

Konsep Maslahat Al-Thufiy

Zainul Huda¹

¹Ekonomi Syariah, STAI Miftahul Ulum, Sumenep, 69412, Indonesia
elhudasosio@gmail.com

How to Cite: Zainul Huda (2018).Konsep Maslahat Al-Thufiy. *Jurnal Keislaman, Pendidikan dan Ekonomi*, Vol. 3, No. 1.

Kata Kunci

Konsep, Maslahat, Al-Thufiy

ABSTRAK

Konsep Al-Thūfiy tentang maslahat tertuang dalam dua karya masterpiece-nya, Syarh Mukhtashar Raudlah dan Al-Ta'yīn fī Syarh al-Arba'īn. Dalam karya pertama, Al-Thūfiy memaparkan gagasan maslahatnya secara global dan spontanitas. Karenanya, bangunan maslahat yang ditawarkan tidaklah purna, hanya berupa pengantar belum dielaborasi secara detail dan konvrensif. Pemaparan konsep maslahat secara sempurna baru ia tuangkan ketika menulis karya keduanya, Al-Ta'yīn. Dalam buku ini, ketika mengomentari hadis yang ke-32: Lā dlarara wa lā ddirāra (janganlah berbuat mafsadah yang mencelakakan diri sendiri maupun orang lain, dan janganlah membalas mafsadah yang ditimbulkan oleh orang lain), yang terdapat dalam kitab Al-Arba'īn al-Nawawiyah, Al-Thūfiy menuntaskan idenya tentang maslahat, dan membahasnya dengan detail dan panjang lebar.

Pendahuluan

Biografi dan Sejarah Singkat

Al-Thūfiy adalah panggilan akrabnya, sedangkan nama lengkapnya Najmuddīn Abu al-Rabī' Sulaimān bin Abd al-Qawīy bin Abd al-Karīm bin Sa'īd ibn al-Shafīy al-Thūfiy al-Baghdādīy. Gelar Al-Thūfiy sebenarnya dinisbatkan kepada Thufa, sebuah desa di dataran Baghdad (Irak), tempat dimana ia lahir dan dibesarkan.¹ Dalam menentukan tahun

kelahirannya, para pakar sejarah berbeda pendapat. Ibnu Hajar mensinyalir bahwa bocah Al-Thūfiy lahir pada tahun 657 H., tetapi Ibnu Rajab dan Ibnu 'Imad menunjuk angka 675 H. sebagai tahun kelahirannya. Perbedaan pendapat juga menyangkut tentang tahun wafatnya. Ada yang memperkirakan Al-Thūfiy wafat pada tahun 716 H., namun yang lain mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 711 H.²

¹ Musthafa Zaid, *Al-Maslahah fī al-Tasyrī' al-Islāmiy*, tt. hlm. 67.

² Tentang tahun kelahiran Al-Thūfiy, Dr. Ibrahim bin Abdillah bin Muhammad Ali Ibrahim lebih cenderung pada pendapat yang kedua, yaitu 675 H., dengan mengajukan dua alasan; *pertama*, Ibnu Rajab dan Ibnu 'Imad adalah

Al-Thūfiy memulai pengembaraan intelektualnya dari Thufa, tempat ia dilahirkan. Kemudian melanjutkan ke Sharshar, Baghdad, Damasykus (Syria), dan berakhir di Kairo-Mesir. Pada saat belajar di Baghdad, Al-Thūfiy sempat menghafal kitab *Muharrar*, kitab fiqh beraliran Syafi'i, yang kemudian dibahas bersama gurunya Taqiyuddin Al-Zariraty (L. 667 H.), seorang ahli fiqh Irak. Sedangkan dalam bidang tata bahasa Arab (*nahwu-sharraf*), ia banyak belajar pada Ali Abi Abdillah Muhammad bin Husain Al-Musiliy (735 H.), seorang imam ahli *qiraat*, *nahwu* dan *'arudl*. Dalam bidang ushul fiqh, ia banyak menimba ilmu pada Nashir Al-Faruqiy (706 H.), seorang ulama' beraliran madzhab Syafi'i. Dalam ilmu hadis, ia berguru pada seorang ahli hadis, Ibnu Thabbal (706 H.).

