

**KONSEP SUPREMASI MASLAHAT AL-THUFI
DAN IMPLEMENTASINYA
DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM**

Oleh: Maimun^{}*

Abstrak

Konsep supremasi maslahat al-Thufi di kalangan para teoritis hukum Islam konvensional dan kontemporer menjadi problem kontroversial dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Karena gagasan dan pemikiran al-Thufi yang terefleksi dalam konsep supremasi maslahat dipandang terlalu radikal dan liberal yang semata-mata didasarkan pada nalar independen (ra'y). Lebih jauh al-Thufi dalam konteks pemikiran hukumnya ia menganulir teks (nash) dan konsensus para ulama (al-ijma') apabila dipandang kontradiksi dengan maslahat. Pandangan al-Thufi tersebut ternyata menggemparkan dunia pemikiran hukum Islam, karena konstruksi pemikirannya dinilai "nyeleneh" dan bersebrangan dengan teori maslahat konvensional yang dianggap sudah melembaga, baku, dan mempunyai acuan teks yang jelas. Al-Thufi justru sebaliknya, ia tampil beda dalam mengidentifikasi eksistensi maslahat dalam ajaran Islam. Al-Thufi dengan liberalitas pemikirannya, ia cenderung mendasarkan teori supremasi maslahatnya pada superioritas akal pikiran (ra'y). Bagi al-Thufi, visi akal lebih obyektif dalam memposisikan maslahat ketimbang antagonisme nash (teks ajaran) antara satu dengan yang lainnya. Dari sini muncul beberapa pertanyaan yang menjadi fokus kajian tulisan ini, yaitu: Bagaimana kehujjahan maslahat sebagai dalil hukum ketika kontradiksi dengan nash (teks) dan ijma' menurut al-Thufi, bagaimana tanggapan dan penilaian para ulama konvensional dan kontemporer terhadap pola pemikiran al-Thufi yang terefleksi dalam konsep supremasi maslahatnya, dan bagaimana pula relevansi, implementasi, signifikansi dan kontribusi pemikiran-pemikirannya dalam pembaruan pemikiran hukum Islam.?

Kajian ini bertujuan untuk mendeskripsikan, menganalisis, menemukan dan membuktikan pemikiran-pemikiran al-Thufi mengenai konsep supremasi maslahat, dan metode yang digunakan dalam istinbath al-ahkam. Hal ini dilakukan dalam prosesingnya dengan menggunakan pendekatan fenomenologis. Diharapkan dari kajian ini dapat menemukan gambaran sistematis metodologis mengenai konsep supremasi maslahat yang dalam praktik istinbath al-ahkam mendahulukan maslahat atas nash dan ijma' sekaligus merupakan sebuah kontribusi penting al-Thufi dalam pengembangan metodologi dalam konteks pembaruan pemikiran hukum Islam.

Kata Kunci: Supremasi maslahat, kontradiksi, pembaruan hukum Islam

^{*} Penulis adalah Tenaga Pengajar pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung

A. Pendahuluan

Diskursus seputar konsep supremasi maslahat al-Thufi di kalangan para teoritis hukum Islam (*ushuliyyin*) konvensional dan kontemporer menjadi problematika menarik, aktual, dan bahkan kontroversial sepanjang sejarah pemikiran hukum Islam. Karena gagasan dan pemikiran al-Thufi yang terefleksi dalam konsep supremasi maslahat dipandang terlalu radikal dan liberal yang semata-mata didasarkan pada nalar independen (*ra'y*). Lebih jauh al-Thufi dalam konteks pemikiran hukumnya ia mengenyampingkan teks (*nash*) dan konsensus para ulama (*al-ijma'*) apabila dipandang kontradiksi dengan maslahat.

Dalam pandangannya, ia menetapkan bahwa dari 19 dalil hukum Islam maka yang paling kuat adalah *nash* dan *ijma'*, sepanjang sejalan (cocok) dengan maslahat, dan bila tidak, maslahat harus lebih dikedepankan daripada teks (*nash*) dan *ijma'*. Prioritas maslahat atas *nash* dan *ijma'* ini dilakukan dengan cara mengambil pengkhususan (*takhshish*) atau penjelasan (*bayan*) terhadap pengertian *nash*, atau *ijma'*, bukan dengan membekukan keduanya, sebagaimana halnya mendahulukan sunnah atas al-Qur'an dengan cara *bayan*.

Pandangan al-Thufi tersebut ternyata menggemparkan dunia pemikiran hukum Islam ketika itu, karena konstruksi pemikirannya ini dinilai "nyeleneh" dan bersebrangan dengan teori maslahat konvensional yang sudah dianggap melembaga, baku, dan mempunyai acuan teks yang jelas. Al-Thufi justru sebaliknya, ia tampil beda dalam mengidentifikasi eksistensi maslahat dalam ajaran Islam. Al-Thufi dengan liberalitas pemikirannya, ia cenderung mendasarkan konstalasi konsep maslahat pada superioritas akal pikiran manusia. Bagi al-Thufi, visi akal lebih obyektif dalam memposisikan kriteria maslahat ketimbang antagonisme *nash* (teks ajaran) antara satu dengan yang lainnya. Dengan pemikiran liberal dan konsep supremasi maslahatnya tersebut al-Thufi pernah ditahan beberapa hari di dalam penjara dengan dikenakan hukuman ta'zir oleh penguasa al-Qadhi Sa'addudin al-Harisi.

Tanggapan dan penilaian para ulama terhadap gagasan, pemikiran, dan konsep supremasi maslahat al-Thufi di atas, di antaranya Ibn Rajab (w. 795 H) mengatakan bahwa dalam diri al-Thufi terselip sebagai *Hanbali*, *Syi'i*, *Rafidhi*, *Zahiri*, dan *Asy'ari*. Dari potensi diri al-Thufi ini dinilai bahwa pemikiran-pemikirannya berbeda dengan para ulama konvensional pada umumnya yang telah terpaku dengan kemapanan hukum Islam hasil ijtihad mereka sebelumnya.

Pada tahun 1906, Majalah al-Manar menerbitkan makalah Najmuddin al-Thufi tentang konsep maslahat. Al-Thufi seorang yuris Hanbali yang terkadang juga dianggap *Syi'ah*, menyuguhkan pandangan-pandangan yang radikal dan liberal tentang maslahat. Sebagai contoh, dia berpandangan bahwa prinsip maslahat bisa membatasi (*takhshish*) penetapan *ijma'* maupun *nash* jika yang disebut terakhir ini merugikan kepentingan manusia. Publikasi pandangan al-Thufi ini ternyata mendapat tanggapan reaksi keras dari kalangan ulama konservatif Mesir, di antaranya Syekh al-Jalil Muhammad Zahid al-Kausari. Ia mengatakan bahwa di antara cara yang digunakan untuk mengubah syari'at sesuai dengan hawa nafsunya adalah mereka yang mengatakan bahwa prinsip legislasi (*tasyri'*) dalam bidang muamalat dan yang lainnya di bangun di atas kemaslahatan. Apabila terjadi kontradiksi antara teks (*nash*) dengan maslahat, maka teks diabaikan dan

masalahat-lah yang dikedepankan. Sungguh bodoh orang yang mengatakan demikian, masalahat telah dijadikan dasar bagi “syari’at baru” mereka.

Berbeda dengan al-Kausari, Muhammad Abu Zahrah menanggapi pemikiran al-Tufi yang dipandang terlalu radikal, ia melihatnya karena al-Tufi lebih dipengaruhi oleh pemikiran syi’ah imamiyyah. Sebagaimana dimaklumi, syi’ah imamiyyah berkeyakinan bahwa teks masih bisa dianulir. Karena itu, pemikiran al-Tufi menjadi kontroversial di kalangan umumnya umat Islam, dan terutama di kalangan ulama Hanbali. Sementara Abdul Wahab Khallaf menilai bahwa pandangan al-Tufi masalahat bisa menganulir teks, atau *ijma’* itu merupakan pendapat yang sangat berbahaya bagi syari’at Allah, dan *tasyri’* secara umum. Dan masih banyak lagi ulama kontemporer yang menilai pemikiran al-Tufi ini secara pro dan kontra disebabkan mengguncang keamanan yang telah melembaga dan mengkristal di kalangan para ulama konvensional.

Namun demikian, pemikiran al-Tufi jika dilihat dari perspektif pembaruan pemikiran hukum Islam di era kehidupan modern perlu dikontekstualisasikan pada permasalahan-permasalahan yang terus mengemuka, seperti isu jender, pernikahan sesama jenis, pernikahan *misyar*, demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, dan isu-isu kemanusiaan yang lainnya. Sekurang-kurangnya menjadi pertimbangan metodologis dalam konteks istinbat hukum Islam kontemporer. Dari sini diduga kuat hukum Islam akan mampu menjawab berbagai tantangan zaman dengan berbagai kompleksitas permasalahannya, dan tidak akan terjadi kesan bahwa Islam (hukum Islam) sebagai *shalih likulli zaman wakan* hanya jargon belaka. Dari deskripsi pemikiran di atas, muncul beberapa pertanyaan dan sekaligus menjadi fokus kajian makalah ini: Siapakah al-Thufi itu, bagaimana kehujjahan supremasi masalahatnya sebagai dalil hukum ketika kontradiksi dengan *nash* (teks) dan *ijma’*, bagaimana tanggapan dan penilaian para ulama konvensional dan kontemporer terhadap pola pemikiran al-Thufi yang terefleksi dalam konsep supremasi masalahatnya, dan bagaimana relevansi, implementasi, signifikansi dan kontribusi pemikiran-pemikirannya dalam pembaruan pemikiran hukum Islam. ?

