

PEMIKIRAN AT-TÛFÎ TENTANG KEMASLAHATAN

Imron Rosyadi

Dosen Prodi Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Agama Islam
Universitas Muhammadiyah Surakarta
e-mail: imronkham40@yahoo.co.id



ABSTRAK

Tulisan ini menyajikan pemikiran at-Tûfi tentang kemaslahatan yang menarik untuk didiskusikan. Pemikiran tokoh ini memiliki ciri khas, bahkan beberapa kalangan menilainya sebagai pemikiran kontroversial. Setelah memperhatikan uraian-uraiannya secara singkat, dihasilkan kesimpulan, bahwa menurut at-Tûfi, kemaslahatan bagi manusia itu merupakan tujuan utama hukum Islam. Kemaslahatan tersebut dimaksudkan untuk memberikan perlindungan kepada manusia dalam menjalani kehidupan di dunia. Dengan kemaslahatan ini kesulitan-kesulitan yang dihadapi manusia dapat terhindarkan dari perjalanan hidupnya. Tolok ukur kemaslahatan, menurut at-Tûfi, didasarkan pada perspektif manusia sehingga perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum muamalat lebih didahulukan atas pertimbangan hukum lain, termasuk dari nash al-Quran, as-Sunnah al-Makbûlah, dan ijmâ. ' Artinya, jika ada nash yang tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia harus diberi prioritas di atas nash.

Kata Kunci: *maslahat, hukum Islam, mua'alah*

Pendahuluan

Dalam sejarah perkembangan usul fikih, tema kemaslahatan telah lama menjadi pembahasan para ulama usul fikih. Diskusi tentang tema kemaslahatan

di kalangan ulama usul fikih ini boleh dikatakan sangat dinamis. Tema kemaslahatan ini menjadi perbincangan terkait dengan posisinya untuk dijadikan sebagai cara penetapan suatu hukum.

Pilihan ini muncul, di satu sisi, karena telah terputusnya wahyu dan sunnah nabi sepeninggal Muhammad saw. sebagai nabi dan rasul. Sementara, di sisi lain, di tengah masyarakat, persoalan baru terus berkembang seiring dengan kompleksitas perkembangan masyarakat itu sendiri. Dalam keadaan demikian, kemaslahatan menjadi salah satu pilihan untuk dapat memberikan kontribusi penyelesaian suatu hukum yang dihadapi masyarakat.

Sejumlah tokoh telah mencoba untuk memberikan sumbangsih tentang posisi kemaslahatan untuk keperluan penyelesaian persoalan hukum. Dalam sejarah hukum Islam, generasi awal yang memperbincangkan kemaslahatan, bisa disebut sebagai misal, adalah Imam Haramain al-Juwaini. Guru al-Ghazali ini, meski tidak menulis tema secara spesifik tentang kemaslahatan, namun pemikiran-pemikirannya tentang kemaslahatan dapat ditelusuri lewat karyanya yang monumental, yaitu *al-Burhân fî usûl al-Fiqh*.

Generasi berikutnya yang membahas tentang kemaslahatan adalah al-Ghazali. Sebagai salah satu tokoh penting dalam mazhab Syafi'i, pemikiran al-Ghazali cukup berpengaruh dalam studi hukum Islam. Pemikiran al-Ghazali tentang kemaslahatan ini dibahas saat al-Ghazali memperbincangkan tentang tujuan hukum Islam. Menurutnya, kemas-

lahatan itu ada tiga. *Pertama*, kemaslahatan *mu'tabarrah*. *Kedua*, kemaslahatan *mulghah*. *Ketiga*, kemaslahatan *mursalah*. Dari tiga kemaslahatan ini, hanya dua yang bisa dipegangi, yaitu kemaslahatan *mu'tabarrah* dan *mursalah*, lainnya harus ditolak.

Tulisan ini tidak mencoba menyajikan secara lengkap pemikiran tentang kemaslahatan dari berbagai ulama usul fikih. Dari sekian tokoh tersebut, pemikiran at-Tûfi tentang kemaslahatan menarik untuk didiskusikan. Pemikiran tokoh ini memiliki ciri khas, bahkan beberapa kalangan menilainya sebagai pemikiran kontroversial.

At-Tûfi: Riwayat Sebagai tokoh Usul Fikih.

Nama lengkap at-Tûfi adalah Sulaymân b 'Abd al-Qawî b 'Abd al-Karîm b Sa'îd. Adapun nama populer-nya adalah Najm ad-Dîn at-Tûfi, yang berarti bintang agama. Nama at-Tûfi diambil dari nama sebuah desa di dekat Bagdad Iraq. Nama at-Tûfi di belakang namanya itu menunjukkan bahwa dia adalah orang yang berasal dari Tawfâ.¹ At-Tûfi dilahirkan di Tawfâ pada tahun 675 H/1276 M dan wafat di Palestina pada tahun 716 H/1316 M.² Menurut Ibn Hajar (773-777 H), ada nama lain untuk menyebut at-Tûfi, yaitu Ibn Abû

¹Dikutip dari Mushthaafâ Zayd, *al-Maslahah fî at-Tasyrî' al-Islâmî Najm ad-Dîn at-Tûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964), hlm. 6.

²*Ibid.*, hlm. 67-68.

‘Abbâs.³ Memperhatikan tahun kelahirannya, tampaknya at-Tûfi lahir setelah Bagdad sebagai simbol kekuasaan Islam diambil alih melalui kekerasan oleh tentara Mongol. Di samping itu, at-Tûfi tampaknya hidup semasa dengan Ibn Taimiyah (w. 728 H), tokoh pembaharu Islam yang gigih memperjuangkan ijtihad. Pasca pengambilalihan kekuasaan ini, kekuatan politik Islam memang mengalami kehancuran.

Di samping itu, melihat tahun kelahirannya, perkembangan hukum Islam pada masa hidup at-Tûfi adalah masa hukum Islam mengalami apa yang dalam perkembangan hukum Islam disebut dengan kemunduran. Masa ini ditandai dengan *terfragmentasinya* kaum Muslim dalam sekat-sekat mazhab yang satu dengan lainnya saling menyerang. *Taqlidisme* kaum Muslimin mewarnai kehidupan hukum Islam waktu itu. Oleh karena itu, mereka dalam menghadapi persoalan-persoalan baru tidak berani melakukan ijtihad secara mandiri tetapi mengembalikannya kepada fikih mazhab masing-masing.

