'i.

Namun demikian, menurut sebagian ulama seperti Musthafa Zaid,³⁵⁰ Ali Hasab Allah,³⁵¹ Ma'ruf al-Duwalaibi,³⁵² dan Musthafa al-Syalabi -- sebagaimana dikutip oleh Husain Hamid Hassan -- ,³⁵³ bahwa Imam Malik telah mendahulukan *al-mashlahah* atas nash dengan cara

³⁴⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, Op. Cit. hlm. 812.

³⁴⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid I, Op. Cit. hlm. 23.

³⁴⁸ Ibid. hlm.61.

³⁴⁹ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, Op. Cit. hlm. 801

³⁵⁰ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, Op. Cit. hlm. 52.

³⁵¹ Ali Hasab Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tth. hlm. 255.

³⁵² Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit. hlm. 188.

³⁵³ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 110.

mentakhsbish nash dengan *al-mashlahab*. Hal itu dapat dilihat dari fatwa-fatwa yang disandarkan kepada Imam Malik, seperti tidak wajibnya wanita bangsawan menyusui anaknya demi menjaga kebangsawanannya dari bahaya berupa aib dan hilangnya harga diri. Fatwa Imam malik tersebut bertentangan dengan teks ayat al-Qur'an yang berbunyi: " *والوالدات يرضعن أولادهن*"³⁵⁴ yang dengan jelas mewajibkan seorang ibu untuk menyusui anaknya tanpa ada pengecualian (apakah ia berasal dari golongan bangsawan atau tidak). Dengan demikian, Imam Malik terbukti telah *mentakhsbis* nash al-Qur'an dengan *al-mashlahab*.

Pendapat para ulama di atas dibantah oleh Husain Hamid Hassan, al-Buthi dan al-Zuhaili dengan beberapa alasan:

Pertama; yang *mentakhsbish* nash *والوالدات يرضعن أولادهن* bukanlah *al-mashlahab* -- sebagaimana yang mereka duga --, melainkan 'Urf.

Menurut tradisi (*'urf*) yang berlaku pada zaman Imam Malik, bahwa wanita bangsawan tidak wajib menyusui, mengasuh anak dan mengurus rumah tangga, serta ia tidak boleh dipaksa untuk melakukan semua hal di atas. Jika hal itu dilakukan, maka ia akan memperoleh imbalan berupa upah terhadap apa yang telah ia lakukan. Sedangkan bagi wanita yang bukan dari golongan bangsawan, jika ia menyusui anaknya, maka ia tidak akan mendapat upah sebagaimana wanita bangsawan. Sedangkan peranan dan kedudukan 'urf

³⁵⁴ Q.S. Al-Baqarah : 233

dalam nash -- menurut Imam Malik -- adalah sebagai penjelas bagi keumuman nash (تبيين لمجمل النص), bukan *mentakhsish* umumnya nash.³⁵⁵

Dan fatwa-fatwa yang disandarkan kepada Imam Malik, tidak semuanya didasarkan atas *al-mashlahah al-mursalah* semata, karena terkadang fatwa beliau didasarkan atas '*urf*' sebagaimana telah dijelaskan di atas, terkadang disandarkan atas *ijma'* penduduk Madinah seperti diterimanya kesaksian anak kecil dalam perkara *al-jarh* (tindakan yang mengakibatkan orang lain sampai luka) atau pidana, terkadang pula fatwa Imam Malik berdasarkan dalil qiyas.

Kedua; sekiranya dugaan di atas diterima, bahwa Imam Malik telah *mentakhsish* ayat *radha'ah* (menyusui) dengan *al-mashlahah al-mursalah*, maka ini juga tidak bertentangan dengan *nash*. Sebab para mufassir sepakat bahwa ayat tersebut di atas tidak menunjukkan wajibnya seorang ibu untuk menyusui anaknya.³⁵⁶ Mengenai pendapat para mufassir tersebut adalah sebagai berikut:

1. Menurut al-Thabari, ayat tersebut mengandung pengertian, bahwa para ibu lebih berhak menyusui anaknya dari pada orang lain, tetapi bukan merupakan kewajiban yang

³⁵⁵ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 117-118. Lihat juga Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit. hlm. 340. Dan Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit. hlm.812-813.

³⁵⁶ Husain Hamid Hassan, *Ibid*. Lihat juga Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Ibid*. Dan Wahbah al-Zuhaili, *Ibid*.

dibebankan Allah kepadanya. Jika sekiranya orang tua anak hidup dan diberikan keluasaan rizki, maka ia bisa menyuruh dan mengupahi orang lain untuk menyusui anaknya, karena Allah telah berfirman " *وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى* " (*Dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya*).³⁵⁷ Dengan demikian, tidak ada kewajiban bagi seorang ibu untuk menyusui anaknya. Adapun *dalalah* (tunjukan) ayat di atas adalah, penjelasan mengenai batas maksimal menyusui anak, bukan mengenai kewajiban menyusui anak.³⁵⁸

2. Menurut Al-Razi dalam kitabnya *al-Tafsir al-Kabir*, bahwa ayat tersebut tidak menunjukkan wajibnya seorang ibu menyusui anaknya. Bukti yang menunjukkan hal tersebut adalah sebagai berikut :

Pertama; firman Allah:

فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن

Razi menegaskan, kalau sekiranya menyusui anak merupakan kewajiban seorang ibu, maka niscaya tidak wajib baginya untuk di upah.

Kedua; firman Allah:

وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى

(*Dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya*).

³⁵⁷ Q.S. Al-Thalaq: 6

³⁵⁸ Husein Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah*, Op. Cit. hlm. 119.

Berdasarkan kedua ayat di atas -- menurut Razi -- menyusui anak bukanlah merupakan kewajiban seorang ibu. Akan tetapi hukumnya merupakan *nadab* atau sunnah, mengingat mendidik anak dengan jalan memberikannya ASI lebih baik baginya dibanding jika ia diberi susu lain.³⁵⁹

3. Ibn Katsir dalam kitab *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* menjelaskan, ayat tersebut merupakan petunjuk Allah kepada para ibu untuk menyusui anaknya secara sempurna, yaitu selama dua tahun. Bukan menunjukkan wajibnya seorang ibu menyusui anaknya.³⁶⁰

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan, bahwa ulama mufassirin sepakat ayat *والوالدات يرضعن أولادهن* tidak menunjukkan wajibnya seorang ibu menyusui anaknya secara mutlak.

Ketiga; al-mashlahab al-mursalab Imam Malik adalah *al-mashlahab* yang didukung oleh kumpulan nash dan sesuai dengan kehendak syari'. Jika dikatakan Imam Malik mendahulukan *al-mashlahab* atas nash, atau *mentakhsbis* keumuman nash dengan *al-mashlahab*, maka yang *mentakhsbis* keumuman nash itu bukanlah sekedar *al-mashlahab* belaka, akan tetapi kumpulan nash yang sesuai dengan kehendak Syari' yang menyaksikan kebenaran *al-mashlahab* tersebut. Dengan demikian, Imam Malik tidak mendahulukan *al-*

³⁵⁹ Fakh al-Din al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Jilid III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990, hlm. 100.