B. Pembahasan

1. Riwayat Hidup Al-Thufi

Najmuddin al-Thufi dalam lintas sejarah pemikiran hukum Islam dikenal sebagai seorang pakar fikih dan ushul fiqh. Nama lengkapnya yaitu Abu al-Rabi’ Sulaiman bin ‘Abd al-Qawi bin ‘Abd al-Karim ibn Sa’id. Sebutan nama kecil dengan al-Thufi sebenarnya dibangsakan pada sebuah nama desa Thufa di wilayah Sharshar, yang dikenal dengan sharshar al-Sufila, dekat Bagdad, di mana ia dilahirkan.¹⁷ Sebutan masyarakat terhadapnya, terkadang ia dikenal dengan panggilan Najmuddin al-Bagdadi al-Thufi, dan juga Ibn Abbas.¹⁸ Mengenai tahun kelahirannya para biographer berbeda pendapat. Al-Hadiz ibn Hajar menetapkan

¹⁷Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat fi al-Tasyri’ al-Islami wa Najm al-Din al-Thufi*, (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.), h. 67.

¹⁸Najmuddin al-Thufi, *Al-Intisharat al-Islamiyyah fi ‘Ilm Muqaranah al-Adyan*, Pentahqiq, Ahmad Hujazi al-Saqi, (Mesir: Mathba’ah Dar al-Bayan, tt.), h. 3.

bahwa ia dilahirkan pada tahun 657 H. Ibn Rajab dan Ibn al-‘Imad menetapkan al-Thufi dilahirkan tahun 670 H.¹⁹ Sumber lain menyebutkan bahwa al-Thufi dalam menjalani masa hidupnya tahun 657-716 H./1259-1316 M.²⁰ Tentang tahun wafatnya, para biographer juga berbeda pendapat. Mereka (Ibn Rajab, Ibn Hajar, dan Ibn al-‘Imad) sepakat menetapkan bahwa al-Thufi wafat tahun 716 H. Al-Suyuti menetapkan al-Thufi wafat tahun 711 H. Sedangkan al-Shafadi menetapkan bahwa al-Thufi wafat tahun 710 H.²¹ Sementara Abdul Wahab Khallaf menetapkan bahwa Najmuddin al-Thufi al-‘Alim al-Hanbali wafat pada tahun 716 H.²²

Mencermati tahun kelahiran dan wafat al-Thufi di atas menurut penulis tampaknya yang logis dan mendekati kebenaran adalah para biographer yang menetapkan tahun 657-716 H./1259-1316 M., karena disebutkan dengan lengkap. Mengkritisi tahun kelahiran al-Thufi (657 H./1259 M.) dalam perspektif sejarah, berarti satu tahun sebelum kelahirannya terjadi peristiwa besar, yaitu pasukan Mongol menyerbu kota Bagdad yang dipimpin oleh Hulaghu Khan pada tahun 1258 M.²³ Jatuhnya kota Bagdad disebabkan serangan tentara Mongol ini merupakan tragedi yang sangat memilukan dalam lintas sejarah umat Islam. Karena secara langsung ataupun tidak langsung merupakan titik awal kemunduran dan kehancuran umat Islam, baik secara politik maupun kehidupan sosial dan ilmu pengetahuan. Qamaruddin Khan mengemukakan bahwa pada waktu itu terjadi pembakaran karya-karya yang sangat berharga sehingga banyak karya yang tidak bisa diselamatkan. Umat Islam sangat kehilangan dokumentasi ilmu pengetahuan sebagai warisan intelektual generasi sebelumnya.²⁴ Tragedi ini berdampak negatif bagi dunia Islam, karena di satu sisi kondisi politik pemerintahan tidak kondusif, dan di sisi lain pergulatan pemikiran dan pemahaman hukum Islam mengalami kemandegan dan kemunduran yang cukup lama, yaitu sejak pertengahan abad IV H. hingga akhir abad XIII H.²⁵ Kondisi ini memperlihatkan bahwa kebebasan berpikir para ulama nyaris menjadi hilang, mereka enggan melakukan berijtihad melampaui para imam mazhabnya, mereka tidak sanggup menggali langsung dari sumber aslinya (al-Qur’an dan sunnah), mereka lebih suka bertaklid dan berpegang pada pendapat para imam mazhabnya, walaupun ada upaya-upaya untuk berijtihad tidak lebih hanya sekedar mengkompromikan di antara berbagai pendapat (*al-jam’ wa al-tauqif*), mentakhrij riwayat, dan mengeluarkan causa

¹⁹ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 68.

²⁰ Najmuddin al-Thufi, *Al-Intisharat*, h. 3.

²¹ Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 68.

²² Najmuddin al-Thufi, “Risalah al-Thufi fi Ri’ayah al-Mashlahat” dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri’ al-Islami Fima la Nash-sha Fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 105.

²³ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Alih Bahasa oleh H.M. Mulyadi Djojowartono, dkk., (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), h. 29.

²⁴ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Alih Bahasa oleh Anas Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), h. 37.

²⁵ Yoseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1971), h. 70-72.

legis (*'illat al-hukm*), serta menyelesaikan berbagai permasalahan atas dasar penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh para imam mazhabnya.²⁶

Penyebab kemandegan dan kemunduran pada era ini menurut Muhammad Arkoun, karena umat Islam terjebak dalam kungkungan *logosentrisme*.²⁷ Mereka tidak berani menjadi seorang mujtahid mutlak, karena merasa cukup dengan pendapat-pendapat yang diwariskan oleh para imam mujtahid sebelumnya seperti Imam Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Sikap taklid yang begitu mengakar (*deep rooted*) dan pembelaan yang berlebihan (*ta'ashshubiyah*) terhadap mazhabnya, bahkan tidak jarang terjadi pertentangan antara ulama mazhab yang satu dengan yang lainnya.

Melihat perjalanan kondisi umat di dunia Islam demikian, tampillah seorang ulama *mujtahid* dari mazhab Hanbali, Ibn Taimiyyah (w. 728 H./1328 M.) menyuarakan dengan lantang agar umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan sunnah, di samping melalui fatwa-fatwanya sebagai jawaban dari problematika umat yang dihadapinya. Kemudian diteruskan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H./1350 M.) dengan gerakan pemikiran hukum Islam-nya melalui karya monumentalnya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Dan sebagai estafeta perjuangan dari dua ulama mujtahid tersebut, maka lahirlah seorang sosok Najmuddin al-Thufi.

2. Pendidikan dan Kegiatan Intelektualitasnya

Al-Thufi dalam proses pendidikannya, ia dikenal sebagai seorang murid yang pintar, memiliki kecerdasan intelektual yang tinggi, dan kuat daya ingatnya. Dengan memiliki kecerdasan intelektual yang mumpuni kecintaannya pada ilmu pengetahuan, ia buktikan dengan belajar berbagai disiplin ilmu kepada para ulama yang terkenal sebagai pakar di masanya. Di antara disiplin-disiplin ilmu yang ia pelajari adalah ilmu tafsir, hadis, fikih, mantik, sastra, teologi, dan lain-lain. Sedangkan berbagai tempat ilmu yang pernah ia datangi adalah Sharshari, Bagdad, Damaskus, Mesir, dan tempat-tempat lain yang ketika itu dikenal sebagai tempat domisilinya para ulama intelektual yang masyhur.²⁸

Al-Thufi pendidikan dasarnya dimulai dari kota kelahirannya dengan belajar kepada beberapa orang guru (ulama). Ia mempelajari dan menghafal kitab fikih *Mukhtashar al-Kharaqi* (ringkasan buku *al-Kharaqi*) karya Umar bin al-Husein bin Abdullah bin Ahmad al-Kharaqi, dan kitab *al-Luma'* (Spesifikasi Gramatika Bahasa Arab) karya Abu al-Fath Usman bin Jani. Kemudian ia juga bulak balik ke Sharshari untuk melanjutkan belajar ilmu fikih kepada Syaikh Zainuddin 'Ali bin Muhammad al-Sharshari, salah seorang pakar fikih mazhab Hanbali yang dikenal dengan sebutan al-Bauqi.²⁹ Pada tahun 691 H. ia pindah pergi ke kota Bagdad untuk belajar dan menghafal kitab fikih *al-Muharrar* (sebuah buku pegangan mazhab Hanbali), dan mendiskusikannya dengan Syaikh

²⁶Muhammad 'Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Maktabah Muhammad 'Ali Shabih wa Auladuh, tt.), h. 111-113.

²⁷Muhammad Arkoun, *Al-Islam: Akhlaq wa al-Siyasah*, (Bairut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), h. 90.

²⁸Mushtafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 72-73.

²⁹Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h.70.