Fase kemunduran hukum Islam berlangsung lama yaitu dari pertengahan abad keempat Hijrah sampai akhir abad ketiga belas Hijrah.⁴ Pada fase tersebut para ulama enggan berijtihad atau meng-

istinbâth-kan hukum yang langsung merujuk kepada sumber utama hukum Islam, al-Quran dan al-Sunnah *al-Maqbûlah*. Mereka merasa cukup mewarisi hasil-hasil ijtihad oleh mujtahid sebelumnya, seperti Abû Hanîfah, Mâlik, asy-Syâfi’î, dan Ahmad. Kalau ditelusuri, banyak faktor yang mendorong mereka bersikap demikian. Di antaranya adalah faktor politik, mental, dan sosial. Faktor-faktor inilah yang sedikit banyak telah mempengaruhi pendirian mereka dalam kegiatan penemuan hukum sehingga mereka menentukan pilihan untuk bermazhab.⁵

Sebelum fase kemunduran hukum Islam, telah terbentuk mazhab-mazhab hukum Islam yang mempunyai metode dan cara berpikir sendiri di bawah seorang mujtahid. Mazhab-mazhab ini terus mengalami kematangan melalui pengikut-pengikutnya. Dalam perkembangannya, pengikut-pengikut mazhab ini berusaha membela mazhabnya sendiri dan memperkuat dasar-dasar mazhab maupun pendapat-pendapatnya, dengan cara mengemukakan kebenaran pendirian mazhabnya dan menyalahkan pendirian mazhab lain atau dengan cara memuji-muji pendiri mazhab yang dianutnya. Pada puncaknya, pengikut-pengikut ini dalam berhukum tidak lagi menjadikan

³Dikutip dari YUSDANI, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamudin al-Tufi* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 14.

⁴Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 38.

⁵*Ibid.*, hlm. 38-39; Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 206.

al-Quran dan al-Sunnah *al-Maqbûlah* atau dalil hukum lainnya sebagai dasar tetapi mereka merujuk kepada pendapat mazhabnya melalui kitab-kitab karya mereka. Masing-masing mazhab telah menentukan kitab-kitab yang standar untuk dijadikan sebagai kitab rujukan. Kitab-kitab yang tidak standar menurut mereka tidak dianggap laik sebagai kitab rujukan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan baru.

Kondisi demikian menyebabkan terjadinya gelombang pembukuan pendapat-pendapat mereka ke dalam kitab-kitab sehingga mempermudah orang bila hendak bermaksud untuk mencari rujukan dalam menghadapi berbagai persoalan. Dalam situasi seperti ini, mereka tidak ada keberanian untuk melakukan ijtihad secara mandiri. Hal ini berbeda dengan fase-fase sebelumnya, saat para *fuqahâ'* harus berijtihad karena dihadapkan kepada hal-hal baru yang belum ditemukan status hukumnya. Setelah *qawl* mereka dibukukan, maka mayoritas orang yang datang kemudian hanya mencukupkan dengan *aqwâl* yang telah ada sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab standar masing-masing mazhab.

Pada masa sebelum terjadinya masa kemunduran hukum Islam, institusi *al-qadhâ'* memiliki banyak hakim. Mereka adalah para *fuqahâ'* yang terdiri dari orang-orang yang memiliki kemandirian

dalam melakukan ijtihad. Setelah masa kemunduran hukum Islam, hakim-hakim yang bekerja di institusi *al-qadhâ'* adalah hakim-hakim bertaqlid dengan memakai mazhab tertentu. Para *fuqahâ'* yang memiliki kemandirian dalam berijtihad dengan melepaskan diri dari mazhab, biasanya tidak akan diangkat menjadi hakim oleh para penguasa di suatu pengadilan karena memang kekuasaan terkait dengan mazhab tertentu. Dalam situasi demikian, fatwa para *fuqahâ'* yang memiliki kemandirian dalam berijtihad tidak jarang menjadi sasaran kritik penganut-penganut mazhab tertentu. Terikatnya seorang hakim pada mazhab fiqh yang disukai oleh penguasa negara menjadi sebab banyak orang yang merasa puas terhadap mazhab.⁶

Keterikatan kepada mazhab yang berlebihan seperti dijelaskan di atas membuat kebekuan dan kemunduran perkembangan hukum Islam menjadi tidak terelakkan. Para *fuqahâ'* dalam mazhab tidak lagi berani melakukan ijtihad, baik karena keengganan maupun karena tidak adanya keberanian baru. Kondisi ini membawa kepada suatu keadaan, saat aktivitas para *fuqahâ'* berkisar membahas pendapat-pendapat sebelumnya. Misalnya, pendapat atau fatwa yang sudah ada itu dipilah-pilah antara pendapat-pendapat yang kuat dan pendapat yang lemah, atau menyusun ringkasan-ringkasan kitab fiqh dari *fuqahâ'*

⁶*Ibid.*, hlm. 207.

sebelumnya, kemudian diberikan penjelasan secukupnya seperti ini biasa dikenal dengan nama *kitâb asy-syarh*. Selanjutnya, *kitâb asy-syarh* ini diberi penjelasan lagi atau diberi catatan-catatan oleh *fuqahâ'* sesudahnya yang terkenal dengan nama *hâsyiyyât* atau *ta'liqât*. Di samping itu, masih ada model lain yang dilakukan oleh *fuqahâ'* masa kemunduran ini, yaitu penghimpunan fatwa-fatwa dalam satu mazhab tertentu. Meskipun demikian, ragam karakteristik kitab-kitab fikih yang dihasilkan oleh masa kemunduran ini harus diakui merupakan suatu peradaban dalam hukum Islam yang sukar dinilai.⁷

Tradisi hukum Islam yang demikian membuat hukum Islam menjadi tidak *responsif* dengan perkembangan zaman. Kondisi demikian mengakibatkan hukum Islam menjadi *terisolasi* dari persoalan kehidupan karena, di satu sisi, persoalan kehidupan itu dinamis dengan munculnya persoalan-persoalan baru tetapi, di sisi lain, hukum-hukum Islam di tangan *fuqahâ'* harus dicukupkan pada *aqwâl al-fuqahâ'* dari masa sebelumnya. Dengan kata lain, akhirnya hukum Islam hanya bersifat teoritis semata dan tidak bisa merespons masalah-masalah baru dalam kehidupan manusia.⁸

Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M) adalah salah satu tokoh yang

lahir di tengah hukum Islam mengalami kemunduran dengan keterikatan *fuqahâ'* dalam memberikan fatwa yang harus mengacu kepada mazhab tertentu sesuai dengan afiliasi mazhabnya. Tokoh ini menyerukan kepada para *fuqahâ'* untuk menghidupkan kembali tradisi ijtihad secara mandiri melalui akses langsung kepada sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Quran dan as-Sunnah *al-Maqbûlah* dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang muncul. Sebaliknya, Ibn Taimiyah menganjurkan mereka untuk tidak taklid dalam memberikan fatwa-fatwa kepada masyarakat. Semboyan yang sering didengungkan Ibn Taimiyah adalah *ar-rujû' ilâ al-Qurân wa as-Sunnah*. Gerakan Ibn Taimiyah ini diikuti dan dilanjutkan oleh muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H). Menurut riwayat, di samping Ibn Qayyim al-Jauziyyah, salah seorang murid Ibn Taimiyah lainnya adalah at-Tûfi.⁹

Dalam sejarah hidupnya, at-Tûfi adalah orang yang cinta terhadap ilmu pengetahuan. Pengembaraannya dalam belajar berbagai disiplin ilmu di berbagai kota kepada para ulama di zamannya merupakan bukti kecintaannya terhadap ilmu. Berbagai disiplin ilmu telah dipelajari at-Tûfi, seperti ilmu tafsir, hadis, fiqh, ilmu mantik, sastra, dan teologi. Kota-kota yang pernah dikunjunginya sebagai

⁷Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, hlm. 41-42.

⁸*Ibid.*, hlm. 42.

⁹Mushthafâ Zayd, *al-Maslahah fî at-Tasyrî' al-Islâmî*, hlm. 72-74.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 70.

samudera ilmu seperti Sarsari, Bagdad, Damaskus, dan Kairo, adalah tempat bermukimnya para ulama yang masyhur.

Sebagaimana pemuda lainnya di masa itu, menurut Mushthafâ Zayd, at-Tûfi menuntut ilmu di desa kelahirannya sendiri. Kitab fikih yang dipelajari adalah kitab fikih *Muhtashar al-Khiraqî* karya ‘Umar Ibn al-Husein bin ‘Abd Allâh bin Ahmed al-Khiraqî. Adapun bahasa Arab, khususnya ilmu nahwu, ia mempelajarinya dari Kitab *al-Luma’* karangan Abû al-Fathî ‘Usmân bin Jani. Setamat belajar fikih ke al-Khiraqî, at-Tûfi belajar fikih pada Syeikh Zain ad-Dîn ‘Alî bin Muhammad as-Sarsarî, salah satu ahli fikih mazhab Hanbali yang kesohor dengan sebutan Ibn al-Bauqî.¹⁰

Pengembaraan at-Tûfi dalam menuntut ilmu agaknya tanpa akhir, seperti ungkapan ahli hikmah: Tuntutlah ilmu, sejak dari gendongan ibu hingga ke liang lahat. Pada tahun 691 H., di usianya yang baru menginjak umur enam belas tahun, at-Tûfi pergi ke kota Bagdad untuk memperdalam ilmu fikih melalui kitab fikih *al-Muharrir* karya Muhiduddin Ibn ‘Abd as-Salâm ibn Taimiyyah pada syeikh Taqiyuddin az-Zarairatî, salah seorang ahli fikih Irak. Tidak hanya ilmu fikih saja di Kota Bagdad ini, at-Tûfi juga memperdalam bahasa Arab dan ilmu baraf pada Abû ‘Abd Allâh Muhammad b al-Husein al-Muwassilî. Di samping itu, ia blajar usul fikih, ilmu tentang teori-teori

membuat *istinbâth* hukum pada an-Nacr al-Farûqî dan ulama lainnya. Sesudah itu ia mempelajari ilmu *farâ’id* dan logika. Pada saat yang sama ia be-lajar hadis pada ar-Rasyîd b al-Qâsimî, Ismâ’il b at-Tabbal, Hâfid ‘Abd ar-Rahmân Sulaiman al-Hiram, dan ahli hadis Abû Bakr al-Qulanisî.¹¹

Setelah berada di Bagdad selama kurang lebih tiga belas tahun, pada tahun 704 H. at-Tûfi melanjutkan studinya ke kota Damaskus untuk belajar hadis pada Ibn Hamzah, Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, al-Mânî dan al-Barzalî. Setahun berada di Damaskus, pada 705 H. at-Tûfi menuju ke kota Kairo untuk belajar pada al-Hâfid ‘Abd al-Mukmin bin Khallâf, Qâdî Sa’d ad-Dîn al-Harîsî, dan Abû Hayyân penulis *Muhtashar Kitâb Sibawaihi*. Tokoh-tokoh penting pada zamannya telah ia kunjungi. Ini menunjukkan bahwa at-Tûfi memiliki minat besar untuk menekuni dunia keilmuan Islam, dan di kemudian hari ia menjadi tokoh besar, khususnya dalam kajian usul fikih.¹²

Menurut Mushthafâ Zayd, sejak usia muda at-Tûfi sudah dikenal sebagai seorang yang cerdas dan mempunyai ingatan yang kuat. Modal kecerdasan dan ingatan yang kuat dalam tardisi keilmuan Islam merupakan faktor penting dalam menuntut ilmu. Kuatnya ingatan ini akan dijadikan sebagai gudang penyim-

¹¹*Ibid.*, hlm. 70-71.

¹²*Ibid.*, hlm. 72-74.

panan informasi atau ilmu, dan kecerdasan bermanfaat untuk pengembangan ilmu: dari mendengar, membaca, dan menelaah informasi sampai mengolah dan menyampaikan kembali informasi tersebut kepada orang lain, baik lisan maupun tulisan. Di samping itu, at-Tûfi juga terkenal sebagai orang yang berpikir independen. Independen di sini dimaknai sebagai orang yang dapat membebaskan diri dari aliran mazhab tertentu secara *rigid*, sebagaimana umat awam pada umumnya yang masih mudah terikat dengan aliran tertentu. Dalam berpikir independen ini ia disejajarkan dengan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim. Oleh karena itu, kata Mushthafâ, ketiga ulama besar ini terkenal dengan trio penganut berpikir independen dari mazhab Hanbali. Dapat diduga bahwa at-Tûfi berpikir independen itu karena pengaruh gurunya tersebut, yaitu Ibn Taimiyah. Petualangan at-Tûfi dalam menuntut berbagai disiplin ilmu tersebut menunjukkan bahwa at-Tûfi adalah seorang ulama yang menguasai berbagai bidang ilmu, atau ia adalah seorang ‘*âlim* yang luas ilmunya.¹³

At-Tûfi telah meninggalkan berbagai tulisan atau karya dalam berbagai bidang ilmu. Diperkirakan, tulisan atau karya at-Tûfi ini berjumlah 42 buku. Dari sejumlah karya tersebut, tema-tema yang diangkat oleh at-Tûfi dapat diklasifikasikan ke dalam berbagai ilmu: *ulûm al-*

Quran dan Hadis, usuluddin (teologi), fikih, usul fikih, logika, bahasa, dan sastra.¹⁴ Dilihat dari karya-karyanya, penguasaan ilmu-ilmu keislaman at-Tûfi tidak diragukan lagi sehingga ia menjadi tokoh yang memiliki otoritas keilmuan, khususnya dalam tema-tema studi Islam.