Tidak berhenti di situ, kehausan akan keilmuan mendorong Al-Thūfiy untuk terus mengembara, tepatnya pada tahun 704 H. ia

pindah ke Damasykus untuk terus menimba ilmu. Di kota ini ia belajar hadis pada Ibnu Hamzah (715 H.), seorang ulama' pengikut Hanbali. Di tempat ini pula ia sempat bertemu dengan Taqiyuddin bin Taimiyah (727 H.), Yusuf bin Abdurrahman Al-Maziy (744 H.), Qasim bin Muhammad Al-Barzaliy (739 H.). Namun, di kota ini Al-Thūfiy tidak bertahan lama, hanya satu tahun.

Tahun berikutnya, ia melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Mesir dan belajar hadis pada Abd. Mun'in bin Khalaf (L. 613 H.), seorang ulama' syafi'ian, dan juga bertemu dengan ulama-ulama lain. Setelah itu, ia menunaikan ibadah haji ke tanah suci Mekah dan berdomisili di dekat Masjidil Haram sambil menyempatkan diri untuk belajar. Selang beberapa waktu ia balik lagi ke Mesir dan menetap di sana. Di Mesir, sekembalinya dari tanah suci, Al-Thūfiy mendapat sambutan hangat dari seorang ulama setempat yang pernah menjabat sebagai qadli pada tahun 709 H., Sa'duddin Al-Haritsiy (711 H.) dan ulama'-ulama yang lain, sehingga ia diberi kepercayaan untuk mengajar di beberapa sekolah.

Akan tetapi, kehormatan yang ia sandang tidak berjalan lama, di tengah jalan mengalami hambatan. Ia dituding sebagai penganut aliran Syi'ah dan mendapat perlakuan tidak adil.

penganut madzhab Hanbali. Dengan demikian, keduanya lebih mengenal sosok Al-Thufiy yang juga Hambalian. *Kedua*, para guru senior Al-Thufiy—seperti taqiyuddin Ibnu Taimiyah (lahir 668 H.), Al-Barzaliy (lahir 665 H.), Taqiyuddin al-Zariraty (lahir 668 H.)—semuanya lahir setelah tahun 657 H. sebagaimana perkiraan pendapat pertama. Lihat Dr. Ibrahim bin Abdillah bin Muhammad Ali Ibrahim, *Dirāsah wa al-Tahqīq Li al-Syarh Mukhtashar al-Raudlah*, 1989 Cet. I, juz I, Muthaba' al-Syarq al-Ausath, hlm. 34.

Akhirnya, Al-Thūfīy dipecat sebagai guru, dan bahkan mengalami kurungan penjara beberapa hari. Setelah keluar dari penjara ia meninggalkan Kairo-Mesir menuju Sha'id, sebuah daerah yang berada di ujung hulu Mesir. Di tempat inilah Al-Thūfīy menuangkan gagasan masalah lewat maha karyanya, *Al-Ta'yīn fī Syarh al-Arba'īn* yang menghebohkan banyak pakar.

Dari *rihlah ilmiah* yang dilakoninya, ia banyak menguasai berbagai disiplin ilmu. Obsesi besar dan selalu haus akan ilmu pengetahuan memotivasi Al-Thūfīy untuk terus menimba ilmu dari para ulama'. Hasilnya, ia tumbuh menjadi seorang yang cerdas, kritis, serta tidak pernah gentar melakukan debat dan diskusi dengan beberapa pakar keilmuan (ulama') kala itu. Jadilah ia seorang yang betul-betul mumpuni dan matang secara keilmuan, serta menguasai beberapa disiplin keilmuan.³

Pada tahun 714 H. Al-Thūfīy pergi ke *Baitullah* untuk yang kedua kalinya dan menetap di sana untuk menunaikan ibadah haji yang ketiga kalinya setahun kemudian. Setelah itu, ia pindah ke Syam dan di tempat inilah ia menjalani sisa hidupnya sampai akhirnya menghadap Hadirat Ilahi, muara dari segala yang hidup.