Taqiyuddin al-Zarirati, salah seorang pakar fikih Irak. Di samping itu, ia belajar bahasa arab, dan ilmu sharaf kepada Abu Abdullah Muhammad ibn al-Husein al-Musili, dan belajar ilmu ushul fiqh kepada Nashr al-Faruqi, dan ulama yang lainnya. Kemudian, ia juga belajar ilmu hadis kepada al-Rasyid bin al-Qasim, Isma'il bin al-Tabbal, Abdurrahman bin Sulaiman al-Harani, Abu Bakar al-Qalanisi, dan kepada ulama-ulama hadis yang lainnya.³⁰

Selain spesifikasi ilmu-ilmu tersebut di atas, ia juga belajar ilmu cara berdiskusi (*al-jadl*) sehingga ia pandai dalam mengemukakan pokok-pokok pikirannya dengan sistematis, belajar cara berdiskusi mengkritisi teks-teks al-Qur'an, belajar ilmu mantik, dan ilmu cara pembagian waris (*ilm al-faraidh*). Dalam kaitan dengan belajar al-jadl al-Qur'an, ia menyusun sebuah buku *al-Iksir fi Qawa'id al-Tafsir*, dan ia mengatakan di dalam mukaddimah bukunya ditujukan kepada mereka yang mau mengembangkan pergulatan pemikiran intelektualitasnya untuk mencari kebenaran, bukan kepada mereka yang terikat oleh pendapat orang lain, atau mencari kebenaran melalui pendapat orang lain.³¹

Pada tahun 704 H. ia pindah pergi mencari ilmu ke Damaskus, Syiria. Di tempat ini ia banyak berdiskusi secara intens dengan para pakar dibidangnya masing-masing, terutama dengan pakar ilmu fikih, ilmu hadis, dan ilmu tafsir dari kalangan mazhab Hanbali, termasuk dalam pergulatan wacana pemikiran intelektualitas di tempat ini adalah Syaikh Taqiyuddin ibn Taimiyyah.³² Dari Damaskus kemudian ia pindah pergi ke Mesir. Di tempat ini tampak pemikiran-pemikirannya yang liberal (*al-hurr al-fikr*) sebagaimana terjadi pada masa sebelumnya. Dengan gagasan dan pemikiran-pemikiran liberalnya, sejarah telah mencatat bahwa ia pernah ditahan beberapa hari di penjara dengan dikenakan hukuman ta'zir oleh penguasa al-Qadhi Sa'aduddin al-Harisi.³³ Kemudian perjalanan al-Thufi selanjutnya, pada tahun 714 H. ia memutuskan untuk pergi menunaikan ibadah haji ke Baitullah, dan pada tahun berikutnya 715 H. ia berangkat lagi untuk menunaikan ibadah haji kedua kalinya. Sebagai akhir dari perjalanan petualangannya ia kembali ke negeri Syam, dan berdomisili di Palestina (Yurusalam Baitul Maqdis) hingga akhir hayatnya, meninggal dunia pada 716 H.³⁴

3. Produktifitas Pemikiran dan Karya-Karyanya

Al-Thufi dalam merefleksikan gagasan dan pemikiran-pemikiran hukum Islam-nya, ia lebih dikenal dan menonjol dalam bidang metodologi pemahaman hukum Islam (*ushul al-fiqh*) daripada bidang-bidang ilmu yang lainnya. Teori supremasi masalah-nya yang menjadikan kontroversial di kalangan para pemikir konvensional dan kontemporer menjadikan penilaian tersendiri terhadap kapasitas keilmuan, kapabilitas, intelektualitas, dan akuntabilitas pandangan-pandangannya. Dengan gagasan dan pemikiran-pemikirannya yang dipandang radikal, liberal dan

³⁰Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 70-71.

³¹Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 71-72.

³²Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 73.

³³Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 74.

³⁴Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 69.

berani tampil beda, ia dikenal di kalangan para pemikir sebagai ulama yang “nyeleneh”, dan bahkan dituduh sebagai sebagai *syi’ah rafidhah*.³⁵ Muhammad Abu Zahrah menilai al-Thufi adalah seorang *syi’i* yang menampakkan dirinya sebagai bermazhab Hanbali. Tetapi, ketika ia membahas teori supremasi maslahat-nya justru bersebrangan dengan konsep maslahat Imam Ahmad bin Hanbal.³⁶ Bahkan ia sempat ditahan beberapa hari di penjara seperti dikemukakan di atas disebabkan pemikiran-pemikiran liberalnya yang kontra produktif dengan pemikiran-pemikiran para pakar hukum Islam pada umumnya. Adapun teori supremasi maslahat-nya Musthafa Zaid menegaskan bahwa, apabila terjadi kontradiksi antara maslahat dengan *nash* (al-Qur’an dan sunnah) dan *ijma’*, maka harus didahulukan maslahat atas *nash* dan *ijma’*.³⁷ Teori inilah yang menjadikan al-Thufi terkenal di samping membawa konsekuensi musibah bagi dirinya. Dalam konteks ini menurut penulis sesungguhnya al-Thufi telah berhasil mendobrak sikap taklid, fanatik mazhab, membuka pintu ijtihad yang telah lama dikesankan telah tertutup, dan pemikiran-pemikiran sektoral yang membuat hukum Islam itu statis.

Al-Thufi sebagai seorang yang hidup diakhir abad VII H. dan di awal abad VIII H./akhir abad XIII dan awal abad XIV M. di mana kondisi kehidupan umat di dunia Islam seperti telah disinggung di atas sedang dalam kondisi jumud (*taqlid wa ta’ashubiyah*) dan gerakan pemikiran hukum Islam mengalami titi kemunduran akibat jatuhnya pemerintahan di Bagdad ke tangan pasukan Mongol, Hulaghu Khan, maka dengan semangat kreatifitas ijtihad intelektual al-Thufi dengan gagasan cerdas dan pemikiran-pemikirannya merekonstruksi pola pemahaman hukum Islam dengan teori supremasi maslahat-nya, kemudian ia berupaya menghidupkan dan membuka kembali pintu ijtihad, dan mendobrak taklid, fanatik mazhab dan statisitas pemikiran hukum Islam. Gerakan olah pikir dan upaya-upaya ijtihad intelektualitasnya ini tidak sebatas dalam pemikiran, pandangan, dan pernyataan-pernyataan, tetapi ia deskripsikan dalam tulisan karya-karya ilmiahnya.

Adapun karya-karya ilmiah al-Thufi dari berbagai spesifikasi ilmu yang dituliskannya, Musthafa Zaid mengklasifikasikan kepada tiga kategori, yaitu meliputi bidang ilmu: Pertama, ulumul Qur’an dan hadis; Kedua, berkaitan dengan teologi (akidah), ushuluddin, fikih, dan ushul fiqh; Ketiga, berkaitan dengan bahasa dan sastra.³⁸

4. Konsep Supremasi Maslahat Al-Thufi

a. Definisi Maslahat

Kata “*mashlahat*” adalah kata berasal dari bahasa arab yang sudah menjadi istilah dalam metodologi pemahaman hukum Islam, hanya istilah ini di kalangan *ushuliyyin* berbeda penyebutan istilahnya, seperti ada yang menyebutnya dengan

³⁵Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*,h. 78.

³⁶Muhammad Abu Zahrah, *Ahmad bin Hanbal Hayatuh wa ‘Ashruh Arauh wa Fiqhuh*, (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.), h. 363.

³⁷Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 117.

³⁸Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 91-93.

al-istishlah, *mashlahat al-mursalat*, dan *al-mashlahat* itu sendiri. Perbedaan istilah ini substansi maknanya adalah sama, yaitu kebaikan, atau kemanfaatan. Dalam perkembangan bahasa di Indonesia ternyata kata *al-mashlahat* ini sudah diserap menjadi kata dalam bahasa Indonesia masalahat. Orang Indonesia, apabila ada seorang mengatakan masalahat atau manfaat, mereka umumnya mengerti yaitu ada nilai guna, manfaat, atau faedah. Dalam tulisan ini akan lebih banyak digunakan istilah masalahat yang sudah menjadi serapan bahasa Indonesia.

Secara etimologis, *mashlahat* berasal dari akar kata tunggal *al-mashalih*, sama artinya dengan *al-shalah*, yaitu mendatangkan kebaikan.³⁹ Terkadang dipakai istilah *al-istishlah* yang berarti mencari kebaikan.⁴⁰ Sering pula kedua kata itu diidentikkan dengan *al-munasib*, yang berarti hal-hal yang cocok, relevan, dan tepat penggunaannya.⁴¹ Kata *al-mashlahat* ini sering juga dipertentangkan dengan *al-mafsadat* sebagai lawannya, yang berarti sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya sebagai lawan mafsadat, yaitu sesuatu yang banyak mendatangkan kerusakan atau kemudharatan.⁴²

Sedangkan secara terminologis, masalahat banyak didefinisikan oleh *ushuliyin* dengan beragam redaksional, tapi substansinya adalah sama, antara lain: Abu Hamid al-Gazali mendefinisikan bahwa “masalahat pada prinsipnya adalah ungkapan untuk meraih kemanfaatan atau menolak kemudharatan”.⁴³ Dimaksudkan dengan masalahat di sini oleh al-Gazali adalah memelihara maksud-maksud syara’ yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Maka segala sesuatu yang dapat menjamin terpeliharanya lima perkara tersebut itulah masalahat, dan menyia-nyiakannya berarti mafsadat serta menjauhkan segala rintangan untuk terjaminnya pemeliharaan lima perkara tadi, adalah berarti masalahat juga.