Kemaslahatan Sebagai Dalil Hukum: Pandangan AT-TÛFÎ

Pemikiran at-Tûfi tentang kemaslahatan berbeda dengan para pendahulunya, semisal al-Ghazali atau asy-Syâtibî. Penjelasan at-Tûfi tentang kemaslahatan ini berawal dari pemahamannya terhadap hadis Nabi yang diriwayatkan oleh tiga *mukharrij*, yaitu Mâlik, Ibn Mâjah, dan Ahmad. Berikut ini akan dikutipkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ketiga *mukharrij* dimaksud:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ
يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا
ضِرَارَ (رواه مالك، غمرة ١٢٣٤) ١٥

Artinya: (Mâlik berkata) Yahyâ menceritakan kepada saya, ia meriwayatkan dari Mâlik, dari ‘Amr b Yahyâ al-Mâzinî dari bapaknya, bahwa Rasulullah saw. bersabda: tidak boleh membahayakan diri

¹³*Ibid.*, hlm. 73.

¹⁴Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum*, hlm. 19-21.

¹⁵Dikutip dari *CD Mausû'ah al-Sadîs asy-Syarîf* Versi 2000.

sendiri dan membahayakan orang lain (HR. Mâlik, nomor 1234).

Sanad hadis ini terdiri dari Yahyâ b 'Imârah b Abî Hasan, 'Amr b Yahyâ b 'Imârah b Abî Hasan, Mâlik, dan Yahyâ. Hadis yang diriwayatkan oleh Mâlik dalam *al-Muwaththa'* ini adalah *marfû'* *mursal*, yaitu dalam *sanad* ini tidak terdapat seorang sahabat. Meskipun demikian, setelah dilacak kesambungan *râw'* hadis ini, *sanad*-nya dapat dihukumi sampai kepada Nabi (*marfû'*) sedangkan semua *râw'* dalam *sanad* ini, yaitu Yahyâ b 'Imârah b Abî Hasan,¹⁶ dan 'Amr b Yahyâ b 'Imârah b Abî Sasan¹⁷ berkualitas sahih. Oleh karena itu, hadis yang diriwayatkan oleh Mâlik ini dapat dijadikan sebagai hujah dalam memutuskan suatu masalah.

حَدَّثَنَا عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ خَالِدٍ التَّمِيمِيُّ أَبُو دَيْبٍ
الْمُعَلِّسِ حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ سُلَيْمَانَ
حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ
بْنُ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَبْدِ عَادَةَ بْنِ
الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ
(رواه ابن ماجه، نمرة ٢٣٣١) ١٨

Artinya: (Ibn Mâjah berkata) 'Abd Rabbihi b Khâlid an-Numairî Abû al-Mugallis menceritakan kepada kami, Fudail b Sulaimân menceritakan kepada kami, Mûsa b 'Uqbah menceritakan kepada kami, Ishak b Yahyâ b al-Walîd menceritakan kepada kami, dari 'Ubâdah b ash-Shamit, bahwa Rasulullah saw memerintahkan agar tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain (HR. Ibn Mâjah, nomor 2331).¹⁸

Sanad hadis ini terdiri dari 'Ubâdah b ash-Shâmit, Ishak b Yahyâ b al-Walîd, Mûsa b 'Uqbah, Fudail b Sulaimân, dan 'Abd Rabbihi b Khâlid an-Numairî Abû al-Mugallis. Hadis Ibn Mâjah ini berkualitas daif. Kedaifannya karena tiadanya *râw* pada *thabaqah tâbi'in* dalam *sanad* hadis. Ishak yang seorang *tâbiit tâbi'in* langsung menerima dari 'Ubâdah b ash-Shâmit yang seorang sahabat, dan kualitas Ishak b

¹⁶Ibn Ishâq memberikan penilaian sebagai seorang yang ; an-Nasa'i menilainya dengan ; Ibn Hibbân menilainya dengan , lihat Ibn Hajar, *Kitab Tahzîb at-Tahzîb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), Jilid XI, hlm. 227.

¹⁷Abû Hâtim menilai 'Amr sebagai orang yang ; an-Nasa'i menilainya dengan ; Ibn Sa'ad menilainya dengan ; menurut Ibn Ma'in, al-'Ajalî, dan Ibn Namîr, ia *râw* yang ثقة ; lihat, Ibn Hajar, *Kitab Tahzîb*, Jilid VIII, hlm. 104.

¹⁸Dikutip dari *CD Mausû'ah al-Hadîs asy-Syarîf* Versi 2000.

Yahyâ sendiri menurut kritikus hadis adalah *râw* daif.¹⁹

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ
الرَّزَّاقِ أَنبَأَنَا مَعْمَرٌ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ
عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا ضَرَرَ
وَلَا ضِرَارَ (رواه ابن ماجه، ٢٣٣٢) ٢٠

Artinya: (Ibn Mâjah berkata) Muhammad b Yahyâ menceritakan kepada kami, ‘Abd ar-Razzâq menceritakan kepada kami, Ma’mar menceritakan kepada kami, dari Jâbir al-Ju’fi, dari ‘Ikrimah dari Ibn ‘Abbâs, Rasulullah saw bersabda: tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain (HR. Ibn Mâjah, nomor 2332).²⁰

Sanad hadis ini terdiri dari Ibn ‘Abbâs, ‘Ikrimah, Jâbir al-Ju’fi, Ma’mar, ‘Abd ar-Razzâq, dan Muhammad b Yahyâ. Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mâjah ini *sanad*-nya bersambung alias *marfû’* sampai kepada Nabi tetapi ada

seorang *râw* dalam *sanad* ini, yaitu Jâbir b Yazîd b al-Hâris, yang dinilai sebagai *râw* yang daif.²¹

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ
جَابِرِ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا ضَرَرَ
وَلَا ضِرَارَ وَلِلرَّجُلِ أَنْ يَجْعَلَ خَشْبَةً فِي
حَائِطِ جَارِهِ وَالطَّرِيقُ الْمَيْتَاءُ سَبْعَةٌ أُذْرُعٍ
(رواه احمد، ٢٧١٩) ٢٢

Artinya: (Ahmad berkata) ‘Abd ar-Razzâq menceritakan kepada kami, Ma’mar memberikan kabar kepada kami, dari Jâbir, dari ‘Ikrimah dari Ibn ‘Abbâs, ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain, dan bagi seorang laki-laki hendaknya menjadikan sepotong kayu di dinding tetangganya dan jalan yang dilewati keranda tujuh hasta (HR. Ahmad, nomor 2719).²²

¹⁹Ishâk ini dinilai oleh al-Bukhârî sebagai *râw* yang hadis-hadisnya *ma’rifah*. Ia tidak pernah bertemu dengan ‘Ubâdah b ash-Shâmit; menurut ‘Adî, hadis-hadis yang diriwayatkannya termasuk *gair mahfûdzah*. lihat, Ibn Hajar, *Kitab Tahzîb*, Jilid I, hlm. 224.