³⁶⁰ Abu Al-Fida' Ismail Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Jilid I, Beirut: Dar al-Jail, tt, hlm. 268.

mashlahab atas nash atau *mentakhsish* nash dengan *al-mashlahab* semata.³⁶¹

Sementara menurut sebagian ulama lainnya, bahwa nash yang di takhsish oleh Imam Malik adalah nash umum yang *zhanni dalalah* dan *tsubut*-nya dengan *al-mashlahab* yang qath'i dan yang diakui dan di tetapkan dengan sejumlah nash. Karena dalam pandangannya, jika terjadi kontradiksi antara yang *zhanni* dengan qath'i, maka yang qath'i-lah yang harus di dahulukan.³⁶²

Al-Buthi juga menolak jika Imam Malik dikatakan telah mendahulukan *al-mashlahab* atas *khobar ahad*. Karena dalam realitasnya, tidak terdapat dalam fiqh Imam Malik sikap mendahulukan *al-mashlahab* atas *khobar ahad*.

Ada tiga dasar pijakan Imam Malik dalam ijtihadnya ketika terjadi kontradiksi antara sesama nash, atau antara nash dengan qiyas. Tiga dasar pijakan tersebut adalah sebagai berikut.³⁶³

Pertama; Mendahulukan zhahir al-Qur'an atas khobar ahad, kecuali jika khobar ahad tersebut didukung oleh dalil lain. Sebagai contoh, Imam Malik mendahulukan zhahir al-Qur'an yang menjelaskan bahwa semua makanan itu diharamkan bagi manusia, kecuali bangkai, darah yang mengalir, daging babi dan binatang yang disembelih atas

³⁶¹ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Ibid.

³⁶² Ibid, hlm. 803.

³⁶³ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit. hlm.188-190.

nama selain Allah. Hal itu berdasarkan firman Allah yang menyatakan:

قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا ان يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله

" Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang dibaramkan bagi orang yang bendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah ".³⁶⁴

Atas hadits Nabi yang melarang memakan binatang yang memiliki taring dan cakar (binatang buas), sebagaimana sabda Rasulullah saw yang menjelaskan:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل مخلب من الطير

" Rasulullah saw melarang makan semua yang mempunyai taring dari pada binatang, dan semua burung yang bercakar ".

Berdasarkan zhahir ayat di atas, Imam Malik menfatwakan bolehnya memakan binatang yang memiliki taring dan cakar (binatang buas).

Oleh karena itu, Ibn Rusyd dari golongan Malikiyah mengatakan dalam kitabnya *Bidayatu al-Mujtahid*, bahwa berdasarkan ayat di atas, mayoritas ulama menghalalkan makan binatang yang bertaring dan bercakar (binatang buas),

³⁶⁴ Q.S. Al-An'Am : 145.

dan sebagian ulama lainnya berdasarkan hadits Ibn Abbas tersebut, mengharamkan makan semua binatang yang bertaring dan bercakar (binatang buas)³⁶⁵ Selanjutnya Ibn Rusyd menjelaskan, bahwa hadits di atas tidak diriwayatkan oleh Syaikhani (Bukhari dan Muslim), akan tetapi hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud.³⁶⁶

Kedua; Meninggalkan semua *kehab arabad* dan yang semisalnya yang bersifat *zhammi* jika bertentangan dengan prinsip syari'ah yang qath'i, atas dasar bahwa hadits tersebut tergolong *hadits dha'if* dan diragukan berasal dari Rasulullah saw. Semenantara prinsip-prinsip syari'ah tersebut di dasarkan pada nash-nash yang tegas dan jelas, baik dari al-Qur'an maupun dari hadits mutawatir. Dan yang menjadi sandaran atau pijakan ini adalah sikap Aisyah yang menolak hadits: *إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه* " *Sesungguhnya mayat akan disiksa disebabkan tangisan keluarganya atasnya* ". Karena dalam pandangan Aisyah, hadits ini bertentangan dengan ashl atau prinsip syari'ah yang kuat, yaitu firman Allah:

الآن تزر وازرة وزر أخر وان ليس للإنسان إلا ما سعى

" *(yaitu) bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain, dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah di usahakannya* ".³⁶⁷

³⁶⁵ Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurthubi al-Andalusi, *Bidayatu al-Mujtahid Wa Nihayatu al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr, tth, Jilid I., hlm. 343

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Q.S. Al-Najm : 38-39.

Contoh lainnya adalah, Imam Malik menolak hadits yang memerintahkan membasuh bejana yang telah terkena jilatan anjing dengan air sebanyak tujuh kali, salah satunya dicampur dengan tanah, dengan alasan bahwa hadits tersebut bertentangan dengan al-Qur'an yang membolehkan memakan hasil buruan.³⁶⁸ Imam Malik lalu berkata menanggapi hadits tersebut: " Telah datang hadits, tapi aku tidak mengetahui hakikatnya ". Kemudian Imam Malik melanjutkan perkataannya sambil menunjukkan akan lemahnya hadits tersebut: " Buruannya dimakan, tapi bagaimana liurnya dibenci ".

Ketiga; Mendahulukan amal penduduk Madinah atas khabar ahad. Dalam pandangan Imam Malik, amal penduduk Madinah kekuatan hukumnya mendekati hadits mutawatir, mengingat apa yang mereka kerjakan itu tiada lain berdasarkan dari petunjuk Rasulullah saw.

Contohnya adalah, Imam Malik meninggalkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Umar dan yang lainnya, mengenai khiyar majlis.

المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا (رواه الشيخان)

³⁶⁸ Ayat yang dimaksud adalah surat al-Maidah ayat 5 yang artinya: " Mereka menayakan kepadamu : " Apakah yang dihalalkan bagi mereka ?". Katakanlah: " Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatihnya untuk berburu ; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu dan sebutlah nama Allah atas binatang buas itu (waktu melepaskannya). Dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya".

" Penjual dan pembeli mempunyai hak *khiyar* sepanjang masih berada pada satu majlis dan belum berpisah ".

Imam Nawawi berkata, bahwa Menurut Imam Malik, praktek penduduk Madinah tidak mengamalkan *khiyar* majlis, oleh karena itu ia menolak hadits diatas, karena bertentangan dengan amal atau praktek penduduk Madinah. Karena dalam madzhab Malik, jika suatu hadits bertentangan dengan amal penduduk Madinah, maka hadits tersebut ditinggalkan.³⁶⁹

Berbeda dengan Imam Malik, menurut al-Thufi, jika terjadi kontradiksi antara *al-mashlahab* dengan nash dalam perkara mu'amalah, maka ada dua cara yang harus ditempuh.

Pertama; memadukan antara dua dalil yang bertentangan. Dalam hal ini -- al-Thufi menegaskan -- tidak boleh mempermainkan dalil, dan *al-mashlahab* yang dituju harus benar-benar hakikik.³⁷⁰ Jika cara pertama ini tidak bisa, maka harus menempuh cara berikutnya, yaitu :

Kedua; mendahulukan *al-mashlahab* atas nash dengan cara *takhsish* dan *bayan*, tidak dengan mengesampingkan nash tersebut. Karena dalam pandangan al-Thufi hadits *Laa dharara wa laa dhiraara* khusus dimaksudkan untuk menghilangkan segala mudarat demi memelihara kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan utama hukum

³⁶⁹ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Op. Cit. Hlm. 190.

³⁷⁰ al-Thufi, Najm al-Din, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, Op. Cit. hlm. 277.

syari'at. Sedangkan dalil-dalil lainnya itu tidak ubahnya sebagai sarana. Dengan demikian, tujuan harus didahulukan dari pada sarana.

