

REKONSTRUKSI TEORI *MAŞLAĦAH* DALAM KAJIAN PEMBAHARUAN PERUNDANGAN ISLAM: ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFĪ

Khairunnas Rajab*
Efrinaldi**

ABSTRACT

The meaning of maşlahah is a fine or a profit. Theoretically, this mean that its important to study the context of maşlahah to understand its benefits for people. Shariah law is required to guide the meaning of maşlahah in our life. Maşlahah encompasses both the aspect of living in the world and the here after. It is not merely on mental consideration in evaluating the good and bad, but rather based on rational Shariah law.

Keywords: *Najm al-Dīn al-Ṭūfī, maşlahah, reform of Islamic law*

PENDAHULUAN

Dewasa ini masyarakat menghadapi perubahan sosial yang amat cepat. Perubahan masyarakat yang mengikut isu global disebut oleh para pakar sebagai perubahan kinetik (*cinetic image*). Hubungan interaksi sosial menjadi semakin kompleks. Hubungan itu cenderung berbentuk pertalian informasi dan teknologi. Hubungan yang semakin kompleks itu merupakan refleksi daripada dinamika perubahan sosial (*social change*), sains dan teknologi.

* Lecturer, Faculty of Da'wa and Communication, State Islamic University, Suska Pekanbaru, khairunnasrajab@gmail.com.

** Lecturer, Faculty of Shariah IAIN, Imam Bonjol Padang, West Sumatera.

Sehubungan dengan itu, permasalahan kehidupan manusia semakin cepat berkembang dan semakin kompleks. Permasalahan yang semakin sulit dihadapi umat Islam ini menghendaki adanya jawapan penyelesaian dari segi undang-undang. Semua persoalan tersebut tidak boleh diselesaikan, hanya semata dengan pendekatan dan metodologi yang sudah digunakan para fuqaha' terdahulu.

Tujuan syarak secara nyata ialah terciptanya kemaslahatan umum (*public interest*) dalam kehidupan manusia. Kemaslahatan umum itu bersifat dinamis dan fleksibel yang seiring dengan perkembangan zaman. Nilai-nilai dan tujuan syarak dengan pertimbangan kemaslahatan umum menjadi penyelesaian alternatif bagi permasalahan di dalam kehidupan manusia.

Kemaslahatan umum dalam perspektif undang-undang Islam adalah sesuatu yang prinsip. Prinsip *maṣlaḥah* sebagai asas wujudnya perkembangan undang-undang Islam telah pula disepakati oleh para pakar. Namun, para ulama masih berpolemik dalam menentukan kategori kemaslahatan umum tersebut. Antara idea pemikiran yang kontroversial berhubung teori kemaslahatan dalam wawasan pembaharuan undang-undang Islam ini dikemukakan oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfī.

Najm al-Dīn al-Ṭūfī adalah seorang ilmuwan dalam bidang fiqh dan usul fiqh yang berasal dari Iraq. Al-Ṭūfī berupaya mengembangkan pemikiran secara bebas dan mengajak para ulama yang semasa dengannya bagi membuat komitmen kepada mengamalkan al-Quran dan Sunnah secara betul dalam memperoleh kebenaran. Dalam melakukan pengkajian dan penyelidikan keilmuan, al-Ṭūfī tidak mengambil suatu fahaman di antara pemahaman pemikiran atau mazhab mana pun. Metode kebebasan berfikir yang dicadangkan al-Ṭūfī menyebabkan ianya berbeza dengan para ulama semasanya. Pemikirannya tentang teori *maṣlaḥah* yang mengandungi polemik adalah fokus kajian.

UNDANG-UNDANG ISLAM DAN TEORI MAṢLAḤAH

Para sarjana usul fiqh secara umumnya mengemukakan definisi undang-undang syar'i itu sebagai "Tuntutan (*khiṭāb*) Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan orang dewasa (*mukallaḥ*), berupa kehendak (tuntutan), pilihan, atau hubungan antara sesuatu dengan yang lain (*al-waḍ'ī*); baik sebagai sebab, syarat, penghalang (*māni*'), sah, batal, rukhsah, atau '*azīmah*'.¹

¹ Muḥammad `Alī Ibn Muḥammad al-Syawkānī (t.t), *Irsyād al-Fuhul*, Beirut, Dar al-Fikr, h. 6 dan Ibn al-Hājib (1328 H), *Mukhtaṣar al-Muntahā*, Mesir: Al-Maṭba'ah al-Amiriyah, h. 33.

