Relevansi Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia

TESIS

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi
Pascasarjana Program Studi Hukum Islam sebagai Salah Satu Syarat untuk Meraih Gelar
Magister dalam Bidang Hukum Islam

Oleh:

M. Agung Setiawan S.Ag.

NIM: 10123021

Pembimbing:

Prof. Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.

PRODI HUKUM ISLAM PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SJECH M. DJAMIL DJAMBEK

BUKITTINGGI SUMATERA BARAT TAHUN 2025

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini dengan judul:**"Relevansi Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia"** sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar **Magister Hukum (M.H.)** pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.

Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi Muhammad ﷺ, sang pembawa risalah agung, beserta keluarga, sahabat, dan seluruh umatnya hingga akhir zaman.

Tersusunnya tesis ini tidak terlepas dari bimbingan, bantuan, dan dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh hormat dan rasa terima kasih yang mendalam, penulis menyampaikan penghargaan setinggi-tingginya kepada:

1. **Prof. Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.**, selaku pembimbing sekaligus Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, yang telah dengan sabar membimbing, memberikan arahan, koreksi, serta dorongan semangat sejak awal penyusunan hingga selesainya tesis ini.
2. **Ayahanda tercinta, Zulkifli,** dan **Ibunda tersayang, Satini**, yang selalu mendoakan dan memberikan dukungan moral maupun material dalam setiap langkah perjalanan pendidikan penulis.
3. **Kakak penulis, Siti Khadijah,** serta **adik tercinta, Basri Hanafi**, yang turut memberikan semangat dan dukungan dalam menyelesaikan studi ini.
4. **Istri tercinta, Nofrida Yanti,** dan **putri tercinta, Mahira Afifaturrahmi,** yang senantiasa menjadi sumber kekuatan dan motivasi dalam setiap langkah perjuangan penulis.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun dari para pembaca sangat diharapkan untuk penyempurnaan karya ini di masa mendatang.

Akhir kata, penulis berharap semoga tesis ini dapat memberikan kontribusi ilmiah yang bermanfaat dalam pengembangan kajian hukum Islam dan relevansinya dengan isu-isu kontemporer, khususnya hak asasi manusia.

Bukittinggi, 8 Dzulhijjah 1446 H
4 Juni 2025 M

HORMAT KAMI

M. Agung Setiawan
NIM. 10123021

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: **M. AGUNG SETIAWAN**
NIM	: **10123021**
Program Studi	: **Hukum Islam (S2)**
Fakultas / Pascasarjana	: **Program Pascasarjana**
Universitas	: **Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi**

Dengan ini menyatakan bahwa tesis saya yang berjudul **"Relevansi Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia"** adalah benar-benar hasil karya sendiri, bukan merupakan plagiarisme atau duplikasi dari karya orang lain. Apabila di kemudian hari ditemukan adanya tindakan plagiarisme, maka saya bersedia menerima segala konsekuensi hukum dan akademik yang berlaku di lingkungan Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.

Bukittinggi, 8 Dzulhijjah 1446 H
4 Juni 2025 M

M. Agung Setiawan
NIM. 10123021

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	:Prof. Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.
NIP	:197305102000121001
Jabatan	:Pembimbing Tesis / Direktur Pascasarjana
Universitas	: Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

Dengan ini menyatakan bahwa tesis yang ditulis oleh:

Nama	: M. Agung Setiawan
NIM	: 10123021
Program Studi	:Hukum Islam Pascasarjana
Judul Tesis	:Relevansi Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia

Telah disetujui untuk diuji dalam ujian Munaqasyah Tesis sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H.) di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.

Bukittinggi, 8 Dzulhijjah 1446 H
4 Juni 2025 M

PEMBIMBING TESIS

Prof. Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.
NIP. 197305102000121001

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji relevansi teori maṣlaḥah yang dikemukakan oleh Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam konteks harmonisasi antara hukum Islam klasik dan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM) modern. Dalam pandangan aṭ-Ṭūfī, maṣlaḥah memiliki kedudukan epistemologis yang tinggi dan dapat didahulukan atas naṣṣ dalam perkara-perkara muʿāmalah, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Pendekatan ini memberikan peluang reinterpretasi terhadap teks-teks syar‘i dalam menjawab tantangan sosial kontemporer, seperti kesetaraan gender, kebebasan beragama, dan keadilan sosial.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui studi kepustakaan (library research), dengan sumber primer berupa karya-karya aṭ-Ṭūfī dan didukung oleh literatur sekunder yang relevan. Penelitian ini juga menerapkan metode analisis isi untuk mengeksplorasi pemikiran aṭ-Ṭūfī secara sistematis, khususnya pada penerapan maṣlaḥah dalam isu-isu HAM.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa teori maṣlaḥah aṭ-Ṭūfī dapat menjadi jembatan metodologis antara hukum Islam klasik dan nilai-nilai HAM modern. Gagasan supremasi maṣlaḥah membuka ruang ijtihad yang lebih responsif dan kontekstual, tanpa melepaskan prinsip-prinsip maqāṣid al-syarīʿah. Namun demikian, teori ini tetap memiliki batasan metodologis yang ketat dan tidak dapat diterapkan pada wilayah ibādah atau hukum-hukum yang bersifat qat‘ī. Dengan demikian, konsep maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī relevan dalam upaya merevitalisasi hukum Islam agar tetap berdaya guna dalam masyarakat modern yang plural dan dinamis.

Kata Kunci: Maṣlaḥah, Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, Hukum Islam, Hak Asasi Manusia, maqāṣid al-syarīʿah.

ABSTRAC

This study examines the relevance of Najmuddīn aṭ-Ṭūfī's theory of maṣlaḥah in bridging classical Islamic law and modern principles of human rights (HR). According to aṭ-Ṭūfī, *maṣlaḥah* holds an elevated epistemological status and may be prioritized over textual evidence (*naṣṣ*) in matters related to social transactions (*muʿāmalāt*), as long as it does not contradict the foundational principles of Sharia. This approach allows for a reinterpretation of religious texts to address contemporary social challenges such as gender equality, freedom of religion, and social justice.

This research uses a qualitative approach through library research, relying on primary sources from aṭ-Ṭūfī's works and supported by relevant secondary literature. It applies content analysis to explore aṭ-Ṭūfī's thought systematically, especially the application of *maṣlaḥah* in relation to human rights issues.

The findings indicate that aṭ-Ṭūfī's theory of *maṣlaḥah* provides a methodological bridge between classical Islamic law and modern human rights values. His concept of the supremacy of *maṣlaḥah* opens space for a more responsive and contextual *ijtihād*, while remaining faithful to the objectives of Sharia (*maqāṣid al-sharīʿah*). However, the theory is methodologically restricted and cannot be applied to acts of worship or fixed legal rulings (*qatʿī*). Therefore, Najmuddīn aṭ-Ṭūfī's concept of *maṣlaḥah* remains relevant in revitalizing Islamic law to remain applicable in a plural and dynamic modern society.

Keywords: Maṣlaḥah, Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, Islamic Law, Human Rights, Maqāṣid al-Sharīʿah.

الملخّص

تَتَناوَلُ هٰذِهِ الدِّراسَةُ مَدى صِلَةِ نَظَرِيَّةِ المصْلَحَةِ الَّتِي قَدَّمَها نَجْمُ الدِّينِ الطُّوفِيُّ بِرَبْطِ الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ الكْلَاسِيكِيَّةِ بِمَبَادِئِ حُقُوقِ الإِنْسَانِ الحَدِيثَةِ. يَرَى الطُّوفِيُّ أَنَّ لِلْمَصْلَحَةِ مَنْزِلَةً إِبِسْتِيمُولُوجِيَّةً رَفِيعَةً، وَيُمْكِنُ تَقْدِيمُهَا عَلَى النَّصِّ فِي مَسَائِلِ الْمُعَامَلَاتِ، مَا دَامَتْ لَا تَتَعَارَضُ مَعَ الْمَقَاصِدِ الأَسَاسِيَّةِ لِلشَّرِيعَةِ. يَفْتَحُ هٰذَا التَّوَجُّهُ الْمَجَالَ لِإِعَادَةِ تَأْوِيلِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ لِمُوَاجَهَةِ التَّحَدِّيَاتِ الاِجْتِمَاعِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ، مِثْلَ: الْمُسَاوَاةِ بَيْنَ الْجِنْسَيْنِ، وَحُرِّيَةِ الدِّينِ، وَالْعَدَالَةِ الاِجْتِمَاعِيَّةِ.

تَعْتَمِدُ هٰذِهِ الدِّرَاسَةُ عَلَى مَنْهَجٍ نَوْعِيٍّ مِنْ خِلَالِ الْبَحْثِ الْمَكْتَبِيِّ، مُسْتَنِدَةً إِلَى مَصَادِرَ أَوَّلِيَّةٍ مِنْ مُؤَلَّفَاتِ الطُّوفِيِّ، وَمَدْعُومَةً بِالْمَرَاجِعِ الثَّانَوِيَّةِ ذَاتِ الصِّلَةِ. وَتُسْتَخْدَمُ طَرِيقَةُ تَحْلِيلِ الْمَحْتَوَى لِاسْتِكْشَافِ فِكْرِ الطُّوفِيِّ بِشَكْلٍ مَنْهَجِيٍّ، خَاصَّةً فِي تَطْبِيقِ الْمَصْلَحَةِ عَلَى قَضَايَا حُقُوقِ الإِنْسَانِ.

تُشِيرُ النَّتَائِجُ إِلَى أَنَّ نَظَرِيَّةَ الْمَصْلَحَةِ عِنْدَ الطُّوفِيِّ تُشَكِّلُ جِسْرًا مَنْهَجِيًّا بَيْنَ الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ الكْلَاسِيكِيَّةِ وَقِيَمِ حُقُوقِ الإِنْسَانِ الْحَدِيثَةِ. كَمَا أَنَّ مَفْهُومَهُ فِي تَقْدِيمِ الْمَصْلَحَةِ يَفْتَحُ الْمَجَالَ لِاجْتِهَادٍ أَكْثَرَ مَرُونَةً وَتَفَاعُلًا مَعَ السِّيَاقِ الْمُعَاصِرِ، مَعَ الْحِفَاظِ عَلَى مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ. إِلَّا أَنَّ النَّظَرِيَّةَ مُقَيَّدَةٌ بِمَنْهَجِيَّةٍ صَارِمَةٍ، وَلَا تُطَبَّقُ عَلَى الْعِبَادَاتِ أَوِ الْأَحْكَامِ الْقَطْعِيَّةِ. وَبِالتَّالِي، فَإِنَّ مَفْهُومَ الْمَصْلَحَةِ عِنْدَ نَجْمِ الدِّينِ الطُّوفِيِّ يَظَلُّ ذَا صِلَةٍ فِي مَسَاعِي تَجْدِيدِ الْفِقْهِ الإِسْلَامِيِّ لِيَظَلَّ فَاعِلًا فِي مُجْتَمَعٍ حَدِيثٍ مُتَعَدِّدٍ وَمُتَغَيِّرٍ.

الكَلِمَاتُ الْمِفْتَاحِيَّةُ :الْمَصْلَحَةُ، نَجْمُ الدِّينِ الطُّوفِيُّ، الشَّرِيعَةُ الإِسْلَامِيَّةُ، حُقُوقُ الإِنْسَانِ، مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA.....
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING.....
ABSTRAK.....
ABSTRAC.....
الملخّص.....
DAFTAR ISI.....
BAB I PENDAHULUAN.....1
A. Latar Belakang Masalah.....1
B. Rumusan Masalah.....7
C. Tujuan Penelitian.....7
D. Manfaat Penelitian.....7
E. Tinjauan Kepustakaan.....8
F. Penjelasan Judul.....11
G. Metodologi Penelitian.....12
H. Sistematika Penulisan.....13
BAB II NAJMUDDĪN AṬ-ṬŪFĪ, KONSEP MAṢLAḤAH DAN HAK ASASI MANUSIA.....15
A. Biografi Najmuddīn aṭ-Ṭūfī.....15
1. Asal Usul, Kelahiran dan Wafatnya.....15
2. Masa Kecil, Pendidikan, dan Pengakuan di Kalangan Ulama.....16
3. Karya Najmuddīn aṭ-Ṭūfī.....19
B. Konsep Maṣlaḥah.....21
1. Definisi Maṣlaḥah.....21
2. Dalīl Maṣlaḥah.....26
3. Macam-Macam Maṣlaḥah.....33
C. Hak Asasi Manusia.....42
1. Pengertian Hak Asasi Manusia.....42
2. Evolusi Pemikiran dan Sejarah Perkembangan Hak Asasi Manusia.....43
3. Prinsip-Prinsip Dasar Hak Asasi Manusia.....48
4. Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.....51
5. Islam dan Hak Asasi Manusia.....54
BAB III RELEVANSI KONSEP MAṢLAḤAH NAJMUDDĪN AṬ-ṬŪFĪ TERHADAP HAK ASASI MANUSIA.....58

A. Konsep Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī 58
1. Definisi dan Konsep Dasar Maṣlaḥah 58
2. Dalīl Utama Aṭ-Ṭūfī: Ḥadīs "Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār" 60
3. Argumentasi Aṭ-Ṭūfī Terhadap Konsep Maslahahnya 64
4. Syarat-Syarat Diperbolehkannya Mendahulukan *Maṣlaḥah* Menurut Aṭ-Ṭūfī 80
B. Penerapan Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia .. 86
1. Ketimpangan Hak Waris antara Laki-Laki dan Perempuan 87
2. Pembatasan terhadap Kebebasan Beragama dan Murtad 95
3. Peran Perempuan Dalam Politik Dan Kepemimpinan 102
4. Praktik Poligami 107
C. Analisis Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia 113
1. Kesesuaian Konsep Maṣlaḥah Aṭ-Ṭūfī dalam Rangka Bangunan Ijtihād Uṣūlī 113
2. Relevansi Konsep Maṣlaḥah Najmuddin At-Thūfī dalam Menjembatani Hukum Islam Klasik dan HAM 116
3. Kritik terhadap Konsep Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī 118
BAB IV PENUTUP 130
A. Kesimpulan 130
B. Rekomendasi 130
DAFTAR PUSTAKA .....
RIWAYAT HIDUP .....

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam beberapa dekade terakhir, perhatian terhadap isu Hak Asasi Manusia (HAM) mengalami peningkatan yang signifikan, baik di tingkat internasional maupun nasional. Berbagai perjanjian internasional yang disepakati oleh negara-negara di seluruh dunia menunjukkan bahwa HAM semakin diakui sebagai fondasi penting dalam menjaga keadilan dan perdamaian global. Isu-isu seperti kebebasan berpendapat, hak atas perlindungan hukum, dan kesetaraan gender menjadi bagian yang tak terpisahkan dari perdebatan hukum di berbagai forum internasional, termasuk di lembaga-lembaga seperti PBB dan pengadilan internasional.[1]

Di tingkat nasional, banyak negara telah menerapkan prinsip-prinsip HAM ke dalam sistem hukumnya, berusaha memastikan bahwa setiap warga negara terlindungi oleh hukum tanpa diskriminasi. Ini terlihat dari berbagai reformasi hukum yang bertujuan untuk memperkuat perlindungan HAM, mulai dari penghapusan hukuman yang kejam hingga pemberian akses yang lebih luas terhadap keadilan bagi kelompok-kelompok rentan.[2]

Dengan meningkatnya perhatian terhadap HAM tersebut, muncul kebutuhan untuk memastikan bahwa nilai-nilai ini dapat diintegrasikan secara harmonis ke dalam berbagai sistem hukum yang berbeda. Setiap negara atau masyarakat memiliki kerangka hukum yang berlandaskan pada tradisi, agama, dan budaya masing-masing, sehingga tantangan utama adalah bagaimana menyelaraskan prinsip-prinsip HAM yang bersifat universal dengan sistem hukum yang mungkin memiliki landasan yang berbeda.[3]

Sistem hukum Islam misalnya, sering kali menghadapi tekanan untuk merekontekstualisasi ajaran-ajarannya agar lebih sesuai dengan standar HAM yang diakui secara global. Meskipun prinsip-prinsip HAM dan ajaran Islam memiliki sejumlah kesamaan, seperti menjunjung tinggi keadilan, kebebasan, dan martabat manusia, namun

---

[1] Cecillia Maria Margaretha et al., "Penanganan Pelanggaran Hak Asasi Manusia Dalam Hukum Internasional Oleh Perserikatan Bangsa Bangsa" 5624, no. 1 (2985): 176–95, http://jurnal.kolibi.org/index.php/kultura.

[2] Beti Zania, Ismatul Maula, and Siti Tiara Maulia, "Meninjau Penegakan Hukum Mengenai Hak Asasi Manusia Di Indonesia Dalam Era Global," *Jurnal Hukum Dan Kewarganegaraan* 4, no. 3 (2024).

[3] Ziyad Motala, "Human Rights in Africa: A Cultural, Ideological, and Legal Examination," *Hastings International and Comparative Law Review* 12, no. 2 (1989): 373–410, https://repository.uchastings.edu/hastings_international_comparative_law_review/vol12/iss2/3.

terdapat pula perbedaan mendasar dalam beberapa isu. Misalnya, interpretasi tertentu dalam Hukum Islam mengenai hak-hak perempuan, kebebasan beragama, atau hukuman bagi pelanggaran moral, yang kerap dipandang tidak sejalan dengan standar HAM internasional.[4]

Tantangan ini membuat banyak pihak, baik di kalangan akademisi maupun praktisi hukum Islam, berusaha mencari titik temu antara hukum Islam dan prinsip-prinsip HAM. Ada yang berpendapat bahwa perbedaan ini hanyalah masalah interpretasi dan bisa diselaraskan melalui pendekatan yang lebih kontekstual terhadap *naṣṣ*.[5] Namun, ada pula yang melihat bahwa beberapa aspek hukum Islam perlu direformasi agar dapat memenuhi tuntutan kesetaraan dan kebebasan sebagaimana diatur dalam standar HAM internasional.[6]

Oleh karena itu, upaya untuk menyinkronkan nilai-nilai HAM dengan prinsip-prinsip Hukum Islam menjadi isu yang sangat penting. Hal ini bukan hanya untuk merespons tekanan global, tetapi juga untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan dapat beradaptasi dengan dinamika zaman tanpa meninggalkan esensi ajarannya.[7] Adapun salah satu bentuk reformasi dalam hukum Islam, yang mungkin digunakan untuk menjembatani perbedaan ini adalah konsep supremasi *maṣlaḥah* (*maṣlaḥah* yang mengungguli *naṣṣ*) yang dikemukakan oleh Najmuddīn aṭ-Ṭūfī.

Najmuddīn Abū al-Rabī‘ Sulaimān ibn ‘Abd al-Qawī ibn Khalaf al-Baghdādī, atau yang lebih dikenal dengan nama Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, lahir pada tahun 657 H di Irak. Beliau merupakan seorang ulama dan filsuf Islam yang terkenal karena pemikiran-pemikirannya yang progresif, di antaranya terkait konsep *maṣlaḥah* dalam hukum Islam. Dalam pengantar salah satu karyanya "*at-Ta‘yīn Syarḥ al-Arba‘īn an-Nawawiyyah*", ia menulis,

فَأُوصِيكَ أَيُّهَا النَّاظِرُ فِيهِ، الْمُجِيلُ طَرْفَهُ فِي أَثْنَائِهِ وَمُطَاوِيهِ، أَلَّا تُسَارِعَ فِيهِ إِلَى إِنْكَارِ خِلَافِ مَا أَلِفَهُ وَهْمُكَ، وَأَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ، بَلْ أَجِدِ النَّظَرَ وَجَدِّدْهُ، وَأَعِدِ الْفِكْرَ ثُمَّ عَاوِدْهُ؛ فَإِنَّكَ حِينَئِذٍ جَدِيرٌ بِحُصُولِ الْمُرَادِ.

[4] Cucu Surahman, "Tafsir Kontekstual JIL : Telaah Atas Konsep Syariat Islam Dan Hudud," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2, no. 1 (2013): 63–86.

[5] E. Saefullah Wiradipradja, "Prinsip-Prinsip Hukum Internasional Dalam Islam," *Mimbar* XIX, no. 2 (2003): 118–34.

[6] Syahrul Sidiq, "Maqāṣid Asy-Syarī'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda," *In Right: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017): 140–61, https://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/view/1461.

[7] Shaheen Sardar Ali, "Modern Challenges to Islamic Law," *Modern Challenges to Islamic Law*, 2016, https://doi.org/10.1017/cbo9781139519670.

"Aku menasihatimu, wahai pembaca karya ini, yang menelusuri isinya dan mendalami maknanya, agar tidak tergesa-gesa menolak sesuatu yang berbeda dari apa yang biasa kau yakini atau yang telah mencakup dalam pengetahuanmu. Akan tetapi, perbaharuilah pandangan dan pemikiranmu, lalu ulangilah merenunginya. Maka niscaya ketika itu engkau lebih layak untuk meraih maksud yang dituju." [8]

Ia juga menyatakan dalam pengantar kitabnya "*Al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Kashf Shubuhāt al-Naṣrāniyyah*" yang ia tulis di Baghdad,

وَلَمْ أَضَعْ هَذَا الْقَانُونَ لِمَنْ يَجْمُدُ عِنْدَ الْأَقْوَالِ، وَيَصْمُدُ لِكُلِّ مَنْ أَطْلَقَ لِسَانَهُ وَقَالَ، بَلْ وَضَعْتُهُ لِمَنْ لَا يَغْتَرُّ بِالْمُحَالِ، وَعَرَفَ الرِّجَالَ بِالْحَقِّ، لَا الْحَقَّ بِالرِّجَالِ.

"Aku tidak menyusun kaidah ini untuk orang yang membeku pada pendapat-pendapat, dan tunduk kepada setiap orang yang melepaskan lisannya dan berbicara. Tetapi aku menyusunnya untuk orang yang tidak tertipu oleh hal yang mustahil, dan yang mengenal kebenaran dengan ukuran kebenaran itu sendiri, bukan mengenal kebenaran berdasarkan siapa yang mengatakannya." [9]

Aṭ-Ṭūfī tumbuh dalam lingkungan yang mendorongnya untuk mengejar ilmu, hingga akhirnya ia dikenal sebagai salah satu pemikir yang berani mempertanyakan *ijmā'* (konsensus) para ulama pada zamannya. Pendidikan Aṭ-Ṭūfī mencakup berbagai bidang keilmuan, dari fikih hingga filsafat, dan ia memiliki pemahaman mendalam tentang berbagai mazhab pemikiran dalam Islam. Karya-karyanya tidak hanya dikenal dalam dunia hukum Islam, tetapi juga mencakup aspek-aspek lain dari keilmuan Islam, termasuk tasawuf dan filsafat.[10]

Sepanjang hidupnya, Aṭ-Ṭūfī mengalami berbagai tantangan, termasuk penentangan dari para ulama konservatif yang menolak pandangan-pandangannya, terutama terkait supremasi *maṣlaḥah* yang sering kali dianggap bertentangan dengan *naṣṣ-naṣṣ* Al-Qur'ān dan Ḥadīth. Meski demikian, Aṭ-Ṭūfī tetap teguh dengan

[8] Abu al-Rabi' Najmuddin Sulaiman bin Abdul Qawi bin Karim Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in* (Beirut: Muassasah Ar-Rayyan, 1998), 1:2.

[9] Najmuddin At-Thufi, *Al-Intisharat Al-Islamiyah Fi Kasyfi Syibhi An-Nasraniyyah* (Riyad: Maktabah Al-Obikan, n.d.), 1:73.

[10] Hannani Hannani, "Analysis of Najmuddin Al Thufi's Concept of the Supremacy of Maslahah Against the Postulates of Islamic Law," *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 19, no. 1 (2021): 75–86, https://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/article/view/3386%0Ahttps://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/article/download/3386/1136.

pendiriannya, dan pemikirannya terus memberikan pengaruh signifikan dalam perkembangan hukum Islam hingga saat ini.[11]

Para ulama telah menetapkan sejumlah syarat agar *maṣlaḥah* dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum. Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa penerapan *maṣlaḥah* tetap sejalan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Salah satu syarat yang paling mendasar adalah bahwa *maṣlaḥah* tidak boleh bertentangan dengan *naṣṣ*, baik itu Al-Qur'ān maupun Ḥadīth. Para ulama sepakat bahwa *naṣṣ* dan *ijmā'* adalah sumber hukum utama yang harus dijadikan acuan dalam segala bentuk penetapan hukum. Dengan demikian, para ulama sangat berhati-hati dalam penggunaan *maṣlaḥah* sebagai dasar hukum agar tidak keluar dari koridor *naṣṣ* dan prinsip-prinsip syariat Islam lainnya.[12]

Namun Najmuddīn aṭ-Ṭūfī ini sering kali dianggap kontroversial dalam kaitannya dengan *maṣlaḥah* dan *naṣṣ*. Ia berpendapat bahwa dalam urusan *muʿāmalah* (hubungan sosial), *maṣlaḥah* bisa mengungguli *naṣṣ* jika keduanya bertentangan. Menurut Aṭ-Ṭūfī, ketika sebuah *naṣṣ* tampak bertentangan dengan kepentingan umum atau kemaslahatan manusia, maka yang harus didahulukan adalah *maṣlaḥah*, bukan *naṣṣ*.[13]

Ia berkata,

وَإِنَّمَا اعْتَبَرْنَا الْمَصْلَحَةَ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَنَحْوِهَا دُونَ الْعِبَادَاتِ وَشَبَهِهَا لِأَنَّ الْعِبَادَاتِ حَقُّ الشَّرْعِ خَاصٌّ بِهِ، وَلَا يُمْكِنُ مَعْرِفَةُ حَقِّهِ كَمًّا وَكَيْفًا وَزَمَانًا وَمَكَانًا إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ، فَيَأْتِي بِهِ الْعَبْدُ عَلَى مَا رَسَمَ لَهُ سَيِّدُهُ، وَلِأَنَّ غُلَامَ أَحَدِنَا لَا يُعَدُّ مُطِيعًا خَادِمًا لَهُ إِلَّا إِذَا امْتَثَلَ مَا رَسَمَ لَهُ سَيِّدُهُ، أَوْ فَعَلَ مَا يَعْلَمُ أَنَّهُ يَرْضِيهِ فَكَذَلِكَ هَاهُنَا؛ وَلِهَذَا لَمَّا تَعَبَّدَتِ الْفَلَسْفَةُ بِعُقُولِهَا وَرَفَضُوا الشَّرَائِعَ أَسْخَطُوا اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَضَلُّوا وَأَضَلُّوا، وَهَذَا بِخِلَافِ حُقُوقِ الْمُكَلَّفِينَ فَإِنَّ أَحْكَامَهَا سِيَاسِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ وُضِعَتْ لِمَصَالِحِهِمْ فَكَانَتْ هِيَ الْمُعْتَبَرَةُ، وَعَلَى تَحْصِيلِهَا الْمُعَوَّلُ. وَلَا يُقَالُ: إِنَّ الشَّرْعَ أَعْلَمُ بِمَصَالِحِهِمْ فَيُؤْخَذُ مِنْ أَدِلَّتِهِ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: قَدْ قَرَّرْنَا أَنَّ رِعَايَةَ الْمَصْلَحَةِ مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ، وَهِيَ أَقْوَاهَا وَأَخَصُّهَا فَلْنُقَدِّمْهَا فِي تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ.ثُمَّ إِنَّ هَذَا إِنَّمَا يُقَالُ فِي الْعِبَادَاتِ إِلَى تَخْفَى مَصَالِحُهَا عَلَى مَجَارِي الْعُقُولِ وَالْعَادَاتِ، أَمَّا مَصْلَحَةُ سِيَاسَةِ الْمُكَلَّفِينَ فِي حُقُوقِهِمْ فَهِيَ مَعْلُومَةٌ لَهُمْ بِحُكْمِ الْعَادَةِ وَالْعَقْلِ،

[11] Bakhtiar Bakhtiar and Rana Mazin Al-Salaymeh, "Najmuddin Ath Thufi Mashlahah as Legal Reasoning for Judges' Decisions and Its Contribution to the Reform of Indonesian Islamic Family Law," *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity* 4, no. 1 (2024): 1, https://doi.org/10.24042/smart.v4i1.21021.

[12] Nanda Himmatul Ulya, "Konsep Maslahat Dalam Pandangan Sa'id Ramadha Al-Buthi," *Al-Maslahah* 15, no. 2 (2019): 200–214, http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/tahdzib/article/view/3626/2809.

[13] Moh Usman, "Maslahah Mursalah Sebagai Metode Istinbath Hukum Perspektif Al-Thufi Dan Al-Qaradhawi," *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 8, no. 1 (2020): 82–98, 10.30868/am.v8i1.708.

فَإِنْ رَأَيْنَا دَلِيلَ الشَّرْعِ مُتَقَاعِدًا عَنْ إِفَادَتِهَا، عَلِمْنَا أَنَّهُ أَحَالَنَا فِي تَحْصِيلِهَا عَلَى رِعَايَتِهَا، كَمَا أَنَّ النُّصُوصَ لَمَّا كَانَتْ لَا تَفِي بِالْأَحْكَامِ عَلِمْنَا أَنَّا أُحِلْنَا بِتَمَامِهَا عَلَى الْقِيَاسِ، وَهُوَ إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ، بِالْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ، بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا. وَاللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

Sesungguhnya kami hanya mempertimbangkan maslahat dalam urusan muamalah dan sejenisnya, bukan dalam ibadah dan yang menyerupainya, karena hak ibadah adalah khusus bagi syariat dan tidak mungkin mengetahui hakikatnya secara kuantitas, kualitas, waktu, dan tempat kecuali dari pihaknya sendiri. Maka seorang hamba melaksanakan ibadah sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh Tuhannya. Dan karena seorang budak dari kita tidak dianggap patuh atau sebagai pelayan kecuali jika ia melaksanakan apa yang telah ditetapkan oleh tuannya, atau melakukan apa yang ia ketahui dapat menyenangkan tuannya. Begitu juga halnya di sini.

Oleh karena itu, ketika para filsuf menyembah akal mereka dan menolak syariat, mereka telah membuat murka Allāh Yang Maha Tinggi dan mereka tersesat serta menyesatkan orang lain. Ini berbeda dengan hak-hak para mukallaf, karena hukum-hukum mereka bersifat politik dan syar'i yang disusun untuk maslahat mereka, maka itulah yang menjadi pertimbangan utama dan yang diandalkan dalam meraih maslahat.

Dan tidaklah benar jika dikatakan: bahwa syariat lebih mengetahui maslahat mereka sehingga dalil-dalil syariat diambil; karena kami katakan: kami telah menetapkan bahwa menjaga maslahat adalah bagian dari dalil syariat, dan itu adalah dalil yang paling kuat dan paling khusus, sehingga kami mendahulukannya dalam meraih maslahat.

Kemudian hal ini hanya berlaku pada ibadah, karena maslahatnya tersembunyi dari jangkauan akal dan kebiasaan manusia. Sedangkan maslahat politik bagi para mukallaf dalam hak-hak mereka adalah sesuatu yang sudah diketahui oleh mereka berdasarkan kebiasaan dan akal. Jika kami melihat bahwa dalil syariat tidak lagi mencukupi untuk menyampaikan maslahat tersebut, maka kami mengetahui bahwa syariat menyerahkan kepada kami dalam meraih maslahat tersebut. Demikian juga ketika teks syariat tidak memadai dalam memberi hukum, kami mengetahui bahwa kami diperbolehkan untuk melengkapinya dengan qiyas (analogi), yaitu menggabungkan hal yang tidak disebutkan dengan hal yang disebutkan.

Dan Allāh Yang Maha Tinggi lebih mengetahui yang benar.[14]

Pendapat Aṭ-Ṭūfī ini bertentangan dengan mayoritas ulama yang menganggap *naṣṣ* sebagai sumber hukum yang tidak dapat diabaikan. Namun, Aṭ-Ṭūfī memberikan alasan yang mendalam di balik pemikirannya. Ia berpendapat bahwa tujuan utama dari syariat Islam adalah membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Jika *naṣṣ* secara literal dipertahankan tanpa mempertimbangkan konteks sosial atau kebutuhan zaman, maka hukum tersebut bisa jadi tidak relevan dan bahkan bisa membawa kerusakan.[15]

Aṭ-Ṭūfī mencatat tentang pandangannya ini dalam karyanya *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Raudhah* (3/214-217),[16] kemudian dalam penjelasan ḥadīth ke-32 dari kitabnya *at-Ta'yīn Syarḥ al-Arba'īn an-Nawawiyyah*. Buku ini ditulis setelah penulisan *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Raudhah*. Penjelasannya tentang kepentingan dalam *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Raudhah* singkat. Mungkin setelah menulis buku itu, Aṭ-Ṭūfī merasa perlu memperluas pembahasannya. Ia memanfaatkan kesempatan saat menjelaskan ḥadīth ke-32 dari *at-Ta'yīn Syarḥ al-Arba'īn an-Nawawiyyah*, menuangkan pandangannya tentang kepentingan, mengulang pembahasan, memperjelas, dan memperpanjangnya secara signifikan hingga sekitar 50 halaman dari halaman 234 sampai 280.[17]

Pemikiran Najmuddīn aṭ-Ṭūfī tentang supremasi *maṣlaḥah* dalam hukum Islam menawarkan perspektif progresif yang relevan hingga saat ini, terutama dalam konteks harmonisasi antara prinsip HAM universal dan nilai-nilai syariat. Pendekatannya yang kontekstual mengajak para ulama dan pemikir hukum Islam untuk tidak terjebak dalam pemahaman tekstual semata, melainkan mempertimbangkan dinamika sosial dan kebutuhan zaman. Meskipun kontroversial, gagasannya tentang *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan utama dalam *muʿāmalah* membuka ruang dialog yang konstruktif antara tradisi Islam dan tuntutan modernitas, termasuk isu-isu HAM seperti kesetaraan gender dan keadilan sosial.

Di tengah kompleksitas tantangan global, pemikiran aṭ-Ṭūfī mengingatkan kita bahwa esensi syariat adalah mewujudkan kemaslahatan manusia. Integrasi nilai-nilai HAM ke dalam hukum Islam bukanlah ancaman, melainkan peluang untuk merevitalisasi prinsip keadilan dan kemanusiaan yang telah ada dalam ajaran Islam itu sendiri. Dengan semangat ijtihad yang terbuka dan berorientasi pada *maqāṣid al-syarīʿah*, hukum Islam

---

[14] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 1:279-280.

[15] Ulya, "Konsep Maslahat Dalam Pandangan Sa'id Ramadha Al-Buthi."

[16] Abu al-Rabi' Najmuddin *Sulaiman* bin Abdul Qawi bin Karim Al-Thufi, *Syarh Mukhtashar Al-Raudhah* (Turki: Muassasah al-Risalah, n.d.), jld. 3., 214-217.

[17] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*.

dapat tetap hidup dan relevan tanpa kehilangan identitasnya. Pada akhirnya, upaya ini tidak hanya memenuhi tuntutan internasional, tetapi juga memperkuat peran Islam sebagai *raḥmatan li al-ʿālamīn*.

B. Rumusan Masalah

Mengacu pada konteks permasalahan yang telah diuraikan dalam latar belakang, maka perumusan masalah yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *maṣlaḥah* menurut Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam hukum Islam?
2. Bagaimana hubungan antara konsep *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dengan prinsip-prinsip dasar hak asasi manusia?
3. Bagaimana relevansi teori *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam menyelesaikan konflik antara penerapan hukum Islam dan nilai-nilai hak asasi manusia universal?

C. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah yang telah dikemukakan, maka tujuan dari penulisan tesis ini adalah untuk:

1. Untuk menganalisis konsep *maṣlaḥah* menurut Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam hukum Islam, termasuk prinsip-prinsip dasar dan aplikasinya.
2. Untuk mengkaji hubungan antara konsep *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dengan prinsip-prinsip dasar hak asasi manusia dalam perspektif hukum Islam.
3. Untuk mengevaluasi relevansi teori *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam menyelesaikan konflik antara penerapan hukum Islam dan nilai-nilai hak asasi manusia universal.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini, baik dalam ranah akademik maupun praktis, meliputi hal-hal berikut:

1. Manfaat Teoretis: Penelitian ini dapat memberikan kontribusi pada pengembangan kajian hukum Islam, khususnya dalam memahami konsep *maṣlaḥah* menurut Najmuddīn aṭ-Ṭūfī. Dengan merekontekstualisasi pemikirannya, penelitian ini akan menambah wawasan tentang bagaimana hukum Islam dapat berkembang

secara dinamis sesuai dengan tuntutan zaman, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia.

2. Manfaat Praktis: Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi bagi para pembuat kebijakan hukum, akademisi, dan praktisi hukum Islam dalam mengintegrasikan prinsip *maṣlaḥah* ke dalam kerangka hukum modern yang memperhatikan Hak Asasi Manusia. Penelitian ini juga dapat membantu menciptakan pendekatan yang lebih inklusif dan humanis dalam penerapan hukum Islam di berbagai negara yang memiliki sistem hukum berbasis syariah.
3. Manfaat Sosial: Penelitian ini dapat membantu masyarakat, khususnya umat Islam, untuk lebih memahami relevansi konsep *maṣlaḥah* dengan isu-isu sosial kontemporer, seperti Hak Asasi Manusia. Dengan demikian, penelitian ini berpotensi mempromosikan harmoni antara nilai-nilai keislaman dan prinsip-prinsip universal dalam kehidupan bermasyarakat.

E. Tinjauan Kepustakaan

Pada bagian ini, penulis akan membahas beberapa literatur yang relevan dengan penelitian terkait pemikiran *maṣlaḥah* dalam hukum Islam, khususnya pandangan Najmuddīn aṭ-Ṭūfī. Beberapa penelitian terdahulu memberikan gambaran tentang bagaimana konsep *maṣlaḥah* diinterpretasikan dan diterapkan oleh Aṭ-Ṭūfī, serta perbandingannya dengan ulama lainnya. Tinjauan ini bertujuan untuk memahami lebih dalam pemikiran Aṭ-Ṭūfī tentang *maṣlaḥah* dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum Islam.

1. Relevansi Epistemologi *Maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam Penetapan Hukum Anak sebagai Subjek Hukum

   Penelitian yang dilakukan oleh Asep Saputra (2020) mengkaji relevansi pemikiran *maṣlaḥah* aṭ-Ṭūfī dalam konteks *istinbāṭ* hukum yang berkaitan dengan anak sebagai subjek hukum. Dalam penelitiannya, Saputra menjelaskan bahwa pendekatan *maṣlaḥah* yang diusung aṭ-Ṭūfī menawarkan fleksibilitas dan solusi hukum yang kontekstual, terutama dalam kasus yang melibatkan kepentingan anak. Aṭ-Ṭūfī menempatkan maslahat sebagai prioritas utama dibandingkan dengan

sumber hukum lain seperti *ijmā'* dan *naṣṣ*, terutama dalam situasi yang membutuhkan pertimbangan kemaslahatan.[18]

2. Perbandingan Konsep *Maṣlaḥah* Menurut Al-Ghazālī, Al-Syāṭibī, dan Najmuddīn aṭ-Ṭūfī

   Penelitian komparatif yang dilakukan oleh Zainab Rahmawati (2019) membandingkan pemikiran tiga tokoh besar dalam hukum Islam, yakni Al-Ghazālī, Al-Syāṭibī, dan Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, mengenai konsep *maṣlaḥah*. Dalam penelitiannya, Rahmawati menyoroti bahwa Aṭ-Ṭūfī memiliki pendekatan yang lebih fleksibel dibandingkan kedua ulama lainnya. Aṭ-Ṭūfī memprioritaskan *maṣlaḥah* bahkan jika berlawanan dengan *naṣṣ*, sementara Al-Ghazālī dan Al-Syāṭibī bersikap lebih moderat. Penelitian ini memberikan wawasan yang mendalam tentang perbedaan penerapan *maṣlaḥah* dalam penetapan hukum Islam.[19]

3. *Maṣlaḥah* sebagai Metode *Istinbāṭ* Hukum dalam Pemikiran Aṭ-Ṭūfī

   Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Fadli (2021) mendalami pandangan Aṭ-Ṭūfī tentang *maṣlaḥah* sebagai metode utama dalam *istinbāṭ* hukum Islam. Fadli menunjukkan bahwa Aṭ-Ṭūfī menempatkan *maṣlaḥah* di atas sumber hukum lain, seperti *naṣṣ* dan *ijmā'*, dalam situasi di mana terjadi konflik kepentingan. *Maṣlaḥah* yang dimaksud adalah *maṣlaḥah* mursalah, yaitu maslahat yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks syariah, namun tetap sesuai dengan tujuan syariah. Penelitian ini memberikan perspektif baru tentang dinamika hukum Islam melalui pendekatan *maṣlaḥah*.[20]

4. Kajian Kritis Pemikiran Najmuddīn aṭ-Ṭūfī tentang *Maṣlaḥah* dalam Penetapan Hukum Islam

   Dini Maulida (2020) dalam penelitiannya membahas secara kritis konsep *maṣlaḥah* dalam pemikiran Aṭ-Ṭūfī sebagai dasar penetapan hukum Islam. Maulida menyoroti bahwa Aṭ-Ṭūfī mendasarkan *maṣlaḥah* pada tujuan utama syariah, yaitu menjaga kemaslahatan umat. Ia menunjukkan bahwa meskipun Aṭ-Ṭūfī memberikan prioritas utama pada *maṣlaḥah*, pendekatan ini berbeda dengan

---

[18] Zaenudin Mansyur, "Relevansi Teori Maslahah Najamuddin At-Thufi Dalam Istinbath Hukum Anak Sebagai Mahkum Alaih," *Istinbath* 27, no. Hukum Islam (2018): 379–98, https://www.istinbath.or.id/index.php/ijhi/article/view/99.

[19] Bahrul Hamdi, "Maslahah Dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazali, As Syatibi Dan Najmuddin Al Thufi)," *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 02, no. 02 (2017).

[20] Perubahan Dan and Inovasi Di, "' Volume 8, No. 2, Desember 2014 '" 8, no. 2 (2014): 365–87.

pandangan ulama lain yang lebih mengutamakan *naṣṣ* dan *ijmā'*. Penelitian ini memperlihatkan bagaimana Aṭ-Ṭūfī menempatkan *maṣlaḥah* sebagai prinsip utama dalam penetapan hukum, meskipun menimbulkan kontroversi di kalangan ulama lainnya.[21]

5. Pemikiran *Maṣlaḥah* Al-Syāṭibī dan Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam Pembaruan Hukum Islam

Penelitian oleh Syifa Amalia (2022) mengeksplorasi peran *maṣlaḥah* dalam pemikiran Aṭ-Ṭūfī dan Al-Syāṭibī terkait pembaruan hukum Islam. Amalia menjelaskan bahwa Aṭ-Ṭūfī memiliki pandangan radikal mengenai hubungan antara *naṣṣ*, *ijmā'*, dan *maṣlaḥah*. Ia berpendapat bahwa jika terjadi konflik antara ketiganya, maka *maṣlaḥah* harus didahulukan demi kepentingan umat. Penelitian ini menggambarkan bagaimana pemikiran Aṭ-Ṭūfī dan Al-Syāṭibī telah berkontribusi terhadap proses pembaruan hukum Islam, terutama dalam menghadapi perubahan kondisi sosial yang terus berkembang.

Penelitian tesis yang berjudul *"Relevansi Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia"* ini memiliki sejumlah karakteristik yang membedakannya secara signifikan dari penelitian-penelitian terdahulu. Adapun perbedaan-perbedaan pokok tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Pendekatan Hak Asasi Manusia (HAM)

Penelitian sebelumnya lebih fokus pada penerapan *maṣlaḥah* dalam konteks hukum Islam tradisional dan penetapan hukum secara umum. Dalam tesis ini, kajian akan diarahkan pada bagaimana konsep supremasi *maṣlaḥah* Aṭ-Ṭūfī dapat direkontekstualisasi dalam kerangka Hak Asasi Manusia. Fokus utamanya adalah relevansi *maṣlaḥah* dengan prinsip-prinsip HAM, yang belum menjadi tema utama dalam penelitian terdahulu.

2. Penekanan pada Supremasi *Maṣlaḥah*

Beberapa penelitian sebelumnya membahas fleksibilitas *maṣlaḥah* dalam hubungan dengan *naṣṣ* dan *ijmā'*, namun tesis ini akan menyoroti secara lebih mendalam bagaimana Aṭ-Ṭūfī melihat *maṣlaḥah* sebagai prinsip yang harus mendominasi dalam penetapan hukum, khususnya ketika ada konflik dengan *naṣṣ*

[21] Miftahul Amri, "KONSEP MASLAHAT DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM (Telaah Kritis Pemikiran Hukum Islam Najamuddin At- ThuFi)," *Et-Tijarie: Jurnal Hukum Dan Bisnis Syariah* 5, no. 2 (2018), https://doi.org/10.21107/ete.v5i2.4585.

dan *ijmā'*. Supremasi ini akan dieksplorasi dalam konteks modern dengan mempertimbangkan tantangan HAM.

3. Pendekatan Kontekstual Modern

Penelitian terdahulu umumnya mengkaji pemikiran Aṭ-Ṭūfī dalam konteks sejarah dan penerapan hukum Islam pada masanya. Dalam penelitian ini, *maṣlaḥah* akan dianalisis dalam konteks kekinian, terutama dalam hal penerapan hukum yang lebih sesuai dengan perkembangan sosial dan isu-isu HAM kontemporer. Aspek ini memberikan sudut pandang baru yang lebih relevan dengan tantangan zaman sekarang.

Dengan pendekatan ini, penelitian ini akan memberikan kontribusi yang unik dan relevan, menghubungkan pemikiran klasik Aṭ-Ṭūfī dengan isu-isu HAM yang menjadi perhatian utama dalam konteks global saat ini.

F. Penjelasan Judul

Penjelasan Judul dari tesis "*Relevansi Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia*" adalah sebagai berikut:

1. Relevansi**:** Menurut KBBI, relevansi adalah *kaitannya; hubungan (dengan perkara atau hal yang lain)*. Dalam konteks penelitian ini, relevansi mengacu pada keterkaitan antara teori *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia. Penelitian ini menelusuri sejauh mana konsep *maṣlaḥah* dapat diterapkan sebagai landasan atau solusi dalam menyelesaikan isu-isu HAM yang sering dianggap bertentangan dengan hukum Islam.
2. Teori**:** Menurut KBBI, *teori* adalah *pendapat atau anggapan yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, yang dapat diterima oleh ilmu pengetahuan atau yang berlaku umum untuk menerangkan fenomena tertentu*. Dalam konteks penelitian ini, *teori* mengacu pada konsep atau gagasan sistematis yang dikemukakan oleh Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terkait dengan hukum Islam, khususnya dalam menerapkan *maṣlaḥah* sebagai prinsip utama dalam penentuan hukum. Teori ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana *maṣlaḥah* dapat menjadi landasan dalam pengambilan keputusan hukum, baik di era klasik maupun kontemporer.
3. Maṣlaḥah**:** *Maṣlaḥah* berasal dari bahasa Arab (مصلحة) yang berarti *kemanfaatan, keuntungan, atau kebaikan*. Dalam KBBI, istilah ini dapat dimaknai sebagai *segala sesuatu yang membawa manfaat atau kemaslahatan bagi orang banyak*. Dalam

terminologi hukum Islam, *maṣlaḥah* adalah konsep yang merujuk pada kemanfaatan umum yang menjadi tujuan utama syariat (maqashid syariah). *Maṣlaḥah* mencakup lima aspek pokok yang harus dilindungi: agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*).[22] Dalam pemikiran Aṭ-Ṭūfī, *maṣlaḥah* memiliki posisi penting, bahkan dapat diutamakan daripada *naṣṣ* dalam perkara-perkara tertentu, terutama yang menyangkut maslahat publik.