Metode yang yang dipergunakan al-Thufi tersebut sekarang banyak di ikuti oleh penulis-penulis kitab kontemporer, yaitu yang dikenal dengan nama *takhsbis bi al-mashlahab* atau *takhsbis bi mabadi' syar'yyah wa maqashid al-'ammah*, atau dengan nama *takhsbis bi hikmati al-tasyri'*.³⁷¹ Jadi mendahulukan *al-mashlahab* terhadap dalil nash dan ijma' bukanlah suatu pengabaian terhadap nash atau ijma', melainkan nash dan ijma' tersebut dapat diberlakukan dalam kondisi-kondisi yang lain. Jadi wilayah jangkauan nash dan ijma' pada awalnya menyeluruh (umum) dalam semua situasi dan kondisi, namun kemudian terdapat pengecualian pada situasi dan kondisi tertentu karena kemaslahatan menghendaknya. Inilah yang dalam terminology ushul fiqh disebut *takhsbish*. Atau dengan memberikan interpretasi nash dan ijma' tersebut agar tidak berlawanan dengan dalil kemaslahatan. Inilah yang disebut dengan bayan.

8. Dalil Tertinggi dalam Penetapan hukum

Walaupun Imam Malik tidak menyatakan secara tegas bahwa dalil tertinggi adalah nash, khususnya dalam bidang *mu'amalah*, akan tetapi dapat dilihat, meskipun beliau mengedepankan *al-mashlahab* dalam bidang mu'amalah, namun kemaslahatan tersebut tetap tidak keluar dan

³⁷¹ Abd al-Wahab al-Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-'Ilmi, 1978, hlm. 188.

bertentangan dengan nash.³⁷² Artinya, nashlah yang menjadi pedoman utama Imam Malik dalam menentukan suatu kemaslahatan. Sedangkan dalam bidang ibadah, Imam Malik dengan tegas mengatakan bahwa nashlah yang menjadi pedomannya.³⁷³ Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa dalil tertinggi menurut Imam Malik adalah nash.

Wahbah al-Zuhaili menguatkan pendapat di atas dengan ungkapannya, bahwa jika ternyata dalam fatwa Imam Malik terdapat kesan bahwa ia mendahulukan *al-mashlahab* dari pada nash atau men-*takehsbis* umumnya nash dengan *al-mashlahab*, maka pada hakekatnya yang men-*takehsbis* keumuman nash itu bukan hanya sekedar *al-mashlahab* belaka, namun kemaslahatan yang didukung oleh sekumpulan nash yang menyaksikan kebenaran *al-mashlahab* tersebut.³⁷⁴ Dan nash yang di *takehsbis* oleh Imam Malik adalah nash yang bersifat *ḥanni*, baik *ḥanni dalalah*-nya maupun *ḥanni tsubut*, sedangkan *al-mashlahab* yang dijadikan *mukhabshbis* oleh Imam Malik adalah *al-mashlahab* yang bersifat qath'i yang merupakan ketetapan syara'.³⁷⁵ Mengingat *al-mashlahab* Imam Malik adalah *al-mashlahab* yang sesuai dengan kehendak Syari'. Jadi yang men-*takehsbis* keumuman nash itu pada

³⁷² Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-'Itisham*, Jilid II, Op. Cit. hlm.132-133.

³⁷³ Ibid. hlm.129-132.

³⁷⁴ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Op. Cit. hlm. 812.

³⁷⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hanbal Hayatuhu*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tth, hlm. 330 dan seterusnya. Lihat juga Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Ibid.

hakekatnya adalah nash juga, bukan *al-mashlahab*. Ini berarti Imam Malik tidak mendahulukan *al-mashlahab* dari pada nash dan juga tidak *mentakhsish* keumuman nash dengan *al-mashlahab*. Dengan demikian, baik dalam kategori ibadah maupun mu'amalah, dalil tertinggi menurut Imam Malik adalah nash.

Sedangkan menurut al-Thufi, dalam masalah ibadah, dalil tertinggi adalah nash dan ijma'. Namun dalam bidang mu'amalah, dalil tertinggi adalah *al-mashlahab*. Karena, jika terjadi kontroversi antara *al-mashlahab* dengan nash atau ijma', maka dalil *al-mashlahab*-lah yang harus didahulukan atas dalil-dalil lainnya dengan cara membatasi jangkauan keumuman dalil-dalil syari'at dimaksud (*takhsish*) atau dengan cara memberikan interpretasi (*tabyin*) terhadap pengertian nash atau ijma', bukan dengan cara membekukan berlakunya salah satu dari keduanya.³⁷⁶

Alasan al-Thufi bahwa dalil *al-mashlahab* lebih kuat dan merupakan dalil tertinggi yang harus diutamakan dari dalil-dalil lainnya, karena pengertian hadits لا ضرر ولا ضرار mengandung makna bahwa hadits tersebut merupakan dalil yang bersifat khusus yang menjadi *mukhsish* terhadap semua ketentuan syara' yang mengandung kemudharatan bagi manusia, kecuali kemudharatan yang didasarkan atas nash yang bersifat khusus. Dalam pandangan al-Thufi, makna hadits ini bersifat qath'i, sebab dilihat dari segi sanad,

³⁷⁶ Najm al-Din al-Thufi, Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in, Op. Cit. hlm.238.

didukung oleh sejumlah periwayatan dari berbagai jalur yang mengangkatnya ketingkat hadits yang wajib diamalkan. Sedangkan dari pengertian matan, didukung oleh adanya sejumlah dalil, baik yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an, hadits, ijma' maupun logika, yang semuanya menunjukkan bahwa Allah memelihara kemaslahatan manusia, baik secara umum maupun secara khusus. Dalam bentuk umum, Allah memelihara kemaslahatan manusia sejak penciptaannya sampai dengan menyediakan hal-hal yang mendukung kehidupan mereka. Sedangkan dalam bentuk khusus, Allah memberikan petunjuk agar manusia agar manusia selamat di akhirat. Menurut al-Thufi, jika Allah memelihara kemaslahatan manusia, baik secara umum maupun khusus, maka pemeliharaan di bidang hukum merupakan suatu keniscayaan dan lebih perlu, sebab hal itu lebih bersifat umum. Dengan adanya pemeliharaan tersebut dibidang hukum maka harta, darah dan kehormatan mereka menjadi terjamin. Karena Syari' mengutamakan pemeliharaan kemaslahatan manusia di bidang hukum. Kemudian al-Thufi menyimpulkan, bahwa dalam keadaan bagaimanapun juga, pemeliharaan terhadap kemaslahatan manusia tidak boleh sampai diabaikan. Maka atas dasar itu, al-mashlahah sebagai suatu dalil, harus didahulukan atas dalil-dalil lainnya.

