

# KONTEKSTUALISASI KONSEP MASLAHAT AT- ŪFI DALAM PENGEMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Maimun

Dosen Fakultas Syariah UIN Raden Intan Lampung  
Jl Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung

## Abstrak

Najmuddin at- ūfi al-Hanbali (w. 716 H) seorang mujtahid dan *mujaddid* kontroversial di mata ulama konvensional dan kontemporer yang berpikiran konstruktif, inovatif, radikal, dan liberal yang berani membongkar kemapanan hukum Islam, kebiasaan yang sudah melembaga (*al-‘dah*), dan membongkar kemaslahatan dari cengkraman nas. Kontribusi orisinalitas pemikiran metodologi hukum Islam-nya adalah konsep masalahat, yang dalam praktik istinb hukumnya dikenal dengan “mendahulukan masalahat atas nas dan ijmak”. Teorinya ini dibangun berdasarkan hadis Nabi “*l arar wal ir r*”, sekaligus ia jadikan sebagai kaidah universal (*al-qaw ‘id al-kulliyah*). Eksistensi akal (*ra’y*) ia posisikan sebagai landasan masalahat yang independen tanpa konfirmasi nas. Dan di era globalisasi kehidupan modern saat ini, konsep masalahat dipandang relevan untuk menjadi pijakan pengembangan pemikiran hukum Islam.

Kata Kunci: *masalahat, kontroversi, pengembangan hukum Islam.*

### A. Pendahuluan

Diskursus seputar konsep masalahat at- ūfi (w. 716 H) di kalangan para ahli metodologi hukum Islam (*u liyyin*) konvensional dan kontemporer menjadi problematika menarik, aktual, dan bahkan kontroversial sepanjang sejarah pemikiran hukum Islam. Karena gagasan dan pemikiran at- ūfi yang terefleksi dalam konsep supremasi masalahatnya dipandang terlalu radikal dan liberal yang semata-mata didasarkan pada nalar independen (*ra’y*). Terlebih lagi at- ūfi dalam konteks *istinb al-ahk m*, apabila

antara masalahat dan nas dan ijmak dipandang kontradiksi, maka didahulukan masalahat dari keduanya (*taqdim al-malahah ‘al an-nu wa al-ijm ‘*) (Abdullah bin ‘Abd al-Muhsin at-Turki, 1974: 440).

Dalam pandangannya, eksistensi masalahat dalam konteks dalil hukum, ia menetapkan bahwa dari 19 dalil hukum maka yang paling kuat adalah nas dan ijmak, sepanjang sejalan dengan masalahat, dan bila tidak, masalahat harus lebih didahulukan daripada nas dan ijmak. Prioritas masalahat atas nas dan ijmak ini dilakukan dengan cara *takh i dan bay n* terhadap pengertian

nas, atau ijmak, bukan dengan membekukan keduanya, sebagaimana halnya mendahulukan sunnah atas al-Qur' n dengan cara *bay n*(Mu af Zaid, t.t.: 117).

Pandangan at- fi 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. At- fi justru sebaliknya, ia tampil beda dalam mengidentifikasi eksistensi maslahat dalam ajaran Islam. Ia dengan liberalitas pemikirannya, cenderung mendasarkan konstalasi konsep maslahat pada superioritas akal pikiran manusia. Bagi at- fi, visi akal lebih obyektif dalam memposisikan kriteria maslahat ketimbang antagonisme nas (teks ajaran) antara satu dengan yang lainnya (Saifuddin Zuhri, 2009: 119). Dengan pemikiran liberal dan konsep supremasi maslahat tersebut at- fi pernah ditahan beberapa hari di dalam penjara dengan dikenakan hukuman ta'zir oleh penguasa al-Q i Sa'addudin al-H risi (Mu af Zaid, t.t.: 74).

Tanggapan dan penilaian para ulama terhadap gagasan, pemikiran, dan konsep maslahat at- fi di atas, di antaranya Ibn Raj b (w. 795 H) mengatakan bahwa dalam diri at- fi terselip sebagai *Hanbali*, *Syi'i*, *Rafi i*, *hiri*, dan *Asy'ari*(Mu af Zaid, t.t.: 78). Dari potensi diri at- fi 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-Man r menerbitkan makalah at- fi tentang konsep maslahat. Publikasi pandangan at- fi ini ternyata mendapat reaksi keras dari kalangan ulama konservatif Mesir, di antaranya Syekh al-Kau ari. 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 mu' mal t dan yang lainnya dibangun di atas kemaslahatan. Apabila terjadi kontradiksi antara nas dan ijmak dengan maslahat, maka nas dan ijmak diabaikan dan maslahat-lah yang dikedepankan. Sungguh bodoh orang yang mengatakan

demikian, masalah telah dijadikan dasar bagi “syari’at baru” mereka (Mu af Zaid, t.t.: 164).

Muhammad Ab Zahrah dalam Jam l al-Banna (1995: 62) menanggapi pemikiran at- fi yang dipandang terlalu radikal, ia melihatnya karena at- fi lebih dipengaruhi oleh pemikiran syi’ah im miyyah yang berkeyakinan bahwa nas bisa dianulir. Karena itu, pemikiran at- fi menjadi kontroversial di kalangan umumnya umat Islam, dan terutama di kalangan ulama Hanbali. Sementara Abdul Wah b Khall f (1972: 110) menilai bahwa pandangan at- fi masalah bisa menganulir nas dan ijmaku merupakan pendapat yang sangat berbahaya bagi syari’at Allah, dan *tasyri’* secara umum. Dan masih banyak lagi ulama kontemporer yang menilai pemikiran at- fi antara pro dan kontra disebabkan mengguncang keamanan yang telah melembaga dan mengkristal di kalangan para ulama konvensional.

Namun demikian, gagasan dan pemikiran at- fi jika dilihat dari perspektif pengembangan pemikiran hukum Islam di era kehidupan modern saat ini, ia telah menawarkan konsep

masalah sebagai sebuah pendekatan atau dalil hukum yang mampu menjawab berbagai kasus hukum Islam kontemporer, seperti persoalan pengarus-utamaan gender, hak-hak sosial, budaya, politik, kebebasan beragama, hak asasi manusia, dan lain-lain. Ia tidak memosisikan masalah sebagaimana yang ditawarkan oleh Im m M lik (w. 179 H) bahwa masalah tidak bisa lepas dari nas, tidak mungkin ada sebuah kemaslahatan sementara nas yang ada bertentangan dengannya (Jam l al-Banna, 1995: 64). Tetapi, ia memosisikan masalah sebagai dalil terkuat dan bahkan bisa menganulir nas atau ijmaku jika dipandang bertentangan dengan masalah. At- fi terlihat dalam pemikirannya, bahwa pensyari’atan setiap hukum Tuhan tidak lain tujuannya adalah untuk kemaslahatan manusia, oleh karena demikian, ia memosisikan masalah sebagai tujuan, sedangkan nas dan ijmaku hanyalah sebagai sarana untuk mencapai tujuan tersebut.

Bertolak dari gagasan dan pemikiran at- fi tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa yang menjadi fokus masalah dalam tulisan ini adalah, bagaimana sebenarnya konsep

masalahat at- fi dalam konstalasi pemikiran metodologi hukum Islam, dan bagaimana pula mengkontekstualisasikan konsep masalahat at- fi dalam pengembangan pemikiran hukum Islam.? Dua pertanyaan (masalah) inilah yang akan dibahas (dicari jawabannya) dalam tulisan ini.