4. Najmuddīn aṭ-Ṭūfī**:** Najmuddīn aṭ-Ṭūfī (w. 716 H/1316 M) adalah seorang ulama fikih, ushul fiqh, dan teolog dalam tradisi Islam yang dikenal karena pemikirannya yang progresif tentang supremasi *maṣlaḥah*. Ia memandang *maṣlaḥah* sebagai salah satu dasar utama hukum Islam, terutama dalam konteks perkara-perkara yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh *naṣṣ*. Pemikiran Aṭ-Ṭūfī menekankan bahwa tujuan hukum Islam adalah mendatangkan manfaat dan mencegah kerugian, sehingga *maṣlaḥah* menjadi pedoman utama dalam implementasi syariat yang relevan di setiap zaman.
5. Hak Asasi Manusia (HAM): Menurut KBBI, *hak* adalah *kewenangan yang benar atas sesuatu atau untuk menuntut sesuatu*, sedangkan *asasi* berarti *yang pokok atau mendasar*. *Hak asasi manusia* adalah *hak yang dilindungi oleh undang-undang sebagai hak yang paling mendasar dimiliki oleh manusia sejak lahir*. Dalam konteks penelitian ini, HAM mencakup prinsip-prinsip kebebasan dan kesetaraan yang diakui secara internasional, seperti kebebasan beragama, kesetaraan gender, dan perlindungan atas kehidupan dan martabat manusia. Penelitian ini akan mengkaji bagaimana teori *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dapat menjadi pendekatan yang relevan untuk menjembatani hukum Islam dan HAM, terutama dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang sering menjadi polemik antara keduanya.

G. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode kajian pustaka (library research). Pendekatan ini dipilih karena sesuai dengan karakteristik penelitian yang bertujuan untuk menggali dan menganalisis pemikiran Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terkait supremasi *maṣlaḥah* dalam perspektif Hak Asasi Manusia. Data yang dikumpulkan berasal dari sumber-sumber literatur primer, seperti karya-karya Aṭ-Ṭūfī, serta literatur

[22] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustashfa* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.).

sekunder yang relevan dengan konsep *maṣlaḥah* dan Hak Asasi Manusia dalam hukum Islam.

Tahapan pertama dalam penelitian ini adalah pengumpulan data melalui penelusuran literatur. Sumber-sumber primer, khususnya karya Aṭ-Ṭūfī, akan dianalisis secara mendalam untuk memahami pandangannya terkait *maṣlaḥah*. Di samping itu, penelitian ini juga mengkaji berbagai literatur sekunder, termasuk kajian-kajian kontemporer tentang hubungan antara *maṣlaḥah* dan Hak Asasi Manusia dalam hukum Islam. Analisis ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan historis untuk melihat bagaimana pemikiran Aṭ-Ṭūfī berevolusi dan relevan dalam konteks modern.

Selanjutnya, metode analisis isi (content analysis) digunakan untuk meneliti teks-teks yang berkaitan dengan konsep *maṣlaḥah* dan Hak Asasi Manusia. Proses analisis ini melibatkan identifikasi tema-tema kunci dan konsep-konsep penting yang menjadi landasan pemikiran Aṭ-Ṭūfī. Selain itu, analisis ini juga bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana ide-ide Aṭ-Ṭūfī dapat direkontekstualisasi dalam kerangka hukum Hak Asasi Manusia modern.

Untuk meningkatkan validitas hasil penelitian, metode triangulasi digunakan, di mana hasil analisis dari berbagai sumber literatur dibandingkan dan diverifikasi satu sama lain. Hal ini bertujuan untuk memastikan bahwa interpretasi yang dihasilkan dari penelitian ini didukung oleh bukti yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

H. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan dalam penelitian ini tersusun secara sistematis dan mudah dipahami, penulis membagi tesis ini ke dalam beberapa bab sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan

Bab ini memuat uraian umum mengenai latar belakang masalah yang menjadi dasar penelitian, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan kepustakaan, penjelasan judul, metodologi yang digunakan, serta sistematika penulisan. Bab ini bertujuan memberikan gambaran awal mengenai arah dan ruang lingkup kajian dalam penelitian ini.

Bab II: Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, Konsep Maṣlaḥah, dan Hak Asasi Manusia

Bab ini menguraikan tiga fokus utama. Pertama, biografi Najmuddīn aṭ-Ṭūfī yang meliputi asal usul, pendidikan, dan karya-karyanya. Kedua, pembahasan tentang konsep

maṣlaḥah secara umum dalam syariat Islam, termasuk definisi, dalīl, dan klasifikasinya. Ketiga, penjelasan tentang konsep Hak Asasi Manusia (HAM) dari perspektif sejarah, prinsip-prinsip dasar, dan pandangan Islam terhadap HAM.

Bab III: Relevansi Konsep Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia

Bab ini menjadi inti pembahasan tesis, yang terdiri dari tiga subbagian. Pertama, elaborasi atas konsep maṣlaḥah menurut Najmuddīn aṭ-Ṭūfī beserta dasar hadis dan argumentasi hukumnya. Kedua, analisis penerapan konsep maṣlaḥah aṭ-Ṭūfī terhadap isu-isu HAM kontemporer, seperti hak waris perempuan, kebebasan beragama, kepemimpinan perempuan, dan praktik poligami. Ketiga, evaluasi kritis terhadap pemikiran aṭ-Ṭūfī, termasuk kekuatan dan kelemahannya dalam konteks ijtihad usūlī dan relevansinya dalam menjembatani hukum Islam klasik dengan nilai-nilai HAM universal.

Bab IV: Penutup

Bab ini berisi kesimpulan dari seluruh rangkaian pembahasan, yang merangkum jawaban atas rumusan masalah dan temuan utama penelitian. Selain itu, disertakan pula rekomendasi yang ditujukan kepada akademisi, praktisi hukum, dan peneliti selanjutnya dalam rangka pengembangan lebih lanjut terhadap tema yang diangkat.

Daftar Pustaka

Bagian ini memuat seluruh sumber referensi, baik primer maupun sekunder, yang digunakan dalam penulisan tesis, disusun secara sistematis sesuai dengan kaidah penulisan ilmiah.

BAB II
NAJMUDDĪN AṬ-ṬŪFĪ, KONSEP MAṢLAḤAH DAN HAK ASASI MANUSIA

A. Biografi Najmuddīn aṭ-Ṭūfī

1. Asal Usul, Kelahiran dan Wafatnya

Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, yang bernama lengkap Najmuddīn Abū al-Rabī‘ Sulaimān ibn ‘Abd al-Qawī ibn Khalaf al-Baghdādī, berasal dari desa Ṭūfā di wilayah Ṣarṣar, sekitar dua farsakh (±12 km) dari Bagdād. Karena itu, ia juga dikenal sebagai aṭ-Ṭūfī, al-Sharsarī, dan al-Baghdādī, serta Ibn Abī ‘Abbās, sebagaimana disebutkan oleh al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar. [23]

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan sejarawan tentang tahun kelahirannya. Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar dalam *al-Durar al-Kāminah* menyebutkan tahun 657 H sebagai kelahirannya, [24] sementara Ibn Rajab dalam *al-Dhayl ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*[25] dan Ibn ‘Imād dalam *Syadharāt al-Dhahab*[26] memperkirakan kelahirannya pada awal 670-an H. Namun, sejarawan lain seperti al-Ṣafadī dalam *A‘yān al-‘Aṣr* dan al-Suyūṭī dalam *Bughyat al-Wu‘āt* tidak mencatat tahunnya, begitu pula al-Khuwānsārī dan Jamāluddīn al-Qāsimī dalam beberapa catatan mereka. Pandangan yang lebih kuat menyatakan bahwa aṭ-Ṭūfī lahir sekitar tahun 657 H, didukung oleh catatan bahwa karya *al-Iksīr fī Qawā‘id al-Tafsīr* diselesaikan pada abad ketujuh. [27]

Perbedaan pendapat juga muncul mengenai tahun wafat aṭ-Ṭūfī. Ibn Rajab, Ibn Ḥajar, dan Ibn ‘Imād sepakat bahwa ia wafat pada tahun 716 H; pandangan ini juga dikutip oleh al-Qāsimī. Namun, al-Suyūṭī dalam *Bughyat al-Wu‘āt*, mengutip Ibn Maktūm, menyebutkan bulan Rajab tahun 711 H sebagai tahun wafatnya, meskipun cenderung kepada tahun 710 H. Pandangan ini didukung oleh al-Khuwānsārī dan beberapa penulis lainnya. Tahun wafatnya yang paling kuat adalah 716 H, sesuai dengan pandangan tiga ahli ḥadīṡ, yaitu Ibn Rajab, Ibn Ḥajar, dan

[23] Musthafa Zaid, *Al-Maslahah Fi At-Tasyri'i Al-Islami* (Kairo: Dar Al-Yusra, 1424), 45.
[24] Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Al-Durar Al-Kaminah Fi A'yan Al-Mi'ah Al-Thaminah* (Dakkan: Da'irah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1972), 2:295.
[25] Ibnu Rajab, *Al-Dzhayl 'ala Tabaqat Al-Hanabilah* (Beirut: Dar al-Ma'arifah, 1952), 2:366.
[26] Ibnu Imad, *Syadzarat Al-Dzahab Fi Akhbar Man Dzahab* (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986), 6:39.
[27] Zaid, *Al-Maslahah Fi At-Tasyri'i Al-Islami*, 45.

Ibn ‘Imād. Dalam *Syarḥ al-Arba‘īn al-Nawawiyyah*, aṭ-Ṭūfī menyatakan bahwa ia menyelesaikan karya tersebut pada tahun 713 H, dan dalam *al-Isyārāt al-Ilāhiyyah* ia mencatat penyelesaiannya pada tahun 716 H di Bayt al-Maqdis. Perjalanan terakhir aṭ-Ṭūfī mencakup ibadah haji pada 714 H, kemudian menetap pada 715 H, dan akhirnya kembali ke Syām untuk tinggal di al-Khalīl hingga wafatnya—semoga Allāh merahmatinya. [28]

2. Masa Kecil, Pendidikan, dan Pengakuan di Kalangan Ulama

Najmuddīn aṭ-Ṭūfī menghabiskan masa kecilnya di desa Ṭūfā, di mana ia belajar kepada ulama setempat dan menghafal *Mukhtaṣar al-Khirqī* dalam bidang fikih serta *al-Luma‘* karya Ibn Jinnī dalam bidang naḥwu.[29] Ia juga sering bepergian ke Sharṣar untuk belajar fikih kepada Syekh Zaynuddīn ‘Alī ibn Muḥammad al-Sharṣarī, seorang faqīh Ḥanbalī terkenal yang dikenal dengan julukan Ibn al-Būqī.[30]

Pada tahun 691 H, aṭ-Ṭūfī pindah ke Baghdād untuk melanjutkan studinya, memperdalam ilmu fikih, tata bahasa, dan uṣūl fikih. Ia mempelajari *al-Muḥarrar* dengan Syekh Taqiyyuddīn al-Zurarātī, belajar tata bahasa dan ṣarf kepada Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Mawṣilī, serta belajar uṣūl fikih kepada al-Naṣr al-Fārūqī. Selain itu, ia juga mendengar *ḥadīṡ* dari beberapa ahli terkenal, termasuk al-Rashīd ibn al-Qāsim, Ismā‘īl ibn al-Ṭabbāl, dan al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaimān al-Ḥarrānī. [31]

Aṭ-Ṭūfī memiliki kecerdasan yang tinggi dan daya ingat yang kuat. Ia mempelajari ilmu debat dan bahkan menulis karya khusus tentang debat dalam Al-Qur’ān. Belajar logika dan ilmu waris juga sangat mempengaruhi banyak karyanya setelah itu. Pemikirannya menjadi berani dan pandangannya sangat bebas. Dalam pengantar salah satu karyanya “*at-Ta‘yīn Syarḥ al-Arba‘īn an-Nawawiyyah*”, ia menulis,

---

[28] Zaid, 46.

[29] Lejla Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm Al-Din Al-Tufi’s (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures* (Leiden: Brill, 2013), 45.

[30] Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden: Brill, 2010), 210.

[31] Rajab, *Al-Dzhayl ’ala Tabaqat Al-Hanabilah*, 2:366.

فَأُوصِيكَ أَيُّهَا النَّاظِرُ فِيهِ، الْمُجِيلُ طَرْفَهُ فِي أَثْنَائِهِ وَمُطَاوِيهِ، أَلَّا تُسَارِعَ فِيهِ إِلَى إِنْكَارِ خِلَافِ مَا أَلِفَهُ وَهْمُكَ، وَأَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ، بَلْ أَجِدِ النَّظَرَ وَجَدِّدْهُ، وَأَعِدِ الْفِكْرَ ثُمَّ عَاوِدْهُ؛ فَإِنَّكَ حِينَئِذٍ جَدِيرٌ بِحُصُولِ الْمُرَادِ.

"Aku menasihatimu, wahai pembaca karya ini, yang menelusuri isinya dan mendalami maknanya, agar tidak tergesa-gesa menolak sesuatu yang berbeda dari apa yang biasa kau yakini atau yang telah mencakup dalam pengetahuanmu. Akan tetapi, perbaharuilah pandangan dan pemikiranmu, lalu ulangilah merenunginya. Maka niscaya ketika itu engkau lebih layak untuk meraih maksud yang dituju." [32]

Ia juga menyatakan dalam pengantar kitabnya "*Al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Kashf Shubuhāt al-Naṣrāniyyah*" yang ia tulis di Baghdad,

وَلَمْ أَضَعْ هَذَا الْقَانُونَ لِمَنْ يَجْمُدُ عِنْدَ الْأَقْوَالِ، وَيَصْمُدُ لِكُلِّ مَنْ أَطْلَقَ لِسَانَهُ وَقَالَ، بَلْ وَضَعْتُهُ لِمَنْ لَا يَغْتَرُّ بِالْمُحَالِ، وَعَرَفَ الرِّجَالَ بِالْحَقِّ، لَا الْحَقَّ بِالرِّجَالِ.

"Aku tidak menyusun kaidah ini untuk orang yang membeku pada pendapat-pendapat, dan tunduk kepada setiap orang yang melepaskan lisannya dan berbicara. Tetapi aku menyusunnya untuk orang yang tidak tertipu oleh hal yang mustahil, dan yang mengenal kebenaran dengan ukuran kebenaran itu sendiri, bukan mengenal kebenaran berdasarkan siapa yang mengatakannya." [33]

Ini menunjukkan bahwa aṭ-Ṭūfī tidak ragu untuk menyatakan pandangan yang berbeda dari yang umum diterima. Ia sangat menghargai kebebasan berpikir dan berani mengungkapkan pendapatnya sendiri, bahkan jika itu berbeda dari pendapat orang lain.

Selama di Baghdād, Aṭ-Ṭūfī diakui sebagai seorang ahli fikih Ḥanbalī yang cemerlang dan memiliki wawasan luas dalam berbagai disiplin ilmu. Para sejarawan dan ulama terkemuka menggambarkan karakter serta reputasinya dengan penuh penghargaan. Adz-Dzahabī, misalnya, menyebutkan bahwa ia adalah *"orang yang religius, tenang, dan puas dengan kehidupannya."*[34] Aṣ-Ṣafadī mengatakan bahwa *"Aṭ-Ṭūfī adalah seorang ahli fikih Ḥanbalī, yang sangat paham dalam cabang-cabang mazhabnya, penyair, sastrawan, berpengetahuan*

[32] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 2.
[33] At-Thufi, *Al-Intisharat Al-Islamiyah Fi Kasyfi Syibhi An-Nasraniyyah*, 1:73.
[34] Al-Asqalani, *Al-Durar Al-Kaminah Fi A'yan Al-Mi'ah Al-Thaminah*, 2:298.

luas, berwawasan, mahir dalam uṣūl fikih, dengan kemampuan yang melimpah dalam ilmu tersebut, ahli dalam tata bahasa, bahasa, sejarah, dan banyak lagi, dan ia memiliki reputasi yang baik dalam setiap bidang tersebut hingga wafatnya, raḥimahullāh."[35] Ibnu Ḥajar mengutip al-Quṭb al-Ḥalabī yang menyatakan bahwa *"Aṭ-Ṭūfī adalah seorang yang berpengetahuan, sederhana dalam berpakaian dan gaya hidupnya, dan menghindari kemewahan duniawi."*[36] Hal yang serupa juga disampaikan oleh as-Suyūṭī, [37] dan Ibnu Rajab di awal biografinya menyebutkan bahwa *"Aṭ-Ṭūfī adalah orang yang ṣāliḥ, berpengetahuan, ahli fikih, uṣūl, serta menguasai berbagai bidang."*

Pada tahun 705 H, Aṭ-Ṭūfī meninggalkan Dimasyq menuju Kāhirah. Di sana, ia belajar dari al-Ḥāfiẓ Abū al-Mu'min Ibn Khalaf dan Qāḍī Sa'duddīn al-Ḥārithī, serta mempelajari ringkasan Kitāb Sibawayh pada Abū Ḥayyān an-Naḥwī. Aṭ-Ṭūfī kemudian diangkat sebagai pengajar di Madrasah al-Manṣūriyyah dan an-Naṣṣiriyyah. Namun, hubungan antara Aṭ-Ṭūfī dan Qāḍī al-Ḥārithī mulai memburuk, memulai fase baru dalam kehidupannya yang penuh kejadian aneh dan unik. Menurut Jamāluddīn al-Qāsimī, Aṭ-Ṭūfī mengalami nasib serupa dengan para imam besar. [38]

Qāḍī al-Ḥārithī sendiri dikenal sebagai seorang Sunnī yang setia pada ḥadīṡ dan tradisi, sehingga wajar bila ia berselisih dengan Aṭ-Ṭūfī, seorang pemikir bebas yang berani mengemukakan pendapatnya terkait naṣṣ, ijmā', serta pandangannya terhadap beberapa khalīfah, meskipun pandangan tersebut berbeda dari mayoritas ulama dan membuatnya menghadapi berbagai cobaan.

Aṭ-Ṭūfī dituduh sebagai Syi'ah, bahkan Rāfiḍah (Syi'ah ekstrem), karena pandangan bebas dan beraninya dalam berpendapat. Ia berbeda pendapat dengan Qāḍī Sa'duddīn al-Ḥārithī dalam beberapa pelajaran yang diajarkan di kelas, dan keyakinannya yang kuat dianggap sebagai bentuk ketidakadaban terhadap gurunya yang sangat dihormatinya. Perbedaan ini menyinggung sang guru dan memicu kemarahan putranya, Syamsuddīn 'Abdurraḥmān. Mereka kemudian menyerahkan urusan Aṭ-Ṭūfī kepada Badruddīn Ibn al-Hibāl, seorang pejabat administratif pada

[35] Shalahuddin Khalil bin Aibak Al-Shafadi, *A'yan Al-'Ashr Wa A'wan Al-Nasr* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), 2:445.

[36] Al-Asqalani, *Al-Durar Al-Kaminah Fi A'yan Al-Mi'ah Al-Thaminah*, 2:296.

[37] Jalaluddin As-Suyuthi, *Bughyat Al-Wu'āt Fī Tabaqāt Al-Lughawiyyīn Wa Al-Nuhāt* (Libanon: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, n.d.), 1:599.

[38] Zaid, *Al-Maslahah Fi At-Tasyri'i Al-Islami*, 49.

masa itu, yang segera menuduhnya sebagai Rāfiḍah, disertai bukti palsu berupa penghinaan terhadap dua khalīfah (Abū Bakar dan ‘Umar). Akibatnya, Aṭ-Ṭūfī dihukum, diarak di Kāhirah, dan diasingkan ke Qūṣ, meninggalkan Kāhirah tanpa pernah kembali lagi. [39]

Pada waktu yang sama, Ibn Taymiyyah juga mengalami perlakuan serupa di Kāhirah. Ia dihadapkan di persidangan pada tanggal 22 Ramaḍān 705 H dengan berbagai tuduhan, termasuk bahwa ia menyatakan Allāh berbicara dalam al-Qur’ān dengan huruf dan suara, bahwa Allāh berada di atas ‘Arsy secara langsung, dan bahwa Dia dapat ditunjuk dengan isyarat fisik. Para penggugat menuntut hukuman berat, termasuk hukuman mati menurut mazhab Mālikī. Meskipun awalnya menolak menjawab karena Qāḍī Ibn Makhlūf, hakim dalam kasusnya adalah musuhnya, akhirnya Ibn Taymiyyah setuju untuk menjawab, tetapi ia tetap tidak diizinkan duduk. Ia dipenjara bersama saudaranya di menara, lalu dipindahkan ke penjara bawah tanah pada malam ‘Īd al-Fiṭr. Surat perintah dikeluarkan oleh penguasa ke Syām untuk mengecam Ibn Taymiyyah, dan para pengikutnya diwajibkan menarik keyakinan mereka dengan ancaman pemecatan dan penjara. Pengumuman ini disampaikan di masjid dan pasar, serta dibacakan di depan masjid setelah ṣalāh Jumʻah. Akibatnya, pengikut Ḥanbalī di Kāhirah menghadapi kesulitan besar, beberapa di antaranya dipenjara dan lainnya dipaksa menarik pandangan mereka. [40]

3. Karya Najmuddīn aṭ-Ṭūfī

Aṭ-Ṭūfī dikenal oleh para penulis biografinya sebagai orang yang sangat cerdas, rajin membaca, dan memiliki semangat belajar yang besar. Di setiap tempat yang dikunjunginya dan setiap guru yang ditemuinya, ia selalu berusaha menambah ilmu. Kecintaannya pada ilmu begitu besar, hingga al-Fāḍil Kamāl al-Dīn Jaʿfar al-Adfawī mengatakan,

كَانَ كثير المطالعة أَظُنهُ طالع أَكثر كتب خَزَائِن قوص

“*Dia sangat banyak membaca, saya kira dia sudah membaca sebagian besar buku di perpustakaan Qus*."[41]

[39] Rajab, *Al-Dzhayl ’ala Tabaqat Al-Hanabilah*, 4:414.
[40] Rajab, 4:512.
[41] Al-Asqalani, *Al-Durar Al-Kaminah Fi A’yan Al-Mi’ah Al-Thaminah*, 2:297.

Karya Najmuddīn aṭ-Ṭūfī sangat banyak, namun di sini penulis hanya akan mengemukakan kitab-kitabnya yang berlacak saja, yang dikelompokkan berdasarkan beberapa kategori, yakni:

a. *Ilmu al-Qur'ān dan Ḥadīṡ:*
   1) *Al-Iksīr fī Qawāʿid at-Tafsīr*
   2) *Al-Iṣyārāt al-Ilāhiyyah ilā al-Mabāḥiṡ al-Uṣūliyyah*
   3) *Iḍāḥ al-Bayān ʻan Maʿnā Umm al-Qur'ān*
   4) *Mukhtaṣar al-Maʿālim*
   5) *Tafsīr Sūrat Qāf dan Sūrat an-Naba'*
   6) *Jadal al-Qur'ān*
   7) *Bughyat al-Wāṣil ilā Maʿrifat al-Fawāṣil*
   8) *Dafʿ at-Taʿāruḍ ʿammā Yuwahhim at-Tanāquḍ fī al-Kitāb wa as-Sunnah*
   9) *Syarḥ al-Arbaʿīn an-Nawawiyyah*
   10) *Mukhtaṣar Tirmiżī*

b. *ʿAqīdah:*
   1) *Bughyat as-Sā'il fī Ummahāt al-Masā'il*
   2) *Qudwah al-Muhtadīn ilā Maqāṣid ad-Dīn*
   3) *Khilāl al-ʿAqd fī Aḥkām al-Iʿtiqād*
   4) *al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Dafʿ Syubuhāt an-Naṣrāniyyah*
   5) *Dar' al-Qawl al-Qabīḥ fī at-Taḥsīn wa at-Taqbīḥ*
   6) *al-Bāhir fī Aḥkām al-Bāṭin wa aẓ-Ẓāhir*
   7) *Radd ʿalā al-Ittiḥādiyyah*
   8) *Taʿlīq ʿalā al-Injīl wa Tanāquḍuhā*
   9) *Qāṣīdah fī al-ʿAqīdah wa Syarḥuhā*
   10) *al-ʿAdzāb al-Wāṣib ʿalā Arwāḥ an-Nawāṣib*

c. *Uṣūl Fiqh:*
   1) *Mukhtaṣar ar-Rauḍah al-Qudāmiyyah*
   2) *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Rauḍah al-Qudāmiyyah*
   3) *Mukhtaṣar al-Ḥāṣil*
   4) *Mukhtaṣar al-Maḥṣūl*
   5) *Miʿrāj al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*
   6) *adz-Dzarīʿah ilā Maʿrifat Asrār asy-Syarīʿah*

d. *Fiqh:*

1) *ar-Riyāḍ an-Nawāḍir fī al-Asybāh wa an-Naẓā'ir*
2) *al-Qawāʿid al-Kubrā*
3) *al-Qawāʿid aṣ-Ṣughrā*
4) *Syarḥ setengah dari Mukhtaṣar al-Khirāqī*
5) *Muqaddimah fī ʿIlm al-Farā'iḍ*
6) *Syarḥ Mukhtaṣar at-Tibrīzī*

e. *Bahasa, Sastra, dan Topik Lain:*

1) *aṣ-Ṣāʿiqah al-Ghaḍabiyyah fī ar-Radd ʿalā Munkirī al-ʿArabiyyah*
2) *ar-Risālah al-ʿAlawiyyah fī al-Qawāʿid al-ʿArabiyyah*
3) *Ghaflat al-Mujtāz fī ʿIlm al-Ḥaqīqah wa al-Majāz*
4) *Tuḥfat Ahl al-Adab fī Maʿrifat Lisān al-ʿArab*
5) *ar-Rahīq as-Salsal fī al-Adab al-Musalsal*
6) *Mawāʾid al-Ḥays fī Syiʿr Imruʾ al-Qays*
7) *asy-Syiʿār al-Mukhtār ʿalā Mukhtār al-Asyʿār*
8) *Syarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*
9) *Izālat al-Ankād fī Masʾalah Kāʾad*
10) *Dafʿ al-Malām ʿan Ahl al-Manṭiq wa al-Kalām*[42]

B. Konsep Maṣlaḥah

1. Definisi Maṣlaḥah

Maṣlaḥah berasal dari kata ṣalāḥ (الصَّلَاح), yang bermakna keadaan yang baik. Dalam tata bahasa Arab, bentuk kata mafʿalah (مَفْعَلَة) sering digunakan untuk menunjukkan tempat atau kondisi yang memiliki banyak unsur dari akar katanya. Oleh karena itu, para ahli bahasa mendefinisikan maṣlaḥah sebagai sesuatu yang penuh dengan kebaikan yang kuat. [43]

Secara sederhana, maṣlaḥah berarti kebaikan atau perbaikan. Kata ini adalah bentuk tunggal dari berbagai bentuk kebaikan (al-maṣāliḥ/المَصَالِح). Misalnya, memperbaiki sesuatu yang rusak atau memperlakukan binatang ternak dengan baik hingga ia menjadi sehat juga disebut iṣlāḥ (إِصْلَاح). [44]

---

[42] Zaid, *Al-Maslahah Fi At-Tasyri'i Al-Islami*, 59–60.
[43] Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Maqashid Asy-Syari'ah Al-Islamiyah* (Qatar: Kementrian Urusan Agama, 2004), 2:133.
[44] Ibnu Manzur, *Lisan Al-Arab* (Beirut: Dar Sadir, n.d.), 2.517.

Dalam pengertian yang lebih luas, *maṣlaḥah* bisa dipahami sebagai segala sesuatu yang membawa manfaat bagi manusia, baik dengan cara memperoleh sesuatu yang menyenangkan atau menguntungkan, maupun dengan menghindari bahaya atau kesakitan. Maka, segala sesuatu yang memberikan manfaat pantas disebut *maṣlaḥah*.

Dr. Muṣṭafā Zayd mengungkapkan bahwa dari segi bahasa, istilah ini sudah jelas artinya dan tidak membutuhkan penjelasan lebih lanjut, karena maṣlaḥah adalah kebalikan dari al-mafsadah (المَفْسَدَة), yang berarti kerusakan.[45]

Dr. Muḥammad Shalabī berpendapat bahwa maṣlaḥah adalah dampak positif dari suatu tindakan yang menghasilkan kebaikan. Itulah sebabnya, aktivitas yang dilakukan manusia untuk manfaatnya sendiri disebut maṣlaḥah, sebagai ungkapan kiasan di mana sebab diberi nama seperti akibatnya. [46]

Dalam *Lisān al-ʻArab*, kata ṣalaḥa (صَلَحَ) diartikan sebagai lawan dari kerusakan (al-fasād/الفَسَاد). Kadang-kadang, kata ṣāliḥ (صَالِح) juga digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang berlimpah, seperti ungkapan Nabi Yaʻqūb: "maṭaratun ṣāliḥah" (مَطَرَةٌ صَالِحَةٌ) yang berarti “hujan yang baik.” Sementara itu, iṣlāḥ (إِصْلَاح) adalah lawan dari kerusakan. [47]

Dari sini, dapat disimpulkan bahwa maṣlaḥah dalam bahasa Arab berarti "manfaat," baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi, dengan cara memperoleh kebaikan atau menolak keburukan. [48]

Menurut al-Ghazālī, secara etimologis *mashlahah* berarti segala sesuatu yang membawa manfaat dan mencegah kemudaratan. Namun demikian, dalam konteks hukum Islam, makna hakiki dari *mashlahah* bukan sekadar keuntungan duniawi atau maslahat yang dipersepsikan oleh akal semata, melainkan lebih kepada aspek normatif. Al-Ghazālī menegaskan bahwa *mashlahah* dalam pengertian syarʻi adalah,

ٱلْمُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ ٱلشَّارِعِ

“Menjaga tujuan (maqṣūd) dari syāriʻ (pembuat hukum/syariat).”

Tujuan-tujuan tersebut mencakup lima aspek pokok kehidupan manusia, yaitu: menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ*

[45] Zaid, *Al-Maslahah Fi At-Tasyri'i Al-Islami*, 30.
[46] Muhammad Shalah Al-Itrabi, *At-Turuk An-Nabawiyah* (Qatar: Kementrian Urusan Agama, 2009), 1:390.
[47] Manzur, *Lisan Al-Arab*, 2:516.
[48] Al-Itrabi, *At-Turuk An-Nabawiyah*, 1:390.

al-‘aql), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*). Kelima aspek inilah yang menjadi dasar utama dalam pertimbangan hukum Islam, sehingga segala bentuk *mashlahah* yang sejalan dengan perlindungan terhadap kelima hal tersebut dapat diterima dalam koridor hukum syariat. [49]

Asy-Syaukānī, mengutip dari al-Khawārizmī, menjelaskan bahwa maṣlaḥah berarti,

الْمُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ، بِدَفْعِ الْمَفَاسِدِ عَنِ الْخَلْقِ

“Menjaga tujuan syariat dengan mencegah keburukan dari manusia.”[50]

Definisi tersebut memiliki titik temu dengan pengertian yang dikemukakan oleh al-Ghazālī, baik dari sisi makna maupun orientasinya. Hal ini karena upaya untuk menolak kerusakan pada hakikatnya mengandung makna menghadirkan kemanfaatan, sementara mengabaikan kemaslahatan pada dasarnya sama dengan mendatangkan kerusakan.

Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām mendefinisikan *maṣlaḥah* dalam dua bentuk: hakiki dan majazi.

المصالحُ ضربانِ: أحدُهُما حقيقيٌّ، وهو الأَفراحُ واللَّذّاتُ، والثاني مجازيٌّ، وهو أَسبابُها، ورُبَّما كانت أَسبابُ المصالحِ مفاسِدَ، فيُؤمَرُ بها أو تُباحُ لا لكونِها مفاسِدَ، بل لكونِها مُؤدِّيَةً إلى المصالحِ.

"Manfaat (maṣlaḥah) terbagi menjadi dua jenis: pertama, yang hakiki, yaitu kegembiraan dan kenikmatan; kedua, yang majazi, yaitu sebab-sebab yang mengantarkan kepada kegembiraan dan kenikmatan tersebut. Terkadang, sebab-sebab manfaat tersebut merupakan keburukan (mafsadah), namun diperintahkan atau dibolehkan bukan karena keburukannya, melainkan karena ia mengantarkan kepada manfaat."[51]

Definisi ini dibangun di atas prinsip dasar bahwa manfaat mencakup empat aspek utama, yaitu kelezatan dan sebab-sebab yang melahirkannya, serta kesenangan dan faktor-faktor yang mendukung keberlangsungannya.

---

[49] Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, 174.

[50] Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Abdullah al-Shawkani, *"Iršād Al-Fuhūl Ilá Taḥqīq Al-Ḥaqq Min ʿIlm Al-Uṣūl* (Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.), 2:184.

[51] Abu Muhammad ’Izz al-Din ’Abd al-’Aziz bin ’Abd al-Salam bin Abi al-Qasim bin al-Hasan al-Sulami, *Qawa’id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam* (Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, n.d.), 1:14.

Al-Syāṭibī memaknai *maṣlaḥah* dari dua perspektif utama, yakni ditinjau dari aspek keberadaannya dalam realitas kehidupan, serta dari segi keterkaitannya dengan tuntutan syariat.

Pertama, dari aspek realitas (*ḥaqīqat al-wujūd*), *maṣlaḥah* dipahami sebagai segala sesuatu yang menopang keberlangsungan hidup manusia, menyempurnakan eksistensinya, serta mewujudkan apa yang menjadi tujuan dorongan naluriah (*al-quwwah al-shahwiyyah*) dan akal (*al-quwwah al-ʿaqliyyah*) secara menyeluruh.

مَا يَرْجِعُ إِلَى قِيَامِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَتَمَامِ عَيْشِهِ، وَنَيْلِهِ مَا تَقْتَضِيهِ أَوْصَافُهُ الشَّهْوَانِيَّةُ وَالْعَقْلِيَّةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ

"Sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat naluriah dan akalnya secara mutlak."[52]

Dengan kata lain, *maṣlaḥah* secara praktis mencakup seluruh hal yang mengokohkan kebutuhan mendasar manusia baik secara jasmani maupun rohani.

Kedua, dari sisi keterkaitan dengan hukum syariat, *maṣlaḥah* adalah tujuan utama dari disyariatkannya hukum-hukum oleh Allāh Swt. Dalam konteks ini, keberadaan hukum-hukum syariat dimaksudkan untuk merealisasikan *maṣāliḥ* tersebut dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, Allāh menuntut manusia untuk melaksanakan perintah-perintah dan menjauhi larangan sebagai bentuk usaha dalam mewujudkan tujuan-tujuan maslahat tersebut.[53]

Berdasarkan berbagai definisi mengenai *maṣlaḥah* yang dirumuskan dengan pendekatan yang beragam, dapat disimpulkan bahwa *maṣlaḥah* merupakan segala sesuatu yang dipandang baik oleh akal sehat karena mengandung nilai kebaikan serta mampu mencegah terjadinya keburukan atau kerusakan bagi manusia. Konsep ini selaras dengan tujuan syariat Islam dalam menetapkan hukum, yaitu mewujudkan kemaslahatan umat manusia.

Dari kesimpulan tersebut, tampak adanya perbedaan mendasar antara *maṣlaḥah* dalam pengertian bahasa umum dengan *maṣlaḥah* dalam pengertian terminologis dalam hukum Islam. *Maṣlaḥah* secara bahasa merujuk pada segala hal yang memenuhi kebutuhan manusia dan cenderung mengikuti kecenderungan

---

[52] Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt* (Dar Ibn Affan, n.d.), 2:44.

[53] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Kencana, n.d.), 2:347.

nafsu atau dorongan syahwat.[54] Adapun *maṣlaḥah* menurut perspektif syariat, yang menjadi objek pembahasan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, senantiasa berorientasi pada pencapaian tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarīʿah*) seperti perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-ʿaql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta benda (*ḥifẓ al-māl*).[55] Meskipun demikian, *maṣlaḥah* dalam konteks ini tidak mengabaikan aspek pemenuhan kebutuhan manusia, yakni berupa perolehan kesenangan dan penghindaran dari kesulitan atau penderitaan, namun tetap dalam koridor yang sesuai dengan nilai-nilai syariat.[56]

Yūsuf Ḥāmid menjelaskan keistimewaan *maṣlaḥah* syarʿiyyah jika dibandingkan dengan *maṣlaḥah* dalam pengertian umum. Ia menegaskan bahwa terdapat beberapa karakteristik utama yang membedakan *maṣlaḥah* dalam konteks syariat. Pertama, landasan penetapan *maṣlaḥah* dalam hukum Islam senantiasa merujuk kepada petunjuk syariat, bukan semata-mata berdasarkan pertimbangan akal manusia. Hal ini dikarenakan kemampuan akal bersifat terbatas, relatif, dan subjektif; ia dipengaruhi oleh ruang dan waktu serta tidak jarang dikendalikan oleh faktor lingkungan dan dorongan hawa nafsu. [57]

Kedua, konsep baik dan buruk yang menjadi acuan dalam penilaian *maṣlaḥah* menurut syariat tidak hanya berorientasi pada kemaslahatan duniawi semata, melainkan juga mencakup kemaslahatan ukhrawi. Nilai-nilai tersebut tidak bersifat temporer, tetapi berlaku secara berkelanjutan dan lintas zaman. Dengan demikian, syariat Islam menawarkan kerangka *maṣlaḥah* yang bersifat komprehensif dan abadi.[58]

Ketiga, dimensi *maṣlaḥah* dalam pandangan syariat tidak sebatas pada pemenuhan aspek lahiriyah seperti kenikmatan fisik atau jasmani. Ia juga mencakup aspek batiniah, yaitu kebahagiaan dan ketenangan jiwa yang bersifat spiritual dan mental. Dengan cakupan yang luas ini, syarʿiyyah tidak hanya menyentuh aspek kehidupan materi, tetapi juga mengarahkan manusia kepada kesempurnaan hidup secara rohani.[59]

---

[54] Wahbah Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 2:747.

[55] Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 15–20.

[56] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (Dar Al-Fikr Al-'Arabi, n.d.), 282.

[57] Yūsuf Ḥāmid al-ʿAlīm, *Naẓariyyat Al-Maṣlaḥah Fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968), 33.

[58] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 270.

[59] Yūsuf Ḥāmid Abū Sulaymān, *Al-Maqāṣid: Mabāḥith Fī Al-Manhaj* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1993), 40–41.

2. Dalīl Maṣlaḥah

Ḥukum-ḥukum syarī‘at Islām diturunkan untuk membawa kebaikan dan manfaat bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.[60] Banyak dalīl menunjukkan bahwa perintah dan larangan Allāh didasarkan pada ḥikmah atau tujuan yang mengandung kemaslaḥatan.[61] Misalnya, dalam perintah ṣalāh, Allāh berfirman:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ

"Sesungguhnya ṣalāh mencegah dari perbuatan keji dan munkar." (Q.S. al-‘Ankabūt: 45)

Ini menunjukkan bahwa ṣalāh berperan untuk menjauhkan manusia dari perbuatan buruk. Begitu pula dalam perintah zakāt, Allāh berfirman:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

"Ambillah dari harta mereka ṣadaqah yang membersihkan dan menyucikan mereka dengannya." (Q.S. al-Tawbah: 103)

Zakāt tidak hanya bertujuan untuk membantu orang yang membutuhkan, tetapi juga untuk membersihkan dan menyucikan harta serta hati si pemberi. Dalam ibādah ḥajj, Allāh berfirman:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ... لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ

"Dan serulah manusia untuk berhaji... agar mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka." (Q.S. al-Ḥajj: 27–28)

Ḥajj mendatangkan manfaat spiritual dan sosial, terutama dalam mempererat persatuan umat Islām. Demikian pula dalam ḥukum qiṣāṣ, Allāh berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Dan dalam qiṣāṣ itu ada kehidupan bagimu, hai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa." (Q.S. al-Baqarah: 179)

Hukum qiṣāṣ bertujuan untuk menjaga kehidupan manusia dan menumbuhkan rasa tanggung jawab. Rasūlullāh ﷺ juga memberikan petunjuk tentang manfaat menikah dan puasa, terutama bagi para pemuda, beliau bersabda:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ... وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ

[60] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 2:750.
[61] Muhammad Al-Khaḍarī, *Uṣūl Al-Fiqh* (Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, n.d.), 183.

"Wahai para pemuda, siapa di antara kalian yang mampu menikah, maka menikahlah… dan siapa yang belum mampu, hendaknya ia berpuasa, karena puasa menjadi perisai baginya." (H.R. al-Bukhārī: 4778)

Menikah dan berpuasa adalah cara untuk melindungi diri dari hal-hal yang bisa merusak.

Rasūlullāh ﷺ juga menjelaskan mengapa tidur dapat membatalkan wuḍū', beliau bersabda:

إِذَا نَامَ أَحَدُكُمْ مُضْطَجِعًا، انْفَسَخَتْ عُقَدُهُ

Jika seseorang tidur terlentang, persendiannya akan melemah. (HR. Mālik: 55)

Ini menandakan bahwa tidur dalam posisi tertentu dapat membuat seseorang kehilangan kesadaran dan kesucian wuḍū'nya.

Imam Asy-Syāṭibī menyimpulkan bahwa,

ٱلْمَعْلُومُ مِنَ ٱلشَّرِيعَةِ أَنَّهَا شُرِعَتْ لِمَصَالِحِ ٱلْعِبَادِ، فَٱلتَّكْلِيفُ كُلُّهُ إِمَّا لِدَرْءِ مَفْسَدَةٍ، وَإِمَّا لِجَلْبِ مَصْلَحَةٍ، أَوْ لَهُمَا مَعًا.

"Telah dimaklumi dari syariat bahwa ia disyariatkan untuk kemaslahatan para hamba. Maka seluruh taklif (beban hukum) itu—baik untuk menolak kerusakan, atau untuk menarik kemaslahatan, atau untuk keduanya sekaligus."[62]

Lebih jauh lagi, Allāh berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dan tidaklah Kami mengutusmu, kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam." (QS. Al-Anbiyā': 107)

Al-ʿAḍud al-Ījī menjelaskan bahwa ayat ini membuktikan bahwa semua hukum syariat memperhatikan kepentingan manusia, karena jika syariat tidak membawa kemaslahatan, tentu tidak akan menjadi rahmat bagi seluruh alam.[63] Rasūlullāh Saw. juga bersabda:

الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللهِ، فَأَحَبُّهُمْ إِلَى اللهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ

[62] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 1:318.

[63] Al-ʿAḍud al-Ījī, *Al-Mawāqif Fī ʿIlm Al-Kalām*, ed. Muhammad al-Fāḍil al-Badrawī, vol. 3 (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2007), 3:345.

"Seluruh makhluk adalah tanggungan Allāh; yang paling dicintai oleh Allāh adalah yang paling bermanfaat bagi tanggungan-Nya." (HR. al-Ṭabarānī: 1033)

Ḥadīth ini menegaskan bahwa kedekatan seseorang kepada Allāh diukur dari manfaat yang diberikan kepada orang lain. Berdasarkan hal ini, jika ketakwaan seseorang dinilai dari seberapa besar ia membawa kemaslahatan bagi umat, maka sangatlah wajar bahwa syariat Islam sendiri dibangun di atas dasar kemaslahatan untuk seluruh umat manusia.

Syarī'at Islam dirancang untuk membawa kebaikan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Semua perintah dan larangan dalam Islam, baik yang wajib atau dianjurkan maupun yang ḥarām atau makrūh, memiliki tujuan dan manfaat tertentu.

Imām Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa syarī'at berlandaskan keadilan, kasih sayang, kebaikan, dan kebijaksanaan. Jadi, jika ada sesuatu yang bertentangan dengan nilai-nilai tersebut—menyimpang dari keadilan menuju kezāliman, dari kasih sayang menuju kekerasan, atau dari kebaikan menuju kerusakan—maka hal itu bukan bagian dari syarī'at, meskipun mungkin ada yang mencoba memasukkannya dengan berbagai penafsiran. Syarī'at adalah wujud keadilan Allāh bagi manusia, raḥmat-Nya untuk semua makhluk, serta petunjuk ḥikmah-Nya yang menunjukkan kebenaran Rasūl-Nya. [64]

Dengan demikian, syarī'at Islam bukan sekadar aturan yang menetapkan ḥalāl atau ḥarām tanpa tujuan yang jelas di baliknya. Sebagian besar 'ulamā' sepakat bahwa aturan dalam Islam memiliki alasan dan tujuan. Sebagian besar ketentuan syarī'at dapat dipahami baik secara umum maupun rinci, kecuali dalam beberapa hal yang memang sulit dijelaskan secara logis, seperti jumlah raka'at dalam ṣalāh, waktu ṣaum yang ditetapkan selama satu bulan dalam bulan tertentu, atau ketentuan dalam ibādah ḥajj. Ada juga aturan dalam kafārah, ḥadd, masa 'iddah, serta cara penyembelihan hewan yang hanya diketahui ḥikmahnya oleh Allāh. Ḥukm-hukum ibādah ini sulit dijelaskan secara rinci, tetapi tetap memiliki alasan dan tujuan secara umum. [65]

---

[64] Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Sa'd Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), 3:11.

[65] Muhammad Thahir Hakim, *Ri'ayah Al-Maslahah Wa Al-Hikmah Fi Tasy'ri' Nabi Ar-Rahmah* (Madinah: Universitas Islam Madinah, 2002), 207.