Secara etimologi, syariah bererti “jalan ke sumber mata air” dan “tempat orang-orang minum”. Kalimat ini digunakan secara khas dalam bahasa Arab dengan pengertian “jalan sehalu menuju sumber mata air yang sentiasa dan diberi tanda yang jelas sehingganya tampak oleh mata”. Daripada pengertian secara *lughawi* tersebut, syariah bererti suatu jalan yang mesti dilalui.²

Secara terminologi, syariah dimaksudkan sebagai ketentuan yang dikukuhkan Allah dan yang dijelaskan oleh Rasul-Nya berkenaan perbuatan dan perilaku manusia, dalam mencapai kehidupan yang baik di dunia dan akhirat. Ketentuan syarak itu terhad hanya dalam firman Allah dan sabda Rasul.³

Terminologi fiqh bererti *al-fahm* (faham yang mendalam). Dalam konteks ini, fiqh bererti huraian para fuqaha’ terhadap syari’at. Secara khas, fiqh dimaksudkan “ilmu berhubung undang-undang syarak yang bersifat amaliah (*practical*) yang diambil daripada dalil-dalil yang terhurai”.⁴

Undang-undang Islam, dalam pandangan para pakar di Barat sebagaimana Noel J. Coulson,⁵ JND Anderson,⁶ Joseph Schacht,⁷ dirujuk dengan istilah *Islamic law*. Pelbagai kajian tentang dinamisasi dan pemberlakuan undang-undang Islam dalam aspek sejarah (*Islamic law history*), istilah yang dimaksudkan lebih fokus kepada fiqh yang telah dikembangkan oleh para fuqaha dalam hal ehwal tertentu. Tetapi penjelasan bagi *Islamic law* sendiri, definisi yang sering muncul adalah “keseluruhan *kitab* Allah yang mengatur kehidupan setiap Muslim dalam segala aspeknya”.⁸ Maka daripadanya, terminologi *Islamic law* mengandungi erti antara syari’ah dan fiqh.

Istilah undang-undang Islam itu sendiri secara umum boleh berdiri sendiri. Secara sederhana, undang-undang diertikan sebagai “seperangkat peraturan yang berkenaan dengan perbuatan atau perilaku, yang diperakui oleh sesuatu negara atau masyarakat, berlaku dan mengikat seluruh anggotanya”. Jika

² Abū Faḍl Jamāl al-Dīn (1975-1976), *Lisān al-`Arab*, j. III, h.178

³ Amir Syarifuddin (1990), *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, h.17.

⁴ Ditransliterasi dari al-Bannānī (1992), *Hāsyiyah al-Bannānī ‘alā Syarḥ al-Maḥallī‘alā Matn Jām’ al-Jawāmi’*, Beirut: Dar al-Fikr, j. I, h. 25.

⁵ Noel J. Coulson (1967), *History of Islamic Law*, Edinburg Press.

⁶ JND Anderson (1959), *Islamic Law in The Modern World*, New York.

⁷ Joseph Schacht (1967), *An Introduction to Islamic law*, Oxford: Oxford University Press.

⁸ Diadaptasi dari S.Waqar Ahmed Husaini (1980), *Islamic Environmental Systems Engineering*, London: The Macmillan Press Ltd., hh. 24, 31.

terminologi undang-undang itu dikaitkan dengan Islam atau syarak, maka undang-undang Islam akan bererti “seperangkat peraturan yang berasaskan kepada wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang perilaku manusia mukallaf yang diperakui dan diyakini berlaku dan mengikat bagi semua umat Islam”.⁹ Dengan demikian, terminologi undang-undang Islam mengandungi pengertian undang-undang syarak dan undang-undang fiqh, kerana erti syarak dan fiqh itu telah pula mencakupi di dalamnya.

Undang-undang Islam bersifat berubah (*elastic*). Perubahan undang-undang Islam boleh beradaptasi dengan dinamik perubahan sosial dan kemajuan zaman. Sifat multi dimensional dalam ruang lingkup undang-undang Islam meliputi semua aspek kehidupan manusia. Tujuan dari pengukuhan undang-undang Islam tersebut adalah mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia.

Secara sederhana *maṣlahah* diertikan sebagai sesuatu yang baik atau sesuatu yang bermanfaat. Secara etimologi, menuntut ilmu itu mengandungi suatu kemaslahatan, maka hal ini bererti menuntut ilmu itu merupakan penyebab diperolehnya manfaat secara lahir dan batin.¹⁰

Al-Ghazali memformulasikan teori kemaslahatan dalam kerangka “mengambil manfaat dan menolak kemudaratan untuk memelihara tujuan-tujuan syarak.”¹¹ Suatu kemaslahatan, menurut al-Ghazali, mesti sejalan dengan tujuan syarak, meskipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia. Atas dasar ini, yang menjadi ukuran dari *maṣlahah* itu adalah tujuan dan kehendak syarak, bukan diasaskan pada kehendak hawa nafsu manusia.

Tujuan syarak dalam menetapkan undang-undang itu pada prinsipnya berasaskan pada aspek perwujudan *maṣlahah* dalam kehidupan manusia. Kandungan *maṣlahah* itu mencakupi *maṣlahah* hidup di dunia mahupun *maṣlahah* hidup di akhirat. *Maṣlahah* bukan sahaja diasaskan kepada pertimbangan akal dalam memberikan penilaian bagi sesuatu itu baik atau buruk, tetapi lebih jauh daripada itu ialah sesuatu yang baik secara logik juga semestinya sesuai dengan tujuan syarak.