## A. Pembahasan

### 1. Biografi At- fi

At- fi dalam lintas sejarah pemikiran hukum Islam dikenal sebagai seorang pakar fikih dan usul fikih. Nama lengkapnya yaitu Ab ar-Rabi' Sulaiman bin 'Abd al-Qawi bin 'Abd al-Karim ibn Sa'id. Sebutan nama kecil dengan at- fi, yang sebenarnya dibangsakan pada sebuah nama desa f di wilayah ar ar, yang dikenal dengan ar ar as-Sufl , dekat Bagdad, di mana ia dilahirkan (Mu af Zaid, t.t.: 67). Sebutan masyarakat terhadapnya, terkadang ia dikenal dengan panggilan Najmuddin al-Bagdadi at- fi, dan juga Ibn Abb s (Najmuddin at- fi, t.t.: 3). Mengenai tahun kelahirannya para biographer berbeda pendapat. Al-H fi ibn Hajar menetapkan bahwa ia dilahirkan pada tahun 657 H. Ibn Rajab dan Ibn al-'Im d menetapkan at-

fi dilahirkan tahun 670 H (Mu af Zaid, t.t.: 68).

Sumber lain menyebutkan bahwa at- fi dalam menjalani masa hidupnya tahun 657-716 H./1259-1316 M (Najmuddin at- fi, t.t.: 3). Tentang tahun wafatnya, para biographer juga berbeda pendapat. Mereka (Ibn Rajab, Ibn Hajar, dan Ibn al-'Im d) sepakat menetapkan bahwa at- fi wafat tahun 716 H. As-Suyuti menetapkan at- fi wafat tahun 711 H. Sedangkan as-Safadi menetapkan at- fi wafat tahun 710 H. Sementara Abdul Wahh b Khall f (1972: 105) menetapkan bahwa Najmuddin at- fi al-' lim al-Hanbali wafat pada tahun 716 H. Mencermati tahun kelahiran dan wafat at- fi 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 at- fi (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 1258 M. Jatuhnya kota Bagdad disebabkan serangan tentara Mongol ini merupakan tragedi yang

sangat memilukan dalam lintas sejarah umat Islam. Karena secara langsung ataupun tidak merupakan titik awal kemunduran dan kehancuran umat Islam, baik secara politik maupun kehidupan sosial dan ilmu pengetahuan. Qamaruddin Khan (1983: 37) 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.

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 (Yoseph Schacht, 1971: 70). 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' n 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 at-tauqif*), mentakhrij riwayat, dan mengeluarkan *causa legis* (*'illat al-hukm*), serta menyelesaikan berbagai permasalahan atas dasar penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh para imam ma habnya.

Dilihat dari proses pendidikan dan kegiatan Intlektualitasnya,at- fi belajar berbagai disiplin ilmu kepada para ulama yang terkenal sebagai pakar di masanya. Di antara disiplin ilmu yang ia pelajari adalah ilmu tafsir, hadis, fikih, mantik, sastra, dan teologi. Sedangkan berbagai tempat ilmu yang pernah ia datangi adalah ar ari, Bagdad, Damaskus, Mesir, dan tempat-tempat lain yang ketika itu dikenal sebagai tempat domisilinya para ulama intelektual yang masyhur. At- fi pendidikan dasarnya dimulai dari kota kelahirannya dengan belajar kepada beberapa orang guru (ulama). Ia mempelajari dan menghafal kitab fikih *Mukhta ar 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 Ab al-Fath Usman bin J ni. Kemudian ia juga bulak balik ke ar ar untuk melanjutkan belajar ilmu fikih kepada Syaikh Zainuddin 'Ali bin Muhammad as- ar ari, salah seorang pakar fikih ma hab Hanbali yang dikenal dengan sebutan al-Bauqi. 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 Taqiyuddin az-Zarirati, salah seorang pakar fikih Irak. Di samping itu, ia belajar bahasa arab, dan ilmu saraf kepada Abu Abdullah Muhammad ibn al-Husein al-M sili, dan belajar ilmu u l fikih kepada Na r al-Far qi, dan ulama yang lainnya. Kemudian, ia juga belajar ilmu hadis kepada al-Rasyid bin al-Q sim, Ism 'il bin al-Tabbal, Abdurrahman bin Sulaiman al-Harani, Ab Bakar al-Qalanisi, dan kepada ulama-ulama hadis yang lainnya (Mu af Zaid, t.t.: 70-71).

Dilihat dari segi produktifitas pemikiran dan karya-karyanya. At- fi dalam merefleksikan gagasan dan pemikiran-pemikiran hukum Islam-nya, ia lebih dikenal sebagai pakar

metodologi pemahaman hukum Islam daripada bidang-bidang ilmu yang lainnya. Teori maslahat-nya yang 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 berani tampil beda, ia dikenal di kalangan para pemikir sebagai ulama yang "nyeleneh", dan bahkan dituduh sebagai seorang *Syi'i, Rafi i, Mu'tazili, Asy'ari, ahiri* dan *Hanbali*. At- fi 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'a ubiyah*) dan gerakan pemikiran hukum Islam mengalami titik kemunduran akibat jatuhnya pemerintahan di Bagdad ke tangan pasukan Mongol, Hulaghu Khan, maka dengan semangat kreatifitas ijtihad intelektual at- fi 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, tetapi ia refleksikan dalam karya-karya ilmiahnya tidak kurang dari 42 buah buku dengan klasifikasisebagai berikut:a) Bidang 'ul m al-Qur' n sebanyak tujuh buah, di antaranya *al-Isy rah al-Il hiyyah il al-Mab hi al-U liyyah*. b) Bidang ulumal-hadi sebanyak tiga buah, di antaranya yang dikenal *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyyah*. c) Bidang Teologi (Akidah) dan Ushuluddin sebanyak sepuluh buah buku, di antaranya *Hal l al-'Aqd fi Ahk m al-Mu'taqad*. d) Bidang usul fikih sebanyak enam buah buku, di antaranya yang dikenal *Syarh Mukhta ar ar-Rau ah al-Qudamiyyah (tiga jilid)*. e) Bidang fikih sebanyak enam buah buku, di antaranya *al-Qaw 'id al-Kubr* , dan *al-Qaw 'id as- ugr* . f) Bidang bahasa dan sastra sebanyak sepuluh buah buku, di antaranya *al-Ris lah al-'Ul wiyyah fi al-Qaw 'id*

*al-'Arabiyyah, asy--Syi'ar al-Mukhtar 'al Mukhtar al-Asy'ar*, dan lain-lain.

## **2. Konsep Maslahat at- fi**

### **a. Definisi Maslahat**

Secara etimologis, *ma lahah* berasal dari akar kata tunggal *al-ma lih*, sama artinya dengan *al- al h*, yaitu mendatangkan kebaikan (Ibn Man r, 1955: 517). Terkadang dipakai term *al-isti l h* yang berarti mencari kebaikan (Muhammad Murta az-Zubaidi, 1306 H.: 183). Sering pula kedua kata itu diidentikkan dengan *al-mun sib al-mursal*, yang berarti hal-hal yang cocok, relevan, dan tepat penggunaannya (J dah Hil l, 1330 H.: 261). Kata *al-ma lahah* ini sering juga dipertentangkan dengan *al-mafsadah* sebagai lawannya, yang berarti sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya sebagai lawan mafsadat, yaitu sesuatu yang banyak mendatangkan kerusakan atau kemudaratatan (Luis Ma'l f, 1985: 432). Dari definisi-definisi ini dapat ditegaskan bahwa setiap sesuatu apa saja yang mengandung kebaikan dan manfaat di dalamnya, baik itu untuk meraih kemanfaatan ataupun untuk

menolak kemudharatan, maka yang demikian itu disebut dengan maslahat.