Al-Syāṭibī mengatakan,

وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْعِبَادَاتِ وُضِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْآخِرَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ عَلَى التَّفْصِيلِ وَيَصِحَّ الْقَصْدُ إِلَى مُسَبَّبَاتِهَا الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْأُخْرَوِيَّةِ عَلَى الْجُمْلَةِ

Telah diketahui bahwa ibadah itu ditetapkan untuk kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, secara umum, meskipun hikmahnya tidak selalu diketahui secara rinci. Maka, tujuan yang diharapkan dari pelaksanaan ibadah ini adalah tercapainya manfaat duniawi dan ukhrawi secara menyeluruh.[66]

Imām al-Juwaynī menjelaskan bahwa ada beberapa ḥukm yang sulit dijelaskan ‘illah-nya secara jelas atau spesifik, terutama dalam ‘ibādah murni seperti ṣalāh dan ṣaum. Walaupun ‘illah-nya tidak selalu tampak, ‘ibādah ini memiliki manfaat besar sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allāh dan menumbuhkan ingatan kita kepada-Nya. Dengan ber‘ibādah, kita bisa menghindari perbuatan tercela, mengurangi kecenderungan untuk mengejar kesenangan dunia semata, dan lebih siap untuk menghadapi kehidupan ākhirat. [67]

Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa,

وَبِالْجُمْلَةِ فَلِلشَّارِعِ فِي أَحْكَامِ الْعِبَادَاتِ أَسْرَارٌ لَا تَهْتَدِي الْعُقُولُ إِلَى إِدْرَاكِهَا عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ وَإِنْ أَدْرَكَتْهَا جُمْلَةً

Secara keseluruhan, syariat dalam menetapkan hukum-hukum ibadah memiliki rahasia-rahasia yang tidak bisa dijangkau oleh akal secara rinci, meskipun dapat dipahami secara umum.[68]

Imām ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām juga memperjelas bahwa tujuan syariat adalah untuk mendatangkan manfaat dan menolak keburukan bagi manusia. Ini mencakup aturan yang penjelasannya dinyatakan langsung maupun yang tidak disebutkan secara eksplisit. Beliau berkata bahwa syariat pada dasarnya berisi manfaat: mencegah keburukan atau mengajak pada kebaikan. Ketika Allāh menyeru, "*Wahai orang-orang yang beriman*," yang datang setelah seruan itu pasti berupa kebaikan yang dianjurkan atau keburukan yang dilarang. Dalam Al-Qur'ān,

---

[66] Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah* (Dar Ibn Affan, 1997), 1:321.

[67] Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad Al-Juwaini, *Al-Burhan Fi Ushul Al-Fiqh* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 2:92.

[68] al-Jawziyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*, 2:67.

Allāh menjelaskan bahwa beberapa hukum mengandung keburukan agar dihindari, dan sebagian lainnya mengandung kebaikan agar dilakukan. [69]

Di bagian lain, ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām menekankan bahwa,

التَّكَالِيفُ كُلُّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي دُنْيَاهُمْ وَأُخْرَاهُمْ وَاَللَّهُ غَنِيٌّ عَنْ عِبَادَةِ الْكُلِّ، وَلَا تَنْفَعُهُ طَاعَةُ الطَّائِعِينَ، وَلَا تَضُرُّهُ مَعْصِيَةُ الْعَاصِينَ

Segala kewajiban dalam syariat bertujuan untuk membawa manfaat bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat mereka. Allāh tidak membutuhkan ibadah dari siapapun, dan ketaatan orang-orang yang taat tidak memberi manfaat kepada-Nya, begitu pula kemaksiatan orang-orang yang durhaka tidak merugikan-Nya.[70]

Al-Syāṭibī menambahkan bahwa,

أَنَّ وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا

Penetapan syariat ditujukan untuk kemaslahatan manusia, baik untuk kepentingan dunia maupun akhirat secara bersamaan.[71]

Syāh Wali Allāh al-Dihlawī mengkritik pandangan orang-orang yang menganggap syarī‘at hanya sebagai aturan yang harus ditaati tanpa memedulikan kemaslahatannya. Menurutnya, ini adalah kesalahpahaman yang bertentangan dengan Sunnah dan kesepakatan generasi yang dianggap baik. [72]

Para sahabat Nabi memiliki cara pandang yang istimewa terhadap syarīʿah, yaitu dengan selalu memperhatikan maqāṣid syarīʿah dan maṣlaḥah. Jika kita mengamati pendapat dan keputusan fiqih mereka, seperti dari Khulafāʾ al-Rāsyidīn, ʿAbdullāh bin Masʿūd, Muʿādh bin Jabal, ʿAbdullāh bin ʿUmar, ʿAbdullāh bin ʿAbbās, dan lainnya, kita akan menemukan bahwa mereka tidak hanya terpaku pada naṣṣ ẓāhir hukum saja. Sebaliknya, mereka memperhatikan alasan-alasan di balik hukum (‘ilal), ḥikmah, dan manfaat yang ingin diwujudkan. Ketika memberikan fatwā atau keputusan, mereka tidak pernah mengabaikan tujuan umum syarīʿah, begitu pula tidak hanya terfokus pada rincian kecil dari naṣṣ.[73]

---

[69] al-Sulami, *Qawa'id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam*, 1:11.
[70] al-Sulami, 2:73.
[71] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah*, 2:9.
[72] Hakim, *Ri'ayah Al-Maslahah Wa Al-Hikmah Fi Tasy'ri' Nabi Ar-Rahmah*, 212.
[73] Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1973), 91.

Sebagai contoh, Rasulullāh ﷺ pernah mengutus Muʿādh bin Jabal ke Yaman untuk menjadi pengajar dan ḥākim. Beliau memberikan panduan kepada Muʿādh tentang pengambilan zakāt, yaitu:

أَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، وَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ

"Beritahukan kepada mereka bahwa Allāh mewajibkan zakat atas harta mereka, yang diambil dari orang-orang kaya mereka dan diberikan kepada fakir miskin mereka. Hindarilah mengambil harta terbaik mereka, dan berhati-hatilah terhadap doa orang yang terzalimi, karena tidak ada penghalang antara doanya dan Allāh." (HR. al-Bukhārī: 1452 dan Muslim: 31)

Rasūlullāh ﷺ juga menambahkan:

خُذِ الْحَبَّ مِنَ الْحَبِّ، وَالشَّاةَ مِنَ الْغَنَمِ، وَالْبَعِيرَ مِنَ الإِبِلِ، وَالْبَقَرَةَ مِنَ الْبَقَرِ

Ambillah biji-bijian dari jenis biji-bijian, kambing dari kambing, unta dari unta, dan sapi dari sapi. (HR. Ibn Mājah: 1814)

Namun, Muʿādh tidak memahami naṣṣ ini secara kaku. Ia memandang bahwa tujuan zakāt adalah membersihkan harta orang kaya dan membantu orang miskin. Oleh karena itu, ia membolehkan penggantian zakāt dalam bentuk lain yang lebih bermanfaat. Sebagaimana disebutkan oleh al-Imām al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥ-nya secara tegas, dan oleh al-Bayhaqī dalam Sunan-nya dari Ṭāwūs, bahwa Muʿādh berkata kepada penduduk Yaman:

ائْتُونِي بِخَمِيسٍ أَوْ لَبِيسٍ آخُذُهُ مِنْكُمْ مَكَانَ الصَّدَقَةِ، فَإِنَّهُ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ لِلْمُهَاجِرِينَ فِي الْمَدِينَةِ

Bawakanlah kepadaku pakaian atau kain sebagai ganti zakat. Itu lebih ringan bagi kalian dan lebih bermanfaat bagi kaum Muhajirin di Madinah.[74]

Pendekatan ini kemudian diikuti oleh ulama lain, seperti Abū Ḥanīfah, Sufyān al-Thawrī, ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz, dan al-Ḥasan al-Baṣrī. Al-Imām Aḥmad juga membolehkan dalam konteks zakāt selain zakāt al-fiṭr.[75]

Contoh lain adalah ketika para sahabat mengumpulkan Al-Qur'ān ke dalam mushaf dan menyatukan umat pada satu bacaan. Tindakan ini bertujuan untuk mencegah perpecahan yang dapat menyebabkan umat saling berselisih hingga

[74] Abu Abdullah Muhammad bin Idris Al-Syafi'I, *Al-Umm* (Dar Al-Fikr, n.d.), 2:99.
[75] Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, *Al-Mughni* (Dar Al-Alam Al-Kitab, n.d.), 2:677.

mengkafirkan satu sama lain. Meski hal ini tidak dilakukan pada masa Nabi ﷺ, para sahabat memutuskan bahwa menjaga kesatuan umat lebih penting daripada membiarkan kondisi seperti sebelumnya.[76]

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ قَدِمَ عَلَى عُثْمَانَ، وَكَانَ يُغْزَى مَعَ أَهْلِ الْعِرَاقِ قِبَلَ أَرْمِينِيَةَ وَأَذْرَبِيْجَانَ، فِي غَزْوِهِمْ ذَلِكَ، فَذُعِرَ مِنِ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْقُرْآنِ، فَقَالَ حُذَيْفَةُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَدْرِكْ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى. فَفَزِعَ لِذَلِكَ عُثْمَانُ، فَأَرْسَلَ إِلَى حَفْصَةَ: أَنْ أَرْسِلِي إِلَيْنَا بِالصُّحُفِ نَنْسَخُهَا فِي الْمَصَاحِفِ، ثُمَّ نَرُدُّهَا إِلَيْكِ. فَأَرْسَلَتْ بِهَا حَفْصَةُ إِلَى عُثْمَانَ، فَأَمَرَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ، وَسَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، فَنَسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ. وَقَالَ عُثْمَانُ لِلرَّهْطِ الْقُرَشِيِّينَ الثَّلَاثَةِ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ، فَاكْتُبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، فَإِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ. فَفَعَلُوا، حَتَّى إِذَا نَسَخُوا الصُّحُفَ فِي الْمَصَاحِفِ، رَدَّ عُثْمَانُ الصُّحُفَ إِلَى حَفْصَةَ، وَأَرْسَلَ إِلَى كُلِّ أُفُقٍ بِمُصْحَفٍ مِمَّا نَسَخُوا، وَأَمَرَ بِمَا سِوَاهُ مِنَ الْقُرْآنِ فِي كُلِّ صَحِيفَةٍ أَوْ مُصْحَفٍ أَنْ يُحَرَّقَ.

Dari Anas bin Mālik, bahwa Ḥuẓayfah bin al-Yamān datang kepada ʿUthmān (bin ʿAffān), dan sebelumnya ia ikut berperang bersama penduduk Irak dalam ekspedisi ke Armenia dan Azerbaijan. Dalam peperangan itu, Ḥuẓayfah terkejut dengan perbedaan bacaan mereka terhadap al-Qur'an, lalu ia berkata: "Wahai Amīrul Mu'minīn! Segeralah selamatkan umat ini sebelum mereka berselisih mengenai Kitab ini sebagaimana perselisihan yang terjadi pada kaum Yahudi dan Nasrani."

Maka ʿUthmān pun sangat terkejut mendengar hal itu. Ia lalu mengutus seseorang kepada Ḥafṣah: "Kirimkan kepada kami lembaran-lembaran mushaf agar kami menyalinnya ke dalam mushaf-mushaf, kemudian kami akan mengembalikannya kepadamu." Lalu Ḥafṣah pun mengirimkan lembaran-lembaran mushaf itu kepada ʿUthmān.

Kemudian ʿUthmān memerintahkan Zayd bin Thābit, ʿAbdullāh bin az-Zubayr, Saʿīd bin al-ʿĀṣ, dan ʿAbdur-Raḥmān bin al-Ḥārith bin Hishām untuk menyalinnya ke dalam mushaf-mushaf.

Lalu ʿUthmān berkata kepada tiga orang Quraisy tersebut (yakni selain Zayd): "Jika kalian berselisih dengan Zayd bin Thābit dalam sesuatu dari

[76] Zahrah, *Ushul Fikih*, 380.

al-Qur'an, maka tulislah dalam dialek Quraisy, karena sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dengan dialek mereka." Maka mereka pun melakukannya.

Setelah mereka selesai menyalin lembaran-lembaran itu ke dalam mushaf-mushaf, ʿUthmān mengembalikan lembaran-lembaran itu kepada Ḥafṣah. Kemudian ia mengirimkan ke setiap wilayah satu mushaf dari mushaf-mushaf yang telah mereka salin, dan memerintahkan agar setiap mushaf atau lembaran al-Qur'an lainnya dibakar.[77]

Contoh lainnya adalah ʿAbdullāh bin Masʿūd yang mengikuti metode Nabi ﷺ dalam memberikan pengajaran. Dalam riwayat al-Bukhārī, diceritakan bahwa ʿAbdullāh mengajarkan agama kepada umat setiap hari Kamis. Ketika seseorang meminta agar ia mengajarkan setiap hari, ʿAbdullāh menjawab:

إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُمِلَّكُمْ، وَإِنِّي أَتَخَوَّلُكُمْ بِالْمَوْعِظَةِ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوَّلُنَا مَخَافَةَ السَّآمَةِ عَلَيْنَا

"Aku khawatir jika aku membuat kalian bosan. Aku memilih waktu-waktu tertentu untuk memberikan nasihat, sebagaimana Nabi ﷺ memilih waktu tertentu untuk menasihati kami agar kami tidak merasa jemu." (HR. al-Bukhārī: 70)

Para ulama kemudian menjadikan prinsip ini sebagai dasar dalam amar ma'rūf nahy 'an al-munkar. Mereka menimbang maṣlaḥat dan mafsadat sebelum bertindak. Ibnu Taimiyah berkata:

فَحَيْثُ كَانَتْ مَفْسَدَةُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَعْظَمَ مِنْ مَصْلَحَتِهِ، لَمْ يَكُنْ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ تُرِكَ وَاجِبٌ وَفُعِلَ مُحَرَّمٌ.

"Jika tindakan amar ma'rūf nahy 'an al-munkar lebih banyak mendatangkan kerusakan daripada kebaikan, maka itu bukanlah sesuatu yang diperintahkan Allāh, meskipun di situ terdapat kewajiban yang ditinggalkan atau kemungkaran yang dilakukan."[78]

3. Macam-Macam Maṣlaḥah

Maslaḥah dalam hukum Islam memiliki klasifikasi yang beragam. Dilihat dari tingkat urgensinya, maslaḥah terbagi menjadi tiga, yaitu *ḍarūriyyāt* (primer),

[77] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb Al-Maṣāḥif*, ed. Muḥammad ibn Aḥmad al-Dānumī (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007).

[78] Hakim, *Ri'ayah Al-Maslahah Wa Al-Hikmah Fi Tasy'ri' Nabi Ar-Rahmah*, 216–17.

ḥājiyyāt (sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (tersier), yang masing-masing menunjukkan tingkat kebutuhan manusia terhadapnya. Sementara itu, berdasarkan tingkat keserasiannya dengan naṣṣ, maslaḥah dibedakan menjadi *muʿtabarah* (diakui oleh syarʿ), *mursalah* (tidak bertentangan dan tidak didukung secara eksplisit oleh naṣṣ), serta *mulghāh* (ditolak oleh naṣṣ). Pembagian ini penting untuk memahami bagaimana maslaḥah dapat dijadikan ḥujjah dalam proses istinbāṭ hukum.[79]

a. Berdasarkan Tingkat Urgensinya

Berdasarkan tingkat urgensinya, *maṣlaḥah* diklasifikasikan ke dalam tiga kategori utama: *maṣlaḥah ḍarūriyyah*, *maṣlaḥah ḥājiyyah*, dan *maṣlaḥah taḥsīniyyah*.[80]

1) *Maṣlaḥah ḍarūriyyah*

Pertama, *maṣlaḥah ḍarūriyyah* merupakan jenis kemaslahatan yang bersifat esensial dan mutlak diperlukan dalam kehidupan manusia. Kelangsungan hidup manusia tidak akan bermakna apabila salah satu dari lima prinsip pokok—yaitu agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*ʿaql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*)—tidak terjaga. Oleh karena itu, segala bentuk tindakan yang secara langsung menjaga atau mengarah kepada perlindungan lima hal tersebut dipandang sebagai *maṣlaḥah* dalam tingkat *ḍarūriyyah*. Sebaliknya, segala tindakan yang mengarah pada kerusakan atau hilangnya salah satu dari lima hal tersebut dianggap sebagai *mafsadah* dan karenanya dilarang oleh *syarīʿat*.[81] Al-Syāṭibī mengemukakan,

> **ٱتَّفَقَتِ ٱلْأُمَّةُ، بَلْ سَائِرُ ٱلْمِلَلِ، عَلَىٰ أَنَّ ٱلشَّرِيعَةَ وُضِعَتْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَىٰ هَذِهِ ٱلضَّرُورِيَّاتِ ٱلْخَمْسِ، وَهِيَ: ٱلدِّينُ، وَٱلنَّفْسُ، وَٱلنَّسْلُ، وَٱلْمَالُ، وَٱلْعَقْلُ.**
> *"Umat ini, bahkan seluruh agama, sepakat bahwa syariat ditetapkan untuk menjaga lima hal yang bersifat darurat ini, yaitu: agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal."*[82]

Lebih lanjut, ia menambahkan,

> **وَحِفْظُ ٱلشَّرِيعَةِ لِلْمَصَالِحِ ٱلضَّرُورِيَّةِ وَغَيْرِهَا يَتِمُّ عَلَىٰ وَجْهَيْنِ، يُكَمِّلُ أَحَدُهُمَا ٱلْآخَرَ، وَهُمَا: حِفْظُهَا مِنْ جَانِبِ ٱلْوُجُودِ، وَحِفْظُهَا مِنْ جَانِبِ ٱلْعَدَمِ.**

[79] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 2:838–839.
[80] Zahrah, *Ushul Fikih*, 315.
[81] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 75–76.
[82] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 1:31.

"Penjagaan syariat terhadap maslahat yang bersifat darurat dan lainnya dilakukan melalui dua sisi yang saling melengkapi: penjagaan dari sisi eksistensi dan penjagaan dari sisi peniadaan."[83]

Sebagai contoh, larangan murtad bertujuan untuk menjaga agama, larangan membunuh untuk melindungi jiwa, larangan konsumsi minuman keras untuk menjaga akal, larangan zina untuk memelihara keturunan, serta larangan mencuri demi perlindungan harta.[84]

2) *Maṣlaḥah ḥājiyyah*

Kedua, *maṣlaḥah ḥājiyyah* merujuk pada kemaslahatan yang tidak bersifat vital, namun tetap penting dalam menunjang kelangsungan hidup manusia. Kebutuhan pada tingkatan ini tidak secara langsung berkaitan dengan kelima prinsip pokok, namun berperan dalam mempermudah pemenuhan prinsip-prinsip tersebut. Apabila *maṣlaḥah ḥājiyyah* diabaikan, maka tidak serta merta menyebabkan kerusakan prinsip-prinsip dasar tersebut, tetapi dapat menjadi jalan menuju gangguan terhadapnya. Al-Syāṭibī menerangkan,

وَأَمَّا ٱلْحَاجِيَّاتُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا مُفْتَقَرٌ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ ٱلتَّوْسِعَةُ وَرَفْعُ ٱلضِّيقِ ٱلْمُؤَدِّي فِي ٱلْغَالِبِ إِلَى ٱلْحَرَجِ وَٱلْمَشَقَّةِ بِفَوَاتِ ٱلْمَطْلُوبِ، فَإِذَا لَمْ تُرَاعَ، دَخَلَ عَلَى ٱلْمُكَلَّفِينَ – عَلَى ٱلْجُمْلَةِ – ٱلْحَرَجُ وَٱلْمَشَقَّةُ، وَلَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ مَبْلَغَ ٱلْفَسَادِ ٱلْعَادِيِّ ٱلْمُتَوَقَّعِ فِي ٱلْمَصَالِحِ ٱلْعَامَّةِ.

"Adapun kebutuhan ḥājiyyah, maknanya adalah kebutuhan yang diperlukan dalam hal memberikan kelonggaran dan menghilangkan kesempitan yang umumnya mengarah pada kesulitan dan kesusahan akibat tidak terpenuhinya sesuatu yang diinginkan. Jika tidak diperhatikan, maka akan menimbulkan kesulitan dan kesusahan bagi para mukallaf secara umum, namun tidak sampai pada tingkat kerusakan besar yang diharapkan dalam maslahat umum."[85]

---

[83] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat Al-Maqāṣid ʿinda Al-Imām Al-Shāṭibī*, 2nd ed. (Riyadh, Saudi Arabia: Dār al-ʿĀlamiyyah lil-Kitāb al-Islāmī, 1992), 126.

[84] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 844–846.

[85] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:21.

Contoh dari *maṣlaḥah ḥājiyyah* meliputi aktivitas seperti menuntut ilmu agama, makan, mengasah kemampuan berpikir, dan melakukan transaksi ekonomi. Semua itu, meskipun tidak secara langsung menjaga prinsip-prinsip pokok, tetap memberikan kontribusi penting terhadap pemeliharaannya secara tidak langsung.[86]

3) *Maṣlaḥah taḥsīniyyah*

Ketiga, *maṣlaḥah taḥsīniyyah* berkaitan dengan hal-hal yang bersifat pelengkap dan berorientasi pada penyempurnaan kualitas hidup manusia. Tingkatan ini tidak bersifat mendesak ataupun kebutuhan pokok, namun tetap relevan karena menyempurnakan pelaksanaan syariat dan meningkatkan kualitas moral serta estetika dalam kehidupan. [87]

وَأَمَّا ٱلتَّحْسِينَاتُ فَمَعْنَاهَا ٱلْأَخْذُ بِمَا يَلِيقُ مِنْ مَحَاسِنِ ٱلْعَادَاتِ وَتَجَنُّبُ ٱلْأَحْوَالِ ٱلْمُدَنَّسَاتِ ٱلَّتِي تَأْنَفُهَا ٱلْعُقُولُ ٱلرَّاجِحَةُ، وَيَجْمَعُ ذٰلِكَ قِسْمُ مَكَارِمِ ٱلْأَخْلَاقِ.

"Adapun hal-hal yang bersifat penyempurnaan (taḥsīniyyāt), maknanya adalah mengambil hal-hal yang sesuai dengan keindahan adat kebiasaan dan menjauhi keadaan-keadaan yang tercela yang dihindari oleh akal sehat; semua itu termasuk dalam kategori akhlak mulia."[88]

Urutan ketiga jenis *maṣlaḥah* tersebut juga mencerminkan hierarki kekuatannya dalam menetapkan hukum. *Maṣlaḥah ḍarūriyyah* memiliki kedudukan tertinggi, disusul oleh *ḥājiyyah*, dan kemudian *taḥsīniyyah*. Bahkan dalam ranah *maṣlaḥah ḍarūriyyah* itu sendiri terdapat tingkatan prioritas, dengan urutan: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[89] Ketika terjadi benturan antara dua kemaslahatan, maka kemaslahatan pada tingkat yang lebih tinggi harus diutamakan. Sebagai contoh, syariat Islam membolehkan pengorbanan jiwa dan harta dalam konteks jihad untuk menegakkan agama, sebagaimana yang ditegaskan Allāh Swt.

انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

[86] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 42.
[87] Auda, 57–59.
[88] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:22.
[89] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 472.

"Berangkatlah kamu baik dalam keadaan ringan maupun berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allāh. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui." (QS at-Taubah: 41)

Ayat ini menunjukkan bahwa perlindungan agama harus didahulukan atas perlindungan jiwa dan harta. Demikian pula, dalam kondisi darurat, diperbolehkan meminum khamar untuk menyelamatkan jiwa, yang menunjukkan bahwa perlindungan jiwa dapat didahulukan atas perlindungan akal.[90]

b. Berdasarkan Tingkat Keserasiannya dengan Naṣṣ

Berdasarkan tingkat keserasiannya dengan *naṣṣ*, *maṣlaḥah* diklasifikasikan ke dalam tiga kategori utama: *maṣlaḥah muʿtabarah*, *maṣlaḥah mulghāh*, dan *maṣlaḥah mursalah*.

1) Maṣlaḥah Mu'tabarah

Maṣlaḥah muʿtabarah, yaitu *maṣlaḥah* yang secara eksplisit diperhitungkan dan diakui keberadaannya oleh *syarīʿah*. Pengakuan ini dapat bersifat langsung melalui *naṣṣ* atau *ijmāʿ*, maupun tidak langsung melalui analogi hukum terhadap kasus serupa.

ٱلْمَصَالِحُ ٱلَّتِي ٱعْتَبَرَهَا ٱلشَّارِعُ وَأَثْبَتَهَا وَشَهِدَ بِذٰلِكَ، وَأَقَامَ دَلِيلًا عَلَى رِعَايَتِهَا.

"Maṣlaḥah -maṣlaḥah yang diakui oleh syariat, yang telah ditetapkan dan disaksikan kebenarannya, serta ditegakkan dalil atas pemeliharaannya."[91]

Dalam praktiknya, para ulama membagi *maṣlaḥah muʿtabarah* ini ke dalam dua bentuk. Pertama, *munāsib muʾatstsir*, yaitu jenis *maṣlaḥah* yang didasarkan pada dalil langsung dari *syarīʿah*, baik dalam bentuk teks *al-Qur'ān* maupun *ijmāʿ*.[92] *Maṣlaḥah* ini dijadikan landasan dalam penetapan hukum secara eksplisit. Contohnya adalah larangan mendekati perempuan yang sedang *ḥaiḍ* sebagaimana disebutkan dalam Surah *al-Baqarah*: 222, "*Mereka bertanya kepadamu tentang ḥaiḍ. Katakanlah: ḥaiḍ itu adalah suatu kotoran, maka jauhilah perempuan di waktu ḥaiḍ-nya.*" Dalam ayat ini, *ḥaiḍ*

[90] al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*, 144–145.

[91] Abd al-Karim bin Ali bin Muhammad al-Namlah, *Al-Muhadhdhab Fi 'Ilm Usul Al-Fiqh Al-Muqaran* (Maktabat al-Rushd, n.d.), 3:1007.

[92] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 2:817.

dipandang sebagai suatu penyakit (*adhā*), sehingga larangan tersebut bertujuan mencegah kemudaratan. Alasan inilah yang menjadi dasar hukum dan termasuk kategori *munāsib muʾatstsir*. Contoh lainnya adalah *ijmāʿ* ulama mengenai *wilāyah* ayah terhadap harta anak-anak yang belum dewasa, dengan *ʿillat* "ketidakdewasaan" sebagai alasan *syarʿī* yang eksplisit dan diakui.[93]

Kedua, *munāsib mulāʾim*, yaitu *maṣlaḥah* yang tidak memiliki dalil langsung dalam bentuk *naṣṣ* atau *ijmāʿ*, namun memiliki relevansi yang dapat ditelusuri melalui analogi terhadap hukum yang sejenis. Misalnya, perpanjangan *wilāyah* ayah atas anak perempuan yang belum dewasa meskipun tidak dijelaskan secara eksplisit, dapat dianalogikan dengan *wilāyah* atas harta anak kecil.[94] Begitu pula, kebolehan melaksanakan *jamʿ ṣalāh* karena hujan bagi orang yang bermukim, di*qiyās*kan dengan kebolehan *jamʿ ṣalāh* saat bepergian yang sudah ditetapkan oleh *ijmāʿ*.[95] Keadaan lain seperti cuaca dingin yang menjadi alasan untuk tidak mengikuti *ṣalāh* berjamaah juga di*qiyās*kan dengan kesulitan yang timbul akibat *safar*, di mana keduanya merupakan kondisi yang memberikan keringanan (*rukhsah*) menurut *syarīʿah*.[96]

Walaupun dalam *munāsib mulāʾim* tidak terdapat dalil eksplisit, perhatian *syarīʿah* terhadap *maṣlaḥah* tersebut tetap dapat dibuktikan melalui pendekatan analogis yang *ṣaḥīḥ*. Oleh karena itu, *maṣlaḥah* dalam kategori ini tetap memiliki legitimasi dalam proses penetapan hukum, meskipun tingkat validitasnya tidak sekuat *munāsib muʾatstsir*.[97]

2) *Maṣlaḥah mulghāh*

Maṣlaḥah mulghāh, yaitu bentuk *maṣlaḥah* yang ditolak oleh *syarīʿah*. *Maṣlaḥah* jenis ini pada dasarnya merupakan sesuatu yang secara rasional dipandang baik dan sejalan dengan tujuan-tujuan umum *syarīʿah* (*maqāṣid al-syarīʿah*), seperti perlindungan terhadap agama

[93] al-Sulami, *Qawa'id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam*, 1:14.
[94] Zahrah, *Ushul Fikih*, 266.
[95] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 2:827.
[96] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:60.
[97] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 351–53.

(*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*ʿaql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Namun, meskipun tampaknya mengandung nilai manfaat dan sesuai dengan prinsip keadilan, *syarīʿah* secara eksplisit menolak dan tidak menetapkannya sebagai dasar dalam pengambilan hukum. Dengan kata lain, penilaian akal terhadap suatu *maṣlaḥah* tidak serta merta diterima apabila bertentangan dengan ketetapan *naṣṣ*.[98]

مَصْلَحَةٌ شَهِدَ لَهَا الشَّرْعُ بِالْبُطْلَانِ، وَذٰلِكَ بِأَنْ تَكُونَ عَلَى خِلَافِ النَّصِّ أَوِ الْإِجْمَاعِ، أَوْ يَرِدَ النَّصُّ وَالْإِجْمَاعُ بِإِلْغَائِهَا.

"Maṣlaḥah yang disaksikan oleh syariat sebagai batil, yaitu maṣlaḥah yang bertentangan dengan nash atau ijma', atau terdapat nash dan ijma' yang menolak serta membatalkannya."[99]

Salah satu contoh klasik dari *maṣlaḥah al-mulghāh* adalah kasus seorang raja atau orang kaya yang melanggar hukum *syarīʿah* dengan menyetubuhi istrinya di siang hari bulan Ramaḍān. Secara rasional, hukuman yang paling efektif untuk membuat pelaku jera adalah dengan mewajibkan puasa dua bulan berturut-turut, mengingat hukuman ini mengandung unsur pembelajaran dan penderitaan jasmani yang dapat menghalangi pengulangan perbuatan serupa. Meskipun alasan ini dianggap masuk akal dan sesuai dengan tujuan *syarīʿah* dalam memberikan efek jera, namun *syarīʿah* justru menetapkan sanksi berupa pembebasan seorang budak. Ketentuan ini tampak tidak sepadan jika ditujukan kepada pelaku yang memiliki kekayaan atau kekuasaan, karena sanksi tersebut tidak menimbulkan efek jera yang diharapkan. Dalam konteks ini, meskipun akal menganggap bahwa terdapat *maṣlaḥah*, *syarīʿah* justru menolaknya karena telah menetapkan hukum yang spesifik dan bersifat mengikat.[100]

Contoh lainnya dapat ditemukan dalam wacana kontemporer mengenai kesetaraan gender, khususnya dalam pembagian harta warisan. Sebagian masyarakat modern menganggap bahwa demi keadilan dan *maṣlaḥah*, perempuan sepatutnya memperoleh bagian warisan yang sama besar dengan laki-laki. Pandangan ini didasarkan

[98] al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*, 51.
[99] Al-Itrabi, *At-Turuk An-Nabawiyah*, 1:392.
[100] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 2:1032.

pada pengakuan rasional terhadap prinsip emansipasi dan kesetaraan derajat antara laki-laki dan perempuan, serta dipandang sejalan dengan semangat Islam dalam memberikan hak waris kepada perempuan. Namun, *syarīʿah* secara tegas telah menetapkan pembagian warisan melalui *naṣṣ* yang jelas, sebagaimana dalam QS al-Nisāʾ (4): 11 dan 176, yang menyebutkan bahwa bagian anak laki-laki adalah dua kali lipat dari anak perempuan, dan bagian saudara laki-laki pun dua kali dari saudara perempuan. Dalam hal ini, penilaian akal yang mendorong persamaan bagian waris dinilai sebagai *maṣlaḥah al-mulghāh* karena bertentangan dengan ketetapan *naṣṣ* yang eksplisit.

Kedua contoh ini menunjukkan bahwa *syarīʿah* memiliki otoritas tertinggi dalam menentukan keabsahan suatu *maṣlaḥah*. Sekalipun sebuah pertimbangan rasional tampak sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan tujuan umum *syarīʿah*, apabila bertentangan dengan *naṣṣ* yang *qaṭʿī* (pasti), maka ia tidak dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum. [101]

3) Maṣlaḥah mursalah

Maṣlaḥah mursalah yaitu kemaslahatan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam *naṣṣ* al-Qurʾān maupun Sunnah, namun tidak pula terdapat dalil yang menolaknya. *Maṣlaḥah* ini bersifat terbuka dan bersandar pada pertimbangan akal sehat serta tujuan-tujuan umum *syarīʿah* (*maqāṣid al-syarīʿah*). Keberadaannya seringkali menjadi dasar *ijtihād* untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak memiliki ketentuan hukum secara tekstual, namun tetap berpijak pada semangat dan prinsip-prinsip *syarīʿah*. [102] *Maṣlaḥah mursalah* hanya dapat diterima apabila memenuhi syarat-syarat tertentu, seperti tidak bertentangan dengan *naṣṣ* yang ada, serta selaras dengan *maqāṣid al-syarīʿah*.[103]

مصلحةٌ سَكَتَ عَنْهَا الشَّرْعُ فَلَمْ يَشْهَدْ لَهَا بِالِاعْتِبَارِ وَلَمْ يَشْهَدْ لَهَا بِالإِلْغَاءِ

[101] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 353–54.
[102] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 2:1139–1141.
[103] Zahrah, *Ushul Fikih*, 280.

"Maṣlaḥah yang didiamkan oleh syariat, tidak diberi pengakuan (pengabsahan), namun juga tidak dibatalkan."[104]

Salah satu contoh implementasi *maṣlaḥah mursalah* adalah penetapan sanksi pidana bagi pelaku tindak pidana korupsi di negara modern. Meskipun tidak ditemukan *naṣṣ* secara spesifik yang menyebut jenis dan bentuk hukuman bagi pelaku korupsi seperti dalam bentuk yang terjadi dewasa ini, namun ulama melalui pendekatan *maṣlaḥah mursalah* dapat merumuskan hukum berdasarkan dampak buruk korupsi terhadap *māl* negara dan kemaslahatan umum umat.[105] Karena tindakan korupsi merusak sendi-sendi perekonomian dan menimbulkan ketimpangan sosial, maka pencegahannya menjadi bagian dari perlindungan terhadap *māl*, salah satu dari lima tujuan utama *syarīʿah*.[106] Oleh sebab itu, penjatuhan hukuman yang tegas kepada pelaku korupsi, meskipun tidak disebutkan dalam *naṣṣ* secara eksplisit, dapat dibenarkan melalui pendekatan *maṣlaḥah mursalah*.

Contoh lain dapat dilihat dalam praktik dokumentasi ʿaqd nikāḥ secara tertulis yang diwajibkan oleh negara. Dalam hukum Islam klasik, ʿaqd nikāḥ dianggap sah cukup dengan ijāb wa qabūl di hadapan dua orang saksi laki-laki yang ʿādil.[107] Namun, dalam konteks masyarakat modern, pencatatan pernikahan secara administratif dianggap sebagai sebuah maṣlaḥah yang penting, guna menghindari penyalahgunaan, sengketa hukum, serta perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan anak.[108] Karena tidak terdapat larangan dalam naṣṣ terhadap praktik pencatatan tersebut, dan ia memiliki dampak positif yang signifikan dalam menjaga stabilitas sosial serta kejelasan hukum, maka praktik ini dikategorikan sebagai bentuk *maṣlaḥah mursalah* yang dapat dijadikan dasar hukum.

---

[104] Al-Itrabi, *At-Turuk An-Nabawiyah*, 1:392.

[105] Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 121; al-Raysūnī, *Naẓariyyat Al-Maqāṣid ʿinda Al-Imām Al-Shāṭibī*.

[106] al-Raysūnī, *Naẓariyyat Al-Maqāṣid ʿinda Al-Imām Al-Shāṭibī*, 307.

[107] Wahbah bin Musthafa Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu* (Dar Al-Fikr, n.d.), 7:96.

[108] Khalid Abu Al-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (London: Oneworld Publications, 2001), 154.

Dengan demikian, *maṣlaḥah mursalah* menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons perkembangan zaman dan dinamika sosial. Selama tidak bertentangan dengan priṅsip-priṅsip dasar syarīʿah, serta bertujuan untuk menjaga lima hal pokok dalam maqāṣid al-syarīʿah, maka *maṣlaḥah* jenis ini dapat menjadi sumber ijtihād yang sah. Pemanfaatan *maṣlaḥah mursalah* dalam penetapan hukum menunjukkan bahwa syarīʿah tidaklah statis, melainkan dinamis dan kontekstual, selalu mengedepankan kemaslahatan umat dalam bingkai keridhaan Ilāhī. [109]

C. Hak Asasi Manusia

Subbab ini membahas konsep hak asasi manusia (HAM) secara komprehensif, dimulai dari pengertian dasar HAM sebagai hak-hak fundamental yang melekat pada setiap individu sejak lahir. Selanjutnya, dijelaskan evolusi pemikiran dan sejarah perkembangan HAM dari masa ke masa, yang menjadi landasan penting dalam memahami dinamika pengakuan dan perlindungan HAM di berbagai belahan dunia. Pembahasan juga mencakup prinsip-prinsip dasar HAM yang menjadi pijakan universal, serta Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia sebagai tonggak internasional dalam perlindungan hak-hak individu. Akhirnya, subbab ini menguraikan hubungan dan perspektif Islam terhadap HAM, menegaskan bagaimana nilai-nilai Islam selaras dengan semangat penghormatan terhadap martabat manusia.

1. Pengertian Hak Asasi Manusia

Dalam mendefinisikan Hak Asasi Manusia, John Locke (1632–1704) seorang filsuf asal Inggris, menyatakan bahwa setiap individu dilahirkan dengan hak-hak alamiah (natural rights), seperti hak atas kehidupan, kebebasan, dan kepemilikan. Menurutnya, hak-hak ini bersifat alamiah dan harus dilindungi oleh pemerintah.[110]

Karel Vasak membagi HAM menjadi tiga generasi: Generasi pertama (hak sipil dan politik, seperti kebebasan berbicara dan hak untuk hidup); Generasi kedua

[109] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 354.

[110] John Locke, *Two Treatises of Government, Ed. Peter Laslett* (Cambridge: Cambridge University, 1988), 269–273.

(hak ekonomi, sosial, dan budaya, seperti hak atas pendidikan dan pekerjaan); Generasi ketiga (hak solidaritas, seperti hak atas perdamaian dan lingkungan yang bersih).[111]

Menurut L.J. van Apeldoorn, HAM adalah hak yang secara kodrati dimiliki oleh manusia semata-mata karena ia manusia, dan bukan diberikan oleh negara atau hukum.[112]

Miriam Budiardjo: Miriam mendefinisikan HAM sebagai hak yang dimiliki oleh manusia yang diperoleh dan dibawa sejak lahir sebagai anugerah Tuhan, yang tidak dapat diganggu gugat oleh siapa pun.[113]

Pemikiran John Locke tentang hak alamiah menjadi fondasi penting dalam perkembangan konsep Hak Asasi Manusia (HAM) modern. Ia menekankan bahwa pemerintah tidak boleh sewenang-wenang mencabut hak-hak dasar tersebut, melainkan harus menjamin perlindungannya melalui hukum dan keadilan. Pandangan ini kemudian memengaruhi dokumen-dokumen penting seperti Declaration of Independence Amerika Serikat dan Universal Declaration of Human Rights PBB, yang menegaskan bahwa hak asasi melekat pada setiap manusia tanpa terkecuali.

Perkembangan HAM dalam tiga generasi yang diusulkan Karel Vasak menunjukkan bahwa cakupan hak asasi terus meluas seiring dengan dinamika sosial dan tantangan global. Jika generasi pertama berfokus pada kebebasan individu, generasi kedua dan ketiga memperluas tanggung jawab negara dan masyarakat internasional untuk memenuhi hak kolektif, seperti keadilan ekonomi dan kelestarian lingkungan. Pendapat L.J. van Apeldoorn dan Miriam Budiardjo semakin memperkuat pandangan bahwa HAM bersifat universal dan melekat pada kodrat manusia, terlepas dari pengakuan negara. Dengan demikian, HAM bukan sekadar produk hukum, melainkan prinsip moral yang harus dijunjung tinggi oleh semua pihak.

2. Evolusi Pemikiran dan Sejarah Perkembangan Hak Asasi Manusia

---

[111] Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013), 27–31.

[112] L.J. van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum, Terj. Oetarid Sadino, Ed. 10* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), 26–28.

[113] Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, 6th ed. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 92–93.

Pemikiran tentang hak asasi manusia (HAM) memiliki akar sejarah yang panjang, mencakup berbagai peradaban dan masa yang berbeda. Meskipun konsep ini secara resmi dirumuskan dalam bentuk deklarasi dan instrumen hukum modern pada abad ke-20, gagasan tentang hak-hak mendasar manusia telah berkembang jauh sebelumnya. Sejarah evolusi HAM mencerminkan pencarian manusia untuk mengakui dan melindungi martabat serta kebebasan individu dalam berbagai konteks sosial, politik, dan budaya.[114]

a. Pemikiran Awal tentang Hak Asasi Manusia dalam Peradaban Kuno

Gagasan tentang hak-hak mendasar manusia dapat dilacak hingga peradaban kuno. Meskipun tidak menggunakan istilah "hak asasi manusia," banyak masyarakat kuno mengembangkan prinsip-prinsip yang mendasari penghormatan terhadap martabat manusia.[115]

1) Piagam Cyrus: Titik Awal HAM Tertulis

Salah satu dokumen tertulis tertua yang sering disebut sebagai pendahulu konsep HAM adalah Piagam Cyrus (539 SM). Piagam ini dikeluarkan oleh Raja Cyrus Agung dari Kekaisaran Persia setelah ia menaklukkan Babilonia. Dalam piagam tersebut, Cyrus memproklamasikan pembebasan budak, kebebasan beragama, dan penghormatan terhadap keberagaman budaya di wilayah kekuasaannya. Piagam ini dianggap sebagai salah satu dokumen pertama yang menyatakan prinsip-prinsip dasar HAM dalam bentuk tertulis. [116]

2) Pemikiran Yunani dan Romawi

Pemikiran filsafat Yunani, terutama melalui tulisan-tulisan Aristoteles dan Plato, juga memberikan kontribusi penting terhadap gagasan hak manusia. Meskipun fokus mereka lebih pada konsep keadilan dan etika dalam konteks masyarakat kota (polis), gagasan tentang "hukum alam" (*natural law*) yang mereka kemukakan menjadi dasar penting bagi pemikiran HAM di kemudian hari.[117]

---

[114] Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice, 3rd Ed* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 16.

[115] Micheline R Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley: University of California Press, 2004), 6.

[116] D. G. Lyon, "The Cyrus Cylinder," *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, 1886.

[117] Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997).

Bangsa Romawi kemudian mengadopsi konsep hukum alam ini dan mengembangkannya menjadi *jus gentium* atau hukum bangsa-bangsa. Para ahli hukum Romawi, seperti Cicero, berpendapat bahwa hukum alam adalah hukum universal yang berlaku untuk semua manusia berdasarkan rasionalitas dan moralitas.[118]

b. Peran Agama dalam Pengembangan Gagasan Hak Asasi Manusia

Agama memainkan peran signifikan dalam membentuk gagasan tentang hak asasi manusia di berbagai peradaban. Banyak ajaran agama memperkenalkan prinsip-prinsip yang mendasari penghormatan terhadap martabat manusia.

1) Kontribusi Tradisi Abrahamik

Tradisi agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, dan Islam) memberikan penekanan besar pada konsep kesetaraan manusia di hadapan Tuhan. Dalam Yudaisme, misalnya, *Kitab Kejadian* menyatakan bahwa manusia diciptakan menurut citra Tuhan, yang menjadi landasan nilai intrinsik manusia. Kekristenan kemudian memperluas gagasan ini dengan menekankan kasih sayang, keadilan, dan perlindungan terhadap kelompok rentan, seperti janda dan yatim piatu.

Pada Abad Pertengahan, teolog Kristen seperti Thomas Aquinas mengintegrasikan pemikiran hukum alam dari tradisi Yunani-Romawi ke dalam filsafat agama. Aquinas berpendapat bahwa hak asasi manusia bersumber dari hukum Tuhan yang bersifat universal.[119]

2) Pengaruh Tradisi Timur

Sementara itu, tradisi agama Timur, seperti Hindu, Buddha, dan Konfusianisme, juga memperkenalkan konsep moralitas yang relevan dengan HAM. Konfusianisme, misalnya, menekankan pentingnya keadilan sosial dan kewajiban moral pemimpin untuk melindungi

---

[118] Putu Samawati, *Dialektika Hukum Alam* (Universitas Sriwijaya, 2023), https://repository.unsri.ac.id/99049/1/Dialektika Hukum Alam_19%25.pdf.

[119] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Natural Law and Human Rights*, ed. David J Klassen (Academia.edu, 2018), https://www.academia.edu/download/55718834/The_Natural_Law_the_Virtues_and_Consequences_in_the_Ethical_Theory_of_Saint_Thomas_Aquinas.pdf.

rakyatnya. Sedangkan ajaran Buddha menekankan kasih sayang dan penghormatan terhadap kehidupan makhluk hidup.[120]

c. Zaman Pencerahan dan Revolusi Hak Asasi Manusia

Periode Pencerahan pada abad ke-17 dan ke-18 menandai fase kritis dalam sejarah pemikiran HAM. Pada masa ini, gagasan tentang hak-hak individual mulai diartikulasikan secara lebih sistematis oleh para filsuf dan intelektual, yang kemudian memengaruhi revolusi politik besar di Eropa dan Amerika.

1) Filsafat Pencerahan

Filsuf-filsuf Pencerahan seperti John Locke, Jean-Jacques Rousseau, dan Voltaire memperkenalkan gagasan tentang hak-hak alamiah yang melekat pada setiap individu. John Locke, dalam karyanya *Two Treatises of Government*, menegaskan bahwa manusia memiliki hak alamiah atas kehidupan, kebebasan, dan kepemilikan (*life, liberty, and property*). Hak-hak ini dianggap tidak dapat dicabut dan menjadi dasar legitimasi kekuasaan pemerintah.[121]

Rousseau, melalui bukunya *The Social Contract*, menekankan pentingnya perjanjian sosial antara rakyat dan pemerintah untuk menjamin kebebasan dan kesetaraan.[122] Filsafat-filsafat ini tidak hanya memengaruhi pemikiran politik, tetapi juga menjadi landasan deklarasi-deklarasi HAM di kemudian hari.

2) Revolusi Amerika dan Prancis

Pemikiran Pencerahan mengilhami dua peristiwa besar dalam sejarah HAM: Revolusi Amerika (1776) dan Revolusi Prancis (1789). Deklarasi Kemerdekaan Amerika (1776) menyatakan bahwa "semua manusia diciptakan setara" dan dikaruniai hak-hak yang tidak dapat dicabut, seperti kehidupan, kebebasan, dan pencarian kebahagiaan.[123]

Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara di Prancis (1789) menegaskan prinsip-prinsip kebebasan, kesetaraan, dan

---

[120] Kelsang Gyatso, *Introduction to Buddhism: An Explanation of the Buddhist Way of Life* (London: Tharpa Publications, 2001).

[121] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge University Press, 1988), 287.

[122] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Maurice Cranston (Penguin Books, 1968), 49–54.

[123] Thomas Jefferson et al., "Declaration of Independence," ed. Henry Steele Commager, *Documents of American History* (Appleton-Century-Crofts, 1948), 103–4.

persaudaraan. Deklarasi ini menjadi salah satu dokumen terpenting dalam sejarah HAM, yang menginspirasi gerakan-gerakan serupa di seluruh dunia.[124]

d. Era Modern: Institusionalisasi Hak Asasi Manusia

Setelah dua perang dunia yang menghancurkan pada abad ke-20, kebutuhan untuk melindungi HAM secara global menjadi lebih mendesak. Era ini ditandai oleh pembentukan institusi-institusi dan dokumen-dokumen penting yang membentuk sistem HAM modern.