²⁰Dikutip dari *CD Mausû’ah al-Hadîs asy-Syarîf* Versi 2000.

²¹Jâbir ini keadilan dan kedhabitannya diperselisihkan. Misalnya, Syu’bah b al-Hajjâj memberikan penilaian: صدوق في الحديث; Wakî‘ b al-Jarrah: ثقة; Ahmad b Hanbal: كذاب; Yahyâ b Ma’în: كذاب; Abû Dâud as-Sijistânî: ليس بقوي; al-Jurjanî: كذاب; Ibn Sa’ad menilainya daif; menurut al-‘Uqailî, ia termasuk *râw* الضعفاء; menurut Sa’îd b Jâbir, ia sering berdusta. Berdasarkan fakta penilaian para kritikus hadis tersebut, Jâbir termasuk kategori *râw* yang daif. Lihat, Ibn Hajar, *Kitab Tahzîb*, Jilid II, hlm. 41-44.

²²Dikutip dari *CD Mausû’ah al-Hadîs asy-Syarîf* Versi 2000.

Sanad hadis ini terdiri dari Ibn ‘Abbâs, ‘Ikrimah, Jâbir, Ma`mar dan ‘Abd ar-Razzâq. Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad ini *sanad*-nya bersambung tetapi ada salah satu *râw* dalam *sanad* ini, yaitu Jâbir, yang dinilai oleh para kritikus hadis sebagai *râw* yang berkualitas daif.²³

Dari hadis-hadis ini, at-Tûfî merumuskan teori *maslahah*-nya. Menurut at-Tûfî, tujuan utama hukum Islam adalah memberikan perlindungan terhadap kemaslahatan manusia.²⁴ Artinya, manusia memiliki hak untuk memperoleh kemaslahatan bagi dirinya. Menurut at-Tûfî, ada dua hak yang dimiliki manusia berkaitan dengan kemaslahatan ini, yaitu hak Allah dan hak manusia. Hak Allah terdiri dari hal-hal yang terkait dengan ibadah dan akidah. Hak Allah ini termaktub di dalam *nash*. Oleh karena itu, manusia wajib menaati isi dari *nash* yang mengatur dirinya. Sementara itu, hal-hal yang berkaitan dengan diri manusia itu menjadi hak atau kewenangan manusia. Kalau ada sumber di luar dirinya, termasuk dalam hal ini adalah *nash*, maka manusia berhak menolak *nash*. Artinya, kemaslahatan manusia yang menjadi hak manusia lebih didahulukan dari hak Allah (*nash*).²⁵

Tolok ukur kemaslahatan, menurut at-Tûfî, didasarkan pada perspektif manusia sehingga perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum muamalat lebih didahulukan atas pertimbangan hukum lain, termasuk dari al-Quran, as-Sunnah *al-Makbûlah*, dan *ijmâ`*.²⁶ Artinya, jika ada *nash* yang tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia harus diberi prioritas di atas *nash*.²⁶ Cara menentukan kemaslahatan, kata at-Tûfî, adalah melalui cara-cara yang diberikan Allah kepada manusia, yaitu sifat-sifat alami, pengalaman-pengalaman hidup manusia sendiri, dan tuntunan akal atau intelegensinya sendiri. Dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan kehidupan manusia bukanlah teks-teks keagamaan atau kesimpulan ahli hukum, melainkan tuntutan-tuntutan akal atau intelegensia dalam seluruh kehidupan manusia itu sendiri.²⁷ Dari pendapat at-Tûfî ini dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan berdasarkan perspektif manusia ini dapat dijadikan sebagai dalil yang mandiri tanpa harus di*justifikasi* oleh dalil atau sumber hukum lainnya.²⁸ Pendapat at-Tûfî ini memang revolusioner dibanding dengan pendapat para ulama sebelumnya, sebut

²³Lihat, Ibn Hajar, *Kitab Tahzîb*, Jilid II, hlm. 41-44.

²⁴Abdallah M. al-Husayn al-'Amri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Najm ad-Din Thufi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), hlm. 42.

²⁵Yûsuf Hâmid al-'Âlim, *al-Maqâsyid al-'Âmmah*, hlm. 138.

²⁶Abdallah M. al-Susayn al-'Amri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, hlm. 42.

²⁷*Ibid.*, hlm. 42-43.

²⁸*Ibid.*, hlm. 43.

saja misalnya, tokoh mazhab Hanafî, Mâlikî, Syâfi'î, dan Hanbalî. Di antara keempat ini tidak ada satu pun yang melegalkan kemaslahatan berdasarkan perspektif manusia sebagai dalil hukum yang mandiri. Oleh karena itu, oleh berbagai kalangan dikatakan bahwa at-Tûfi telah melakukan *dekonstruksi* sumber-sumber hukum Islam.

Abû Hanîfah Nu'mân b Sâbit (w. tahun 150 H/767 M), seorang pendiri mazhab Hanafî, memiliki gagasan teknik penetapan hukum yang disebut dengan *istihsân*. Teknik penetapan ini didasarkan pada dua kebaikan yang saling berbeda karena yang satu berdasarkan pada dalil *nash*, sedangkan yang kedua berdasarkan dalil akal sehat. Namun, kebaikan yang pertama bersifat umum sedangkan kebaikan yang kedua bersifat khusus sehingga kebaikan kedua yang dipakai sebagai dasar dalam menetapkan suatu hukum. Dengan cara seperti ini, oleh beberapa kalangan, Abû Hanîfah disinyalir telah mendahulukan akal dari *nash*. Tuduhan seperti ini dibantah oleh pengikutnya bahwa Abû Hanîfah tidak melakukan seperti yang dituduhkan. Ia melakukan sesuai dengan kemaslahatan di dalam *nash* itu sendiri tetapi kemaslahatan yang tersembunyi yang biasa disebut dengan *khafi*.²⁹

