

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama samawi yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw agar menjadi pedoman bagi setiap muslim. Islam memuat seperangkat tata nilai yang berfungsi memberi corak moral bagi totalitas kehidupan manusia dengan tidak mengenal batas ruang dan waktu. Tata nilai yang dimaksud adalah hukum-hukum Allah yang biasa disebut dengan ‘syariah’¹ atau hukum Islam.

Wahyu yang disampaikan kepada Rasulullah Saw itu ada yang dikenal dengan istilah wahyu *matluw*, yaitu al-Quran al-Karim dan ada pula yang dikenal dengan wahyu *ghair matluw*, yaitu sunnah atau hadits. Kehadiran hukum Allah atau hukum Islam yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup dan kehidupan itu tiada lain maksudnya ialah agar manusia meraih *hasanah* (kebaikan) di dunia dan *hasanah* di akhirat, atau dengan kata lain, untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Atas dasar ini, para pakar fikih dan ushul fikih telah konsensus bahwa *maṣlahah* atau kemaslahatan merupakan tujuan inti pensyariaan hukum Islam; sehingga muncullah ungkapan yang sangat populer di kalangan mereka yaitu “*dimana ada maṣlahah di sanalah hukum Allah*” (*Aynamā kānat al-maṣlahah fa-humā ḥukm Allāh*). Maksudnya maṣlahah yang tidak ada dalam naṣ dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum Islam.²

Kompetensi untuk menetapkan suatu hukum pada dasarnya berada pada Allah Swt melalui al-Quran. Hanya saja penjelasan al-Quran terhadap sebagian besar hukum-hukum itu bersifat global. Nabi Muhammad Saw melalui sunnahnya

¹Secara etimologis kata syariah berakat dari kata *syara'a* yang berarti sesuatu yang dibuka secara lebar kepadanya. Kemudian, dari akar kata tersebut terbentuk akata *syari'ah* yang berarti sumber air minum. Lihat Abu al-Hasan Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* (Mesir: Dar al-Fikr wa al-Nasyr wa al-Tauzy, 1979), 262. Secara terminologi Manna' al-Qathan mengartikan syariah dengan segala ketentuan yang disyariatkan Allah kepada hamba-hamba-Nya, baik menyangkut aspek akidah, ibadah, akhlak, maupun muamalah. Lihat, Manna' al-Qathan, *al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâm*, (Beirut: Muasasah al-Risalah, t.th), 14.

² Yusuf al-Qaradhawi, *dirasah fî fiqhi maqashid al syari'ah* (t.t: Dar al-Syuruq, 2005), 116

bertugas menjelaskan, mengkhususkan dan membatasinya.³ Oleh karena itu, para ulama ushul fikih dan lainnya sepakat menyatakan bahwa al-Quran itu merupakan sumber pertama hukum Islam yang diturunkan Allah. Seorang mujtahid tidak dibenarkan menjadikan dalil lain sebagai *hujjah* sebelum membahas dan meneliti ayat-ayat al-Quran. Barulah ia dapat mempergunakan sunnah Nabi Saw, yang berkedudukan sebagai sumber hukum yang kedua setelah al-Quran.

Wahyu telah berhenti, al-Quran telah tamat dan tidak akan ditambah lagi. Hadits atau sunnah Nabi pun tidak akan ada yang muncul baru lagi karena Rasul telah lama wafat. Dengan kata lain, al-Quran yang tiga puluh juz itu ayat-ayatnya terbatas. Tidak semua kasus kehidupan yang perlu didudukkan hukumnya terekam oleh ayat-ayat al-Quran. Hal yang sama terjadi pada sunnah atau hadits Nabi Saw.⁴

Menyadari tidak semua masalah kehidupan ini hukumnya ditemukan di dalam al-Quran dan sunnah/hadits Nabi Saw, Islam telah meletakkan prinsip-prinsip umum dan kaidah-kaidah dasar yang dapat dijadikan oleh para mujtahid untuk mengembangkan hukum Islam dan memecahkan masalah-masalah baru melalui ijtihad. Salah satu prinsip umum dan kaidah dasar yang diletakkan oleh Islam ialah bahwa tujuan pokok pensyariaan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashâlih*).⁵

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan dalam studi yurisprudensi Islam adalah konsep *maṣlahah* sebagai tujuan penetapan hukum Islam. Betapa urgennya kedudukan *maṣlahah* sebagai tujuan - kalau tidak malah merupakan inti dari seluruh konstruksi legislasi Islam. Hal ini dapat dipahami dari buku-buku usul al-fiqh yang ditulis baik sejak masa-masa awal pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam, masa-masa pertengahan maupun pada masa akhir-akhir ini dapat dipastikan buku-buku tersebut memuat pembahasan

³ Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam Q.S al-Nahl (16): 44, penjelasan Nabi Saw terhadap al-Quran ada beberapa bentuk, yaitu: menerima hukum secara global dalam al-Quran, menjelaskan maksud hukum-hukum yang mutlak dalam al-Quran dan mengkhususkan hukum-hukum yang bersifat umum dalam al-Quran. Lihat, 'Ali Hasab Allah, *Ushûl al-Tasyrî al-Islâmî* (Mesir: Dar al-Ma'arf, 1971), 39-40.

⁴ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali: Maṣlahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013), 2.

⁵ Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam*, 2.

tentang *maṣlahah* sebagai tujuan *tasyri'* sekalipun porsi pembahasannya sangat bervariasi.⁶

Hukum Islam, dengan seluruh kompleksitasnya tentu memiliki landasan filosofis (baca: epistemologi)-nya sendiri sebagai fondasi dari bangunan hukum Islam tersebut. Salah satu landasan epistemologi dari bangunan hukum Islam itu adalah *maṣlahah*. Pembahasan *maṣlahah* sebagai fondasi hukum Islam, misalnya, diakui oleh Imam Malik, asy-Syathibi, al-Ghazali, 'Izzuddin ibn Abd. as-Salam, dan lain sebagainya.

Kemaslahatan merupakan “nilai” yang ingin dicapai dalam pembentukan hukum. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah, bahwa syariat itu dibangun di atas fondasi kemaslahatan manusia (*maṣalih al-ibād*). Menurutnya, syariat itu seluruhnya adil, mengandung rahmat, *maṣlahah*, dan hikmah. Konsekuensinya, segala sesuatu yang keluar dari keadilan, rahmat dan mendatangkan *mafsadat* (kerusakan) tidak bisa dikategorikan, apalagi diklaim sebagai syariat. Bahkan lebih jauh Ibn Qayyim menyatakan, disebabkan kita bodoh dan tidak memahami konsep *maṣlahah* ini, kita telah terjebak pada kesalahan yang besar di dalam memahami syariat.⁷

Ada banyak teori atau konsep *maṣlahah* dalam perbincangan hukum Islam. Sebagai contoh, *maṣlahah mursalah* yang dirumuskan oleh Imam Malik, *istihsan* oleh Abu Hanifah, kemudian rumusan *maṣlahah* dari al-Ghazali, 'Izzuddin Ibn Abd Salam, asy-Syatibi, dan lain sebagainya. Dalil *maṣlahah* merupakan salah satu dalil *mukhtalaf* di kalangan para ulama, yang menjadi *ikhtilāf* adalah penggunaan metode dalam berijtihad, namun esensinya bahwa semua tujuan hukum adalah *maṣlahah*. Karena *maṣlahah* terkadang menjadi dalil dan metode ijtihad, namun juga terkadang menjadi tujuan hukum atau dua-duanya berjalan sekaligus.⁸

⁶Imam Fawaid, *Konsep Pemikiran Ath-Thufi Tentang Maṣlahah Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam*, Jurnal Lisan Al-Hal, Volume 8, No. 2, Desember 2014, 287.

⁷Ibn Qayyim al- Jauziyyah, *I'lam Al-Muwaqfi'in 'an Rob Al-'Alamin* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, jilid 3, 11.

⁸Agus Hermanto, *Konsep Maṣlahah dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif al-Thûfi dan al-Ghazali)*, Al-'Adalah, Vol. 14, Nomor 2, 2017, 435.

Dalil *maṣlahah* pada awalnya dikembangkan oleh Imam Mâlik (93-179) H.) pendiri madzhab Maliki,⁹ namun kemudian ditolak oleh Mâlikiyah (pengikut Imam Mâlik), dan justeru banyak dikembangkan oleh pengikut Syâfi'iyah (pengikut Imam Syâfi'i), seperti Imam Harâmain al-Juwaini (w. 478 H.), dan kemudian diteruskan oleh Imam al-Ghazâli yang disebut *hujjah al-Islâm*,¹⁰ walaupun justeru pada awalnya Imam Syâfi'i sendiri menolaknya, karena *qiyâs* sudah mencakup *maṣlahah*.

Najm al-Din al-Thufi adalah salah satu ulama yang bergelut secara aktif mengkaji persoalan *maṣlahah*. Al-Thufi adalah sosok ulama terkemuka yang berkontribusi besar dalam kancah pemikiran keIslaman dengan berbagai ragamnya. Masa hidupnya antara akhir abad VII H dan permulaan abad VIII H. Hampir semua buku sejarah dan buku biografi Islam klasik mengabadikan sejarah hidup dan aspek terjang pemikirannya dalam berbagai disiplin ilmu.

Al-Thufi yang nama lengkapnya adalah Sulaiman Ibn Abd al-Qawi Ibn Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Thufi (lebih terkenal dengan Najm al-Din al-Thufi), wafat 716 H. Ia dikenal dan dinilai banyak ulama manhaj Ahmad Ibn Hanbal sebagai mazhabnya, sungguhpun ada beberapa ulama yang menilai Al Thufi sebagai seorang yang bermazhab Syi'ah.

Al-Thufi dalam mengemukakan teori *maṣlahah* dinilai banyak ulama sangat *progresif-revolusioner*. *Maṣlahah* bukan hanya sebagai dasar hukum bagi kasus yang tidak ada naṣ -nya, melainkan *maṣlahah* harus didahulukan atas naṣ dan ijmak dalam hal muamalah yang berdasar pada dalil Dzanni dan untuk mewujudkan *maṣlahah* yang Qathi'i.

Kekuatan akal dan kemandiriannya dalam memilih dan menentukan *maṣlahah*, serta teori *Ri'ayah al Maṣalihnya* yang kuat, menimbulkan dugaan bahwa al-Thufi kecenderungan teologisnya sejalan dengan kelompok Mu'tazilah, sementara ia pengikut mazhab Ahmad Ibn Hanbal (Hanbali). Dengan begitu, bisa

⁹Muhammad Abu Zahra, *Usul Fikih* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arab, 1958), 280.

¹⁰Moh. Mukri, *Paradigma Maṣlahah dalam Pemikiran al-Ghazali* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2011), 68.

dipandang al-Thufi mulai masuk pada dataran *revolusioner science* dalam bidang epistemologi hukum Islam.

Ini berarti al-Thufi secara afirmatif menunjukkan “*improvement*” (kemajuan) dalam dataran ushul fikih. Lantaran epistemologi baru al-Thufi dipandang rasional terkesan mengabaikan naş , maka banyak ulama yang kontra, bahkan begitu gencarnya kritik yang destruktif yang dialamatkan kepadanya. Sebagian ulama bahkan sudah begitu tidak proporsional komentarnya.

Abd al-Wahab Khalaf mengomentari al-Thufi sebagai orang yang membuka pintu kehancuran naş . Al-Kautsari sebagaimana dikutip Hamid Hasan lebih kasar lagi, bahkan tidak patut untuk diungkapkan, misalnya paling ringan ia mengomentari teori al-Thufi tidak ilmiah dan tidak bersumber ajaran agama. Sedangkan Wahbah al-Zuhaili mengomentari, teorinya lemah dan bersifat anomalistik (tidak normal atau tidak valid).

Komentar ulama yang dapat dinilai netral seperti Hamid Hasan, Said Ramdhan al-Buthi, dan Abu Zahrah. Sedangkan ulama yang dinilai mendukung adalah Abdullah M. Al-Husain al-Amiri dan di Indonesia Munawir Sadzali serta Musthafa Zaid seorang ulama Azhar.

Ulama membagi hukum Islam (fikih) dalam dua kategori besar, yaitu fikih yang berkaitan dengan kegiatan ibadah atau disebut dengan fikih ibadah dan fikih muamalah, yaitu ketentuan hukum yang mengatur hubungan antara sesama manusia. Prinsip utama dari fikih muamalah adalah kebolehan kecuali yang secara jelas dinyatakan tidak boleh dalam agama (*al-aşlu fı al-mu’âmalâh al-ibâhah illa ma dalla al-dalîl ‘alâ tahrîmihâ*). Artinya, umat Islam dapat membuat terobosan praktik wakaf untuk menjawab perkembangan ekonomi dan kemasyarakatan. Prinsip dasar yang sebaliknya berlaku untuk kegiatan ibadah yaitu bersifat dilarang kecuali yang diperintahkan. Maksudnya, dalam hal ibadah umat Islam dilarang membuat hal baru yang tidak diajarkan al-Quran dan hadits Nabi Muhammad Saw.¹¹

¹¹ Muhammad Maksum, *Hukum Perwakafan Kontemporer: Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif* (Ciputat: Penerbit A-Empat, 2017), 1.

Konsep *maṣlahah* yang didengungkan oleh al-Thufi berawal ketika ia menjelaskan tentang penafsiran salah satu hadits Nabi dalam kitab *al-Arba'în al-Nawâwiyyah*. Hadits yang dimaksud adalah “*Lâ ḍarar wa Lâ ḍîrar*.”¹² Menurut al-Thufi, terdapat 2 macam *maṣlahah*, yaitu *maṣlahah* yang melekat dalam ibadah dan *maṣlahah* yang melekat dalam ‘*adah* (muamalah). *Maṣlahah* ada dalam hal ibadah itu tidak ada yang dapat mengetahuinya kecuali Allah semata, sedangkan *maṣlahah* yang ada dalam hal muamalah, maka manusialah yang diberi tugas oleh Allah Swt untuk mencari dengan potensi akalanya. Artinya, *maṣlahah* dalam hal adat (muamalah) ini dapat diketahui oleh manusia dengan potensi akal budi yang dimilikinya.¹³

Salah satu lembaga ekonomi Islam yang sangat berperan dalam pemberdayaan ekonomi umat adalah wakaf. Dalam sejarah, wakaf telah memerankan peran penting dalam pengembangan sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat. Hal-hal yang paling menonjol dari lembaga wakaf adalah peranannya dalam membiayai berbagai pendidikan Islam dan kesehatan.

Wakaf merupakan salah satu bentuk muamalah yang sangat lama dan sudah dikenal oleh masyarakat sejak dahulu kala. Hal ini tidak lain karena Allah Swt menciptakan manusia untuk mencintai kebaikan dan melakukannya sejak ia dilahirkan hingga hidup di tengah-tengah masyarakat. Demikian juga Allah Swt telah menciptakan dua sifat yang berlawanan dalam diri manusia agar mereka mencintai yang lain, bekerja sama dan berkorban untuk mereka, tanpa harus menghilangkan kecintaan pada dirinya sendiri. Karenanya perwakafan merupakan salah satu masalah yang penting dalam rangka hubungan antara hukum Islam dengan hukum Nasional. Dikatakan penting karena wakaf adalah salah satu bidang muamalah serta kegiatan keagamaan yang salah satu tujuannya mensejahterakan masyarakat baik spiritual maupun materil menuju masyarakat yang adil dan makmur.¹⁴

¹² Najm al-Din Sulaiman Ibn Abd al-Qawi al-Thufi, *Syarh al-Arba'în al-Nawawiyah* (Kairo: Dâr al-Bashâir, 2009), 351.