Dan bukti lainnya adalah, dalil-dalil yang dijadikan acuan oleh ulama untuk wajib mendahulukan mengamalkan dalil ijma yang diambil dari al-Qur'an, al-hadits dan logika, ternyata tidak cukup kuat untuk dijadikan landasan dan pijakan untuk wajib mendahulukan mengamalkan ijma' jika

dibandingkan dengan dalil *al-mashlahab* yang diambil dari pengertian hadits لا ضرر ولا ضرار yang menuntut untuk harus mengedepankan memelihara kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan utama dari semua hukum Allah.³⁷⁷ Demikian pula dengan dalil nash, menurut al-Thufi, nash baru dikatakan qath'i jika matannya bersifat *mutawatir* dan *dalalah*-nya bersifat *sharih*, dan nash seperti ini -- lanjut al-Thufi -- tidak akan bertentangan dengan *al-mashlahab*, karena kedua-duanya bersifat qath'i. Jadi yang *ditakhsish* oleh *al-mashlahab* adalah nash-nash yang bersifat *zhanni* saja. Selanjutnya al-Thufi menjelaskan, bahwa ulama telah menempatkan ijma' -- berdasarkan kekuatan -- di atas nash, dengan demikian berdasarkan logika, jika nash berada dibawah ijma', dan *al-mashlahab* telah terbukti lebih kuat dari ijma, maka secara otomatis *al-mashlahab* juga lebih kuat dari nash.³⁷⁸

Kemudian al-Thufi menambahkan beberapa alasan lain yang membuktikan kebenaran pendapatnya. Alasan-alasan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Ulama yang mengingkari ijma sepakat menjadikan *al-mashlahab* sebagai dalil. Dengan demikian *al-mashlahab* adalah sesuatu yang disepakati, sedangkan ijma' diperselisihkan. Berpedoman pada sesuatu yang disepakati

³⁷⁷ Untuk lebih jelasnya, lihat pada bahasan *al-Mashlahah Lebih Kuat dari Dalil Ijma'*, hlm, 176-194. Dan untuk mengetahui dasar pijakan *al-mashlahah* al-Thufi, lihat hlm.166-176.

³⁷⁸ Untuk lebih jelasnya, lihat pada bahasan *al-Mashlahah Lebih Kuat dari Nash*, hlm. 194-197.

(*al-mashlahab*) tentu saja lebih utama dari pada berpedoman pada sesuatu yang diperselisihkan.³⁷⁹

2. Nash-nash itu sendiri saling bertentangan, dan dari situlah sumber segala bentuk pertikaian di dalam menetapkan hukum syari'at. Hal ini merupakan perbuatan tercela dipandang dari kacamata syari'at. Sedang memelihara *al-mashlahab* merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak di perselisihkan. Dengan demikian, *al-mashlahab* adalah sesuatu yang disepakati dan mengikuti *al-mashlahab* lebih baik dibanding menolaknya.³⁸⁰ Allah berfirman:

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا

“ Dan berpeganglah kamu kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu berkarai berai “. ³⁸¹

Menurut al-Thufi, perpecahan dan perselisihan yang terjadi pada umat Islam dikarnakan mereka berpegang pada suatu dalil yang sifatnya *z'hanni*. Sekiranya mereka berpegang kepada *al-mashlahab* yang menjadi tujuan semua hukum Allah, pasti perpecahan dan pertikaian tidak akan terjadi. walaupun itu terjadi, maka perselisihan tersebut dengan mudah dapat diselesaikan.

3. Terbukti adanya kontradiksi antara nash dengan *al-mashlahab* dalam beberapa masalah.³⁸² Sebagai

³⁷⁹ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, hlm. 259.

³⁸⁰ Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in*, hlm.259.

³⁸¹ Q.S. Al-Imran: 103.

³⁸² Najm al-Din al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh al-Arba'in* , hlm.

contoh, Rasulullah telah menyuruh Abu Bakar dan Umar untuk membunuh seseorang yang sedang shalat, namun perintah tersebut tidak dilaksanakan oleh mereka berdua. Sikap Abu Bakar dan Umar yang mengesampingkan nash tanpa adanya suatu alasan selain baik sangka terhadap perbuatan ibadah. Mereka juga tidak bisa dikatakan beralasan tidak mau membunuh karena hadits Rasulullah yang berbunyi, " *Aku dilarang membunuh orang-orang yang sedang melakukan shalat* ". Karena jelas hadits ini telah di *mansukh* khusus untuk lelaki itu dengan sabda Rasulullah yang terakhir ini. Jadi, tidak maunya Abu Bakar dan Umar membunuh laki-laki tersebut karena sikap *busnu al-zhan* (sangkaan baik). Disamping itu, Nabi tidak menolak sikap Abu Bakar dan Umar, disamping tidak melontarkan teguran dan kemarahan. Bahkan Rasulullah diam membiarkan ijihad mereka berdua karena tampak pada keduanya sikap yang tulus dalam hal ini.

Menurut al-Thufi, masalah ini tidak khusus bagi mereka berdua saja. Akan tetapi berlaku juga bagi siapa pun yang mengutamakan *al-mashlahah* atas semua dalil syara', dengan maksud memperbaiki dan mengatur keadaan manusia serta meraih karunia Allah berupa *al-mashlahah* di dalam hidup ini. Karenanya, mendahulukan *al-mashlahah* menurut al-Thufi, hukumnya di bolehkan jika tidak boleh dikatakan wajib. Dan juga wajib mendahulukan *al-mashlahah* atas dalil-dalil syari' lainnya yang berkaitan dengan masalah ijihad. Hal itu disebabkan, karena kemaslahatan merupakan tujuan dari semua hukum-hukum Allah, sementara dalil-dalil

lainnya adalah wasilah atau perantara untuk sampai kepada tujuan. Karenanya mashlahah harus didahulukan dari dalil-dalil syari'at lainnya.

Semua argumentasi yang dikemukakan al-Thufi di atas ditolak oleh Husain Hamid Hassan. Menurutnya, ulama yang mengingkari ijma' seperti al-Nazhzhah dan Syi'ah ternyata tidak mengakui *al-mashlahah*, dengan demikian tidak benar apa yang dikatakan al-Thufi bahwa semua yang mengingkari ijma' mengakui *al-mashlahah*. Adapun Syi'ah, sebagaimana yang telah diketahui, bahwa mereka tidak menerima *al-mashlahah* sebagai dalil syari'at karena *al-mashlahah* adalah *ra'yun*, dan dalam perkara agama, mereka tidak menjadikan *ra'yun* sebagai pijakan, kecuali jika difatwakan dari imam yang *ma'shum*. Adapun al-Nazhzhah sebagaimana yang di nukil oleh al-Jahizh, bahwa mereka tidak menerima ijma' dikarnakan mungkinnya semua umat sepakat terhadap kesesatan dengan cara *ra'yun* atau *qiyas*. Jika al-Nazhzhah tidak percaya dengan ijma hanya karena alasan tersebut, tentu ia lebih tidak dapat menerima *al-mashlahah*, karena *al-mashlahah* didasarkan atas *ra'yun* (nalar).³⁸³ Selanjutnya Husain Hamid mengatakan, jika kita terima apa yang dikatakan al-Thufi, bahwa *ri'ayat al-mashlahah* adalah sesuatu yang disepakat dan ijma' adalah sesuatu yang diperselisihkan. Tetapi ini bukan berarti bolehnya mendahulukan *al-mashlahah* atas dalil ijma'. Hal itu dikarnakan bahwa sepakat terhadap *ri'ayat al-mashlahah* juga termasuk bagian dari ijma'. Apa yang

³⁸³ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm.552.

dikatakan pada ijma juga harus dikatakan pada *al-mashlahah*. Jika ijma' adalah sesuatu yang diperselisihkan, maka ijma' terhadap *ri'ayat al-mashlahah* sebagai dalil juga termasuk sesuatu yang deperselisihkan juga, karena ia bagian dari ijma'. Dengan demikian, menurut Husain Hamid Hassan argumentasi yang dikemukakan al-Thufi adalah batal.³⁸⁴

Husain Hamid juga menolak jika dikatakan bahwa nash-nash tersebut saling bertentangan yang menyebabkan terjadinya pertikaian di dalam menetapkan hukum. Menurutnya, ungkapan al-Thufi tersebut mengandung dua pengertian. *Pertama*; yang dimaksud al-Thufi adalah terjadinya pertentangan nash pada kejadian dan masalah yang sama. Seperti Allah memerintahkan sesuatu, tetapi Ia juga melarang sesuatu itu. Atau Ia melarang sesuatu, namun juga memerintahkan sesuatu itu. *Kedua*; yang dimaksud oleh al-Thufi adalah pertentangan nash pada zhahiriyahnya saja yang dinisbahkan kepada para mujtahid.