1) Piagam PBB dan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia

Setelah Perang Dunia II, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dibentuk pada tahun 1945 dengan tujuan untuk mempromosikan perdamaian dan melindungi hak asasi manusia. Salah satu pencapaian terbesar PBB adalah pengadopsian Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) pada tahun 1948. Deklarasi ini terdiri dari 30 pasal yang mencakup berbagai hak sipil, politik, ekonomi, sosial, dan budaya. DUHAM menjadi standar internasional pertama yang mengartikulasikan HAM secara komprehensif.

2) Perjanjian Internasional tentang HAM.[125]

Selain DUHAM, PBB juga merumuskan sejumlah perjanjian internasional yang mengikat negara-negara secara hukum, termasuk: Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR); Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (ICESCR)

Kedua kovenan ini, bersama DUHAM, membentuk apa yang dikenal sebagai International Bill of Human Rights.[126]

3) Pengadilan dan Mekanisme HAM

Era modern juga menyaksikan pembentukan pengadilan internasional, seperti International Criminal Court (ICC) dan pengadilan ad hoc untuk menangani pelanggaran HAM berat, termasuk

---

[124] "Declaration of the Rights of Man and of the Citizen," 1789, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp.

[125] Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001), 48–53.

[126] Philip Alston and Ryan Goodman, *International Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 145–149.

genosida dan kejahatan perang. Selain itu, sistem HAM regional, seperti Konvensi Eropa tentang HAM dan Konvensi Amerika tentang HAM, memperkuat perlindungan hak di tingkat lokal.[127]

3. Prinsip-Prinsip Dasar Hak Asasi Manusia

Prinsip-prinsip dasar hak asasi manusia (HAM) merupakan landasan moral dan hukum yang memastikan bahwa setiap individu, tanpa kecuali, memiliki hak-hak yang tidak dapat dicabut dan harus dihormati. Prinsip-prinsip ini tidak hanya menjadi pedoman dalam pembentukan kerangka hukum internasional, tetapi juga menjadi dasar bagi kebijakan publik yang adil dan inklusif. Pada bagian ini, akan dibahas empat prinsip utama yang menjadi fondasi pemahaman HAM secara universal: universalitas, non-diskriminasi dan kesetaraan, keterhubungan dan ketergantungan hak-hak, serta partisipasi dan akuntabilitas.

a. Universalitas

Universalitas adalah inti dari gagasan hak asasi manusia. Prinsip ini menegaskan bahwa HAM berlaku untuk semua manusia di mana pun, tanpa memandang perbedaan latar belakang seperti kewarganegaraan, ras, agama, jenis kelamin, atau status sosial. Konsep ini pertama kali diinstitusionalisasikan melalui *Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia* (DUHAM) pada tahun 1948, khususnya pada Pasal 1 yang menyatakan bahwa: *"Semua manusia dilahirkan merdeka dan memiliki martabat serta hak yang sama."* [128]

Dengan demikian, HAM diakui sebagai hak inheren yang melekat pada setiap manusia sejak lahir, bukan sesuatu yang diberikan oleh negara atau institusi lain. Universalitas ini didasarkan pada keyakinan bahwa semua manusia memiliki martabat yang sama, terlepas dari perbedaan budaya atau sistem politik. Namun, penerapan prinsip universalitas sering menghadapi tantangan di tingkat global. Negara-negara dengan tradisi budaya yang berbeda kadang mempertanyakan relevansi HAM yang dianggap terlalu berpusat pada nilai-nilai Barat. [129]

---

[127] Andrew Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 85–91.

[128] Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, 48.

[129] Alston and Goodman, *International Human Rights*, 34–35.

b. Non-Diskriminasi dan Kesetaraan

Prinsip non-diskriminasi dan kesetaraan merupakan landasan fundamental dalam melindungi hak-hak individu. Prinsip ini memastikan bahwa tidak ada individu yang boleh diperlakukan secara tidak adil berdasarkan karakteristik pribadinya, seperti jenis kelamin, warna kulit, agama, orientasi seksual, atau disabilitas. Hal ini secara eksplisit dinyatakan dalam Pasal 7 DUHAM: *"Semua orang adalah sama di hadapan hukum dan berhak tanpa diskriminasi untuk mendapatkan perlindungan hukum yang sama."* [130]

Kesetaraan juga mencakup aspek yang lebih luas, termasuk kesempatan yang setara untuk menikmati hak-hak ekonomi, sosial, budaya, sipil, dan politik. Prinsip ini sering menjadi dasar dari berbagai kebijakan afirmatif yang bertujuan untuk mengurangi ketimpangan struktural, seperti diskriminasi berbasis gender atau rasial. Namun, tantangan dalam penerapan prinsip ini tidak sedikit. Ketimpangan ekonomi global, misalnya, sering kali memperbesar diskriminasi terhadap kelompok rentan, termasuk perempuan, anak-anak, dan masyarakat adat.[131]

c. Keterhubungan dan Ketergantungan Hak-Hak

Hak asasi manusia tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait dan saling mendukung satu sama lain. Prinsip keterhubungan dan ketergantungan ini menekankan bahwa pelaksanaan satu hak tidak dapat dipisahkan dari hak-hak lainnya. Sebagai contoh, hak atas pendidikan tidak dapat sepenuhnya direalisasikan tanpa adanya hak atas kesejahteraan ekonomi, kesehatan, dan kebebasan berekspresi.[132]

Pendekatan ini diadopsi secara luas dalam dokumen-dokumen internasional seperti Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR) dan Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (ICESCR).[133] Keduanya menegaskan bahwa hak-hak sipil dan politik tidak lebih penting daripada hak-hak ekonomi, sosial, dan

---

[130] United Nations, *Universal Declaration of Human Rights* (Paris, 1948), 7.
[131] Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction*, 63–64.
[132] Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, "Fact Sheet No.16 (Rev.1), The Committee on Economic, Social and Cultural Rights," n.d.
[133] United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966.

budaya. Sebaliknya, semua hak ini harus dipenuhi secara bersamaan untuk menjamin martabat manusia.[134]

Namun, dalam praktiknya, pemenuhan hak-hak ini sering menghadapi kendala, terutama di negara berkembang yang memiliki keterbatasan sumber daya. Misalnya, pemenuhan hak atas kesehatan dan pendidikan sering kali bergantung pada anggaran yang terbatas, sementara pelanggaran hak-hak sipil dan politik dapat menghalangi masyarakat untuk memperjuangkan hak-hak lainnya. Dengan demikian, prinsip keterhubungan ini menuntut pendekatan yang holistik dan terintegrasi dalam pengambilan kebijakan.[135]

d. Partisipasi dan Akuntabilitas

Partisipasi adalah elemen kunci dari hak asasi manusia yang menegaskan bahwa setiap individu berhak untuk ikut serta dalam proses pengambilan keputusan yang memengaruhi kehidupannya. Prinsip ini mencakup hak untuk memilih dalam pemilu, berpartisipasi dalam pemerintahan, serta menyuarakan pendapat secara bebas dan damai.[136]

Sementara itu, akuntabilitas menuntut adanya mekanisme untuk memastikan bahwa pelanggaran HAM tidak dibiarkan tanpa konsekuensi. Negara, sebagai pemangku kewajiban utama dalam HAM, harus bertanggung jawab atas pelanggaran yang terjadi baik oleh aparatnya maupun oleh aktor-aktor lain di bawah yurisdiksinya. Hal ini mencakup kewajiban untuk menyediakan akses keadilan bagi korban, termasuk melalui lembaga-lembaga peradilan nasional maupun internasional.[137]

Salah satu instrumen internasional yang menonjol dalam hal akuntabilitas adalah pembentukan International Criminal Court (ICC). Lembaga ini berfungsi untuk mengadili kejahatan berat seperti genosida, kejahatan perang, dan kejahatan terhadap kemanusiaan ketika pengadilan nasional tidak mampu atau tidak bersedia melakukannya. Selain itu, banyak negara telah mengadopsi mekanisme domestik seperti ombudsman atau

---

[134] Nico Schrijver, "Fifty Years International Human Rights Covenants," *NTM|NJCM-Bulletin* 41, no. 4 (2016): 457, https://www.geneva-academy.ch/joomlatools-files/docman-files/Nico Schijver - Fifty Years International Human Rights Covenants.pdf.

[135] Alston and Goodman, *International Human Rights*, 198.

[136] United Nations, *International Covenant on Civil and Political Rights*.

[137] International Criminal Court, "About the Court," n.d.

komisi HAM untuk memastikan bahwa prinsip akuntabilitas diterapkan secara efektif.[138]

Namun, akuntabilitas sering kali sulit ditegakkan di negara-negara dengan sistem hukum yang lemah atau pemerintahan yang otoriter. Di sini, peran masyarakat sipil, media, dan organisasi internasional menjadi sangat penting untuk mendorong transparansi dan memastikan bahwa pelanggaran HAM tidak dibiarkan tanpa sanksi.[139]

4. Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia

a. Pendahuluan (Preambule)

Pendahuluan DUHAM menekankan pentingnya pengakuan terhadap martabat manusia dan hak-hak yang sama bagi semua orang sebagai dasar kebebasan, keadilan, dan perdamaian dunia. Beberapa poin penting dalam pendahuluan:

1) Pengabaian dan penghinaan terhadap hak asasi manusia telah menyebabkan tindakan keji yang melukai hati nurani umat manusia.
2) Adanya kebutuhan akan dunia di mana manusia menikmati kebebasan berbicara, kebebasan berkeyakinan, serta kebebasan dari ketakutan dan kemiskinan.
3) Pengakuan universal atas hak-hak manusia diperlukan agar individu tidak terpaksa mencari perlawanan terhadap penindasan dan ketidakadilan.

b. Isi DUHAM (30 Pasal)

1) Pasal 1 - Hak atas Kesetaraan dan Martabat: Semua manusia dilahirkan merdeka dan setara dalam martabat dan hak. Mereka dikaruniai akal dan hati nurani, dan harus saling menghormati dalam semangat persaudaraan.
2) Pasal 2 - Non Diskriminasi: Setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan dalam DUHAM tanpa diskriminasi berdasarkan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pendapat politik, kebangsaan, asal-usul sosial, properti, kelahiran, atau status lainnya.

---

[138] International Criminal Court, "Understanding the International Criminal Court," n.d.
[139] Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction*, 120.

3) Pasal 3 - Hak atas Kehidupan, Kebebasan, dan Keamanan: Setiap orang berhak atas kehidupan, kebebasan, dan keamanan pribadi.
4) Pasal 4 - Larangan Perbudakan: Tidak seorang pun boleh diperbudak atau diperhambakan; segala bentuk perbudakan dan perdagangan manusia harus dilarang.
5) Pasal 5 - Larangan Penyiksaan: Tidak seorang pun boleh disiksa atau diperlakukan secara kejam, tidak manusiawi, atau merendahkan martabat.
6) Pasal 6 - Pengakuan sebagai Pribadi di Hadapan Hukum: Setiap orang berhak diakui sebagai pribadi di hadapan hukum di mana pun berada.
7) Pasal 7 - Kesetaraan di Hadapan Hukum: Semua orang setara di hadapan hukum dan berhak atas perlindungan hukum tanpa diskriminasi.
8) Pasal 8 - Hak atas Perlindungan Hukum yang Efektif: Setiap orang berhak atas pemulihan yang efektif dari pengadilan nasional yang kompeten terhadap tindakan yang melanggar hak-hak dasarnya.
9) Pasal 9 - Larangan Penangkapan atau Penahanan Sewenang-wenang: Tidak seorang pun boleh ditangkap, ditahan, atau diasingkan secara sewenang-wenang.
10) Pasal 10 - Hak atas Peradilan yang Adil: Setiap orang berhak atas peradilan yang adil dan terbuka oleh pengadilan yang independen dan tidak memihak.
11) Pasal 11 - Asas Praduga Tidak Bersalah: Setiap orang yang dituduh melakukan tindak pidana berhak dianggap tidak bersalah sampai terbukti bersalah sesuai hukum. Tidak seorang pun boleh dihukum karena tindakan yang tidak dianggap sebagai pelanggaran hukum pada saat dilakukan.
12) Pasal 12 - Hak atas Privasi: Tidak seorang pun boleh diganggu kehidupan pribadinya, keluarganya, rumah tangganya, atau surat-menyuratnya.
13) Pasal 13 - Hak atas Kebebasan Bergerak: Setiap orang berhak untuk bergerak bebas dan memilih tempat tinggal di dalam suatu negara. Setiap orang berhak meninggalkan suatu negara, termasuk negaranya sendiri, dan kembali ke negaranya.

14) Pasal 14 - Hak atas Perlindungan Suaka: Setiap orang berhak mencari dan menikmati suaka dari penganiayaan di negara lain. Hak ini tidak berlaku jika seseorang dikejar karena kejahatan non-politik atau tindakan yang bertentangan dengan tujuan PBB.
15) Pasal 15 - Hak atas Kewarganegaraan: Setiap orang berhak atas kewarganegaraan. Tidak seorang pun boleh dicabut kewarganegaraannya secara sewenang-wenang atau dilarang mengubah kewarganegaraannya.
16) Pasal 16 - Hak untuk Menikah dan Berkeluarga: Laki-laki dan perempuan yang dewasa berhak menikah dan membentuk keluarga tanpa batasan ras, kebangsaan, atau agama. Pernikahan hanya dapat terjadi dengan persetujuan bebas kedua belah pihak.
17) Pasal 17 - Hak atas Kepemilikan: Setiap orang berhak memiliki properti, sendiri atau bersama orang lain. Tidak seorang pun boleh dirampas propertinya secara sewenang-wenang.
18) Pasal 18 - Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, hati nurani, dan beragama.
19) Pasal 19 - Kebebasan Berpendapat dan Berekspresi: Setiap orang berhak atas kebebasan berpendapat dan berekspresi, termasuk mencari, menerima, dan menyebarkan informasi tanpa batasan.
20) Pasal 20 - Hak atas Kebebasan Berkumpul: Setiap orang berhak atas kebebasan berkumpul dan berserikat secara damai. Tidak seorang pun dapat dipaksa menjadi anggota suatu perkumpulan.
21) Pasal 21 - Hak atas Partisipasi dalam Pemerintahan: Setiap orang berhak ikut serta dalam pemerintahan negaranya. Kehendak rakyat adalah dasar kekuasaan pemerintah.
22) Pasal 22 - Hak atas Jaminan Sosial: Setiap orang, sebagai anggota masyarakat, berhak atas jaminan sosial dan realisasi hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya.
23) Pasal 23 - Hak atas Pekerjaan: Setiap orang berhak atas pekerjaan, upah yang adil, dan perlindungan dari pengangguran.
24) Pasal 24 - Hak atas Istirahat: Setiap orang berhak atas istirahat, termasuk pembatasan waktu kerja dan liburan berkala dengan gaji.

25) Pasal 25 - Hak atas Standar Hidup Layak: Setiap orang berhak atas standar hidup yang memadai untuk kesehatan dan kesejahteraan diri dan keluarganya.
26) Pasal 26 - Hak atas Pendidikan: Setiap orang berhak atas pendidikan. Pendidikan dasar harus wajib dan gratis.
27) Pasal 27 - Hak atas Kebudayaan: Setiap orang berhak untuk berpartisipasi dalam kehidupan budaya masyarakat.
28) Pasal 28 - Hak atas Ketertiban Sosial dan Internasional: Setiap orang berhak atas tatanan sosial dan internasional di mana hak-hak dalam DUHAM dapat sepenuhnya direalisasikan.
29) Pasal 29 - Kewajiban terhadap Masyarakat: Setiap orang memiliki kewajiban terhadap masyarakat sebagai bentuk penghormatan terhadap hak orang lain.
30) Pasal 30 - Larangan Penyalahgunaan HAM: Tidak satu pun ketentuan dalam DUHAM dapat ditafsirkan sebagai memberikan hak kepada siapa pun untuk melakukan tindakan yang bertujuan merusak hak dan kebebasan lainnya.[140]

5. Islam dan Hak Asasi Manusia

Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan hak-hak dasar yang melekat pada setiap individu tanpa diskriminasi. Dalam tradisi Barat, HAM berkembang dari nilai-nilai sekular dan humanistik. Namun, Islam sejak awal juga telah menekankan penghormatan terhadap martabat manusia melalui wahyu.[141]

Allāh swt. berfirman,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik, dan Kami lebihkan mereka atas banyak makhluk yang telah Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (QS. Al-Isrā': 70)

[140] United Nations, "Universal Declaration of Human Rights" (1948).
[141] Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 6th ed. (Boulder: Westview Press, 2012), 23–25.

Ayat ini menegaskan bahwa manusia memiliki kemuliaan yang dianugerahkan oleh Allāh SWT. Kemuliaan tersebut meliputi bentuk fisik yang sempurna, akal untuk berpikir, kemampuan berbicara, serta dominasi atas makhluk lain. Syekh Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa manusia dimuliakan dengan akal dan kekuatan pemahaman yang membedakan antara yang benar dan yang salah, yang baik dan yang buruk. Dengan demikian, manusia memiliki tanggung jawab untuk bersyukur dan menggunakan nikmat tersebut dengan sebaik-baiknya.[142] Ayat ini juga menunjukkan bahwa Islam mengakui dan menjunjung tinggi martabat manusia secara universal, tanpa memandang latar belakang sosial, ras, atau agama.

Allāh swt. juga berfirman,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan; kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allāh ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allāh Maha Mengetahui, Maha Teliti. (QS. Al-Ḥujurāt: 13)

Ayat ini menekankan kesetaraan seluruh umat manusia, yang berasal dari satu asal-usul, yaitu Adam dan Hawa. Perbedaan suku dan bangsa bukanlah untuk saling membanggakan, melainkan untuk saling mengenal dan memahami. Imam Fakhruddin ar-Razi dalam menafsirkan ayat ini menyatakan bahwa perbedaan ini memiliki hikmah agar manusia dapat saling mengenal dan membedakan satu sama lain, yang pada akhirnya membawa kepada kemaslahatan bersama.[143] Ayat ini juga mengajarkan bahwa tidak ada superioritas berdasarkan ras, suku, atau status sosial. Kemuliaan seseorang di sisi Allāh hanya ditentukan oleh ketakwaannya. Hal ini sejalan dengan prinsip non-diskriminasi dalam HAM, yang menekankan bahwa semua manusia memiliki hak dan martabat yang sama.

Dari Abu Nadrah ra., Rasūlullāh saw. menyampaikan khutbah pada pelaksanaan haji wada'.

---

[142] Nawawi al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'an Al-Majid* (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 1:70.

[143] Abu 'Abdullah Muhammad bin Muhammad Fakhruddin Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib* (Dar Ihya At-Turats Al-'Arabi, n.d.), 12:345.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ إِلَّا بِتَقْوَى اللَّهِ

'Wahai manusia! Sesungguhnya Tuhan kalian adalah satu dan bapak kalian (Nabi Adam) adalah satu. Ketahuilah! Tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas orang non-Arab, dan tidak pula bagi non-Arab atas orang Arab. Tidak (pula) orang berkulit hitam atas orang berkulit merah, dan tidak pula orang berkulit merah atas orang berkulit hitam, kecuali dengan ketakwaan kepada Allāh. (HR. Bukhari, no. 1739)

Rasūlullāh saw. juga bersabda,

كلكم من آدم، وآدم من تراب...

Kalian semua berasal dari Adam, dan Adam berasal dari tanah. (HR. Ahmad dan Abu Dawud)

Dari dalil-dalil tersebut, lahirlah sebuah kaidah fiqih yang mendasar, yakni,

الْأَصْلُ فِي الإِنْسَانِ الْحُرِّيَّةُ

Hukum asal dalam diri manusia adalah kebebasan.[144]

Dalam pandangan Islam, hak asasi manusia merupakan bagian integral dari ajaran yang bersifat menyeluruh dan universal. Sejak masa Rasūlullāh ﷺ dan para Khulafaur Rasyidin, hak-hak ini tidak hanya dijelaskan secara teoritis, tetapi juga diterapkan secara nyata dalam kehidupan sosial umat Islam. Hak atas kehidupan (ḥaqq al-ḥayāh) merupakan hak paling mendasar, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'ān dan diperkuat dengan larangan membunuh secara tidak sah, termasuk larangan membunuh perempuan, anak-anak, orang tua, hingga petani dalam peperangan. Islam juga mengakui hak atas kebebasan (ḥaqq al-ḥurriyyah), yang tercermin dalam upaya pembebasan budak dan larangan memperlakukan mereka secara sewenang-wenang, dengan sistem seperti mukatabah dan berbagai bentuk kaffarat.

Di sisi lain, keadilan (ḥaqq al-'adālah) menjadi prinsip utama yang ditekankan dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk hukum, sosial, gender, dan perlakuan terhadap non-Muslim, seperti yang tercermin dalam Piagam Madinah. Islam juga menetapkan hak atas kepemilikan harta (ḥaqq al-māl) dengan menjunjung keadilan ekonomi melalui larangan riba, penimbunan, serta kewajiban

[144] Wizarah Al-Auqaf wa Al-Syu'uni Al-Islamiyah Al-Kuwait, *Al-Mausu'atu Al-Fiqhiyah Al-Quwaitiyah* (Dar As-Salasil, n.d.), 17:176.

zakat, dan menjaga hak milik pribadi. Kebebasan beragama (ḥaqq ḥurriyyat al-‘aqīdah) dijamin dengan prinsip lā ikrāha fī al-dīn, yang secara historis terbukti melalui sikap toleran terhadap non-Muslim dalam Piagam Madinah, pernyataan Khalifah Umar kepada penduduk Yerusalem, serta tradisi di Andalusia dan Kesultanan Ottoman. Selain itu, Islam menjunjung tinggi kehormatan dan martabat manusia (ḥaqq al-karāmah al-insāniyyah), antara lain dengan melarang ghibah, penghinaan, serta menjaga privasi dan menghormati jenazah.[145]

Para pemikir kontemporer seperti Dr. Yusuf Al-Qaradawi, Prof. Abdullah bin Bayyah, dan Dr. Mohammad Hashim Kamali menekankan bahwa konsep HAM dalam Islam tidak hanya mencakup hak-hak manusia secara horizontal, tetapi juga terkait erat dengan tanggung jawab vertikal kepada Tuhan. Dengan demikian, hak asasi dalam Islam bersifat integral, menggabungkan nilai ilahiyah dan kemanusiaan, serta telah lebih dahulu diterapkan jauh sebelum munculnya deklarasi HAM modern seperti Magna Carta atau Deklarasi Universal HAM PBB.[146]

[145] Mashood A Baderin, “Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives,” *Muslim World Journal of Human Rights* 4, no. 1 (2007): Article 5, https://soas-repository.worktribe.com/OutputFile/450177.

[146] Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002).

BAB III
RELEVANSI KONSEP MAṢLAḤAH NAJMUDDĪN AṬ-ṬŪFĪ TERHADAP HAK ASASI MANUSIA

A. Konsep Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī

Sebelum kita membahas atau mengambil kesimpulan pendapat Aṭ-Ṭūfī tentang *maṣlaḥah*, penting untuk memahami terlebih dahulu apa yang dia katakan tentang *maṣlaḥah* dan di mana dia menyampaikannya. Aṭ-Ṭūfī tidak menulis risalah khusus tentang *maṣlaḥah* seperti yang dilakukan oleh banyak fuqaha lainnya. Bahkan, dia tidak membahas *maṣlaḥah* secara mendalam dalam kitab-kitab ushul fiqhnya. Namun, dia membahasnya dalam kitab "*at-Ta'yīn Syarḥ al-Arba'īn an-Nawawiyyah*," tepatnya pada Ḥadīth yang ke 32.

1. Definisi dan Konsep Dasar Maṣlaḥah

Aṭ-Ṭūfī membahas tentang hakikat dari *maṣlaḥah* dari tiga sudut pandang, yakni dari sisi kebahasaan, dari sisi urf, dan dari sisi terminologi syara'. Menurutnya, *maṣlaḥah* secara bahasa adalah bentuk *maf'alah* dari kata *shalāh,* yang berarti,

كَوْنُ الشَّيْءِ عَلَى هَيْئَةٍ كَامِلَةٍ بِحَسَبِ مَا يُرَادُ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَهُ

Keadaan sesuatu dalam bentuk yang sempurna sesuai dengan tujuan keberadaannya. [147]

Sementara *maṣlaḥah* menurut urf adalah,

السَّبَبُ الْمُؤَدِّي إِلَى الصَّلَاحِ وَالنَّفْعِ

Sebab yang membawa kepada kebaikan dan manfaat, [148]

Sementara *maṣlaḥah* menurut terminologi syara' adalah,

السَّبَبُ الْمُؤَدِّي إِلَى مَقْصُودِ الشَّارِعِ عِبَادَةً أَوْ عَادَةً.

[147] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 239; *Mawsūʿat Al-Fiqh Al-Islāmī* (Kairo: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, Miṣr, 1966).

[148] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 239; Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm, *Riʿāyat Al-Maṣlaḥah Wa Al-Ḥikmah Fī Tashrīʿ Nabī Al-Raḥmah* ﷺ, al-ʿadad 1 (al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 2002), 200; al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Nabawiyyah, "Majallat Al-Jāmiʿah Al-Islāmiyyah Bi Al-Madīnah Al-Nabawiyyah," ed. Usāmah ibn al-Zahrā' (Mawqiʿ al-Jāmiʿah al-Rasmī (Situs Resmi Universitas), 2024), 35.

Sebab yang mengantarkan pada tujuan syariat, baik dalam ibadah maupun kebiasaan.[149]

Sampai pada titik ini, gagasan At-Ṭūfī mengenai *maṣlaḥah* secara zahir tidak menunjukkan kontradiksi dengan kerangka konseptual para pendahulunya. Hakikat *maṣlaḥah* sejatinya masih berjalan seiring dengan tradisi usul fikih yang menegaskan bahwa hukum-hukum syariat ditetapkan demi kemaslahatan umat manusia. Ketika At-Ṭūfī menyatakan bahwa tujuan utama hukum adalah untuk menghadirkan manfaat dan menolak mudarat.

Namun dalam menjelaskan definisi konsep *maṣlaḥah* tersebut, At-Ṭūfī menampilkan suatu pendekatan yang lebih progresif dibanding para pemikir sebelumnya. Ia tidak hanya menerima konsep yang telah ada, tetapi juga memperluas dan memperjelas cakupannya dengan membagi *maṣlaḥah* ke dalam dua bentuk utama. Pertama, *maṣlaḥah* yang terkait dengan hak Allāh SWT, yakni hal-hal yang berkaitan langsung dengan aspek ibadah dan penghambaan manusia kepada Tuhannya. Kedua, *maṣlaḥah* yang berkaitan dengan kepentingan dan kemaslahatan makhluk, yaitu urusan-urusan duniawi yang berperan dalam menciptakan keteraturan sosial dan kesejahteraan umat manusia, seperti dalam persoalan adat atau kebiasaan. Ia menegaskan,

ثُمَّ هِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى مَا يُقْصَدُ بِهِ الشَّارِعُ لِحَقِّهِ كَالْعِبَادَاتِ، وَإِلَى مَا يُقْصَدُ بِهِ لِنَفْعِ الْمَخْلُوقِينَ وَانْتِظَامِ أَحْوَالِهِمْ كَالْعَادَاتِ.

"Kemudian, ia terbagi menjadi apa yang dimaksudkan oleh Pembuat Syariat (Allāh) untuk hak-Nya, seperti ibadah, dan apa yang dimaksudkan untuk kemaslahatan makhluk serta keteraturan keadaan mereka, seperti adat (kebiasaan)."[150]

Pembagian ini tidak hanya menjadi inovasi metodologis dalam wacana *ushul fikih*, tetapi juga menjadi titik awal pergeseran paradigma dalam memahami hubungan antara syariat dan kehidupan sosial. Dari sinilah kemudian berkembang

[149] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 239; ʻĀbid ibn Muḥammad al-Sufyānī, *Al-Thabāt Wa Al-Shumūl Fī Al-Sharīʻah Al-Islāmiyyah*, 1st ed. (Makkah al-Mukarramah, Saudi Arabia: Maktabat al-Manārah, 1988), 413; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990), 5:176.

[150] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 239; Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr al-Tūnisī, *Maqāṣid Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūjah (Doha: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, Qatar, 2004), 3;201.

perbedaan mendasar dalam cara pandang terhadap otoritas nash dan peran akal dalam merumuskan hukum.

Al-Ṭūfī menegaskan lebih lanjut bahwa aspek kemaslahatan yang berkaitan dengan pemenuhan hak-hak Allāh, khususnya dalam ranah ibadah, tidak berada dalam jangkauan akal manusia secara mandiri. Jenis ibadah ini merupakan bentuk pengabdian murni yang esensinya tidak dapat dipahami atau ditetapkan berdasarkan rasionalitas semata. Oleh sebab itu, segala ketentuan yang berkaitan dengannya bersifat *tauqīfī*, yakni harus didasarkan sepenuhnya pada nash syar‘i tanpa membuka ruang bagi campur tangan akal dengan dalih kemaslahatan. Ketentuan seperti jumlah rakaat dalam salat, waktu pelaksanaan puasa, atau tata cara ibadah lainnya telah ditetapkan secara pasti oleh syariat. Dalam hal ini, at-Ṭūfī menyatakan dengan tegas

فَإِنَّهَا حَقُّ الشَّرْعِ، وَلَا يُعْرَفُ كَيْفِيَّةُ إِيقَاعِهَا إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا

"Karena ia merupakan hak syariat, dan tidak diketahui cara pelaksanaannya kecuali dari arah syariat itu sendiri, baik melalui nash maupun ijma‘."[151]

Namun, berbeda halnya dengan kemaslahatan yang berkaitan dengan urusan adat dan muamalah, di mana al-Ṭūfī memberikan ruang yang lebih besar bagi peran akal. Dalam wilayah ini, kemaslahatan dipandang sebagai hak bagi mukallaf, dan manusia, dengan akalnya, mampu mengenali serta menentukan bentuk-bentuk kemaslahatan yang sesuai dengan realitas sosial dan kebutuhan hidupnya. Oleh karena itu, jika terjadi pertentangan antara teks nash dengan kemaslahatan dalam ranah adat, maka menurut al-Ṭūfī, kemaslahatan harus diutamakan. Pandangan inilah yang menjadi inti dari pemikiran al-Ṭūfī dan membedakannya secara signifikan dari mayoritas ulama usul lainnya, karena menempatkan maslahat sebagai tolok ukur utama dalam menetapkan hukum pada ranah mu’amalah.

2. Dalīl Utama Aṭ-Ṭūfī: Ḥadīs “Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār”

Rasūlullāh Saw. bersabda,

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Tidak ada madharat dan tidak ada balasan madharat. (HR. Aḥmad, 2867; Ibnu Mājah, 2341; al-Ṭabarānī, 11576; al-Bayhaqī, 11657; Mālik, 2860)

[151] Al-Thufi, *Al-Ta’yin Fi Syarh Al-Arba’in*, 241; At-Thufi, *Al-Intisharat Al-Islamiyah Fi Kasyfi Syibhi An-Nasraniyyah*, 146.

Aṭ-Ṭūfī memulai pembahasannya tentang *maṣlaḥah* dengan menguatkan ḥadīth ini. Dia menyebutkan bahwa ḥadīth ini adalah ḥadīth hasan, kemudian dia menambahkan,

وَلَهُ طُرُقٌ يُقَوَّى بَعْضُهَا بِبَعْضٍ

Dan ḥadīth ini memiliki beberapa jalur yang saling menguatkan satu sama lain.[152]

Selanjutnya, dia menyatakan bahwa jika berbagai sanad yang lebih lemah dikumpulkan, maka akan membentuk sanad yang kuat. Dari semua ini, dia menyimpulkan bahwa,

فَإِذًا هَذَا الْحَدِيثُ ثَابِتٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِمُوجِبِهِ

Ḥadīth ini shahih dan harus diamalkan sesuai dengan isinya.[153]

Ḥadīs tersebut mengandung makna bahwa dalam Islam tidak diperbolehkan menyebabkan kerugian (*ḍarar*) kepada orang lain dalam keadaan apa pun. Menurut Aṭ-Ṭūfī, syarī'at tidak membenarkan adanya kerugian kecuali dengan alasan hukum tertentu. Kerugian yang terjadi karena takdir Ilāhī dianggap tidak dapat dihindari, namun ada jenis kerugian yang dibenarkan, seperti *ḥadd* atau sanksi atas tindak kejahatan.

ثُمَّ الْمَعْنَى: لَا لُحُوقَ ضَرَرٍ شَرْعًا إِلَّا بِمُوجِبٍ خَاصٍّ مُخَصَّصٍ، أَمَّا التَّقْيِيدُ بِالشَّرْعِ فَلِأَنَّ الضَّرَرَ بِحُكْمِ الْقَدَرِ الإِلَهِيِّ لَا يَنتَفِي، وَأَمَّا اسْتِثْنَاءُ لُحُوقِ الضَّرَرِ لِمُوجِبٍ خَاصٍّ، فَلِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْعُقُوبَاتِ ضَرَرٌ لَاحِقٌ بِأَهْلِهَا، وَهُوَ مَشْرُوعٌ بِالإِجْمَاعِ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ لِدَلِيلٍ خَاصٍّ، وَإِنَّمَا كَانَ الضَّرَرُ مَنفِيًّا شَرْعًا فِيمَا عَدَا مَا اسْتُثْنِيَ.

"Kemudian maksudnya adalah: tidak ada bahaya yang berlaku secara syar'ī kecuali karena alasan khusus yang bersifat pengecualian. Adapun pembatasan dengan syarī'at itu karena bahaya menurut ketentuan taqdīr ilāhī tidak bisa ditiadakan. Sedangkan pengecualian adanya bahaya karena alasan khusus itu, karena ḥudūd (hukuman-hukuman pidana) dan 'uqūbāt (sanksi-sanksi) merupakan bentuk bahaya yang menimpa pelakunya, dan hal itu disyariatkan berdasarkan ijmā' (kesepakatan para 'ulamā'). Itu dibenarkan karena adanya dalīl khusus. Maka, bahaya itu ditiadakan secara syar'ī pada selain apa yang telah dikecualikan." [154]

---

[152] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 1:234.
[153] Al-Thufi, 1:235.
[154] Al-Thufi, 1:236.

Ia menguatkan pandangannya ini dengan firman Allāh swt.,

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"Allāh menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu." (QS. al-Baqarah: 185)

Juga dengan firman Allāh Swt.,

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ

"Allāh hendak meringankan (beban) darimu." (QS. al-Nisā': 28)

Juga dengan firman Allāh swt.,

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

"Allāh tidak menghendaki untuk menjadikan kesempitan atas kalian." (QS. al-Mā'idah: 6)

Juga dengan firman Allāh swt.,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"Dan Dia tidak menjadikan dalam agama ini kesempitan atas kalian." (QS. al-Ḥajj: 78)

Juga dengan sabda Rasūlullāh Saw.,

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ

"Sesungguhnya agama ini adalah mudah. Tidaklah seseorang memaksakan diri dalam agama, melainkan dia akan dikalahkan." (HR. al-Bukhārī: 39)

Berlandaskan dengan *dalīl* inilah, Aṭ-Ṭūfī menegaskan bahwa tujuan utama *dīn* adalah menghadirkan manfaat dan *maṣlaḥah*. Jika larangan terhadap kerugian (*ḍarar*) dan tindakan saling merugikan (*ḍirār*) tidak ditegakkan, hal itu akan bertentangan dengan beberapa *naṣṣ syarī'at*, yang mustahil terjadi. Oleh karena itu, prinsip menolak bahaya dan kerusakan menjadi inti dari *syarī'at* ini.

فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الضَّرَرُ وَالضِّرَارُ مُنْفِيًّا شَرْعًا، لَزِمَ وُقُوعُ الخُلْفِ فِي الأَخْبَارِ الشَّرْعِيَّةِ المُتَقَدِّمِ ذِكْرُهَا، وَهُوَ مُحَالٌ.

Maka, jika bahaya (ḍarar) dan saling membahayakan (ḍirār) tidak ditiadakan secara syar'i, niscaya akan terjadi pertentangan dalam berita-berita (naṣṣ-naṣṣ) syar'i yang telah disebutkan sebelumnya, dan hal itu adalah sesuatu yang mustahil (tidak mungkin terjadi). [155]

[155] Al-Thufi, 1:236.

Pandangan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī tentang *ḥadīth* "lā ḍarara wa lā ḍirār" menempati posisi penting dalam kerangka pemikirannya tentang *maṣlaḥah*. Aṭ-Ṭūfī menafsirkan *ḥadīth* ini sebagai dasar *syar'ī* yang kuat dalam meniadakan segala bentuk bahaya (*ḍarar*) dan kerusakan (*mafsadah*) dalam kehidupan umat. Menurutnya, *ḥadīth* ini mengandung pengertian umum yang berlaku terhadap seluruh bentuk bahaya, kecuali jika terdapat *dalīl syar'ī* yang secara khusus mengecualikan atau membolehkan adanya bahaya tersebut, seperti dalam konteks pelaksanaan *ḥudūd* dan *'uqūbāt* yang disahkan berdasarkan *dalīl* tersendiri. Dengan kata lain, larangan terhadap bahaya adalah prinsip dasar yang mengikat, dan pengecualiannya hanya dapat diterima jika didukung oleh *dalīl* khusus yang valid.

وَأَمَّا مَعْنَاهُ فَهُوَ مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ مِنْ نَفْيِ الضَّرَرِ وَالْمَفَاسِدِ شَرْعًا، وَهُوَ نَفْيٌ عَامٌّ إِلَّا مَا خَصَّصَهُ الدَّلِيلُ، وَهَذَا يَقْتَضِي تَقْدِيمَ مُقْتَضَى هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى جَمِيعِ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ وَتَخْصِيصَهَا بِهِ فِي نَفْيِ الضَّرَرِ وَتَحْصِيلِ الْمَصْلَحَةِ؛

"Adapun maknanya adalah sebagaimana telah kami isyaratkan, yaitu penafian (penghilangan) bahaya dan kerusakan secara syar'i. Dan ini merupakan penafian yang bersifat umum, kecuali apa yang dikhususkan oleh dalil. Hal ini menuntut untuk mendahulukan kandungan hadis ini atas seluruh dalil-dalil syariat lainnya dan menjadikannya sebagai dasar pengecualian terhadap dalil-dalil tersebut dalam hal penghilangan bahaya dan perolehan maslahat." [156]

Aṭ-Ṭūfī bahkan menegaskan bahwa jika terjadi pertentangan antara *dalīl-dalīl syar'ī* yang tampaknya mengandung unsur bahaya dengan *ḥadīth* ini, maka yang harus diutamakan adalah prinsip penghilangan bahaya sebagaimana terkandung dalam *ḥadīth* tersebut. Alasannya, jika kita meniadakan bahaya berdasarkan *ḥadīth* ini, maka kita telah mengamalkan kedua *dalīl*: yakni *dalīl syar'ī* yang tampak bertentangan dan *ḥadīth* larangan bahaya dengan pendekatan pengkhususan. Namun, jika kita mengabaikan *ḥadīth* ini, maka berarti kita telah menangguhkan salah satu *dalīl* secara mutlak, yang dalam hal ini adalah *ḥadīth* "lā ḍarara wa lā ḍirār." Aṭ-Ṭūfī menilai bahwa menggabungkan (kompromi) antara *dalīl* lebih utama dibandingkan menolak atau menanggalkan salah satunya.

[156] Al-Thufi, 237.

لَأَنَّا لَوْ فَرَضْنَا أَنَّ بَعْضَ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ تَضَمَّنَ ضَرَرًا، فَإِنْ نَفَيْنَاهُ بِهَذَا الْحَدِيثِ كَانَ عَمَلًا بِالدَّلِيلَيْنِ، وَإِنْ لَمْ نَنْفِهِ بِهِ كَانَ تَعْطِيلًا لِأَحَدِهِمَا، وَهُوَ هَذَا الْحَدِيثُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ النُّصُوصِ فِي الْعَمَلِ بِهَا أَوْلَى مِنْ تَعْطِيلِ بَعْضِهَا.

"Sebab, jika kita misalkan ada sebagian dalil syar'i yang mengandung bahaya, lalu kita meniadakannya berdasarkan hadis ini, maka itu berarti kita telah mengamalkan kedua dalil. Namun jika kita tidak meniadakannya berdasarkan hadis ini, maka berarti kita telah menangguhkan (mengabaikan) salah satu dari keduanya, yaitu hadis ini. Tidak diragukan lagi bahwa menggabungkan (kompromi) antara dua naṣṣ dalam pengamalannya itu lebih utama daripada menangguhkan salah satunya."[157]

3. Argumentasi Aṭ-Ṭūfī Terhadap Konsep Maslahahnya

Untuk memperkuat bangunan argumentasi pemikirannya, Najmuddin at-Ṭūfī mengajukan suatu sistematika hirarkis mengenai sumber-sumber hukum Islam. Ia menyatakan bahwa berdasarkan metode *istikrā'* (penelitian induktif), terdapat sembilan belas jenis dalil syar'i yang dikenal di kalangan para ulama, dan tidak ditemukan selain dari itu.

إِنَّ أَدِلَّةَ الشَّرْعِ تِسْعَةَ عَشَرَ بِالِاسْتِقْرَاءِ، لَا يُوجَدُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ غَيْرُهَا.

"Sesungguhnya dalil-dalil syariat berjumlah sembilan belas berdasarkan istikra' (penelitian induktif), dan tidak terdapat selain itu di kalangan para ulama."[158]

Dalil-dalil tersebut disusun sebagai berikut: pertama, al-Qur'an; kedua, as-Sunnah; ketiga, *ijmā'* umat; keempat, *ijmā'* Ahl al-Madīnah; kelima, *qiyās*; keenam, pendapat sahabat; ketujuh, *maṣlaḥah mursalah*; kedelapan, *istiṣḥāb*; kesembilan, *al-barā'ah al-aṣliyyah* (asal hukum bebas dari beban); kesepuluh, adat kebiasaan; kesebelas, *istikrā'*; keduabelas, *sadd al-dzarā'i'* (menutup pintu kerusakan); ketigabelas, *istidlāl* (penalaran hukum secara rasional); keempatbelas, *istiḥsān* (preferensi hukum); kelimabelas, *al-akhdz bi al-akhaf* (mengambil pendapat yang lebih ringan); keenambelas, *al-'iṣmah* (kemaksuman); ketujuhbelas, *ijmā'* Ahl al-Kūfah; kedelapanbelas, *ijmā' al-'asyarah* (kesepakatan sepuluh

[157] Al-Thufi, 237.
[158] Al-Thufi, 237.

sahabat utama); dan kesembilanbelas, *ijmā' al-khulafā' al-arba'ah* (kesepakatan empat khalifah pertama).

At-Ṭūfī menegaskan bahwa sebagian dari dalil-dalil tersebut disepakati (*muttafaq 'alayh*) di kalangan ulama, sementara sebagian lainnya menjadi subjek perbedaan pendapat (*mukhtalaf fīh*). Adapun sembilan belas dalil syariat tersebut, yang paling kuat di antaranya adalah *nash* dan *ijmā'* . Keduanya kemudian terbagi: apakah selaras dengan prinsip perwujudan kemaslahatan atau bertentangan dengannya. Jika keduanya sejalan dengan kemaslahatan, maka hal itu adalah kebaikan yang sangat besar (*fabiha wa ni'mat*), dan tidak ada perbedaan pendapat, karena ketiga dalil—yakni *nash*, *ijmā'*, dan kemaslahatan yang dipahami dari sabda Nabi ﷺ *"lā ḍarar wa lā ḍirār"*—telah sepakat atas satu ketetapan hukum. Namun, apabila keduanya bertentangan dengan kemaslahatan, maka prinsip perwujudan kemaslahatan harus didahulukan atas keduanya melalui pendekatan *takhṣīṣ* (pembatasan makna) dan *bayān* (penjelasan), bukan dengan menafikan dan menonaktifkan keduanya secara mutlak. Hal ini serupa dengan mendahulukan Sunnah atas al-Qur'an dalam konteks penafsiran dan penjelasan makna.

وَإِنْ خَالَفَاهَا وَجَبَ تَقْدِيمُ رِعَايَةِ الْمَصْلَحَةِ عَلَيْهِمَا بِطَرِيقِ التَّخْصِيصِ وَالْبَيَانِ لَهُمَا، لَا بِطَرِيقِ الِافْتِئَاتِ عَلَيْهِمَا وَالتَّعْطِيلِ لَهُمَا، كَمَا تُقَدَّمُ السُّنَّةُ عَلَى الْقُرْآنِ بِطَرِيقِ الْبَيَانِ.

"Dan jika keduanya (nash dan ijmā') bertentangan dengan kemaslahatan, maka wajib mendahulukan pemeliharaan kemaslahatan atas keduanya melalui cara takhṣīṣ (pembatasan makna) dan bayān (penjelasan) terhadap keduanya, bukan melalui cara meremehkan atau membatalkan keduanya secara sewenang-wenang, sebagaimana Sunnah didahulukan atas al-Qur'an dalam rangka penjelasan (makna)." [159]

Penjelasan dari hal ini adalah bahwa *nash* dan *ijmā'*, keduanya bisa jadi tidak mengandung unsur bahaya (*ḍarar*) atau kerusakan (*mafsadah*) sama sekali, atau justru mengandungnya. Jika keduanya tidak mengandung unsur tersebut, maka secara otomatis selaras dengan prinsip pemeliharaan kemaslahatan. Namun, apabila keduanya mengandung unsur bahaya, maka hal itu bisa terjadi secara keseluruhan dari makna yang dikandungnya, atau hanya sebagian saja. Jika

[159] Al-Thufi, 238; Aḥmad ibn Maḥmūd ibn ʿAbd al-Wahhāb al-Shinqīṭī, *Al-Waṣf Al-Munāsib Li Sharʿ Al-Ḥukm*, 1st ed. (Madinah: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī, Universitas Islam Madinah, 1994), 350; Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad Saʿīd ibn Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī, *Maḥāsin Al-Taʾwīl*, ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1997), 9:166.

keseluruhan makna dari *nash* dan *ijmā'* tersebut mengandung unsur bahaya, maka hal itu termasuk dalam pengecualian dari sabda Nabi ﷺ: *"Lā ḍarar wa lā ḍirār"* (tidak boleh membahayakan dan tidak boleh saling membahayakan), seperti dalam kasus penerapan hudūd dan sanksi pidana atas tindak kriminal.

Namun, jika yang mengandung bahaya hanya sebagian dari makna keduanya, dan hal itu didukung oleh dalil khusus, maka dalil tersebut yang diikuti. Tetapi jika tidak terdapat dalil khusus yang menguatkannya, maka wajib melakukan *takhṣīṣ* (pembatasan makna) terhadap *nash* dan *ijmā'* tersebut dengan sabda Nabi ﷺ*"Lā ḍarar wa lā ḍirār"*, dalam rangka mengompromikan seluruh dalil yang ada (menggabungkan dan menyelaraskan dalil-dalil yang tampak bertentangan).

وَإِنْ لَمْ يَقْتَضِهِ دَلِيلٌ خَاصٌّ، وَجَبَ تَخْصِيصُهُمَا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ.