Sedangkan secara terminologis, maslahat banyak didefinisikan oleh *u liyyin* dengan beragam redaksional, tetapi substansinya adalah sama, seperti yang dikemukakan oleh al-B i (1977: 23), maslahat yaitu kemanfaatan yang dimaksudkan oleh *asy-Sy ri'* yang Mahabijaksana bagi hamba-Nya berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka berdasarkan skala prioritas antara penyebutan, sedangkan manfaat ialah kelezatan dan media ke arahnya, dan menolak dari penderitaan, atau media ke arahnya.

Definisi di atas menunjukkan bahwa maslahat pada intinya: Pertama, sebagai sesuatu yang mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan, atau sesuatu yang dapat mengantisipasi kemafsadatan atau kemudharatan. Kedua, maslahat harus sejalan dengan maksud-maksud *asy-Sy ri'* dalam menetapkan hukum. Ketiga maslahat dalam implementasinya harus dapat mewujudkan kemanfaatan dan menolak kemudharatan bagi kehidupan dan kepentingan manusia. Kepentingan manusia di sini baik yang bersifat primer (*ar riyy t*), sekunder

(*h jiyy t*), maupun tersier (*tahsiniyy t*). Keempat, maslahat harus dapat dicapai dan diterima oleh akal yang sehat.

#### **b. Maslahat sebagai Paradigma Berpikir at- fi**

Eksistensi maslahat dalam konteks istinb hukum, at- fi menjadikan sebagai paradigma berpikir yang dalam implementasinya ia memberikan batasan pada segi 'adat, dan mu'amalat. Sebab dalam bidang ibadah sepenuhnya hak prerogatif Allah untuk mengetahui maslahat atau tidaknya. Paradigma atau pola berpikir supremasi maslahat at- fi ini secara spesifik ia tidak menjelaskan dalam karya usul fikih-nya sebagaimana kebanyakan para ahli usul, sehingga tidak mudah untuk menjelaskan bagaimana sejatinya teori supremasi maslahat at- fi. Di sinilah di antara hal menariknya untuk kita lacak lebih jauh paradigma berpikir supremasi maslahat at- fi. Gagasan at- fi muncul ketika ia memberikan komentar terhadap hadis *al-arba'in an-Nawawiyyah* dengan panjang lebar, yang pada akhirnya ia melahirkan teori u l fikih yang penulis sebut **supremasi maslahat**. Pemikiran u l at- fi seperti ini sejauh

penelusuran pada beberapa literatur tidak ditemukan kajian dan bahasan di kalangan pemikir ul fikh sebelumnya.

Adapun dimaksudkan dengan *al-arba'in al-Nawawiyah* di atas adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dan Dr al-Qutni dari Abi Sa'id Sa'ad bin Malik bin Sina al-Khudri berkata: "Bahwasannya Rasulullah telah bersabda: Seseorang tidak boleh berbuat mudarat dan tidak boleh memudarati orang lain" (Mu'af Zaid, t.t.: 206). At- fi dalam mengkaji dan mengomentari hadis tersebut ia mulai dari pembahasan sanad, lafa', makna hadis, dan dalil-dalil hukum syara'.

### c. Prinsip Dasar at- fi Mendahulukan Maslahat

At- fi dalam membangun teori supremasi maslahat-nya tidaklah serta merta tanpa asas, atau prinsip dasar, ia ternyata telah merumuskan empat kerangka dasar sebagai landasan ideal yang menjadi pijakan utama teorinya: **Pertama**, kebebasan akal dalam menemukan maslahat dan mafsadat. Pandangan at- fi bahwa independensi akal dapat mengetahui kemaslahatan dan kemafsadatan tanpa konfirmasi nas. Pernyataan inilah yang

memunculkan tanggapan kontroversi di kalangan para pakar syari'ah pada umumnya, yang mereka hanya mengakui eksistensi maslahat berbasis konfirmasi nas. **Kedua**, maslahat itu sebagai dalil syar'i yang independen dari ketergantungan pada nas. Pernyataan ini menunjukkan bahwa maslahat merupakan dalil yang independen, yang tidak memiliki ketergantungan pada konfirmasi nas, tetapi cukup bergantung pada akal. Dan untuk pembuktian empiriknya cukup dilakukan eksperimen melalui *al-dah(mu' malah)*. **Ketiga**, maslahat sebagai dalil syar'i dalam penggunaannya terbatas dalam bidang mu' malah, bukan bidang ibadah. Pernyataan ini dapat dimengerti bahwa maslahat dalam penerapannya tidak bisa menjamah bidang ibadah, karena bidang ibadah sepenuhnya menjadi hak otoritas *asy-Syari'*. Akal tidak mempunyai kompetensi untuk menentukan dan mengungkap rahasia maslahat dibalik ibadah itu sendiri. **Keempat**, maslahat merupakan dalil syar'i yang lebih kuat. Dari 19 dalil syar'i, maslahat sebagai dalil yang lebih kuat, sehingga pengutamakan dalam penerapannya atas nas dan ijmak menjadi suatu keniscayaan.

Mengutamakan penerapan masalah atas nas dan ijmak menurut at- fi bukan berarti menganulir keduanya, tetapi dalam upaya pemeliharaan kemaslahatan umat dapat dinetralisir keumuman nas dan ijmak yang memiliki indikasi hukum yang ‘ *mm* dengan cara *di-takh i* , atau indikasi hukum *mujmal* dengan cara *bay n*. Sebagaimana sunnah dikedepankan atas al-Qur’ n yang *mujmal* dengan cara *bay n*. Hal demikian ini at- fi lakukan karena dalam pandangannya, bahwa masalah itu diambil dan bersumber dari hadis Nabi *l arar wal ir r*.

#### **d. Konsep Kontradiksi Nas dengan Masalah**

Berdasarkan empat landasan ideal yang menjadi asas pijakan teoritis konseptual di atas, at- fi kemudian menyusun beberapa argumentasi sebagai landasan operasional untuk menguatkan teori supremasi masalahnya dan sekaligus untuk menjawab pertanyaan, mengapa mendahulukan masalah atas nas dan ijmak ketika terjadi kontradiksi. Jawabannya: **Pertama**, bahwa orang-orang yang mengingkari kehujjahan ijmak, mereka juga mengakui berlakunya masalah. Di sinilah terjadi

titik temu antara kami dan mereka, meskipun kehujjahan ijmak masih diperdebatkan. Kita hanya berpegang pada sesuatu yang disepakati antara kami dan mereka, masalah itulah yang lebih utama dibandingkan dengan berpegang pada ijmak yang masih menjadi *debatable*. **Kedua**, Nas-nas itu sendiri saling bertentangan, dan dari sini sebab-sebab perselisihan dalam menetapkan hukum syari’at. Sedangkan memelihara kemaslahatan merupakan sesuatu yang hakiki, dan tidak diperselisihkan. **Ketiga**, terbukti adanya pertentangan antara nas-nas dalam sunnah dengan masalah dalam beberapa masalah. Seperti ia tunjukkan pertentangan perbuatan Ibn Mas’ d dengan nas dan ijmak dalam hal tayamum demi berhati-hati di dalam masalah ibadah. Menurut nas dan ijmak sahabat bahwa tayamum boleh dilakukan karena sakit dan tidak ada air. Ibn Mas’ d berpendapat bahwa orang sakit tidak boleh bertayamum. Sebab, jika dibolehkan dikhawatirkan ada orang yang merasa sedikit dingin saja bertayamum, tidak mau berwudu. Ketika diingatkan oleh Abu Musa akan ayat dan hadis perintah tentang tayamum, Ibn Mas’ d tidak mau menerimanya. Dalam

perkembangannya, pendapat Ibn Mas' d ini tersiar luas di masyarakat dan tidak ada seorang pun yang mengingkarinya (at- fi dalam Abdul Wahh b Khall f, 1972: 129-135).