Menurut Husain Hamid, jika yang pertama yang dimaksudkan al-Thufi, maka ini batal. Karena Allah telah berfirman:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا
كَثِيرًا

³⁸⁴ Ibid. hlm. 554.

*“Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur’an ? Kalau kiranya al-Qur’an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.”*³⁸⁵

Ayat ini menafikan sama sekali terjadinya perselisihan dan pertentangan di dalam al-Qur’an. Kalau benar apa yang di katakana al-Thufi, bahwa nash-nash tersebut terdapat pertentangan dan perselisihan di dalamnya, maka tidak benar apa yang telah difirmankan Allah tersebut. Dan ini adalah batal.

Demikian pula dengan firman Allah lainnya, yaitu:

فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول

*“Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (al-Sunnah).”*³⁸⁶

Ayat ini dengan jelas menerangkan bahwa dalam nash-nash syari’at tidak terdapat pertentangan di dalamnya. Karnanya Allah memerintahkan kepada mereka yang berselisih pendapat untuk kembali kepada nash-nash syari’at, hal itu dimaksudkan agar perselisihan di antara mereka dapat di pecahkan dan diselesaikan. Suatu perselisihan tidak akan dapat diselesaikan kecuali ia harus kembali kepada sesuatu yang tidak terdapat padanya perselisihan dan pertentangan. Jika nash itu saling bertentangan sebagaimana yang disangka

³⁸⁵ Q.S. Al-Nisa’ : 82.

³⁸⁶ Q.S. Al-Nisa’ : 59.

al-Thufi, maka kembali padanya tidak akan dapat menghilangkan perselisihan dan pertikaian.³⁸⁷

Namun jika yang kedua yang dimaksudkan al-Thufi, maka Husain Hamid sependapat dengannya. Hanya saja Husain Hamid menolak jika dikatakan bahwa pertentangan nash-nash tersebut mengakibatkan terjadinya perpecahan dan perselisihan yang dicela oleh syari'at.³⁸⁸

Al-Syathibi juga berpendapat, bahwa jika terjadi perbedaan pendapat mujtahid dalam memahami zhahirnya suatu nash, seperti sebagian mujtahid memahami nash dengan pengertian tertentu, sedangkan mujtahid lainnya memahaminya dengan pengertian lain, maka dalam hali ini wajar dan terjadi, dan ia dapat diterima.³⁸⁹

Bantahan terhadap alasan al-Thufi yang ketiga yaitu terjadinya kontradiksi antara nash dengan *al-mashlahah* dalam beberapa masalah. Menurut Husain Hamid, bahwa diamnya Rasulullah, dan sikap tidak menegurnya kepada tindakan Abu Bakar dan Umar yang tidak mau membunuh orang yang sedang shalat atas perintahnya pada hakekatnya juga adalah nash, karena itu termasuk sunnah dalam kategori *sunnah taqririyah*. Karena, perkataan, perbuatan dan taqrir Rasul merupakan nash. Dan yang menetapkan ketentuan suatu hukum dalam peristiwa tersebut adalah Rasulullah sendiri

³⁸⁷ Husain Hamid hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm. 555-556.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, jilid IV, hlm.129.

sebagai *shabib al-Shar'i*. Jadi landasan ketentuan yang terdapat dalam peristiwa di atas, landasannya adalah nash bukan *al-mashlahah* sebagaimana yang diduga al-Thufi.³⁹⁰

Setelah sanggahan Husain Hamid Hassan terhadap argumentasi al-Thufi tersebut, perlu kiranya memberikan jalan tengah terhadap perbedaan pendapat antara al-Thufi dengan Husain Hamid Hassan.

Kalau sekiranya al-Thufi menjadikan kesepakatan ulama yang menolak *ijma'* sebagai syarat diterimanya *al-mashlahah* sebagai sumber hukum tanpa memperhitungkan pendapat mayoritas ulama lainnya, tentu pendapat al-Thufi tersebut tidaklah benar. Namun perlu kiranya dijelaskan, bahwa pada dasarnya ulama telah sepakat bahwa hikmat diturunkannya syari'at kepada manusia adalah untuk kemaslahatan mereka, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu motif dalam menetapkan hukum syari'at adalah untuk meraih kemaslahatan atau menolak kemudaratan. Dalam hal ini, perbedaan yang menonjol antara al-Thufi dengan ulama lainnya adalah dalam menentukan jenis *al-mashlahah*, bukan tentang *al-mashlahah* dalam arti umum.

Adapun kritik Husain Hamid yang mengatakan bahwa syi'ah tidak menjadikan *al-mashlahah* sebagai dalil syari'at karena *al-mashlahah* adalah *ra'yun* (pendapat yang dihasilkan berdasarkan nalar). Dan persoalan agama menurut mereka tidak boleh didasarkan atas *ra'yun*, tetapi harus berdasarkan

³⁹⁰ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*, Op. Cit. hlm.566-568.

dari yang *ma'sum*. Ternyata kritik di atas tidak semuanya benar. Karena berdasarkan kitab ushul fiqh golongan syi'ah sendiri dapat diketahui bahwa sebenarnya syi'ah tetap menerima *al-mashlahab* sebagai dalil hukum, hanya saja penerapannya melalui imam yang *ma'sum*.³⁹¹

Sedangkan alasan kesimpulan yang di ambil oleh Husain Hamid terhadap penolakan al-Nazhzhah atas ijma' dapat dibantah dengan mengatakan, bahwa sekiranya apa yang dinukil oleh al-Jahizh itu benar tentang penolakan al-Nazhzhah terhadap ijma', maka hal itu tidak dapat secara otomatis untuk menetapkan bahwa al-Nazhzhah tidak menerima *al-mashlahab*. Sebab dapat dipahami, bahwa penolakan al-Nazhzhah atas ijma' adalah dalam konteks menjadikan ijma' sebagai dalil terkuat yang bersifat qath'i sebagaimana pendapat yang di anut mayoritas ulama, bukan karena ia menolak rasio atau qiyas. Sebagaimana diketahui, pemakaian rasio dikalangan mu'tazilah bersifat sangat menonjol, bukan sebaliknya.

Mengenai ungkapan al-Thufi yang mengatakan bahwa "*al-mashlahab* adalah sesuatu yang disepakati" maksudnya adalah *al-mashlahab* sebagai landasan untuk menetapkan hukum. Karena fakta yang ada menunjukkan, bahwa semua ulama sepakat menjadikan *al-mashlahab* dalam arti meraih manfaat dan menolak mudarat sebagai salah satu sumber hukum Islam dalam menetapkan hukum. Sedangkan maksud

³⁹¹ Ja'far al-Subhani, *Tahzib al-Ushul: Taqir Ibhas Ayat Allah al-'Uzma al-Imam al-Khumaini, Qum al-Musyarrifah*, jilid I, Iran: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1405 H, hlm.146-165.

dari perkataannya " sedangkan ijma' diperselisihkan " adalah ijma' sebagai suatu keputusan hukum yang telah dibakukan mayoritas ulama sebagai dalil terkuat.