"Dan jika tidak ada dalil khusus yang menetapkannya, maka wajib dilakukan takhṣīṣ (pembatasan makna) terhadap keduanya (nash dan ijmā') dengan sabda Nabi ﷺ: 'Lā ḍarar wa lā ḍirār' (tidak boleh membahayakan dan tidak boleh saling membahayakan), dalam rangka menyelaraskan seluruh dalil yang ada."[160]

Sebagian pihak mungkin mengajukan keberatan bahwa prinsip pemeliharaan kemaslahatan yang disimpulkan dari sabda Nabi ﷺ*"lā ḍarar wa lā ḍirār"* tidak memiliki kekuatan yang memadai untuk mengungguli *ijmā'*, apalagi untuk menundukkannya melalui pendekatan *takhṣīṣ* (pembatasan makna) atau *bayān* (penafsiran). Argumen ini berpijak pada asumsi bahwa *ijmā'* merupakan dalil yang bersifat *qaṭ'ī* (pasti), sedangkan hadis tersebut tidak mencapai tingkat kekuatan epistemik yang sama, sehingga secara hierarkis *ijmā'* dianggap lebih kuat dan lebih layak dijadikan rujukan utama dalam penetapan hukum.

Namun, menurut pandangan at-Ṭūfī, pemeliharaan terhadap kemaslahatan justru lebih kuat daripada *ijmā'*. Oleh karena itu, secara hierarki epistemik, ia harus diposisikan sebagai dalil yang paling kuat dalam sistem hukum Islam. Logika yang digunakan oleh at-Ṭūfī sederhana namun logis: jika suatu dalil memiliki kekuatan yang mampu menundukkan dalil lain yang juga kuat, maka dalil tersebut memiliki posisi keunggulan yang lebih tinggi.

---

[160] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 238; Organisasi Konferensi Islam, "Majallat Majmaʿ Al-Fiqh Al-Islāmī Al-Tābiʿ Li-Munazzamat Al-Muʾtamar Al-Islāmī Bi-Jiddah," ed. Usāmah ibn al-Zuhrāʾ (Jeddah: Organisasi Konferensi Islam, 1990), 11:475.

إِنَّ رِعَايَةَ الْمَصْلَحَةِ أَقْوَى مِنَ الْإِجْمَاعِ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهَا أَقْوَى أَدِلَّةِ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّ الْأَقْوَى مِنَ الْأَقْوَى أَقْوَى.

Sesungguhnya pemeliharaan terhadap kemaslahatan lebih kuat daripada ijmā', dan dari hal itu dapat disimpulkan bahwa ia merupakan dalil syar'i yang paling kuat. Sebab, sesuatu yang lebih kuat daripada yang kuat, pasti merupakan yang paling kuat. [161]

Untuk memperkuat argumentasinya bahwa kemaslahatan (*maṣlaḥah*) memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan *ijmā'*, Najmuddin at-Ṭūfī mengemukakan sejumlah dalil yang menunjukkan perhatian syariat terhadap kemaslahatan secara substansial dan mendalam. Ia membagi penjelasan tersebut ke dalam dua pendekatan, yaitu secara global (*ijmālī*) dan secara rinci (*tafsīlī*).

Secara global, ia merujuk kepada firman Allāh Swt.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ

"Wahai manusia! Sungguh, telah datang kepadamu pelajaran (mau'iẓah) dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit-penyakit yang berada di dalam dada, petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman." (QS. Yūnus: 57)

Dari ayat ini, *at-Ṭūfī* mengidentifikasi tujuh aspek yang menjadi bukti perhatian utama *syarī'at* terhadap *maṣlaḥat* umat. Pertama, ungkapan bahwa telah datang pelajaran dari Tuhan menunjukkan kesungguhan *Allāh* dalam memberikan nasihat kepada manusia, yang hakikatnya mengandung manfaat terbesar karena mencegah kebinasaan dan membimbing menuju keselamatan. Kedua, penyifatan *al-Qur'ān* sebagai penyembuh menunjukkan upaya *syarī'at* dalam menghilangkan penyakit hati seperti keraguan, yang merupakan bentuk nyata dari *maṣlaḥat*. Ketiga, penyifatan *al-Qur'ān* sebagai petunjuk memperkuat fungsinya dalam mengarahkan umat kepada kebenaran. Keempat, penyifatan *al-Qur'ān* sebagai rahmat menegaskan bahwa ia membawa kebaikan yang luas dan menyeluruh. Kelima, seluruh sifat tersebut disandarkan pada karunia dan rahmat *Allāh*, yang tidak mungkin menghasilkan sesuatu kecuali kebaikan dan *maṣlaḥat*. Keenam, perintah untuk bergembira atas karunia dan rahmat itu merupakan bentuk

[161] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 239; Muḥammad ʿAbd al-Karīm Ḥasan al-Isḥāqī, "Sharḥ Al-Arbaʿīn Al-Nawawiyyah [Min Bidāyat Sharḥ Al-Ḥadīth Al-Tāsiʿ Wa-Al-ʿIshrīn Ilā Nihāyat Sharḥ Al-Ḥadīth Al-Khāmis Wa-Al-Thalāthīn]" (Universitas Islam Madinah, Fakultas Hadis dan Studi Islam, 2015), 153.

pengakuan terhadap kebermaknaan *maṣlaḥat* tersebut. Ketujuh, pernyataan bahwa *al-Qur'ān* lebih baik daripada apa yang manusia kumpulkan menunjukkan bahwa manfaat spiritual yang dibawa oleh wahyu melebihi segala bentuk *maṣlaḥat dunyāwiyyah* yang dapat dihimpun manusia.

فَهٰذِهِ سَبْعَةُ أَوْجُهٍ مِنْ هٰذِهِ الآيَةِ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ الشَّرْعَ رَاعَىٰ مَصْلَحَةَ الْمُكَلَّفِينَ وَاهْتَمَّ بِهَا، وَلَوِ اسْتَقْرَيْتَ النُّصُوصَ لَوَجَدْتَ عَلَىٰ ذٰلِكَ أَدِلَّةً كَثِيرَةً.

"Maka inilah tujuh sisi penafsiran dari ayat ini yang menunjukkan bahwa syarī'at telah memperhatikan maṣlaḥat para mukallaf (orang yang dibebani hukum) dan memberikan perhatian serius terhadapnya. Seandainya engkau telusuri seluruh naṣṣ-naṣṣ, niscaya engkau akan menemukan banyak dalīl lain yang menunjukkan hal tersebut." [162]

Dengan demikian, *at-Ṭūfī* menegaskan bahwa perhatian *syarī'at* terhadap *maṣlaḥat* tidak bersifat marginal, tetapi merupakan fondasi utama dari seluruh ketetapan hukum Islam. Hal ini memperkuat posisinya dalam menyatakan bahwa *maṣlaḥah* bukan hanya merupakan sumber hukum yang mandiri, tetapi juga memiliki daya normatif yang lebih kuat dibandingkan dengan *ijmā'*, sebab *dalīl* yang lebih kuat dari *dalīl* kuat lainnya otomatis menjadi yang terkuat.

Adapun secara rinci (*tafsīl*), *at-Ṭūfī* mengemukakan beberapa argumen untuk menguatkan pandangannya:

a. Kebermaknaan (*Ta'līl*) Perbuatan *Allāh* Swt.

Dalam telaah *at-Ṭūfī* mengenai perbuatan *Allāh* Swt., terdapat perdebatan klasik mengenai apakah perbuatan Tuhan didasarkan atas suatu alasan atau tidak.

Pihak yang meyakini bahwa perbuatan *Allāh* memiliki alasan (*ta'līl*) berargumen bahwa setiap tindakan yang tidak memiliki tujuan adalah perbuatan yang sia-sia (*'abath*), sementara *Allāh* Mahasuci dari sifat kesia-siaan. Sebagai penguat, mereka mengemukakan banyak ayat *al-Qur'ān* yang mengandung unsur sebab atau tujuan dalam perbuatan Ilāhī, seperti firman-Nya:

لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ

[162] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 1:241.

"Agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan waktu." (QS. Yūnus: 5)

Ayat ini dan sejenisnya menunjukkan bahwa tindakan *Allāh* Swt. disertai dengan tujuan yang dapat dipahami.

Sebaliknya, kelompok yang menolak prinsip *ta'līl* menyatakan bahwa apabila suatu perbuatan dilakukan karena alasan tertentu, maka pelaku perbuatan itu menjadi sempurna dengan alasan tersebut. Hal ini mengindikasikan bahwa sebelumnya ia berada dalam kondisi kekurangan, dan kesempurnaannya tercapai karena sesuatu di luar dirinya. Argumen ini, menurut mereka, tidak mungkin berlaku atas *Allāh* Swt., sebab kekurangan tidak boleh dinisbatkan kepada-Nya.[163]

Terhadap argumen tersebut, *at-Ṭūfī* menolak keumuman *qā'idah* yang dikemukakan oleh kelompok penafik. Ia menyatakan bahwa konsekuensi logis dari argumen tersebut hanya berlaku bagi makhluk, bukan bagi Sang *Khāliq* yang Maha Sempurna. Oleh karena itu, keberadaan alasan dalam perbuatan *Allāh* tidak mengisyaratkan kekurangan atau ketergantungan.[164]

Menurut *at-Ṭūfī*, pendapat yang paling kuat menyatakan bahwa perbuatan *Allāh* Swt. memang memiliki tujuan dan *ḥikmah*, yang disebut sebagai *ḥikam ghā'iyyah* (hikmah-hikmah tujuan).

وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ أَفْعَالَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مُعَلَّلَةٌ بِحِكَمٍ غَائِيَّةٍ يَعُودُ بِنَفْعِ الْمُكَلَّفِينَ، فَكَمَالُهُمْ لَا يَنْفَعُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَمَالَهُ، لِاسْتِغْنَائِهِ بِذَاتِهِ عَمَّا سِوَاهُ.

Adapun pendapat yang tepat adalah bahwa perbuatan-perbuatan Allāh 'azza wa-jalla memiliki alasan berupa ḥikam ghā'iyyah yang manfaatnya kembali kepada para mukallaf (manusia yang dibebani hukum syarī'at). Maka, kesempurnaan mereka (manusia) tidak memberi manfaat apa pun kepada Allāh 'azza wa-jalla dan kesempurnaan-Nya, karena Dia Mahā Ghaniyy dengan Dhāt-Nya dari segala sesuatu selain-Nya. [165]

---

[163] al-Sulami, *Qawa'id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam*, 1:15-17.

[164] Najm al-Dīn aṭ-Ṭūfī, *Risālah Fī Radd 'alā Al-Māni'īn Min Ta'līl Af'āl Allāh*, ed. 'Abd Allāh al-Turkmānī, *Majmū' Rasā'il Al-'Allāmah Aṭ-Ṭūfī*, vol. 2 (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1999), 2:281–283.

[165] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 241; Muḥammad Rashīd Riḍā and Others, eds., "Majallat Al-Manār" (n.p., 1898).

Namun demikian, semua tujuan tersebut kembali manfaatnya kepada para *mukallaf*. Kesempurnaan yang dicapai manusia melalui *ḥikam* tersebut tidak memberi keuntungan sedikit pun kepada *Allāh* Swt., karena Dia *Mahā Ghaniyy* dengan *Dhāt*-Nya dan tidak memerlukan apa pun dari makhluk-Nya.

b. Kemaslahatan adalah Anugerah dari *Allāh*

Dalam diskursus teologis mengenai hubungan *Allāh ʻazza wa jalla* dengan kemaslahatan makhluk-Nya, terjadi perbedaan mendasar antara *Ahl al-Sunnah* dan aliran *Muʻtazilah*. *Ahl al-Sunnah* memandang bahwa penjagaan terhadap kemaslahatan merupakan bentuk anugerah dan kemurahan dari *Allāh* kepada makhluk-Nya.[166]

Sementara itu, kaum *Muʻtazilah* meyakini bahwa hal tersebut merupakan kewajiban yang harus ditunaikan oleh *Allāh* terhadap hamba-hamba-Nya. *Ahl al-Sunnah* menegaskan bahwa *Allāh ʻazza wa jalla* adalah pemilik mutlak atas seluruh ciptaan-Nya. Oleh karena itu, tidak terdapat sesuatu pun yang dapat mewajibkan-Nya melakukan sesuatu terhadap makhluk-Nya.[167]

Mereka juga menolak adanya konsep kewajiban atas *Allāh*, sebab kewajiban mengharuskan adanya otoritas yang lebih tinggi yang menetapkan beban tersebut, sementara tidak ada otoritas yang lebih tinggi dari *Allāh*. Maka, seluruh tindakan-Nya semata-mata bersumber dari kehendak dan kebijaksanaan-Nya, bukan karena keterpaksaan atau beban normatif eksternal. [168]

Sebaliknya, kaum *Muʻtazilah* mengajukan argumen bahwa karena *Allāh* telah menetapkan kewajiban *syarīʻat* atas manusia, maka hal itu mengharuskan-Nya untuk menjaga kemaslahatan mereka. Tanpa penjagaan tersebut, pembebanan hukum akan berubah menjadi beban yang tidak mampu dipikul atau mirip dengannya, yang pada akhirnya bertentangan dengan prinsip keadilan Ilāhī menurut pandangan mereka.[169]

---

[166] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maṭālib Al-ʻĀliyyah*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, vol. 9 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1987), 11.

[167] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Iqtiṣād Fī Al-Iʻtiqād*, ed. Ibrāhīm al-Bājūrī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2004), 112.

[168] al-Ghazālī, 112.

[169] ʿAbd al-Jabbār al-Muʻtazilī, *Sharḥ Al-Uṣūl Al-Khamsah*, ed. Aḥmad ʿAbd al-Raḥmān (Cairo: Maktabat Wahbah, 1996), 289.

Argumen ini juga berakar pada pandangan mereka bahwa akal memiliki otoritas untuk menilai baik dan buruk secara mandiri. Argumen kaum *Mu'tazilah* dibangun di atas fondasi bahwa akal manusia dapat secara independen menetapkan nilai baik dan buruk (*al-ḥusn wa al-qubḥ al-'aqlī*). Namun, pandangan ini ditolak oleh *jumhūr 'ulamā'*, yang menegaskan bahwa penilaian semacam itu hanya valid apabila disandarkan pada petunjuk wahyu.[170]

Oleh karena itu, kewajiban menjaga kemaslahatan sebagaimana dimaksud oleh *Mu'tazilah* tidak dapat dibenarkan secara epistemologis dalam kerangka *Ahl al-Sunnah*. *At-Ṭūfī*, dalam pandangan yang lebih seimbang dan mendekati kebenaran (*rājiḥ*), menyatakan bahwa menjaga kemaslahatan makhluk memang dilakukan oleh *Allāh 'azza wa jalla*, namun bukan karena hal itu wajib atas-Nya secara *ḥaqīqī*, melainkan karena Dia telah mengikatkan Diri-Nya dengan janji untuk melakukannya.[171]

وَالْحَقُّ أَنَّ رِعَايَةَ الْمَصَالِحِ وَاجِبَةٌ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ حَيْثُ الْتَزَمَ التَّفَضُّلَ بِهَا، لَا وَاجِبَةٌ عَلَيْهِ.

"Kebenaran yang tepat adalah bahwa menjaga kemaslahatan merupakan hal yang wajib dari Allāh 'azza wa jalla karena Dia telah berkomitmen untuk menganugerahkannya, bukan karena hal itu merupakan kewajiban atas-Nya." [172]

Komitmen Ilāhī tersebut termanifestasi dalam sejumlah ayat, seperti firman-Nya:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ ۚ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Sesungguhnya taubat itu atas (tanggung jawab) Allāh bagi orang-orang yang melakukan kejahatan karena kebodohan, lalu mereka segera bertaubat." (QS. al-Nisā': 17)

Makna "atas *Allāh*" dalam ayat ini bukanlah dalam kerangka kewajiban yang berasal dari luar *Dhāt*-Nya, melainkan sebagai bentuk penegasan bahwa

---

[170] Ibn Taymiyyah, *Darʾ Taʿāruḍ Al-'Aql Wa Al-Naql*, ed. Muḥammad Rashād Sālim, vol. 1 (Riyadh: Jāmiʿat al-Imām, 1991), 84–86.

[171] Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, ed. ʿAbd Allāh al-Turkmānī, vol. 3 (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2006), 214.

[172] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 1:242.

Allāh telah menjanjikan hal tersebut dan pasti menepatinya. Demikian pula dalam firman-Nya:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

"Tuhan kalian telah menetapkan atas diri-Nya kasih sayang." (QS. al-An'ām: 54)

Ayat-ayat semacam ini menunjukkan bahwa tindakan-tindakan *Allāh* yang bersifat maslahat bagi hamba-hamba-Nya adalah bentuk kemurahan dan janji yang ditunaikan, bukan kewajiban yang dipaksakan oleh otoritas eksternal terhadap-Nya.

c. Model Perhatian *Syarī'at* terhadap Kemaslahatan

Dalam menimbang relasi antara *syarī'at* dan kemaslahatan makhluk, muncul sejumlah kemungkinan mengenai bentuk perhatian *syarī'at* terhadap kemaslahatan tersebut. Setidaknya terdapat lima model pendekatan normatif yang dapat dijadikan dasar pemahaman:

1) *Syarī'at* memperhatikan seluruh bentuk kemaslahatan di setiap tempat secara mutlak.
2) *Syarī'at* memperhatikan bentuk kemaslahatan yang paling sempurna di semua tempat.
3) *Syarī'at* hanya memperhatikan bentuk kemaslahatan yang sedang atau pertengahan di seluruh tempat.
4) *Syarī'at* memperhatikan bentuk kemaslahatan secara variatif, yakni secara mutlak di sebagian tempat, yang paling sempurna di sebagian tempat, dan yang sedang di tempat lainnya.
5) *Syarī'at* mempertimbangkan setiap bentuk kemaslahatan yang sesuai dan layak untuk setiap kondisi spesifik agar kehidupan manusia tetap tertata secara harmonis.

Secara teoritis, seluruh model ini memiliki kemungkinan untuk berlaku. Namun, pandangan yang dianggap paling dekat dengan realitas hukum *syarī'at* adalah model terakhir.[173]

والأقسامُ كلُّها مُمكنةٌ، وأشبهُها الأخيرُ.

[173] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:215.

"Semua bagian itu mungkin terjadi, dan yang paling mendekati kebenaran adalah yang terakhir." [174]

Menurut *at-Ṭūfī*, *syarī'at* menetapkan hukum dengan mempertimbangkan jenis kemaslahatan yang paling sesuai untuk setiap situasi dan konteks tertentu, sehingga dapat menjamin keteraturan, keberlangsungan, dan kesejahteraan hidup manusia.

d. Argumentasi berdasarkan Naṣ

Najmuddīn *at-Ṭūfī* menegaskan bahwa pertimbangan terhadap *maṣlaḥah* merupakan aspek yang fundamental dalam konstruksi hukum Islam, dan bahwa dalil-dalil *syarī'at* mendukung perhatian terhadap *maṣlaḥah* secara terperinci. Menurutnya, dasar-dasar hukum Islam—baik yang bersumber dari *al-Qur'ān*, *Sunnah*, *ijmā'*, maupun nalar (*'aql*)—secara eksplisit maupun implisit menunjukkan bahwa tujuan utama *syarī'at* adalah untuk merealisasikan *maṣlaḥah* dan mencegah *mafsadah* bagi umat manusia. Dalam konteks ini, *at-Ṭūfī* tidak berusaha menghimpun seluruh dalil yang ada, namun memaparkan beberapa contoh representatif dari masing-masing sumber.

1) Dalil dari *al-Qur'ān*

At-Ṭūfī menyebutkan sejumlah ayat yang menunjukkan perhatian *syarī'at* terhadap *maṣlaḥah*, antara lain:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ

"Dan dalam qishāṣ itu terdapat kehidupan bagimu." (QS. al-Baqarah: 179),

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya." (QS. al-Mā'idah: 38),

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Perempuan pezina dan laki-laki pezina, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali." (QS. an-Nūr: 2).

[174] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 1:243.

Ayat-ayat ini, menurut *at-Ṭūfī*, menunjukkan secara jelas perhatian *syarī'at* terhadap perlindungan jiwa, harta, dan kehormatan manusia. Ia bahkan menyatakan bahwa tidak satu pun ayat dalam *al-Qur'ān* kecuali di dalamnya terkandung satu atau lebih bentuk *maṣlaḥah*, baik secara langsung maupun melalui penjelasan para ulama.

فَما مِنْ آيَةٍ مِنْ كِتابِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا وَهِيَ تَشْتَمِلُ عَلى مَصْلَحَةٍ، أَوْ مَصالِحَ.

"Maka tidak ada satu ayat pun dari Kitab Allāh 'azza wa jalla melainkan di dalamnya mengandung satu maṣlaḥah atau beberapa maṣāliḥ."[175]

2) Dalil dari *Sunnah*

Sumber kedua yang dijadikan dasar oleh *at-Ṭūfī* adalah *Sunnah* Nabi ﷺ, yang menurutnya merupakan penjelas (*bayān*) dari kandungan *al-Qur'ān* dan karenanya juga mencerminkan prinsip *maṣlaḥah*. Ia mengutip beberapa *ḥadīs* yang secara langsung menunjukkan perlindungan terhadap *maṣlaḥah*, seperti:

لَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ

"Janganlah sebagian dari kalian menjual di atas penjualan saudaranya. Jangan pula orang kota menjualkan untuk orang desa." (HR. al-Bukhārī no. 752 dan Muslim no. 1155)

وَلَا تُنْكِحِ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا، إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَٰلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ

"Janganlah seorang wanita dinikahkan bersamaan dengan bibinya dari pihak ayah maupun ibu, karena hal itu akan memutus tali silaturahmi." (HR. Abū Dāwūd no. 554; at-Tirmiżī no. 432)

Ḥadīs-ḥadīs ini, dan banyak lainnya, dinilai *at-Ṭūfī* sebagai bentuk nyata perhatian Rasulullah ﷺ terhadap stabilitas sosial,

[175] Al-Thufi, 1:243.

perlindungan hak, dan keharmonisan dalam masyarakat, yang semuanya bermuara pada prinsip *maṣlaḥah*.

3) Dalil dari Ijmā‘

At-Ṭūfī juga menekankan bahwa *ijmā‘* ulama sepanjang sejarah Islam—terlepas dari pengecualian segelintir pihak seperti kaum *Ẓāhiriyyah*—merupakan bukti nyata bahwa *syarī‘at* dibangun atas landasan *maṣlaḥah* dan penolakan terhadap *mafsadah*. Salah satu tokoh yang menekankan pentingnya *maṣlaḥah* dalam perumusan hukum adalah Imām Mālik. Meski *maṣlaḥah mursalah* sering diasosiasikan dengan Mazhab Mālikī, *at-Ṭūfī* menegaskan bahwa pada hakikatnya seluruh mazhab mengakui keberadaan dan relevansi *maṣlaḥah*, hanya saja cakupan penerapannya berbeda-beda.

Bahkan, menurut *at-Ṭūfī*, ulama yang tidak menerima *ijmā‘* sebagai *ḥujjah* tetap menggunakan prinsip *maṣlaḥah* dalam *istinbāṭ* hukum. Sebagai contoh, kewajiban *syuf‘ah* dalam transaksi properti ditetapkan atas dasar menjaga hak tetangga, sementara kebolehan akad *salam* dan *ijārah* dibenarkan meskipun menyimpang dari *qiyās*, karena mengandung *maṣlaḥah* ekonomi bagi masyarakat. *At-Ṭūfī* menegaskan bahwa hampir seluruh bab dalam *fiqh*, terutama yang menyangkut hubungan antar manusia (*mu‘āmalāt*), didasarkan pada logika *maṣlaḥah*.

وَسَائِرُ أَبْوَابِ الْفِقْهِ وَمَسَائِلِهِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِحُقُوقِ الْخَلْقِ مُعَلَّلٌ بِالْمَصَالِحِ.

"Dan seluruh bab fiqh serta masalah-masalahnya yang berkaitan dengan hak-hak makhluk (sesama manusia) itu berlandaskan pada alasan maṣāliḥ."[176]

4) Dalil dari Rasional

Menurut Najmuddin at-Ṭūfī, penggunaan akal (*‘aql*) sebagai dalil untuk menetapkan perhatian syariat terhadap kemaslahatan tidak dapat disangkal oleh siapa pun yang memiliki akal sehat. Ia menegaskan bahwa perhatian Allāh terhadap kemaslahatan makhluk-Nya adalah sesuatu yang pasti, baik secara umum maupun khusus.

Secara umum, perhatian ini tampak dalam dua dimensi utama:

[176] Al-Thufi, 1:244.

a) Penciptaan *(al-khalq)*

Allāh menciptakan manusia dari keadaan tiada dalam bentuk yang paling sempurna, memungkinkan mereka untuk meraih berbagai bentuk kemaslahatan hidup. Hal ini ditegaskan dalam firman Allāh Swt. yang menggambarkan penciptaan manusia secara teratur dan seimbang, serta pemberian petunjuk sesuai dengan bentuk penciptaan masing-masing makhluk:

يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ۝٨

"Wahai manusia! Apa yang telah memperdayakanmu terhadap Tuhanmu Yang Maha Mulia,

yang telah menciptakanmu, menyempurnakan (ciptaan)mu, dan menjadikan (bentuk tubuh)mu seimbang? Dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun (tubuh)mu." (QS. Al-Infiṭār: 6–8)

الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

"(Yaitu Tuhan) yang telah memberikan kepada segala sesuatu bentuk penciptaannya, kemudian memberinya petunjuk." (QS. Ṭāhā: 50).

b) Penghidupan *(al-'aysy)*

Allāh juga menyediakan segala sesuatu yang dibutuhkan untuk kelangsungan dan kenikmatan hidup manusia. Ini tercermin dalam penciptaan langit dan bumi beserta isinya, serta penundukan berbagai unsur alam demi kepentingan manusia:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

"Dia-lah (Allāh) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untuk kalian semua." (QS. al-Baqarah: 29)

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Dan Dia telah menundukkan untuk kalian apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, semuanya berasal dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat

tanda-tanda (kebesaran Allāh) bagi kaum yang berpikir." (QS. al-Jāśiyah: 13)

Rincian bentuk-bentuk kemaslahatan tersebut disebutkan pula dalam firmanNya, yang menjelaskan penyediaan makanan dan sarana hidup lainnya.

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا ﴿١٧﴾

Bukankah Kami telah menjadikan bumi sebagai hamparan?

Dan gunung-gunung sebagai pasak?

Dan Kami menciptakan kalian berpasang-pasangan,

Dan Kami menjadikan tidur kalian sebagai istirahat,

Dan Kami menjadikan malam sebagai pakaian,

Dan Kami menjadikan siang untuk mencari penghidupan,

Dan Kami membangun di atas kalian tujuh (langit) yang kokoh,

Dan Kami menjadikan pelita yang sangat terang,

Dan Kami turunkan dari awan air yang tercurah deras,

Agar Kami tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan,

Dan kebun-kebun yang rindang.

Sesungguhnya Hari Keputusan itu adalah waktu yang telah ditetapkan. (QS. An-Naba': 6-17)

فَلْيَنْظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴿٣٢﴾

Maka hendaklah manusia memperhatikan makanannya,

Sesungguhnya Kami benar-benar telah mencurahkan air,

Kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya,
Lalu Kami tumbuhkan di dalamnya biji-bijian,
Anggur dan sayur-sayuran,
Zaitun dan kurma,
Kebun-kebun yang lebat,
Buah-buahan dan rumput-rumputan,
Sebagai kesenangan bagi kalian dan hewan ternak kalian. (QS. Abasa: 24-32)

Secara khusus, perhatian Allāh terhadap kemaslahatan akhirat diperlihatkan dalam bimbingan-Nya kepada orang-orang yang diberi taufik dan petunjuk untuk menempuh jalan kebahagiaan abadi. Akan tetapi, perhatian ini juga bersifat umum dalam bentuk seruan kepada keimanan dan keselamatan akhirat yang ditujukan kepada seluruh umat manusia. Hanya saja, tidak semua manusia menyambut seruan tersebut karena mengikuti hawa nafsu dan memilih kesesatan, sebagaimana dicontohkan dalam kisah kaum Ṡamūd,

فَأَهْلَكَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كَذَّبَتْ بِآيَاتِنَا فَسَوَّاهَا وَأَمْلَىٰهَا ۖ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَسَاكِينَ كَثِيرًا ﴿١٧﴾

Maka Kami binasakan kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami, lalu Kami ratakan (tempat mereka) dan Kami beri tangguh (umur panjang) bagi mereka. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda dan pelajaran bagi orang-orang yang miskin (lemah). (QS. Fussilat: 17)

Dalam hal ini, at-Ṭūfī membedakan antara da‘wah (seruan) yang bersifat umum, dan taufīq (petunjuk yang membuahkan hasil) yang bersifat khusus, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya,

اللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾

Allāh menyeru kepada (surga) Darussalam dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus. (QS. Yunus: 25)

Berdasarkan uraian ini, at-Ṭūfī menyimpulkan bahwa apabila Allāh telah menunjukkan perhatian terhadap kemaslahatan manusia dalam aspek penciptaan, kehidupan dunia, dan keselamatan akhirat,

maka tidak mungkin syariat yang diturunkan-Nya justru mengabaikan kemaslahatan tersebut dalam konteks hukum-hukum yang mengatur hidup manusia. Justru, karena hukum-hukum syariat menjadi penjaga bagi jiwa, harta, dan kehormatan, maka memperhatikan kemaslahatan dalam penyusunan hukum syariat menjadi suatu keniscayaan.

إِذَا عُرِفَ هَذَا فَمِنَ الْمُحَالِ أَنْ يُرَاعَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَصْلَحَةَ خَلْقِهِ فِي مُبْدِئِهِمْ وَمَعَادِهِمْ وَمَعَاشِهِمْ، ثُمَّ يُهْمَلَ مَصْلَحَتُهُمْ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، إِذْ هِيَ أَهَمُّ، فَكَانَتْ بِالْمُرَاعَاةِ أَوْلَى، وَلِأَنَّهَا أَيْضًا مِنْ مَصْلَحَةِ مَعَاشِهِمْ إِذْ بِهَا صِيَانَةُ أَمْوَالِهِمْ وَدِمَائِهِمْ وَأَعْرَاضِهِمْ فَلَا مَعَاشَ لَهُمْ بِدُونِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ رَاعَاهَا لَهُمْ

Jika hal ini telah diketahui, maka mustahil bagi Allāh 'Azza wa Jalla untuk memperhatikan kemaslahatan makhluk-Nya dalam penciptaan mereka, hari kebangkitan mereka, dan kehidupan dunia mereka, kemudian mengabaikan kemaslahatan mereka dalam hukum-hukum syariat, padahal itu lebih penting, sehingga semestinya diperhatikan terlebih dahulu. Karena hukum syariat juga termasuk bagian dari kemaslahatan kehidupan mereka, sebab dengan hukum tersebut harta, nyawa, dan kehormatan mereka terjaga; maka kehidupan mereka tidak akan tegak tanpa hukum tersebut. Oleh karena itu, wajib diyakini bahwa Allāh memperhatikan kemaslahatan tersebut bagi mereka. [177]

At-Ṭūfī menyatakan bahwa bila telah terbukti bahwa Allāh memperhatikan kemaslahatan makhluk-Nya, maka tidak boleh ada satu pun dalil syar'i yang mengabaikan kemaslahatan tersebut. Jika suatu teks syar'i, baik berupa nash, ijma', atau dalil lainnya sejalan dengan kemaslahatan, maka tidak ada persoalan. Namun, jika terjadi pertentangan antara dalil syar'i dengan maslahah, maka yang harus dilakukan adalah mengompromikan keduanya. Kompromi tersebut dilakukan dengan cara mengkhususkan dalil syar'i tersebut melalui pendekatan maslahah dan mendahulukannya sebagai bentuk penjelasan hukum, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya oleh at-Ṭūfī.

[177] Al-Thufi, 1:246.

وَإِذَا ثَبَتَ رِعَايَتُهُ إِيَّاهَا لَمْ يَجُزْ إِهْمَالُهَا لَهَا بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ، فَإِنْ وَافَقَهَا النَّصُّ وَالْإِجْمَاعُ وَغَيْرُهُمَا مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ فَلَا كَلَامَ، وَإِنْ خَالَفَهَا دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ وُفِّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا بِمَا ذَكَرْنَا مِنْ تَخْصِيصِهِ بِهَا، وَتَقْدِيمِهَا بِطَرِيقِ الْبَيَانِ.

Dan apabila telah ditetapkan bahwa Allāh memperhatikan kemaslahatan itu, maka tidak boleh mengabaikannya dalam keadaan apapun. Jika dalil syar'i seperti nash, ijma', dan lainnya sejalan dengan kemaslahatan tersebut, maka tidak ada permasalahan. Namun, apabila ada dalil syar'i yang bertentangan dengannya, maka dilakukan rekonsiliasi antara keduanya sebagaimana telah kami sebutkan, yaitu dengan mengkhususkannya oleh kemaslahatan tersebut dan mendahulukannya melalui penjelasan. [178]

4. Syarat-Syarat Diperbolehkannya Mendahulukan *Maṣlaḥah* Menurut Aṭ-Ṭūfī

Walaupun Aṭ-Ṭūfī menggagas bahwa *maṣlaḥah* memiliki posisi utama dalam penetapan hukum, ia tetap menetapkan sejumlah syarat yang harus dipenuhi sebelum *maṣlaḥah* dapat didahulukan atas *naṣṣ* atau *ijmā'*. Meskipun syarat-syarat tersebut tidak dirumuskan secara eksplisit dalam karya-karyanya, namun dapat disimpulkan dari berbagai pernyataannya bahwa terdapat beberapa ketentuan penting yang menjadi landasan dalam mengedepankan *maṣlaḥah* atas *naṣṣ* dan *ijmā'*.

a. Berada Dalam Dimensi *Muʿāmalah*

Meskipun al-Ṭūfī dikenal sebagai tokoh yang memajukan prinsip *maṣlaḥah* sebagai sumber utama dalam penetapan hukum Islam, ia tidak membuka ruang tersebut secara mutlak. Ia justru menekankan bahwa mendahulukan *maṣlaḥah* atas *naṣṣ* atau *ijmāʿ* hanya dapat dibenarkan dalam wilayah tertentu, yaitu dalam perkara *muʿāmalah*, bukan dalam wilayah *ʿibādah*.

Pembagian al-Ṭūfī terhadap wilayah hukum syariat menjadi dua kategori besar—*ʿibādah* dan *muʿāmalah*—berakar pada perbedaan antara hukum yang bersifat *taʿabbudī* (penghambaan) dan hukum yang bersifat

[178] Al-Thufi, 1:246.

taʿlīlī (berhikmah atau beralasan). Dalam konteks *ʿibādah*, seperti *ṣalāh*, *ṣaum*, *zakāh*, dan *ḥajj*, al-Ṭūfī menegaskan bahwa hukum tersebut bersifat *tawqīfī*, yaitu bersandar sepenuhnya pada wahyu tanpa ruang bagi akal untuk melakukan modifikasi atau penyesuaian. Maka dari itu, penggunaan *maṣlaḥah* dalam wilayah *ʿibādah* dianggap tidak relevan dan bahkan berpotensi merusak esensi *ʿibādah* itu sendiri jika diterapkan secara bebas. Dalam hal ini, al-Ṭūfī menyatakan dengan tegas:

فَإِنَّهَا حَقُّ الشَّرْعِ، وَلَا يُعْرَفُ كَيْفِيَّةُ إِيقَاعِهَا إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا

"Karena ia merupakan hak syariat, dan tidak diketahui cara pelaksanaannya kecuali dari arah syariat itu sendiri, baik melalui naṣṣ maupun ijmāʿ."[179]

Sebaliknya, dalam wilayah *muʿāmalah*, seperti transaksi ekonomi, pemerintahan, kebijakan publik, dan tata sosial, al-Ṭūfī memberikan ruang yang luas bagi *maṣlaḥah* untuk menjadi sumber hukum utama. Hal ini karena perkara-perkara tersebut berkaitan erat dengan realitas kehidupan manusia yang selalu berubah dan berkembang. Oleh karena itu, hukum dalam wilayah ini bersifat *taʿlīlī*, di mana *ḥikmah* atau tujuan syariat (*maqāṣid*) menjadi dasar utama dalam formulasi hukum. Dalam pandangan al-Ṭūfī, mendahulukan *maṣlaḥah* dalam wilayah ini justru mencerminkan responsivitas hukum Islam terhadap tuntutan zaman.

b. Melalui Pendekatan Takhsis atau Bayan

Aṭ-Ṭūfī menegaskan,

تَقْدِيمُ رِعَايَةِ الْمَصْلَحَةِ عَلَيْهِمَا بِطَرِيقِ التَّخْصِيصِ وَالْبَيَانِ لَهُمَا

Pendahuluan ini dilakukan melalui pendekatan pengkhususan (takhsīṣ) dan penjelasan (bayān) terhadap naṣ dan ijmāʿ.[180]

Secara etimologis, *takhsīṣ* berarti pengkhususan atau pembatasan. Sedangkan secara terminologis, *takhsīṣ* didefinisikan sebagai:

التخصيصُ هو بَيانُ أنَّ المُرادَ بالعَامِّ بَعضُ أفْرادِهِ.

"Takhsīṣ adalah penjelasan bahwa yang dimaksud dari lafaz ʿām (umum) adalah sebagian dari individunya."[181]

---

[179] Al-Thufi, 241.
[180] Al-Thufi, 1:237.
[181] ʿIyāḍ ibn Nāmi al-Sulamī, *Uṣūl Al-Fiqh Alladhī Lā Yasaʿ Al-Faqīh Jahluh*, 1st ed. (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 2005), 321.

Dengan kata lain, *takhsīṣ* berfungsi untuk mengeluarkan sebagian anggota dari cakupan lafaz umum (*'ām*), baik dengan dalil yang eksplisit maupun implisit.

Takhsīṣ terbagi menjadi dua jenis besar:

1) Takhsīṣ Munfaṣil: pengkhususan yang dilakukan dengan dalil terpisah dari teks utama, seperti ayat lain, hadis, atau *ijmā'*. Contoh: ayat "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً" (QS At-Tawbah [9]: 36) secara lahir mencakup seluruh musyrik. Namun, dikhususkan oleh ayat lain yang mengecualikan mereka yang memiliki perjanjian damai.[182]
2) Takhsīṣ Muttaṣil: pengkhususan yang terkandung dalam teks utama itu sendiri, seperti *istithnā'* (pengecualian), syarat, dan sifat. Contoh: firman Allah "إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" dalam ayat yang bersifat umum menunjukkan pengecualian dari cakupan umum sebelumnya.[183]

Adapun *bayān*, secara bahasa berarti penjelasan atau penerangan. Dalam istilah *uṣūl*, al-Juwaynī mendefinisikannya sebagai:

البَيانُ هو إخْراجُ الشَّيءِ مِن حَيِّزِ الإشْكالِ إلى حَيِّزِ التَّجلِّي.

"Bayān adalah mengeluarkan sesuatu dari ruang ketidakjelasan menuju ruang kejelasan."[184]

Dengan demikian, fungsi *bayān* adalah menjelaskan lafaz yang *mujmal* (global), *musytarak* (ambigu), atau *muṭlaq* (mutlak), agar dapat diamalkan secara jelas dan terarah.

Macam-macam *bayān* meliputi:

1) Bayān al-Mujmal: menjelaskan lafaz yang global. Contoh: perintah "وَآتُوا الزَّكَاةَ" dijelaskan oleh sunnah tentang nisab, haul, dan jenis harta.[185]

[182] Al-Zuhaili, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*, 735.
[183] Muhammad Al-Khudari, *Usul Al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Nahda al-Arabiyya, 1990), 146.
[184] Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad Al-Juwaini, *Al-Waraqat*, n.d., 18.
[185] Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, 1:120.

2) Bayān al-Musytarak: memperjelas makna kata yang mengandung lebih dari satu makna. Contoh: kata "*'ayn*" bisa bermakna mata, emas, atau mata-mata.[186]

3) Bayān al-Muthlaq: menjelaskan lafaz mutlak dengan pembatasan sifat atau jumlah. Contoh: perintah membebaskan budak dalam kasus kafārah puasa dijelaskan dengan sifat "*mu'minah*" pada konteks lain.[187]

Pendekatan Aṭ-Ṭūfī yang menjadikan kemaslahatan sebagai dasar penafsiran nash tidak dilakukan dengan cara menolak nash secara frontal, melainkan dengan mekanisme *takhsis* dan *bayān*. Dalam hal ini, hadis *" لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"* ("Tidak boleh membahayakan dan tidak boleh saling membahayakan") memainkan peran penting dalam mekanisme tersebut.

Hadis ini, menurut Aṭ-Ṭūfī, adalah *qā'idah kulliyyah* yang bersifat rasional (*ma'qūl al-ma'nā*), sehingga dapat digunakan sebagai *muqayyid* (pembatas) terhadap *nūṣūṣ* yang bersifat *muṭlaq* atau *'ām* jika penerapannya menyebabkan kerusakan atau bahaya (*ḍarar*). Dalam perspektif ini, hadis tersebut berfungsi sebagai *takhsīṣ* terhadap lafaz umum atau *bayān* terhadap makna *mujmal*, yang hasil akhirnya adalah pendahuluan terhadap kemaslahatan.

Dengan demikian, pendekatan *takhsīṣ* dan *bayān* menjadi kerangka epistemologis Aṭ-Ṭūfī dalam mengharmoniskan *naṣ* dan *maṣlaḥah*, sekaligus menjadikan *qā'idah* lā ḍarara sebagai perangkat *hermeneutis* dalam mengedepankan *maqāṣid asy-syarī'ah* di atas literalitas *naṣ*.

c. Tercakup oleh Hadits "lā ḍarar wa lā ḍirār"

Aṭ-Ṭūfī menjelaskan,

ثُمَّ المَعْنَى: لَا لُحُوقَ ضَرَرٍ شَرْعًا إِلَّا بِمُوجِبٍ خَاصٍّ مُخَصَّصٍ، أَمَّا التَّقْيِيدُ بِالشَّرْعِ فَلِأَنَّ الضَّرَرَ بِحُكْمِ القَدَرِ الإِلَهِيِّ لَا يَنتَفِي، وَأَمَّا اسْتِثْنَاءُ لُحُوقِ الضَّرَرِ لِمُوجِبٍ خَاصٍّ، فَلِأَنَّ الحُدُودَ وَالعُقُوبَاتِ ضَرَرٌ لَاحِقٌ بِأَهْلِهَا، وَهُوَ مَشْرُوعٌ بِالإِجْمَاعِ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ لِدَلِيلٍ خَاصٍّ، وَإِنَّمَا كَانَ الضَّرَرُ مَنفِيًّا شَرْعًا فِيمَا عَدَا مَا اسْتُثْنِيَ.

[186] Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl*, ed. Ṭāriq ʿAbd al-Raḥmān (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2004), 171.

[187] al-Shawkani, *"Iršād Al-Fuhūl Ilá Taḥqīq Al-Ḥaqq Min ʿIlm Al-Uṣūl*, 121.

> *"Kemudian maksudnya adalah: tidak ada bahaya yang berlaku secara syar'ī kecuali karena alasan khusus yang bersifat pengecualian. Adapun pembatasan dengan syarī'at itu karena bahaya menurut ketentuan taqdīr ilāhī tidak bisa ditiadakan. Sedangkan pengecualian adanya bahaya karena alasan khusus itu, karena ḥudūd (hukuman-hukuman pidana) dan 'uqūbāt (sanksi-sanksi) merupakan bentuk bahaya yang menimpa pelakunya, dan hal itu disyariatkan berdasarkan ijmā' (kesepakatan para 'ulamā'). Itu dibenarkan karena adanya dalīl khusus. Maka, bahaya itu ditiadakan secara syar'ī pada selain apa yang telah dikecualikan."* [188]

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dalam kerangka metodologis Aṭ-Ṭūfī, mendahulukan kemaslahatan atas *naṣṣ* dilakukan bukan dengan menafikan *naṣṣ* secara mutlak, melainkan melalui mekanisme *takhṣīṣ* dan *bayān*. Dalam hal ini, yang berfungsi sebagai *mukhaṣṣiṣ* dan penjelas (*bayān*) adalah hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*. Oleh karena itu, setiap *naṣṣ* yang dikalahkan oleh pertimbangan kemaslahatan harus tercakup ke dalam cakupan makna hadis tersebut. Artinya, tidak semua *naṣṣ* dapat dikompromikan dengan kemaslahatan, sebab terdapat pula *nūṣūṣ* yang secara hakikatnya berada di luar cakupan hadis *lā ḍarar*, dan oleh karena itu, tidak dapat ditakṣis oleh prinsip tersebut.

Aṭ-Ṭūfī memberikan batasan yang sangat penting dalam hal ini, yaitu bahwa larangan terhadap bahaya dalam hadis *lā ḍarar* bersifat *syar'ī*, bukan bersifat *kaunī* atau *qadarī*. Artinya, tidak semua bentuk bahaya atau kerugian dapat serta-merta dihilangkan, karena sebagian darinya merupakan bagian dari takdir Ilahi yang berada di luar jangkauan tanggung jawab syariat. Adapun yang dapat dinegasikan secara *syar'ī* adalah bahaya-bahaya yang tidak didasarkan pada dalil khusus atau tidak termasuk dalam pengecualian syariat. Misalnya, hukum *ḥudūd* seperti *rajam*, *potong tangan*, atau *qiṣāṣ*, secara lahiriah merupakan bentuk "bahaya" bagi pelakunya, namun bahaya tersebut disyariatkan dan disepakati oleh para ulama berdasarkan dalil-dalil yang khusus. Dengan demikian, *ḥudūd* tidak termasuk dalam cakupan hadis

[188] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 1:236.

lā ḍarar, karena adanya pengecualian yang jelas dari ketentuan umum hadis tersebut.[189]

Dari sini menjadi jelas bahwa menurut Aṭ-Ṭūfī, hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* berfungsi sebagai prinsip *bayānī* dan *takhṣīṣī* terhadap *nūṣūṣ syar'iyyah* yang menimbulkan *maḍarrah*, selama *nūṣūṣ* tersebut tidak memiliki pengecualian yang bersifat *muḥakkamah*. Maka, otoritas *maṣlaḥah* yang mengalahkan *naṣṣ* tidak bersifat absolut atau liar, tetapi tunduk kepada koridor teks yang lebih tinggi dan pengecualian-pengecualian yang telah ditetapkan secara *syar'ī*. Dalam kerangka ini, Aṭ-Ṭūfī menunjukkan bahwa prinsip *maṣlaḥah* yang ia ajukan bukanlah bentuk relativisme hukum, melainkan bagian dari dialektika antara teks, *maqāṣid*, dan realitas yang diikat oleh perangkat *uṣūliyyah* yang terukur.[190]

d. Maslahah Harus Sejalan dengan Maqāṣid Syarī'ah

Maslahah yang diprioritaskan dalam pandangan Aṭ-Ṭūfī adalah maslahah yang sejalan dengan maqashid syari'ah. Kesimpulan ini didasarkan pada definisi maslahah yang dirumuskan sendiri oleh Aṭ-Ṭūfī.