Kilas Balik Pemikiran Al-Thūfīy

Sebelum membahas lebih jauh tentang pemikiran Al-Thūfīy; posisi al-Qur'an ketika disandingkan dengan *maslahat* dan keunggulan *maslahat* atas teks al-Qur'an, terlebih dahulu kita paparkan *maslahat* secara devinitif. Secara etimologi *maslahat* berasal dari kata *shaluha-yashluhu-shalāh*, yang berarti kebaikan dan atau kepantasan. Sedangkan *maslahat* sendiri mempunyai arti kepentingan, kemanfaatan, dan kemaslahatan.⁴

Namun, secara terminologi terdapat beberapa versi dalam mendefinisikan *maslahat*, walaupun hakikatnya bermuara pada satu pemahaman. Al-Ghazali misalnya, memandang bahwa *maslahat* merupakan kata lain dari mendatangkan kebaikan dan menghindari atau menyingkirkan mafsadah (*jalbul mashālih wa daf'ul mafāsīd*). Maka, Al-Ghazali mendefinisikan *maslahat* sebagai upaya mendatangkan kemaslahatan dan menghindari mafsadah yang bermuara untuk mewujudkan kehendak-kehendak *syara'* (Allah dan Rasul-Nya) yang terangkum dalam lima perkara, atau yang dikenal dengan istilah *dlarūrīyatul khams*; [1] memelihara agama (*hifdh al-din*), [2] memelihara

³ *Ibid*, hlm. 48

⁴ Adib Bisri dan Munawwir AF, *Al-Bisyriy*, 1999 Cet.I, Surabaya: Pustaka Progressif, hlm. 414-415.

jiwa (*hifdh al-nafs*), [3] memelihara akal (*hifdh al-'aql*), [4] memelihara harta (*hifdh al-mal*), [5] memelihara kehormatan (*hifdh al-'irdl/al-nasl*).⁵

Selain definisi yang diberikan oleh Al-Ghazali masih banyak definisi lain, yang sebenarnya tidak jauh berbeda, perbedaan hanya pada tataran ungkapan kata-kata saja. Sedangkan Al-Thūfīy sendiri berpendapat bahwa maslahat dapat dilihat dari dua aspek; *'urf*⁶ (definisi pada umumnya) dan *syar'i* (definisi dalam istilah ushul fiqh). Dimaksud dengan maslahat *urf* adalah suatu sarana yang dapat menyampaikan pada kebaikan atau manfaat tertentu. Misalnya, berdagang yang bisa mengantarkan seseorang untuk mendapatkan laba. Sedangkan maslahat *syar'i* adalah sarana (penyebab) yang dapat mengantarkan kepada tujuan *syari'* atau yang diistilahkan dengan *maqāshid al-syarī'ah* (tujuan diundangkannya sebuah hukum)., baik berupa ibadah ataupun muamalah.

Selanjutnya, Al-Thūfīy membagi 'tujuan

syari' menjadi dua macam; *pertama*, tujuan untuk diri-Nya sendiri, *kedua*, tujuan yang bermuara pada kepentingan manusia, semisal adat serta kebiasaan yang berlaku. Dalam bagian kedua inilah, menurut Al-Thūfīy, peran akal mutlak dibutuhkan.