Adapun maksud alasan kedua yang dikemukakan al-Thufi di atas, adalah pertentangan dan perselisihan dalam pandangan mujtahid dalam memahami *z'habir nash*, bukan pertentangan nash dalam suatu kejadian dan masalah yang sama. Dan sangatlah mustahil jika al-Thufi berpikiran demikian, karena dengan demikian akan hilanglah hikmah dari diturunkannya hukum syari'at, yaitu meraih manfaat dan menolak mudarat yang menjadi tujuan disyari'at. Dengan demikian, pendapat al-Thufi sama dengan pendapat Husain hamid.

Mengenai bantahan Husain hamid Hassan mengenai alasan ketika al-Thufi yang -- menurutnya -- bahwa diamnya Rasulullah saw dan sikap tidak menegur kepada tindakan Abu Bakar dan Umar yang tidak mau membunuh orang yang sedang shalat atas perintahnya pada hakekatnya juga adalah nash, karena termasuk dalam kategori *sunnah taqririyah*, jadi bukan *al-mashlahah* sebagaimana yang dipahami al-Thufi.

Jika al-Thufi mengatakan bahwa landasan peristiwa tersebut adalah *al-mashlahah* tidaklah salah. Karena beliau melihat peristiwa itu dari sudut hakikat yang melatarbelakangi proses terbentuknya suatu sunnah, sedangkan Husain Hamid Hassan memandang dari sudut hasil akhir terbentuknya suatu sunnah dan kemudian berpegangse cara kektat pada pengertian kata sunnah secara terminologis yang telah dibakukan itu.

Dan apa yang diungkapkan al-Thufi bahwa ijma merupakan sumber perselisihan adalah juga merupakan suatu realitas yang sulit dibantah. Persoalan ijma' yang tak kunjung terselesaikan membuktikan adanya indikasi itu. Misalnya, persoalan betulkan ijma' itu terjadi ?. Ijama' dari golongan mana yang harus di taati ?. Apakah ijma' mengikat pada seluruh lapisan masyarakat termasuk generasi sesudahnya ?. Dan apakah ijma' generasi sesudahnya dapat membatalkan ijma' generasi sebelumnya dan seterusnya. Pertanyaan-pertanyaan ini mencerminkan bahwa ijma' masih bermasalah dan tentu saja sesuatu yang masih bermasalah tidak layak untuk dijadikan sumber hukum, sebab jika sumbernya bermasalah maka produk hukumnya akan sama hasilnya.

BAB V
Simpulan

A. Penarikan Simpulan Perbedaan dan Persamaan Konsep al-Mashlahah Kedua Tokoh.

Berdasarkan pembahasan dan analisis data dalam buku ini, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

1. Konsep *al-mashlahah al-mursalah* menurut Imam Malik adalah kemaslahatan yang tidak disebutkan oleh *nash* tertentu, namun pengertiannya diambil dan didukung oleh sejumlah *nash* serta sejalan dengan tujuan Syari'. Imam Malik mengklasifikasikan *al-mashlahah* berdasarkan sifat *al-munasib* menjadi *al-mashlahah al-mu'tabarah*, *al-mulghab*, dan *al-mashlahah* yang tidak terdapat konfirmasi dari *nash* baik menolak ataupun menerima. Dalam kategori yang terakhir ini di bagi dua yaitu, *al-mashlahah al-mursalah* dan *al-mashlahah al-gharibah*. Imam Malik menjadikan *al-mashlahah* menjadi salah satu sumber hukum Islam, dengan syarat adanya kesesuaian antara *al-mashlahah* dengan tujuan Syari' serta *al-mashlahah* tersebut bersifat rasional dan relevan dengan kasus hukum yang ditetapkan. Penggunaan *al-mashlahah* dalam rangka memelihara sesuatu yang bersifat primer dan menghilangkan kesulitan yang mesti terjadi. Kualifikasi *al-mashlahah* Imam Malik hanya pada *al-mashlahah al-mu'tabarah*, *al-mursalah*, *al-dharuriyah* dan *al-hajiyah*. *Al-mashlahah al-tabsiniyah* baru dapat dijadikan hujjah, jika ada dalil khusus yang mendukungnya.

Yang menjadi pedoman Imam Malik dalam menetapkan hukum kategori ibadah adalah *nash* dan *ijma'*. Adapun dalam kategori *mu'amalah*, yang dijadikan pedoman adalah *al-mashlahah* serta motif ditetapkannya hukum

tersebut. *Al-mashlahab* tersebut tegas Malik tidak boleh keluar dan bertentangan dengan pokok-pokok syari'at (*nash*).

Dalam pandangan Imam Malik, akal tidak dapat menentukan sendiri baik atau buruknya suatu perbuatan melainkan harus diikuti dalil *nash*. Oleh sebab itu, suatu perbuatan dikatakan *al-mashlahab* atau tidak - menurut Imam Malik - harus kembali kepada Allah sendiri sebagai pembuat hukum, bukan berdasarkan kecondongan hati atau akal yang dapat dipengaruhi oleh hawa nafsu. Dan jika terjadi kontradiksi antara *al-mashlahab* dengan *nash*, maka menurut Imam Malik *nash*-lah yang harus didahulukan, karena akal tidak memiliki kewenangan dalam menentukan suatu hukum syari'at, karena akal bukanlah pembuat syari'at. Oleh sebab itu dalil terkuat dalam penetapan hukum menurut Imam Malik adalah *nash*, baik dalam kategori ibadah maupun mu'amalah.

2. Konsep *al-mashlahab* al-Thufi adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud dan tujuan Syari', baik berupa ibadah maupun adat. Al-Thufi tidak mengklasifikasi *al-mashlahab* ke dalam beberapa bagian, hanya saja ia memberikan cara untuk mengetahui suatu kemaslahatan, yaitu apabila suatu perbuatan mengandung kemaslahatan semata, maka kerjakanlah, jika perbuatan itu mengandung kemudharatan semata, maka tinggalkanlah, jika suatu perbuatan di satu sisi mengandung kemaslahatan dan di sisi lain mengandung kemudharatan dengan kadar yang sama, maka tanyakan ahlinya atau dengan cara pilih sendiri, dan jika suatu perbuatan di satu sisi mengandung

kemaslahatan dan di sisi lain mengandung kemudaratan dengan kadar yang berbeda, maka hendaklah memilih salah satunya. Bila ternyata kemaslahatannya lebih dominan, maka kemaslahatan yang harus didahulukan, akan tetapi apabila kerusakannya lebih besar dari kemaslahatannya, maka meninggalkan kerusakan yang harus didahulukan.

Al-Thufi menjadikan *al-mashlahab* sebagai hujjah atau landasan dan tolak ukur dalam penetapan hukum, hanya saja dalam penerapannya al-Thufi membuat beberapa persyaratan, yaitu kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan tujuan syari'at serta berada dalam ruang lingkup syara', dan tidak boleh mempermainkan dalil (*al-mashlahab*) dan *al-mashlahab* yang hendak dituju harus kemaslahatan hakiki, serta dalam penerapannya tidak boleh bertentangan dengan *al-mashlahab* yang lebih besar.