Berasaskan kepada kepentingan dan kualiti kemaslahatan itu, para pakar undang-undang mengklasifikasikan teori *maṣlahah* kepada tiga bahagian.¹²

⁹ Amir Syarifuddin (1990), *op.cit.*

¹⁰ Husain Ḥamīd Ḥasan (1971), *Naẓariyyat al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah, Dār al-Nahḍah al-Arabiyyah, hh. 3-4.

¹¹ Abū Ḥamīd al-Ghazzālī (1983), *al-Muṣtaṣfā min ‘Ilm al-Usūl*. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, J. I, h. 286.

¹² Abū Ishāq al-Syaṭībī (1973), *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syari’ah*, Beirut: Dār al-

Pertama, *maṣlahah daruriyyah*, iaitu *maṣlahah* yang amat diperlukan dalam kehidupan manusia di dunia dan di akhirat. *Maṣlahah* ini berkaitan dengan lima keperluan asas, yang disebut dengan *al-maṣālih al-khamsah*, iaitu (1) memelihara agama, (2) memelihara jiwa, (3) memelihara akal, (4) memelihara keturunan, dan (5) memelihara harta.

Segala sesuatu yang tidak sesuai dengan ke lima unsur asas di atas adalah bertentangan dengan tujuan syarak. Kerana itu, perbuatan tersebut dilarang secara tegas dalam agama. Allah melarang murtad bagi memelihara agama; membunuh dilarang bagi memelihara jiwa, minum arak dilarang bagi memelihara akal sihat, berzina diharamkan bagi memelihara keturunan, dan mencuri atau merompak dilarang bagi memelihara pemilikan terhadap harta.

Kedua, *maṣlahah ḥājiyyah*, iaitu kemaslahatan yang kewujudannya dikehendaki dalam menyempurnakan lima *maṣlahah* asas tersebut yang merupakan keringanan bagi mempertahankan dan memelihara keperluan asas (*basic need*) manusia. Misalnya, *rukḥṣah* dibolehkannya berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir, keperluan terhadap makan bagi mempertahankan hidup dan kehidupan dalam keadaan darurat, menuntut ilmu bagi mengasah minda dan akal dan berniaga untuk memperoleh harta benda. Semua ini disyariatkan bagi mendukung pelaksanaan keperluan lima yang asasi tersebut.

Ketiga, *maṣlahah taḥsīniyyah*, iaitu kemaslahatan yang bersifat pelengkap iaitu keleluasaan yang boleh memberikan nilai yang lebih baik bagi *maṣlahah* sebelumnya. Keperluan dalam konteks ini semestinya dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan keindahan bagi hidup manusia. Umpamanya, dianjurkan memakan yang berzat, berpakaian yang rapi, melaksanakan ibadah-ibadah sunat, dan sebagainya.

Ditinjau dari dimensi *maṣlahah*, para pakar undang-undang mengklasifikasikan teori ini kepada dua perkara. Pertama, *maṣlahah ‘āmmah*, iaitu kemaslahatan umum yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat banyak atau majoriti umat. Misalnya, ulama membolehkan membunuh penyebar *bid’ah* kerana boleh merosak akidah umat.

Kedua, *maṣlahah khāṣṣah*, iaitu kemaslahatan khusus yang berhubungan dengan kemaslahatan individual. Misalnya, kemaslahatan yang berkenaan dengan pemutusan hubungan status perkahwinan bagi seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqūd*).

Ma’rifah, j. II, hh. 8-12, Ibn al-Ḥāḥib (1328 H), *op.cit.*, j. II, h. 240 dan Abū Ḥamīd al-Ghazzālī (1983), *op.cit.*, h. 139.

Urgensi daripada pengklasifikasian kedua perkara kemaslahatan ini berkaitan dengan keutamaan-keutamaan, manakala antara teori kemaslahatan umum dengan kemaslahatan individual terjadi perbezaan. Dalam konteks ini, mendahulukan kemaslahatan umum dari kemaslahatan peribadi menjadi suatu kemestian.

Dalam aspek kewujudan *maṣlahah* dalam perspektif syarak dan adanya kesesuaian antara anggapan baik secara logik dengan tujuan syarak, teori ini diklasifikasikan kepada tiga perkara.¹³ Pertama, *maṣlahah mu'tabarah* iaitu kemaslahatan yang wujud dalam undang-undang syarak. Dalam hal ini ada dalil yang secara khusus menjadi hujah daripada bentuk kemaslahatan itu, baik secara langsung ada maksud dan tujuan dalam syarak (*munāsib mu'aththir*) ataupun secara tidak langsung ada maksud dan tujuannya syarak (*munāsib mulā'im*).