Definisi di atas dikuatkan oleh definisi yang dikemukakan oleh al-Buthi bahwa “masalahat yaitu kemanfaatan yang dimaksudkan oleh *Syari’* yang Mahabijaksana bagi hamba-hamba-Nya berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka berdasarkan skala prioritas urutan penyebutan, sedangkan manfaat ialah kelezatan, dan media ke arahnya, dan menolak dari penderitaan, atau media ke arahnya.”⁴⁴

Dari beberapa definisi secara terminologis di atas dapat ditegaskan bahwa satu sama lain tampak saling menguatkan dan melengkapi meskipun berbeda secara redaksional. Secara substansial dapat dideskripsikan bahwa masalahat pada

³⁹Ibn Manzhur al-Afriqi al-Mishri, *Lisan al-‘Arab*, Jld. Ke 2, (Bairut: Li al-Thiba’ah wa al-Nasyr, 1955), h. 517.

⁴⁰Muhammad Murtadha al-Zubaidi, *Taj al-‘Urus*, Jld. Ke 2, Cet. Ke 1, (Mesir: Mathba’ah al-Khairiyyah al-Munsha’ah Bijmaliiyyah, 1306 H.), h. 183.

⁴¹Judah Hilal, “Al-Istihsan wa al-Mashlahat al-Mursalat” dalam *Usbu’ al-Fiqh al-Islami*, Editor, *Majlis al-‘A’la li al-Ri’ayah al-Funun al-Ijtima’iyyah*, (Mesir: Lajnah al-Qanun wa al-‘Ulum al-Siyasah, 1330 H.),

⁴²Al-Fairuzzabadi, *Al-Qamus al-Muhith*, (Bairut: Dar al-Fikr, tt.), h. 277.

⁴³Abu Hamid al-Gazali, *Al-Mustashfa min ‘Ilm al-Ushul*, (Bairut: Syirkan al-Thiba’ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971), h. 251.

⁴⁴Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, *Dlawabit al-Mashlahat fi al-Syari’ah al-Islamiyyah*, (Bairut: Mu’assasah al-Risalah, 1977), h. 23.

intinya adalah: Pertama, sebagai metode dan/atau dalil hukum yang tidak ditunjuki oleh dalil khusus tentang diakui atau tidaknya. Kedua, maslahat harus sejalan dengan maksud-maksud *Syari'* dalam menetapkan hukum. Ketiga maslahat dalam implementasinya harus dapat mewujudkan kemanfaatan dan menolak kemudaratatan bagi kehidupan dan kepentingan manusia. Kepentingan manusia di sini baik yang bersifat *dharuriyyat*, *hajiyat* maupun *tahsiniyyat*. Keempat, maslahat harus dapat dicapai dan diterima oleh akal yang sehat.

b. Maslahat sebagai Paradigma Berpikir al-Thufi

Eksistensi maslahat dalam konteks istinbat hukum, al-Thufi jadikan sebagai paradigma berpikir yang dalam implementasinya ia memberikan batasan pada segi adat, dan mu'amalat. Sebab dalam bidang ibadat sepenuhnya hak prerogatif Allah untuk mengetahui maslahat atau tidaknya.⁴⁵ Paradigma atau pola berpikir *istishlahi* al-Thufi ini secara spesifik ia tidak menjelaskan dalam sebuah karya *ushul fiqh*-nya sebagaimana *ushuliyin*, sehingga tidak mudah untuk menjelaskan bagaimana sejatinya teori supremasi maslahat al-Thufi. Di sinilah di antara hal menariknya untuk kita lacak lebih jauh paradigma berpikir *istishlahi* al-Thufi. Gagasan al-Thufi muncul kelihatannya ketika ia memberikan komentar terhadap hadis *al-arba'in al-Nawawiyyah* dengan panjang lebar, yang pada akhirnya ia melahirkan teori *ushul fiqh*-nya yang penulis sebut supremasi maslahat. Berpikir ushuli untuk mengembangkan teori hukum Islam dengan berbasis maslahat yang semata-mata didasarkan pada nalar independen manusia (*ra'y*) tanpa perlu merujuk pada *nash* dan/atau *ijma'*, bahkan keduanya dapat dianulir sepanjang dalam penerapannya kontradiksi dengan maslahat rasional.⁴⁶ Pemikiran ushul al-Thufi seperti ini Abdul Wahab Khallaf mengatakan, ia belum pernah menemukan kajian dan bahasan di kalangan pemikir ushuli sebelumnya.⁴⁷

Adapun dimaksudkan dengan hadis *syarh al-arba'in al-Nawawiyyah* di atas adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dan Dar al-Quthni dari Abi Sa'id Sa'ad bin Malik bin Sinan al-Khudri berkata: "Bahwasannya Rasulullah telah bersabda: Seseorang tidak boleh berbuat mudarat dan tidak boleh memudarati orang lain".⁴⁸ Al-Thufi dalam mengomentari hadis ini Khallaf mengemukakan,⁴⁹ ia mulai dari pembahasan sanad hadis, lafaz hadis, makna hadis, dan dalil-dalil hukum syara'. **Pertama**, dari segi sanad hadis. Menurutny, sanad hadis ini terdapat pada tiga tempat: (1) *Al-Khudry* dengan *kha'* yang

⁴⁵Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 119.

⁴⁶Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 117.

⁴⁷Najmuddin al-Thufi, "Risalah al-Thufi fi Ri'ayah al-Mashlahat" dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri'*, h. 105.

⁴⁸Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 206. Najmuddin al-Thufi, "Risalah al-Thufi fi Ri'ayah al-Mashlahat" dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri'*, h. 106. Lihat, Zainuddin al-Hanbali, *Jami' al-'Ulum wa al-Hukm fi al-Syarh Khamsin Haditsa min Jawami' al-Kalim*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.), h. 265.

⁴⁹Lihat, Najmuddin al-Thufi, "Risalah al-Thufi fi Ri'ayah al-Mashlahat" dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri'*, h. 106-110. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat*, h. 206-209.

didomah-kan, dan *dal* yang dimatikan, yaitu sebuah nama suku dari orang Anshar. Lafaz ini mengapa ditulis secara jelas, karena ada seorang guru yang menginformasikan kepada kami bahwa ia dan anaknya sebagai seorang pakar hadis, berdiskusi mengenai kata *al-khudry*. *Debatable* dalam diskusi ini memperbincangkan apakah kata *al-khudry* itu menggunakan huruf *dal* atau *dzal*, yang kemudian dijawab bahwa kata *al-khudry* itu menggunakan huruf *dal*. (2) Mengenai *al-musnad* dan *al-mursal*, kedua istilah ini digunakan untuk kedudukan hadis. Hadis musnad, yaitu hadis yang rawinya bersambung, tidak ada seorang pun yang terputus dari sanad tersebut. Sedangkan hadis mursal, yaitu hadis yang terputus sanadnya dari kalangan sahabat (menurut *muhadditsin*), atau terputus seorang perawinya (menurut *ushuliyin*). (3) Hadis yang *dha'if* dilihat dari segi kekuatan daya ingat perawinya (*al-dhabit*) bisa menjadi kuat apabila didukung bukti-bukti yang lain meskipun terpisah, sehingga derajatnya naik menjadi hadis yang kontennya wajib diamalkan. Seperti, perawi yang belum diketahui identitasnya, kemudian ada seseorang yang menginformasikan kredibilitas individualitasnya, maka orang tersebut menjadi adil yang diterima kesaksian periwayatannya. Terkadang bukti (*al-syahid*) itu berupa teks al-Qur'an, seperti ada sebuah hadis *dha'if*, tetapi terdapat teks al-Qur'an yang mempunyai makna senada, maka hadis itu menjadi kuat karena didukung oleh makna teks tadi, dan bisa dijadikan sebagai dalil hukum. Terkadang juga bukti itu berupa sunnah, atau riwayat lain yang sama kualitasnya, maka hadis tersebut menjadi kuat. Demikian juga sanad yang lemah, jika dikumpulkan menjadi satu kekuatan akan menghasilkan sanad yang kuat, seperti pandangan al-Syafi'i tentang air dua kulah yang najis, kemudian dikumpulkan menjadi satu, maka air itu menjadi suci, Tegasnya, bahwa hadis tersebut menjadi kuat dan substansi hukumnya wajib diamalkan.