Al-Mashlahab yang dikualifikasi sebagai dalil hukum oleh al-Thufi adalah semua jenis kemaslahatan, apapun kualitasnya sepanjang ia dinilai mengandung *al-mashlahab* yang sejalan dengan tujuan Syari' dan tidak keluar dari lingkungan syara', serta tidak bertentangan dengan dalil khusus. Implimentasi *al-mashlahab* al-Thufi dalam kategori ibadah adalah berpedoman kepada *nash* dan *ijma'*, namun dalam kategori mu'amalah, ia berpedoman seluruhnya kepada *al-mashlahab*. Menurut pandangan al-Thufi, bahwa dalam masalah mu'amalah, adat dan sejenisnya akal mampu memberikan penilaian secara objektif, dan keberadaan *al-mashlahab* dapat ditunjukkan dengan pembuktian empirik melalui hukum-hukum kebiasaan. Jika terjadi kontradiksi

antara *al-masblabah* dengan *nash*, al-Thufi lebih mendahulukan *al-masblabah*, karena *al-masblabah* merupakan dalil terkuat dari semua dalil yang ada.

3. Adapun persamaan dan perbedaan pemikiran antara Imam Malik dan al-Thufi tentang *al-masblabah*, dapat disimpulkan sebagaimana dalam tabel berikut:

No	Persamaan	Perbedaan
1	Kemaslahatan yang hendak dicapai harus sejalan dengan tujuan Syari' dan berada dalam ruang lingkup syara', bukan kemaslahatan yang hanya berdasarkan akal dan kehendak manusia semata	Pengertian <i>al-masblabah</i> menurut Imam Malik harus diambil dan didukung oleh <i>nash</i> , sedangkan al-Thufi menolak persyaratan tersebut.
2	Tujuan Syari' adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.	Imam Malik menjadikan <i>al-masblabah</i> sebagai metode dalam memahami <i>nash</i> , sedangkan al-Thufi menjadikannya sebagai dalil mandiri.
3	Sebab-sebab yang mendatangkan kemaslahatan bagi manusia disebut juga sebagai <i>al-masblabah</i> .	Imam Malik mengklasifikasi <i>al-masblabah</i> menjadi beberapa tingkatan, sedangkan al-Thufi tidak.
4	Menjadikan <i>al-</i>	Konsep <i>al-masblabah</i>

	<i>masblabah</i> sebagai sumber hukum Islam.	al-Thufi lebih umum dari <i>al-masblabah</i> Imam Malik.
5	Yang menjadi pedoman dalam menentukan ada tidaknya suatu kemaslahatan dalam kategori ibadah adalah nash.	<i>Al-Masblabah</i> yang dijadikan landasan dalam menetapkan hukum oleh Imam Malik adalah <i>al-masblabah al-mu'tabar</i> , <i>al-mursalab</i> , <i>al-dharuriyah</i> dan <i>al-masblabah al-hajiyah</i> . Sedangkan al-Thufi menjadikan semua jenis kemaslahatan apapun kualitasnya sepanjang dinilai sejalan dengan tujuan Syari'.
6	Dalil tertinggi dalam penetapan hukum dalam bidang ibadah adalah nash dan ijma'.	Menurut Imam Malik, walaupun dalam kategori mu'amalah, akal tidak dapat menentukan sendiri baik atau buruknya suatu masalah, ia harus diikuti oleh <i>nash</i> , sedangkan al-Thufi berpendapat sebaliknya.
7		Menurut Imam Malik, dalam kategori mu'amalah yang menjadi pedomannya adalah <i>al-masblabah</i> , dengan syarat tidak boleh bertentangan dengan <i>nash</i> . Al-Thufi sependapat dengan Imam Malik, namun menolak persyaratan

		tersebut.
8		Jika terjadi kontradiksi antara <i>nash</i> dengan <i>al-mashlahab</i> , maka menurut Imam Malik, <i>nash</i> yang harus didahulukan. Berbeda dengan al-Thufi, <i>al-mashlahab</i> yang harus didahulukan dengan cara <i>takhsish</i> dan <i>bayan</i> .
9		Dalil tertinggi dalam kategori mu'amalah menurut Imam Malik adalah <i>nash</i> , sedangkan al-Thufi adalah <i>ri'ayat al-mashlahab</i> .

B. Refleksi Kritis Pengkajian Konsep Al-Mashlah

1. Dalam penulisan buku ini, penulis sangat menyadari akan banyaknya kekurangan di dalamnya, karena itu, bagi mereka yang ingin mengkaji kembali pemikiran kedua tokoh di atas, agar dapat menyempurnakan apa yang kurang dari buku ini.

2. Dalam menentukan suatu hukum, hendaknya para mujtahid selalu mempertimbangkan nilai *ri'ayat al-Mashlahab*, agar produk ijtihad dimaksud benar-benar dapat dirasakan manfaatnya oleh manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

3. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini berimplikasi langsung kepada perubahan sosial atau

dinamika masyarakat. Intensitas perubahan-perubahan sosial melahirkan persoalan-persoalan hukum. Dalam masyarakat Indonesia yang sebagian besar beragama Islam, persoalan-persoalan yang muncul menuntut analisis posisinya dalam hukum Islam. Adalah suatu kenyataan terdapatnya kesenjangan antara nash-nash hukum yang sangat terbatas dan persoalan-persoalan kehidupan yang tak terbatas.

Untuk memberi pemecahan terhadap kesenjangan yang terjadi dewasa ini, al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang lengkap dalam arti prinsip-prinsip dasar tentang hukum dengan berbagai aspeknya, harus dipahami dengan metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada *ri'ayat al-Mashlahab*. Konsep *ri'ayat al-Mashlahab* al-Thufi baik untuk mengembangkan metode-metode ijtihad itu.

4. Sekarang ini sebagian umat Islam agak kurang berani menyebut istilah ijtihad. Ini disebabkan oleh adanya sebagian ulama yang menyatakan pintu ijtihad telah tertutup. Ulama yang mengatakan pintu ijtihad telah tertutup beranggapan bahwa syarat-syarat mujtahid tidak dapat dipenuhi untuk masa sekarang.

Maka dalam rangka pengembangan hukum Islam, tidak perlu ragu atau takut memakai istilah ijtihad. Ijtihada adalah konsep pemikiran Islam yang sangat dinamis. Ijtihad harus terus dilakukan dewasa ini. Persyaratan-persyaratan mujtahid dapat dipenuhi. Hanya cara pelaksanaan ijtihad dan pemenuhan syarat-syarat itu tidak sama dengan masa-masa imam mazhab.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Asymuni, *Qaidah-qaidah Fiqh*. Jakarta: Bulan bintang, 1976.
- Afif, Abdul Wahab, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran teoritis Dengan Praktis*, Bandung: Fakultas syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati, 1991.
- Agama RI, Departemen, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: CV. Toha Putra, 1989.
- Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlu al-Rahman*, Bandung: Mizan, 1989.
- Al-Amidi, Syarf al-Din Abi al-Hasan Ali Ibn Muhammad, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Abkam*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Fikri, 1996.
- Al-Bashri, Abu al-Husain, *Kitab al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh*, Jilid II. Damaskus: Institut Francais de Damas, 1974.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian, suatu pendekatan praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Bik, Muhammad Khudri, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1970.
- Buti (Al), Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhamabith al-Mashlahab Fi al-Syari'ah al-islamiyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982.

- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, 2001.
- Ghazali (Al), Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustashfa Min 'Ulmi al-Ushul*, Jilid I. Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1937.
-, *Syifa' al-Ghalil Fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*, tahqiq Ahmad al-Kabisi. Bagdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Reseach*. Yogyakarta, 1989.
- Haj (Al), Ibn Amir, *Al-Taqrir wa al-Tabbir*. Mesir: Al-Mathba'ah al-Amiriyah, 1316 H.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar dan Sejarahab Hukum Islam*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984.
- Haroen, Nasroen, *Ushul Fiqh*, Jilid I. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hasab Allah, Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif, tth.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984.
- Hasan, Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989.
- Hasjmy, A., *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Hassan, Husain Hamid, *Nazhariyat al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971.

- Idhamy, Dahlan, *Karakteristik Hukum Islam*. Jakarta: PT. Media Sarana Press, 1987.
- Imam, Muhammad Kamaluddin, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Dar al-Mathba'ah al-Jami'iyah, t.th.
- Ismail, Abd al-Hamid Abu al-Makarim, *Al-Adillah al-Mukhtalaf Fiba Wa Atsaruba Fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Muslim, tth.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Jauzi (Al), Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb 'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1977.
- Katsir, Abu Al-Fida' Ismail Ibn, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*. Beirut: Dar al-Jail, tt.
- Keraf, Gorys, *Tata Bahasa Indonesia*, Nusa Indah, Nusa Indah, Flores. Jakarta: Ikrar Mandiri Abadi, 1996.
- Khallaf (Al), Abd al-Wahhab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
-, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fibi*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Khalifah, Mahmud Abd al-Mutajalli, *Al-Imam Malik: Hayatuhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Jilid II, Mesir: tp, 1413 H.
- Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983.

- Khathib (Al-), Muhammad 'Ajjaj, *Usbul al-Hadits : Ulumuhu wa Musthalahu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Khin (Al), Musthafa Sa'id, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982.
- Mahmudunnasir, Syed, *Islam: Its Concepts & History*, New Delhi, 1981, Alih bahasa, Adang Affandi, *Islam : Konsep dan Sejarahnya*, Bandung: CV. Rosda, 1988.
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid Fi al-Lughab wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1987.
- Mahalli (Al-), Jalal al-Din, *Syarb Jam'u al-Jawami'*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1982
- Mahmassani, Sobhi, *Falsafah al-Tasyri' Fi al-Islami*, Dar al-Kasysyaf. Alih bahasa, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, Penerjemah: Ahmad Sudjono SH, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1976.
- Maududi (Al), Abu A'La, *Khalifah dan Kerajaan*, Bandung: Mizan, 1984.
- Manzur, Ibn, *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Munawir, Imam, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam dari Masa ke Masa*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, cet I, 1985

- Munawwar (Al-), Said Agil Husin, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*. Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001.
- Mus, Muhammad, *Al-Ijtihad wa Mada Hajatuna Ilaibi Fi Hadza al-'Asbr*. Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsiyah, 1972.
- Muslim, Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. Kairo: Dar al-Hadits, 1994.
- Nasution, Harun, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1985.
- Permono, Sjechul Hadi, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*. Surabaya: Demak Press, 2002.
- Rabi'ah (Al-), Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Rahman Ibn Ali, *Adillat al-Tasyri' al-Mukhtalaf Fi al-Ihtijaj Biha*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1979.
- Rahman, Fatchur, *Iktisar Musthalah al-Hadits*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974.
- Rahman (Al-), Jalal al-Din Abd, *Al-Mashalih al-Mursalah Wa Makanatuba Fi al-Tasyri'*, ttp: Mathba'ah al-Sa'adah, 1983.
- Rasyidi, H.M., *Keutamaan hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Razi (Al-), Fakhruddin ibn Umar ibn al-Husain, *Al-Mahshul Fi 'Ilm al-Ushul*, Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

- Razi (Al-), Fakh al-Din, *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990.
- Rusyd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin, *Bidayatu al-Mujtabid Wa Nibayatu al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Sayis (Al-), Muhammad Ali, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Alih bahasa Dedi Junaidi dan H. Hamidah, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: CV. Akademika Pressindo, 1996
- Sou'yb, Joesoef, *Sejarah Daulat Abbasiyah I*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Subhani (Al-), Ja'far, *Tabzib al-Ushul: Taqirir Ibbas Ayat Allah al-'Uzma al-Imam al-Khumaini, Qum al-Musyarrifah*, jilid I, Iran: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1405 H.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jilid II, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syalabi, A., *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid I, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1987.
- Syathibi (Al-), Abu Ishaq, *Al-Itisham*. Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsah, tt.
-, *Al-Muwafaqat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- Syaukani (Al-), Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad, *Irsyad al-Fuhul Ila Tabqiq al-Haq Min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1994.

- Syukur, Sarmin, *Sumber-sumber hukum Islam*. Surabaya: Al-Ikhlash, 1993.
- Syurbasi (Al-), Ahmad, *Al-Aimmah al-Arba'ah*, Kairo: Dar al-Hilal, tt. Terjemahan Drs. Sabil Huda dan Drs. H.A. Ahmadi, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 1993.
- Syarqani (Al-), Abd. al-Rahman, *Al-Aimmah al-Fiqh al-Tis'ah*, terj. H.M.H. Al-Hamid al-Husaini, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Shiddieqy (Al-), Teungku Muhammad Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001.
-, *Pengantar Hukum Islam*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001.
-, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- Stoddard, Lothrof, *Dunia Baru Islam*, terj. H.M. Muljadi Djojowartono, dkk, Jakarta: Panitia Penerbit, 1966.
- Thufi (Al-), Najm al-Din, *Al-Ta'yin Fi Syarb al-Arba'in*. Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998.
-, *Syarb Mukhtashar al-Raudhab*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.
- Thahhan, Mahmud, *Taisir Musthalah al-Hadits*, Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiah. Terj. Drs. Zainul Muttaqin: *Ulum al-Hadits*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003.

- Tiwana, Sayid Muhammad Musa, *al-Ijtihad Wa Mada Hajatuna Ilaibi Fi hadza al-'Ashri*, Dar al-Kutub al-haditsah, ttn.
- Usairy (Al-), Ahmad, *Al-Tarikh al-Islami*, Alih bahasa H. Samson Rahman, MA, *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003.
- Utsman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- 'Uwaidhah, Kamil Muhammad Muhammad, *Malik bin Anas Imam Dar al-Hijrah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Yanggo, Huzaemah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos, 1997.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam (Dirasah Islamiyah II)*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Yubi (Al-), Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa 'Alaqtuba bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyadh: Dar al-Hijrah Li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1998.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1958.
-, *Malik Hayatubu, wa 'Asrubu, Araubu, wa Fiqhubu*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.
-, *Ibn Hanbal Hayatubu*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tth

- Zaid, Musthafa, *Al-Mashlahab Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*. Mesir: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1964.
- Zaid, Farouq Abu, *Al-syari'at al-Islamiyah Baina al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Edisi Indonesia: *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, Penerjemah H.Husein Muhammad, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Masyarakat (P3M), 1986.
- Zaidan, Abd al-Karim, *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.
- Zuhaili (Al-), Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2001.
- Zuhdi, Masjfuk, *Pengantar Hukum Syari'ah*. Jakarta: CV. Haji Masagung, cet. II, 1990.
- Zuhri, Muhammad *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada , 1997.