Misalnya, salah satu bentuk undang-undang bagi pencuri adalah kewajiban mengembalikan barang hasil curian kepada pemiliknya, apabila masih baik dan belum rosak atau mengganti dengan sesuatu yang sama nilainya. Hukuman ini dianalogikan kepada ketentuan hukuman *ghasab* (mengambil harta orang lain tanpa izin) sebagai suatu kemestian mengambil barang orang lain tanpa izin pemiliknya.

Kedua, *maṣlahah mulghāh*, iaitu bentuk kemaslahatan yang ditolak, kerana bertentangan dengan ketentuan syarak. Meskipun sesuatu itu secara logik dianggap baik, tetapi syarak menetapkan undang-undang yang berbeza kerana kandungan *maṣlahah* itu. Misalnya, dewasa ini dengan alasan gender dan emansipasi wanita, secara logik boleh diterima kedudukan yang sama antara hak perempuan dan lelaki dalam memperoleh harta warisan. Tetapi berasaskan ketentuan syarak, hak waris anak lelaki sentiasa dua kali bahagian hak daripada anak perempuan.¹⁴

Ketiga, *maṣlahah mursalah*, atau dalam beberapa rujukan disebut juga dengan *al-istiṣlāh*, *maṣlahah muṭlaqah*, atau *munāsib mursal*, iaitu kemaslahatan yang wujudnya tidak didukung syarak dan tidak pula ditolak melalui dalil yang terhurai, tetapi cakupan makna nas terkandung dalam kandungan makna asalnya. Dalam hal ini, sesuatu itu dianggap baik secara logik dengan pertimbangan bagi mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Sesuatu yang baik menurut logik sentiasa sesuai dengan tujuan syarak dalam penetapan undang-undang, yang secara khusus tidak ada penunjuk dari syarak bagi menolak ataupun mengakui kewujudannya.

¹³ Abū Ishāq al-Syaṭībī (1973), *op. cit.*

¹⁴ Lihat Surah al-Nisā', 4: 11 dan 176.

Maṣlahah mursalah dalam kedudukan sebagai metode ijtihad secara jelas digunakan oleh Imam Malik berserta pengikutnya, mazhab Maliki. Selain itu, *maṣlahah mursalah* juga digunakan sebahagian ulama yang tidak bermazhab sebagaimana dituliskan oleh al-Syaṭibi.

Dalam perspektif pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī, klasifikasi teori *maṣlahah* seperti di atas adalah sesuatu yang tidak penting. Perumusan teori yang dikemukakan oleh jumah ulama tersebut tidak boleh diterima oleh al-Ṭūfī. Menurutnya asas *maṣlahah* dijadikan sebagai dalil yang bersifat persendirian dan dominan dalam penetapan undang-undang, baik secara substansial kemaslahatan itu sendiri didukung oleh syarak ataupun tidak.¹⁵

HISTORIOGRAFI DAN DINAMIKA PERKEMBANGAN INTELEKTUAL NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFĪ

Najm al-Dīn al-Ṭūfī, (675H/1276M -716 H/1316M)¹⁶ dilahirkan di desa Ṭufī, Sarsar, Iraq¹⁷. Nama lengkapnya adalah Najm al-Dīn Abu al-Rabi' Sulayman Ibn `Abd al-Qawi Ibn `Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Ṭūfī al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali. Beliau adalah seorang ilmuwan yang terkenal dalam bidang fiqh dan usul fiqh yang pada asasnya mengikuti mazhab Hanbali. Dalam pengembangan potensi intelektual al-Ṭūfī mendalami pelbagai disiplin ilmu pengetahuan, selain fiqh dan usul fiqh ialah tafsir, hadits, ilmu kalam, ilmu mantiq, bahasa Arab dan sejarah. Kitab fiqh rujukan mazhab Hanbali, *al-Muharrar fī al-Fiqh al-Hanbali* dikuasainya dalam usia yang relatif muda. Demikian juga dengan kitab *Mukhtasar al-Khiraqī* karya `Umar Ibn al-Ḥusayn Ibn `Abdullah Ibn Ahmad al-Khiraqi dalam bidang fiqh juga sangat diminatinya. Pengajian fiqh dipelajari al-Ṭūfī dari Syaykh Zayn al-Dīn `Alī Ibn Muḥammad al-Sarsari atau yang lebih dikenal di kalangan mazhab Hanbali sebagai Ibn al-Bawqī.¹⁸ Kebanyakan guru-guru al-Ṭūfī adalah ulama-ulama Hanbali yang besar pada zamannya.

¹⁵ Al-Ṭūfī berbeza dengan persepsi jumah ulama yang menyatakan bahawa apabila terdapat pertentangan antara nas dengan *maṣlahah*, maka nas harus didahulukan. Dalam pemikiran al-Ṭūfī, meskipun nas mahupun ijma' menyalahi pertimbangan *maṣlahah*, maka yang mesti diutamakan adalah pertimbangan *maṣlahah*.