Mâlik b Anas b Mâlik (w. 179 H/795), seorang ahli hadis, ahli fikih dan

pendiri mazhab Mâlikî, memiliki gagasan tentang *masalah mursalah*. Dalam hal ini, Mâlik mengangkat kemaslahatan sebagai dasar untuk memutuskan masalah yang tidak disebutkan tentang diterima atau ditolak oleh *nash*, tetapi karena mengandung kemaslahatan yang penentuannya berdasarkan perspektif manusia, maka kemaslahatan seperti ini dapat diterima sebagai dalil hukum. Jika cara penentuan kemaslahatannya bertentangan dengan *nash*, maka cara seperti ini ditolak eksistensinya. Beberapa ahli hukum Islam, seperti Sahnun (w 240 H/854 M) meyakini bahwa *masalah mursalah* bukan gagasan *genuin* Mâlik, melainkan gagasan dari pengikutnya. Hal ini terlihat dari, misalnya, asy-Syâfi'î sebagai murid Mâlik tidak menyebutkan gagasan ini dalam karyanya. Berbeda dengan gagasan *istihsân* Abû Hanîfah, asy-Syâfi'î memberikan komentar yang intinya asy-Syâfi'î menolak gagasan tersebut.³⁰

Asy-Syâfi'î (w 204 H/819 M), seorang ahli hadis, ahli fikih dan pendiri mazhab Syâfi'î, berpendapat bahwa semua kemaslahatan hukum manusia bisa ditemukan di dalam al-Quran dan as-Sunnah *al-Makbûlah* tanpa perlu menggunakan akal kecuali dalam keadaan terpaksa, dalam arti memang kemaslahatan manusia itu betul-betul tidak disebutkan olehnya. Dalam kondisi demikian, fungsi akal dapat digunakan dengan

²⁹Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah* (Kairo: t.p., 1947), hlm. 342-3.

³⁰Abdallah M. al-Susayn al-'Amri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, hlm. 4 .

cara *menderivasi* aturan-aturan al-Quran dan Hadis melalui penggunaan *qiyâs*, yaitu melalui pencarian kesamaan ‘*illah*. Pencarian kesamaan ‘*illah* ini mau tidak mau pasti akan menggunakan akal. Dengan kata lain, asy-Syâfi ‘î merekomendasikan penggunaan akal secara terbatas untuk memutuskan kemaslahatan manusia.³¹

Ahmad b Hanbal (w 241 H/855 M), ahli hadis, ahli fikih, dan seorang pendiri mazhab Hanbali diriwayatkan bahwa ia menolak penggunaan akal sebagaimana *qiyâs*. Namun, para pengikutnya menyatakan bahwa ia menggunakannya hanya ketika terpaksa, sebagaimana asy-Syâfi ‘î, pendahulunya. Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w 751 H/1351 M), seorang ahli hukum Islam yang bermazhab Hanbal menyatakan bahwa hampir seluruh kaum Muslim awal, termasuk Nabi, para sahabat, dan tabi‘in, mencela *qiyâs* atau penalaran deduktif. Mâlik, guru asy-Syâfi ‘î, juga mencela penggunaan *qiyâs*, *istihsân*, dan ‘*urf* atau adat kebiasaan. Dalam kitab-kitab hadis dapat ditemukan celaan atas penggunaan *qiyâs* dan *ra’yu*. Misalnya, al-Bukhârî (w 256 H/871 M), salah seorang *mukharrij* dalam kitab *Sahih al-Bukhârî*, membuat sebuah judul yang isinya mencela penggunaan *ra’yu* dan *qiyâs*.³²

Menurut at-Tûfi, tujuan hukum Islam adalah memberikan perlindungan terhadap kemaslahatan manusia. Cara menentukan kemaslahatan manusia, khususnya dalam bidang kajian muamalat, adalah manusia memiliki kewenangan tertinggi dari *nash* atau *ijmâ’* di dalam menentukannya. Jika manusia menentukan kemaslahatan manusia yang bertentangan dengan *nash* dan atau *ijmâ’*, maka yang harus didahulukan adalah kemaslahatan manusia berdasarkan sudut pandang manusia itu sendiri.³³ Pendapat seperti ini berbeda dengan al-Ghazali, misalnya, yang menganggap bahwa suatu kemaslahatan yang bertentangan dengan *nash* maka kemaslahatan demikian dianggap sebagai *masalah mulgah* sehingga harus ditolak, dan yang dipakai sebagai pegangan adalah *nash* terlebih dahulu. Didahulukannya kemaslahatan manusia dari sumber hukum lainnya karena pada dasarnya kemaslahatan manusia adalah tujuan di dalam dirinya sendiri. Oleh karena itu, memberikan perlindungan terhadapnya seharusnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat (*aqwâ adillah asy-syâr’î*).³⁴

At-Tûfi, seperti telah diuraikan di atas, menyatakan bahwa pembuktian kemaslahatan manusia dapat dilakukan

³¹*Ibid.*, hlm. 4-6.

³²*Ibid.*, hlm. 7-8.

³³*Ibid.*, hlm. 42-43.

³⁴Lihat, lampiran dalam Muchthafâ Zayd, *al-Maslahah fî at-Tasyrî’ al-Islâmî Najm ad-Dîn at-Tûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1964).

dengan berbagai cara, misalnya, dengan cara alamiah, pengalaman-pengalaman hidup manusia itu sendiri atau dengan tuntutan akal intelegensianya sendiri.³⁵ Cara pembuktian yang diajukan at-Tûfi ini dengan jelas memperlihatkan bahwa pusat dan akar dari tolok ukur adalah tubuh manusia dengan akalnya. Cara at-Tûfi ini mengingatkan pada prinsip teori *hedonisme* dalam menentukan kemaslahatan dengan mendasarkan pada kemaslahatan badani. At-Tûfi dalam pembuktian ini tampaknya melihat bahwa kebenaran kemaslahatan itu tolok ukurnya bukan di luar diri manusia, melainkan yang membuktikan kemaslahatan adalah diri manusia itu sendiri.