¹³ Najm al-Din Sulaiman Ibn Abd al-Qawi al-Thufi, *Syarh Mukhtasar al-Raudhah* (Beirut: Muasalah al-Risalah, 1998), 204.

¹⁴ Siska Lis Sulistiani, *Pembaruan Hukum Wakaf di Indonesia* (Bandung: Refika Aditama, 2017), 1-2.

Wakaf merupakan filantropi Islam (*Islamic Philanthropy*)¹⁵ yang perlu diberdayakan untuk kepentingan umat. Dalam sejarah perkembangan Islam, wakaf berperan penting dalam mendukung pendirian masjid, pesantren, majelis taklim, sekolah, rumah sakit, panti asuhan, dan lembaga pendidikan, serta lembaga sosial Islam lainnya. Harta benda yang diwakafkan dapat berupa tanah ataupun benda milik lainnya.¹⁶

Hukum perwakafan mendapatkan perhatian dari penyelenggara negara (pemerintah), baik sebelum maupun setelah kemerdekaan. Secara historis, di Indonesia terdapat 3 (tiga) peraturan wakaf yang dibentuk oleh pemerintah Indonesia: Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perkawafan Tanah Milik, Buku III Kompilasi Hukum Islam yang disebarluaskan dengan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991; Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf; dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Perkembangan materi hukum wakaf terjadi karena diterbitkannya peraturan perundang-undangan tersebut.¹⁷

Pengelolaan wakaf produktif merupakan hal baru dalam perkembangan perwakafan di Indonesia, mengingat wakaf selama pengelolaan masih bersifat konvensional dan tradisional dan peruntukannya masih terbatas untuk keperluan sarana peribatan dan sosial keagamaan. Sehingga walaupun harta wakaf berupa tanah yang jumlahnya cukup banyak namun belum dapat berkontribusi terhadap peningkatan kesejahteraan rakyat. Dalam beberapa tahun terakhir ini, wacana pengembangan wakaf secara produktif di negeri ini cukup intensif, baik dari kalangan masyarakat maupun pemerintah. Hal ini dapat dimaklumi karena prinsip

¹⁵ Istilah filantropi (*philantropi*) berasal dari bahasa Yunani, *philos* (cinta) dan *anthropos* (manusia). Secara harfiah, filantropi adalah konseptualisasi dari praktik memberi (*giving*), pelayanan (*service*) dan asosiasi (*association*) secara sukarela untuk membantu pihak lain yang membutuhkan sebagai ekspresi rasa cinta. Secara umum, filantropi didefinisikan sebagai tindakan sukarela untuk kepentingan publik. Dalam Islam, konsep filantropi dkeal dengan istilah zakat, infak, sedekah, dan wakaf. Lihat Chaider S. Bamulaim, Irfan Abu Bakar, *Revitalisasi Filantropi Islam* (Jakarta: Piat Bahasa dan Bidaya UIN Syarif Hidayatullah, 2005), 3-5.

¹⁶ M. Athoillah, *Hukum Wakaf: Kajian Wakaf Benda Bergerak dan Tidak Bergerak dalam Fikih dan Peraturan Perundang-Undnagan di Indonesia* (Bandung: Yama Widya, 2014), 1

¹⁷ Jaih Mubarak, *Wakaf Produktif* (Bandung: Simbiosia, 2008), 1-2.

dari ajaran wakaf itu sendiri berbasis pada upaya optimaslsasi peran wakaf untuk peningkatan kesejahteraan masyarakat.¹⁸

Pasal 4 dan 5 Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf menyebutkan bahwa tujuan dan fungsi wakaf adalah memanfaatkan harta benda wakaf sesuai dengan fungsinya dengan mengembangkan potensi dan manfaat ekonomis harta benda wakaf untuk kepentingan ibadah dan untuk memajukan kesejahteraan umum. Untuk mencapai maksud wakaf agar dapat berkembang dan bermanfaat untuk kemaslahatan umat salah satu langkah strategis yang harus dilakukan adalah dengan meningkatkan peran wakaf sebagai pranata keagamaan yang tidak hanya bertujuan menyediakan sarana ibadah saja, tetapi juga untuk memajukan kesejahteraan umum, seperti mengembangkan potensi wakaf secara produktif yang hasilnya dapat digunakan untuk kemaslahatan masyarakat luas. Pemunculan wakaf produktif, menjadi pilihan utama, ketika umat sedang dalam keterpurukan kemiskinan yang akut.

Wakaf merupakan instrumen *māliyah*, yang sebagai ajaran ia tergolong pada syariah yang bersifat sakral dan suci, tetapi pemahaman dan implementasi wakaf tersebut tergolong pada fikih (upaya yang bersifat kemanusiaan); karena itu, bisa dipahami bahwa praktik dan realisasi wakaf tersebut terkait erat dengan realitas dan kepentingan umat di masing-masing negara muslim (termasuk Indonesia).

Wakaf berfungsi sebagai pelengkap sarana ibadah, dari pada itu konsep wakaf juga merupakan bagian dari pranata hukum ekonomi syariah, yaitu termasuk dalam kajian akad *tabarru* ‘. Secara sederhana akad *tabarru* ‘ menurut terminologi fikih muamalah *māliyah* adalah akad yang berhubungan dengan derma atau berbuat baik seseorang kepada yang lainnya. Tujuan akad tersebut semata-mata mengharap balasan dari Allah Swt.

Seiring dengan perkembangannya, wakaf dalam lietartur fikih kontemporer mengalami banyak perubahan terutama ketika wakaf menjadi bagian dari pranata hukum ekonomi syariah. Munculnya berbagai instrumen serta inovasi wakaf yang bersifat kajian ekonomi diantaranya adalah wakaf uang dan wakaf melalui uang,

¹⁸ Tholhah Hasan dalam Rozalinda, *Manajemen Wakaf Produktif* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015), v.

sukuk wakaf, wakaf manfaat asuransi, bank wakaf, wakaf reksa dana, wakaf investasi serta wakaf produkti lainnya. Dengan demikian, pembahasan terkait dengan fikih wakaf menjadi salah satu objek dari kajian hukum ekonomi syariah yang bersifat *māliyah* (kebendaan).

Terminologi wakaf produktif dapat dipahami sebagai wakaf yang dilakukan untuk memperoleh prioritas utama yang bertujuan sebagai upaya pengelolaan wakaf yang lebih produktif dan menghasilkan. Bentuk-bentuk pengembangan potensi wakaf secara produktif adalah dengan cara pengumpulan, investasi, penanaman modal, produksi, kemitraan, perdagangan, agrobisnis, pertambangan, serta usaha-usaha produktif lain yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah.¹⁹

Keberadaan wakaf sangatlah dinamis dan dapat dikembangkan sesuai perkembangan zaman dengan prinsip dan tujuan ajaran Islam. Tujuan ajaran Islam adalah demi tercapainya kemaslahatan manusia. Pada dasarnya, hukum Islam berpegang pada prinsip “*jilb al-mashālih wa dar’u al-mafāsīd*” yaitu memelihara kemaslahatan dan menolak kerusakan. Sedangkan prinsip tujuan syariat tidak terlepas dari tiga pokok, yaitu menjaga *maṣlahah dharūriyah*, *hājiyyah* dan *taḥsiniyyah*. Agama Islam menjaga kemaslahatan *dharūriyah* dengan memberikan kebebasan untuk melaksanakan praktik-praktik ibadah dan ketentuan hukum. Dalam hal ini, wakaf menempati urutan ketiga dari *maṣlahah* yang ditawarkan Islam, yaitu *maṣlahah taḥsiniyyah*. Dengan Kemaslahatan ini, wakaf berkembang sesuai dengan dinamika negara dengan aset wakaf uang potensial.²⁰

Perkembangan praktik wakaf melampaui aturan yang mengaturnya. Jika dibandingkan dengan pengaturan zakat yang telah dilakukan amandemen, maka pengaturan wakaf setingkat undang-undang belum pernah diubah. Akibatnya, ada beberapa ketentuan dalam undang-undang tersebut yang tidak sesuai lagi dengan perkembangan perwakafan modern. Sebagai inovasi wakaf telah diatur secara lebih memadai dalam peraturan perundangan, sebagian lainnya masih dalam bentuk

¹⁹ A. Faishal Haq, *Hukum Perwakafan Di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2017), 91-92.

²⁰ Afifuddin Muhajir dan Nawawi, *Revitalisasi Filantropi Islam: Optimalisasi Wakaf dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat* (Malang: Literasi Nusa, 2020), 2.

gagasan. Tentu saja hukum perwakafan akan terus berkembang seiring dengan kebutuhan masyarakat akan model-model wakaf modern untuk memudahkan mereka dalam berwakaf sekaligus meningkatkan kapitalisasi harta yang diwakafkan.

Al-Thufi sebagai salah satu penggagas teori *maṣlahah* sebagaimana disinggung di atas, dapat menjadi patokan dalam pengembangan konsep dan praktik serta inovasi wakaf yang semakin berkembang yang tidak diatur dalam perundang-undangan wakaf di Indonesia. Dengan demikian, peran *maṣlahah* dapat diharapkan sebagai pondasi dalam pembangunan wakaf di Indonesia, karena wakaf adalah bagian dari ruang lingkup *muamalah* yang bisa dikembangkan dengan teori Maṣlahahnya Al-Thufi.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah di atas, maka yang menjadi fokus penelitian ini dirumuskan dalam perumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana Kontruksi *maṣlahah* Najm al-Dîn al-Thûfi dalam Bidang Hukum Ekonomi Syariah?
2. Bagaimana landasan hukum dasar pemikiran yang digunakan Najm al-Dîn al-Thûfi dalam bidang Hukum Ekonomi Syariah?
3. Bagaimana Perwakafan di Indonesia dalam Perspektif Ekonomi Syariah?
4. Bagaimana relevansi teori *maṣlahah* Najm al-Dîn al-Thûfi terhadap hukum perwakafan di Indonesia?
5. Bagaimana kontribusi teori *maṣlahah* Najm al-Dîn al-Thûfi terhadap pengembangan hukum perwakafan di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka yang menjadi tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan dan menganalisa kontruksi *Maṣlahah* Najm al-Dîn al-Thûfi dalam Bidang Hukum Ekonomi Syariah (Mua'amalah)
2. Untuk mendeskripsikan dan menganalisa landasan hukum dasar pemikiran yang digunakan Najm al-Dîn al-Thûfi dalam bidang Hukum Ekonomi Syariah

3. Untuk mendeskripsikan dan menganalisa Perwakafan di Indonesia dalam Perspektif Ekonomi Syariah
4. Untuk mendeskripsikan dan menganalisa relevansi teori *maṣlahah* Najm al-Dîn al-Thûfi terhadap hukum perwakafan di Indonesia
5. Untuk mendeskripsikan dan menganalisa kontribusi teori *maṣlahah* Najm al-Dîn al-Thûfi terhadap pengembangan hukum perwakafan di Indonesia.

D. Manfaat Hasil Penelitian

1. Kegunaan Teori

Kegunaan ilmiah penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam pengembangan teori *maṣlahah* Al-Thufi dalam bidang Hukum perwakafan di Indonesia, juga diharapkan mampu menambah khazanah keilmuan di bidang hukum ekonomi syariah khususnya pengembangan di bidang hukum perwakafan di Indonesia serta kontribusi dalam penelitian khususnya yang berkaitan dengan hukum perwakafan di Indonesia.

2. Kegunaan Praktik

Kegunaan praktik dalam penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi berupa sumbangsih pemikiran, kepastian hukum serta pedoman implementasi hukum Islam dalam bidang perwakafan untuk pemerintahan Indonesia, lembaga Perwakafan di Indonesia (BWI) juga diharapkan mampu memberikan kontribusi terhadap masyarakat Indonesia untuk memahami konsep *maṣlahah* dalam hal wakaf agar bisa menaikkan taraf kesejahteraan.

E. Kerangka Berpikir

1. *Grand Theory* (*Grand Theory* dalam penelitian ini menggunakan teori *Maṣlahah*)

Secara etimologis, kata *maṣlahah* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *ṣalaha* (صلاح) dengan *wazan* (bandingan kata) *maf'alah* (مفعلة). Baik dari *lafadz* maupun kandungan maknanya, *maṣlahah* mempunyai kesamaan dengan kata

manfa'ah (منفعة) yang berarti kebaikan dan kemanfaatan, atau nama bagi sesuatu yang mengandung keduanya.²¹

Kata *maṣlahah* juga bisa berarti “perbuatan” yang mengundang (menyebabkan) kebaikan dan manfaat. Pemaknaan seperti ini merupakan *majaz mursal*, yakni menggunakan sebab untuk menyebut *musabbab*.²² Dalam konteks tersebut dapatlah dikatakan bahwa berdagang adalah *maṣlahah*. Begitu juga menuntut ilmu adalah *maṣlahah*. Sebab berdagang dan menuntut ilmu merupakan *sebab* bagi terwujudnya manfaat (*musabbab*) yang dihasilkan dari kedua perbuatan tersebut.²³

Kata *manfa'ah* sendiri sebenarnya lebih cenderung diartikan sebagai sesuatu yang bisa mendatangkan atau mempertahankan kenikmatan (لذة) bagi seseorang.²⁴ Ini berarti kata *maṣlahah* bersifat lebih luas dan umum, sedangkan kata *manfa'ah* cenderung bersifat subjektif dan personal. Namun demikian, dalam keseharian makna keduanya sering dipertukarkan dalam arti tidak mesti ada perbedaan makna dan konteks penggunaan antara kata *maṣlahah* dan *manfa'ah*. Sebab walaupun makna kata *manfa'ah* biasanya lebih bersifat subjektif dan personal, tetapi ada juga penggunaan istilah *manfa'ah* yang mempunyai arti di samping untuk pribadi, bisa juga kemanfaatan untuk orang lain.²⁵ Adapun lawan dari kata *maṣlahah* adalah *mafsadah* yang berarti sesuatu yang mendatangkan kerusakan dan *kemuḍaratan*.²⁶

Secara etimologis, kata *maṣlahah* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *ṣalaha* (صلح) dengan *wazan* (bandingan kata) *maf'alah* (مفعلة). Baik dari *lafadz* maupun kandungan maknanya, *maṣlahah* mempunyai kesamaan dengan kata

²¹ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthy, *Dhawābith al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmyah* (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1977M/1397 H), 23.

²² Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah* (Beirut: Dar al-Fikr 1988), 292-293

²³ Husain Hamid Hasan, *Nadzariyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah 1971), 4.

²⁴ Husain Hamid Hasan, *Nadzariyah al-Maṣlahah*, 4.

²⁵ Muahmmad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawābith al-Maṣlahah*, 23-24.

²⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq as-Satibi's Life and Thought*, alih Bahasa Yudian W/ Asmin (Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial), cet. 1 (Surabaya: Al-Ikhlās, 1995), 153.

manfa'ah (منفعة) yang berarti kebaikan dan kemanfaatan, atau nama bagi sesuatu yang mengandung keduanya.²⁷

Kata *maṣlahah* juga bisa berarti “perbuatan” yang mengundang kebaikan dan manfaat. Pemaknaan seperti ini merupakan *majaz mursal*, yakni menggunakan sebab untuk menyebut *musabbab*.²⁸ Dalam konteks tersebut dapatlah dikatakan bahwa berdagang adalah *maṣlahah*. Begitu juga menuntut ilmu adalah *maṣlahah*. Sebab berdagang dan menuntut ilmu merupakan *sebab* bagi terwujudnya manfaat (*musabbab*) yang dihasilkan dari kedua perbuatan tersebut.²⁹

Kata *manfa'ah* sendiri sebenarnya lebih cenderung diartikan sebagai sesuatu yang bisa mendatangkan atau mempertahankan kenikmatan (لذة) bagi seseorang.³⁰ Ini berarti kata *maṣlahah* bersifat lebih luas dan umum, sedangkan kata *manfa'ah* cenderung bersifat subjektif dan personal. Namun demikian, dalam keseharian makna keduanya sering dipertukarkan dalam arti tidak mesti ada perbedaan makna dan konteks penggunaan antara kata *maṣlahah* dan *manfa'ah*. Sebab walaupun makna kata *manfa'ah* biasanya lebih bersifat subjektif dan personal, tetapi ada juga penggunaan istilah *manfa'ah* yang mempunyai arti di samping untuk pribadi, bisa juga kemanfaatan untuk orang lain.³¹ Adapun lawan dari kata *maṣlahah* adalah *mafsadah* yang berarti sesuatu yang mendatangkan kerusakan dan *kemuḍaratan*.³²

Maṣlahah dapat diartikan dengan damai, baik, bagus, sesuai, layak, patut, bermanfaat, berguna, kapabel, lurus, sempurna, kenikmatan yang layak, berwenang, kepentingan. Arti *maṣlahah* dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah: sesuatu yang mendatangkan kebaikan (keselamatan dsb); faedah; guna. Kemaslahatan adalah: kegunaan; kebaikan; manfaat; kepentingan.³³

²⁷ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthy, *Dhawâbith al-Maṣlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmyah*, 23.

²⁸ Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, 292-293.

²⁹ Husain Hamid Hasan, *Nadzariyah al-Maṣlahah fî al-Fiqh al-Islâmî*, 4.

³⁰ Husain Hamid Hasan, *Nadzariyah al-Maṣlahah*, 4.

³¹ Muahmmad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawâbith al-Maṣlahah*, 23-24.

³² Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosof*, 153.

³³ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 720.

Pengertian *maṣlahah* secara etimologis dapat ditemukan pada kajian Ushuliyyin (para pakar ushul fikih) pada saat membicarakan *munasib* (suatu istilah yang berkaitan dengan masalah 'illat atau kaulitas hukum) dan pada saat membicarakan *maṣlahah* sebagai dalil hukum. Ada beberapa rumusan definisi *maṣlahah* menurut istilah baik dikemukakan oleh para ulama klasik maupun para ulama kontemporer. Ada beberapa rumusan definisi *maṣlahah* menurut istilah, yaitu sebagai berikut:

- a. Al-Khawarizmi (w. 997) sebagaimana dikutip oleh al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Baḥr al-Muḥîṭ fî Uṣûl al-Fiqh* memberikan definisi:

عَبَّرَ عَنْهُ الْخَوَارِزْمِيُّ فِي " الْكَافِي " ب " الْإِسْتِصْلَاحِ ". قَالَ: وَالْمُرَادُ بِالْمَصْلَحَةِ: الْمَحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ بِدَفْعِ الْمَفَاسِدِ عَلَى الْخَلْقِ.³⁴

“*Maṣlahah* ialah memelihara tujuan hukum Islam (*syara*) dengan cara menolak kerusakan dari makhluk/manusia”.

- b. Al-Ghazali (450 H-505 H) memberikan definisi sebagai berikut:

أَوَّلًا مَعْنَى الْمَصْلَحَةِ ثُمَّ أَمْتِلَةَ مَرَاتِبَهَا: أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمَحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.³⁵

“*Maṣlahah* menurut makna asalnya berarti menarik manfaat dan menolak kemudharatan atau hal-hal yang merugikan. Akan tetapi, bukan itu yang kami kehendaki, sebab meraih manfaat dan menghindar dari mudarat adalah tujuan makhluk (manusia). Kemaslahatan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka. Tetapi yang kami maksud dengan *maṣlahah* ialah memelihara tujuan *syara*/hukum Islam. Tujuan hukum Islam yang ingin dicapai dari makhluk/manusia ada lima, yaitu memelihara *gama*, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap hukum yang mengandung tujuan

³⁴ Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad Ibn Abdullah Ibn Bahadir al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muḥîṭ fî Uṣûl al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Kutubi, 1994M/1414 H), jilid 8, 83.

³⁵ Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad Ibn Abdullah Ibn Bahadir al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muḥîṭ fî Uṣûl al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Kutubi, 1994M/1414 H), jilid 8, 83.

memelihara lima hal ini disebut *maṣlahah*, dan setiap hal yang meniadakannya disebut *mafsadah* dan menolaknya disebut *maṣlahah*”.

- c. Al-Thufi (657 H-716) sebagaimana dikutip oleh Ibn ‘Asyur dalam catatan kaki kitab *Maqâshid al-Syarî’ah* merumuskan sebagai berikut:

وفسر الطوفي المصلحة بقوله: إن المصلحة بحسب العرف تطلق على السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الإطلاق الشرعي هي عبارة عن السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة. ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصد لنفع المخلوقات وانتظام أحوالهم كالعادات.³⁶

“Definisi *maṣlahah* menurut *urf* (pemahaman umum yang berkembang di masyarakat) adalah sebab yang membawa kepada Kemaslahatan (manfaat), seperti bisnis menyebabkan seseorang memperoleh *profit*. Menurut pandangan hukum Islam, *maṣlahah* adalah sebab yang membawa akibat bagi tercapainya tujuan syara (pembuat hukum, yakni Allah Swt), baik dalam bentuk ibadah maupun adat/muamalah. Kemudian *maṣlahah* itu terbagi menjadi dua: (1) *maṣlahah* yang dikehendaki oleh *syar’i* sebagai hak prerogatif-Nya seperti ibadah dan (2) *maṣlahah* yang dimaksudkan untuk Kemaslahatan makhluk/umat manusia dan keteraturan urusan mereka”.

- d. Abdul Wahab Khalaf memberikan definisi sebagai berikut:

المصلحة التي لم يشرع حكما لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها³⁷

“*Maṣlahah* yaitu *maṣlahah* yang ketentuan hukumnya tidak digariskan oleh Tuhan dan tidak ada dalil syara’ yang menunjukkan tentang kebolehan dan tidaknya *maṣlahah* tersebut”.

- e. Muhammad Abu Zahra memberikan definisi sebagai berikut:

والمصلحة المرسله او الاستصلاح هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الاسلامي ولا يشهد لها اصل بالاعتبار

او الالغاء.³⁸

“*Maṣlahah* atau *istiṣlah*, yaitu segala Kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan-tujuan syara (dalam menentukan hukum) dan kepadanya tidak ada dalil khusus yang menunjuk tentang diakui atau tidaknya”.

³⁶ Muhammad al-Thahir Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Thahir Ibn ‘Asyur al-Tunisi, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyah* (Katar: Wizarah al-Auqaf al-Syunu al-Islamiyah, 2004 M/ 1425 H, jilid. 3, 201.

³⁷ Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Uṣûl Fiqh* (Beirut: Dar al-Qalam, 1971), 84.

³⁸ Muhammad Abu Zharah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi), 279.

f. Yusuf Musa memberikan definisi sebagai berikut:

كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو الى اعتبارها او عدم اعتبارها وفي اعتبارها جلب نفع او دفع ضرر.³⁹

“*Maṣlahah* yaitu segala kemaslahatan yang tidak diatur oleh ketentuan syara dengan diakui atau tidaknya akan tetapi dalam mengakui keberadaan maṣlahah tersebut dapat menarik manfaat dan menolak kemudharatan”.

Kesimpulan dari definisi *maṣlahah* itu ialah bahwa *maṣlahah* adalah sesuatu yang dipandang baik oleh agama dan akal sehat karena mendatangkan kebaikan dan menghindarkan keburukan (kerusakan) bagi manusia, sejalan dengan tujuan *syara*’ dalam menetapkan hukum.

Teori *Maṣlahah al-Ummah* dikemukakan oleh Wahab Afif.⁴⁰ Istilah *al-maṣlahah* pertama kali diperkenalkan oleh Imam Malik, kemudian dikembangkan oleh Asy-Syatibi dalam kitab *Al-Muwafaqat*. Menurut Asy-Syatibi, tujuan hukum itu untuk kemaslahatan manusia, sebagaimana dalam pernyataannya: “*al-Aḥkam masyru’atun li maṣalih al-‘ibad*.”⁴¹ Arti *ibad* adalah hamba Allah dan hamba Allah adalah umat, maka kemaslahatan hamba Allah berarti kemaslahatan umat.

Imam Malik adalah mujtahid yang terkenal sebagai peletak dasar *maṣlahah* sebagai dalil hukum yang independen. Walaupun Imam Malik tidak membukukan secara khusus pemikirannya tentang *maṣlahah*, akan tetapi banyak fatwa-fatwa yang diriwayatkan oleh murid-murid dan penerusnya yang menunjukkan bahwa Imam Malik menjadikan *maṣlahah* sebagai dalil hukum.⁴²

Imam Malik cenderung mendahulukan *maṣlahah* dari *naṣ* apabila keduanya tampak bertentangan. Anggapan ini tentu saja mengundang kontroversi dalam menilai Imam Malik. Menurut Husain Hamid Hasan, kecenderungan Imam Malik

200 ³⁹ Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal Ilâ Dirâsat al-Islâm* (Mesir: Dar al-Fikr, t.th),

⁴⁰ Juhaya S. Praja, *Teori Hukum* (Bandung: Pustaka Setia, 2016), 161-166.

⁴¹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II, 54.

⁴² Husain Hamid Hasan, *Nadzariyah al-Maṣlahah*, 47.

tersebut sesungguhnya tidak mempertentangkan antara *naş* dan *maşlahah* melainkan *mantakhsish naş* dengan *maşlahah* yang validitasnya dianggap kuat.⁴³

Imam Malik tidak sepenuhnya benar bahwa beliau lebih mendahulukan *maşlahah* daripada *naş*. Ia juga tidak men-*takshis naş* yang bersifat umum dengan *maşlahah*. Kalaupun ada fatwa Imam Malik yang kelihatannya bertentangan dengan keumuman *naş* itu berarti tidak men-*takhsis naş* dengan *maşlahah* semata-mata, akan tetapi mendasarkan kepada sejumlah *naş* yang tidak terbatas yang secara nyata mengandung nilai dan jenis kemaslahatan. Cara berfikir yang demikian berarti menjadikan *maşlahah* sebagai dalil hukum yang disandarkan pada nilai-nilai *maşlahah* yang diakui oleh sejumlah *naş* yang tidak terbatas.⁴⁴

Konsep *maşlahah* mencakup konsep normatif dan empiris. Konsep *maşlahah* secara normatif mengacu kepada keadaan yang ideal seharusnya ada, hanya ada hal-hal yang baik atau positif saja tidak ada sama sekali yang negatif. Konsep *maşlahah* secara empiris sejauh mana keadaan yang positif itu terealisasi sehingga dapat dirasakan oleh masyarakat, dan dalam aplikasinya aspek normatif harus sejalan dengan aspek empirisnya.

Ummah berarti dua orang atau lebih yang terhimpun dalam kelompok atau grup. Konsep *ummah* menunjukkan ragam satuan komunitas yang tergabung di dalamnya. Konsep normatif *ummah* adalah komunitas formal yang dilandasi ikatan primordial agama, bangsa, dan budaya. Konsep empiris *ummah* adalah orang banyak yang tidak terbatas ragam vertikalnya (sejarah, generasi, dan keturunan) dan ragam horizontalnya (sosial, politik, budaya, dan ekonomi).

Konsep empiris *maşlahah* digabungkan dengan konsep empiris *al-ummah* berarti bahwa kemaslahatan itu harus nyata dirasakan oleh hamba Allah yang dalam bahasa empirisnya disebut *al-Ummah*. Teori *maşlahah al-ummah* berarti bahwa hukum Islam dapat direalisasikan dalam kenyataan untuk seluruh umat manusia yang beragam dan terealisasikannya Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

⁴³ Husain Hamid Hasan, *Nadzariyah al-Maşlahah*, 108.

⁴⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 812.

Al-Ghazali,⁴⁵ memberikan pengertian *maṣlahah al-ummah* yaitu *maṣlahah* yang secara nyata direalisasikan demi kepentingan orang banyak (kepentingan umum), bukan semata untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Sebagai contoh, dalam kondisi mendesak dan demi kemaslahatan yang lebih besar, boleh membunuh tawanan muslim yang dijadikan tameng oleh orang kafir untuk menyerang dan menghancurkan komunitas muslim yang lebih banyak. Sebab jika hal itu tidak dilakukan maka akan memakan korban yang lebih besar, yakni terancamnya jiwa orang-orang Islam lebih banyak, termasuk terancamnya masa depan Islam dan negara. Dengan kata lain dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *maṣlahah al-ummah* adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemaslahatan seperti ini bukan berarti untuk kepentingan semua orang, tetapi bisa berbentuk kepentingan mayoritas umat.⁴⁶

Langkah-langkah metodologis teori *maṣlahah al-Ummah* dilakukan melalui teknis pembimbingan ummat yang dimulai dari individu, berlanjut kepada keluarga, masyarakat, dan sampai kepada negara. Pembimbingan individu dilakukan agar menjadi individu yang saleh. Pembimbingan keluarga agar terwujud keluarga sakinah. Pembimbingan masyarakat untuk membentuk masyarakat marhamah. Negara berfungsi menciptakan pemerataan kesejahteraan lahir dan batin.

2. *Midle Theory* (Midle Theory dalam penelitian ini menggunakan Teori Perubahan Hukum Islam)

Akar dari perubahan hukum karena perubahan keadaan tidak diketahui secara pasti. Akan tetapi, salah satu kaidah filsafat yang relevan dengan kaidah perubahan hukum karena perubahan situasi adalah filsafat *Panta Rei* yang digagas oleh Heraklitos (535-475 SM) yang telah melakukan pengamatan terhadap objek-objek yang diamatinya yang menunjukkan perubahan secara terus-menerus. Segalanya mengalir (*Panta Rei*), tidak ada sesuatu yang kenyataannya tetap dan statis, melainkan terus menerus berubah dan bersifat dinamis.⁴⁷

⁴⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Syirkah al-Taba'ah al-Faniyyah al-Muttahidah, 1971 M/1391 H), 254.

⁴⁶ Hadidjah Togubu, *Maṣlahah Mursalah Sebagai Metode Pengembangan Hukum: Uraian tentang Reksibilitas Hukum Islam sejak Rasulullah hingga kini* (Bandung: Q-Center, 2003), 53.

⁴⁷ Fuad Hasan, *Pengantar Filsafat Barat* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1996), 15.