¹⁶ Telaah: Muṣṭafā Zayd (1959), *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Mesir: Dār al-Fikr al-Arabī, h. 68 dan `Abd al-Wahhāb Khallāf (1972), *Maṣādir al-Tasyrī' fī mā Lā Naṣṣa Fīh*. Kuwait: Dār al-Qalam, h. 105.

¹⁷ Ibn al-Imād (t.t), *Syadharāt al-Dhahab fī Akhbār Man Zahāb*. Beirut: al-Maktab al-Tijārī, j. V, h. 39.

¹⁸ Muṣṭafā Zayd (1959), *op.cit.*, h. 70,

Dalam melakukan penyelidikan, al-Ṭūfī juga mengkaji rujukan-rujukan Syi'ah yang ketika itu dinilai sangat bertentangan dan kontroversial dalam masyarakat yang majoriti Sunni. Meskipun al-Ṭūfī hidup dalam komuniti mazhab Hanbali dan menekuni studi tentang Syi'ah, namun tradisi kebebasan berfikir dalam pengembangan intelektualnya sentiasa terus melaju.

Dengan banyaknya ilmu yang dimilikinya, al-Ṭūfī berupaya mengajak para ulama ketika itu sentiasa istiqamah pada al-Qur'an dan Sunnah dalam mencari kebenaran secara radikal. Seruan al-Ṭūfī ini tertulis dalam karyanya, *al-Akbar fi Qawā'id al-Tafsīr*, kitab tentang kaedah-kaedah tafsir. Dalam mengembangkan dan memelihara tradisi kebebasan berfikir, al-Ṭūfī tidak terikat dengan suatu pendapat, aliran pemikiran atau mazhab mana pun.

Al-Ṭūfī amat berbeza dengan pakar lain yang sezaman dengannya. Secara situasinya ketika itu, telah terjadi kristalisasi mazhab-mazhab. Stagnasi pemikiran mulai melanda masyarakat dan dunia Islam. Hak dan kebebasan berijtihad dibatasi dan bahkan pintu ijtihad mulai dinyatakan tertutup. Kejumudan pemikiran bermaharajalela. Mulai pertengahan abad ke-9 M, muncul pendapat bahawa hanya ulama masa lampau yang mempunyai autoriti untuk berijtihad. Pendapat ini semakin mendapat tempat dengan didukung oleh sejumlah idea bahawa seluruh permasalahan secara esensial telah dibahas dengan jelasnya. Terlihat adanya semacam komitmen secara gradual bahawa tidak seorang pun memiliki autoriti bagi melaksanakan ijtihad secara mutlak dan bahawa aktiviti di masa mendatang mesti terhad kepada penjelasan, aplikasi, dan pentafsiran daripada doktrin yang telah diformulasikan. Ditutupnya pintu ijtihad itu menimbulkan tradisi taqlid buta, suatu hal ehwal yang secara umumnya diertikan sebagai penerimaan secara redha bagi doktrin-doktrin dan autoriti-autoriti mazhab yang telah wujud.¹⁹

Puncak daripada iklim ini adalah runtuhnya Baghdad sebagai pusat perkembangan aktiviti intelektual Islam. Pembasmian yang dilakukan Hulagu Khan terjadi pada 1258 M. Invasi yang dilakukan Tartar ini menyebabkan jatuhnya kekuatan politik Islam yang semakin parah. Integriti politik dunia Islam betul-betul menjadi kacau bilau.²⁰ Kekhawatiran yang lebih besar bagi munculnya perpecahan dan perselisihan dalam masyarakat Islam, para fuqaha' Sunni menyerukan kepada keseragaman kehidupan sosial umat Islam dengan mencegah adanya pembaharuan substantif dalam undang-undang Islam.²¹

¹⁹ Joseph Schacht (1967), *op.cit*, hh. 70-72.

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

²¹ Muhammad Iqbal (1981), *The Reconstructon of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, hh. 149-151.

Perkembangan undang-undang Islam makin tidak dinamis dan terpinggir daripada pelbagai persoalan kehidupan baru. Pelbagai masalah semakin ketara, manakala penyelesaian terhadap masalah-masalah yang cukup serius itu tidak wujud. Persoalan-persoalan undang-undang dicukupkan pada hasil-hasil ijtihad masa lalu. Undang-undang Islam secara praktikal tidak boleh merespon kes-kes baru dalam kehidupan manusia.

Masa itu merupakan fasa kemunduran undang-undang Islam yang bersejarah. Keadaan ini berlangsung cukup lama, iaitu dari pertengahan abad 4 H sampai akhir abad 8 H. Pada fasa ini para ulama tidak berani berinisiatif bagi mencapai tingkatan mujtahid mutlak, mengkaji undang-undang Islam daripada rujukannya secara langsung, atau mencari ketentuan undang-undang baru terhadap suatu persoalan. Keadaan ini makin bermaharajalela dan menyebabkan munculnya sifat taqlid.