Kedua, dari segi lafaz hadis. Lafaz *al-dharar*, berasal dari *dharrahu*, *yadharrahu*, *dhararan wa dhiraran*. Kata *dhirar*, berasal dari *dharrahu*, *yadharrahu*, *dhiraran*. Dalam al-Qur'an surat al-Baqarah, ayat 231 disebutkan: "Janganlah kamu rujuk mereka untuk memberi kemudahan". Kata *dharar*, berarti menimbulkan kemafsadatan kepada diri orang lain. Sedangkan kata *dhirar*, berarti membuat mafsadat orang lain. Tegasnya, kedua kemafsadatan tersebut bertujuan membahayakan orang lain, baik secara langsung ataupun tidak langsung. Dalam sebuah teks hadis lain terdapat kalimat *la idhrar*, dengan tambahan huruf *alif* di depan. Kata tersebut berasal dari *adharra bihi idhraran*, maknanya adalah jika menimbulkan kemudahan kepada orang lain, makna ini sama dengan arti kata *dharar*. Sabda Nabi "*la dharara wala dhirar*" ini terdapat kata yang dibuang. Asalnya berbunyi *la lahuqa aw ilhaqa dharurin diahadin wala fi'la dhirarin ma'a ahadin* (tidak boleh menyebabkan mudarat kepada orang lain, dan tidak boleh membuat mudarat kepada orang lain). Dimaksudkan makna yang sesungguhnya adalah tidak boleh menyebabkan mudarat menurut parameter syara', kecuali ada argumen khusus yang membenarkannya. Membatasi makna mudarat dengan parameter syara', dikecualikan mudarat yang ditimbulkan oleh kehendak Tuhan. Hal demikian ini tidak termasuk dalam ranah parameter syara'. Kemudian, pengecualian menyebabkan mudarat karena adanya argumen tersendiri seperti akibat hukuman *had* dan hukuman yang lain. Pengecualian seperti ini tidak

termasuk dalam bahasan *al-dharar*, karena telah jelas terdapat dalil khusus yang menunjukkannya.

Ketiga, makna hadis. Makna hadis ini yaitu menghapus kemudaratan dan kemafsadatan menurut parameter syara'. Makna menghapus atau meniadakan (*nafyi*) di sini menunjukkan umum, kecuali apa yang telah di-*takhshish* oleh sebuah dalil. Makna tersebut berarti mendahulukan apa yang dimaksud oleh hadis daripada maksud-maksud dalil lain. Kita juga mengadakan *takhshish* terhadap dalil-dalil lain dengan menggunakan hadis dalam hal menghapus kemudaratan dan menghasilkan kemaslahatan. Jika terdapat dalil syara' yang penerapannya mengandung mudarat, dan misalkan kita hapuskan kemudaratan itu dengan makna hadis ini, maka berarti kita telah mengamalkan kedua dalil tersebut. Sebaliknya, jika kita tidak menghapuskan kemudaratan itu, maka berarti kita telah membekukan penerapan dengan mengamalkan salah satu dalil, yaitu makna hadis ini. Secara ideal tidak diragukan lagi bahwa mengamalkan dua dalil dimaksud lebih baik daripada mengamalkan salah satunya.

Keempat, dalil-dalil syara'. Kami (al-Thufi) berasumsi berdasarkan hasil penelitian dari semua pendapat dan bagian (bab) dalil-dalil yang dipegangi oleh mereka bahwa ada 19 dalil syara' sebagai berikut: (1) *al-Kitab*, (2) *al-sunnah*, (3) *ijma' al-ummat*, (4) *ijma' ahl al-Madinah*, (5) *al-qiyas*, (6) *qaul al-shahaby*, (7) *al-mashlahat al-mursalat*, (8) *al-istishhab*, (9) *al-bara'ah al-ashliyyah*, (10) *al-'awa'id*, (11) *al-istiqrar*, (12) *sad al-dzari'ah*, (13) *al-istidlal*, (14) *al-istihsan*, (15) *al-akhdu bi al-akhaf*, (16) *al-'ishmah*, (17) *ijma' ahl al-Kufah*, (18) *ijma' al-'itrah*, dan (19) *ijma' al-khulafa' al-Rasyidin*.

Dari 19 dalil-dalil syara' tersebut, dalil yang kuat adalah *nash* dan *ijma'*, tetapi kedua dalil ini apabila bertentangan dengan maslahat, maka maslahat yang harus dipegang dan didahulukan, yang berarti maslahat sebagai dalil hukum syara' yang lebih kuat dan menempati posisi dalil teratas.

c. Supremasi Maslahat dan Signifikansinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam

Dalam ungkapan al-Thufi yang menyatakan bahwa “dengan memelihara maslahat, itulah sebenarnya titik pangkal tujuan syari'at, berbeda dengan ibadat karena hal itu menjadi hak prerogatif Allah”.⁵⁰ Ungkapan ini mengindikasikan adanya fleksibilitas yang tinggi dalam artian, bahwa *khitab al-Syari'* yang bersifat *qadim* dan terdokumentasikan dalam al-Qur'an tetap lestari dan tidak berubah. Dengan kata lain seperti dikatakan oleh Muhammad Muslehuddin bahwa hukum Islam yang terdokumentasikan dalam al-Qur'an merupakan sistem ketuhanan yang mendahului dan tidak didahului, serta mengontrol dan tidak dikontrol oleh masyarakat Islam.⁵¹ Hukum yang *qadim* ini dimanifestasikan melalui teks-teks suci (*nushush al-muqaddatsah*) dan diwahyukan kepada Nabi Muhammad S.a.w.

⁵⁰Najmuddin al-Thufi, “Risalah al-Thufi fi Ri'ayah al-Mashlahat” dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri'*, h. 114.

⁵¹Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam*, h. 45.

menunjukkan bahwa *khitab al-Syari* berupa wahyu yang *qadim* itu bersifat transhistoris, dan mentransmisikannya melalui nalar manusia (*ra'y*) yang bersifat *hadis* dan historis. Demikian juga mentransformasikan *khitab al-Syari'* tersebut melalui pemahaman dan kerja intelektual mujtahid terhadap situasi dan kondisi konkret kehidupan manusia. Maka pisau analisisnya adalah kemaslahatan. Dengan prinsip demikian, hukum Islam secara umum akan menjadi lebih adaptif dan berkembang sesuai dengan perubahan kehidupan masyarakat dan perkembangan zaman sepanjang masa. Sebagai konsekuensi dari prinsip di atas, tentu akan membuka peluang atau babak baru untuk mengkritisi kembali produk-produk hukum yang dihasilkan oleh *mujtahidin* masa lalu yang dipandang sudah tidak relevan lagi dengan perubahan dan kebutuhan zaman. Mengkritisi kembali produk-produk hukum itu bisa saja dalam bentuk dekonstruktif, rekonstruktif, atau mereformulasikan kembali rumusan hukum yang telah ada disesuaikan dengan kebutuhan zaman dan kepentingan kemaslahatan umum, sehingga yang selama ini dirasa adanya kesenjangan antara hukum Islam (teks wahyu) dengan tuntutan realitas sosial dapat teratasi.

Fleksibilitas kerja operasional supremasi maslahat dalam pemikiran al-Thufi yang tidak memerlukan konfirmasi *nash* dalam pengembangan pemikiran hukum Islam, ternyata menuai kritik tajam dari kalangan *ushuliyin*, terutama yang tidak sependangan dengan pemikiran-pemikiran al-Thufi. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, al-Kautsari dengan kritiknya bahwa “apabila terjadi pertentangan antara *nash* dan maslahat, maka maslahatlah yang dikedepankan. Sungguh bodoh orang yang mengatakan demikian. Maslahat telah dijadikan dasar bagi “syari’at baru” mereka”. Kritik tajam al-Kautsari ini sesungguhnya tidak proporsional karena frem berpikinya berbeda dengan al-Thufi. Menurutnya, apapun bentuk maslahat yang diinginkan itu mesti berdasarkan konfirmasi *nash*. Sementara al-Thufi dengan teori supremasi maslahatnya bebas dari konfirmasi *nash*. Di sini letak konfrontasi pemikiran keduanya. Al-Kautsari pada dasarnya mengakui eksistensi maslahat yang berbasis *nash*, tetapi ia tidak mengakui maslahat yang semata-mata berdasarkan pertimbangan otoritas akal. Kritik dari Abu Zahrah menurut penulis pada dasarnya tajam, tetapi dengan gaya bahasa yang halus. Menurutnya, pemikiran al-Thufi itu cukup jelas menggambarkan adanya pertentangan yang nyata antara maslahat dengan tuntutan *nash*. Karena ia terlalu mengimani kemaslahatan, dan bahkan melampaui batas dengan independensi akal dalam mengistinbatkan hukum, maka pemikirannya itu sangat berbahaya, terutama mengancam bagi kemapanan yang menjadi pegangan *ushuliyin* konvensional. Oleh sebab itu, al-Thufi dicap sebagai *mujtahid* radikal dan liberal pemikiran-pemikiran hukum Islamnya.

Berbeda dengan Abu Zahrah, Khallaf dalam kritiknya mengatakan bahwa pemberian otoritas maslahat yang berdasarkan akal sebagai dalil hukum terkuat itu dapat “membasmi” *nash*, dan menjadikan hukum *nash* atau *ijma'* bisa dianulir oleh sebuah pendapat. Karena bagaimanapun eksisnya maslahat hanyalah sebuah pendapat yang disimpulkan oleh akal. Lebih lanjut ia mengemukakan, bahwa maslahat itu bersifat relatif, relatifitas itu sangat memungkinkan ketika memutuskan sesuatu yang dianggap maslahat, tetapi faktanya justru sebaliknya,

adalah menunjukkan kemafsadatan, dan hal ini berbahaya serta mengancam eksistensi syari'at hukum Islam itu sendiri.