Heraklitos berkata, “*you can not step twice into the same river, for the fresh water are flowing upon you*” (kamu tidak dapat terjun dua kali ke dalam sungai yang sama, karena air sungai itu selalu mengalir).⁴⁸

Ulama berpandangan bahwa perubahan merupakan sebuah keniscayaan, bahkan dalam salah satu riwayat dikatakan bahwa pada setiap abad akan diutus seorang *mujadid* yang bertugas melakukan modernisasi paham-paham agama. Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ شَرَّاحِيلَ بْنِ يَزِيدَ الْمُعَاوِيَّ عَنْ أَبِي عُلْقَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شُرَيْحٍ الْإِسْكَندَرَانِيُّ لَمْ يَجْزِ بِهِ شَرَّاحِيلُ⁴⁹

Telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Dawud Al Mahri berkata, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb berkata, telah mengabarkan kepadaku Sa'id bin Abu Ayyub dari Syarahil bin Yazid Al Mu'arifi dari Abu Alqamah dari Abu Hurairah yang aku tahu hadits itu dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Setiap seratus tahun Allah mengutus kepada umat ini seseorang yang akan memperbaharui agama ini (dari penyimpangan)." Abu Dawud berkata, "Abdurrahman bin Syuraih Al Iskandarani meriwayatkan hadits ini, namun tidak menyebutkan Syarahil."

Riwayat tersebut menjadi rujukan bagi ulama yang melakukan modernisasi ajaran agama yang termasuk wilayah nisbi yang dinilai sudah tidak relevan. Ibn Qayyim al-Jauziyah (691-751 H/1292-1350 M) mencoba mereduksi perubahan dalam sebuah kaidah fikih yang menyatakan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan keadaan. Ia berkata:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد⁵⁰

“Perubahan fatwa terjadi karena adanya perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan”.

⁴⁸ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales sampai James* (Bandung: Rosda Karya, 1990), 41.

⁴⁹ Abu Dawud Sulaiman Ibn al-‘Asyts Ibn Ishaq Ibn Basyir Ibn Syidad Ibn ‘Amr al-Azdi al-Sijstani, *Sunan Abi Dâwud* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2007), jilid 4, 91. Menurut Imam al-Albani derajat hadits ini *shahîh*, lihat Muhammad Naşir al-Din al-Albani, *al-Silsilah al-Shahîhat*, (Riyadh: Maktabah al-Ma’ârif, t.th), jilid 2, 148.

⁵⁰ Muhammad Ibn Abi Bakar Ayyub al-Zur’i Abu Abdullah (Ibn Qayyim al-Jauziyyah), *‘I’lâm al-Muwaqqi’în ‘An Rabb al-‘Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Fir, 2003), jilid 2, 3.

Pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyah, yang mengalami perubahan adalah fatwa; dan fatwa adalah termasuk wilayah ijtihad. Akan tetapi, kemudian ulama mencoba melebarkan perubahan yang tidak hanya dibatasi pada fatwa, ulama lainnya menyusun suatu kaidah yang menyatakan hukum berubah karena perubahan zaman. Mereka menyatakan:

لا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان⁵¹

“Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum berubah karena perubahan zaman”

Sejarah kaidah fikih tidak terdapat informasi yang jelas mengenai ulama yang mengubah dari *taghayyur al-fatawâ* menjadi *taghayyur al-ahkâm*. Oleh karena itu, latar belakang penyusunan kaidah tersebut sulit dilacak. Padahal pelacakan mengenai latar belakang pembentukan kaidah penting diketahui untuk mengubah pemahaman kaidah yang ahistoris menjadi pemahaman kaidah yang historis.

Fatwa didefinisikan sebagai respons (mungkin berupa keputusan) ulama terhadap pertanyaan yang diajukan kepadanya atau suatu kasus yang terjadi di masyarakat yang memerlukan penetapan hukum. Sedangkan kata *al-ahkâm* berasal dari kata *al-hukm* yang sering diartikan sebagai pemerintahan (*al-hukûmat*). Oleh karena itu, *taghayyur al-ahkâm* tidak hanya berarti perubahan hukum, tetapi juga berarti perubahan pemerintahan; dan perubahan hukum merupakan bagian dari perubahan sistem pemerintahan.⁵²

Memaknai kaidah tersebut, sebagian ulama mempertanyakan apakah setiap hukum (baik yang termasuk *qath'iy* maupun yang *zhanniy*) berubah karena perubahan zaman. Subhi Mahmarshani menjelaskan bahwa hukum yang berubah

⁵¹ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqiyyat: Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Muallifatihâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tatbiqatuhâ* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994), 158

⁵² Secara bahasa, *al-hukm* sepadan dengan kata *sâsa* dan *qâda* yang berarti memimpin dan memerintah; *amara* yang berarti memerintahkan; dan *qarara* yang berarti menetapkan dan memutuskan. *Ĥakîm* (*al-ĥâkim*) sepadan dengan *al-qâdhî* yang berarti *Ĥakîm* di pengadilan; *al-wâlî* yang berarti penguasa. *Al-hukûmat* berarti pemerintahan, pemerintah, dan negara. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997), 286.

adalah hukum ijthadiyah yang di dasarkan atas *maṣlahah*, *qiyâs*, atau *‘âdat*, Subhi Mahmarshani berkata:

الاحكام الاجتهادية المبينة على المصلحة او على القياس او على العرف⁵³

“Hukum ijthadiyah yang dibentuk berdasarkan *maṣlahah*, analogi atau kebiasaan”.

Subhi Mahmarshani menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah hukum ijthadiyah yang bersumber dari negara, *urf*, *âdat*, dan *hiyal* (helah) hukum. Subhi Mahmarshani berkata bahwa hukum yang berubah adalah:

التشريع المباشر الصادر عن الدولة والعرف والعادة والحيل الشرعية⁵⁴

“Hukum yang bersumber dari negara, *urf*, *âdat*, dan *hiyal* (helah) hukum”.

Hal yang sama juga dikatakan oleh Ali Aḥmad al-Nadwi dengan menyederhanakan kaidah di atas sebagai berikut:

لا ينكر تغير الاحكام المبينة على المصلحة والعرف بتغير الزمان

“Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum yang didasarkan pada *maṣlahah* dan adat berubah karena perubahan zaman”

Hukum berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan, merupakan kaidah yang agak sulit dipahami secara lebih rinci, karena dimensi waktu, tempat, dan keadaan merupakan dimensi yang kosong yang rumit untuk dijadikan alasan perubahan hukum. Akan tetapi, kaidah tersebut akan mudah dipahami apabila dihubungkan dengan faktor-faktor yang merupakan bagian dari proses ijthad dan secara signifikan berpengaruh terhadap produk ijthad.

Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah, perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan. Namun sayang, dalam penjelasannya, Ibn Qayyim belum menjelaskan secara mendetail dan mendalam alasan-alasan keniscayaan perubahan fatwa baik secara normatif hanya alasan dari praktik sahabat, terutama ijthad Umar Ibn Khattab yang selalu berbeda atau mengubah

⁵³ Subhi Mahmarshani, *Falsafah al-Tasyrî al-Islâmî* (Beirût: Dâr al-Miliyyin, 1961), 198.

⁵⁴ Subhi Mahmarshani, *Falsafah al-Tasyrî al-Islâmî*, 198.

keputusan para pendahulunya dalam persoalan yang sama karena adanya perubahan dan perkembangan situasi dan kondisi.

Al-Qaradhawi termasuk di antara tokoh yang berpendapat bahwa fatwa akan mengalami perubahan selama dalam wilayah ijtihad. *Pertama*, perubahan fatwa karena perubahan keadaan dan adat yang melandasinya. Dalam hal ini Al-Qaradhawi merujuk pandangan Ibnu Qayyim dan Ibnu Abidin. Ibnu Qayyim telah merumuskan kaidah perubahan fatwa karena perubahan adat dan dijadikan sebagai kaidah yang penting bagi siapa saja yang memutuskan fatwa. Menurut Al-Qaradhawi, pandangan Ibnu Qayyim ini terilhami dari gurunya Ibnu Taimiyah. Diceritakan, bahwa Ibnu Qayyim pada suatu kesempatan pernah berjalan dengan gurunya melewati sekumpulan bangsa Tartar yang sedang minum arak hingga mabuk. Beberapa rekannya tidak menerima melihat kejadian itu karena orang-orang Tartar itu telah melakukan perbuatan buruk, tetapi Ibnu Taimiyah berkata, “Biarkan mereka bermabuk-mabukan dan bersukaria. Allah telah mengharamkan khamar karena khamar itu menghalangi manusia untuk mengingat Allah dan mengerjakan shalat, sementara khamar itu justru menghalangi mereka untuk menumpahkan darah dan merampas harta benda orang lain”. Menurut Al-Qaradhawi, Ibnu Taimiyah sengaja berpendangan seperti itu dan mengakui kemungkaran itu karena takut timbul kemungkaran yang lebih besar. Oleh sebab itu, Ibnu Taimiyah memperingatkan murid-muridnya untuk memperhatikan keadaan ketika berdakwah dan menyampaikan fatwa.⁵⁵

Perubahan fatwa karena perubahan adat juga juga tertera dalam karya Ibnu Abidin seorang ulama muta’akhirin yang menulis “*Nasyrul Arfi Fi bina’i al-Ahkam ‘Alal al-Urf*”. Di dalamnya ia menjelaskan bahwa sekian banyak masalah fiqh yang menggunakan ijtihad, di mana para mujtahid melandasannya pada tradisi pada zamannya sehingga jika ada perubahan tradisi, dia akan mengatakan pendapat yang berbeda dengan pendapat pertama. Karena itu, disyaratkan bagi mujtahid untuk mengetahui tradisi di lingkungan mereka. Dalam hal ini Al-Qaradhawi mengutip pendapat Ibnu Abidin sebagai berikut:

⁵⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyâsah al-Syarî’ah Fî Dhaî Nushûs al-Syarî’ah wa Maqâshidhuha* (Kairo: Maktabah al-Wahbah, t.th), 148.

“Banyak hukum yang berubah karena perbedaan waktu, yang disebutkan perubahan tradisi orang-orangnya, karena adanya hal yang mendesak atau kerusakan anggota masyarakat. Sekiranya hukum tetap menggunakan hukum sebelumnya, tentu akan mendatangkan kesulitan dan bahaya bagi manusia, yang berarti bertentangan dengan kaidah syariat yang dilandaskan pada keringanan dan kemudahan, menyingkirkan kesukaran dan bahaya, agar kehidupan alam tetap bertahan pada aturan dan tatanannya yang paling baik. Karena itu, kita melihat para pemuka berbagai madzhab sering menyalahi pendapat imam madzhab dalam berbagai masalah karena melandaskan kepada apa yang terjadi pada zamannya, dengan tetap menggunakan kaidah madzhabnya”.⁵⁶

Menguatkan faktor adat ini, Al-Qaradhawi memberikan beberapa fatwa ulama madzhab yang berbeda dengan imam madzhabnya sebagai berikut:

- a. Boleh mengambil honor dan mengajar Al-Qur'an karena para pengajar tidak lagi mendapatkan tunjangan seperti yang diterima pada masa-masa sebelumnya. Sebab, jika para guru menghabiskan seluruh waktunya untuk mengajar Al-Qur'an tanpa mendapatkan honor sepeser pun, mereka tidak mempunyai waktu untuk bekerja dan akhirnya keluarga mereka menjadi terlantar. Akan tetapi, jika mereka bekerja, mereka tidak mempunyai waktu yang cukup untuk mengajarkan Al-Qur'an. Maka, para pemuka madzhab mengeluarkan fatwa yang memperbolehkan meminta honor atau imbalan dan mengajarkan Al-Qur'an. Begitu pula, para imam masjid dan mu'adzin. Fatwa seperti ini berbeda dengan pendapat imam madzhab, yang tidak memperbolehkan mengambil upah dan semua jenis amal ketaatan.
- b. Tidak perlu pengucapan wasiat secara langsung untuk mengurus harta anak yatim pada zaman sekarang.
- c. Orang yang mengambil hasil pengembangan harta anak yatim atau wakaf dan harta yang tidak bergerak, harus menjamin keutuhannya.
- d. Melarang para wanita ikut shalat berjamaah di masjid, sementara mereka melakukannya pada zaman Nabi SAW.
- e. Tidak ada keharusan memberikan maskawin setelah dia dicampuri karena dia tidak memenuhi syarat yang ditetapkan sebelumnya meskipun dia mengingkarinya.

⁵⁶Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyâsah al-Syari'ah*, 149.

Al-Qaradhawi berasumsi bahwa perubahan fatwa dilakukan oleh para ulama madzhab dengan menghapus fatwa imamnya karena ada perubahan adat dan kondisi sesuatu yang akan disetujui oleh imam mereka sekiranya mereka hidup kembali dengan melihat kenyataan dan kondisi yang sudah berbeda.⁵⁷

Faktor kedua, adanya perubahan fatwa karena perubahan waktu. Dalam hal ini Al-Qaradhawi melandasinya pada kebiasaan Imam Malik yang diantara fatwa-fatwanya selalu berbeda dengan pendahulunya hatta dengan pendapat sahabat disebabkan faktor perkembangan waktu. Misalnya, fatwa Imam Malik tentang seseorang yang mempunyai sebidang tanah, lalu dia hendak mengalirkan air ke tanahnya yang harus melewati tanah milik orang lain di sebelahnya, bahwa tidak seharusnya dia melakukan hal itu. Dalam hal ini Imam Malik tidak menerapkan kebijakan Umar bin Kahattab yang memperbolehkannya mengalirkan air melewati tanah tetangganya. Hal ini jelas karena keadaannya sudah berubah pada masa Malik dan banyak penyimpangan yang menyebar di masyarakat sehingga ia pun melarangnya.⁵⁸

Keberanian Imam Malik untuk berbeda fatwa dengan sahabat diakui oleh Ibnu Hazm. Ia berkata dalam *Al-Ahkam*, “Malik berbeda pendapat dengan Abu Bakar dalam lima perkara dan berbeda pendapat dengan Umar dalam tiga perkara. Hal ini diikuti oleh kalangan ulama Malikiyah seperti Ibnu Abi Zaid Al-Qairawani, seorang ulama yang terkenal menulis fiqh Maliki, bahwa ia pernah memelihara seekor anjing untuk menjaga rumahnya karena rumahnya terletak di ujung desa. Ia ditanya, “Mengapa engkau memelihara anjing, padahal engkau tahu bahwa Malik memakruhkan hal itu? Al-Qairawani menjawab, sekiranya Malik hidup pada zaman kita, tentu dia akan memelihara seekor singa yang selalu siap untuk menerkam. Berdasarkan pengalaman ulama salaf tersebut Al-Qaradhawi menjadikan perubahan waktu sebagai pertimbangan perubahan fatwa.⁵⁹

⁵⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyâsah al-Syarî'ah*, 150.

⁵⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyâsah al-Syarî'ah*, 150.

⁵⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Siyâsah al-Syarî'ah*, 150. .

Faktor-faktor perubahan fatwa tidaklah satu faktor. Hal ini dapat ditemukan pada fatwa-fatwa para imam madzhab terdahulu. Dalam pengamatan Jaih Mubarak faktor-faktor perubahan fatwa kemungkinannya sebagai berikut:⁶⁰

Pertama, perubahan pendapat karena penemuan hadits. Dalam sejarah dicatat bahwa madinah merupakan pusat hadits karena Nabi Saw tinggal di Madinah dan sahabat banyak menerima dan meriwayatkan hadits di tempat ini. Ada pun Irak merupakan kota yang jauh dari Madinah sehingga informasi mengenai hadits Nabi Saw. relatif terbatas; jumlah hadits yang beredar di kalangan ulama Irak tidak sebesar jumlah hadits yang beredar di kalangan ulama Madinah. Perbedaan peredaran jumlah hadits di suatu kota turut serta berpengaruh terhadap pendapat ulama atau pakar fikih.