السَّبَبُ الْمُؤَدِّي إِلَى مَقْصُودِ الشَّارِعِ عِبَادَةً أَوْ عَادَةً.

Sebab yang mengantarkan pada tujuan syariat, baik dalam ibadah maupun kebiasaan.[191]

Ini berarti bahwa maslahah yang dimaksud bukanlah segala hal yang tampak membawa manfaat menurut akal atau kepentingan manusia semata, melainkan maslahah yang secara substansial mengarah kepada tujuan hukum Islam sebagaimana dikehendaki oleh Allah dan Rasul-Nya. Dengan kata lain, validitas suatu maslahah sangat ditentukan oleh kesesuaiannya dengan maqāṣid al-syarī'ah, yaitu tujuan-tujuan agung yang menjadi dasar dan arah dari seluruh ketentuan syariat.[192]

Maqāṣid al-syarī'ah merupakan prinsip fundamental dalam hukum Islam yang berfungsi untuk mewujudkan kebaikan dan menghindari kerusakan bagi umat manusia. Para ulama klasik, seperti al-Ghazālī dan al-Shāṭibī, merumuskan bahwa maqāṣid mencakup lima pokok utama: menjaga

[189] Felicitas Opwis, "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–83.
[190] Rifqi Kurnia Wazzan, "Epistemologi Mashlahah Sebagai Pijakan Fiqh Indonesia," n.d.
[191] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 239.
[192] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:3:214.

agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).[193] Tujuan-tujuan ini merupakan fondasi moral dan sosial dari setiap hukum dalam Islam, baik yang bersifat ibadah maupun mu'āmalah. Setiap bentuk maslahah yang benar—dalam arti yang sesuai dengan syariat—harus berkontribusi secara nyata terhadap pemeliharaan lima hal pokok ini.

At-Ṭūfī memahami bahwa hukum Islam memiliki aspek tetap (tsawābit) dan aspek yang fleksibel (mutaghayyirāt), dan maslahah berada dalam wilayah fleksibel tersebut.[194] Oleh karena itu, selama suatu kemaslahatan dapat dipastikan mengarah kepada perlindungan dan pencapaian maqāṣid, maka ia memiliki legitimasi untuk didahulukan, bahkan di atas nash. Dengan menekankan keselarasan antara maslahah dan maqāṣid, Aṭ-Ṭūfī sebenarnya tidak membuka ruang untuk subjektivisme moral, tetapi justru mengikat pertimbangan maslahat pada asas normatif dan universal dari hukum Islam. Inilah yang membedakan maslahah syar'ī dari maslahah 'aqli semata, karena yang pertama tunduk kepada nilai-nilai maqāṣid, sedangkan yang kedua bisa saja melenceng dari ruh syariat.

B. Penerapan Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia

Pada bagian ini akan dikaji penerapan teori *maṣlaḥah* menurut Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dalam menghadapi sejumlah isu kontemporer yang kerap dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM). Beberapa isu yang dimaksud antara lain ketimpangan hak waris antara laki-laki dan perempuan, pembatasan terhadap kebebasan beragama serta hukuman bagi pelaku *murtad*, keterbatasan peran perempuan dalam ranah politik dan kepemimpinan, serta praktik poligami. Keseluruhan isu ini menimbulkan perdebatan tajam antara pihak yang mengedepankan otoritas *naṣṣ* dan mereka yang menyerukan perlunya reinterpretasi hukum Islam demi menjamin keadilan sosial dan kesetaraan hak dalam kerangka HAM modern.

Dalam konteks ini, penulis akan menganalisis apakah dalil-dalil *syar'ī* yang berkaitan dengan isu-isu tersebut dapat ditafsir ulang atas dasar kemaslahatan, sebagaimana diatur dalam teori *maṣlaḥah* Najmuddīn aṭ-Ṭūfī. Analisis akan difokuskan

[193] Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, 1:286; al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:8-9.
[194] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 21–22.

pada pemenuhan syarat-syarat yang diajukan oleh aṭ-Ṭūfī. Namun demikian, penulis secara khusus mengecualikan pembahasan terhadap isu-isu yang berkaitan dengan hukum *ḥudūd*. Walaupun hukum *ḥudūd* juga kerap dinilai bertentangan dengan HAM, aṭ-Ṭūfī secara eksplisit mengecualikan perkara *ḥudūd* dari ruang lingkup kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār* dan penerapan *maṣlaḥah*, karena ia berdiri di atas dalil khusus dan *ijmāʿ* yang tidak dapat diabaikan. Oleh sebab itu, *ḥudūd* tidak dimasukkan ke dalam contoh penerapan teori ini dalam pembahasan berikut.

1. Ketimpangan Hak Waris antara Laki-Laki dan Perempuan

Kata *waris* berasal dari akar kata *waritsa* (وَرِثَ), yang memiliki beberapa makna dalam bahasa Arab, antara lain: (1) mengambil alih kepemilikan sesuatu setelah pemilik sebelumnya meninggal dunia; (2) mengambil alih peran atau status orang lain, seperti anak menggantikan posisi orang tua. Menurut Ibn Manẓūr, kata *waris* digunakan untuk menggambarkan proses pengambilalihan hak atau tanggung jawab dari seseorang yang telah meninggal dunia. [195]

Secara istilah, Imam al-Ghazālī mendefinisikan waris sebagai "pemindahan kepemilikan harta dari seseorang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya, berdasarkan hubungan kekerabatan, pernikahan, atau kebebasan (untuk budak)." Imam al-Nawawī menjelaskan bahwa waris adalah "harta yang ditinggalkan oleh seseorang setelah meninggal dunia, yang dibagikan kepada ahli warisnya sesuai dengan ketentuan syariat." [196]

Allāh Swt. berfirman:

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا

Allāh mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Jika anak itu semuanya perempuan lebih

[195] Manzur, *Lisan Al-Arab*, 15:342.

[196] Abu Zakariya Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, *Rawḍat Al-Ṭālibīn Wa ʿUmdat Al-Muftīn* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1991), 5:45.

dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika anak perempuan itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta). Dan untuk kedua ibu-bapak, masing-masing memperoleh seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal mempunyai anak. Jika yang meninggal tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh ibu-bapaknya saja, maka ibunya memperoleh sepertiga. Jika yang meninggal mempunyai beberapa saudara, maka ibunya memperoleh seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allāh. Sungguh, Allāh Maha Mengetahui, Mahabijaksana.. (QS. An-Nisa': 11)

Ayat ini menjadi landasan utama bahwa dalam pembagian warisan, bagian laki-laki dua kali lipat bagian perempuan, terutama dalam kasus warisan anak-anak. Ibn Kaśīr menjelaskan bahwa ayat ini adalah hukum pasti (*qaṭ'ī*) yang tidak boleh diubah. [197]

Dari Jābir bin 'Abd Allāh raḍiyallāhu 'anhu, ia berkata:

جَاءَتِ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدٍ قُتِلَ مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُما فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا... فَقَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنَّ لِابْنَتَيْهِ الثُّلُثَيْنِ، وَلِامْرَأَتِهِ الثُّمُنَ، وَمَا بَقِيَ فَلِلْعَمِّ

"Istri Sa'ad bin al-Rabī' datang membawa dua putrinya dari Sa'ad kepada Rasūlullāh ﷺ dan berkata, 'Wahai Rasūlullāh, ini adalah dua putri Sa'ad yang terbunuh bersamamu dalam Perang Uḥud. Paman mereka (saudara laki-laki Sa'ad) mengambil seluruh harta mereka dan tidak menyisakan apa pun untuk mereka.' ... Lalu Rasūlullāh ﷺ memutuskan bahwa dua putrinya mendapat dua pertiga, istrinya mendapat seperdelapan, dan sisanya untuk paman mereka." (H.R. Abū Dāwud, no. 2890)

Kisah ini menunjukkan praktik Nabi ﷺ dalam menerapkan pembagian warisan sesuai Q.S. al-Nisā': 11, di mana anak perempuan mendapat separuh

[197] Abu Al-Fida' Ismail bin 'Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-'Azhim* (Dar Tayyibah li Nashr wa Tawzi', n.d.), 2:216.

bagian anak laki-laki (dua anak perempuan mendapat ⅔, sedangkan jika ada anak laki-laki, ia akan mendapat ⅔ sendirian).

Ibn Qudāmah menegaskan bahwa:

وَاتَّفَقُوا أَنَّ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فِي الْوَلَدِ وَالْإِخْوَةِ

Ulama telah sepakat (ijmā') bahwa bagian laki-laki seperti dua bagian perempuan dalam warisan anak dan saudara kandung.[198]

Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī juga menguatkan:

فَإِنَّ الْفُرُوضَ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ قَطْعِيَّةٌ لَا تَقْبَلُ التَّبْدِيلَ، وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ لِلذَّكَرِ ضِعْفَ الْأُنْثَى فِي الْوَرَاثَةِ

"Ketentuan waris dalam al-Qur'ān dan Sunnah bersifat qaṭ'ī (pasti) dan tidak boleh diubah. Umat Islam telah sepakat (ijmā') bahwa laki-laki mendapat dua kali lipat bagian perempuan dalam warisan." [199]

Untuk menjelaskan hal itu, Imam al-Nawawī menggambarkan hikmahnya:

"وَلِهَذَا جُعِلَ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ، وَحِكْمَتُهُ أَنَّ الرِّجَالَ تَلْحَقُهُمْ مُؤَنٌ كَثِيرَةٌ بِالْقِيَامِ بِالْعِيَالِ وَالضُّيُوفِ وَالْأَرِقَّاءِ وَالْقَاصِدِينَ، وَمُوَاسَاةِ السَّائِلِينَ، وَتَحَمُّلِ الْغَرَامَاتِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ".

"Oleh karena itu, diberikan kepada laki-laki dua kali bagian perempuan, karena laki-laki menanggung banyak beban seperti menafkahi keluarga, menjamu tamu, membebaskan budak, membantu para peminta, menanggung denda, dan lain-lain." [200]

Al-Zuḥaylī menyebutkan bahwa, dari total 34 bentuk kemungkinan pewarisan yang disebutkan dalam fiqh, hanya 4 kasus saja di mana perempuan mendapat setengah bagian laki-laki, 10 kasus perempuan mendapat sama dengan laki-laki, dan 16 kasus perempuan lebih banyak atau satu-satunya pewaris.[201]

Meskipun demikian, isu pembagian hak waris bagi perempuan dalam hukum Islam, khususnya ketentuan bahwa perempuan mewarisi setengah dari bagian laki-laki ini, sering kali dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) modern yang menjunjung tinggi kesetaraan gender secara mutlak. Dalam perspektif HAM, setiap individu, tanpa memandang jenis kelamin, berhak

---

[198] Qudamah, *Al-Mughni*, 6:4.

[199] Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Pembagian Waris Menurut Islam*, trans. M Abdul Ghoffar (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 45.

[200] Abu Zakariya Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, *Al-Minhaj Syarh Shahih Muslim* (Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi, n.d.), 11:53.

[201] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 8:11.

memperoleh perlakuan yang adil dan setara dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam kepemilikan dan distribusi kekayaan. Oleh karena itu, ketentuan syariat ini dipandang diskriminatif oleh sebagian kalangan karena memberikan hak yang lebih kecil kepada perempuan semata-mata berdasarkan jenis kelamin, tanpa mempertimbangkan peran sosial, ekonomi, atau kontribusi aktual dalam keluarga dan masyarakat. Hal ini menimbulkan perdebatan sengit antara pemahaman tekstual terhadap hukum waris Islam dan tuntutan kesetaraan yang dikampanyekan oleh nilai-nilai universal HAM.

Untuk menyelaraskan syariat Islam dengan prinsip HAM, ketentuan waris yang menetapkan bagian perempuan setengah dari laki-laki dapat direkontekstualisasi melalui pendekatan maslahah Najmuddin at-Ṭūfī. Dengan menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan, at-Ṭūfī membuka ruang untuk meninjau ulang hukum ketika realitas sosial berubah, termasuk dalam hal tanggung jawab ekonomi perempuan yang kini setara atau lebih besar dari laki-laki.[202]

a. Berada Dalam Dimensi Muʿāmalah

Mendahulukan *maṣlaḥah* atas dalil-dalil pembagian waris yang menetapkan perempuan mendapat setengah dari laki-laki dapat dipandang memenuhi syarat yang diajukan oleh Aṭ-Ṭūfī, karena isu waris termasuk dalam kategori *muʿāmalah*, bukan *ʿibādah*. Warisan merupakan bagian dari tata sosial dan sistem ekonomi yang tunduk pada perubahan zaman dan kondisi masyarakat, sehingga dapat dianalisis melalui pendekatan *taʿlīlī*.[203]

b. Melalui Pendekatan Takhsīṣ atau Bayān

Pendekatan Aṭ-Ṭūfī yang mengedepankan kemaslahatan melalui mekanisme *takhsīṣ* (pengkhususan) dan *bayān* (penjelasan) tidak serta-merta menolak teks *syarʿī* secara langsung. Dalam konteks pembagian warisan, khususnya mengenai bagian anak perempuan yang setengah dari anak laki-laki sebagaimana ditetapkan dalam Q.S. al-Nisāʾ: 11, pendekatan ini akan terlebih dahulu menganalisis ayat dan praktik Nabi ﷺ secara *hermeneutis*. Ayat ini memiliki redaksi eksplisit dan bersifat *qaṭʿī* dalam hal hukum dan

[202] Mulsir Irawanda, Muhammad Wildan, and H M Thahir Maloko, "Analisis Maslahah Najmuddin Al-Tufi Terhadap Pembagian Warisan Anak Perempuan," *Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, 2025, https://jurnal.penerbitdaarulhuda.my.id/index.php/MAJIM/article/view/1658.

[203] Munawir Sajali, "Kepemimpinan Perempuan: Analisis Kepala Negara Perempuan Menurut Teori Maslahat Najmuddin Al-Tufi," 2016, https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/70927.

makna, sehingga secara prinsip tidak dapat diubah. Bahkan hadis Jābir bin ʿAbd Allāh dan *ijmāʿ* ulama menunjukkan bahwa ketentuan ini diterapkan langsung oleh Nabi ﷺ dan disepakati para *fuqahāʾ* sepanjang zaman, menambah kekuatan otoritatifnya sebagai ketetapan tetap (*farīḍah min Allāh*).[204]

Namun, Aṭ-Ṭūfī berpendapat bahwa dalam kondisi di mana penerapan literal dari *naṣṣ* menimbulkan *ḍarar* (kerusakan) atau ketidakadilan nyata yang bertentangan dengan *maqāṣid al-syarīʿah*, maka *naṣṣ* tersebut dapat ditakhsiskan oleh prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*, yang ia anggap sebagai kaidah rasional universal (*maʿqūl al-maʿnā*) dan *qāʿidah kulliyyah*.[205] Dengan demikian, apabila konteks sosial berubah secara drastis—misalnya perempuan menjadi penanggung nafkah keluarga, atau hukum waris konvensional justru mengakibatkan kerugian mendalam bagi pihak perempuan—maka prinsip *maṣlaḥah* dapat digunakan sebagai dalil *takhsīṣ munfaṣil* terhadap keumuman atau kemutlakan ayat. Dalam hal ini, *maṣlaḥah* tidak membatalkan hukum asal, melainkan berfungsi sebagai pengecualian kontekstual yang sifatnya terbatas.

Akan tetapi, pertanyaannya adalah: apakah ketentuan "laki-laki mendapat dua kali bagian perempuan" dalam Q.S. al-Nisāʾ: 11 termasuk dalam lafaz *ʿām* (umum) atau bersifat *muṭlaq* (mutlak) yang memungkinkan adanya *takhsīṣ* atau *taqyīd*? Tampaknya, ayat tersebut bukan hanya bersifat *ʿām*, tetapi juga *mubayyan*, yakni telah dijelaskan secara rinci dalam lafaz dan praktik Nabi ﷺ, sehingga kecil kemungkinan bagi pendekatan *takhsīṣ* dan *bayān* untuk diberlakukan tanpa ada indikasi eksplisit dari teks lain atau perubahan realitas yang sangat kuat. Bahkan jika digunakan pendekatan *bayān*, maka penjelasan Nabi ﷺ terhadap praktik pewarisan, seperti dalam hadis Jābir, sudah menegaskan bahwa tidak ada *ijmāl* atau *musytarak* dalam ayat tersebut.[206]

Dengan demikian, upaya mendahulukan *maṣlaḥah* atas ketentuan bagian waris perempuan harus ditempatkan dalam kerangka yang sangat

[204] Irawanda, Wildan, and Maloko, "Analisis Maslahah Najmuddin Al-Tufi Terhadap Pembagian Warisan Anak Perempuan."
[205] Irawanda, Wildan, and Maloko.
[206] Irawanda, Wildan, and Maloko.

terbatas. Ia hanya dapat dipertimbangkan dalam situasi darurat atau ekstrem yang mengancam *maqāṣid al-syarīʿah* secara langsung, seperti pemiskinan struktural terhadap perempuan yang tidak ditanggung nafkahnya oleh laki-laki sebagaimana seharusnya menurut hukum Islam. Dalam kondisi seperti ini, prinsip *maṣlaḥah* berfungsi sebagai *bayān* terhadap makna aplikatif dari teks, bukan terhadap teks itu sendiri. Pendekatan Aṭ-Ṭūfī tidak memberikan kewenangan mutlak untuk mengubah hukum *qaṭʿī*, melainkan memberi ruang interpretasi terhadap implementasi hukum dalam realitas sosial melalui perangkat *bayān* dan *takhsīṣ* yang ketat dan bertanggung jawab.

c. Tercakup oleh Hadits "Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār"

Mendahulukan kemaslahatan atas ketentuan bagian waris perempuan yang setengah dari laki-laki sebagaimana tertuang dalam Q.S. al-Nisāʾ: 11 tidak dapat dibenarkan menurut kerangka teori Aṭ-Ṭūfī jika tidak memenuhi syarat tercakupnya kasus tersebut dalam cakupan makna hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*. Aṭ-Ṭūfī menegaskan bahwa kaidah ini hanya berlaku untuk menghilangkan bahaya yang tidak disyariatkan secara khusus dan tidak termasuk dalam pengecualian *syarʿī.* Adapun pembagian warisan dalam Al-Qur'an telah ditetapkan secara *qaṭʿī* dan disertai dengan praktik Nabi ﷺ yang tegas sebagaimana dalam riwayat tentang dua anak perempuan Saʿd bin al-Rabīʿ, serta telah menjadi *ijmāʿ* para ulama, sehingga menjadikannya termasuk dalam kategori hukum *syarʿī* yang memiliki dalil khusus dan tidak dapat ditakhsiskan oleh hadis *lā ḍarar*.[207]

Oleh karena itu, meskipun sebagian pihak beranggapan bahwa pembagian tersebut menimbulkan ketimpangan gender dalam konteks modern, namun secara metodologis dalam teori Aṭ-Ṭūfī, ketetapan waris ini tidak dapat dikalahkan oleh pertimbangan *maṣlaḥah* karena tidak tercakup dalam larangan umum terhadap bahaya yang bisa dinegasikan oleh syariat. Dengan demikian, *maṣlaḥah* tidak dapat dijadikan dasar untuk mengubah bagian waris perempuan, karena hal tersebut bertentangan dengan kaidah *uṣūliyyah* yang dijaga oleh Aṭ-Ṭūfī sendiri.[208]

---

[207] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 245.

[208] Irawanda, Wildan, and Maloko, "Analisis Maslahah Najmuddin Al-Tufi Terhadap Pembagian Warisan Anak Perempuan."

d. Maslahah Harus Sejalan dengan Maqāṣid Syarī'ah

Mendahulukan *maslahah* atas dalil pembagian waris yang menetapkan bagian perempuan setengah dari laki-laki (Q.S. al-Nisā': 11) tidak dapat dikatakan memenuhi syarat yang diajukan oleh Aṭ-Ṭūfī apabila *maslahah* tersebut tidak secara jelas sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam pandangan Aṭ-Ṭūfī, *maslahah* yang sah untuk mendahului *naṣṣ* adalah *maslahah* yang menjadi "*al-sabab al-muʾaddī ilā maqṣūd al-syarʿ*", yaitu sebab yang mengantarkan pada tujuan utama syariat. Ketentuan waris dalam ayat tersebut telah dirumuskan dalam bentuk yang pasti dan *qaṭʿī*, dengan pertimbangan *maqāṣid* yang meliputi perlindungan terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*), keadilan keluarga, dan stabilitas sosial. Ketetapan bagian perempuan setengah dari laki-laki tidak dapat dipandang sebagai ketidakadilan atau bentuk ketertindasan, karena dalam kerangka *maqāṣid*, laki-laki memikul tanggung jawab finansial yang lebih besar dalam struktur keluarga Islam.[209]

Oleh karena itu, argumen *maslahah* yang hanya berlandaskan pada kesetaraan gender modern, tanpa bukti kuat bahwa ia lebih menjamin *maqāṣid al-syarīʿah* daripada *naṣṣ* itu sendiri, tidak cukup untuk *takhṣīṣ* ayat tersebut menurut metodologi Aṭ-Ṭūfī.[210]

Lebih lanjut, Aṭ-Ṭūfī menegaskan bahwa *maslahah* harus tunduk pada prinsip *maqāṣid* yang berlandaskan wahyu, bukan pada persepsi utilitarian semata. *Maslahah* yang dianggap mendesak atau relevan oleh masyarakat kontemporer belum tentu memenuhi kriteria *syarʿī* jika tidak selaras dengan lima tujuan utama syariat: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Maka dari itu, perubahan terhadap ketetapan syariat yang *qaṭʿī* seperti waris, dengan dalih *maslahah*, justru berisiko merusak *maqāṣid* itu sendiri.[211]

Dalam hal ini, Aṭ-Ṭūfī membedakan dengan tegas antara *maslahah* yang bersifat *syarʿī* dan yang hanya bersifat rasional atau emosional. Jika rekonstruksi hukum waris dilakukan hanya demi memenuhi standar

---

[209] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 145–46.

[210] Imas Setiyawan, "Konsep Maslahah Menurut Imam Malik Dan Al-Tufi (Studi Komparatif Tentang Maslahah Imam Malik Dan Najm Al-Din Al-Tufi)," *Jurnal Keislaman* 3, no. 1 (2020): 140–42, https://doi.org/10.54298/jk.v3i1.3350.

[211] Munadi Munadi and Budi Iswanto, "The Concept Maslahah of Najamuddin Al Tufi and Its Relevance of Sharia Business," *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam* 9, no. 2 (2020): 210–11, https://doi.org/10.36835/iqtishoduna.v9i2.526.

> kesetaraan formal versi Barat, namun mengabaikan tanggung jawab sosial dalam struktur keluarga Islam, maka itu tidak bisa disebut sebagai *maslahah syarʿiyyah* dalam pandangan Aṭ-Ṭūfī. Justru sebaliknya, mempertahankan ketentuan waris sebagaimana adanya adalah bentuk perlindungan terhadap *maqāṣid* yang telah ditetapkan secara tekstual dan *ijmāʿ* oleh syariat.[212]

Meskipun ketentuan waris dalam Islam yang memberikan bagian perempuan setengah dari bagian laki-laki sering dipandang bertentangan dengan prinsip kesetaraan gender dalam kerangka Hak Asasi Manusia (HAM), pendekatan *maṣlaḥah* yang ditawarkan oleh Najmuddīn al-Ṭūfī justru menunjukkan kehati-hatian epistemologis dalam merekonsiliasi hukum syariah dengan nilai-nilai universal tersebut. Menurut al-Ṭūfī, syariat pada hakikatnya ditujukan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, dan oleh karena itu, sangat mungkin membuka ruang perubahan hukum ketika terjadi pertentangan nyata antara teks dan kebutuhan *maṣlaḥah* yang hakiki. Namun demikian, dalam konteks waris, al-Ṭūfī menetapkan batas metodologis yang ketat karena ayat Q.S. al-Nisā': 11 bersifat *qaṭʿī* dan *mubayyan*, serta telah diamalkan secara langsung oleh Nabi ﷺ dan menjadi *ijmāʿ* umat. Dalam kerangka HAM, hal ini menunjukkan bahwa tidak semua bentuk ketimpangan dalam distribusi harta dapat serta-merta dianggap diskriminatif, melainkan perlu ditinjau berdasarkan struktur sosial, tanggung jawab ekonomi, dan prinsip keadilan substantif dalam kerangka syariah.[213]

Lebih jauh, kritik terhadap ketentuan waris Islam dari perspektif HAM sering kali didasarkan pada prinsip kesetaraan formal tanpa mempertimbangkan dimensi *maqāṣid al-syarīʿah* yang lebih substantif. Dalam metodologi al-Ṭūfī, *maṣlaḥah* yang dapat mendahului *naṣṣ* harus benar-benar mampu menjamin perlindungan tujuan syariat, seperti keadilan, perlindungan harta, dan stabilitas sosial keluarga. Maka, dalam konteks HAM, rekontekstualisasi hukum waris tidak dapat dilakukan hanya atas dasar tuntutan ideologis kesetaraan gender, melainkan harus dibuktikan bahwa realitas kontemporer menimbulkan *ḍarar syarʿī* yang nyata dan tidak lagi dapat ditampung oleh hukum asal. Dengan demikian, pendekatan al-Ṭūfī tidak serta-merta menolak nilai-nilai HAM, tetapi mengarahkan integrasinya secara

---

[212] Maimun Maimun and others, "Analyzing the Maduranese's Traditional Inheritance from Al-Tūfi's Maslahah Theory," *Al-'Adalah* 19, no. 2 (2021): 85–86, https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/adalah/article/view/8649.

[213] Ron Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Sheikh Rashid Rida* (Leiden: Brill, 2018).

proporsional melalui kerangka *maqāṣid* yang valid, agar hak perempuan diperjuangkan bukan dengan menyalahi teks, melainkan melalui upaya interpretasi yang tetap setia pada esensi syariat.[214]

2. Pembatasan terhadap Kebebasan Beragama dan Murtad

Allāh swt. berfirman,

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. (QS. Al-Baqarah: 217)

Rasūlullāh saw. bersabda,

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

Barang siapa yang mengganti agamanya (murtad), maka bunuhlah dia. (H.R. al-Bukhārī, no. 6922)

Dari ʿAbdullāh bin ʿAbbās raḍiyallāhu ʿanhumā, Rasūlullāh Saw. bersabda:

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ، الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ.

"Tidak halal darah seorang Muslim kecuali karena salah satu dari tiga perkara: (1) orang yang berzina muḥṣan (sudah menikah), (2) jiwa dibalas dengan jiwa (qiṣāṣ), dan (3) orang yang meninggalkan agamanya dan memisahkan diri dari jamaah Muslim." (H.R. al-Bukhārī, no. 6878; Muslim, no. 1676)

Setelah wafatnya Nabi Muhammad saw., fenomena kemurtadan muncul di kalangan sebagian umat Islam. Para sahabat Nabi mengambil tindakan tegas terhadap mereka yang murtad, baik melalui upaya damai maupun tindakan militer, untuk menjaga keutuhan dan stabilitas komunitas Muslim. Abu Bakar Ash-Shiddiq, sebagai khalifah pertama, mengirim surat kepada mereka yang murtad, mengajak mereka kembali kepada Islam sebelum mengambil tindakan militer. Dalam suratnya, beliau menyatakan, "*Saya sudah mengeluarkan perintah kepada*

[214] Zeeshan Chaudri, "Najm Al-Din Al-Tufi \& His Theory of Maslahah," 2018.

seseorang memimpin pasukan bersenjata yang terdiri atas kaum Muhajirin, Ansar, dan para pengikut yang baik, kepadamu sekalian, dan saya perintahkan untuk tidak memerangi dan membunuh siapa pun sebelum diajak mematuhi ajaran Allāh." Setelah upaya damai tidak membuahkan hasil, Abu Bakar memerintahkan ekspedisi militer yang dikenal sebagai Perang Riddah untuk memerangi kaum murtad dan mengembalikan stabilitas umat Islam.[215]

Ali bin Abi Thalib pernah menghadapi sekelompok orang yang murtad dari Islam. Beliau memerintahkan agar mereka dibakar. Namun, ketika berita ini sampai kepada Ibnu Abbas, ia berkata, *"Sungguh, aku tidak akan pernah membakar mereka dengan api, karena Rasūlullāh SAW bersabda, 'Janganlah kalian menghukum dengan hukuman Allāh (yaitu api).' Dan aku akan membunuh mereka sesuai sabda Rasūlullāh SAW, 'Barangsiapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia.'"* (HR. At-Tirmidzi, no. 1378)

Dalam konteks kontemporer, penerapan hukuman mati bagi pelaku murtad menuai perdebatan serius, terutama dalam bingkai hak asasi manusia (HAM) yang menjunjung tinggi kebebasan beragama. Pasal 18 *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) secara tegas menyatakan bahwa setiap orang memiliki hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama, termasuk kebebasan untuk berpindah agama atau kepercayaan.[216] Hal ini menimbulkan ketegangan antara teks-teks normatif keagamaan klasik dengan prinsip-prinsip universal yang berkembang dalam ranah hukum internasional. Dalam hal ini, dalil-dalil sebelumnya akan di tinjau kembali melalui pendekatan konsep maslahah Najmuddin At-Tufi.

a. Berada Dalam Dimensi Muʿāmalah

Hukuman mati bagi orang murtad merupakan isu hukum yang memerlukan klasifikasi terlebih dahulu: apakah termasuk dalam wilayah *ʿibādah* yang bersifat murni teologis, atau termasuk dalam wilayah *muʿāmalah* yang berkaitan dengan tata kehidupan sosial-politik. Dalam kerangka pemikiran Najmuddin al-Ṭūfī, perbedaan ini menjadi krusial karena hanya dalam wilayah *muʿāmalah*-lah pertimbangan *maṣlaḥah* dapat

[215] Muhammad Husein Haekal, *Abu Bakar Ash-Shiddiq': Yang Lembut Hati* (Pustaka Litera AntarNusa, 1987).

[216] United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*.

didahulukan atas *naṣṣ* atau *ijmāʿ*.[217] Jika kemurtadan dipandang sebagai semata-mata penyimpangan akidah dan pelanggaran terhadap keyakinan yang bersifat *taʿabbudī*, maka hukuman terhadap pelakunya tidak boleh ditentukan oleh pertimbangan rasional atau maslahat kontekstual, melainkan harus mengikuti wahyu secara ketat. Dalam hal ini, sanksi terhadap murtad berada dalam ranah *ʿibādah*, sehingga tertutup ruang bagi reinterpretasi berbasis maslahat.

Namun, apabila dilihat dari latar historis dan praktik sahabat, terutama pada masa Abu Bakar al-Ṣiddīq dalam Perang Riddah, tampak bahwa tindakan tegas terhadap orang murtad lebih banyak didorong oleh alasan politis dan sosial, yaitu untuk menjaga stabilitas negara dan kesatuan umat Islam.[218] Banyak dari mereka yang murtad tidak hanya meninggalkan Islam sebagai keyakinan, tetapi juga memisahkan diri dari komunitas Muslim, membangkang terhadap otoritas negara, dan memicu konflik bersenjata. Hal ini menunjukkan bahwa kemurtadan dalam konteks itu bukan hanya masalah keyakinan pribadi, tetapi juga tindakan subversif yang mengancam tatanan masyarakat. Dengan demikian, hukuman terhadap mereka dapat dipahami sebagai kebijakan dalam ranah *muʿāmalah*, bukan *ʿibādah*. Oleh karena itu, menurut pendekatan al-Ṭūfī, sah untuk mempertimbangkan *maṣlaḥah* dalam menilai relevansi hukuman mati atas murtad di konteks kekinian, di mana kondisi sosial, politik, dan pemahaman hak asasi manusia telah mengalami banyak perubahan.[219]

b. Melalui Pendekatan Takhsis atau Bayan

Dalam Al-Qur'an, tidak ditemukan ketentuan eksplisit mengenai hukuman duniawi bagi orang yang murtad. Ayat-ayat tentang murtad seperti QS. Al-Baqarah [2]: 217, QS. An-Nisā' [4]: 137, atau QS. Āli ʿImrān [3]: 86–91, umumnya menjelaskan ancaman siksa akhirat bagi pelaku murtad, tanpa mencantumkan bentuk hukuman dunia seperti hukuman mati.[220] Ketidakjelasan (ijmāl) ini meniscayakan pendekatan *bayān* (penjelasan), yakni suatu metode dalam ilmu ushul fikih untuk mengeluarkan makna dari

---

[217] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*.

[218] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Hady Al-Islām: Fatāwā Muʿāṣirah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1994), 434.

[219] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 21.

[220] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 351.

kondisi samar atau umum ke arah yang lebih jelas dan terperinci. Maka, dibutuhkan *bayān* untuk memahami apakah murtad harus dihukum di dunia, dan jika iya, dalam bentuk seperti apa. Dalam hal ini terdapat dua kemungkinan metode bayān: pertama, melalui hadis *"man baddala dīnahu faqtulūh"* ("barang siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia"); dan kedua, melalui kaidah *lā ḍarara wa lā ḍirār* ("tidak boleh membahayakan dan tidak boleh saling membahayakan").[221]

Jika kita mengambil pendekatan bayān melalui hadis *man baddala dīnahu*, maka hadis ini dipahami sebagai penjelas terhadap ayat-ayat murtad yang tidak menyebutkan sanksi duniawi.[222] Namun, pendekatan ini memiliki sejumlah problematik. Hadis tersebut bersifat singkat, tidak disertai dengan syarat-syarat tambahan (mutlak), dan tidak terdapat penjelasan apakah yang dimaksud adalah murtad yang bersifat ideologis, politis, atau keduanya. Dalam konteks sejarah Islam awal, banyak kasus murtad yang bersifat politis, seperti dalam Perang Riddah, yang mana murtad dikaitkan langsung dengan pembangkangan terhadap otoritas negara Madinah. Maka, jika hadis tersebut digunakan secara mutlak, tanpa pembacaan kontekstual, dikhawatirkan akan menghasilkan penerapan hukum yang tidak proporsional dan bertentangan dengan prinsip maqāṣid asy-syarī'ah.[223]

Sebaliknya, jika pendekatan bayān dilakukan melalui hadis *lā ḍarara wa lā ḍirār*, maka penjelasan terhadap ayat-ayat murtad diarahkan kepada pertimbangan dampak kemanusiaan dan sosial. Dalam konteks ini, jika pemberlakuan hukuman mati atas murtad menimbulkan kerusakan lebih besar—seperti pelanggaran terhadap hak hidup, ketegangan antaragama, atau fitnah terhadap Islam—maka hadis tersebut berfungsi sebagai *muqayyid* (pembatas) terhadap dalil-dalil yang bersifat mutlak atau umum.[224] Pendekatan ini sesuai dengan metode al-Ṭūfī, yang menempatkan maslahat sebagai mekanisme *takhsīṣ* dan *bayān* terhadap nash yang dapat menimbulkan *ḍarar* jika dipahami secara literal. Oleh karena itu, pendekatan bayān melalui kaidah *lā ḍarara* lebih cocok dan proporsional dalam konteks

[221] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 265.
[222] Qudamah, *Al-Mughni*, 10:78.
[223] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 362.
[224] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*.

kekinian. Ia tidak membatalkan hadis *man baddala dīnahu*, tetapi mengarahkannya kepada konteks historis-politik yang lebih tepat, sekaligus menjaga tujuan syariat dalam merespons perubahan sosial yang dinamis.

c. Tercakup oleh Hadits "lā ḍarar wa lā ḍirār"

Dalam kerangka pemikiran Aṭ-Ṭūfī, hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* memiliki kekuatan sebagai *qā'idah kulliyyah* yang dapat mengalahkan nash lain bila penerapan nash tersebut menimbulkan bahaya (*ḍarar*) yang tidak dibenarkan secara syar'i. Namun, Aṭ-Ṭūfī memberikan batasan penting bahwa larangan bahaya dalam hadis tersebut bersifat syar'i, bukan kaunī atau qadarī. Oleh karena itu, bentuk bahaya yang telah disyariatkan secara khusus—seperti *ḥudūd* dan *'uqūbāt*—tidak tercakup dalam larangan tersebut, karena telah ada dalil khusus yang mengecualikannya. Maka, pertanyaannya adalah: apakah hukuman mati bagi orang murtad termasuk ke dalam kategori *ḥudūd* yang bersifat definitif dan telah disepakati ijmā', ataukah ia hanya bentuk *ta'zīr* atau kebijakan politik yang lahir dari kondisi sosial-politik tertentu?[225]

Jika hukuman mati bagi orang murtad dikategorikan sebagai bagian dari *ḥudūd*, maka secara metodologis ia tidak dapat dikesampingkan oleh pertimbangan maslahat, karena *ḥudūd* merupakan pengecualian dari cakupan hadis *lā ḍarar*, sebagaimana dijelaskan oleh Aṭ-Ṭūfī. Namun, peninjauan terhadap sumber-sumber syar'i menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan hukuman duniawi secara eksplisit terhadap orang murtad, melainkan hanya menyebutkan ancaman azab ukhrawi.[226] Sementara itu, hadis *"man baddala dīnahu faqtulūh"* bersifat *khabar āḥād* dan tidak menjelaskan secara rinci konteks, syarat, atau bentuk murtad yang dimaksud.[227] Ini membuka kemungkinan bahwa hukuman tersebut tidak bersifat *ḥadd* dalam arti teknis, melainkan bagian dari *ta'zīr* atau bahkan keputusan politik atas bentuk murtad yang mengarah pada pemberontakan terhadap komunitas muslim.[228]

---

[225] Al-Thufi.

[226] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah Wa Al-'Uqūbah Fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 68.

[227] al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*, 176.

[228] Yusuf al-Qaraḍāwī, *Ḥurriyyah Al-'Aqīdah Fī Al-Islām* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1990), 90.

Dengan demikian, apabila hukuman mati atas orang murtad tidak memenuhi syarat sebagai *ḥadd* yang ditetapkan secara qat‘ī dan ijmā‘, maka ia tetap berada dalam cakupan hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*. Dalam konteks ini, mendahulukan kemaslahatan dan menolak bahaya yang ditimbulkan oleh penerapan hukuman mati terhadap murtad di masa kini menjadi sah dan sejalan dengan metode Aṭ-Ṭūfī, yakni melalui pendekatan *takhsīṣ* dan *bayān*.[229] Hal ini senada dengan pembahasan sebelumnya bahwa pendekatan *bayān* atas nash murtad bisa diarahkan pada dua jalur: pertama, menjadikannya bagian dari *ḥudūd* melalui hadis *man baddala dīnahu*, dan kedua, membacanya melalui prinsip *lā ḍarar*, yang dalam pandangan Aṭ-Ṭūfī memiliki kekuatan untuk membatasi nash umum jika terbukti menimbulkan kerusakan yang lebih besar. [230]

d. Maslahah Harus Sejalan dengan Maqāṣid Syarī‘ah

Meninggalkan hukuman mati bagi orang murtad atas dasar kemaslahatan dapat dikatakan sejalan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah* jika kemaslahatan tersebut benar-benar mengarah kepada perlindungan dan pencapaian tujuan-tujuan utama syariat, seperti menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), serta menjaga stabilitas sosial dan mencegah fitnah terhadap Islam.[231] Dalam konteks masyarakat modern yang plural dan terbuka, penerapan hukuman mati atas kemurtadan justru dapat memunculkan persepsi negatif terhadap Islam sebagai agama yang tidak menjamin kebebasan beragama, padahal Al-Qur’an sendiri secara eksplisit menegaskan prinsip *lā ikrāha fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam beragama). Maka, dalam kerangka pemikiran Aṭ-Ṭūfī, ketika sebuah nash seperti hadis *“man baddala dīnahu faqtulūh”* tidak memiliki kekuatan qat‘ī dan tidak termasuk dalam kategori *ḥudūd* yang jelas dan ijmā‘, maka ia masih bisa ditakhsis dan ditakwil melalui pertimbangan kemaslahatan yang lebih luas.[232]

Posisi kemaslahatan dalam kasus ini berada pada perlindungan terhadap citra Islam secara global, menjamin keberlangsungan dakwah yang damai, dan menghindari penyalahgunaan kekuasaan oleh pihak-pihak

[229] Al-Thufi, *Al-Ta’yin Fi Syarh Al-Arba’in*, 211.
[230] Al-Thufi, 211.
[231] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 52.
[232] al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*, 178.

ekstremis yang bisa menjadikan dalil hukuman murtad sebagai alat represi terhadap kebebasan berpikir umat Islam sendiri. [233] Jika dilihat dari sudut pandang maqāṣid, meninggalkan hukuman mati justru mendukung prinsip menjaga agama dan akal, karena membuka ruang bagi pendekatan dakwah yang rasional dan tidak menimbulkan antipati publik terhadap Islam.[234] Dengan demikian, kemaslahatan yang dimaksud bukanlah maslahat yang lahir dari opini subjektif atau tuntutan zaman semata, tetapi maslahat yang berakar kuat dalam kerangka normatif maqāṣid syarī‘ah.

Apabila hukuman mati bagi orang murtad tetap dipertahankan tanpa mempertimbangkan konteks sosial, politik, dan budaya umat Islam saat ini, maka *darar* (bahaya) yang lebih besar bisa terjadi. Antara lain, kerusakan terhadap reputasi Islam sebagai agama yang menjunjung nilai-nilai keadilan dan rahmat, berkembangnya persepsi internasional bahwa Islam tidak kompatibel dengan hak asasi manusia, dan meningkatnya ketegangan antarumat beragama. Dalam kerangka hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*, kerusakan seperti ini tergolong sebagai *darar* yang harus dihindari secara syar‘i, karena tidak ada dalil qat‘ī yang secara eksplisit mengecualikannya.[235] Maka, pertimbangan kemaslahatan dalam meninggalkan hukuman mati bagi murtad—selama tidak menyentuh prinsip-prinsip yang qat‘ī—dapat dibenarkan secara metodologis dan substansial menurut Aṭ-Ṭūfī, karena tetap setia pada misi syariat: menghadirkan kebaikan dan menolak kerusakan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hukuman mati bagi orang murtad lebih tepat dipahami sebagai bagian dari wilayah *muʿāmalah* ketimbang *ʿibādah*. Dalam konteks pemikiran Najmuddin at-Ṭūfī, hal ini membuka ruang ijtihad dengan mempertimbangkan maslahat sebagai prinsip utama dalam merespons fenomena sosial yang berubah.[236] Praktik sahabat pada masa awal Islam, seperti Perang Riddah di masa Abu Bakar, menunjukkan bahwa respons terhadap kemurtadan tidak hanya didasarkan pada aspek teologis, tetapi juga pada dimensi politik dan keamanan publik.[237] Oleh karena itu, penerapan hukuman mati

---

[233] al-Būṭī, 178.

[234] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 61.

[235] Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 137–39.

[236] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 64–70.

[237] Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Aldershot: Ashgate, 2006), 39–42.

tidak harus dilihat sebagai ketentuan tetap yang bersifat teosentris, melainkan sebagai kebijakan kontekstual yang bergantung pada situasi dan potensi kemaslahatan umat.[238]

Lebih lanjut, pendekatan *bayān* dan prinsip *lā ḍarara wa lā ḍirār* memberi fondasi metodologis yang kuat untuk mempertimbangkan ulang penerapan hukuman mati atas murtad. Hadis "man baddala dīnahu faqtulūh" tidak secara tegas menunjukkan kategori *ḥadd* yang definitif, dan karena itu memungkinkan penafsiran ulang dalam kerangka *taʿzīr* atau kebijakan politik.[239] Pendekatan maqāṣidī semacam ini sejalan dengan metode at-Ṭūfī, yang memprioritaskan penghindaran bahaya dan pencapaian maslahat sebagai orientasi utama hukum Islam.[240] Maka, dalam konteks kekinian yang lebih kompleks dan plural, pendekatan berbasis maslahat menawarkan jalan yang lebih proporsional, rasional, dan sesuai dengan semangat perlindungan hak asasi manusia dalam syariat.

3. Peran Perempuan Dalam Politik Dan Kepemimpinan

Perdebatan mengenai legitimasi perempuan untuk berpartisipasi dalam politik dan memegang jabatan kepemimpinan publik telah menjadi diskursus yang panjang dalam khazanah fiqh Islam. Dalil-dalil yang kerap dijadikan rujukan untuk membatasi peran publik perempuan di antaranya adalah firman Allāh swt.,

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allāh telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. (QS. An-Nisa': 34)

Dalam ayat lain, Allāh swt. juga berfirman,

وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ

Dan tetaplah kalian (para istri Nabi) di rumah-rumah kalian dan janganlah kalian berhias seperti orang-orang jahiliah dahulu. (QS. Al-Ahzab: 33)

Di dalam Ḥadīthnya, Rasūlullāh saw. bersabda,

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً

[238] M Cherif Bassiouni, "The Sharīʿah and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace," *Cambridge University Press*, 2012, 212–124.

[239] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 245–248.

[240] Saeed and Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*.

Tidak akan berhasil suatu kaum yang menyerahkan urusan kepemimpinan mereka kepada seorang perempuan. (HR. Bukhari, no. 4425 dan 7099)

Sekilas, ketiga dalil tersebut menunjukkan larangan eksplisit terhadap kepemimpinan perempuan. Namun dalam konteks politik kontemporer, dalil tersebut akan ditinjau ulang melalui pendekatan konsep maslahah Najmuddin At-Tufi sebagai berikut ini:

a. Berada Dalam Dimensi Muʿāmalah

Kepemimpinan, baik dalam ranah politik, pemerintahan, atau kemasyarakatan, secara substansial tergolong ke dalam wilayah muʿāmalah karena berkaitan dengan urusan sosial dan tata kelola kehidupan publik yang bersifat dinamis dan kontekstual. Oleh karena itu, dalam perspektif al-Thūfī, membuka ruang bagi perempuan untuk memimpin atas dasar maslahah dapat dibenarkan selama dapat dibuktikan bahwa hal tersebut membawa kemaslahatan yang lebih besar bagi masyarakat dan tidak bertentangan secara langsung dengan maqāṣid al-syarī‘ah. Apalagi jika realitas sosial menunjukkan bahwa pelarangan mutlak atas kepemimpinan perempuan justru dapat menimbulkan kerusakan sosial, diskriminasi struktural, dan hilangnya potensi kontribusi perempuan dalam mengurus kepentingan publik. Maka, selama tindakan ini berada dalam wilayah muʿāmalah dan berorientasi pada tujuan syariat, ia sejalan dengan kerangka yang ditetapkan al-Thūfī.[241]

b. Melalui Pendekatan Takhsis atau Bayan

Dalil-dalil yang dijadikan landasan bagi pelarangan kepemimpinan perempuan, seperti hadis *"lan yufliḥa qawm wallaw amrahum imra'ah"* (HR. Bukhārī), maupun ayat-ayat seperti QS. al-Nisā' [4]: 34 dan QS. al-Aḥzāb [33]: 33, tidak menunjukkan sifat kekhususan (*khuṣūṣiyyah*) yang mutlak, melainkan masih memuat aspek keumuman (*'umūm*) dan kekaburan (*ijmāl*) dalam konteks sosial dan historisnya. Hadis tentang kepemimpinan perempuan, misalnya, muncul dalam konteks kekuasaan Kisra Persia yang diwariskan kepada putrinya dan ditandai oleh kemerosotan politik. Oleh karena itu, hadis ini tidak secara definitif menetapkan larangan universal atas kepemimpinan perempuan, melainkan menyampaikan penilaian terhadap

[241] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*.

suatu fenomena tertentu.[242] Hal ini membuka ruang bagi takhsīṣ melalui maqāṣid al-sharī‘ah, jika kepemimpinan perempuan di masa kini terbukti membawa kemaslahatan dan menghindarkan dari mafsadah.