Kritikan Khallaf tersebut bila dilihat dari segi metodologis, tampak masih terkategori dataran teoritis konseptual. Artinya suatu kewajaran sekiranya seorang mujtahid berpandangan demikian, karena walau bagaimanapun teori supremasi masalahat al-Thufi berbeda jauh dengan teori masalahat yang telah dikembangkan oleh umumnya *ushuliyyin* pada masa sebelumnya. Kritik yang hampir senada dengan Khallaf disampaikan oleh 'Ali Hasaballah yang menyatakan bahwa pendapat al-Thufi terlalu berlebihan dan tidak realistis, karena sangat jarang ditemukan, atau bahkan tidak ada kemaslahatan yang bertentangan dengan tuntutan teks. Kritik ini tampak lebih menekankan bahwa pemikiran al-Thufi dipandang "ngawur" karena secara teoritis metodologis tidak ilmiah, dan tidak rasional. Karena kemaslahatan dipandang bertentangan dengan teks, itu artinya bahwa kemaslahatan dapat membasmi teks, dan menganulir tuntutan teks itu sendiri.

Kritik lebih tajam lagi dilontarkan oleh Yusuf Musa bahwa pendapat al-Thufi mengenai eksistensi masalahat dalam kreatifitas ijtihad yang dilakukannya itu merupakan suatu kesalahan. Ia beranggapan hakikat masalahat sebagai dalil syari'at, hal ini hanya berlaku dalam ranah teks saja. Karena itu, tidak dapat dibenarkan bila kemaslahatan harus didahulukan atas teks, dan itu merupakan penganuliran teks dengan masalahat. Padahal penganuliran (*al-nasakh*) itu sungguh telah berlalu.

Menanggapi berbagai kritik terhadap pemikiran supremasi masalahat al-Thufi, sejauh pembacaan penulis dalam teori yang dibangunnya tidak menyertakan contoh konkret yang aplikatif, terutama ketika terjadi pertentangan antara masalahat dengan *nash* dan *ijma'*, maka harus didahulukan masalahat. Menurut mereka dengan tidak adanya contoh konkret itu mengindikasikan bahwa teori supremasi masalahat yang dibangunnya adalah lemah. Karena tidak mampu dibuktikan secara konkret berarti menurut mereka al-Thufi telah melakukan kesalahan dalam ijtihadnya. Kritikan-kritikan dimaksud di atas sepintas kelihatan ada benarnya, karena al-Thufi dalam mendeskripsikan pembahasan *syarh al-arba'in al-Nawawiyah* tidak memberikan contoh konkret dari teori supremasi masalahat yang dibangunnya.

Ibrahim Hosen dalam konteks ini, ia memberikan beberapa catatan bahwa, Al-Thufi haruslah dipahami dalam konteks *ushul al-fiqh* karena sesungguhnya ia bermain pada tataran ini. Ia mengandaikan terjadinya bentrokan antara *nash* atau *ijma'* di satu sisi dengan masalahat di sisi lain. Persoalannya, benarkah telah terjadi bentrokan tersebut.? Persoalan berikutnya, benarkah bentrokan yang ia maksudkan itu, salah satunya berkaitan dengan pembagian waris.? Sekali lagi, al-Thufi tampaknya sedang berandai-andai dan kelihatannya, sepanjang yang saya ketahui, ia belum mengungkapkan kasus yang menunjukkan kebenaran pengandaian tersebut. Jika demikian, belum tentu masalah waris termasuk kasus yang dimaksudkan al-Thufi dalam pengandaianya. Hal ini juga bisa dipahami mengingat seperti saya sebutkan di atas, al-Thufi berada dalam tataran *ushul al-fiqh*, belum memasuki tataran *al-fiqh* atau lebih spesifik lagi *al-masa'il al-fiqhiyyah*. Di samping itu, suatu hal yang tidak boleh kita lupakan adalah bahwa

andaikata apa yang diandaikan al-Thufi itu terjadi, maka menurutnya pengutamaan maslahat atas *nash* itu harus dengan jalan *takhshish* dan *bayan*, bukan dengan jalan pengabaian dan meninggalkan *nash*.⁵²

Pandangan Ibrahim Hosen ini sejatinya sebuah catatan khusus yang ditujukan kepada Munawir Syadzali dengan gagasan reaktualisasi ajaran Islamnya. Dengan mengkritisi teori supremasi maslahat al-Thufi Ibrahim Hosen memberikan gambaran pola berpikir ushuli, ia menilai al-Thufi berpikir secara ushuli baru dalam pengandaian, belum sampai pada tataran fikih. Karena itu penulis sepakat pada pandangan dan penilaian Ibrahim Hosen ini perlu diteliti lebih lanjut.

Namun demikian, kalau mau dilacak lebih lanjut dari karya-karya yang ditulis al-Thufi di antaranya *Mukhtashar al-Raudhah al-Qudamiyyah*, atau karya-karya yang ditulis oleh ulama mazhab Hanbali, maka di sana akan ditemukan contoh dari pengandaiannya di atas. Meskipun contoh yang dituliskannya itu tidak seradikal teori yang dibangunnya, yaitu jika terjadi pertentangan antara maslahat dengan *nash* atau *ijma'*, maka harus didahulukan berpegang pada maslahat. Contoh dimaksud adalah mengenai *kafarat* terhadap seorang yang bernama Abdurrahman bin al-Hakam (seorang raja Andalusia, Spanyol) bersetubuh dengan isterinya di siang hari bulan ramadhan. Dalam uraian pandangannya ia mengatakan bahwa menentukan sanksi *kafarat* berpuasa dua bulan secara berurut-turut terhadap Abdurrahman bin al-Hakam yang bersetubuh dengan isterinya di siang bolong bulan ramadhan, hal itu tidaklah jauh menyimpang jika seorang *mujtahid* menetapkan sanksi kepadanya alternatif yang kedua, dan yang demikian itu tidaklah termasuk menetapkan hukum syara' dengan *ra'y*, melainkan ijthad dengan menggunakan pendekatan kemaslahatan, atau termasuk *takhshish* yang umum yang *zhahir* dari tidak adanya rincian di dalam hadis *al-A'rabi*, ia bersifat umum dan *dha'if*, maka di-*takhshish* dengan ijthad yang berdasarkan pendekatan kemaslahatan yang relevan, dan *takhshish* yang umum merupakan metode yang jelas, dan tidak jarang syara' membedakan antara orang kaya dan fakir, maka inipun merupakan pembedaan tersebut.⁵³

Ungkapan al-Thufi di atas kelihatannya merupakan ekspresi dari *ushuliyyin* konvensional yang mempermasalahkan hasil ijthad dari al-Qadhi Yahya bin Yahya al-Laitsi tersebut. Secara lengkap dapat dideskripsikan bahwa Abdurrahman bin al-Hakam (seorang penguasa Andalusia, Spanyol) melakukan hubungan seksual dengan isterinya di siang hari bulan ramadhan. Kemudian ia menyadari atas kekeliruan perbuatannya itu, sebagai solusinya ia mengumpulkan para pakar hukum Islam dan meminta fatwa tentang sanksi apa yang harus dilakukan atas perbuatannya itu. Al-Qadhi Yahya (salah seorang dari pakar hukum yang dipanggil dan dimintai fatwa) menetapkan bahwa *kafarat* yang cocok untuk penguasa yang melakukan kekeliruan perbuatan tersebut adalah berpuasa

⁵²Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, h. 258.

⁵³Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki, *Ushul Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Cet. Ke 1, (Mesir: Jami'ah 'Ain Syams, 1394 H./1974 M.), h. 438.

dua bulan secara berturut-turut. Al-Qadhi Yahya menetapkan hukuman itu atas dasar kemaslahatan. Ia tidak mendahulukan membebaskan hamba sahaya sebagaimana ketentuan yang ditetapkan oleh *nash*. Menurut al-Qadhi Yahya membebaskan hamba sahaya sebagai sanksi hukum tidak akan mampu menghormati bulan ramadhan dan menjalankan ibadah puasa, karena bagi para penguasa akan sangat mudah membebaskan hamba sahaya karena kondisi finansial dan kehidupannya serba berkecukupan. Oleh sebab itu, keharusan berpuasa dua bulan berturut-turut merupakan sanksi yang sudah tepat dan dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan syari'at hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*).