Dari tiga argumntasi tersebut, terlihat jelas pola pemikiran at- fi tentang konteks *ta' rudal-adillahini*: (1) bahwa maslahat merupakan paradigma berpikir sekaligus menjadi *maintream* bagi at- fi untuk memposisikan maslahat sebagai dalil terkuat yang memiliki makna tersendiri. (2) metode penyelesaian *ta' rud al-adillah* yang digunakan at- fi adalah metode *takh i* dan *bay n*.(3) dalam mengaplikasikan maslahat, at- fi tidak memerinci secara tegas maslahat yang mana yang dimaksudkan yang bisa menghasilkan hukum yang dikehendaki oleh *asy-Sy ri'*.

#### **e. Krtitik Para Teoritisi Hukum Islam terhadap Teori Maslahat at- fi**

Seperti telah disinggung dalam pendahuluan di atas, para teoritisi hukum Islam mengeritik at- fi, antara lain: Syaikh al-Kausari mengatakan bahwa, “apabila terjadi pertentangan antara nas dan maslahat, maka maslahatlah yang dikedepankan.

Sungguh bodoh orang yang mengatakan demikian. Maslahat telah dijadikan dasar bagi “syari’at baru” mereka. Ini tidak lain hanya untuk mengkritik syari’at Tuhan, kemudian menghalalkan yang diharamkan-Nya dengan atas nama maslahat” (Mu af Zaid, t.t.: 164). Demikian juga Muhammad Ab Zahrah setelah melakukan kajian mendalam terhadap pemikiran-pemikiran at- fi, ia mengatakan: Sungguh mereka sepakat bahwa maslahat menjadi dalil yang tidak berpijak pada konfirmasi nas. Maslahat model ini hanyalah bersifat praduga kuat. Tetapi yang menjadi inti perdebatan adalah, apabila terjadi pertentangan antara maslahat yang bersifat pasti dengan tuntutan nas yang pasti pula, maka bagaimana solusi istinbat hukumnya.? Menurut at- fi, pertentangan seperti itu nyata terjadi, dan solusinya adalah mengedepankan maslahat atas nas. Menurut M likyah dan Hanabilah bahwa maslahat tidak bisa lepas dari konfirmasi nas.Dengan demikian, terdapat dua dalil yang terlihat bertentangan. yaitu dalil yang pasti, dan dalil yang tidak pasti. Apabila al-Qur’ n yang bersifat tidak pasti, maka harus di-*takh i* . Dan bila berupa hadis ahad, maka itu menjadi

bukti kelemahannya. Karena hal itu bertentangan dengan kemaslahatan yang pasti. Akan tetapi, at- fi tidak berhenti pada apa yang dikatakan M likiyah dan Han bilah. Ia melampaui semuanya hingga sampai pada kesimpulan bahwa, kemaslahatan bertentangan dengan nas yang *qa' i*. Abdul Wahh b Khall f berpandangan bahwa, pendapat at- fi ini telah “membasmi” nas dan menjadikan hukum nas danijmakbisa dianulir oleh sebuah pendapat. Karena, bagaimanapun maslahat hanyalah sebuah pendapat yang disimpulkan oleh akal. Bisa jadi, akal menetapkan itu maslahat, tetapi fakta menunjukkan sebaliknya, kemafsadatan. Mengedepankan akal dan pendapat untuk menganulir nas sangat berbahaya bagi syari'at Allah, dan undang-undang secara umum. Apalagi telah terjadi ijmak bahwa ibadah tidak boleh ditetapkan dengan alasan maslahat, sebagaimana menjaga kebutuhan paling asasi tidak dapat ditetapkan berdasarkan maslahat. Karena semua itu relevan dengan maslahat itu sendiri (Mu af Zaid, t.t.: 169). Dan masih banyak lagi para pemikir yang mengkritik pemikiran-pemikiran at- fi. Demikian di antara beberapa

tanggapan, penilaian, dan bahkan kecaman dari para ulama konvensional dan kontemporer terhadap gagasan dan pemikiran-pemikiran at- fi.

### 3. Dialektika Maslahat antara Peran Akal dan Wahyu

Maslahat sebagai dalil hukum dalam pemikiran at- fi perlu diposisikan dalam hubungan yang bersifat dialektis. Bentuk hubungan dialektis ini penting, karena ketika antara akal (maslahat) dan wahyu berdiri sendiri, maka permasalahannya akan bisa diketahui secara lebih konprehensif. Pola hubungan dialektis ini dimaksudkan untuk menjembatani tarik-menarik antara wahyu (*khi b asy-Sy ri'*) yang *nu al-muqaddasah* di satu sisi, dan realitas kehidupan manusia yang perlu mendapat kebaikan, kesejahteraan, dan keadilan sebagai manifestasi dari kemaslahatan dunia yang bersifat profan (*ar-ra'y wa al-fahm*) di sisi lain. Dalam konteks ini parameternya tidak lain adalah kemaslahatan. Persoalannya, bagaimana mensinergikan antara keduanya dalam konteks *istinb al-ahk m.?*

At- fi memposisikan maslahat sebagai tujuan utama syari'at, dan menjadi poros perumusan suatu

hukum. *Asy-Sy ri'* sendiri dalam konteks ini telah memberikan sarana (hadis Nabi: *l arar wal ir r*) kepada kita (*mujtahidin*) untuk mengetahui berbagai kemaslahatan dan kemafsadatan. Bahkan hadis itu at-  
fi dijadikan sebagai kaidah universal yang anti kemudaratan dalam berbagai bentuknya. Karenanya para mujtahid tidak perlu merujuk pada spekulasi nas yang sangat abstrak. Kemudian, hukum-hukum Allah yang ada dalam al-Qur' n, ada yang bisa diketahui dan ditemukan secara harfiah, ada yang tidak bisa diketahui secara harfiah tetapi dapat diketahui dan ditemukan secara *isy rat an-na*, dan ada yang tidak bisa diketahui dari dua cara tersebut tetapi dapat ditemukan dengan menggunakan pendekatan *maq id asy-syari'ah*. Untuk mengetahui hukum-hukum Allah dalam bentuk pertama, peranan akal tidak terlalu dominan, tetapi *mujtahidin* cukup dengan melihat hadis dan pendekatan *bay ni*. Sedangkan untuk mengetahui bentuk kedua dan ketiga dibutuhkan peranan akal, daya nalar yang tinggi, dan menggunakan pendekatan-pendekatan substansial yang kontekstual, yang disebut dengan pendekatan *burh ni*.