Posisi Maslahat Versi Al-Thūfīy

Konsep Al-Thūfīy tentang maslahat tertuang dalam dua karya *masterpiece*-nya, *Syarh Mukhtashar Raudlah* dan *Al-Ta'yīn fī Syarh al-Arba'īn*. Dalam karya pertama, Al-Thūfīy memaparkan gagasan maslahatnya secara global dan spontanitas. Karenanya, bangunan maslahat yang ditawarkan tidaklah purna, hanya berupa pengantar belum dielaborasi secara detail dan konvrehensif. Pemaparan konsep maslahat secara sempurna baru ia tuangkan ketika menulis karya keduanya, *Al-Ta'yīn*. Dalam buku ini, ketika mengomentari hadis yang ke-32: *Lā dlarara wa lā ddirāra* (janganlah berbuat mafsadah yang mencelakakan diri sendiri maupun orang lain, dan janganlah membalas mafsadah yang ditimbulkan oleh orang lain), yang terdapat dalam kitab *Al-Arba'īn al-Nawawiyah*, Al-Thūfīy menuntaskan idenya tentang maslahat, dan membahasnya dengan detail dan panjang lebar. Ia mengurainya pada kurang lebih 50 halaman dalam buku tersebut.

Dalam pandangannya, hadis di atas

⁵ Al-Gazali, *Al-Mustashfa*, juz I, Kairo: Dar al-Kutub, hlm. 284.

⁶ *Urf* tidak jauh berbeda dengan pengertian adat. Dalam term fiqh dua kata ini dibedakan; *ufr* sering digunakan untuk kebiasaan yang sudah merata secara umum di berbagai tempat, sementara adat dipakai untuk menunjuk kebiasaan yang masih bersifat individu atau hanya berlaku pada daerah tertentu. Lihat Muhammad Amin, *Rasāil Ibn 'Ābidīn*, juz II, Damasykus: Dar al-Kutub, hlm. 114.

mengandung arti bahwa segala bentuk *dlarar* (kesulitan) dan mafsadah harus ditiadakan dan dimusnahkan. Berangkat dari semangat dan spirit hadis ini, Al-Thūfīy menyimpulkan bahwa dengan adanya perintah ketidakbolehan berbuat mafsadah, berarti pula secara berkebalikan diperintah untuk selalu berbuat kemaslahatan. Oleh karena itu, mafsadah harus diberantas apapun bentuknya, dan masalah harus selalu diupayakan dan dijunjung tinggi. Berdasar pemahaman inilah, Al-Thūfīy menggagas teori maslahatnya yang kontroversial: bahwa maslahat merupakan dalil terkuat yang harus didahulukan daripada teks al-Qur'an dan Hadits maupun ijma' ketika terjadi pertentangan (*ta'ārudl*).

Berdasarkan penelitian tentang dalil-dalil yang menjadi perbincangan di kalangan ulama', Al-Thūfīy berpendapat bahwa jumlah dalil syar'i secara keseluruhan ada 19; [1] Al-Qur'an, [2] Al-Sunnah, [3] Ijma', [4] Ijma' Ahli Madinah, [5] Qiyas, [6] Perkataan Shahabat, [7] Masalah Mursalah, [8] Al-Istishhab, [9] Al-Bara'ah al-Ashliyah, [10] Al-Wa'id, [11] Istiqra', [12] Saddu al-Dzari'ah, [13] Al-Istidlal, [14] Al-Istihsan, [15] Al-Akhdzu bi al-Akhaff, [16] Al-Ismah, [17] Ijma' Ahli Kufah, [18] Ijma'

al-'Asyrah, [19] Ijma' Khulafa' al-Arba'ah.⁷

Dari 19 dalil tersebut yang paling kuat posisinya adalah *nash*/teks (Al-Qur'an-Haits) dan Ijma'. Akan tetapi, kedua dalil ini berkemungkinan untuk berjalan searah dengan maslahat, sebaliknya, juga bisa bertentangan dengan maslahat. Jika kemungkinan pertama yang terjadi, maka tidak ada problem. Namun, jika kemungkinan yang kedua terjadi (*nash* dan Ijma' tidak sejalan dengan kemaslahatan), menurut Al-Thūfīy maslahat wajib didahulukan dan dinomor-satukan di atas segalanya.