Menurut pandangan *ushuliyyin* konvensional bahwa hasil ijtihad al-Qadhi Yahya dimaksud termasuk kategori *mashlahat mulghat* yang bertentangan dengan ketetapan *nash* hadis *al-A'rabi* yang secara kronologis semestinya memerdekakan hamba sahaya, baru kemudian berpuasa dua bulan berturut-turut, dan/atau memberikan makan 60 orang miskin. Imam Malik dalam konteks ini berpendapat sebagaimana dikemukakan oleh Musthafa Said al-Khin bahwa boleh memilih di antara tiga *kafarat* yang disebutkan oleh *nash*, tidak mesti secara berurutan sebagaimana yang dikemukakan oleh pandangan *ushuliyyin*.⁵⁴ Penetapan *kafarat* yang dilakukan oleh al-Qadhi Yahya yang didasarkan pada kemaslahatan menurut hemat penulis merupakan ketetapan yang masih tepat, karena lebih kontekstual, aplikatif, dan mampu menjawab kasus yang dihadapinya, meskipun oleh *Jumhur ushuliyyin* telah disepakati bahwa masalah *mulghat* tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum. Inilah kelihatannya yang dimaksudkan oleh al-Thufi bahwa, jika masalah itu bertentangan dengan *nash* (*qath'i* sekalipun) dan *ijma'*, maka harus didahulukan masalah. Bahkan masalah *mulghat* sekalipun harus didahulukan dari dalil-dalil lain kalau memang masalah itu menghendaknya. Karena al-Thufi sendiri tidak mengkategorisasikan masalah sebagaimana *ushuliyyin* konvensional dengan tingkatan *al-mashlahat al-dharuriyyat*, *al-hajiyat*, dan *al-tahsiniyyat*. Sekalipun demikian, al-Thufi juga cukup berhati-hati yaitu dengan memberikan syarat sepanjang hukum-hukum yang ditetapkannya itu masih dalam ranah mu'amalat dan adat, tidak dalam ranah ibadah, dan *muqaddarat*.

Bertolak dari paparan *ushuliyyin* kontra al-Thufi dan contoh di atas, dapat dikatakan bahwa pada prinsipnya pemikiran al-Thufi dengan tawaran teori supremasi masalah-nya bukanlah suatu bangunan yang kehilangan pijakan dasar, tetapi justru sepenuhnya bertolak dari pemahaman dan interpretasi hadis Nabi *la dharar wala dhirar*. Hal ini pulalah yang membedakan antara al-Thufi dengan para teoritis hukum Islam (*ushuliyyin*) yang lain.⁵⁵ Jadi menghapus segala bentuk kemudharatan tampak dalam pemikiran al-Thufi menjadi *mainstream* besar paradigmanya. *Ruh al-syari'ah* dari hadis tersebut menjadi spirit yang menggerakkan bangunan teori supremasi masalah-nya. Dengan *ruh al-syari'ah*

⁵⁴Musthafa Said al-Khin, *Atsr al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, (Mesir: Mu'assasah al-Risalah, 1389 H./1969 M), h. 551.

⁵⁵Para ahli ushul Malik dan Hanbali bahwa masalah sebagai dalil hukum itu mesti berdasar pada *nash* dan sejalan dengannya, tidak boleh bertentangan. Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuh wa 'Ashruh ...*, h. 395.

hadis dimaksud pemikiran al-Thufi mencapai titik kulminasi radikal dan liberalnya, sebab dengan dayalitas teorinya yang melampaui *nash* dan *ijma'* dalam tataran implementasinya dapat menjadi solusi penyelesaian kasus-kasus hukum dan sekaligus bisa mewujudkan *maqashid al-syari'ah* yang dikehendaki oleh syari'at itu sendiri. Tujuan dari syari'at ini bisa diwujudkan, lebih lanjut al-Thufi secara metodologis menegaskan bahwa ketika terjadi *ta'arudh* antara maslahat dan *nash* atau *ijma'*, maka ia menggunakan pendekatan *takhshish*, dan *bayan*, bukan *me-nasakh*, atau membekukan *nash*, kelihatannya al-Thufi berpikiran menunda sementara berlakunya *nash* dan *ijma'* sampai kesiapan masyarakat untuk dapat menerimanya. Cara proses istinbat hukum al-Thufi ini dikuatkan oleh Muhammad Musthafa Tsalabi dengan pernyataannya bahwa boleh meninggalkan *nash* secara mutlak sepanjang tujuannya untuk merealisasikan kemaslahatan manusia. Di samping perlu dipahami bahwa *takhshish* itu bukan untuk menghapuskan *nash*, tetapi sebagai penangguhan ketentuan *nash* yang bersifat sementara waktu.⁵⁶

Al-Thufi dalam pernyataan lebih lanjut, terkadang antara maslahat dan dalil-dalil syara' bersesuaian, dan terkadang keduanya bertentangan. Jika bersesuaian, maka boleh mengamalkan maslahat atau dalil lainnya. Sebaliknya, jika bertentangan, tetapi memungkinkan untuk dikompromikan, maka solusinya ditempuh jalan kompromi sepanjang sebagian dalil-dalil itu bisa dibawa ke sebagaimana hukum-hukum dan keadaan-keadaan lain dengan prinsip tidak menyia-nyaiakan kemaslahatan. Kemudian, jika tidak memungkinkan yang demikian itu, maka maslahat harus didahulukan daripada dalil yang lainnya, mengingat hadis Nabi *la dharar wala dhirar*. Yakni secara spesifik menghapuskan kemudharatan adalah sebagai tujuan dari penetapan hukum, sedangkan *nash* dan *ijma'* lebih sebagai sarana untuk menjangkau tujuan hukum, karena itu, tujuan (*al-maqashid*) harus didahulukan atas sarana (*al-wasa'il*).⁵⁷ Dari pernyataannya ini menurut penulis dapat dikatakan bahwa al-Thufi sebenarnya dalam konteks istinbat hukum masih mendudukan *nash* dan *ijma'* sebagai dasar hukum Islam. Hal ini diindikasikan dengan proses istinbat hukumnya dalam kondisi tertentu masih menggunakan cara-cara kompromi (*thariqat al-jam'*) sebagaimana paparan di atas. Jika tidak memungkinkan menempuh jalan kompromi, maka al-Thufi tetap lebih mendahulukan berpegang pada maslahat. Karena ia berpendirian sebagaimana dikemukakan oleh Jalaluddin Abdurrahman bahwa sesungguhnya syari'at itu datang untuk kemaslahatan manusia, di mana ada kemaslahatan, maka di sana ada syari'at Allah.⁵⁸ Kemudian Abdurrahman lebih lanjut mengatakan kaitannya dengan *ta'arudh* antara maslahat dengan *nash* bahwa, secara substansial *ta'arudh* itu tidak terjadi, yang ada dan terjadi hanyalah pengecualian-kecualian dari kaidah umum karena dihadapkan dengan kondisi kemudharatan, seperti syari'at melarang mengucapkan kalimat kufur, meminum khamar, dan

⁵⁶Muhammad Musthafa Tsalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, (Bairut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1401 H./1981 M), h. 370.

⁵⁷Najmuddin al-Thufi, "Risalah al-Thufi fi Ri'ayah al-Mashlahat" dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami*, h. 141

⁵⁸Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tasyri*, Cet. Ke 1, (T.tp.: al-Sa'adah, 1403 H./1983 M), h. 97.

lain-lain, tetapi dibolehkan dalam kondisi *dharurat*.⁵⁹ Pengecualian ini dalam kondisi normal *nash* sendiri adalah melarangnya.

Dari pandangan-pandangan *ushuliyin* menyikapi pemikiran al-Thufi mengenai *ta'arudh al-adillah* di atas dapat penulis tegaskan bahwa secara substansial kelihatannya tidak ada perbedaan yang cukup signifikan, hanya perbedaan itu terjadi dalam tataran operasionalisasi metodologis dalam proses istinbat hukum, terutama dalam penerapan metode *tarjih*, *takhshish*, *bayan*, *istitsna'*, *al-tauqif wa al-jam'*, dan *al-nasakh*. Semua metode ini oleh al-Thufi diimplementasikan dalam rangka menguatkan bangunan teori supremasi masalahnya. Demikian juga di kalangan *ushuliyin* konvensional, semua metode tersebut mereka gunakan, hanya jalannya yang berbeda. Baik *al-Thufiyyin* maupun *ushuliyin* semuanya payung hukumnya adalah tetap wahyu Allah, hanya jalan berpikir metodologis mereka yang berbeda. Dari dinamika yang demikian ini pengembangan pemikiran hukum Islam terus berjalan sesuai dengan kreatifitas ijtihad intelektual para *mujtahid* sepanjang masa.