Di antara alternatifnya adalah maslahat. Dari analisis ini di dalam praktik ternyata antara akal dan wahyu mempunyai hubungan dialektis yang sinergis, dan menjadi satu kesatuan yang terintegrasi.

#### **4. Maslahat dan Signifikansinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam**

*Khi b asy-Sy ri'* yang bersifat *qadim* dan terdokumentasikan dalam al-Qur' n tetap lestari dan tidak berubah. Dengan kata lain, bahwa hukum Islam yang terdokumentasikan dalam al-Qur' n merupakan sistem ketuhanan yang mendahului dan tidak didahului, serta mengontrol dan tidak dikontrol oleh masyarakat Islam (Muhammad Muslihuddin, 1997: 45). Hukum yang *qadim* ini dimanifestasikan melalui teks-teks suci (*nu al-muqaddasah*) dan diwahyukan kepada Nabi Muhammad S.a.w. menunjukkan bahwa *khi b asy-Sy ri* berupa wahyu yang *qadim* itu bersifat transhistoris, dan mentransmisikannya melalui nalar manusia (*ra'y*) yang bersifat *h di* dan historis. Demikian juga mentransformasikan *khi b asy-Sy ri'* 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 ini tentu akan membuka peluang atau babak baru untuk mengkritisi kembali produk-produk pemikiran hukum yang dihasilkan oleh *mujtahidin* masa lalu yang dipandang sudah tidak relevan lagi dengan perubahan dan kebutuhan zaman. Mengkritisi kembali produk-produk pemikiran hukum 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 dengan tuntutan realitas sosial dapat teratasi.

Fleksibilitas kerja operasional supremasi maslahat *at- fi* yang tidak memerlukan konfirmasi *nas* dalam pengembangan pemikiran hukum Islam, ternyata menuai kritik tajam dari berbagai kalangan *u liyyin*,

terutama yang tidak sependangan dengan pemikiran-pemikiran *at- fi*.

Sebagaimana telah penulis kemukakan di atas. Kritikan-kritikan dimaksud di atas sepintas kelihatan ada benarnya, karena *at- fi* dalam mendeskripsikan pembahasan *syarh al-arba'in an-Nawawiyah* tidak memberikan contoh konkret dari teori supremasi maslahat yang dibangunnya. Ibrahim Hosen (1995: 258) dalam konteks ini, memberikan beberapa catatan bahwa, pandangan-pandangan *at- fi* haruslah dipahami dalam konteks *u l* fikih karena sesungguhnya ia bermain pada tataran ini. Ia mengandaikan terjadinya bentrokan antara *nas* atau *ijmakdi* satu sisi dengan maslahat 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, *at- fi* 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 *at- fi* dalam

pengandaianya. Hal ini juga bisa dipahami mengingat seperti saya sebutkan di atas, at- fi berada dalam tataran usul fikih, belum memasuki tataran fikih atau lebih spesifik lagi *al-mas' il al-fiqhiyyah*. Di samping itu, suatu hal yang tidak boleh kita lupakan adalah bahwa andaikata apa yang diandaikan at- fi itu terjadi, maka menurutnya pengutamaan maslahat atas nas itu harus dengan jalan *takh i* dan *bay n*, bukan dengan jalan pengabaian dan meninggalkan nas.

Namun demikian, biladilacak lebih lanjut dari karya-karya yang ditulis at- fi di antaranya *Mukhta ar ar-Rau ah al-Qudamiyyah*, atau karya-karya yang ditulis oleh ulama ma hab Hanbali, maka di sana akan ditemukan contoh dari pengandaianya di atas. Meskipun contoh yang dituliskannya itu tidak seradikal teori yang dibangunnya, yaitu jika terjadi pertentangan antara maslahat dengan nas atau ijmak, maka harus didahulukan berpegang pada maslahat. Contoh dimaksud adalah mengenai *kaf rat* terhadap seseorang yang bernama Abdurrahman bin al-Hakam (seorang raja Andalusia, Spanyol) bersetubuh dengan isterinya di siang hari bulan ramadan. 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 ramadan, 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 ijtihad dengan menggunakan pendekatan kemaslahatan, atau termasuk men-*takh i* yang umum yang akhir dari tidak adanya rincian di dalam hadis *al-a'r bi*, ia bersifat umum dan *a'if*, maka di-*takh i* dengan ijtihad yang berdasarkan pendekatan kemaslahatan yang relevan, dan men-*takh i* yang umum merupakan metode yang jelas, dan tidak jarang syara' membedakan antara orang kaya dan fakir, maka inipun merupakan pembedaan tersebut.

Bertolak dari paparan *u liyyin* di atas, dapat dikatakan bahwa pada prinsipnya pemikiran at- fi dengan tawaran teori supremasi maslahat-nya bukanlah suatu bangunan yang kehilangan pijakan dasar, tetapi justru sepenuhnya bertolak dari pemahaman

dan interpretasi hadis Nabi *l arar wal ir r*. Hal ini pulalah yang membedakan antara at- fi dengan para teoritis hukum Islam yang lain. Jadi menghapus segala bentuk kemudaratan (kemaafsadatan) tampak dalam pemikiran at- fi menjadimainstream besar paradigmanya. *R h asy-syari'ah* dari hadis tersebut menjadi spirit yang menggerakkan bagunan teori supremasi maslahat-nya. Dengan *r h asy-syari'ah* hadis dimaksud pemikiran at- fi mencapai titik kulminasi radikal dan liberalnya, sebab dengan dayalitas teorinya yang melampaui nas dan ijmak dalam tataran implementasinya dapat menjadi solusi penyelesaian kasus-kasus hukum dan sekaligus bisa mewujudkan *maq id asy-syari'ah* yang dikehendaki oleh syari'at itu sendiri. Tujuan dari syari'at bisa diwujudkan, lebih lanjut at- fi secara metodologis menegaskan bahwa ketika terjadi *ta' rudal-adillah* antara maslahat dan nas atau ijmak, maka ia menggunakan pendekatan *takh i*, dan *bay n*, bukan *me-nasakh*, atau membekukan nas, kelihatannya at- fi berpikiran menunda sementara berlakunya nas dan ijmak sampai kesiapan masyarakat

untuk dapat menerimanya. Cara proses istinbat hukum at- fi ini dikuatkan oleh Mu af Salabi (1981: 370) dengan pernyataannya bahwa boleh meninggalkannas secara mutlak sepanjang tujuannya untuk merealisir kemaslahatan manusia. Di samping perlu dipahami bahwa *takh i* itu bukan untuk menghapuskan nas, tetapi sebagai penangguhan ketentuan nas yang bersifat sementara waktu. At- fi 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 sebagian 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 *l arar wal ir r*. Yakni secara spesifik menghapuskan kemudaratan adalah sebagai tujuan dari penetapan hukum,

sedangkan nas dan ijmak lebih sebagai sarana untuk menjangkau tujuan hukum, karena itu, tujuan (*al-maq'id*) harus didahulukan atas sarana (*al-was'ail*). Hal ini diindikasikan dengan proses istinbat hukumnya dalam kondisi tertentu masih menggunakan cara-cara kompromi (*ariqat al-jam'*) sebagaimana paparan di atas. Jika tidak memungkinkan menempuh jalan kompromi, maka at-*fi* tetap lebih mendahulukan berpegang pada masalah. Dari pandangan-pandangan *u liyyin* menyikapi pemikiran at-*fi* mengenai *ta' ruda' 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*, *takhir*, *bay' an*, *istihsan*, *at-tauqif wa al-jam'*, dan *an-nasakh*. Semua metode ini oleh at-*fi* diimplementasikan dalam rangka menguatkan bangunan teori supremasi masalahnya. Demikian juga di kalangan *u liyyin* konvensional, semua metode tersebut mereka gunakan, hanya jalannya yang berbeda. Baik at-*fiyyin* maupun *u liyyin* semuanya payung hukumnya

adalah tetap wahyu Allah, hanya jalan berpikir metodologis mereka yang berbeda.