Kedua, perubahan hukum karena perbedaan keadaan kekayaan (harta) pelaku pelanggaran hukum. Dalam sejarah terdapat peristiwa menarik mengenai penerapan hukum (*tathbiq al-Ahkam*) yang dilakukan oleh salah seorang ulama, yaitu Al-Laitsi.

Ketiga, perubahan pendapat ini karena perubahan logika (argumentasi logis). Salah seorang ulama besar di bidang fikih adalah Imam Syafi'i (150-204 H). dalam sejarah, ia terkenal sebagai ulama yang memiliki dua pendapat (*qawl*), yaitu pendapat lama (*qawl qadim*) dan pendapat baru (*qawl jadid*).⁶¹

Keempat, perubahan pendapat karena perbedaan dalam memahami kitab suci Al-Qur'an. Dalam Al-Quran poligami diperbolehkan. Akan tetapi, pengaruh interaksi sosial dengan Prancis, Tunis memberlakukan undang-undang yang disebut *the Tunisian Code of Personal Status* yang mengatur perkawinan dan kewarisan. Pada pasal 18 UU tersebut ditetapkan bahwa beristri lebih dari satu orang tidak diperbolehkan; dan pihak yang melakukan pelanggaran diancam dengan sanksi pidana, yaitu penjara selama satu tahun dan atau denda sebesar

⁶⁰ Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), 31-38.

⁶¹ Pembahasan komprehensif mengenai *qawl qadim qawl jadid* dapat dibaca, Ahmad Nahrawi Abd al-Salam, *al-Imâm al-Syâfi'î Fî Madzhab al-Qadîm wa al-Jadîd* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1994); lihat juga, Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002); lihat juga, Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001).

240.000 frank. Alasan yang dikemukakan oleh ulama Tunis adalah bahwa syarat melakukan poligami adalah bahwa suami mesti berlaku adil, sedangkan keadilan yang sempurna tidak akan pernah berwujud. Oleh karena itu, jiwa Al-Qur'an jelas ulama Tunis sebenarnya melarang poligami. Pemahaman Al-Qur'an yang demikian membuat ulama Tunis berbeda pendapat dengan ulama lain dari negara-negara Islam sehingga gagasannya mendapat reaksi yang cukup banyak.

Kelima, perubahan pendapat (ketentuan) karena perpindahan madzhab atau aliran fiqh. Salah satu contohnya adalah India. Pada tahun 1937 di India diberlakukan sebuah undang-undang yang disebut *The Muslim Personal Law* (syariat) *application act* yang isinya mengatur perkawinan, perceraian, warisan, dan wakaf bagi orang-orang Islam.

Faktor-faktor perubahan fatwa sebenarnya sudah dijelaskan oleh Ibnu Qayyim, yakni karena perubahan waktu, tempat, kondisi, lingkungan, dan tradisi. Namun, perkembangan selanjutnya bukan hanya waktu dan tradisi yang melatarbelakangi perubahan fatwa, kemaslahatan pun akan mengalami perubahan.

3. *Aplied Theory* (Teori *Taqnîn al-Aḥkâm*)

a. Definisi *Taqnîn al-Aḥkâm*

Kajian politik hukum Islam di dalamnya terdapat 3 (tiga) istilah penting yang memiliki hubungan makna dengan politik hukum Islam, yaitu (1) ilmu *taqnin al-Aḥkam*; (2) ilmu *tatbiq al-Aḥkam*; (3) ilmu *taghyir al-Aḥkam*. *Taqnin al-Aḥkam* adalah ilmu yang membahas teori-teori legislasi hukum Islam dan penerimaannya sebagai sumber otoritatif dalam tata hukum suatu negara. *Tathbiq al-Aḥkam* adalah ilmu yang membahas tata atur penerapan hukum Islam setelah dilegislati, diterima sebagai sumber otoritatif, dan tertuang dalam bentuk *qanun*. Adapun *taghyir al-Aḥkam* adalah ilmu yang membahas perubahan (amandemen) atas hukum yang telah dijalankan, tetapi dinilai tidak memenuhi aspek-aspek keadilan dan Kemaslahatan (kepentingan) publik.⁶²

Ilmu *Taqnin al-Aḥkam* memetakan 3 (tiga) tugas negara berkaitan dengan hukum, yaitu membentuk (*taqnin*), menerapkan (*tathbiq*), dan mengubah (*taghyir*).

⁶² Ija Suntana, *Politik Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), 1.

Membentuk hukum (*taqnin*) merupakan tindakan politis, menerapkan hukum merupakan tindakan yuridis, sedangkan mengubah hukum merupakan gabungan dari tindakan politis dan tindakan yuridis.⁶³

Pembentukan hukum (*taqnin*) memiliki hubungan dengan rangkaian politik yang di dalamnya terdapat piranti dan mekanisme politik. Salah satu mekanisme politik dalam merumuskan hukum Islam adalah *ijma'*. *Ijma'* atau konsensus merupakan piranti politik yang setara dengan mekanisme *voting* dalam politik modern. *Ijma'* bukan kesepakatan bulat, melainkan proses mencari pandangan mayoritas yang sama dari sekian pandangan yang berbeda dan masih menyisakan pandangan alternatif. Mekanisme lain yang ditempuh dalam pembentukan hukum (*taqnin*) adalah *ittifaq*, yaitu kesepakatan bulat dalam bentuk akumulasi tanpa menyisakan pandangan alternatif.⁶⁴

Secara etimologis, kata *taqnîn* merupakan bentuk masdar dari *qannana*, yang berarti membentuk undang-undang. Ada yang berpendapat kata ini merupakan serapan dari Bahasa Romawi, *canon*. Namun ada juga yang berpendapat, kata ini berasal dari Bahasa Persia. Seakar dengan *taqnin* adalah kata *qanun* yang berarti ukuran segala sesuatu, dan juga berarti jalan atau cara (*thariqah*).⁶⁵

Menurut Sobhi Mahmasani kata *Qanun* berasal dari bahasa Yunani, masuk menjadi bahasa Arab melalui bahasa Suryani yang berarti alat pengukur atau kaidah. Di Eropa, istilah kanun atau canon dipakai untuk menunjuk hukum gereja yang disebut pula *canonik*,⁶⁶ seperti *corpus iuris cononici* yang disahkan oleh Paus Gregorius XIII tahun 1580, kemudian *codex iuris coninci* oleh Paus Benediktus XV tahun 1919. Hukum kanonik ini terdiri atas injil, fatwa-fatwa dari pemimpin gereja, keputusan dari sidang-sidang gereja dan keputusan dan perintah dari paus. Oleh intelektual muslim di masa lalu, istilah kanun digunakan untuk menyebut himpunan pengetahuan yang bersifat sains seperti buku yang ditulis oleh Ibnu Sina dalam bidang kedokteran yang berjudul *Qanun fi al-Tibb*, *Qanun al-Mas'udi* yakni

⁶³ Ija Suntana, *Politik Hukum Islam*, 2.

⁶⁴ Ija Suntana, *Politik Hukum Islam*, 2.

⁶⁵ Ibrahim Anis, *Al-Mu`jam al-Wasîth* (Beirut: Dar al-Ilmiyah, 1987), jilid II, 763.

⁶⁶ Sobhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1976), 27.

himpunan pengetahuan tentang astronomi yang dihimpun untuk Sultan al-Mas'ud (Sultan Ghaznawiyah) yang ditulis oleh al-Biruni.

Menurut para orientalis barat seperti Goldziher, Von Kremer, dan Sheldon Amos, bahwasannya syari'at yang dibawa Muhammad saw adalah seperti halnya hukum-hukum (Canonic) Romawi yang diadopsi kepada hukum-hukum Arab. Ia mengajukan argumen bahwa pada saat itu sebelum Muhammad menjadi Rasul ia telah mengetahui tentang hukum-hukum Romawi yang terdapat di negeri-negeri yang menjadi kekuasaan imperium Romawi.⁶⁷

Menurut Mahmasani istilah qanun memiliki tiga arti yaitu: *pertama*, pengertian yang sifatnya umum yaitu kumpulan aturan hukum (codex) seperti qanun pidana Utsmani. *Kedua*, berarti syariat atau hukum, dan *ketiga*, dipakai secara khusus untuk kaidah-kaidah atau aturan yang tergolong dalam hukum mu'amalat umum yang mempunyai kekuatan hukum, yakni undang-undang, seperti dewan legislatif membuat qanun larangan menimbun barang.⁶⁸ Dalam literatur hukum Islam pada saat sekarang, istilah dan bentuk dari hukum Islam mengalami perkembangan, ada yang disebut fikih yakni ijtihad ulama yang tertera dalam kitab-kitab fikih, fatwa yakni pendapat atau ketetapan ulama atau dewan ulama tentang suatu hukum, keputusan-keputusan Hakîm (qadha), dan *qanun*.⁶⁹

Para ahli hukum Islam telah mencoba mendeskripsikan ruang lingkup konsep *taqnîn*. Mustafa Ahmad Zarqa sebagaimana dikutip oleh Jeje Zaenudin,⁷⁰ memberikan definisi *taqnîn* sebagai berikut:

“Proses menghimpun hukum-hukum dan kaidah-kaidah syariat yang berkaitan dengan interaksi sosial; penyusunan hukum-hukum dan kaidah-kaidah tersebut kedalam beberapa bab secara sistematis, kemudian memformulasikannya ke dalam redaksi instruksional yang singkat dan tegas pada lembaran-lembaran yang memiliki urutan nomor tertentu, kemudian diterbitkan dalam bentuk peraturan atau undang-undang yang dilakukan oleh negara. Undang-undang tersebut kemudian diberlakukan kepada manusia oleh para Hakîm ”.

⁶⁷ Abdul Karim Zaidan, *Al-Madkhal li al-Darasah al-Syari'ah al-Islamiyah* (Beirut: Risalah Publisher, 1969), 63.

⁶⁸ Sobhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam*, 28.

⁶⁹ Jaih Mubarak, *Hukum Islam* (Bandung: Benang Merah Press, 2006), 1.

⁷⁰ Jeje Zaenudin, *Metode dan Strategi Penerapan Syariat Islam di Indonesia: Memahami Gradualitas Penerapan Syariat di Indonesia Menuju Penerapan Islam Secara Kaffah* (Jakarta: MIUMI dan Pembela Islam, 2015), 92.

Jeje Zaenudin mengutip pendapat Abdurrahman Al-Qasim yang membatasi konsep *taqnîn* sebagai “kumpulan kaidah-kaidah yang memiliki daya paksa untuk mengutus hubungan antara manusia dalam masyarakat”.⁷¹

Qanun al-Ahkam berarti mengumpulkan hukum dan kaidah penetapan hukum (*tasyri'*) yang berkaitan dengan masalah hubungan sosial, menyusunnya secara sistematis, serta mengungkapkannya dengan kalimat-kalimat yang tegas, ringkas, dan jelas dalam bentuk bab, pasal, dan atau ayat yang memiliki nomor secara berurutan, kemudian menetapkan sebagai undang-undang atau peraturan, lantas disahkan oleh pemerintah, sehingga wajib bagi para penegak hukum menerapkannya di tengah masyarakat.⁷²

Taqnin al-Ahkam berarti mengumpulkan hukum dan kaidah penetapan hukum yang berkaitan dengan masalah hubungan sosial, menyusunnya secara sistematis, serta mengungkapkannya dengan kalimat-kalimat yang tegas, ringkas, dan jelas dalam bentuk bab, pasal, dan atau ayat yang memiliki nomor secara berurutan, kemudian menetapkan sebagai undang-undang atau peraturan, lantas disahkan oleh pemerintah, sehingga wajib para penegak hukum menerapkannya di tengah masyarakat.⁷³

b. Prinsip-Prinsip Legislasi dalam Hukum Islam

Sifat atau karakter terpenting dari hukum Islam adalah koanstruksi peraturan-peraturan yang diorientasikan untuk beribadah atau penghambaan diri kepada Allah Swt. Melaksanakan hukum Islam berarti suatu ketaatan dan pelakunya berhak mendapatkan pahala di sisi Tuhan, dan yang meninggalkan atau menyalahinya merupakan suatu kemaksiatan yang akan mendapatkan dosa atau sanksi dari Tuhan. Kepatuhan terhadap hukum Islam merupakan tolak ukur keimanan seseorang.

Hukum Islam bersifat *ijabi* dan *salbi*. Artinya hukum Islam itu memerintah, mendorong dan menganjurkan untuk melakukan perbuatan baik serta melarang

⁷¹ Jeje Zaenudin, *Metode dan Strategi Penerapan Syariat*, 92.

⁷² Mushtafa aL-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al- 'Am*, Beirut: Dar al-Qalam, 1418 H), juz 1, 313.

⁷³ Mushtafa aL-Zarqa, *Al-Madkhal*, 313.

perbuatan buruk dan segala macam bentuk kemadaramatan. Hal ini mengingat bahwa tujuan utama pemberlakuan hukum Islam adalah mendatangkan, menciptakan, dan memelihara Kemaslahatan bagi manusia. Kemaslahatan individu dan masyarakat harus seimbang.⁷⁴

Karakter hukum Islam bukan hanya berisi perintah dan larangan semata, tetapi juga berisi ajaran-ajaran untuk membentuk pribadi muslim sejati, berakhlak mulia, berhati suci, berjiwa tinggi, serta mempunyai kesadaran pertanggungjawaban hukum yang tinggi. Hukum Islam mempunyai kemampuan untuk mengakomodir adat istiadat yang berlaku di masyarakat. Menurut Daniel S Lev,⁷⁵ Islam dan adat istiadat dalam perspektif hukum saling memengaruhi. Secara historis hukum adat memiliki banyak hubungan dengan Islam dan hukum Islam itu sendiri di Indonesia.

Karakter penting dalam hukum Islam adalah entitasnya yang bersifat akomodatif terhadap ketentuan-ketentuan, norma, nilai, dan kebiasaan yang berlaku dalam suatu masyarakat. Sifat akomodatif yang dimaksud adalah tidak apriori terhadap tradisi yang berlaku di masyarakat, akan tetapi mengakomodasi kebiasaan tersebut dengan tetap berorientasi pada keimanan kepada Allah Swt.

Prinsip-prinsip legislasi atau pembentukan hukum Islam tercakup dalam tujuan utama pembentukan hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah*). Secara umum penetapan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan umum. Prinsip-prinsip ini termaktub dalam Q.S al-Baqarah (2) ayat 201-202 yang berbunyi:

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (201) أُولَٰئِكَ هُم نَصِيبُ مِمَّا كَسَبُوا
وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (202)

201. dan di antara mereka ada orang yang berdoa: "Ya Tuhan Kami, berilah Kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah Kami dari siksa neraka". 202. mereka Itulah orang-orang yang mendapat bahagian daripada yang mereka usahakan; dan Allah sangat cepat perhitungannya.

Q.S Al Imran (3) ayat 159:

⁷⁴ Ali Imron, *Legal Responsibility: Membumikan Asas Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 49-50.