Secara global, Al-Thūfīy meletakkan empat dasar yang menjadi pijakan dari konsep maslahatnya, yakni mendahulukan maslahat dari *nash* dan Ijma'.⁸ *Pertama*, independensi rasio untuk mengetahui dan menemukan maslahat maupun mafsadah. Menurut Al-Thūfīy, akal sehat manusia sudah cukup mampu untuk menentukan maslahat dan mafsadah. Walaupun hanya berlaku pada wilayah muamalat dan tradisi manusia. Pernyataan ini jelas mengundang kontroversi, karena mayoritas ulama' berpendapat bahwa maslahat dan mafsadah hanya bisa diperoleh

⁷ Najmuddin Al-Thufi, *Al-Ta'yīn fī Syarh al-Arba'īn*, tt., Kairo: Dar al-Kutub, hlm.238

⁸ Dr. Wahbah al-Zuhailiy, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmiy*, 2001, Cet. II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 817.

melalui *nash-nash* syar'i.⁹

Kedua, masalah merupakan dalil yang independen, karena tujuan dari diundangkannya seluruh hukum bermuara pada kemaslahatan manusia. Artinya, sisi validitas maslahat sebagai dalil tidak harus menunggu legitimasi *nash*. Maslahat hanya didasarkan dan ditunjukkan melalui hukum akal semata. Oleh karena itu, maslahat yang ditawarkan Al-Thūfīy adalah maslahat yang ditetapkan dan diakui oleh akal sehat, tanpa ada campur tangan *nash*. Maslahat tersebut cukup dibuktikan dengan data empirik dan hukum-hukum gejala alamiah (tradisi). Dengan demikian, menurutnya, sangatlah relevan jika maslahat berada di garda paling depan di antara deretan dalil-dalil yang lain.

Ketiga, ruang gerak maslahat hanya berlaku pada hukum-hukum 'transaksi sosial' (muamalah) dan tradisi manusia (adat), bukan pada wilayah ritual-transendental (ibadah murni/*mahdlah*). Menurut Al-Thūfīy, maslahat yang berkapasitas sebagai dalil syar'i hanya berkuat pada ruang lingkup muamalah dan adat. Sedangkan dalam wilayah ibadah murni dan

muqaddarāt (ukuran-ukuran yang telah ditentukan oleh syari'/Allah dan Rasul-Nya), maslahat harus mengalah. Sehingga ketika terjadi paradoks, maka maslahat harus rela bersimpuh dan tunduk di hadapan *nash*.

Al-Thūfīy membuat garis batas antara ibadah dan muamalah. Dalam hubungan vertikal (baca: ibadah) ketentuan maslahat murni menjadi hak prerogatif syari'.¹⁰ Sementara dalam muamalah dan tradisi, Dia menyerahkan sepenuhnya kepada hamba-Nya. Tuhan—dalam hal ibadah—lebih tahu terhadap bentuk-bentuk penghormatan (baca: penghambaan) yang mengusung maslahat bagi hamba-Nya, sebagaimana Dia informasikan lewat media teks-teks syar'i. Sebaliknya, apa saja yang bersinggungan dengan muamalah, hambalah yang lebih mengerti tentang kemaslahatannya. Oleh karenanya, mereka mempunyai hak seluas-luasnya untuk menentukan maslahat, walaupun terkadang harus berseberangan dengan *nash*. Pijakan ini diperkuat oleh Al-Syathibiy. Menurutnya, fokus penerapan maslahat hanya tertentu pada wilayah muamalah dan tradisi, bukan pada tataran ibadah. Sampai di sisi

⁹ Al-Bannaniy, *Hāsyiah 'alā Matni Jam'i al-Jawāmi'*, 1982, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 57. Baca juga Abd. Wahhab Khallaf, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, tt., Cet. VIII, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, hlm. 62 dan 97.

¹⁰ Dalam istilah fiqh, syari' digunakan untuk menyebut Tuhan (*syari' haqiqiy*), terkadang dimaksudkan untuk menyebut Nabi (*syari' majazi*).