### 5. Evaluasi Terhadap Konsep Masalah at-*fi* Menuju Ijtihad *Insy' i* di Era Modern

Tawaran pemikiran-pemikiran at-*fi* yang dinilai kontroversial, radikal, dan liberal mengenai konsep supremasi masalahnya yang bebas dari konfirmasi nas, mengundang reaksi keras dari kalangan para ulama konvensional (*u liyyin*). Setiap pemikiran yang dasarnya independensi akal sudah barang pasti tidak terlepas dari kelebihan dan kelemahan. Kelebihan dan keunggulan pemikiran-pemikiran at-*fi* telah penulis paparkan di atas, maka pada sub pasal **ini** akan dikemukakan secara kritis kelemahan-kelemahannya, di antaranya: **Pertama**, at-*fi* dalam mendeskripsikan konsep supremasi masalahnya tidak memberikan contoh-contoh konkrit dalam tataran operasionalnya sehingga sulit untuk dipahami alur pemikirannya. **Kedua**, at-*fi* ketika mendeskripsikan konsep supremasi masalah, ia tidak mengemukakan terminologi masalah yang jelas, di samping tidak menyebutkan kategorisasi jenis

masalah sebagaimana *usuliyin* sebelumnya. Oleh sebab itu, masalah yang mana sesungguhnya yang dimaksudkan oleh at- fi. Dari pola pemikiran yang demikian ini di antaranya yang memicu kritik dari kalangan *usuliyin* konvensional. **Ketiga**, at- fi dalam membangun konsep supremasi masalahnya cenderung mendasarkan pada independensi akal, tanpa konfirmasi, karena menurutnya visi akal lebih obyektif dalam memosisikan kriteria masalah ketimbang nas dan ijmak. Ini berarti dapat dipahami bahwa posisi akal sejajar dengan wahyu, bahkan di atas nas dalam batas-batas tertentu. Oleh karena demikian, fungsi dan peranan akal dapat digunakan dalam hal-hal yang sama sekali tidak ada nas-nya (*fim l na a fih*), atau ada nas-nya tetapi *dal lah*-nya tidak pasti. **Keempat**, konsep masalah yang dibangun berdasarkan hasil pemahaman terhadap hadis Nabi *l arar wal ir r*, kemudian menghasilkan suatu konsep “apabila masalah itu bertentangan dengan nas dan ijmak, maka harus didahulukan masalah, dengan teknis operasionalnya melalui pendekatan *takh i dan bay n*”. Dari teorinya ini

yang menjadi persoalan mendasar dan dijadikan titik kelemahan at- fi di mata *u liyyin* adalah, apakah yang dimaksudkan dengan nas di sini nas yang *qa 'i* atau *anni*. Jika yang dimaksudkan dengan *nasqa 'i*, maka tak ayal lagi terjadi kontra produktif antara pemikiran at- fi dengan para ulama pada umumnya. **Kelima**, masih dalam kaitan pernyataan “mendahulukan masalah atas nas dan ijmak”. Dalam hal ini, at- fi mengatakan bahwa mereka yang tidak mengakui ijmak sebagai dalil hukum dapat menerima konsep pemeliharaan masalah secara mutlak dalam syari'at Islam. Karena menurutnya, ijmak sebagai dalil hukum masih diperdebatkan keotentikannya di kalangan *u liyyin*, sedangkan masalah dapat diterima sebagai dalil hukum terkuat dari 19 dalil yang ada, dan telah disepakati oleh para ulama *u liyyin*. Karenanya dalam implementasinya harus didahulukan atas ijmak.

Dari beberapa kelemahan pola pemikiran at- fi tersebut di atas, menurut penulis bukan berarti teori supremasi masalah yang dibangunnya menjadi gugur (*invalid*), tetapi harus lebih diapresiasi secara dinamis,

enovatif, dan kreatif dalam menuju ijtihad *insy 'i* di era modern ini. Pola pemikiran at- fi yang perlu menjadi pertimbangan serius bagi para *mujtahid* dan *mujaddid* di era modern ini adalah refleksi pemikiran hukum yang lebih menitikberatkan pada dimensi penalaran *burh ni* (demonstratif) ketimbang mengelaborasi penalaran *bay ni* (eksplanatif). Atau dengan kata lain meminjam istilah George F. Hourani yang dikemukakan oleh Imam Syaukani (2006: 184) bahwa pemikiran at-Tufi sudah lebih *obyektivisme rasionalistik* dibandingkan dengan pemikiran ulama *u liyyin* seperti al-Gaz li dan asy-Sy ibi yang dipandang masih *subyektivisme teistik*. Artinya, mereka dalam upaya menemukan hukum masih kental dengan nilai-nilai universal yang bersifat *Il hiyyah*, atau mesti melalui konfirmasi nas, sehingga peran akal lebih kecil dalam penemuan hukum tersebut, meskipun keduanya saling terkait (*talaz m*) dan saling melengkapi (*takamul*). Berbeda dengan at- fi, ia sudah lebih memerankan akal secara luas dan demonstratif dengan mempertimbangkan wilayah empiris,

serta implikasi hukumnya yang lebih *applicable*.

Pengembangan pemikiran hukum Islam pada dasarnya adalah pencurahan kemampuan akal secara totalitas dan maksimal dalam mengistinb kan hukum melalui ijtihad kreatif-enovatif, baik secara individual maupun kolektif (*ijtih d jam 'i*). Bentuk ijtihad yang disebutkan terakhir ini telah lama dilakukan dan dikembangkan, baik di tingkat ulama dunia internasional maupun ulama di tingkat nasional di masing-masing negara muslim. Tetapi secara kelembagaan, di era modern ini realisasi dari ijtihad kolektif yang *insy 'i* ini diperlukan lembaga ijtihad kolektif yang bersifat nasional, bukan lembaga ijtihad kolektif yang bersifat internasional. Pemikiran ini seperti dikemukakan oleh Harun Nasution (1988: 115-116) bahwa, “dewasa ini, sebenarnya yang paling diperlukan di Dunia Islam, bukanlah lembaga ijtihad kolektif yang bersifat internasional, tetapi lembaga ijtihad kolektif yang bersifat nasional”. Sebagai contoh ijtihad kolektif *insya'i*, dalam masalah-masalah baru yang belum terjadi dan dikenal di kalangan para ulama konvensional, dan mungkin belum ada

di masa mereka, atau sudah ada ditemukan tetapi masih dalam skala kecil dan belum menjadi persoalan besar yang berkembang. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta kebutuhan kehidupan manusia yang semakin meningkat akan tempat tinggal, dan usaha-usaha pabrikasi yang dapat menghasilkan barang-barang produksi, maka para ulama Mesir telah mewajibkan zakat hasil sewaan gedung-gedung yang disewakan, begitu juga pabrik dan sebagainya ini adalah pendapat Syekh Muhammad Ab Zahrah, Abdul Wahh b Khall f, dan Abdurrahman Hasan (Y suf al-Qara wi, 1987: 172). Ijtihad kolektif yang demikian itu bila didekati dengan teori supremasi maslahat sudah barang tentu mengacu pada kemaslahatan yang bermuara pada *maq id asy-syari'ah*. Inti dari *maq id asy-syari'ah* tidak lain adalah kemaslahatan, keadilan, dan kesejahteraan. Karena itu, teori maslahat at- fi cukup signifikan untuk dikembangkan menjadi basis implementasi ijtihad kolektif *insy 'i* di era modern ini.