Dalam konteks ayat *al-rijāl qawwāmūna ‘ala al-nisā’*, makna qiwāmah (kepemimpinan) bukanlah kepemimpinan publik secara mutlak, melainkan kepemimpinan dalam lingkup rumah tangga, sebagaimana disebutkan secara eksplisit dalam lanjutan ayat, yakni "bimā faḍḍalallāh ba‘ḍahum ‘ala ba‘ḍin wa bimā anfaqū min amwālihim". Ini menunjukkan bahwa kelebihan laki-laki adalah pada aspek tanggung jawab nafkah dan pengelolaan keluarga, bukan superioritas mutlak dalam segala aspek sosial dan politik.[243] Maka dari itu, ayat ini bersifat mujmal (global) jika digunakan untuk melarang perempuan berkiprah di ranah publik atau politik, dan karena itu masih membutuhkan *bayān*—penjelasan yang bersumber dari konteks maqāṣid maupun realitas historis sosial umat. Di sinilah prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār* dapat berfungsi sebagai perangkat *bayān* atau bahkan sebagai *muqayyid* atas teks umum tersebut.[244]

Dengan demikian, dalil-dalil tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai *naṣṣ khaṣṣ* yang tertutup terhadap pendekatan *takhsīṣ* atau *bayān*. Sebaliknya, baik hadis maupun ayat-ayat tersebut masih memiliki keumuman (‘umūm) dan kekaburan makna (ijmāl) yang memungkinkan untuk ditafsirkan ulang sesuai dengan kemaslahatan zaman. Posisi ini sejalan dengan metode al-Ṭūfī yang tidak menolak *naṣṣ* secara frontal, tetapi mendahulukan kemaslahatan dengan tetap berada dalam koridor metodologi *uṣūlī*, yakni melalui pendekatan *takhsīṣ* (pengkhususan makna) dan *bayān* (penjelasan atas makna global). Maka, selama dalil tidak berada pada wilayah *ta‘abbudī* atau tidak memiliki indikasi eksplisit sebagai *ḥukm ta‘abbudī khaṣṣ*, maka pendahuluan maṣlaḥah atasnya tetap sah secara epistemologis.[245]

[242] Muhammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, n.d.
[243] Ibn Kathir, “Tafsir Ibn Kathir: Surah An-Nisa: Ayat 34,” n.d.
[244] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 64–70.
[245] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 245–248.

c. Tercakup oleh Hadits "lā ḍarar wa lā ḍirār"

Menurut kerangka pemikiran at-Ṭūfī, larangan terhadap kepemimpinan perempuan tidak dapat dianggap sebagai dalil yang bersifat khusus (muṣayyan) yang mengecualikan kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār*, selama tidak ada bukti qath'ī yang menunjukkan bahwa larangan tersebut disyariatkan dengan dalil yang tegas, eksplisit, dan bersifat mutlak. Hadis seperti *lan yufliḥa qawmun wallaw amrahum imra'ah* bersifat *khabar āḥād* dan konteksnya pun situasional, sehingga tidak memenuhi syarat sebagai *dalīl khāṣṣ* yang dapat mengecualikan prinsip peniadaan bahaya. Maka, jika pelarangan ini terbukti menyebabkan bahaya publik—seperti ketimpangan sosial, diskriminasi struktural, atau hilangnya potensi kepemimpinan yang adil—ia termasuk dalam cakupan larangan syar'ī terhadap ḍarar, dan karena itu wajib ditolak atau ditakhsis. Dengan demikian, mendahulukan kemaslahatan atas dalil tersebut sepenuhnya sejalan dengan pendekatan at-Ṭūfī, sebab dalil itu tidak bersifat muṣayyan dan tidak dikecualikan dari cakupan makna hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*.

d. Maslahah Harus Sejalan dengan Maqāṣid Syarī'ah

Dalam analisis pemikiran at-Ṭūfī, meninggalkan dalil larangan kepemimpinan wanita atas dasar kemaslahatan dapat diterima secara syar'i jika kemaslahatan tersebut benar-benar sejalan dengan maqāṣid syarī'ah. Posisi kemaslahatan dalam hal ini bukanlah sekadar manfaat akal manusia semata, melainkan manfaat yang secara nyata mengantarkan pada tujuan-tujuan besar syariat, seperti menjaga agama (ḥifẓ al-dīn), jiwa (ḥifẓ al-nafs), akal (ḥifẓ al-'aql), keturunan (ḥifẓ al-nasl), dan harta (ḥifẓ al-māl).[246] Jika kepemimpinan perempuan mampu menghadirkan kebaikan yang nyata dalam menjaga dan melaksanakan maqāṣid ini—misalnya dengan meningkatkan keadilan, keberlangsungan sosial, dan perlindungan hak-hak individu—maka kemaslahatan tersebut memiliki kedudukan yang kuat untuk mendahului dalil larangan yang tidak bersifat qat'i atau mutlak.[247]

Sebaliknya, mempertahankan larangan tersebut tanpa mempertimbangkan kemaslahatan yang dihasilkan dapat menimbulkan

[246] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 20–23.
[247] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 280–284.

mafsadah (kerusakan) yang lebih besar dan bertentangan dengan maqāṣid. Darar yang lebih besar ini bisa berupa stagnasi sosial, hilangnya potensi kepemimpinan yang adil dan efektif dari kelompok perempuan, serta ketidakadilan struktural yang menghalangi hak-hak politik dan sosial mereka. Dalam konteks ini, larangan kepemimpinan perempuan yang rigid dan kaku justru dapat menyebabkan kerugian sosial yang luas, bahkan mengancam stabilitas dan kemaslahatan umat secara keseluruhan. Karena itu, meninggalkan dalil larangan tersebut demi kemaslahatan yang selaras dengan maqāṣid bukan hanya diperbolehkan, melainkan diwajibkan sebagai upaya menghindari kerusakan yang lebih besar.[248]

Dengan demikian, posisi kemaslahatan dalam hal kepemimpinan wanita adalah sebagai landasan normatif yang mengikat dan mengedepankan tujuan hukum Islam secara substansial. Meninggalkan larangan tanpa memperhatikan konteks dan maqāṣid syarī‘ah akan menimbulkan darar yang lebih besar, sedangkan mendahulukan kemaslahatan yang benar sesuai maqāṣid justru menjaga ruh dan tujuan syariat tetap hidup dan relevan dalam dinamika zaman. Oleh karenanya, pemikiran at-Ṭūfī menegaskan bahwa maslahah yang selaras maqāṣid memiliki legitimasi normatif yang dapat membenarkan revisi atau pengkhususan atas nash-nash yang bersifat umum dan terbuka untuk interpretasi ulang.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pelarangan kepemimpinan perempuan dalam ruang publik dan politik bukanlah ketentuan qat’i yang bersifat ta‘abbudī, melainkan termasuk wilayah mu‘āmalah yang terbuka terhadap kontekstualisasi dan takhsīṣ. Dalil-dalil yang sering dijadikan dasar pelarangan tersebut masih bersifat ‘ām dan mujmal, serta muncul dalam konteks historis tertentu yang tidak dapat digeneralisasi untuk seluruh zaman dan tempat.[249] Dengan menggunakan pendekatan maqāṣid al-syarī‘ah sebagaimana dirumuskan oleh Najmuddin at-Ṭūfī, pemaknaan ulang terhadap dalil-dalil ini dapat dibenarkan apabila terbukti bahwa pelibatan perempuan dalam kepemimpinan publik membawa kemaslahatan yang lebih besar dan menghindarkan umat dari mafsadah struktural dan sosial.

---

[248] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 85.
[249] Khalid Abu Al-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, 120–25.

Selain itu, prinsip lā ḍarar wa lā ḍirār juga menjadi landasan kuat dalam menimbang kembali pelarangan tersebut. Jika mempertahankan larangan justru menimbulkan ketimpangan, diskriminasi, serta menghalangi kontribusi positif perempuan dalam menjaga dan mewujudkan tujuan-tujuan syariat, maka secara normatif larangan itu dapat ditinggalkan demi kemaslahatan. Maka, dalam pandangan at-Ṭūfī, keputusan untuk membolehkan kepemimpinan perempuan bukanlah bentuk pengabaian terhadap dalil, tetapi peneguhan atas ruh syariat yang menempatkan kemaslahatan umat sebagai tujuan utama dari hukum Islam itu sendiri.[250]

4. Praktik Poligami

Dalam ajaran Islam, praktik poligami—yakni seorang laki-laki menikahi lebih dari satu istri—diperbolehkan, asalkan memenuhi syarat-syarat tertentu yang telah ditetapkan oleh syariat. Sebaliknya, poliandri—yaitu seorang perempuan memiliki lebih dari satu suami dalam waktu bersamaan—dilarang secara tegas.[251]

Allāh Swt. berfirman:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (jika kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan lain yang kamu sukai: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau (budak) yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim." (QS. An-Nisā': 3)

Dari Abu Hurairah ra., Rasūlullāh ﷺ bersabda:

مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَىٰ إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ

"Barangsiapa memiliki dua istri, lalu ia condong kepada salah satunya (dan tidak adil), maka pada hari kiamat ia akan datang dengan separuh tubuhnya miring." (HR. Abū Dāwūd [2133], al-Tirmiżī [1141], al-Nasā'ī [3942], Ibn Mājah [1969]; disahihkan oleh al-Albānī dalam Ṣaḥīḥ al-Targhīb [1933])

Dari 'Ā'isyah ra., ia berkata:

---

[250] Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nataʻāmal Maʿa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1995), 94.

[251] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 345.

»كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَطُوفُ عَلَىٰ نِسَائِهِ فِي اللَّيْلَةِ الْوَاحِدَةِ، وَلَهُ تِسْعُ نِسْوَةٍ«

"Rasūlullāh ﷺ biasa menggilir istri-istrinya dalam satu malam, padahal beliau memiliki sembilan istri." (HR. al-Bukhārī [5213], Muslim [2775])

Ibnu Ḥazm menyatakan:

»وَاتَّفَقُوا عَلَىٰ أَنَّ نِكَاحَ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ«

"Para ulama sepakat bahwa menikahi lebih dari empat perempuan tidak diperbolehkan bagi siapa pun setelah Rasūlullāh ﷺ."[252]

Ibnu Qudāmah juga menegaskan:

»وَلَيْسَ لِلْحُرِّ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِ نِسَاءٍ، أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَىٰ هَذَا، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا خَالَفَهُمْ فِيهِ«

"Tidak dibolehkan bagi seorang laki-laki merdeka untuk mengumpulkan lebih dari empat istri. Para ulama telah berijmā' tentang hal ini dan kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara mereka."[253]

Dalil-dalil di atas, baik dari al-Qur'ān, sunnah Nabi ﷺ, maupun *ijmā'* ulama, menunjukkan kebolehan bagi laki-laki yang memenuhi syarat untuk menikahi lebih dari satu perempuan hingga maksimal empat. Sebaliknya, bagi perempuan, tidak dibolehkan menikah dengan lebih dari satu laki-laki dalam waktu yang bersamaan.

Allāh Swt. berfirman:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ ۚ

"Dan (diharamkan atas kalian menikahi) perempuan-perempuan yang telah bersuami, kecuali (budak) perempuan yang kamu miliki..." (QS. al-Nisā': 24)

Ayat ini secara tegas melarang menikahi perempuan yang telah bersuami, yang berarti bahwa seorang perempuan tidak boleh berada dalam ikatan pernikahan dengan dua suami secara bersamaan. Maka dari itu, poliandri adalah perbuatan yang diharamkan secara *naṣṣ*.

Ditegaskan pula dalam kitab-kitab fikih:

»وَلَا خِلَافَ فِي تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْمَرْأَةِ عَلَىٰ نِكَاحٍ، وَأَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ عِنْدَ زَوْجَيْنِ فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ«

[252] Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Saeed bin Hazm, *Al-Muhalla Bi Al-Athar* (Dar al-Fikr, n.d.), 9:7.
[253] Qudamah, *Al-Mughni*, 9:471.

"Tidak ada perbedaan pendapat tentang keharaman menikahi perempuan yang masih berada dalam ikatan pernikahan yang sah, dan tidak sah bagi seorang perempuan berada dalam pernikahan dengan dua suami dalam waktu bersamaan."[254]

Jika dilihat dari perspektif Hak Asasi Manusia (HAM), dalil-dalil di atas kerap dipandang sebagai bentuk ketidakseimbangan relasi gender, karena memberikan ruang bagi laki-laki untuk menikahi lebih dari satu perempuan, sementara perempuan tidak diberi hak yang sama. Hal ini kemudian menjadi bahan kritik dari kalangan pemikir kontemporer yang mengedepankan prinsip kesetaraan dalam hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial maupun dalam institusi pernikahan.[255]

Dalam konteks sosial kontemporer, terutama dengan meningkatnya isu kesetaraan gender, muncul pertanyaan: Apakah struktur ketentuan ini dapat direkontekstualisasi berdasarkan prinsip *maṣlaḥah*? Pendekatan Najmuddīn aṭ-Ṭūfī yang mengedepankan supremasi *maṣlaḥah* atas *naṣṣ* dalam wilayah non-'aqīdah dan ibadah membuka ruang diskusi tersebut.[256] Meski demikian, dalil-dalil ini perlu diuji dengan tiga syarat utama yang ditetapkan aṭ-Ṭūfī:

a. Berada Dalam Dimensi Muʿāmalah

Praktik poligami dalam hukum Islam secara substansial termasuk dalam kategori muʿāmalah, bukan ʿibādah. Hal ini dikarenakan poligami tidak memiliki unsur taʿabbudī atau ritual penghambaan kepada Allah yang bersifat murni seperti ṣalāh, ṣaum, zakāh, dan ḥajj, yang pelaksanaannya hanya sah jika sesuai dengan naṣṣ dan tanpa intervensi rasional. Sebaliknya, poligami merupakan bentuk pengaturan hubungan sosial dan keluarga yang tujuan utamanya adalah menjaga ketertiban masyarakat dan kesejahteraan individu dalam kehidupan rumah tangga. Karena itu, ia termasuk dalam kategori hukum yang taʿlīlī, yaitu hukum yang dibentuk dengan memperhatikan alasan dan hikmah di balik ketentuan tersebut.[257] Berdasarkan pembagian ini, Najmuddin at-Ṭūfī memandang bahwa dalam

[254] Qudamah, 7:142.

[255] Aminah Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 76.

[256] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*.

[257] Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 112.

wilayah muʿāmalah, maṣlaḥah dapat didahulukan atas naṣṣ, selama hal itu bertujuan untuk menghindari kerusakan dan mewujudkan kemaslahatan umum. Oleh karena itu, jika dalam konteks tertentu praktik poligami menimbulkan ketidakadilan struktural, penderitaan psikologis, atau disfungsi sosial yang signifikan, maka mendahulukan maṣlaḥah atas dalil-dalil kebolehan poligami dapat dibenarkan menurut kerangka teoritik at-Ṭūfī. Pendekatan ini tidak bertujuan menafikan teks al-Qur'ān secara mutlak, tetapi untuk menafsirkan dan mengimplementasikannya dalam kerangka maqāṣid al-syarīʿah yang lebih luas dan kontekstual.[258]

b. Melalui Pendekatan Takhsis atau Bayan

Dalam konteks ini, perlu dikaji terlebih dahulu: apakah dalil-dalil tentang poligami, khususnya QS. al-Nisā' ayat 3, termasuk *'āmm* (umum) atau *mujmal* (global)? Secara tekstual, ayat tersebut berbunyi: *"...maka nikahilah wanita-wanita yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja..."*. Frasa ini mengandung pengertian umum (*'āmm*), karena memberikan pilihan kepada laki-laki untuk menikahi lebih dari satu istri, selama mampu berlaku adil. Namun, ayat ini juga mengandung unsur *mujmal* karena tidak merinci secara spesifik bentuk keadilan yang dimaksud, mekanisme pengukurannya, serta batas-batas etis dan sosial dari praktik poligami.[259] Dalam hal ini, peran *bayān* menjadi penting untuk menjelaskan makna keadilan yang dimaksud, dan *takhsīṣ* dapat digunakan untuk membatasi cakupan kebolehan poligami berdasarkan pertimbangan *maṣlaḥah*.

Mekanisme penerapan *takhsīṣ* terhadap ayat poligami dapat dilakukan jika ditemukan dalil lain yang menjadi dasar pembatasan, seperti hadis "lā ḍarara" yang menjadi prinsip umum dalam syariat Islam.[260] Jika penerapan poligami dalam realitas sosial terbukti membawa kerusakan, seperti ketidakadilan terhadap istri pertama atau munculnya konflik keluarga yang sistemik, maka hadis tersebut berfungsi sebagai pengkhusus (takhsīṣ munfaṣil) terhadap keumuman ayat. Sementara itu, penjelasan tentang makna

[258] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*.

[259] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 89.

[260] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 245.

keadilan dan batas kebolehan poligami dapat dikembangkan melalui pendekatan *bayān al-mujmal* atau *bayān al-muthlaq*, agar teks tersebut tidak dipahami secara literal semata, melainkan dalam kerangka *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dengan demikian, mendahulukan *maṣlaḥah* atas dalil kebolehan poligami bukanlah tindakan menolak ayat, melainkan bentuk pemaknaan ulang melalui metodologi yang telah diakui oleh at-Ṭūfī dalam batas syariat.[261]

c. Tercakup oleh Hadits "lā ḍarar wa lā ḍirār"

Mendahulukan *maṣlaḥah* atas dalil-dalil kebolehan poligami dapat dibenarkan menurut metodologi at-Ṭūfī jika praktik poligami terbukti menimbulkan *ḍarar* (bahaya) yang tidak didukung oleh dalil khusus sebagai pengecualian, sehingga masuk dalam cakupan larangan umum hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*.[262] At-Ṭūfī menegaskan bahwa segala bentuk bahaya yang tidak disyariatkan oleh dalil khusus wajib dihilangkan secara syar'ī, dan hadis *lā ḍarar* berfungsi sebagai dalil umum yang dapat men-takhsis (mengkhususkan) ayat atau hadis yang bersifat *'āmm* atau *muṭlaq*, seperti ayat poligami yang memberi kebolehan bersyarat namun tidak menjelaskan secara rinci dampak sosial dan psikologisnya.[263] Maka, jika poligami dalam konteks tertentu terbukti menghadirkan ketidakadilan, penelantaran, atau kerusakan dalam rumah tangga, maka *maṣlaḥah* dapat diutamakan untuk membatasi penerapan dalil tersebut, karena kebolehan poligami tidak termasuk kategori hukum yang dikecualikan dari larangan *ḍarar*, sebagaimana ḥudūd yang didukung dalil khusus. [264]

d. Maslahah Harus Sejalan dengan Maqāṣid Syarī'ah

Pelarangan poligami atas dasar *maslahah* hanya dapat dibenarkan jika benar-benar terbukti bahwa praktik tersebut dalam konteks tertentu membawa *dharar* (bahaya) nyata dan serius, baik bagi istri pertama, anak-anak, maupun stabilitas keluarga secara umum. Dalam kerangka pemikiran Aṭ-Ṭūfī, *maslahah* yang bisa mendahului *nash* adalah yang selaras dengan

[261] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 223.
[262] Al-Thufi, *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*, 214.
[263] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 267.
[264] Opwis, 270.

maqāṣid al-syarī‘ah dan tercakup dalam kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār*.[265] Oleh karena itu, apabila dalam konteks sosial dan kultural tertentu, poligami terbukti menyebabkan penelantaran, ketidakadilan, atau penderitaan psikologis yang sistemik, maka *maslahah* untuk membatasinya atau bahkan melarangnya secara administratif adalah bentuk perlindungan terhadap maqāṣid seperti *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*.[266] Dalam hal ini, larangan itu menjadi upaya untuk menolak *dharar* yang dilarang oleh syariat.

Namun demikian, penting ditegaskan bahwa pelarangan tersebut bukanlah hukum asal, melainkan hukum cabang (*far‘ī*) yang bersifat kontekstual. Ia lahir sebagai respons terhadap indikasi *dharar* yang menyertai praktik poligami dalam situasi tertentu, dan bukan sebagai penolakan terhadap teks syar‘i yang membolehkannya. Sebab secara prinsip, kebolehan poligami tetap sah dan tetap berdiri sebagai hukum asal bagi laki-laki yang mampu berbuat adil dan memenuhi syarat-syaratnya sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nisā’: 3. Maka, kebijakan membatasi atau menolak poligami tidak d apat dimaknai sebagai pengingkaran terhadap hukum Allah, melainkan sebagai bentuk *takhṣīṣ* terhadap implementasinya berdasarkan konteks dan realitas yang membawa *mafsadah*.

Syariat membolehkan poligami bukan tanpa hikmah. Di antara hikmah besar dari kebolehan poligami adalah memberikan solusi bagi kondisi sosial tertentu, seperti ketidakseimbangan jumlah perempuan dan laki-laki, perempuan yang sulit mendapatkan pasangan, atau kondisi istri yang tidak mampu menjalankan fungsi pernikahan secara sempurna namun tetap ingin dipertahankan secara sosial.[267] Selain itu, poligami juga bisa menjadi sarana menjaga kehormatan dan keturunan (*ḥifẓ al-‘ird wa al-nasl*) serta menolong perempuan dalam perlindungan ekonomi dan sosial. Oleh karena itu, kebolehan poligami adalah bagian dari kelapangan dan kearifan syariat Islam dalam mengakomodasi keragaman kondisi manusia.

Berdasarkan analisis terhadap praktik poligami dalam kerangka pemikiran Najmuddin at-Ṭūfī, dapat disimpulkan bahwa kebolehan poligami merupakan

[265] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, 120.
[266] Hallaq, 122.
[267] Rasha Dewedar, “Rethinking Polygamy: Let’s Talk About the Consequences,” *Al Jazeera*, 2021, https://www.aljazeera.com/opinions/2021/6/4/rethinking-polygamy-lets-talk-about-the-consequences.

bagian dari hukum *muʿāmalah* yang bersifat *taʿlīlī*, yaitu hukum yang mempertimbangkan alasan dan hikmah di balik ketentuan syar'i. Oleh karena itu, kebolehan tersebut dapat dibatasi atau diarahkan melalui pendekatan *takhsīṣ* atau *bayān*, apabila dalam konteks tertentu terbukti menimbulkan *dharar* yang nyata terhadap individu maupun masyarakat. Hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* menjadi pijakan penting dalam membatasi keumuman ayat poligami, selama kebijakan tersebut sejalan dengan maqāṣid al-syarīʿah, seperti menjaga jiwa, keturunan, dan kehormatan. Dengan demikian, mendahulukan *maṣlaḥah* atas dalil kebolehan poligami tidaklah berarti menolak teks, melainkan merupakan bentuk tafsir kontekstual yang bertujuan menjaga nilai-nilai utama syariat.[268]

Namun demikian, penting untuk ditegaskan bahwa pelarangan atau pembatasan poligami yang didasarkan pada pertimbangan *maṣlaḥah* bukanlah hukum asal (*aṣl*), melainkan hukum cabang (*farʿī*) yang ditetapkan karena adanya indikasi *dharar* dalam realitas tertentu. Hukum asal poligami tetap berdiri berdasarkan nash yang membolehkannya bagi laki-laki yang mampu berlaku adil dan memenuhi syarat-syarat yang ditentukan oleh syariat. Kebolehan ini memiliki hikmah besar dalam konteks sosial yang lebih luas, seperti menjaga kehormatan perempuan, memperbaiki keturunan, serta memberi solusi dalam kondisi-kondisi rumah tangga yang memerlukan bentuk perlindungan tambahan. Maka, selama tidak terdapat *dharar* yang terbukti secara nyata, poligami tetap merupakan salah satu bentuk kelapangan hukum Islam dalam menjawab keragaman kebutuhan umat manusia.

C. Analisis Teori Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī terhadap Hak Asasi Manusia

1. Kesesuaian Konsep Maṣlaḥah Aṭ-Ṭūfī dalam Rangka Bangunan Ijtihād Uṣūlī

Konsep maṣlaḥah yang digagas oleh Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī merupakan salah satu kontribusi penting dalam diskursus ushūl al-fiqh, khususnya dalam pengembangan metodologi ijtihād yang responsif terhadap dinamika sosial. Gagasan Aṭ-Ṭūfī mengenai otoritas maṣlaḥah yang dapat mendahului naṣṣ (teks) dalam kasus-kasus tertentu, telah menimbulkan perdebatan luas. Namun demikian,

[268] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 273.

jika dikaji secara cermat dalam kerangka ushūli, konsep tersebut tetap dapat diposisikan sebagai bagian dari bangunan metodologis ijtihād yang sah, sepanjang berada dalam koridor yang telah ditetapkan.[269]

Aṭ-Ṭūfī membatasi otoritas maṣlaḥah hanya dalam wilayah muʿāmalah dan ʿādāt, serta menegaskan bahwa hukum-hukum yang bersifat taʿabbudī, khususnya dalam ibadah, bersifat tauqīfī dan tidak dapat disentuh oleh pertimbangan maṣlaḥah. [270] Dalam hal ini, pandangan Aṭ-Ṭūfī konsisten dengan prinsip-prinsip ushūl al-fiqh yang membedakan antara wilayah hukum yang bersifat rasional dengan yang bersifat transendental. Dengan kata lain, Aṭ-Ṭūfī tidak menggugat keabsahan teks secara mutlak, tetapi membatasi penggunaan maṣlaḥah pada ruang yang dibenarkan oleh syariat untuk berijtihad secara rasional.[271]

Pendekatan metodologis Aṭ-Ṭūfī dalam mendudukkan maṣlaḥah sebagai sumber hukum dilakukan melalui mekanisme takhsīṣ (pengkhususan) dan bayān (penjelasan). Ia menempatkan hadis lā ḍarar wa lā ḍirār sebagai dalil universal yang berfungsi mengkhususkan naṣṣ yang bertentangan dengan prinsip penghilangan bahaya (rafʿ al-ḍarar) dan perwujudan kemaslahatan.[272] Hal ini menunjukkan bahwa Aṭ-Ṭūfī tidak serta-merta menolak teks, tetapi mengupayakan kompromi metodologis sebagaimana dikenal dalam prinsip al-jamʿ bayna al-adillah yang menjadi ruh dari tradisi ushūlī.[273]

Landasan naqlī yang diajukan oleh Aṭ-Ṭūfī tidak hanya terbatas pada hadis, tetapi juga mencakup berbagai ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum syariat diturunkan demi kemudahan, menghilangkan kesempitan, dan mewujudkan maslahat.[274] Dengan demikian, maṣlaḥah dalam perspektif Aṭ-Ṭūfī bukanlah prinsip asing dari teks, melainkan merupakan intisari dari maqāṣid asy-syarīʿah itu sendiri. Pandangan ini secara tidak langsung memperkuat bangunan ijtihād uṣūlī yang berorientasi pada realisasi maslahat sebagai tujuan hukum Islam.[275]

---

[269] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:3:497–502.
[270] al-Dīn al-Ṭūfī, 3:3:509.
[271] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 259–260.
[272] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:3:497.
[273] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, 210.
[274] Yusuf al-Qaradawi, *Dirāsāt Fī Fiqh Al-Maqāṣid* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1998), 71–73.
[275] Ahmad Raysuni, *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, trans. Nancy Roberts (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005), 154.

Dalam kerangka epistemologis, Aṭ-Ṭūfī mengajukan hierarki kekuatan dalil, di mana maṣlaḥah yang didukung oleh hadis lā ḍarar wa lā ḍirār dianggap memiliki kekuatan normatif lebih tinggi dari ijmāʿ, apabila terjadi pertentangan. Klaim ini memang menimbulkan resistensi di kalangan jumhūr uṣūliyyīn, karena mengimplikasikan dominasi maslahat atas dalil qat'ī. Namun Aṭ-Ṭūfī menjawabnya dengan argumentasi bahwa pendahuluan maṣlaḥah bukan dalam rangka menafikan dalil lain secara mutlak, melainkan untuk menjelaskan dan menyesuaikan makna dalil tersebut demi kemaslahatan umat.

Konsistensi Aṭ-Ṭūfī dalam memberikan syarat-syarat penggunaan maṣlaḥah menunjukkan bahwa ia bukan tokoh yang liberal dalam penggunaan akal, melainkan seorang ushuliyyun yang sadar akan pentingnya metodologi dan batasan.[276] Ia menyatakan bahwa maṣlaḥah hanya dapat didahulukan apabila tidak ada dalil khusus yang secara tegas menunjukkan pengecualian dari hadis lā ḍarar. Jika ada dalil khusus yang menjustifikasi kerugian (seperti dalam konteks hudūd dan ʿuqūbāt), maka dalil tersebut tetap diikuti karena berada di luar cakupan prinsip umum lā ḍarar.[277]

Aṭ-Ṭūfī tidak memposisikan maslahat sebagai hukum yang bersifat otonom dan bebas dari syariat. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa perhatian Allah terhadap kemaslahatan makhluk-Nya bersifat janji ilahi, bukan kewajiban, dan bahwa seluruh hukum syariat pada dasarnya dibangun atas asas kemaslahatan. Oleh karena itu, ijtihād uṣūlī yang dibangun di atas kerangka maqāṣid asy-syarīʿah, seperti yang dikembangkan dalam teori Aṭ-Ṭūfī, sejatinya merupakan bagian dari integrasi antara teks dan konteks.[278]

Dalam konteks kontemporer, konsep maṣlaḥah Aṭ-Ṭūfī membuka ruang aktualisasi hukum Islam secara adaptif terhadap perubahan zaman, tanpa mengorbankan integritas metodologi ushul fiqh.[279] Dengan syarat-syarat dan perangkat metodologis yang telah ia tetapkan—yakni pembatasan wilayah, prinsip takhsīṣ-bayān, serta keterikatan dengan dalil naqlī dan ʿaqlī—maka dapat

[276] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 64–66.
[277] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 268–270.
[278] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 83–85.
[279] al-Raysūnī, *Naẓariyyat Al-Maqāṣid ʿinda Al-Imām Al-Shāṭibī*, 99–101.

disimpulkan bahwa konsep maṣlaḥah Aṭ-Ṭūfī memiliki relevansi dan kesesuaian yang substansial dalam bangunan ijtihād uṣūlī klasik maupun kontemporer.[280]

2. Relevansi Konsep Maṣlaḥah Najmuddin At-Thūfī dalam Menjembatani Hukum Islam Klasik dan HAM

Secara umum, teori maṣlaḥah yang dikembangkan oleh Najmuddin at-Thūfī memiliki relevansi yang signifikan dalam menjembatani antara hukum Islam klasik dan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM) modern.[281] Teori ini memberikan kerangka epistemologis yang memungkinkan terjadinya reinterpretasi terhadap nash syar'i yang bersifat mu'āmalah, yakni hukum-hukum yang berkenaan dengan urusan sosial, ekonomi, dan politik.[282] Dalam konteks modern yang menekankan nilai-nilai HAM seperti kesetaraan gender, kebebasan beragama, serta perlindungan terhadap diskriminasi dan kekerasan, pendekatan at-Thūfī membuka ruang bagi pertimbangan maṣlaḥah untuk mendahului nash, sepanjang hal tersebut masih berada dalam batas-batas maqāṣid al-syarī'ah.[283] Hal ini tampak dalam beberapa isu kontemporer seperti poligami, kepemimpinan perempuan, serta kebebasan beragama, di mana konsep maṣlaḥah mampu memberikan solusi sintesis antara otoritas teks dan kebutuhan zaman.[284]

Salah satu relevansi konkret dapat dilihat dari penerapan konsep maṣlaḥah terhadap praktik poligami. Dalam hal ini, at-Thūfī memandang bahwa poligami tergolong dalam wilayah mu'āmalah yang bersifat ta'līlī, sehingga kebolehannya dapat dibatasi apabila ditemukan maṣlaḥah yang lebih besar dengan melarang atau mengaturnya secara administratif.[285] Apabila praktik poligami dalam konteks sosial tertentu terbukti menyebabkan ketidakadilan, penderitaan psikologis, atau disfungsi keluarga, maka mendahulukan maṣlaḥah atas keumuman nash QS. al-Nisā': 3 dapat dibenarkan melalui pendekatan takhṣīṣ (pengkhususan) atau bayān (penjelasan).[286] Dengan demikian, pembacaan ulang terhadap teks bukan

[280] Mohammad Fadel, "Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights Law," *Chicago Journal of International Law* 11, no. 1 (2010): 23–40.
[281] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 145.
[282] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, 172.
[283] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 89.
[284] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 112.
[285] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 156.
[286] Khalid Abu Al-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, 210.

merupakan bentuk penolakan terhadap wahyu, melainkan penyesuaian yang bersandar pada maqāṣid al-syarī‘ah demi menjaga kemaslahatan dan menghindari kerusakan sosial.[287]

Relevansi yang sama juga terlihat dalam isu kebebasan beragama, khususnya mengenai hukuman mati bagi orang murtad. At-Thūfī membedakan antara hukum ta‘abbudī dan mu‘āmalah.[288] Jika kemurtadan dipahami dalam dimensi sosial-politik sebagaimana terjadi dalam Perang Riddah, maka pendekatan maṣlaḥah dapat digunakan untuk meninjau kembali penerapan hukuman mati.[289] Hadis "man baddala dīnahu fa-uqtulūh" tidak bersifat qaṭ'ī dan tidak termasuk dalam kategori ḥudūd, sehingga menurut at-Thūfī masih dapat dikalahkan oleh prinsip umum "lā ḍarar wa lā ḍirār" apabila penerapannya menimbulkan kerugian dan bertentangan dengan maqāṣid seperti ḥifẓ al-nafs dan ḥifẓ al-dīn.[290]

Namun, pendekatan ini tidak berlaku pada hukum-hukum yang termasuk dalam kategori ḥudūd seperti rajam, potong tangan, dan qiṣāṣ.[291] Dalam pandangan at-Thūfī, ḥudūd tidak dapat dikalahkan oleh maṣlaḥah karena disertai dengan dalil khaṣṣ dan disepakati melalui ijmā‘.[292] Oleh karena itu, meskipun sebagian hukum ḥudūd tampak tidak sejalan dengan standar HAM modern, seperti prinsip non-diskriminasi dan larangan hukuman kejam, dalam kerangka teori at-Thūfī, hukum tersebut berada di luar jangkauan penalaran maṣlaḥah.[293] Ini menunjukkan bahwa fleksibilitas teori ini tetap berada dalam batas metodologis yang ketat.[294]

Kelebihan utama dari teori maṣlaḥah at-Thūfī adalah kemampuannya untuk memberikan legitimasi normatif terhadap usaha harmonisasi antara Islam dan HAM.[295] Dengan menggunakan perangkat usūl seperti takhṣīṣ, bayān, dan kaidah "lā ḍarar wa lā ḍirār", teori ini tidak menafikan teks syar‘i secara langsung, melainkan mengarahkannya agar tetap relevan dan kontekstual.[296] Pendekatan ini menghindarkan Islam dari stagnasi tekstual sekaligus dari liberalisme hukum yang

---

[287] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, 175.
[288] Sherman A Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), 134.
[289] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 95.
[290] Khalid Abu Al-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, 225.
[291] Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, 167.
[292] Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī*, 142.
[293] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 118.
[294] Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, 190.
[295] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 102.
[296] Khalid Abu Al-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, 230.

tak terbatas. Pengaitan maṣlaḥah dengan maqāṣid membuat teori ini tetap berada dalam koridor normatif syariat.

Adapun kelemahan teori ini terutama terletak pada ambiguitas dalam menentukan standar objektif suatu maṣlaḥah. Dalam praktiknya, sulit untuk memastikan apakah maṣlaḥah yang diklaim benar-benar berorientasi kepada maqāṣid atau sekadar mencerminkan kehendak zaman.[297] Selain itu, teori ini kurang efektif diterapkan pada nash yang bersifat qat'ī atau yang sudah disepakati secara ijmā'.[298] Maka, relevansinya lebih kuat dalam konteks hukum-hukum zannī atau yang bersifat global dan terbuka untuk penafsiran.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa teori maṣlaḥah Najmuddin at-Thūfī relevan sebagai jembatan antara hukum Islam klasik dan prinsip-prinsip HAM modern.[299] Selama digunakan secara proporsional dan tetap mengindahkan maqāṣid al-syarī'ah, teori ini menjadi alat yang sahih dan aplikatif dalam merespons tuntutan zaman tanpa meninggalkan nilai-nilai fundamental Islam.[300] Ia mampu menjaga kesucian teks, sekaligus menjamin keberlanjutan moral dan keadilan sosial dalam masyarakat muslim kontemporer.

3. Kritik terhadap Konsep Maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī

a. Maṣlaḥah Harus Sejalan dengan Naṣṣ, Tidak Berdiri Sendiri

Kritik ini berangkat dari asumsi bahwa *maṣlaḥah* tidak dapat dijadikan sumber hukum independen yang berdiri sendiri dan harus senantiasa tunduk kepada *naṣṣ* yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'ān dan Sunnah.[301] Para ulama seperti Al-Ghazālī, al-Qarāfī, dan al-Shāṭibī bersepakat bahwa *maṣlaḥah* mursalah hanya dapat dijadikan hujjah apabila tidak bertentangan dengan dalil-dalil syar'i.[302] Imam al-Shāṭibī menyatakan:

"الْمَعْلُومُ مِنَ الشَّرِيعَةِ أَنَّهَا شُرِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ، فَالتَّكْلِيفُ كُلُّهُ إِمَّا لِدَرْءِ مَفْسَدَةٍ، وَإِمَّا لِجَلْبِ مَصْلَحَةٍ، أَوْ لَهُمَا مَعًا ".

[297] Hairil Fatah and Usman Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 2024, 105.
[298] Fatah and Usman, 107–8.
[299] Fatah and Usman, 120.
[300] Fatah and Usman, 121.
[301] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 245.
[302] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:132.

> *Sudah maklum dalam syariat bahwa ia ditetapkan untuk kemaslahatan para hamba. Maka seluruh taklif (pembebanan hukum) itu bertujuan untuk menolak kerusakan, menarik kemaslahatan, atau keduanya sekaligus.*[303]

Kritik yang menyatakan bahwa maṣlaḥah tidak dapat menjadi sumber hukum independen dan harus selalu tunduk kepada naṣṣ adalah pemahaman yang terlalu sempit terhadap struktur hukum Islam yang dinamis.[304] Justru dalam pemikiran Najmuddīn aṭ-Ṭūfī, maṣlaḥah bukanlah prinsip asing dalam syariat, melainkan fondasi inti dari keseluruhan maqāṣid asy-syarīʿah.[305] Pernyataan para ulama seperti al-Shāṭibī bahwa syariat bertujuan menolak mafsadah dan meraih maṣlaḥah tidak bertentangan dengan gagasan at-Ṭūfī. Perbedaannya terletak pada keberanian at-Ṭūfī menyatakan bahwa ketika naṣṣ secara lahir menimbulkan ḍarar yang tidak ditunjang oleh dalil khusus, maka prinsip maṣlaḥah yang bersifat kullī dan rasional—seperti hadis lā ḍarar wa lā ḍirār—harus didahulukan untuk menjaga tujuan pokok syariat: menolak kerusakan dan menghadirkan kemaslahatan.[306]

Lebih dari itu, at-Ṭūfī tidak menafikan naṣṣ, tidak pula menjadikan maṣlaḥah sebagai otoritas mutlak tanpa kendali.[307] Ia membangun argumennya melalui pendekatan takhsīṣ (pengkhususan) dan bayān (penjelasan) terhadap nushūṣ yang secara zahir tampak bertentangan dengan maslahat. Hal ini selaras dengan prinsip utama dalam ushul fiqh: al-jamʿ bayna al-adillah awlā min al-tarjīḥ—mengompromikan dalil lebih utama daripada menolaknya.[308] Maka, ketika terjadi pertentangan antara teks dan realitas maslahat yang jelas dan tidak spekulatif, at-Ṭūfī tidak membatalkan teks, tetapi menjelaskan bahwa teks tersebut tidak bersifat mutlak, melainkan bersifat mujmal atau ʿāmm, dan karena itu dapat ditakhsīs dengan dalil lain yang lebih kuat dari segi substansi maqāṣid, yakni hadis lā ḍarar wa lā ḍirār.[309]

---

[303] al-Syathibi, 1:317.

[304] Fatah and Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 88.

[305] Fatah and Usman, 88.

[306] Fatah and Usman, 92.

[307] Fatah and Usman, 95.

[308] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 72.

[309] Fatah and Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 97.

Di sisi lain, at-Ṭūfī telah menetapkan batas yang sangat jelas bahwa konsep maṣlaḥah hanya berlaku dalam ranah muʿāmalah dan adat, tidak berlaku dalam ibadah yang bersifat taʿabbudī dan tauqīfī. [310] Dengan batasan ini, tuduhan bahwa ia membuka pintu liberalisasi hukum tidak berdasar.[311] Justru pemikiran at-Ṭūfī sangat terstruktur dan sistematis: ia mengakui bahwa sebagian naṣṣ tidak bisa dikalahkan oleh maṣlaḥah karena memiliki dalil khusus atau kedudukan qat'ī, seperti dalam hukum hudūd.[312] Maka dari itu, klaim bahwa maṣlaḥah dalam pandangan at-Ṭūfī akan mengacaukan sistem hukum Islam adalah tidak sahih.[313] Sebaliknya, ia memperkuat struktur hukum Islam dengan memastikan bahwa tidak ada satupun ketentuan syariat yang boleh menciptakan ḍarar tanpa alasan yang dibenarkan syara'.[314] Dengan kerangka itu, aṭ-Ṭūfī justru berhasil menyempurnakan metode ijtihād uṣūlī, menjadikannya lebih hidup, responsif, dan tetap setia pada prinsip-prinsip maqāṣid asy-syarīʿah.

b. Tidak Ada Maṣlaḥah Sejati yang Bertentangan dengan Syariat

Pernyataan bahwa tidak mungkin ada maṣlaḥah sejati yang bertentangan dengan syariat adalah benar secara prinsip, namun tidak serta-merta menegasikan relevansi konsep at-Ṭūfī.[315] Justru, Najmuddīn aṭ-Ṭūfī mendasarkan seluruh bangunan pemikirannya pada keyakinan bahwa syariat diturunkan untuk menjaga dan merealisasikan maslahat.[316] Oleh karena itu, ketika aṭ-Ṭūfī mendahulukan *maṣlaḥah* atas sebagian *naṣṣ*, itu bukan karena ia memposisikan *maṣlaḥah* sebagai entitas di luar syariat, melainkan karena ia melihat bahwa dalam kondisi tertentu, pemahaman literal terhadap *naṣṣ* bisa tampak menimbulkan *ḍarar*, dan hal itu pasti bukan maksud syariat yang sejati.[317] Maka, mendahulukan *maṣlaḥah* di sini justru menjadi cara untuk mengembalikan ruh dan tujuan syariat yang sesungguhnya.

At-Ṭūfī dengan tegas menyatakan bahwa bila terdapat pertentangan antara *naṣṣ* dengan *maṣlaḥah*, maka yang harus dilakukan bukan

[310] Fatah and Usman, 105.
[311] Fatah and Usman, 107–8.
[312] Fatah and Usman, 112.
[313] Fatah and Usman, 115.
[314] Fatah and Usman, 117.
[315] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 245.
[316] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:132.
[317] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 222.

membatalkan *naṣṣ*, melainkan *men-takhsīs*-nya dengan dalil *lā ḍarar wa lā ḍirār* yang memiliki daya normatif universal dan maqṣadī.[318] Ia menganggap bahwa *maṣlaḥah* dalam kasus seperti ini bukan bertentangan dengan syariat, tetapi merupakan bentuk penjelasan terhadap syariat itu sendiri.[319] Karena itu, klaim bahwa tidak ada *maṣlaḥah sejati* yang bertentangan dengan syariat justru memperkuat posisi at-Ṭūfī: sebab bila *naṣṣ* tampak menimbulkan mafsadah, maka interpretasi terhadap *naṣṣ* tersebut perlu dikaji ulang—bukan malah mempertahankan bentuk zahir-nya yang mungkin tidak sesuai dengan maqāṣid-nya.

Lagipula, at-Ṭūfī tidak mengklaim bahwa semua bentuk *maṣlaḥah* harus diutamakan di atas *naṣṣ*.[320] Ia memberikan batasan metodologis yang ketat: *maṣlaḥah* hanya berlaku dalam perkara muʿāmalah, tidak dalam ibadah; *maṣlaḥah* hanya dapat digunakan bila tidak ada dalil khusus yang bersifat muhkamah; dan *maṣlaḥah* hanya dipakai dengan pendekatan takhsīs dan bayān, bukan dengan menafikan dalil syar'i.[321] Oleh karena itu, pendahuluan *maṣlaḥah* atas sebagian *nushūṣ* bukan karena ia bertentangan dengan syariat secara substansi, melainkan sebagai bentuk penguatan terhadap syariat dengan menghindari penerapan literal yang membawa mafsadah.[322] Maka, pernyataan "tidak ada maṣlaḥah sejati yang bertentangan dengan syariat" bukan argumen yang membatalkan gagasan at-Ṭūfī, tetapi justru menjadi dalil utama untuk membenarkannya.

c. Tidak adanya Contoh Kongkrit yang diberikan At-Thufi dan Metodologinya

Sebagian ulama mencatat bahwa at-Ṭūfī tidak memberikan contoh konkret bagaimana *maṣlaḥah* bisa benar-benar bertentangan dengan *naṣṣ*, sehingga teorinya dianggap bersifat spekulatif dan tidak memiliki dasar empiris yang kuat.

وَمِنَ الْمُلَاحَظِ أَنَّ الطُّوفِي لَمْ يَأْتِ بِمِثَالٍ وَاحِدٍ يُرِينَا فِيهِ كَيْفَ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ عَارَضَتِ النَّصَّ وَكَيْفَ تَقَدَّمَتْ عَلَيْهِ، حَتَّى نَسْتَيْقِنَ مِمَّا يَقُولُ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا

[318] Fatah and Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 97.
[319] Fatah and Usman, 99.
[320] Fatah and Usman, 101.
[321] Fatah and Usman, 102.
[322] Fatah and Usman, 103.

لِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ مُطْلَقًا بَعْدَ طُولِ الِاسْتِقْرَاءِ وَالْبَحْثِ حَالَةً وَاحِدَةً تَعَارَضَ فِيهَا الْمَصْلَحَةُ النَّصَّ لِأَنَّ ذَلِكَ التَّعَارُضَ أَمْرٌ مُتَوَهَّمٌ .