Al-Thūfīy nampaknya sejalan dengan Malikiyah.¹¹

Keempat, masalahat merupakan dalil yang paling kuat di antara dalil-dalil yang lain. Dalam pandangan Al-Thūfīy, masalahat menduduki posisi dalil paling puncak, sehingga menjadi niscaya harus didahulukan daripada *nash* dan *ijma'* (konsensus para mujtahid). Mengedepankan masalahat terhadap *nash* dan *ijma'*, menurut Al-Thūfīy bukan berarti menyingkirkan eksistensi keduanya, namun hanya sebatas *takhshīsh* (membatasi cakupan keumuman makna *nash* dan *ijma'*) atau *bayān* (penjelas akhir) terhadap *nash* dan *ijma'* yang mengusung hukum yang masih bersifat global (*mujmal*). Sebagaimana As-Sunnah juga mempunyai salah satu fungsi *bayān* terhadap al-Qur'an yang bersifat global.¹²

Dalam mengkaji teori masalahat Al-Thūfīy ini, ada beberapa persoalan yang masih terbuka

untuk diperdebatkan. Antara lain *nash* dalam bayangan Al-Thūfīy, apakah *nash qath'i* (teks-teks al-Qur'an yang mempunyai indikasi hukum tegas) ataukah yang *dhanniyy* (teks-teks yang berindikasi hukum tidak tegas)? Termasuk juga perdebatan apakah prioritas masalahat atas *nash* dan *ijma'* hanya sebatas *takhshīsh* atau *bayān* ataukah membuang *nash* secara total? Perdebatan ini juga menghiiasi wacana ulama' kontemporer pasca Al-Thūfīy yang mempunyai perhatian terhadap pemikirannya. Oleh karena itu, radikal dan tidaknya pemikiran Al-Thūfīy bergantung pada siapa yang membaca dan menafsirkan pemikirannya. Terhadap konsep bahwa masalahat harus menjadi prioritas utama tentu kita bersetuju dengan Al-Thūfīy, namun dalam hal metode memperoleh dan mencari masalahat kita boleh berbeda. Mendahulukan sikap arif dan bijaksana tentu lebih baik dalam berdiskusi.[] *Wallhu a'lam bis-shawāb!*

¹¹ Malikiyah lebih mengedepankan masalahat dari pada *nash*. Masalahat yang dimaksud adalah masalahat yang bisa diterima oleh akal, dan syari' tidak mengakui, tidak pula mengabaikannya. Lihat Al-Syathibiy, *Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Ahkām*, tt., juz II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 213-215.

¹² Ada tiga fungsi As-Sunnah di hadapan al-Qur'an; [1] menjadi penguat terhadap hukum yang telah dijelaskan oleh al-Qur'an, [2] menjadi penjelas dari hukum-hukum al-Qur'an yang masih global, [3] menelorkan hukum baru yang sama sekali tidak ada penjelasan dalam al-Qur'an. Lihat Ijaj al-Khathib, *Ushūl al-Hadīts; Ulūmuh wa Mushthalahuh*, 1989, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 50.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Wahhab Khallaf, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, tt).
- Adib Bisri dan Munawwir AF, *Al-Bisyriy*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1989).
- Al-Bannaniy, *Hāsyiah 'alā Matni Jam'i al-Jawāmi'*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1982)
- Al-Gazali, *Al-Mustashfa*, (Kairo: Dar al-Kutub, tt.).
- Al-Syathibiy, *Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Ahkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt).
- Ibrahim bin Abdillāh bin Muhammad Ali Ibrahim, *Dirāsah wa al-Tahqīq Li al-Syarh Mukhtashar al-Raudlah*, (Muthaba' al-Syarq al-Ausath, 1989).
- Ijjaj al-Khathib, *Ushūl al-Hadīts; Ulūmuh wa Mushthalahuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).
- Muhammad Amin, *Rasāil Ibn 'Ābidīn*, (Damasykus: Dar al-Kutub).
- Musthafa Zaid, *Al-Maslahah fī al-Tasyrī' al-Islāmiy*, tt.
- Najmuddin Al-Thufi, *Al-Ta'yīn fī Syarh al-Arba'īn*, (Kairo: Dar al-Kutub, tt).
- Wahbah al-Zuhailiy, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001).