⁷⁵ Daniel S Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesenambungan dan Perubahan* (Jakarta: LP3ES, 1990), 28.

فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنْ كُنْتُمْ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَا نَقْضُوهَا مِنْ حَوْلِكَ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (159)

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

Q.S al-Anbiya (21): 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

Wahbah Al Zuhaili mengomentari tafsiran ayat di atas:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ أَيُّ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ إِلَّا لِّلرَّحْمَةِ بِالْعَالَمِينَ: الْإِنْسِ وَالْجِنِّ لِأَنَّ مَا بَعَثَتْ بِهِ سَبَبٌ لِإِسْعَادِهِمْ، وَمَوْجِبٌ لِّصَلَاحِ مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ.

Yakni dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam. Yakni Rahmat untuk bangsa manusia dan jin, karena sesungguhnya Syariat yang engkau bawa adalah untuk membahagiakan mereka dan mendatangkan Kemaslahatan bagi mereka di dalam kehidupan dunia dan akhirat.⁷⁶

Berdasarkan ayat tersebut dapat dipahami bahwa tujuan ditetapkan hukum Islam adalah untuk kebahagiaan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian prinsip legislasi dalam hukum Islam harus mencerminkan nilai-nilai Kemaslahatan.

c. Sejarah Perkembangan *Taqnîn*⁷⁷

Taqnin dapat dimaknai secara luas dan sempit. Jika *Taqnin* dimaknai secara luas dan diartikan sebagai *tasyri* ' (pembentukan hukum), maka *taqnin* dapat dilacak keberadaannya sejak masa Nabi, akan tetapi apabila *taqnin* diartikan sebagaimana konsep hukum sekarang, yakni hukum tertulis yang bersifat mengikat, temporer

⁷⁶ Wahbah Al Zuhaili, *Tafsir Al Munir fil Aqidah wa Syariah wal manhaj*, Beirut: Dar Al Fikri Al Mu'ashir 1418 H Juz 17, hlm 143.

⁷⁷ Imam Yazid, *Taqnin Al-Ahkam; Sejarah, Keabsahan Dan Tantangan Di Indonesia*, Al Maşlahah Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam, t.th, 194-196.

dan memiliki sanksi, maka *taqnin* dalam konsep tersebut belum diterapkan kepada masa Nabi. Memang benar bahwa di masa Nabi pernah ada *Piagam Madinah* atau *Shahifah Madinah* yang berisi tentang hak dan kewajiban warga Madinah, baik muslim maupun non muslim untuk menjaga kedaulatan Madinah. Oleh ahli hukum, dikatakan bahwa piagam Madinah merupakan konstitusi negara yang tertulis.

Ide tentang *taqnin* belum ditempuh dan belum ada pada masa sahabat. Ide yang baru muncul adalah pemushafan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Abu Bakar atas usulan Umar ibn Khattab, dan kemudian dituntaskan pada masa Utsman ibn Affan. Begitu pula pada masa Umayyah, ide yang muncul adalah pentadwinan Hadits baru dimulai pada masa Umar ibn Abdul Aziz (w. 720 M/102 H), khalifah kedelapan Bani Umayyah.

Ide tentang *taqnin* lahir pada masa Abbasiyah. Salah seorang sekretaris negara, Ibn Muqaffa' (w. 756 H/man0 H), keturunan Persia, mengusulkan gagasan kepada khalifah al-Mansyur (khalifah kedua Abbasiyah) untuk meninjau kembali doktrin yang beraneka ragam, kemudian mengkodifikasikan dan mengundang-undangan keputusannya sendiri dengan tujuan menciptakan keseragaman yang mengikat para qadhi. Undang-undang ini juga harus direvisi oleh para khalifah pengganti. Ibnu muqaffa' mengungkapkan bahwa khalifah memiliki hak untuk memutuskan kebijakannya. Khalifah dapat membuat aturan atau tatanan yang mengikat kekuasaan militer dan sipil, dan secara umum pada semua masalah yang tidak ada contoh sebelumnya, tetap berdasarkan kepada Al-Quran dan Sunnah.⁷⁸

Ibn Muqaffa' berkata kepada al-Mansyur, "Yang amat penting diperhatikan oleh Amirul Mukminin adalah munculnya hasil keputusan para Ĥakîm yang saling bertentangan di berbagai wilayah dinasti Abbasiyah, sekalipun kasusnya yang mereka hadapi adalah sama. Perbedaan hukum yang dijatuhkan tersebut amat membahayakan jiwa, harta dan kehormatan manusia. Dalam menghadapi persoalan ini, seyogyanya khalifah mengambil sikap dengan menghimpun berbagai pendapat fikih yang terkuat dan relevan sebagai hukum materil yang akan diterapkan oleh

⁷⁸ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam* (Bandung: Nuansa, 2010), 95.

seluruh pengadilan. Himpunan hukum yang telah disatukan ini dijadikan pedoman dan berkekuatan mengikat bagi seluruh Ḥakīm di pengadilan. Untuk itu khalifah perlu menunjuk petugas khusus untuk setiap wilayah yang akan menghimpun hukum yang lebih sesuai dengan kondisi dan daerah tersebut serta menerapkan kaidah-kaidah penerapannya”. Akan tetapi usulan *taqnin* Ibn Muqaffa’ ini tidak terealisasi, bahkan karena suatu peristiwa ia dituduh berkhinat dan dihukum oleh khalifah.⁷⁹

Khalifah al-Mansyur menemui dan meminta Imam Malik (w. 795 M/ 179 H) dalam suatu kesempatan ibadah haji, untuk menyusun sebuah buku yang meliputi persoalan fikih dengan memilih hukum-hukum dari sumber aslinya, dan dengan mempertimbangkan prinsip kemudahan dalam pelaksanaannya. Ketika al-Masyur bertemu dengan Imam Malik, ia berkata “Susunlah sebuah buku fikih dengan menghindari berbagai kesulitan seperti yang dijumpai dalam berbagai pendapat Abdullah ibn Umar dan juga tidak seringan yang terdapat dalam hasil ijtihad Abdullah ibn Abbas. Tetapi pilihlah pendapat yang sederhana, menengah, serta yang disepakati para sahabat, sehingga buku ini dapat dijadikan pegangan diseluruh negeri; kita akan menetapkan bahwa keputusan para Ḥakīm tidak boleh berbeda dengan materi hukum yang ada dalam buku tersebut”. Akan tetapi Imam Malik tidak sependapat dengan khalifah, karena menurutnya masing-masing wilayah telah mempunyai aliran tersendiri, seperti penduduk Irak yang tidak mungkin sependapat dengan pendapat Malik. Meskipun beliau tidak sependapat, beliau akhirnya menyusun kitab yang diberi nama *Al-Muwatta*.⁸⁰

Perkembangan *taqnin* berikutnya mulai lebih konkrit pada masa Utsmani, yakni pada masa Sultan Sulaiman (1520-1560 M) dimana ia secara serius memberlakukan qanun atau Qanun Name sebagai hukum resmi. Atas usaha itulah Sultan Sulaiman diberi gelar Sulaiman al-Qanuni. Dalam Qanun Name dikupas secara lengkap tentang gaji tentara, polisi rakyat yang bukan muslim, urusan kepolisian dan hukum pidana, hukum pertanahan dan hukum perang. Pada masa

⁷⁹ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, 616.

⁸⁰ Lihat, Abdul Aziz Dahlan dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru vanHoeve, 1996), jilid. 4, 1094.

Utsmani juga disusun hukum yang mengatur hukum kontrak yang dikenal dengan nama *Majalatu Al-Ahkam al-Adliyah*.

Pada masa kekuasaan Dinasti Moghul di India juga dihimpun satu aturan hukum yang disebut Fatawa Alamghirriyah. Alamghirriyah adalah nama yang dinisbatkan kepada sultan Aurangzeb (1658-1707 M) dari dinasti Moghul. Ketika Inggris menguasai India (tahun 1772 M), terjadi fusi antara hukum Islam yang telah berjalan di India dengan sistem hukum Inggris sehingga melahirkan istilah Anglo Muhammadan Law (Hukum Inggris Islam). Dalam praktek, para *Hakim* -*Hakim* Inggris didampingi oleh para mufti untuk menyatakan hukum Islam yang benar untuk membantu para *Hakim* Inggris tersebut.

Indonesia sejak abad ke-15 M telah banyak berdiri kesultanan Islam dan menjadikan hukum Islam sebagai aturan negara, meskipun sulit untuk menelusuri bentuk konkrit peraturan yang diterapkannya. Ketika Indonesia menjadi wilayah belanda, sistem hukum Belanda banyak mewarnai sistem hukum yang diterapkan di Indonesia sampai kini. Di Indonesia semangat *taqnin* telah ada sejak awal pendirian bangsa Indonesia yang ditandai dari ide untuk memasukkan *kewajiban melaksanakan syariat bagi pemeluk agama Islam*. Di era orde baru, sebagian dari hukum Islam diakomodasi oleh pemerintah dengan lahirnya undang-undang perkawinan (1974), Peraturan pemerintah tentang Wakaf (1977), Undang-undang peradilan agama (1987), Kompilasi hukum Islam (1991). Di era reformasi, semangat *Taqnin al-Ahkam* semakain besar baik melalui undang-undang maupun melalui peraturan daerah, dan hasilnya beberapa undang-undang maupun peraturan daerah berkenaan dengan hukum Islam telah lahir.

F. Hasil Penelitian Terdahulu

Berdasarkan hasil penelusuran penulis, terdapat beberapa karya ilmiah baik dalam bentuk penelitian seperti tesis dan disertasi maupun karya ilmiah buku berbahasa asing dan jurnal yang membahas mengenai teori *maṣlaḥah* menurut al-Thufi. Adapun diantara karya-karya ilmiah tersebut adalah sebagai berikut:

Tabel 1.1
Penelitian Terdahulu

No	Judul	Peneliti	Hasil Penelitian
1	<i>Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī</i>	Husein Hamid Hasan	disertasi pada Universitas Kairo yang mengupas sedikit banyak tentang maṣlahah dari para pemikir. Salah satunya adalah Najm al-Din al-Thufi sebagai objek materilnya. Namun karena al-Thufi di sini hanya sebagai bagian jadi kurang utuh pembahasannya. Namun yang lebih ditekankan oleh Hasan dalam disertasinya ini adalah tentang masalah itu sendiri. Menurutnya bahwa syariah mempunyai kapasitas untuk menghadapi semua kebutuhan masyarakat dan tidak ada maṣlahah kecuali apa yang dikandung oleh syariat. Menurutnya maṣlahah bisa dijadikan sebagai landasan hukum apabila sampai pada tingkat esensial (<i>dharûrî</i>) dan tidak menyalahi <i>naṣ</i> .
2	<i>al-Maḥslahah fī al-Tasyrī al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Thūfī</i>	Musthafa Zaid	Karya ini merupakan tesis yang diajukan pada Universitas Kairo untuk meraih gelar Magister. Aspek utama pembahasannya adalah kepentingan-kepentingan tidak dalam sifatnya yang umum dan tidak menentu akan tetapi sebagaimana diakui oleh <i>syara'</i> . Menurut pengamatannya bahwa

			kepentingan-kepentingan yang menyentuh setiap aspek kehidupan manusia sebetulnya disediakan dalam syariah. Substansi dalam karya ini lebih menekankan pada sisi kehidupan dan teorinya mengenai Kemaslahatan
3	<i>al-Thufi's Refutation of Traditional of Traditional Moeslem Juristic of Law and His Views on The Priority of Regard of Human Welfare of The Highest Legal Source of Principle.</i>	Abdullah M. Al-Husein al-Amiri	Ini adalah Disertasi menekankan pandangan al-Thufi tentang masalah sebagai sumber hukum dalam semua hubungan kemanusiaan, baik masalah hukum, sosial, maupun politik. Al-Amiri menyimpulkan bahwa al-Thufi menetapkan dan membela pendapat yang memandang Kemaslahatan manusia harus memiliki prioritas pertimbangan di atas semua bentuk-bentuk teks religius, baik dalam al-Quran, hadits, maupun sumber hukum lain seperti ijmak dan qiyas. Berdasarkan ini dapat dipahami bahwa al-Amiri dalam disertasinya memperkuat pandangan al-Thufi bahwa masalah adalah dalil tersendiri yang lepas dari naş dan kehujjahannya tidak perlu dikonfirmasi oleh naş . Konsekwensinya, dalam pandangan al-Amiri, otoritas tertinggi dari masalah hukum, sosial, dan politik adalah

			manusia sendir, yaitu akal budinya
4	Konsep Maṣlaḥah Menurut Njm al-Din al-Thufi”	Abd Rahman	Dalam disertasi ini memfokuskan diri pada pencarian hahikat maṣlaḥah sebagai sumber hukum tertinggi menurut al-Thufi. Abd Rahman dalam disertasinya ini ingin menegaskan bahwa konsep maṣlaḥah al-Thufi dengan konsep ulama lainnya dan mempertegas maṣlaḥah sebagai dalil terkuat dalam bidang mu’amalah. Pada akhirnya Rahman menyimpulkan tentang adanya perbedaan konsep maṣlaḥah al-Thufi dengan ulama lain yang terletak pada semangat memelihara maṣlaḥah dan sesuai dengan konsep maṣlaḥah al-Thufi
5	Maṣlaḥah dan Implikasinya Sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Najm al-Din al-Thufi.	Saifudin Zuhri	Disertasi ini menerangkan tentang pandangan maṣlaḥah al-Thufi dan perbedaannya dengan ulama lain. Namun dalam pembahasannya, ia mengaitkan konsep maṣlaḥah al-Thufi dengan pembaruan hukum Islam di Indonesia. Menurutnya, pembaruan hukum Islam di Indonesia dapat didasarkan pada konsep maṣlaḥah al-Thufi
6	Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep	Muhammad Roy Purwanto	dalam disertasinya ini Purwanto melakukan kritik konsep maṣlaḥah al-Tuhfi dari

	Maṣlahah Najmuddin al-Thufi	dua aspek, yaitu kritik epistemologis dan kritik ideologis. Kritik epistemologis di antaranya adalah belum konsistennya penggunaan akal sebagai epistemologi primer bagi konsep maṣlahahhanya. Di satu sisi al-Thufi mengatakan bahwa maṣlahah adalah dalil yang paling kuat (<i>aqwa adillah al-syar'i</i>) tetapi dalam praktiknya maṣlahah masih “terkukung” oleh hegemoni teks. Ia juga berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara naṣ dan maṣlahah, maka dahulukan maṣlahah. Namun sekali lagi praktiknya masih tidak konsisten. Demikian juga secara metodologi, ia kurang mengkesplorasi konsep maṣlahah dengan teori, dan definisi yang jelas. Lebih dari itu, konsep maṣlahah yang dibangun al-Thufi secara metodologi “kering” teori, artinya tidak didukung dengan teori sosial, etika, dan teori hukum rasional, sehingga apa yang dimaksudkan dengan “mendahulukan maṣlahah daripada naṣ ” dan hukum-hukum turunannya kurang bisa dipahami secara rasional dan universal. Konsep maṣlahah ini dalam pandangan sebagian orang adalah rasional. Bahkan liberal,
--	-----------------------------	---

			tetapi bagi orang lain dianggap kurang rasional, karena tidak menyertakan teori-teori ilmiah rasional. Kritik kedua secara ideologis, terlihat bahwa konsep masalah al-Tuhfi yang sebenarnya rasional, namun kembali terpasung oleh kekuatan teks. Hal ini terjadi karena, pada era al-Thufi kekuasaan teks (<i>naş</i>) begitu hegemoni, sehingga setiap pendapat dan teori ilmiah selalu berpusat pada teks (<i>naş</i>). Secara tidak disadari, meskipun telah mencoba untuk bersikap liberal, keluar dari kungkungan zamannya, namun al-Thufi terlihat masih “terkungkung” dengan ideologi zamannya, yaitu ideologi teks (<i>bayânî</i>). Masalah al-Thufi secara epistemologi masih “kurang” liberal dan masih terkungkung dengan logika bayani, meskipun bayani rasional
7	Lalu Supriadi	Studi Biografi dan Pemikiran Usul Fikih Najm al-Din al-Thufi.	Tesis ini memfokuskan pemikiran al-Thufi menggunakan pendekatan sejarah (<i>historical approach</i>) dengan memfokuskan pada penelitian biografis. Penelitian ini juga mendeskripsikan secara kritis substansi pemikiran al-Thufi dalam <i>maşlahah mursalah</i>.