Oleh karena itu, at-Tûfi menolak pembuktian kemaslahatan manusia berdasarkan atas teks keagamaan, hasil kesimpulan di luar diri manusia yang mengalaminya, misalnya kesimpulan para fuqaha atas dasar *nash* tertentu. Sebaliknya, pembuktian kebenaran kemaslahatan manusia adalah akal atau intelegensinya sendiri. Dengan demikian, hakim tertinggi untuk menentukan kemaslahatan manusia adalah tuntutan akal dalam seluruh kehidupan manusia sendiri, bukan teks-teks keagamaan atau kesimpulan para fuqaha atau sumber hukum lainnya. At-Tûfi menulis:

Tidak boleh dikatakan bahwa hukum keagamaan (sebagaimana ditetapkan

oleh mazhab-mazhab hukum) lebih mengetahui kemaslahatan manusia dan, karenanya, ia seharusnya diambil dari sumber-sumbernya (sebagaimana ditetapkan oleh mereka). Kami telah menunjukkan bahwa perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan salah satu dari prinsip hukum agama (teks-teks agama). Ia merupakan prinsip yang paling kuat dan khas. Oleh karena itu, kita harus memberikan prioritas kepadanya untuk mencapai kemaslahatan.³⁶

Di samping itu, sebagaimana dikutip oleh ‘Abdallâh, at-Tûfi berpendapat bahwa (1) perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber atau prinsip hukum yang paling jelas yang bersifat riil di dalam dirinya sendiri dan dengan dirinya sendiri sehingga terbukti dengan sendirinya dan tidak perlu diperdebatkan; (2) teks-teks agama, yang dalam hal ini *ijmâ’* atau sumber hukum lainnya, saling berbeda dan bertentangan sehingga ia bukan merupakan sumber-sumber atau prinsip-prinsip hukum yang tegas; (3) terdapat kontradiksi-kontradiksi antara hadis-hadis Nabi sendiri, di satu sisi, dan antara hadis dan al-Quran di sisi lain; (4) kontradiksi-kontradiksi demikian merupakan salah satu pemicu ketidakpastian di kalangan para ahli hukum mazhab-mazhab

³⁵ Abdallah M. al-Husayn al-’Amri, *Dekonstruksi Sumber*, hlm. 42.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 43.

fikih; (5) para pengikut mazhab fikih yang berbeda tersebut sering memalsukan hadis yang bersifat sektarian untuk mem-bela mazhabnya sendiri dengan menis-bahkan hadis tersebut kepada Nabi; (6) pertikaian dan saling benci antar mazhab fikih serta pemalsuan hadis disebabkan adanya rivalitas antar mereka dengan cara memberikan tekanan pada makna harfiah dari teks-teks di atas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia.³⁷

Sebagaimana al-Ghazali dan asy-Syâtibî, kemaslahatan manusia dengan tolok ukur pengalaman empirik manusia dan berdasarkan akal manusia dipergunakan untuk masalah muamalat, bukan masalah ibadah atau akidah. Kalau untuk dua masalah yang disebut terakhir ini, at-Tûfi memiliki pandangan yang sama dengan fuqaha lain, yaitu *nash*-lah yang berhak untuk dijadikan sebagai dasar dalam menentukan kemaslahatan karena dua hal tersebut menjadi hak prerogatif sang Khâlik pemilik alam raya ini.³⁸

Dari uraian-uraian di atas, tampaknya dalam pandangan at-Tûfi *maslahah* itu memiliki posisi penting dalam Islam karena ia menjadi tujuan hukum Islam disyariatkan. Artinya, hukum Islam disyariatkan memang dimaksudkan untuk kepentingan manusia itu sendiri. Dengan demikian, manusia menjadi sen-

tral dari objek hukum Islam yang tujuan akhirnya membuat maslahat bagi manusia. Dalam kaitannya dengan hukum Islam, at-Tûfi mengelompokkan hukum Islam menjadi dua kelompok.³⁹ Pengelompokan ini penting bagi at-Tûfi karena hal itu terkait dengan perlindungan atas kemaslahatan manusia. Kelompok pertama, hukum ibadah dan *muqaddarât*. Hukum kategori pertama ini maksud dan maknanya tidak dapat dijangkau oleh akal manusia secara detail dan rinci. Oleh karena itu, pedoman utama untuk meng-gali dan menentukannya harus berdasar-kan *nash* yang pasti dan *ijmâ*. ‘Kelompok hukum kedua adalah hukum mua-malat, adat, *siyâsah dunyâwiyyah*, dan sejenisnya yang makna dan maksudnya dapat ditelusuri oleh kemampuan akal manusia. Dasar dan pedoman utama dari kategori hukum kedua adalah kema-slahatan manusia (*maslahah an-nâs*), baik pada saat ada *nas* dan *ijmâ*’ atau-pun tidak ada *nas*. Bahkan, jika terjadi pertentangan dengan *nash* dalam me-nentukan kemaslahatan, maka kema-slahatan manusia harus diutamakan di-banding kemaslahatan berdasarkan *nash* atau *ijmâ*. ‘

At-Tûfi dalam membangun pemi-kiran kemaslahatan manusia didasarkan

³⁷*Ibd.*, hlm. 44-45.

³⁸Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam,” dalam Muhamad Wahyu Nafis, dkk, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Hajî Indonesia dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hlm. 255.

³⁹Mushthafâ Zayd, *al-Maslahah fî at-Tasyrî’ al-Islâmî*, hlm. 235-238.

pada empat prinsip pokok.⁴⁰ Pertama, akal semata dapat menemukan dan membedakan antara maslahat dan maf-sadat tanpa harus melibatkan *nash*. Kalau dicermati, pandangan at-Tûfi ini memiliki kesamaan dengan pandangan muktazilah. Bedanya, dalam pandangan muktazilah, akal tidak hanya dapat me-
tentukan maslahat manusia dalam ma-
salah muamalat saja tetapi juga yang
lainnya sementara at-Tûfi hanya fokus
dan membatasi kemampuan akal dalam
menentukan masalah manusia secara
mandiri hanya pada persoalan muamalat.

Kedua, *maslahah* sebagai dalil se-
cara mandiri yang terlepas dari *nash* dan
ijmâ. » Menurut at-Tûfi, *maslahah* dapat
dijadikan sebagai dalil untuk menentukan
suatu hukum muamalat secara mandiri
tanpa harus disertai dengan *nash*. Tam-
paknya, at-Tûfi mempercayai kemam-
puan akal manusia. Dengan kata lain,
penentuan *maslahah* berdasarkan akal
manusia dapat dipandang sebagai *mas-
lahah* tanpa konfirmasi kepada *nash*.

Ketiga, kemaslahatan yang pe-
nentuannya diserahkan pada akal manu-
sia adalah kemaslahatan berkaitan dengan
muamalah dan adat istiadat bukan ibadah
dan *muqaddarât*. Kedua bidang yang
disebut terakhir ini penentuan kemas-
lahatannya menjadi wewenang *nash* dan
ijmâ. ' Bagi at-Tûfi, manusia tidak me-
miliki pengetahuan yang pasti untuk men-

jangkau kemaslahatan pada dua bidang
tersebut kecuali *nash* sendiri telah men-
jelaskan kemaslahatannya. Dalam
kemaslahatan yang berkaitan dengan
muamalat ini, pendapat at-Tûfi sama
dengan pendapat al-Ghazali dan asy-
Syâthibi.