Dalam masa kemunduran ini, Najm al-Dīn al-Ṭūfī muncul dengan idea-ideanya yang berbeza dengan para pemikir di zamannya. Pemikiran al-Ṭūfī terbukti dalam karya-karyanya, antara lain dalam bidang usul fiqh, seperti kitab *Mukhtaṣar al-Rawdah al-Qudāmiyyah*, *Mukhtaṣar al-Ḥaṣil*, *al-Dhari'ah ila Ma'rifah Asrār al-Syari'ah*. Dalam bidang ilmu fiqh, ia menulis kitab *al-Qawā'id al-Kubrā*, *al-Qawā'id al-Ṣuḡhrā*, *al-Riyāḍ al-Nawāzir fī al-Asybah wa al-Nazā'ir*, *Syarḥ Nisf Mukhtaṣar al-Khiraqī* dan lain sebagainya. Di antara idea al-Ṭūfī yang berbeza dengan majoriti pakar ilmu pengetahuan ketika itu yang mengundang perselisihan ialah tentang *maṣlahah*.

TEORI MAṢLAHAH DALAM KONSTRUKSI PEMIKIRAN NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFĪ

Teori *maṣlahah* dalam pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī bercorak khas. Pemikirannya berbeza dengan pemikiran lain pada umumnya ulama yang hidup sezaman dengannya. Formulasi teori *maṣlahah* dalam pemikiran al-Ṭūfī bertitik tolak dari hadis "*Lā ḍarāra wa lā ḍirar fī al-Islām*"²² (Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh pula dimudaratkan orang lain dalam Islam).

Dalam pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī inti sari daripada keseluruhan ajaran Islam yang terkandung dalam nas ialah kemaslahatan bagi manusia secara universal. Menurut al-Ṭūfī, seluruh macam bentuk kemaslahatan disyari'atkan dan wujud *maṣlahah* itu tidak perlu memperoleh konfirmasi daripada nas.

²² Hadis riwayat al-Ḥakīm, al-Bayhaqī, al-Dāraquṭnī, Ibn Mājah dan Aḥmād Ibn Ḥanbal. Abū Abdullah Aḥmād Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal Ibn Hilāl Ibn Asad al-Syaybanī, *Musnād Aḥmād*, Mauqu' u Wīzarah al-Awqāf al-Mishriyah.

Maṣlaḥah, dalam idea al-Ṭūfī, merupakan dalil yang bersifat persendirian dan paling dominan dalam penetapan undang-undang.

Secara terminologi, al-Ṭūfī merumuskan *maṣlaḥah* sebagai “suatu ungkapan daripada sebab yang membawa kepada tujuan syara’ dalam bentuk ibadah atau adat kebiasaan”. Dengan demikian, *maṣlaḥah* dalam erti syarak dipandang sebagai sesuatu yang boleh membawa kepada tujuan syarak.

Pemikiran al-Ṭūfī berkenaan *maṣlaḥah* membawa cara lain bagi pendapat jumhur ulama semasanya. Dalam persepsi umum para ulama, *maṣlaḥah* itu mesti memperoleh legitimasi dari syarak, baik melalui nas tertentu mahupun cakupan makna dari sejumlah nas. Pemikiran al-Ṭūfī yang tidak sejalan dengan para ulama semasanya menyebabkan ianya ketinggalan, tetapi substansi pemikirannya kemudian mendapat perhatian para pakar sesudahnya.

Dalam teori Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *maṣlaḥah* tidak diklasifikasikan kepada pelbagai macam bentuk, sebagaimana yang diformulasikan oleh jumhur ulama. Menurut al-Ṭūfī, *maṣlaḥah* merupakan hujah yang diambil secara sendiri dan paling dominan sebagai landasan penetapan undang-undang. Dalam konteks ini, kemaslahatan itu tidak perlu mendapatkan justifikasi dari nas, apakah ada nas yang mendukungnya atau ada cakupan makna dari sejumlah nas, ataupun nas menolak kewujudannya sama sekali.

Teori *maṣlaḥah* dalam rumusan al-Ṭūfī mengandungi empat prinsip. Dalam perkara ini pemikirannya terlihat amat berbeza dengan jumhur ulama. Keempat-empat prinsip itu adalah:²³

Akal dapat secara bebas menentukan *maṣlaḥah* dan kemudaratan, khususnya dalam bidang muamalat dan adat Untuk menilai dan menentukan sesuatu itu *maṣlaḥah* atau mudarat cukup dengan akal (rasional). Kemampuan akal untuk mengetahui sesuatu itu baik atau buruk tanpa semestinya melalui wahyu menjadi asas utama dalam pembentukan pemikiran al-Ṭūfī. Di sinilah letak perbezaan yang cukup serius antara al-Ṭūfī dengan jumhur ulama. Menurut jumhur, meskipun *maṣlaḥah* itu dapat dicapai dengan akal, namun mesti memperoleh konfirmasi dari nas atau ijma’.