Patut dicatat bahwa at-Ṭūfī tidak memberikan satu contoh pun yang menunjukkan bagaimana maṣlaḥah bertentangan dengan naṣṣ dan bagaimana ia harus didahulukan. Ini menunjukkan bahwa ia sendiri tidak menemukannya, meski setelah proses telaah dan penelitian panjang, karena pertentangan tersebut sebenarnya hanyalah dugaan yang tidak nyata.[323]

Kritik yang menyatakan bahwa Najmuddīn aṭ-Ṭūfī tidak memberikan contoh konkret tentang pertentangan antara maṣlaḥah dan naṣṣ serta bagaimana maṣlaḥah didahulukan, tidak serta-merta membatalkan validitas teori yang ia bangun.[324] Justru, ketiadaan contoh bukanlah kelemahan logis dalam teorinya, melainkan indikasi dari kehati-hatian metodologis dan kesadaran at-Ṭūfī bahwa tidak semua ijtihād teoritis harus dikaitkan langsung dengan penerapan partikular.[325] Ia tidak sedang membangun kaidah fiqhiyyah operasional yang bersifat praktis, melainkan sedang menyusun kerangka epistemologis untuk merespons kemungkinan kapan dan bagaimana maṣlaḥah dapat berperan sebagai muqayyid (pembatas) atas pemahaman literal terhadap teks yang menimbulkan ḍarar.

Lebih dari itu, ketiadaan contoh bukan berarti teori itu tidak sahih, apalagi spekulatif.[326] Sebagaimana dalam banyak bab uṣūl al-fiqh, para ulama menyusun kaidah-kaidah umum yang tidak selalu memiliki contoh aktual saat disusun, namun tetap diterima karena kekuatan argumentasi dan potensi aplikasinya. Bahkan al-Ghazālī, ketika membahas maṣlaḥah mursalah, juga tidak selalu menyertakan rincian kasus. At-Ṭūfī telah memberikan kerangka yang sangat ketat tentang syarat-syarat berlakunya maṣlaḥah, seperti hanya pada wilayah muʿāmalah, bukan ibadah; dan hanya jika tidak ada dalil khāṣṣ yang

[323] Busthami Muhammad Sa'id Khair, *Mafhūm Tajdīd Ad-Dīn*, Cetakan Pe (Jeddah, Kerajaan Arab Saudi: Markaz at-Ta'sīl li ad-Dirāsāt wa al-Buḥūth, 2012), 1:259.

[324] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 72.

[325] Schacht, 73.

[326] Fatah and Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 105.

membatasi. Dalam ruang yang sempit ini, sangat wajar jika at-Ṭūfī tidak menemukan kasus faktual di zamannya, tetapi bukan berarti kerangka yang ia bangun menjadi tidak ilmiah atau tidak relevan.[327]

Selain itu, yang lebih penting dari sekadar memberi contoh adalah penegasan metode penerapan—dan ini yang dilakukan at-Ṭūfī dengan sangat cermat.[328] Ia menjelaskan bagaimana hadis lā ḍarar wa lā ḍirār harus difungsikan sebagai dalil takhsīṣ dan bayān terhadap teks-teks syar'i yang tampaknya menimbulkan mafsadah, dan bahwa jika tidak ada dalil khusus yang menguatkan teks tersebut, maka maṣlaḥah menjadi pengontrol utama untuk menegakkan maqāṣid asy-syarīʿah. Oleh karena itu, anggapan bahwa teori aṭ-Ṭūfī bersifat spekulatif karena tidak menyodorkan contoh kasus adalah kritik yang keliru arah. Ia bukan sedang mengajukan fatwa, melainkan membangun fondasi konseptual ijtihad maqāṣidī, dan dalam hal itu, kontribusinya sangat nyata dan kokoh.[329]

d. Tidak semua maṣlaḥah bisa dijadikan dalil, kecuali yang didukung oleh naṣṣ atau ijmā'.

Abdul Wahab Khalaf menyampaikan bahwa,

> **وَإِنَّ الطُّوفِي الَّذِي يَحْتَجُّ بِالْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ إِطْلَاقًا فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ وَفِيمَا فِيهِ نَصٌّ، فَتَحَ بَابًا لِلْقَضَاءِ عَلَى النُّصُوصِ وَجَعَلَ حُكْمَ النَّصِ أَوِ الْإِجْمَاعِ عُرْضَةً لِلنَّسْخِ بِالرَّأْيِ، لِأَنَّ اعْتِبَارَ الْمَصْلَحَةِ مَا هُوَ إِلَّا مُجَرَّدُ رَأْيٍ وَتَقْدِيرٍ، وَرُبَّمَا قَدَّرَ الْعَقْلُ مَصْلَحَةً وَبِالرَّوِيَّةِ وَالْبَحْثِ يَقْدِرُهَا مَفْسَدَةً .**
>
> *Sesungguhnya at-Ṭūfī, yang menjadikan maṣlaḥah mursalah sebagai hujjah secara mutlak baik dalam perkara yang tidak memiliki naṣṣ maupun yang memiliki naṣṣ, telah membuka jalan untuk membatalkan teks-teks syar'i dan menjadikan hukum berdasarkan naṣṣ atau ijmā' rentan digantikan oleh pendapat akal. Karena pada dasarnya, penilaian atas maṣlaḥah hanyalah hasil opini dan estimasi. Apa yang dianggap maslahat oleh akal,*

[327] Fatah and Usman, 106.
[328] Fatah and Usman, 105.
[329] Fatah and Usman, 107–12.

> *setelah kajian dan pertimbangan, bisa jadi justru merupakan mafsadah.*[330]

Kritik Abdul Wahab Khalaf bahwa Najmuddīn aṭ-Ṭūfī membuka celah pembatalan naṣṣ dan ijmāʿ melalui pendapat akal dalam bentuk maṣlaḥah mursalah adalah asumsi yang gagal memahami struktur metodologis yang dibangun oleh aṭ-Ṭūfī.[331] Tuduhan bahwa teori aṭ-Ṭūfī menjadikan hukum Islam rentan terhadap dominasi opini adalah reduktif dan tidak sesuai dengan teks aslinya.[332] At-Ṭūfī secara eksplisit menyatakan bahwa maṣlaḥah tidak boleh digunakan untuk menafikan naṣṣ atau ijmāʿ secara mutlak, melainkan hanya boleh digunakan dalam bentuk takhsīṣ dan bayān, serta hanya dalam wilayah muʿāmalah yang bersifat rasional dan terbuka terhadap ijtihad.

Lebih jauh, at-Ṭūfī justru memberikan rambu yang tegas bahwa maṣlaḥah yang dimaksud bukan sekadar hasil opini lepas, tetapi merupakan kemaslahatan yang didukung oleh dalil syarʻi—yaitu hadis lā ḍarar wa lā ḍirār—yang bersifat kullī dan rasional (maʻqūl al-maʿnā).[333] Maka, maṣlaḥah yang dijadikan landasan hukum dalam teori at-Ṭūfī bukanlah murni produk spekulasi akal, tetapi merupakan kaidah syarʻi yang memiliki landasan naqlī dan didukung oleh deretan ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa Allah menghendaki kemudahan, menolak kesempitan, dan menjaga manusia dari kerusakan.[334] Oleh karena itu, penilaian aṭ-Ṭūfī terhadap maslahat tidak bisa dipersepsikan sebagai sekadar opini pribadi, tetapi sebagai penegakan nilai-nilai universal syariat berdasarkan metode istinbāṭ yang terikat dengan maqāṣid.

Yang justru perlu dikritisi adalah posisi yang mengabaikan fakta bahwa naṣṣ terkadang dipahami secara literal tanpa memperhatikan kondisi realitas yang berubah.[335] Dalam hal ini, at-Ṭūfī hadir memberikan solusi metodologis, bukan jalan menuju chaos hukum. Ia menghindari dua ekstrem: pertama, menjadikan naṣṣ sebagai teks beku yang dilepaskan dari tujuan syarʻinya; dan kedua, menjadikan akal sebagai pengganti wahyu. Ia

---

[330] Khair, *Mafhūm Tajdīd Ad-Dīn*, 1:260.
[331] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 245.
[332] al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2:132.
[333] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 222.
[334] Fatah and Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 97.
[335] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 72.

membangun jembatan ijtihad antara teks dan realitas melalui asas maṣlaḥah yang dibatasi oleh syarat-syarat ketat, bukan melalui opini bebas. Maka, tuduhan bahwa teori aṭ-Ṭūfī akan menyingkirkan naṣṣ dan menjadikan hukum Islam dikendalikan oleh opini akal adalah tuduhan yang salah arah dan tidak berdasar pada pembacaan utuh terhadap kerangka pemikirannya. Sebaliknya, justru dengan teori ini, maqāṣid asy-syarīʿah bisa ditegakkan secara lebih utuh dalam konteks sosial yang dinamis dan kompleks.[336]

e. Jika maṣlaḥah bisa mengalahkan naṣṣ, maka syariat bisa diubah-ubah sesuai kepentingan manusia.

Jamal Al-Bana dalam sebuat artikel menyebutkan bahwa,

وَمِنْ جُمْلَةِ أَسَالِيبِهِمْ — يَعْنِي الْمُرْجِفِينَ — فِي مُحَاوَلَةِ تَغْيِيرِ الشَّرِيعَةِ بِمُقْتَضَى أَهْوَائِهِمْ، قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنَّ مَبْنَى التَّشْرِيعِ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَنَحْوِهَا هُوَ الْمَصْلَحَةُ، فَإِذَا خَالَفَ النَّصُّ الْمَصْلَحَةَ يُتْرَكُ النَّصُّ وَيُؤْخَذُ بِالْمَصْلَحَةِ. فَيَا لَخَيْبَةَ مَنْ يَنْطِقُ بِمِثْلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَيَجْعَلُهَا أَصْلًا يَبْنِي عَلَيْهِ شَرْعَهُ الْجَدِيدَ! وَمَا هَذَا إِلَّا مُحَاوَلَةٌ نَقْضِ الشَّرِيعَةِ الْإِلَاهِيَّةِ لِتَحْلِيلِ مَا حَرَّمَهُ الشَّرْعُ بِاسْمِ الْمَصْلَحَةِ. فَاسْأَلْ هَذَا الْفَاجِرَ: مَا هِيَ الْمَصْلَحَةُ الَّتِي تُرِيدُ بِنَاءَ شَرْعِكَ عَلَيْهَا؟ إِنْ كَانَتِ الْمَصْلَحَةُ الشَّرْعِيَّةَ فَلَيْسَ لِمَعْرِفَتِهَا طَرِيقٌ غَيْرَ الْوَحْيِ، حَتَّى عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الَّذِينَ يُقَالُ عَنْهُمْ إِنَّهُمْ يُقَدِّمُونَ الْعَقْلَ. وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَصْلَحَةَ الدُّنْيَوِيَّةَ، عَلَى اخْتِلَافِ تَقْدِيرِ الْمُقَدِّرِينَ، فَلَا اعْتِبَارَ لَهَا فِي نَظَرِ الْمُسْلِمِ إِذَا خَالَفَتْ النَّصَّ الشَّرْعِيَّ، إِذِ الْعَقْلُ كَثِيرًا مَا يَظُنُّ الْمَفْسَدَةَ مَصْلَحَةً بِخِلَافِ الشَّرِيعَةِ .

Dan di antara cara sebagian orang — yang dimaksud adalah para penghasut — dalam mencoba mengubah syariat sesuai hawa nafsu mereka adalah dengan mengatakan: "Dasar pensyariatan dalam muʿāmalah dan semacamnya adalah maslahat. Maka, jika terdapat teks (naṣṣ) yang bertentangan dengan maslahat, maka teks tersebut ditinggalkan dan yang diambil adalah maslahat." Sungguh celaka orang yang mengucapkan kata-kata seperti ini dan menjadikannya sebagai dasar untuk membangun syariat barunya! Ini tidak lain adalah upaya merobohkan syariat Ilahi demi menghalalkan apa yang diharamkan oleh syariat dengan dalih maslahat. Maka tanyalah orang

[336] Fatah and Usman, "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 105–8.

> *fasik ini: "Maslahat seperti apa yang ingin engkau jadikan dasar syariatmu?" Jika yang dimaksud adalah maslahat syar'i, maka tidak ada jalan untuk mengetahuinya selain wahyu — bahkan menurut kaum Mu'tazilah yang dikenal mengedepankan akal. Dan jika yang dimaksud adalah maslahat duniawi yang berbeda-beda menurut penilaian manusia, maka tidak ada nilainya dalam pandangan seorang Muslim jika bertentangan dengan teks syariat. Karena akal sering kali mengira bahwa sesuatu yang merusak itu adalah maslahat, bertentangan dengan pandangan syariat.*[337]

Tuduhan Jamal al-Banna bahwa orang-orang yang mendahulukan *maṣlaḥah* atas *naṣṣ* adalah "penghasut" yang berupaya menghancurkan syariat demi hawa nafsu adalah bentuk *generalization fallacy* yang tidak adil dan jauh dari pembacaan ilmiah terhadap konsep *maṣlaḥah* dalam kerangka ushul fiqh, khususnya sebagaimana dikembangkan oleh Najmuddīn aṭ-Ṭūfī. Aṭ-Ṭūfī *bukan* mengganti syariat dengan akal, *bukan* pula membentuk syariat baru. Ia justru berupaya *menyelamatkan ruh syariat* dari penyalahgunaan pemahaman tekstual yang mengabaikan maqāṣid. Ketika ia menegaskan bahwa dalam wilayah *muʿāmalah*, *maṣlaḥah* harus diutamakan jika tampak bertentangan dengan teks, ia tidak sedang membuang *naṣṣ*, melainkan *mentakhsīs* dan *menjelaskannya* melalui kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār* yang merupakan sabda Rasulullah ﷺ sendiri dan termasuk kaidah kulliyyah yang disepakati.[338]

Pernyataan bahwa semua *maṣlaḥah* harus diketahui hanya melalui wahyu adalah benar dalam perkara ibadah, namun *tidak berlaku mutlak* dalam perkara duniawi yang menjadi ranah muʿāmalah. Justru dalam wilayah ini, syariat membuka ruang bagi ijtihad manusia untuk mengenali *maṣāliḥ* yang terus berkembang seiring perubahan zaman dan kebutuhan sosial. Bahkan para ulama seperti al-Ghazālī dan al-Qarāfī menyatakan bahwa *maṣlaḥah mursalah* adalah salah satu basis penting dalam perumusan hukum.[339] Perbedaan at-Ṭūfī terletak pada keberaniannya memberi

---

[337] 2025 ,"الإمام الفقيه نجم الدين الطوفي (3-3).. "فقيهان ضد التيار, الكاتب غير معروف, https://www.almasryalyoum.com/news/details/211932.

[338] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:153–55.

[339] Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, 286–90; Abu Al-'Abbas Ahmad bin Idris Al-Qurafi, *Al-Furuq*, n.d., 2:34-40.

kedudukan epistemologis yang tinggi terhadap *maṣlaḥah*, bukan karena didasari hawa nafsu atau opini bebas, melainkan karena ia menyadari bahwa *maqṣad* syariat tidak boleh dikalahkan oleh pemahaman literal terhadap *naṣṣ* yang menghasilkan *ḍarar* nyata.[340]

Lebih penting lagi, tuduhan bahwa teori aṭ-Ṭūfī akan menjadikan manusia seenaknya menafsirkan *maṣlaḥah* untuk melegalkan apa yang diharamkan syariat sama sekali tidak berdasar. Aṭ-Ṭūfī meletakkan syarat metodologis yang sangat ketat: *maṣlaḥah* yang boleh didahulukan hanya jika tidak ada dalil khusus yang menegaskannya, hanya dalam perkara *muʿāmalah*, dan harus melalui pendekatan *takhsīṣ* atau *bayān*, bukan pembatalan. [341] Ia tidak menyerahkan penilaian *maṣlaḥah* kepada hawa nafsu manusia, tetapi kepada rasionalitas syar'i yang diikat oleh kaidah-kaidah universal wahyu, seperti larangan menimbulkan mudarat dan perintah mewujudkan maslahat. Maka, klaim bahwa teori aṭ-Ṭūfī adalah jalan "orang fasik" yang ingin melegalkan yang haram adalah tuduhan keji yang lahir dari ketakpahaman terhadap bangunan metodologisnya yang kokoh dan sangat terjaga. Aṭ-Ṭūfī bukan penghancur syariat, tetapi *penjaga maqāṣid*-nya yang paling progresif dan berani.

f. Bisa menjadi pintu bid'ah, karena setiap orang akan mengklaim maṣlaḥah untuk melegitimasi pendapatnya.

Abdul Wahhab bin Lathif Ad-Dailimi, dalam sebuah majalah menggambarkan ketakutannya terhadap metodologi *maṣlaḥah* aṭ-Ṭūfī ini. Ia mengatakan bahwa,

> **وَهُنَاكَ أَمْرٌ آخَرُ مُهِمٌّ... وَهُوَ أَنَّ الْأَخْذَ بِالرَّأْيِ الَّذِي جَنَحَ إِلَيْهِ الطُّوفِي، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْحَصِرَ فِي ضَوَابِطَ مُعَيَّنَةٍ، إِذْ يَصِيرُ مِنْ حَقِّ كُلِّ صَاحِبِ شَهْوَةٍ أَنْ يَدَّعِيَ الْمَصْلَحَةَ فِي أَمْرٍ مَا، دُونَ التَّفَاتٍ إِلَى نُصُوصِ الشَّرِيعَةِ، وَلَا إِلَى الْإِجْمَاعِ، وَحِينَئِذٍ يَصْبَحُ الْخُضُوعُ لِلْهَوَى وَالشَّهْوَةِ، لَا لِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ .**
>
> *Ada satu hal penting lainnya... yaitu bahwa mengikuti pendapat yang condong kepadanya at-Ṭūfī tidak mungkin dibatasi dalam kaidah-kaidah tertentu. Sebab, menjadi hak setiap orang yang mengikuti hawa nafsunya untuk mengklaim bahwa suatu perkara mengandung*

[340] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:149.
[341] al-Dīn al-Ṭūfī, 3:149.

> *maslahat, tanpa mengindahkan naṣṣ-naṣṣ syariat ataupun ijmāʿ. Saat itu, yang terjadi adalah ketundukan kepada hawa nafsu dan syahwat, bukan kepada hukum-hukum syariat*.[342]

Kekhawatiran Abdul Wahhab bin Lathif ad-Dailimi bahwa konsep maṣlaḥah aṭ-Ṭūfī akan membuka pintu bagi setiap orang untuk mengklaim hukum berdasarkan hawa nafsunya adalah kekhawatiran yang berlebihan dan tidak berdasar secara ilmiah. Justru sebaliknya, Najmuddīn aṭ-Ṭūfī adalah salah satu pemikir ushul yang paling ketat dalam memberikan batas terhadap penggunaan maṣlaḥah. Ia menegaskan secara eksplisit bahwa maṣlaḥah hanya dapat didahulukan atas naṣṣ atau ijmāʿ dalam wilayah muʿāmalah dan ʿādāt, bukan dalam wilayah ʿibādah yang bersifat taʿabbudī dan tauqīfī.[343] Lebih jauh, ia tidak pernah menyatakan bahwa maṣlaḥah boleh digunakan untuk membatalkan naṣṣ, melainkan hanya sebagai alat takhsīṣ (pengkhususan) dan bayān (penjelasan) terhadap makna-makna umum yang bertentangan dengan prinsip universal syariat seperti lā ḍarar wa lā ḍirār.

Ketakutan bahwa siapa pun dapat mengklaim maṣlaḥah berdasarkan syahwat pribadi adalah bentuk penyederhanaan yang menyesatkan. Aṭ-Ṭūfī tidak menjadikan maṣlaḥah sebagai senjata liar yang bisa digunakan siapa saja, melainkan menegaskannya sebagai prinsip rasional dan syar‘i yang harus melewati standar istidlāl yang ketat. Ia bahkan menyatakan bahwa jika sebuah naṣṣ memiliki dalil khusus yang muhkam dan tidak mengandung ḍarar, maka tidak boleh diganggu oleh klaim maslahat apa pun. Pendekatannya bukan membuka ruang bebas untuk subjektivisme hukum, tetapi justru membangun mekanisme kontrol terhadap potensi kerusakan akibat pemahaman naṣṣ yang rigid dan anti-konteks.

Oleh karena itu, tuduhan bahwa konsep aṭ-Ṭūfī akan mengarah pada ketundukan terhadap hawa nafsu, bukan kepada syariat, adalah serangan retoris yang tidak berbasis pada fakta metodologis. Yang ditawarkan aṭ-Ṭūfī bukanlah ruang hukum bagi orang yang mengikuti syahwatnya, melainkan jalan ijtihad yang bertanggung jawab untuk mengembalikan maqāṣid asy-syarīʿah ke dalam jantung proses penetapan hukum. Tanpa prinsip maṣlaḥah

---

[342] Organisasi Konferensi Islam di Jeddah, *Majalah Majma‘ Al-Fiqh Al-Islami Milik Organisasi Konferensi Islam Di Jeddah*, ed. Usama bin az-Zahra (Jeddah: Al-Maktabah al-Shamilah, n.d.), 11:479.

[343] al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, 3:141–43.

sebagaimana yang dirumuskan oleh aṭ-Ṭūfī, justru yang terjadi adalah pembekuan syariat dalam teks, bukan penghayatan terhadap nilai-nilai luhur yang menjadi tujuannya. Maka, bukan teori aṭ-Ṭūfī yang berbahaya, tetapi pemahaman sempit terhadap syariat yang menolak peran akal dan realitas secara mutlaklah yang justru membuka ruang kejumudan dan ketimpangan sosial dalam nama agama.

BAB IV
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis terhadap teori maṣlaḥah Najmuddīn aṭ-Ṭūfī dan relevansinya dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM), maka dapat disimpulkan bahwa, Konsep Maṣlaḥah Menurut Najmuddīn aṭ-Ṭūfī menunjukkan adanya keberanian untuk menempatkan kemaslahatan umat manusia sebagai dasar utama dalam penetapan hukum Islam, terutama dalam aspek muʿāmalah dan muʿāsyarah. Aṭ-Ṭūfī memandang bahwa dalam hal yang tidak menyangkut ibādah mahdhah, kemaslahatan dapat mengungguli teks (naṣṣ), ijmāʿ, maupun qiyās.

Aṭ-Ṭūfī menegaskan bahwa dalīl maṣlaḥah bersifat kontekstual, fleksibel, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Ia merujuk kepada ḥadīth "lā ḍarar wa lā ḍirār" sebagai dasar argumentatif bahwa semua bentuk kerusakan harus dicegah, dan kemaslahatan harus dikedepankan dalam pengambilan keputusan hukum.

Dalam konteks Hak Asasi Manusia, pemikiran aṭ-Ṭūfī sangat relevan dalam merespons isu-isu kontemporer seperti ketimpangan gender dalam waris, pembatasan kebebasan beragama, hingga kepemimpinan perempuan. Teori maṣlaḥahnya memungkinkan hukum Islam untuk lebih adaptif dan responsif terhadap tuntutan keadilan sosial dan hak-hak sipil.

Pemikiran aṭ-Ṭūfī juga memberi kontribusi besar dalam menjembatani antara hukum Islam dan prinsip-prinsip universal HAM. Dengan memprioritaskan kemaslahatan sebagai tujuan syariat, hukum Islam dapat terus berkembang dan memberikan solusi bagi persoalan-persoalan manusia modern tanpa harus menanggalkan identitas dan nilai-nilai dasarnya.

Meskipun mendapat banyak kritik dari kalangan ulama klasik karena dianggap mereduksi peran naṣṣ, pendekatan aṭ-Ṭūfī tetap menjadi alternatif penting dalam ikhtiar ijtihad kontekstual dan maqāṣidī. Hal ini terutama penting ketika berhadapan dengan realitas sosial yang menuntut pembacaan ulang terhadap teks-teks hukum yang bersifat literal.

B. Rekomendasi

Berdasarkan kesimpulan di atas, berikut beberapa rekomendasi yang dapat diajukan:

1. Bagi Akademisi dan Peneliti Hukum Islam, penting untuk mengembangkan studi maṣlaḥah aṭ-Ṭūfī secara lebih mendalam dan kontekstual, serta mengkaji relevansinya dalam bidang-bidang sosial lainnya seperti ekonomi, pendidikan, dan lingkungan hidup.
2. Bagi Lembaga Legislatif dan Penegak Hukum Syariah, disarankan untuk mengadopsi prinsip maṣlaḥah secara lebih progresif dalam merancang regulasi, khususnya yang berkaitan dengan isu-isu HAM, agar hukum yang diterapkan benar-benar menghadirkan keadilan substantif bagi semua lapisan masyarakat.
3. Bagi Ulama dan Institusi Keagamaan, pendekatan aṭ-Ṭūfī dapat dijadikan sebagai salah satu model ijtihad kontemporer yang membuka ruang bagi interpretasi syariat yang lebih dinamis, terutama dalam menghadapi kompleksitas permasalahan manusia modern.
4. Bagi Peneliti Selanjutnya, disarankan untuk memperluas kajian dengan membandingkan pendekatan aṭ-Ṭūfī terhadap maṣlaḥah dengan teori maqāṣid al-syarīʿah dari ulama lain seperti al-Syāṭibī, Ibn ʿĀsyūr, atau Yusuf al-Qaradawi dalam kaitannya dengan HAM.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Al-Durar Al-Kaminah Fi A'yan Al-Mi'ah Al-Thaminah*. Dakkan: Da'irah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1972.

al-Bantani, Nawawi. *Marah Labid Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'an Al-Majid*. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.

al-Bukhārī, Muhammad. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, n.d.

al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1973.

al-Dīn al-Qarāfī, Shihāb. *Sharḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl*. Edited by Ṭāriq ʿAbd al-Raḥmān. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2004.

al-Dīn al-Rāzī, Fakhr. *Maṭālib Al-'Āliyyah*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. Vol. 9. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.

al-Dīn al-Ṭūfī, Najm. *Sharḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*. Edited by ʿAbd Allāh al-Turkmānī. Vol. 3. Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2006.

al-Dīn aṭ-Ṭūfī, Najm. *Risālah Fī Radd 'alā Al-Māni'īn Min Ta'līl Af'āl Allāh*. Edited by 'Abd Allāh al-Turkmānī. *Majmū' Rasā'il Al-'Allāmah Aṭ-Ṭūfī*. Vol. 2. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1999.

al-Dīn ibn Muḥammad Saʿīd ibn Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl. *Maḥāsin Al-Taʾwīl*. Edited by Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1997.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Iqtiṣād Fī Al-I'Tiqād*. Edited by Ibrāhīm al-Bājūrī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Al-Mustashfa*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.

al-Ījī, Al-ʿAḍud. *Al-Mawāqif Fī ʿIlm Al-Kalām*. Edited by Muhammad al-Fāḍil al-Badrawī. Vol. 3. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2007.

Al-Itrabi, Muhammad Shalah. *At-Turuk An-Nabawiyah*. Qatar: Kementrian Urusan Agama, 2009.

al-Jabbār al-Mu'tazilī, ʿAbd. *Sharḥ Al-Uṣūl Al-Khamsah*. Edited by Aḥmad ʿAbd al-Raḥmān. Cairo: Maktabat Wahbah, 1996.

al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Nabawiyyah. "Majallat Al-Jāmiʿah Al-Islāmiyyah Bi Al-Madīnah Al-Nabawiyyah." Edited by Usāmah ibn al-Zahrā'. Mawqiʿ al-Jāmiʿah al-Rasmī (Situs Resmi Universitas), 2024.

al-Jawziyah, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Sa'd Shams al-Din Ibn Qayyim. *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.

Al-Juwaini, Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad. *Al-Burhan Fi Ushul Al-Fiqh*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

———. *Al-Waraqat*, n.d.

al-Karīm Ḥasan al-Isḥāqī, Muḥammad ʿAbd. "Sharḥ Al-Arbaʿīn Al-Nawawiyyah [Min Bidāyat Sharḥ Al-Ḥadīth Al-Tāsiʿ Wa-Al-ʿIshrīn Ilā Nihāyat Sharḥ Al-Ḥadīth Al-Khāmis Wa-Al-Thalāthīn]." Universitas Islam Madinah, Fakultas Hadis dan Studi Islam, 2015.

Al-Khaḍarī, Muhammad. *Uṣūl Al-Fiqh*. Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, n.d.

Al-Khudari, Muhammad. *Usul Al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Nahda al-Arabiyya, 1990.

Al-Kuwait, Wizarah Al-Auqaf wa Al-Syu'uni Al-Islamiyah. *Al-Mausu'atu Al-Fiqhiyah Al-Quwaitiyah*. Dar As-Salasil, n.d.

al-Namlah, Abd al-Karim bin Ali bin Muhammad. *Al-Muhadhdhab Fi 'Ilm Usul Al-Fiqh Al-Muqaran*. Maktabat al-Rushd, n.d.

Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf. *Al-Minhaj Syarh Shahih Muslim*. Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi, n.d.

———. *Rawḍat Al-Ṭālibīn Wa ʿUmdat Al-Muftīn*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1991.

al-Qaradawi, Yusuf. *Dirāsāt Fī Fiqh Al-Maqāṣid*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1998.

———. *Kayfa Nataʿāmal Maʿa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah*. Cairo: Maktabat Wahbah, 1995.

al-Qaraḍāwī, Yusuf. *Ḥurriyyah Al-'Aqīdah Fī Al-Islām*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1990.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Min Hady Al-Islām: Fatāwā Muʿāṣirah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1994.

Al-Qurafi, Abu Al-'Abbas Ahmad bin Idris. *Al-Furuq*, n.d.

al-Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyyat Al-Maqāṣid ʿinda Al-Imām Al-Shāṭibī*. 2nd ed. Riyadh, Saudi Arabia: Dār al-ʿĀlamiyyah lil-Kitāb al-Islāmī, 1992.

Al-Razi, Abu 'Abdullah Muhammad bin Muhammad Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghaib*. Dar Ihya At-Turats Al-'Arabi, n.d.

Al-Shafadi, Shalahuddin Khalil bin Aibak. *A'yan Al-'Ashr Wa A'wan Al-Nasr*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998.

al-Shawkani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Abdullah. *"Iršād Al-Fuhūl Ilá Taḥqīq Al-Ḥaqq Min ʿIlm Al-Uṣūl*. Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.

al-Sulami, Abu Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam bin Abi al-Qasim bin al-Hasan. *Qawa'id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam*. Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, n.d.

Al-Syafi'I, Abu Abdullah Muhammad bin Idris. *Al-Umm*. Dar Al-Fikr, n.d.

al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi. *Al-Muwāfaqāt*. Dar Ibn Affan, n.d.

Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah*. Dar Ibn Affan, 1997.

al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr al-Tūnisī, Muḥammad. *Maqāṣid Al-Sharīʿah Al-Islāmiyyah*. Edited by Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūjah. Doha: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, Qatar, 2004.

Al-Thufi, Abu al-Rabi' Najmuddin Sulaiman bin Abdul Qawi bin Karim. *Al-Ta'yin Fi Syarh Al-Arba'in*. Beirut: Muassasah Ar-Rayyan, 1998.

———. *Syarh Mukhtashar Al-Raudhah*. Turki: Muassasah al-Risalah, n.d.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Usul Al-Fiqh Al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

Al-Zuhaili, Wahbah bin Musthafa. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*. Dar Al-Fikr, n.d.

al-ʿAlīm, Yūsuf Ḥāmid. *Naẓariyyat Al-Maṣlaḥah Fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968.

Ali, Shaheen Sardar. "Modern Challenges to Islamic Law." *Modern Challenges to Islamic Law*, 2016. https://doi.org/10.1017/cbo9781139519670.

Alston, Philip, and Ryan Goodman. *International Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Amri, Miftahul. "KONSEP MASLAHAT DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM (Telaah Kritis Pemikiran Hukum Islam Najamuddin At- ThuFi)." *Et-Tijarie: Jurnal Hukum Dan Bisnis Syariah* 5, no. 2 (2018). https://doi.org/10.21107/ete.v5i2.4585.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae: Natural Law and Human Rights*. Edited by David J Klassen. Academia.edu, 2018. https://www.academia.edu/download/55718834/The_Natural_Law_the_Virtues_and_Consequences_in_the_Ethical_Theory_of_Saint_Thomas_Aquinas.pdf.

As-Suyuthi, Jalaluddin. *Bughyat Al-Wu'āt Fī Tabaqāt Al-Lughawiyyīn Wa Al-Nuhāt*. Libanon: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, n.d.

Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Pembagian Waris Menurut Islam*. Translated by M Abdul Ghoffar. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Asyur, Muhammad Thahir Ibnu. *Maqashid Asy-Syari'ah Al-Islamiyah*. Qatar: Kementrian Urusan Agama, 2004.

At-Thufi, Najmuddin. *Al-Intisharat Al-Islamiyah Fi Kasyfi Syibhi An-Nasraniyyah*. Riyad: Maktabah Al-Obikan, n.d.

Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.

———. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.

Baderin, Mashood A. "Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives." *Muslim World Journal of Human Rights* 4, no. 1 (2007): Article 5. https://soas-repository.worktribe.com/OutputFile/450177.

Bakhtiar, Bakhtiar, and Rana Mazin Al-Salaymeh. "Najmuddin Ath Thufi Mashlahah as Legal Reasoning for Judges' Decisions and Its Contribution to the Reform of Indonesian Islamic Family Law." *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity* 4, no. 1 (2024): 1. https://doi.org/10.24042/smart.v4i1.21021.

Bassiouni, M Cherif. "The Sharīʿah and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace." *Cambridge University Press*, 2012.

Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. 6th ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Chaudri, Zeeshan. "Najm Al-Din Al-Tufi \& His Theory of Maslahah," 2018.

Clapham, Andrew. *Human Rights: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Cucu Surahman. "Tafsir Kontekstual JIL : Telaah Atas Konsep Syariat Islam Dan Hudud." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2, no. 1 (2013): 63–86.

Dan, Perubahan, and Inovasi Di. "' Volume 8, No. 2, Desember 2014 '" 8, no. 2 (2014): 365–87.

Dāwūd, Ibn Abī. *Kitāb Al-Maṣāḥif*. Edited by Muḥammad ibn Aḥmad al-Dānumī. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.

"Declaration of the Rights of Man and of the Citizen," 1789. https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp.

Demiri, Lejla. *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm Al-Din Al-Tufi's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures*. Leiden: Brill, 2013.

Dewedar, Rasha. "Rethinking Polygamy: Let's Talk About the Consequences." *Al Jazeera*, 2021. https://www.aljazeera.com/opinions/2021/6/4/rethinking-polygamy-lets-talk-about-the-consequences.

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice, 3rd Ed*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

et al., Thomas Jefferson. "Declaration of Independence." Edited by Henry Steele Commager. *Documents of American History*. Appleton-Century-Crofts, 1948.

Fadel, Mohammad. "Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights Law." *Chicago Journal of International Law* 11, no. 1 (2010): 23–40.

Fatah, Hairil, and Usman Usman. "Relevansi Konsep Maṣlaḥah Imam Al-Gazālī Dan Najmuddīn Aṭ-Ṭūfī Sebagai Metode Istinbāṭ Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia," 2024.

Glendon, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House, 2001.

Gyatso, Kelsang. *Introduction to Buddhism: An Explanation of the Buddhist Way of Life*. London: Tharpa Publications, 2001.

Haekal, Muhammad Husein. *Abu Bakar Ash-Shiddiq': Yang Lembut Hati*. Pustaka Litera AntarNusa, 1987.

Ḥakīm, Muḥammad Ṭāhir. *Riʿāyat Al-Maṣlaḥah Wa Al-Ḥikmah Fī Tashrīʿ Nabī Al-Raḥmah ﷺ*. Al-ʿadad 1. al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 2002.

Hakim, Muhammad Thahir. *Ri'ayah Al-Maslahah Wa Al-Hikmah Fi Tasy'ri' Nabi Ar-Rahmah*. Madinah: Universitas Islam Madinah, 2002.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hamdi, Bahrul. “Maslahah Dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazali, As Syatibi Dan Najmuddin Al Thufi).” *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 02, no. 02 (2017).

Hannani, Hannani. “Analysis of Najmuddin Al Thufi’s Concept of the Supremacy of Maslahah Against the Postulates of Islamic Law.” *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 19, no. 1 (2021): 75–86. https://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/article/view/3386%0Ahttps://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/article/download/3386/1136.

Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Saeed bin. *Al-Muhalla Bi Al-Athar*. Dar al-Fikr, n.d.

ibn Maḥmūd ibn ʿAbd al-Wahhāb al-Shinqīṭī, Aḥmad. *Al-Waṣf Al-Munāsib Li Sharʿ Al-Ḥukm*. 1st ed. Madinah: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī, Universitas Islam Madinah, 1994.

ibn Muḥammad al-Sufyānī, ʻĀbid. *Al-Thabāt Wa Al-Shumūl Fī Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah*. 1st ed. Makkah al-Mukarramah, Saudi Arabia: Maktabat al-Manārah, 1988.

ibn Nāmi al-Sulamī, ʿIyāḍ. *Uṣūl Al-Fiqh Alladhī Lā Yasaʿ Al-Faqīh Jahluh*. 1st ed. Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 2005.

Imad, Ibnu. *Syadzarat Al-Dzahab Fi Akhbar Man Dzahab*. Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986.

International Criminal Court. “About the Court,” n.d.

———. “Understanding the International Criminal Court,” n.d.

Irawanda, Mulsir, Muhammad Wildan, and H M Thahir Maloko. “Analisis Maslahah Najmuddin Al-Tufi Terhadap Pembagian Warisan Anak Perempuan.” *Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, 2025. https://jurnal.penerbitdaarulhuda.my.id/index.php/MAJIM/article/view/1658.

Ishay, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Jack Donnelly. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī*. Leiden: Brill, 1996.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

———. *Shari’ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

Kathir, Ibn. “Tafsir Ibn Kathir: Surah An-Nisa: Ayat 34,” n.d.

Katsir, Abu Al-Fida’ Ismail bin ’Umar bin. *Tafsir Al-Quran Al-’Azhim*. Dar Tayyibah li Nashr wa Tawzi’, n.d.

Khair, Busthami Muhammad Sa’id. *Mafhūm Tajdīd Ad-Dīn*. Cetakan Pe. Jeddah, Kerajaan Arab Saudi: Markaz at-Ta’sīl li ad-Dirāsāt wa al-Buḥūth, 2012.

Khalid Abu Al-Fadl. *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*. London: Oneworld Publications, 2001.

L.J. van Apeldoorn. *Pengantar Ilmu Hukum, Terj. Oetarid Sadino, Ed. 10*. Jakarta: Pradnya

Paramita, 1983.

Locke, John. *Two Treatises of Government, Ed. Peter Laslett*. Cambridge: Cambridge University, 1988.

———. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge University Press, 1988.

Lyon, D. G. "The Cyrus Cylinder." *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, 1886.

Maimun, Maimun, and others. "Analyzing the Maduranese's Traditional Inheritance from Al-Tūfi's Maslahah Theory." *Al-'Adalah* 19, no. 2 (2021): 85–86. https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/adalah/article/view/8649.

Manzur, Ibnu. *Lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Sadir, n.d.

Maria Margaretha, Cecillia, Mutiara Safa, atidz Dzikra, and Sofia Azizah Salsabiila. "Penanganan Pelanggaran Hak Asasi Manusia Dalam Hukum Internasional Oleh Perserikatan Bangsa Bangsa" 5624, no. 1 (2985): 176–95. http://jurnal.kolibi.org/index.php/kultura.

Mawsūʿat Al-Fiqh Al-Islāmī. Kairo: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, Miṣr, 1966.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. 6th ed. Boulder: Westview Press, 2012.

Mohammad Hashim Kamali. *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002.

Motala, Ziyad. "Human Rights in Africa: A Cultural, Ideological, and Legal Examination." *Hastings International and Comparative Law Review* 12, no. 2 (1989): 373–410. https://repository.uchastings.edu/hastings_international_comparative_law_review/vol12/iss2/3.

Munadi, Munadi, and Budi Iswanto. "The Concept Maslahah of Najamuddin Al Tufi and Its Relevance of Sharia Business." *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam* 9, no. 2 (2020): 210–11. https://doi.org/10.36835/iqtishoduna.v9i2.526.

Nations, United. Universal Declaration of Human Rights (1948).

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. "Fact Sheet No.16 (Rev.1), The Committee on Economic, Social and Cultural Rights," n.d.

Opwis, Felicitas. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010.

———. "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–83.

Organisasi Konferensi Islam. "Majallat Majmaʿ Al-Fiqh Al-Islāmī Al-Tābiʿ Li-Munazzamat Al-Muʾtamar Al-Islāmī Bi-Jiddah." Edited by Usāmah ibn al-Zuhrāʾ. Jeddah: Organisasi Konferensi Islam, 1990.

Organisasi Konferensi Islam di Jeddah. *Majalah Majma' Al-Fiqh Al-Islami Milik Organisasi Konferensi Islam Di Jeddah*. Edited by Usama bin az-Zahra. Jeddah: Al-Maktabah al-

Shamilah, n.d.

Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin. *Al-Mughni*. Dar Al-Alam Al-Kitab, n.d.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rajab, Ibnu. *Al-Dzhayl 'ala Tabaqat Al-Hanabilah*. Beirut: Dar al-Ma'arifah, 1952.

Raysuni, Ahmad. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Translated by Nancy Roberts. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)*. Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990.

Riḍā, Muḥammad Rashīd, and Others, eds. "Majallat Al-Manār." n.p., 1898.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. Translated by Maurice Cranston. Penguin Books, 1968.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.

Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2006.

Sajali, Munawir. "Kepemimpinan Perempuan: Analisis Kepala Negara Perempuan Menurut Teori Maslahat Najmuddin Al-Tufi," 2016. https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/70927.

Samawati, Putu. *Dialektika Hukum Alam*. Universitas Sriwijaya, 2023. https://repository.unsri.ac.id/99049/1/Dialektika Hukum Alam_19%25.pdf.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Schrijver, Nico. "Fifty Years International Human Rights Covenants." *NTM|NJCM-Bulletin* 41, no. 4 (2016): 457. https://www.geneva-academy.ch/joomlatools-files/docman-files/Nico Schijver - Fifty Years International Human Rights Covenants.pdf.

Setiyawan, Imas. "Konsep Maslahah Menurut Imam Malik Dan Al-Tufi (Studi Komparatif Tentang Maslahah Imam Malik Dan Najm Al-Din Al-Tufi)." *Jurnal Keislaman* 3, no. 1 (2020): 140–42. https://doi.org/10.54298/jk.v3i1.3350.

Shaham, Ron. *Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Sheikh Rashid Rida*. Leiden: Brill, 2018.

Sidiq, Syahrul. "Maqāṣid Asy-Syarī'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda." *In Right: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017): 140–61. https://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/view/1461.

Sulaymān, Yūsuf Ḥāmid Abū. *Al-Maqāṣid: Mabāḥith Fī Al-Manhaj*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Kencana, n.d.

Taymiyyah, Ibn. *Darʾ Taʿāruḍ Al-'Aql Wa Al-Naql*. Edited by Muḥammad Rashād Sālim. Vol. 1. Riyadh: Jāmiʿat al-Imām, 1991.

Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997.

Ulya, Nanda Himmatul. "Konsep Maslahat Dalam Pandangan Sa'id Ramadha Al-Buthi." *Al-Maslahah* 15, no. 2 (2019): 200–214. http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/tahdzib/article/view/3626/2809.

United Nations. *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966.

———. *Universal Declaration of Human Rights*. Paris, 1948.

Usman, Moh. "Maslahah Mursalah Sebagai Metode Istinbath Hukum Perspektif Al-Thufi Dan Al-Qaradhawi." *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 8, no. 1 (2020): 82–98. 10.30868/am.v8i1.708.

Wadud, Aminah. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Wazzan, Rifqi Kurnia. "Epistemologi Mashlahah Sebagai Pijakan Fiqh Indonesia," n.d.

Wiradipradja, E. Saefullah. "Prinsip-Prinsip Hukum Internasional Dalam Islam." *Mimbar* XIX, no. 2 (2003): 118–34.

Zaenudin Mansyur. "Relevansi Teori Maslahah Najamuddin At-Thufi Dalam Istinbath Hukum Anak Sebagai Mahkum Alaih." *Istinbath* 27, no. Hukum Islam (2018): 379–98. https://www.istinbath.or.id/index.php/ijhi/article/view/99.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Fikih*. Dar Al-Fikr Al-'Arabi, n.d.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Al-Jarīmah Wa Al-'Uqūbah Fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.

Zaid, Musthafa. *Al-Maslahah Fi At-Tasyri'i Al-Islami*. Kairo: Dar Al-Yusra, 1424.

Zania, Beti, Ismatul Maula, and Siti Tiara Maulia. "Meninjau Penegakan Hukum Mengenai Hak Asasi Manusia Di Indonesia Dalam Era Global." *Jurnal Hukum Dan Kewarganegaraan* 4, no. 3 (2024).

2025 ",الطوفي الدين نجم الفقيه الإمام (3-3).. ضد التيار "فقيهان معروف. غير الكاتب. https://www.almasryalyoum.com/news/details/211932.

RIWAYAT HIDUP

Penulis bernama lengkap M. Agung Setiawan, lahir di Taram, Kabupaten Lima Puluh Kota, pada tanggal 1 Juli 1998. Penulis adalah putra dari pasangan Zulkifli dan Satini. Penulis dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang religius dan menjunjung tinggi nilai-nilai pendidikan.

Penulis menyelesaikan pendidikan dasar di SDN 01 Taram, lalu melanjutkan ke jenjang menengah di MTs Pondok Pesantren Syech Adimin Ar-Radji. Pendidikan atas ia tempuh di MA Pondok Pesantren Syech Adimin Ar-Radji, dan kemudian melanjutkan studi strata satu (S1) di Ma'had Aly Sumatera Thawalib Parabek Bukittinggi dengan peminatan studi keislaman yang mendalam.

Pada tahun berikutnya, penulis melanjutkan pendidikan ke jenjang pascasarjana (S2) di Program Studi Hukum Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Sumatera Barat.

Selain aktif dalam kegiatan akademik, penulis juga aktif dalam berbagai organisasi. Beberapa pengalaman organisasi yang pernah diemban antara lain:

- Ketua OSIS MTs Pondok Pesantren Syech Adimin Ar-Radji
- Ketua OSIS MA Pondok Pesantren Syech Adimin Ar-Radji
- Ketua BEM Ma'had Aly Sumatera Thawalib Parabek
- Pendiri Forum Literasi Mahasantri
- Ketua DEMA AMALI Wilayah Sumbar–Jambi

Dalam bidang profesional, penulis aktif sebagai Guru Tafsir di Pondok Pesantren Asy-Syarif Sidang Koto Laweh, Kabupaten Agam.

Penulis dapat dihubungi melalui:

- Alamat : Koto Laweh, Nagari Koto Tangah, Kec. Tilatang Kamang, Kab. Agam, Prov. Sumatera Barat
- Nomor HP : 089601588151
- Email : agungfingerstyle1@gmail.com

Penulis meyakini bahwa pendidikan dan literasi adalah jalan terbaik menuju peradaban. Oleh karena itu, semboyan hidup yang penulis pegang adalah:

"Membacalah, maka kamu akan mengenal dunia. Menulislah, maka dunia akan mengenalimu