Keempat, bagi at-Tûfi, *maslahah*
merupakan dalil yang paling kuat untuk
menetapkan suatu hukum, bahkan *mas-
lahah* ini harus didahulukan atas *nash* dan
ijmâ ' jika seandainya terjadi pertentangan
antara *maslahah* menurut akal di satu
pihak, dan *maslahah* menurut *nash* dan
ijmâ ' di pihak lain. Kata at-Tûfi, kalau
maslahah menurut akal ini tidak dida-
hulukan dari *nash* dan *ijmâ* ' maka sabda
(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) (رواه مالك، نمرة ١٢٣٤)
tidak berlaku karena manusia sebagai
subjek akan merasakan mudarat.

Ada beberapa dalil atau alasan
yang diajukan at-Tûfi di sini sebagai bukti
kuat ia mendahulukan kemaslahatan
menurut akal atas *nash* dan *ijmâ*.⁴¹
Pertama, menjaga *maslahah* merupakan
keharusan sehingga kehujahan *maslahah*
tidak diperselisihkan sedangkan kehu-
jahan *ijmâ* ' masih diperselisihkan. Ber-
dasarkan argumen ini, maka menda-
hulukan yang disepakati dari yang masih
diperselisihkan adalah lebih utama. Ke-
dua, banyak *nash* saling bertentangan.
Adanya pertentangan ini menjadi salah

⁴⁰Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi," hlm. 254-256; Muhmâfa Zayd, *al-Maslahah fi at-Tasyrî' al-Islâmî*, hlm. 233-240.

⁴¹Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi," hlm. 256-257.

satu sebab terjadinya pertentangan dalam hukum Islam. Sementara itu, secara hakiki, memelihara masalah secara substansial merupakan sesuatu yang mendasar untuk dilakukan, dan hal ini tidak ada yang memperselisihkan. Ketiga, dalam hal tertentu, telah terjadi banyak *nash* dalam sunnah Nabi yang ditentang oleh masalah. Untuk memperkuat alasan yang ketiga ini, at-Tûfi memberikan contoh kasus fatwa Ibn Mas'ûd tentang tayamum yang berbeda dengan hadis dan *ijmâ*. 'Menurutnya, Ibn Mas'ûd (w. 650 M) pernah membuat fatwa bahwa orang sakit tidak boleh bertayamum. Kata Ibn Mas'ûd, kalau hal demikian diperbolehkan, banyak orang yang mengaku sedikit sakit kemudian tidak berwudu tetapi cukup dengan tayamum. Fatwa Ibn Mas'ûd ini jelas berbeda dengan hadis bahwa orang sakit boleh bertayamum.

Fatwa Ibn Mas'ûd tentang ketidakbolehan bertayamun di atas sebagai fakta yang diajukan at-Tûfi sebagai dasar untuk mendahulukan *masalah* dari *nash* menarik untuk didiskusikan. Agaknya at-Tûfi di sini melihat bahwa kemaslahatan dalam fatwa Ibn Mas'ûd adalah kemaslahatan agama agar jangan sampai agama dipermudah. Oleh karena itu, perlu dilakukan tindakan pencegahan yang dapat membuat orang tidak mempermudah agama. Memang apa yang dilihat oleh at-Tûfi dalam kasus fatwa Ibn Mas'ûd secara tekstual tidak tersirat. Namun, kalau dicermati lebih dalam, apa yang dikemukakan at-Tûfi itu sesuai dengan semangat dalam beragama secara benar. Bila hanya

semata dilihat dari sisi tekstual semata, apa yang dikhawatirkan oleh at-Tûfi dapat terbukti, padahal tujuan pemberian keringanan bertayamum itu dimaksudkan untuk dapat melaksanakan kewajiban salat meskipun dalam keadaan sakit.

Penutup

Setelah memperhatikan uraian-uraian secara singkat di atas, tulisan ini akan diakhiri dengan kesimpulan. Menurut at-Tûfi, kemaslahatan bagi manusia itu merupakan tujuan utama hukum Islam. Kemaslahatan tersebut dimaksudkan untuk memberikan perlindungan kepada manusia dalam menjalani kehidupan di dunia. Dengan kemaslahatan ini kesulitan-kesulitan yang dihadapi manusia dapat terhindarkan dari perjalanan hidupnya.

Tolok ukur kemaslahatan, menurut at-Tûfi, didasarkan pada perspektif manusia sehingga perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum muamalat lebih didahulukan atas pertimbangan hukum lain, termasuk dari *nash* al-Quran, as-Sunnah *al-Makbûlah*, dan *ijmâ*. 'Artinya, jika ada *nash* yang tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia harus diberi prioritas di atas *nash*.

Cara menentukan kemaslahatan menurut at-Tûfi, adalah melalui cara-cara yang diberikan Allah kepada manusia, yaitu sifat-sifat alami, pengalaman-pengalaman hidup manusia sendiri, dan tuntunan akal atau intelegensinya sendiri.

Dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan kehidupan manusia bukanlah teks-teks keagamaan atau kesimpulan ahli hukum, melainkan tuntutan akal atau intelegensia dalam seluruh kehidupan manusia itu sendiri. Dari pendapat at-Tûfi ini dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan berdasarkan perspektif manusia ini dapat dijadikan sebagai dalil yang mandiri tanpa harus dijustifikasi oleh dalil atau sumber hukum lainnya

Dengan kata lain, at-Tûfi menolak pembuktian kemaslahatan manusia ber-

dasarkan atas teks keagamaan, hasil kesimpulan di luar diri manusia yang mengalaminya, misalnya kesimpulan para fuqaha atas dasar *nash* tertentu. Sebaliknya, pembuktian kebenaran kemaslahatan manusia adalah akal atau intelegensinya sendiri. Dengan demikian, hakim tertinggi untuk menentukan kemaslahatan manusia adalah tuntutan akal dalam seluruh kehidupan manusia sendiri, bukan teks-teks keagamaan atau kesimpulan para fuqaha atau sumber hukum lainnya. *Wallahu A'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdallah M. al-Husayn al-’ Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Najm ad-Din Thufi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004).
- Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- CD Mausû’ah al-Hadîs asy-Syarîf* Versi 2000.
- Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Logos, 1997).
- Ibn Sajar, *Kitab Tahzîb at-Tahzîb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984).
- Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam,” dalam Muhammad Wahyu Nafis, dkk, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995).
- Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah* (Kairo: t.p., 1947).

Mushthaafâ Zayd, *al-Maslahah fî at-Tasyrî‘ al-Islâmî Najm ad-Dîn at-Tûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1964).

Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamudin al-Tufi* (Yogyakarta: UII Press, 2000).