Maṣlaḥah merupakan dalil yang bersifat mandiri dan menempati posisi paling kuat dalam penetapan undang-undang. Kehujahan *maṣlaḥah* tidak diperlukan adanya dalil pendukung. *Maṣlaḥah* cukup didasarkan kepada kekuatan penilaian rasional tanpa perlu melalui wahyu.

²³ Muṣṭafā Zayd (1959), *op.cit.* dan Ḥusayn Ḥamīd Ḥasan (1971), *Nazariyah al-maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islamī*, Cairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyah, hh. 529-568.

Maṣlaḥah ianya berlaku dalam masalah muamalat dan adat kebiasaan, sedangkan dalam masalah ibadah, seperti solat Maghrib tiga rakaat, puasa selama sebulan penuh pada bulan Ramadhan, dan tawaf dilakukan sebanyak tujuh kali, tidak termasuk kategori objek *maṣlaḥah*. Masalah-masalah ini merupakan hak dan autoriti Tuhan secara penuh.

Maṣlaḥah merupakan dalil syarak yang paling dominan. Dalam konteks ini, menurut al-Ṭūfī, jika nas atau ijma' bertentangan dengan *maṣlaḥah*, maka *maṣlaḥah* diutamakan dengan metode *takhsīṣ naṣ* (pengkhususan undang-undang) dan *bayan* (penghuraian).

TEORI MAṢLAḤAH NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFĪ DALAM KERANGKA PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG ISLAM

Idea pembaharuan pemikiran dalam undang-undang Islam sentiasa memperoleh perhatian pelbagai kalangan. Banyak pakar yang menitik beratkan tema-tema ini. Idea ini semakin penting kerana sesuai dengan dinamik perubahan sosial dan *mobiliti* kemajuan zaman.

Teori kemaslahatan umum (*public interest*) sebagai kerangka yang asasi daripada idea pembaharuan undang-undang Islam sentiasa menjadi catatan yang secara gradual selalunya berkembang maju. Para penulis mutakhir dalam bidang undang-undang Islam atau secara khusus bidang usul fiqh telah pula menjadikan teori tentang *maṣlaḥah* sebagai kerangka rujukannya. Pelbagai kes dan masalah-masalah baru yang muncul ditinjau dari perspektif undang-undang Islam dengan menjadikan hujah daripada kemaslahatan umum bagi kehidupan manusia secara universal.

Teori *maṣlaḥah* dalam pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī terlihat secara substantif dalam kerangka kajian legislatif Islam. Kemaslahatan umum sebagai *shariah based* merupakan tujuan penetapan undang-undang Islam. Nas atau dalil-dalil syarak lain merupakan metode bagi merealisasikan tujuan pencapaian *maṣlaḥah* itu. Paradigma ini berpegang kepada realiti perubahan sosial, jika pengamalan makna nas sesuai dengan zahirnya secara kemungkinan akan membawa kecuaihan dan tidak menggunakan rasa keadilan yang mengandungi *maṣlaḥah*, maka dalam hal ini makna nas itu dipalingkan kepada makna lain yang lebih memperhatikan kepada rasa keadilan dan mengandungi kemaslahatan umum.

Pemikiran al-Ṭūfī juga menyebutkan adanya suatu upaya untuk memperoleh suatu undang-undang fiqh melalui pengembangan makna suatu teks syari'ah yang bersifat eksplisit dengan mengungkapkan dan menghuraikan pengertian-

pengertian implisitnya.²⁴ Ini dilakukan dengan mengkaji *causalegis (illah)* suatu nas bagi dipraktikkannya pada kes-kes serupa yang secara eksplisit tidak termasuk ke dalamnya. Atau boleh juga dengan mengkaji semangat, tujuan dan prinsip umum, yang terkandung dalam suatu nas bagi dipraktikkannya secara lebih luas dalam masalah lain yang diharapkan boleh mewujudkan kemaslahatan umum. Corak pemikiran al-Ṭūfī dalam teori *maṣlaḥah* ini, dalam kerangka pembaharuan pemikiran undang-undang Islam, terlihat dengan pendekatan transformatif.