C. Penutup

Maslahat adalah sebagai dalil hukum Islam yang kehujahannya lebih kuat dan utama dari 19 dalil-dalil yang kuat lainnya. Maslahat merupakan inti dari tujuan utama syari'at, karena itu maslahat menjadi poros hukum. Dalam konteks istinbat hukum, maslahat dijadikan sebagai paradigma berpikir ushuli yang independen dengan menekankan pada kekuatan *ra'y* tanpa perlu merujuk pada *nash* dan *ijma'*. Bahkan keduanya dapat dianulir sepanjang dalam implementasinya kontradiksi dengan maslahat rasional. Dalil terkuat sesungguhnya *nash* dan *ijma'*, tetapi terkadang keduanya selaras dan terkadang terjadi kontradiksi dengan maslahat. Jika dalam kenyataannya selaras, maka tidak perlu dipertentangkan. Sebaliknya, jika dalam kenyataannya terjadi kontradiksi, maka maslahat harus lebih diutamakan dari *nash* dan *ijma'*. Teknisnya yaitu dengan pendekatan *takhshish* terhadap *nash-nash* yang *'amm*, dan *bayan* terhadap *nash-nash* yang *mujmal* sebagaimana al-sunnah sebagai *bayan* terhadap al-Qur'an. Sebagai kerangka dasar konseptual yang menjadi pijakan diutamakan maslahat dari *nash* dan *ijma'*: Pertama, independensi akal ternyata mampu menemukan kemaslahatan (kebaikan) dan kemafsadatan (keburukan), meskipun tanpa konfirmasi *nash*. Kedua, maslahat kedudukannya sebagai dalil terkuat dari dalil-dalil yang kuat lainnya yang eksistensinya terbebas dari ketergantungan pada konfirmasi *nash*. Ketiga, wilayah kerjanya jelas dibatasi di seputar bidang mu'amalat dan 'adat, tidak menyangkut bidang ibadat dan *mukaddarat*. Keempat, pola berpikir yang demikian ini dasar pijakannya mengacu pada hadis Nabi sebagai kaidah universal yang anti kemudaratan di berbagai bentuknya "*la dharar wala dhirar*". Dari keempat dasar konseptual yang menjadi asas pijakan tersebut kemudian disusun beberapa argumentasi sebagai landasan operasional untuk menguatkan teori supremasi maslahat, yaitu dengan mendahulukan sesuatu yang telah disepakati (maslahat) atas sesuatu yang masih diperdebatkan (*ijma'*) itu lebih

⁵⁹ Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Mashlahat al-Mursalah*, h. 98.

utama, *nash-nash* yang terkadang saling bertentangan dan menjadi sebab perselisihan di kalangan ulama dalam menetapkan hukum syari'at, sementara memelihara kemaslahatan merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak diperselisihkan, dan ternyata terbukti juga adanya pertentangan antara *nash-nash* dalam sunnah dengan maslahat dalam beberapa masalah. Oleh karena demikian, tegasnya bahwa mendahulukan maslahat dalam penetapan hukum menjadi skala prioritas dan keniscayaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, *Konsep Mashlahah Menurut Najmuddin Al-Thufi*, Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1997.
- Abdurrahman, Asmuni, *Ushul Fiqh Syi'ah Imamiyah*, Yogyakarta: CV Bina Usaha, tt.
- Abdurrahman, Jalaluddin, *Al-Mashalih al-Mursalah wa Mekanatuha fi al-Tasyri'*, Cet. Ke 1, T.Tp.: Al-Sa'adah, 1403 H/1983 M.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- _____, *Malik Hayatuh wa 'Ashruh Ara'uh wa Fiqhuh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1963.
- _____, *Ahmad bin Hanbal Hayatuh wa 'Ashruh Ara'uh wa Fiqhuh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1963/1964.
- _____, *Muhadharat fi al-Waqf*, Cet. Ke 2, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1971.
- Al-Bana, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*, Juz ke 3, Mesir: Dar al-Fikr al-Islami, 1999.
- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhawabit al-Mashlahat fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1977.
- Al-Burnu, Muhammad Sidqi bin Ahmad, *Al-Wajiz fi Idhah Qawa'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Cet. Ke 1, Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1404 H/1983 M.
- Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*, T.tp.: Dar al-Kutub al-Jadid, 1965.
- Al-Fairuzzabadi, *Al-Qamus al-Muhith*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Gazali, Abu Hamid, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Bairut: Syirkah al-Thiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971.
- Al-Hanbali, Zainuddin, *Jami' al-'Ulum wa al-Hukm fi al-Syarh Khamsin Haditsa min Jawami' al-Kalim*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Khin, Musthafa Said, *Atsr al-Ikhtilaf fi Qawa'id al-Ushuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Mesir: Mu'assasah al-Risalah, 1384 H/1969 M.
- Al-Misri, Ibn Munzir al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, Jld. Ke 2, Cet. Ke 1, Mesir: Mathba'ah al-Khairiyyah al-Munsya'ah Bijamaliyyah, 1306 H.
- Al-Shan'ani, Muhammad bin Isma'il al-Kahlani, *Subul al-Salam*, Juz ke 3, T.Tp.: Thabaqah 'ala Nafaqah Dahlan, tt.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Jld. Ke 1, Juz ke 2, Bairut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*, Mesir: Idarah al-Thiba'ah al-Miniriyyah, tt.

- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar, *Al-Asybah wa al-Nazair fi al-Furu'*, Surabaya-Indonesia: Maktabah Ahmad bin Sa'ad bin Nubhan wa Auladuh, tt.
- Al-Sayis, Muhammad 'Ali, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad 'Ali Shabih wa Auladuh, tt.
- Al-Turki, Abdullah bin 'Abd al-Muhsin, *Ushul Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Cet. Ke 1, Mesir: Jami'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M.
- Al-Thufi, Najmuddin, *Al-Intisharat al-Islamiyyah fi 'Ilm al-Muqaranah al-Adyan*, Pentahqiq Ahmad Hujazi al-Saqi, Mesir: Mathba'ah Dar al-Bayan, tt.
- _____, "Risalah al-Thufi fi Ri'ayat al-Mashlahat" dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima la Nashsha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1392 H/1972 M.
- Al-Qaradhawi, Yusuf, *Ijtihad dalam Syari'at Islam Beberapa Pandangan Analisis Tentang Ijtihad Kontemporer*, Alih Bahasa Ahmad Syathari, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Arkoun, Muhammad, *Al-Islam Akhlaq wa al-Siyasah*, Bairut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990.
- El-Alami, Dawoud, dan Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Law of the Arab World*, CIMEL Book, Series No. 2, London: Kluwer Law International, 1996.
- Hamka Haq, *Al-Syatibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- Hasan, Husein Hamid, *Nazariyat al-Mashlahat fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971.
- Hosen, Ibrahim, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rujuk, dan Hukum Kewarisan*, Cet. Ke 1, Jld. Ke 1, Jakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam Yayasan Ihya Ulumuddin Indonesia, 1971.
- _____, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali*, Cet. Ke 1, Jakarta: Kerjasama Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dengan yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Hasaballah, 'Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Cet. Ke 7, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1417 H/1997 M.
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, Alih Bahasa E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid, Cet. Ke 1, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hilal, Judah, "Al-Istihsan wa al-Mashlahat al-Mursalah" dalam *Usbu' al-Fiqh al-Islami, Editor Majlis al-A'la li al-Ri'ayah al-Funun al-Ijtima'iyyah*, Mesir: Lajnah al-Qanun wa al-'Ulum al-Siyasah, 1330 H.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama Republik Indonesia, 2003.

- Ibn Nujem, Syekh Zain al-'Abidin bin Ibrahim, *Al-Asyabah wa al-Nazair*, Mesir: Mu'assasah al-Halabi wa Syurakauh li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1387 H/1968 M.
- Ibn Hazam, Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Cet. Ke 1, Juz ke 4, Mesir: Maktabah al-'Athif, 1398 H/1978 M.
- _____, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, Juz ke 8, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H/1988 M.
- Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Alih Bahasa Anas Mahyudin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Khallaf, Abdul Wahab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke 8, Mesir: Dar al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1974 M.
- _____, *Ahkam al-Waqf Ba'da Ilgha' Nizam al-Waqf 'ala Ghair al-Khairat*, Cet. Ke 3, Mesir: Dar al-Jami'iyyah Jami'ah al-Qahirah, 1374 H/1954 M.
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-I'lam*, Cet. Ke 29, Bairut: Dar al-Masyriq, 1985.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam: Studi Tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syatibi*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Muslihuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Penerjemah Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Ilm Ushul al-Fiqh fi Tsaubih al-Jadid*, Cet. Ke 1, Bairut: Dar al-'Ilm Lilmulayyin, 1975.
- Mahmood, Taher, *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay: The Indian Law Institute, 1972.
- Manan, Abdul, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1990.
- Minhaji, Akh., *Strategis for Social Research the Methodological Imagination in Islamic Studies*, Yogyakarta: SUKA Press, 2009.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi ke 3, Yogyakarta: Rake sarasin, 1996
- Mudzhar, M. Atho, *Pemberian Sanksi atas Pelanggaran Undang-Undang Perkawinan di Negara-Negara Islam (Kajian Perbandingan Enam Negara)*, Serang-Banten: Kuliah Umum Program Pascasarjana IAIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2012.
- Nasution, Harun, "Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Hukum Islam" dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Editor jalaluddin Rahmat, Bandung: Penerbit Mizan, 1988.
- Nasution, Khoiruddin, *Status Wanita di Asia Tenggara Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Mlaysia*, Jakarta: INIS, 2002.
- Schacht, Yoseph, *In Introduction to Islamic Law*, London: Oxford at the Clarendom Press, 1971.
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam*, Alih Bahasa HM. Mulyadi Djojowartono, dkk., Jakarta: Panitia Penerbit, 1966.

- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Tsalabi, Muhammad Musthafa, *Ta' lil al-Ahkam*, Bairut: dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M.
- _____, *Ahkam al-Washaya wa al-Auqaf*, Mesir: Dar al-Jami'iyah Jami'ah al-Qahirah, tt.
- Zaid, Musthafa, *Al-Mashlahat fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, T.Tp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.
- Zuhri, Saifuddin, *Ushul Fiqh Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, Cet. Ke 1, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2009.