8	Imam Fawa'id	Konsep Pemikiran Ath-Thufi Tentang Masalah Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam	Jurnal Jurnal Lisan Al -Hal, Volume 8, No. 2, Desember 2014. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ath-Thufi membangun pemikirannya tentang masalah berdasarkan atas empat prinsip: Pertama, kebebasan akal manusia untuk menentukan Kemaslahatan dan kemadaratan di bidang muamalat. Kedua, Kemaslahatan tersebut merupakan dalil di luar teks suci. Ketiga, objek penggunaan teori masalah adalah hukum-hukum transaksi social (mu'amalah) dan hukum-hukum kebiasaan ('adah). Keempat, Kemaslahatan tersebut merupakan dalil syara' yang paling kuat.
9	A. Malthuf Siroj	Kontroversi Masalah Perspektif Najm Al-Din Al-Thufi Al-Hanbali	Jurnal at-turast, Vol. 2 No. 1, Januari-Juni 2015. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pandangan Thufi yang dianggap kontroversial oleh sebagian ulama ini pada dasarnya merupakan pandangan yang wajar dalam dinamika pemikiran Ushul-Fiqh, sebab pandangan serupa juga dikemukakan oleh ulama Malikiyah dan Hanafiyah yang memperbolehkan takhsis

			naş dengan urf/kebiasaan yang merupakan cermin dari maşlahah.
10	Bakhtiar dan Rana Mazin Al Salaymeh	Najmuddin Ath Thufi Maşlahah as Legal Reasoning for Judges' Decisions and Its Contribution to the Reform of Indonesian Islamic Family Law	Jurnal Smart: Journal of Sharia, Tradition and Modernity Volume 4, No. 1 (2024). Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep Maşlahah Najmuddin Ath Thufi sebagai legal reasoning putusan Ĥakîm . Konsep maşlahah Najmuddin Ath Thufi dapat menjadi tawaran solusi bagi Ĥakîm dalam memutuskan perkara di Pengadilan. Ĥakîm dituntut untuk membangun legal reasoning, Ĥakîm yang tidak memiliki legal reasoning yang kuat dapat menghasilkan putusan yang dianggap Onvoldoende Gemotiveerd yakni putusan yang insufficient judgement. Pertanyaan yang akan dijawab dalam artikel ini adalah bagaimana konstruksi Maşlahah menurut Najmuddin Ath Thufi di dalam legal reasoning putusan Ĥakîm ? Apa kontribusi Maşlahah Najmuddin Ath Thufi terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia? Metode analisis menggunakan kualitatif, sedangkan pendekatan secara

			normatif. Sumber data diperoleh dari buku-buku, jurnal-jurnal hukum, putusan pengadilan dan diktat-diktat. Hasil penunjukkan bahwa, teori Maṣlaḥah Najmuddin ath Thufi melandaskan konstelasi Maṣlaḥah pada superioritas akal pikiran manusia, dilandaskan dari interpretasi hadits Nabi yang berbunyi la dharar wala dhirar. Maṣlaḥah Najmuddin Ath Thufi sebagai dasar Legal Reasoning putusan Ḥakīm menitik beratkan pada rechtsvinding (penemuan hukum) dan menciptakan hukum baru (rechtsschepping). Ḥakīm karena jabatannya (ambtshalve), bukan sekadar mulut atau corong undang-undang (bouche de la loi), tetapi menjadi penerjemah atau pemberi makna (penafsir). Teori Maṣlaḥah Najmuddin ath Thufi memberikan kontribusi terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia melalui putusan Pengadilan.
11	Sarifudin	Hukum Islam Progresif: Tawaran Teori Maṣlaḥah At-Thufi sebagai Epistemologi untuk Pembangunan	Jurnal Wawasan Yurudika, Vol. 3 No. 2 September 2019. Hasil penelitian menunjukkan bahwa teori maṣlaḥah at-Thufi dengan semangat progresivitas hukumnya bisa dijadikan sebagai landasan, baik secara

		Hukum Nasional di Indonesia	filosofis maupun teologis dalam merumuskan arah pembangunan hukum nasional di Indonesia.
12	Zulfa Hudiyani	Kontribusi Masalah Al-Thufi dalam Pembaharuan Hukum Islam di Era Kontemporer	Teraju: Jurnal Syariah dan Hukum, Vol. 01, No. 02, September 2019. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masalah sesuatu yang bermanfaat demi kepentingan manusia. Namun harus tetap dalam koridor tujuan syara" dan tidak boleh berdasar keinginan hawa nafsu semata. Untuk meraih manfaat dan menghindari kemudratan. Konsep pemikiran al-Thufi tentang masalah sungguh relevan pada era sekarang. Dengan konsepnya yang paling mendasar, yaitu Kemaslahatan manusia juga termasuk tujuan syariat Islam. Al-Thufi cenderung menempatkan akal lebih tinggi daripada wahyu atau Hadits karena dasar syari"at Islam adalah Kemaslahatan, sedangkan masalah itu sendiri dapat dicapai melalui akal. Oleh karena itu, dalam menentukan suatu masalah atau mafsadat cukup dengan akal. Karena al-Qur"an dan Sunnah berulang kali mendorong manusia untuk menggunakan akal nya secara maksimal

13	Nurhadi	Akuntansi Dalam Perspektif Maqashid Syariah; Analisis KHES dengan Maṣlahah Najmuddin ath-Thufi	Jurnal Akuntansi dan Ekonomika, Vol. 7 Juni 2017. Hasil Penelitian menunjukkan bahwa Dari paparan perspektif maqashid syariah KHES Buku IV tentang Akuntansi Syariah yang terdiri dari 7 Bab 63 Pasal, pada hakikatnya semuanya memiliki nilai-nilai maqashid syariah yaitu hifzu al-Mall (memlihara harta) wa al-Ashimati wa al-Tsarwati (milik pribadi sebagai kekayaan dan modal)wa al-Haqqi al-Gairihi(hak orang lain yaitu pakir miskin) huwa al-Zakati wa al-Infaq wa al-Shadaqati (ZIS) fi al-Iltizaami li al-Nafsihi ila alRihaallahi (sebagai kewajiban untuk mencari ridha Allah) wa lial-Maṣlahah al-Ammah wa al-Ummah (untuk Kemaslahatan umum umat)fi al-Muamalah (dalam muamalah) wa alKitabah (akuntansi tertulis) sesuai dengan maqashid surah al-Baqarah 182, hal ini mengandung ruh teori maṣlahah Najmuddin ath-Thufi yaitu Kemaslahatan.
14	Bahrul Hamdi	Maṣlahah Dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazali, Asy-Syatibi Dan Najmuddin At-Thufi)	ALHURRIYAH : Jurnal Hukum Islam, Vol. 02 No. 02., Juli-Desember 2017. Hasil Penelitian menunjukkan bahwa Imam al-Gazali memandang maṣlahahmursalah sebagai dalil yang tidak

			berdiri sendiri (tidak terlepas dari al-Qur'an, hadits dan ijma'). Al-Thufi membangun pokok-pokok pikirannya dalam bidang Maṣlaḥah atas empat asas, yaitu: pertama, bahwa akal semata dapat menemukan dan membedakan antara Maṣlaḥah dengan mafsadat. Maksudnya, akal semata tanpa harus melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan yang diperlukan oleh umat manusia dan ini hanya dalam bidang muamalah dan adat istiadat saja, tidak dalam bidang ibadah. Kedua, Maṣlaḥah adalah dalil yang berdiri sendiri dalam menetapkan hukum, ia terlepas dari ketergantungan pada petunjuk naṣ, cukup pada hukum adat semata. Ketiga, lapangan operasional adalah muamalat dan adat, bukan dalam bidang ibadah dan muqadarah. Keempat, Maṣlaḥah adalah dalil hukum yang paling kuat. Asas ini adalah dasar yang paling penting dalam melandasi teori Maṣlaḥah al-Thufi ini.
15	Moh. Usman	Maṣlaḥah Mursalah Sebagai Metode Istinbath Hukum Perspektif Al-Thufi Dan Al-Qaradhawi	Jurnal Al-Maṣlaḥah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam, Vol: 08, No : 1, Mei 2020. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Thufi berpendapat bahwa posisi

			maṣlaḥah dalam istinbath hukum cukup besar. Argumenasi berasal dari anggapan bahwa segala sesuatu yang berasal dari naṣ selalu mengandung nilai-nilai Kemaslahatan. Sehingga posisi maṣlaḥah mursalah bisa mengalahkan naṣ sebagai hujjah namun dengan jalan takhsis dan bayan. Sementara itu Al-Qardhawi tidak sependapat dengan pandangan Al-Thufi, menurutnya penerapan maṣlaḥah mursalah tidak boleh bertentangan dengan naṣ yang ada. Sebab mendahulukan maṣlaḥah atas naṣ sama saja menghapus hukum-hukum Allah dan meyakini bahwa pemikiran manusia lebih baik. Al-Qardhawi juga menganggap bahwa seperti pendapat Al-Thufi mengenai mengedepankan maṣlaḥah atas naṣ hanya berada dalam lingkup maṣlaḥah yang bersifat dlaruri, ini dapat diindikasikan dari bagaimana Al-Thufi yang mengecualikan masalah ibadah dan ukuran-ukuran.
16	Agus Hermanto	Konsep Maṣlaḥah dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif)	Jurnal Al-‘Adalah Vol. 14, Nomor 2, 2017. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Konsep maṣlaḥah yang ditawarkan oleh alGhazali lebih umum, dibandingkan

		al-Tûfi dan al-Ghazali)	konsep yang ditawarkan oleh al-Tûfi. Pada sisi kesamaannya, keduanya baik al-Ghazali maupun al-Tûfi sama-sama memiliki prinsip bahwa teori maṣlaḥah dapat dijadikan dalil hukum Islam untuk menyikapi masalahmasalah kontemporer, walaupun keduanya sama-sama mengembangkan konsep ini dari ulama-ulama sebelumnya khususnya Imam Malik yang pertama merintisnya. Namun keduanya memiliki konsep yang berbeda, al-Ghazali lebih menekankan pada kriteria dan definisi maṣlaḥah itu, baik mu'tabarāh, mulgha maupun mursalah, namun al-Tûfi justru banyak mengembangkan dari maṣlaḥah mursalah, banyak menggunakan nalar dan logika dibandingkan al-Ghazali, bahkan beranggapan bahwa al-Tûfi terkesan aneh dibandingkan tokoh lainnya dan dianggap tidak konsisten dengan madzhab Hanbalinya, namun demikian al-Tûfi tetap membatasi pada wilayah al-mu'amalah dan 'adat dan bukan wilayah ibadah dan muqaddarah.
17	Khairunna dan Rajab dan Efrinaldi	Rekonstruksi Teori Maṣlaḥah Dalam Kajian	Jurnal Syariaḥ, Jil. 17, Bil. 3 (2009). Hasil penelitian menunjukkan bahwa Kajian

		Pembaharuan Perundangan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Najm Al-Din Al-Tufi	teori Kemaslahatan umum (public interest) sebagai kerangka yang asasi dari pada idea pembaharuan undang-undang Islam tersebut selalunya menjadi perhatian banyak pihak yang secara gradual selalunya berkembang. Pelbagai kes dan masalah-masalah baru yang muncul ditinjau dari perspektif undang-undang Islam menjadikan pedoman utamanya adalah asas Kemaslahatan umum bagi kehidupan manusia secara universal. Teori masalah dalam pemikiran Najm al-Din al-Tufi berbeza dengan jumhur ulama. Menurut al-Tufi, masalah merupakan hujjah yang berdiri sendiri dan menempati posisi paling kuat sebagai landasan penetapan undang-undang. Dalam konteks ini Kemaslahatan itu tidak perlu mendapatkan justifikasi dari nas, apakah ada nas yang mendukungnya atau ada cakupan makna dari sejumlah nas, ataupun tidak ada pengakuan dari nas mengenai kewujudannya. Teori masalah dalam pemikiran Najm al-Din al-Tufi ini memperlihatkan secara esensial dalam
--	--	---	---

			kerangka kajian legislatif Islam.
18	Yusman Frimadi dan Usep Saepulah	Metode Ijtihad Imam Najmu Al-Din Al-Thufi, Mendahulukan Masalah Di Atas Naş & Ijma	Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Metodi Ijtihad al-Thufi menjadikan masalah sebagai tujuan utama hukum Islam (qutb maqshûd al-syar'i). Pada dasarnya dibuat hukum untuk Kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung manfaat (maşlahah), begitu pula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (mafsadat). Hal ini karena Kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat (aqwa adillah al-syar'i). Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Thufi adalah "taqdim almaşlahah ala al-naş wa al-ijma" ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak (ultimate meaning) pemikiran al-Thufi. Maka al-Thufi meyakini bahwa Kemaslahatan umum merupakan sumber hukum pertama yang harus diperjuangkan, karena

			merupakan sumber hukum yang tidak diperselisihkan. Sementara sumber hukum lain masih diperselisihkan, baik dalam segi wurud maupun dalalah-nya. Al Thufi mengkonstruksi pemikirannya tentang masalah tersebut berdasarkan atas empat prinsip, yaitu: Pertama, akal bebas menentukan Kemaslahatan dan kemafsadatan (istiqlal aluqul bi istidrak al-mashalih wa al-mafasid). Kedua, masalah merupakan dalil syara' mandiri yang tidak tergantung pada teks (al-maslahah dalilun syar'iyyun mustaqillun 'an al-nushush). Ketiga, masalah hanya berlaku dalam ranah muamalat dan adat kebiasaan tidak berlaku pada urusan ibadah dan ukuran ukuran (masalah dalilun syar'iyyun li al-mu'amalah wa al-adah duna al-ibadat wa al-muqaddarat). Keempat, masalah merupakan dalil syara' paling kuat (al-maslahah aqwah adillah al-syar'i).
19	Munadi dan Budi Iswanto	The Concept of Masalahah of Najamuddin Al-Tufi and It's Relevance of Sharia Business	IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam, Volume 9 Issue 2, October 2020. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Tufi merupakan salah satu tokoh masalah. al-