#### **6. Relevansi, Implementasi, dan Kontribusinya dalam**

#### **Pengembangan Pemikiran Hukum Islam**

Dalam konteks istinb hukum, at- fi menawarkan konsep maslahat. Menurutnya, konsep ini sebagai acuan dasar istinb hukum yang paling luwes, fleksibel, dan kontekstual dalam menjawab tantangan zaman dengan berbagai problematikanya. Maslahat inilah yang paling bisa diharapkan untuk bisa merekonstruksi kembali berbagai produk hukum yang dipandang sudah usang (*out of date*) dan sekaligus dapat mengatasi *crisis of relevance*, sehingga pembaruan pemikiran hukum Islam terwujud dan dapat memberikan kontribusinya dalam pembinaan hukum nasional. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa at- fi dengan konsep supremasi maslahatnya ternyata memiliki signifikansi yang kontekstual, terlebih lagi di era kehidupan modern ini tuntutan untuk lebih memprioritaskan penggunaan pendekatan kemaslahatan menjadi suatu keniscayaan.

Dalam konteks ini banyak contoh seperti izin poligami, nikah beda agama, pemberian wasiat bagi ahli waris non muslim, menukar dan menjualbelikan harta benda wakaf, dan

lain-lain. Tetapi dalam paper ini akan dikemukakan dua contoh sebagai berikut: **Pertama**, izin poligami. Bagi masyarakat muslim pada umumnya (termasuk Pegawai Negeri Sipil) yang ingin beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama. Dasarnya adalah UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, pasal 4 dan 5, Kompilasi Hukum Islam (KHI), Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991, pasal 56 dan 57, dan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, pasal 40 dan 41 yang substansinya bahwa apabila seorang suami akan beristeri lebih dari satu orang, ia harus meminta izin terlebih dahulu kepada Pengadilan Agama dengan disertai argumentasi-argumentasi, yaitu isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri, isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, dan isteri tidak dapat melahirkan keturunan. Di samping itu, harus dipenuhi syarat-syarat lain seperti persetujuan dari isteri-isteri sebelumnya, adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin memenuhi keperluan hidup isteri-isteri dan anak-

anaknya, dan adanya jaminan bahwa suami dapat berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya. Adanya ketentuan yang terkesan “ngejelimet” dan ketat tersebut dianggap bertentangan dengan Q.S. an-Nis’, ayat 3 yang memberikan izin boleh seorang laki-laki beristeri lebih dari satu orang, dan maksimal empat orang isteri. Ketentuan perundang-undangan perkawinan yang mengharuskan adanya izin dari Pengadilan Agama adalah didasarkan pada kemaslahatan. Sebab berdasarkan fakta lapangan, banyak sekali kasus poligami yang belum diatur pelaksanaannya, seperti nikah *sirri*, dan akibat yang ditimbulkannya ternyata dampak kemafsadatan atau kemudaratan lebih besar ketimbang kemaslahatannya. Dengan demikian, meskipun Allah memberikan izin untuk menikah lebih dari satu orang isteri dan maksimal empat orang isteri, tetapi demi untuk menolak kemafsadatan pernikahan tersebut harus ada izin dari Pengadilan Agama yang didasarkan pada maslahat itu sendiri, meskipun hal itu bertentangan dengan nas.

**Kedua**, memberikan wasiat kepada ahli waris non muslim. Persoalan waris dalam hukum

kewarisan Islam banyak dipahami oleh ulama fikih konvensional menjadi penghalang bagi seorang muslim untuk mendapatkan harta waris dari saudaranya yang beragama non muslim, juga sebaliknya. Ketentuan ini berdasarkan pada hadis *muttafaq 'alaih* dari Us mah bin Zaid, bahwa Nabi Saw. bersabda: "Seorang muslim tidak dapat mewarisi harta orang non muslim (kafir), dan (sebaliknya) orang non muslim (kafir) tidak bisa mewarisi harta orang muslim" (as- an' ni, Juz 3, t.t.: 98). Berdasarkan hadis ini jelaslah bahwa ahli waris disebabkan berbeda agama dapat menghalangi mendapatkan harta waris dari *muwarri*, memutuskan hubungan kekerabatan, dan bahkan bisa terputusnya hubungan silaturahmi. Pandangan yang demikian kelihatannya di kalangan mayoritas ulama Indonesia, dan termasuk sebagian pemikir Indonesia di lingkungan Peradilan Agama telah sepakat ahli waris non muslim tidak dapat mewarisi harta waris dari *muwarri*-nya. Hal ini terbukti terjadi putusan Pengadilan Agama Yogyakarta No. 83/Pdt.G/1997/PA.JK, tertanggal 4 Desember 1997, dan putusan Pengadilan Tinggi Agama

Yogyakarta No. 07/Pdt.G/1998/Pta.YK, tertanggal 24 Juni 1997 tentang gugatan pembagian harta waris, dan bagi mereka yang beragama non muslim tidak mendapatkan bagian waris dari pewaris. Putusan PA Yogyakarta itu setelah diproses di tingkat banding dikuatkan (dikukuhkan) oleh PTA Yogyakarta bahwa ahli waris non muslim tidak dapat mewarisi harta waris dari pewaris. Di tingkat kasasi, Mahkamah Agung (MA) tidak sependapat dengan putusan PA dan PTA yang mengesampingkan ahli waris non muslim dalam perkara gugatan pembagian harta waris dimaksud. MA dalam putusannya No. 368 K/AG/1995, tertanggal 16 Juli 1996, dan No. 51 K/AG/1999, tertanggal 29 September 1999 telah menetapkan dengan memberikan bagian harta waris dari pewaris muslim kepada ahli waris non muslim dengan dasar *wasiat w jibah* (Abdul Manan, 2007: 318).

Keputusan MA menurut penulis kelihatannya dalam proses istinbat hukumnya didasarkan pada pertimbangan: Pertama, pendapat Ibn Hazm az- hiri yang mewajibkan atas setiap orang muslim agar berwasiat bagi kerabatnya yang tidak mewarisi

disebabkan adanya perbudakan, adanya kekufuran (beda agama), karena terhibab, atau terhibab karena bukan ahli waris, maka hendaknya ia berwasiat (*wasiat w jibah*) untuk mereka serelanya (Ibn Hazm, Juz 8, 1988: 353). Kedua, pemberian *wasiat w jibah* secara *maq id asy-syari'ah* tidak lain tujuannya adalah agar ketentraman dan kerukunan sesama ahli waris terjaga dan terpelihara dengan baik, dan sekaligus mendapatkan manfaat yang besar dari harta waris yang diterimanya sehingga ter-tip-ex dengan sendirinya kesan adanya diskriminasi dalam intern ahli waris yang berbeda agama tersebut. Ketiga, lebih jauh MA kelihatannya mempertimbangkan bahwa negara Indonesia yang penduduknya pluralistik dengan latar belakang multikulturalistik sejatinya kerukunan antar umat pemeluk agama harus dibina dan dilestarikan dengan baik demi kemaslahatan seluruh warga negara Indonesia. Semua pertimbangan MA tersebut yang pada akhirnya diputuskan dengan memberikan bagian harta waris dari pewaris kepada ahli waris non muslim melalui *wasiat w jibah* adalah muaranya berdasarkan *ma lahat al-mulghah*. Dengan demikian

dapat ditegaskan bahwa teori supremasi maslahat at- fi dapat memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam pembaruan dan pengembangan pemikiran hukum Islam.