Pendekatan transformatif menghuraikan sebagai suatu pendekatan alternatif daripada pendekatan realis-positivistik yang melihat perubahan (*change*) sebagai suatu hal ehwal dalam mencapai cita-cita kemaslahatan kualitatif dalam perspektif Ilahiyyah. Esensi kemaslahatan dalam syarak bukan hanya berfungsi sekadar sistem legitimasi tetapi ianya melainkan sebagai pemenuhan terhadap sesuatu yang penting mengenai makna dari apa yang telah berlaku.²⁵

Dalam pembaharuan pemikiran bagi undang-undang Islam, teori kemaslahatan dalam pandangan al-Ṭūfī mencakupi lapangan muamalat dan adat kebiasaan. Kerana, memang bidang-bidang ini yang mempengaruhi terhadap pelbagai dinamik perubahan. Sedangkan dalam lapangan ibadah adalah semata hak prerogatif Tuhan. Hakikat yang terkandung dalam ibadah, baik kualiti mahupun kuantiti, waktu dan tempat, tidak mungkin diketahui kecuali hanya ditentukan dalam syarak. Kemaslahatan umum dalam hal ini sentiasa menjadi tujuan syarak.

KESIMPULAN

Keistimewaan pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī terlihat bahawa *maṣlaḥah* ditempatkan sebagai dalil yang bersifat sendiri dan paling dominan dalam legislatif Islam, baik secara substansial kemaslahatan itu sendiri mendapat konfirmasi dari syarak ataupun sebaliknya. Corak dan warna pemikiran al-Ṭūfī dalam teori *maṣlaḥah* ini, terlihat dalam pembaharuan pemikiran dalam undang-undang Islam.

²⁴ Substansi dari idea al-Ṭūfī ini misalnya dalam teori *maṣlaḥah* dalam kerangka legislasi Islam. Lihat Muṣṭafā Zayd (1959), *op.cit.*, dan Ḥusayn Ḥamīd Ḥasan (1971), *op.cit.*

²⁵ Masdar F. Mas'udi (1988), "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, h. 180.

Kajian teori kemaslahatan umum (*public interest*) sebagai kerangka yang asasi daripada idea pembaharuan undang-undang Islam tersebut selalunya menjadi perhatian banyak pihak yang secara gradual selalunya berkembang. Pelbagai kes dan masalah-masalah baru yang muncul ditinjau dari perspektif undang-undang Islam menjadikan pedoman utamanya adalah asas kemaslahatan umum bagi kehidupan manusia secara universal.

Teori *maṣlahah* dalam pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī berbeza dengan jumhur ulama. Menurut al-Ṭūfī, *maṣlahah* merupakan hujjah yang berdiri sendiri dan menempati posisi paling kuat sebagai landasan penetapan undang-undang. Dalam konteks ini, kemaslahatan itu tidak perlu mendapatkan justifikasi dari nas, apakah ada nas yang mendukungnya atau ada cakupan makna dari sejumlah nas, ataupun tidak ada pengakuan dari nas mengenai kewujudannya. Teori *maṣlahah* dalam pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī ini memperlihatkan secara esensial dalam kerangka kajian legislatif Islam.

RUJUKAN

- ʿAbd al-Wahhāb Khallāf (1972), *Maṣādir al-Tasyriʿ fī mā Lā Naṣṣa Fīh*, Kuwait: Dār al-Qalam.
- Abū Faḍl Jamāl al-Dīn (1975-1976), *Lisān al-ʿArab*, jilid III.
- Abū Hamīd al-Ghazzālī (1983), *Al-Muṣtaṣfā min ʿIlm al-Usul*, jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abū Ishāq al-Syāṭibī (1973), *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syariʿah*, jilid II, Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- Ahmād Ibn Hanbal, Abū Abdullah Ahmād Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal Ibn Asad al-Syaybanī, *Musnad Aḥmād*, Mauquʿu Wizārah al-Awqāf al-Mishriyyah.
- Al-ʿAllamah al-Bannānī (1992), *Ḥasyiyah al-Bannānī ʿalā Syarḥ al-Maḥallī ʿala Matn Jamʿ al-Jawamiʿ*, jilid I, Beirut: Dār al-Fikr.
- Amir Syarifuddin (1990), *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya.
- Ḥusayn Ḥamīd Ḥasan (1971), *Nazariyyat al-Maṣlahah fī al-Fiḥ al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Nahḍah al-Arabiyyah.
- Ibn al-Hajib (1328 H), *Mukhtasar al-Muntahaʿ*, jilid II, Mesir: Al-Maṭḥbaʿah al-Amiriyyah.
- Ibn al-Imad (t.t), *Syadharat al-Dhahab fī Akhbar Man Dhahab*, jilid V, Beirut: al-Maktab al-Tijari.

- JND Anderson (1959), *Islamic Law in The Modern World*, New York.
- Joseph Schacht (1967), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Masdar F. Mas'udi (1988), "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Muhammad `Alī Ibn Muhammad al-Syawkanī (t.t), *Irsyad al-Fuhul*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Muhammad Iqbal (1981), *The Reconstructon of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Mustafa Zayd (1959), *al-Maṣlahah fi al-Tasyri' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*, Mesir: Dār al-Fikr al-Arabī.
- Noel J. Coulson (1967), *History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Qamaruddin Khan (1983), *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka.
- S.Waqar Ahmed Husaini (1980), *Islamic Environmental Systems Engineering*, London: The Macmillan Press Ltd.