			Tufi mengartikan masalah berdasarkan dua hal, yaitu urf dan syar'i, sedangkan di urf adalah faktor yang mengarah pada kebaikan dan manfaat. Seperti perdagangan yang mendatangkan keuntungan. Sedangkan menurut syar'i masalah merupakan faktor penyebab yang mengarah pada niat pembuat undang-undang dalam urusan ibadah, juga adat istiadat. Upaya rasionalisasi yang dilandasi semangat dalil syar'i dalam bentuk dialektiknya menyampaikan pemikiran Al-Tufi menuju realisasi kembali hukum Islam di bidang muamalah yang lebih aplikatif dan menemukan momentum yang signifikan. Mengingat kebutuhan pembaharuan hukum Islam yang berbasis Kemaslahatan masyarakat semakin terasa di era modern ini khususnya dalam berbisnis, dengan metode Al-Tufi ini maka hukum bisnis syariah akan dinamis dan progresif kembali. Bukankah Syariah Islam membumi dengan tujuan mencapai masalah manusia.
20	Bakhtiar dan Rana Mazin Al Salaymeh	Najmuddin Ath Thufi Masalah as Legal Reasoning for Judges' Decisions and Its	Smart: Journal of Sharia, Tradition and Modernity Volume 4, No. 1 (2024). Hasil penelitian menunjukkan bahwa Konsep masalah

		Contribution to the Reform of Indonesian Islamic Family Law	Najmuddin Ath Thufi dapat menjadi tawaran solusi bagi <i>Hakim</i> dalam memutuskan perkara di Pengadilan. <i>Hakim</i> dituntut untuk membangun legal reasoning, <i>Hakim</i> yang tidak memiliki legal reasoning yang kuat dapat menghasilkan putusan yang dianggap <i>Onvoldoende Gemotiveerd</i> yakni putusan yang <i>insufficient judgement</i>. Pertanyaan yang akan dijawab dalam artikel ini adalah bagaimana konstruksi <i>Maṣlaḥah</i> menurut Najmuddin Ath Thufi di dalam legal reasoning putusan <i>Hakim</i> ? Apa kontribusi <i>Maṣlaḥah</i> Najmuddin Ath Thufi terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia? Metode analisis menggunakan kualitatif, sedangkan pendekatan secara normatif. Sumber data diperoleh dari buku-buku, jurnal-jurnal hukum, putusan pengadilan dan diktat-diktat. Hasil penunjukkan bahwa, teori <i>Maṣlaḥah</i> Najmuddin ath Thufi melandaskan konstelasi <i>Maṣlaḥah</i> pada superioritas akal pikiran manusia, dilandaskan dari interpretasi hadits Nabi yang berbunyi <i>la dharar wala dhirar</i>. <i>Maṣlaḥah</i> Najmuddin Ath Thufi sebagai dasar Legal Reasoning putusan <i>Hakim</i> menitik
--	--	--	---

			beratkan pada rechtsvinding (penemuan hukum) dan menciptakan hukum baru (rechtsschepping). Ĥakīm karena jabatannya (ambtshalve), bukan sekadar mulut atau corong undang-undang (bouche de la loi), tetapi menjadi penerjemah atau pemberi makna (penafsir). Teori Maṣlahah Najmuddin ath Thufi memberikan kontribusi terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia melalui putusan Pengadilan.
21	Arifah Milati	Teori Ri'āyah Al-Maṣlahah Āt-Tufi Dan Aplikasinya dalam Menakar Problematika Ihdad	Jurnal Al-Ahwal, Vol. 7, No. 1, 2014 M/1435 H. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ri'ayah al-maṣlahah adalah tujuan hukum. Teori ini oleh Najm ad-Din at-Tufi dijadikan sebagaipertimbangan hukum pertama dalam bidang mu'amalah. Maṣlahah dianggap independen tanpadidukung nas tertentu walaupun maknanya sudah terkandung di dalam nas. Teori tersebut jelas berbeda dengan teori ulama pada umumnya. Salah satu aturan sistem yang baku dari kitab-kitabfikih klasik hingga kitab fikih kontemporer adalah ihdad. Konsep yang khas dan sudah dikodifikasidalam kitab-kitab

			fikih sepertinya merupakan tata aturan dogmatik yang tidak bisa dipertanyakan ulang validitasnya. Konsep ihdad telah dibakukan dan dikodifikasikan para ulama dalam kitab-kitabnya, kasus tersebut tidak menjadi problem serius bila dikaitkan dengan posisi perempuan pada era terdahulu, namun jika demikian adanya bagaimana mencari solusi sebagai titik temu agar tidak terjadi benturan antara ide yang telah dirumuskan para ulama klasik dengan kondisi riil berupakehidupan perempuan modern di sektor public.
22	Nina Agus Hariati	Disparitas Batas Usia Perkawinan Dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia Dan Hukum Islam Perspektif Teori Masalah At Thufi	JURIH: Jurnal Ilmu Hukum Volume 2 Nomor 2 Tahun 2024 Hasil penelitian menunjukkan bahwa Banyak pernikahan dilakukan saat usia seseorang belum cukup dewasa. Oleh karena itu, dalam hukum Islam dan hukum di Indonesia pembatasan usia nikah merupakan suatu ketentuan yang bersifat ijtihad. Selain itu regulasi terkait batas usia menikah terus mengalami perubahan yang dalam perjalanannya terdapat disparitas diantara regulasi tersebut. Dalam penelitian ini

			akan membahas tentang batasan usia menikah dalam perspektif hukum Islam dan hukum di Indonesia. Dari penelitian ini didapat bahwa pembatasan usia menikah bagi laki-laki dan perempuan adalah setara yaitu 19 tahun. Untuk menentukan usia nikah, secara metodologis didasarkan kepada metode masalah najmudi at tufi sehingga tidak bertentangan dengan naş dan tidak ada naş khusus yang bisa dijadikan acuan untuk berqiyas. Konsep masalah digunakan untuk menyelesaikan permasalahan tentang ketidakjelasan batasusia menikah. Masalah menjelaskan bahwa Kemaslahatan di tempat tertentu dapat dijadikan sebagai penjas untuk batas usia menikah, walaupun itu tidak terdapat penjelasan secara rinci dalam naş Al-Qur'an. Kemaslahatan yang dimaksudkan ini merupakan batas usia untuk menikah yang telah ditetapkan dalam hukum Islam.
23	Moh. Mufid	Al-Thufi: Representasi Kaum Liberalis Terhadap Pembentukan Hukum Islam	Jurnal Hukum Volume 13 Nomor 1 Tahun 2016. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemikiran masalah al-Thûfimerupakan pemikiran “terobosan baru” dalam dinamika pemikiran metodologi hukum Islam.

			Terlepas dari kritik dari berbagai kalangan, pemikiran al-Thûfi tetap harus diapresiasi sebagai “buah pikir” yang “niscaya” terus dikuatkan pijakan metodologisnya. Kerapuhan metodologi yang menjadi obyek kritik para pakar ushûliyyun harus dipikirkan jalan keluarnya. Pemikiran maṣlaḥah al-Thûfi dan kalangan Islam liberal yang diwakili oleh Muqsiṭh Ghazali memiliki beberapa perbedaan. Meskipun al-Thûfi memberikan wewenang potensi akal begitu besar dalam merumuskan maṣlaḥah, tetapi maṣlaḥah tersebut hanya menegaskan dalil (teks) zhanni ketika terjadi disharmoni, berbeda dengan kalangan Islam liberal. Terlepas dari kritik dari berbagai kalangan, suatu pemikiran se-radikal dan se-liberal apapun merupakan produk konstruksi “olah pikir” yang patut dihargai dan disikapi secara proporsional. Itu sebabnya, validitas sebuah pemikiran akan ditentukan seberapa lama konsep dan pemikiran itu dapat diterima dan diaplikasikan dalam konteks dunia klasik, kontemporer dan masa mendatang.
--	--	--	---

24	Nur Azizah, Mhd. Syahnan, Budi Sastra Panjaitan	The Legality of Abortion By Medical Personnel For Rape Victims In Indonesia: A Perspective From Maqashid Sharia By Al-Syatibi And Al-Tufi	Jurnal MADANIA Vol. 28, No. 1, Juni 2024. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ada ketegangan antara norma hukum yang ketat dan prinsip-prinsip masalah dalam maqashid syariah yang mengutamakan kesejahteraan dan perlindungan terhadap korban perkosaan. Hasil penelitian ini menunjukan bahwa maqashid syariah menekankan bahwa aborsi tidak boleh dilakukan sembarangan dan hanya diperbolehkan dalam situasi mendesak dan memenuhi tujuan syariah. Ini termasuk situasi di mana kelangsungan hidup ibu terancam atau kondisi medis yang serius tidak memungkinkan kehamilan berlanjut. Keputusan tersebut harus diambil dengan hati-hati, dengan mempertimbangkan masalah (barang publik) dan mafsadat (bahaya), dan melibatkan konsultasi dengan para ahli medis dan otoritas agama. Prinsip-prinsip masalah yang dijelaskan oleh al-Tufi memperluas fleksibilitas dalam interpretasi hukum, memungkinkan adaptasi hukum Islam dengan kebutuhan dan kondisi kontemporer. Ini sangat relevan dalam kasus aborsi, di mana tidak selalu ada panduan
----	---	---	---

			eksplisit dalam teks-teks agama. Secara keseluruhan, pendekatan maqashidsyariah terhadap aborsi menggarisbawahi pentingnya prinsip-prinsip keadilan, keseimbangan, dan kemanusiaan dalam hukum Islam. Dengan mempertimbangkan semua aspek ini, hukum Islam dapat memberikan panduan yang relevan dan adaptif dalam menangani isu-isu kontemporer seperti aborsi, sambil tetap setia pada tujuan utama syariah untuk mencapai kebaikan bersama dan menghindari bahaya.
25	Maskur Rosyid dan Anwar Hafidzi	Paradigma dan Alienasi Konsep Maṣlahah Al-Tufi Sebagai Legalitas Sumber Syariah	Jurnal Al-Banjari Vol. 19, No.2, Juli-Desember 2020. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Maṣlahah dalam pandangan al-Tufi adalah segala sebab yang menghantarkan kepada kebaikan baik dalam bidang ibadah maupun mu'amalah sekaligus segala upaya untuk merealisasikan maqasid al-shari'ah. Landasan konsep maṣlahahnya bukan saja didasarkan pada akal semata, namun juga didasarkan pada nass, baik al-Qur'an maupun hadits dan ijmak. Dengan demikian konsep maṣlahahnya sejalan dengan mayoritas ulama, hanya

			berbeda istilah yang digunakan, jika al-Tufi terkesan berani menggunakan kalimat “jika terjadi pertentangan antara nass dan ijmak dengan masalah maka masalah harus diprioritaskan atas keduanya dengan jalan takhsish dan bayan maka jumhur menundukkannya pada penalaran qiyas. Prioritas Kemaslahatan dengan metode takhsish dan bayan yang dimaksud al-Tufi hanya berlaku pada nass-nass yang bersifat zanni bukan pada nass yang bersifat qat'i. Selain itu, prioritas masalah al Tufi hanya berlaku pada bidang mua'malah dan yang diserupakan kepadanya, bukan pada bidang ibadah dan yang diserupakan kepadanya sebab yang terakhir diserahkan sepenuhnya kepada nass dan ijmak
26	Zaldi	Pig Eye Cornea Transplantation from Masalah Ath-Thufi's Perspective	Jurnal ISCIS2023: International Seminar And Conference On Islamic Studies Vol.2, Okto ber 2023. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Transplantasi kornea mata babi sebagai pengganti kornea mata manusia untuk mengatasi kebutaan merupakan salah satu alternatif untuk mengatasi tingginya angka kebutaan akibat kelainan kornea mata,

			sedangkan kornea mata dari manusia sangat sedikit. Dalil syariat menyatakan secara umum bahwa daging babi itu haram, namun tidak secara khusus menyatakan hukum mengenai kornea mata babi yang akan digunakan untuk Kemaslahatan manusia. Perspektif Hukum Islam dengan pendekatan Maṣlaḥah yang dikemukakan oleh Ath-Thufi memberikan pandangan bahwa transplantasi kornea mata babi sebagai pengganti kornea mata manusia diperbolehkan selama memberikan maṣlaḥah yang lebih besar dari pada mudharat yang ditimbulkannya.
27	Maimun	Konsep Supremasi Maṣlaḥah Al-Thufi Dan Implementasinya Dalam Pembaruan Pemikiran Hukum Islam	Jurnal ASAS, Vol.6, No.1, Januari 2014. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Maṣlaḥah adalah sebagai dalil hukum Islam yang kehujahannya lebih kuat dan utama dari 19 dalil-dalil yang kuat lainnya. Maṣlaḥah merupakan inti dari tujuan utama syari'at, karena itu maṣlaḥah menjadi poros hukum. Dalam konteks istinbat hukum, maṣlaḥah dijadikan sebagai paradigma berpikir ushuli yang

			independen dengan menekankan pada kekuatan ra'y tanpa perlu merujuk pada naş dan ijma'. Bahkan keduanya dapat dianulir sepanjang dalam implementasinya kontradiksi dengan maşlahah rasional. Dalil terkuat sesungguhnya naş dan ijma', tetapi terkadang keduanya selaras dan terkadang terjadi kontradiksi dengan maşlahah. Jika dalam kenyataannya selaras, maka tidak perlu dipertentangkan. Sebaliknya, jika dalam kenyataannya terjadi kontradiksi, maka maşlahah harus lebih diutamakan dari naş dan ijma'. Teknisnya yaitu dengan pendekatan takhshish terhadap naş-naş yang 'amm, dan bayan terhadap naş-naş yang mujmal sebagaimana al-sunnah sebagai bayan terhadap al- Qur'an. Sebagai kerangka dasar konseptual yang menjadi pijakan diutamakan maşlahah dari naş dan ijma': Pertama, independensi akal ternyata mampu menemukan Kemaslahatan (kebaikan) dan kemafsadatan (keburukan), meskipun tanpa konfirmasi naş. Kedua, maşlahah kedudukannya sebagai dalil terkuat dari dalil-dalil yang kuat lainnya yang
--	--	--	--

			eksistensinya terbebas dari ketergantungan pada konfirmasi naş . Ketiga, wilayah kerjanya jelas dibatasi di seputar bidang mu'amalat dan 'adat, tidak menyangkut bidang ibadat dan mukaddarat. Keempat, pola berpikir yang demikian ini dasar pijakannya mengacu pada hadits Nabi sebagai kaidah universal yang anti kemudaratannya di berbagai bentuknya "la dharar wala dhirar". Dari keempat dasar konseptual yang menjadi asas pijakan tersebut kemudian disusun beberapa argumentasi sebagai landasan operasional untuk menguatkan teori supremasi maşlahah, yaitu dengan mendahulukan sesuatu yang telah disepakati (maşlahah) atas sesuatu yang masih diperdebatkan (ijma') itu lebih utama, naş -naş yang terkadang saling bertentangan dan menjadi sebab perselisihan di kalangan ulama dalam menetapkan hukum syari'at, sementara memelihara Kemaslahatan merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak diperselisihkan, dan ternyata terbukti juga adanya pertentangan antara naş -naş dalam sunnah dengan maşlahah dalam beberapa masalah. Oleh karena
--	--	--	---

			demikian, tegasnya bahwa mendahulukan masalah dalam penetapan hukum menjadi skala prioritas dan keniscayaan.
--	--	--	--