### C. Kesimpulan

1. Maslahat adalah sebagai dalil syara' yang kehujahannya lebih kuat dari 19 dalil-dalil yang kuat lainnya. Maslahat merupakan inti dari tujuan utama syari'at (*maq id asy-syari'ah*), karena itu maslahat menjadi poros hukum. Dalam konteks istinbat hukum, maslahat dijadikan sebagai paradigma berpikir u li yang independen dengan menekankan pada kekuatan *ra'y* tanpa perlu merujuk pada nas dan ijmak. Bahkan keduanya dapat dianulir sepanjang dalam implementasinya kontradiksi dengan maslahat.
2. Konsep supremasi maslahat *taqdim al-ma lahat 'al an-na wa al-ijm '* menjadi ajang *debatable*, kritik tajam, dan kecaman yang luar biasa terhadap at- fi dari *Jumh r al-fuqah 'wa al-u liyyun al-mutaqaddim n*. At- fi sebagai seorang *mujtahid* dan *mujaddid* di zamannya tampil dengan pemikiran-pemikiran hukumnya yang kontroversial,

menghantam semua kebiasaan, mengguncang keamanan, dan membongkar kemaslahatan dari cengkramannas.

3. Relevansi dan implementasi konsep masalah pada problematika kasus hukum Islam kontemporer yang mengemuka adalah cukup signifikan, karena semua itu dapat dijawab dan diambil ketetapan hukumnya. Konsep ini berarti dapat memberikan kontribusi yang cukup besar dalam upaya pengembangan dan pembaruan pemikiran hukum Islam. Karena di kalangan para *mujtahid* dan *mujaddid* konsep tersebut terus dikembangkan dan dijadikan rujukan dalam menyelesaikan problematika kontemporer yang terus mengemuka di era kehidupan modern saat ini. Sejalan dengan pengembangan pemikiran hukum Islam yang terus digalakkan, maka peranan terori masalah pada umumnya dan supremasi masalah *at- fi* pada khususnya adalah sangat menentukan pada dinamisitas dan fleksibilitas hukum Islam itu sendiri yang senantiasa *up to date*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Jal luddin, *al-Ma lih al-Mursalat wa Mak natuh fi at-Tasyri'*, Cet. Ke 1, T.Tp.: As-Sa' dah, 1403 H/1983 M.
- Ab Zahrah, Muhammad, *U l al-Fiqh*, Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Al-Bann , Jam l, *Nahwa Fiqh Jadid*, Juz ke 3, Mesir: D r al-Fikr al-Isl mi, 1999.
- Al-B i, Muhammad Sa'id Rama n, *aw bi al-Malahat fi asy-Syari'ah al-Isl miyyah*, Bairut: Mu'assasah ar-Ris lah, 1977.
- Al-Gaz li, Ab H mid, *Al-Mustaf min 'Ilm al-U l*, Bairut: Syirkah at-ib 'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971.
- As- an' ni, Muhammad bin Ism 'il al-Kahl ni, *Subul as-Sal m*, Juz ke 3, T.Tp.: abaqah 'al Nafaqah Dahl n, t.t.
- Asy-Syauk ni, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad, *Irsy d al-Fuh l il Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-U l*, Mesir: Id rah at-ib 'ah al-Miniriyyah, t.t.
- At-Turki, Abdullah bin 'Abd al-Muhsin, *U l Ma hab al-Im m Ahmad bin Hanbal*, Cet. Ke 1, Mesir: J mi'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M.
- At- fi, Najmuddin, *Al-Inti r t al-Isl miyyah fi 'Ilm al-Muq ranah al-Ady n*, Pentahqiq Ahmad Huj zi al-

- Siqi, Mesir: Ma ba'ah D r al-Bay n, t.t.
- \_\_\_\_\_, "Ris lah at- fi fi Ri' yat al-Ma lahh" dalam Abdul Wahh b Khall f, *Ma dir at-Tasyri' al-Isl mi Fim l Na a Fih*, Kuwait: D r al-Qalam li at- ib 'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1392 H/1972 M.
- \_\_\_\_\_, *Syarh Mukhta ar ar-Raudah*, diedit oleh Abdullah bin 'Abd al-Muhsin at-Turki, al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su' diyyah: Wazarah asy-Syu' n al-Isl miyyah wa al-Auq f wa ad-Da'wah wa al-Irsy d, Juz ke 3, 1419 H/1998 M.
- Al-Qara wi, Yusuf, *Ijtihad dalam Syari'at Islam Beberapa Pandangan Analisis Tentang Ijtihad Kontemporer*, Alih Bahasa Ahmad Syatari, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Hosen, Ibrahim, "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.
- Ibn Hazam, *al-Muhall bi al- ar*, Juz ke 8, Bairut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H/1988 M.
- Khall f, Abdul Wahh b, *'Ilm U l al-Fiqh*, Cet. Ke 8, Mesir: D r al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1974 M.
- Muslihuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Penerjemah Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.
- Syauk ni, Im m, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- alabi, Muhammad Mu af , *Ta' lil al-Ahk m*, Bairut: D r al-Nah ah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M.
- Zaid, Mu af , *al-Ma lahh fi at-Tasyri' al-Isl mi wa Najm ad-Din at- fi*, T.Tp.: D r al-Fikr al-'Arabi, t.t.

## AUTOBIOGRAPHY

Maimun, lahir di Bojonegoro Serang, Banten, 29 Maret 1960. Pendidikan (S1) diselesaikan di Jurusan Pidana Perdata Islam Fakultas Syari'ah IAIN 'SGD' Bandung pada 1985, dengan skripsi berjudul Analisis Pendapat Para Ulama tentang Kurator dalam Masalah Akad Jualbeli. Gelar sarjana hukum (S1) diperoleh dari Jurusan Hukum Keperdataan Universitas Saburai Bandar Lampung tahun 1995 dengan

skripsi berjudul Lembaga Bantuan Hukum dan Prospeknya di Provinsi Lampung dalam Kaitan Diberlakukan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Sedangkan gelar magister (S2) diperoleh dari Program Pascasarjana IAIN ar-Raniry Banda Aceh pada 1993, Konsentrasi Fiqih dengan Tesis berjudul Masalah sebagai Dasar Hukum: Studi Kasus Fatwa MUI Banda Aceh Tahun 1974-1989. Kini sedang mengikuti program S3 di Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung. Menjadi dosen di Fakultas Syari'ah dan Hukum sejak tahun 1988-sekarang, NIP. 196003291987031003, Gol./Pangkat IV/c/Pembina Utama Muda, dan jabatan fungsional Lektor Kepala.