

PUBLIC INTEREST SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM: STUDI TERHADAP KONSEPSI AL-MAŞLAĦAH NAJM AL-DIN AL-ŦUFI

*M.Nur Agus Salim **

Abstrak : Al-ŦuĦi adalah seorang ulama' Hanābilah yang menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan juga meninggalkan karya-karya tulis dalam berbagai bidang. Ilmu yang dikuasainya terutama fiqh, dan uşul al-fiqh serta al-Qur'an, hadis, teologi, bahasa dan sastra. Ia terkenal sebagai orang yang menganut berpikir bebas. Dalam hal berpikir bebas ini, ia disejajarkan dengan Ibn Taymiyah dan Ibn al-Qayyim, sehingga ketiga ulama' besar ini terkenal dengan sebutan "trio penganut berpikir bebas dari madhab Hanbali". Salah satu contoh dari hasil pemikiran bebas Al-ŦuĦi adalah konsep kepentingan umum sebagai sebuah sumber hukum tersendiri di samping al-Qur'an dan Hadis. Tulisan ini mencoba mengeksplorasi lebih dalam bagaimana Al-ŦuĦi membangun konsep kepentingan umumnya dan bagaimana kedudukannya dalam hukum Islam. Di antara yang cukup menarik dari konsep kepentingan umum al-ŦuĦi adalah jika terjadi pertentangan antara naşfijma' di satu pihak dengan kepentingan umum di lain pihak, maka kepentingan umum yang harus didahulukan.

Kata kunci : Kepentingan umum, maşadah, al-kulliyat al-khams, bayān dan takhşis.

* Penulis adalah alumnus PPS IAIN Sunan Ampel & Sekarang Penghulu di KIA Jambangan Surabaya.

PENDAHULUAN

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan ahli hukum Islam adalah konsep kepentingan umum (*public interest* atau *maṣlahat*) sebagai tujuan penetapan hukum Islam. Begitu pentingnya konsep kepentingan umum tersebut sehingga dapat dipastikan bahwa setiap karya dalam bidang *uṣūl fiqh* selalu membahas konsep tersebut sekalipun porsi dan bobot bahasan antara satu penulis dengan lainnya tidak sama.

Kepentingan umum sebagai titik sentral dari hukum Islam selalu menjadi pijakan dalam setiap penetapan hukum. Ia merupakan jiwa dari hukum Islam itu sendiri. Dan karena untuk mewujudkan kepentingan umum itulah yang sebenarnya menjadi "kekuatan" hukum Islam sehingga hukum Islam menjadi fleksibel dan mampu menjawab setiap persoalan yang muncul seiring dengan perkembangan peradapan manusia.¹

Di dalam tulisan ini, penulis mencoba menelaah konsep kepentingan umum yang ditawarkan oleh al-Ṭūfi yang oleh kalangan pembaharu hukum Islam selalu dijadikan pijakan. Di dalam konsep al-Ṭūfi yang cukup menarik untuk dikaji adalah jika terjadi pertentangan antara *naṣ/ijma'* di satu pihak dengan kepentingan umum di lain pihak, maka kepentingan umum yang harus didahulukan.² Dan kepentingan umum adalah merupakan sumber hukum Islam yang berdiri sendiri dan paling kuat di anatara sumber hukum Islam yang lain.³

¹ Najm al-Dīn al-Ṭūfi, *al-Ta'yi'n fi Sbarh al-Arba'ūn* (Beirut : al-Maktabah al-Makkiyah, 1418 H), 215.

² Ibid., *Risa'lah al-Maṣlahah*, dalam *al-Manā'ir*, Vol.9, Juz 10, ed. Muḥammad.Raṣīd Riḍā (Mesir : al-Manār, 1324 H/1906 M) 753-754.

³ Ibid., *al-Ta'yi'n*, 220

Ide tersebut merupakan sebuah ide yang berani dan mungkin tidak populer karena telah melanggar rambu yang selama ini menjadi kesepakatan para ulama' bahwa dalam menetapkan hukum, maka naş dan ijma' harus didahulukan.⁴ Tidak mengherankan jika kemudian ide tersebut melahirkan gelombang kecaman yang luar biasa, seperti Abd. al-Wahhâb Khallâf yang menudingnya sebagai orang yang membantu pintu penghancuran terhadap naş.⁵ Kemudian ada yang beranggapan pula bahwa penerapan konsep kepentingan umum al-Ṭūfi akan berakibat mengikuti hawa nafsu dan menghalalkan yang haram dengan dalih kepentingan umum.⁶ Bahkan al-Kawthari dengan sadis menyebutnya sebagai orang pertama yang membuka pintu kejahatan.⁷

Akan tetapi di samping penilaian di atas, ada juga yang berpendapat bahwa konsep al-Ṭūfi tentang kepentingan umum di atas merupakan suatu teori yang memperhatikan kepentingan umum secara mutlak, baik dalam lapangan hukum yang ada naş-nya maupun yang tidak ada naş-nya dalam konteks kehidupan antara sesama manusia (mu'amalah).⁸ Dengan kata lain, bahwa konsep kepentingan umum al-Ṭūfi tidak hanya berlaku pada persoalan hukum yang tidak ada naşnya tetapi juga berlaku pada lapangan hukum yang ada naş-nya dalam bidang mu'amalah.⁹

⁴ Abd. Al-Wahhab Khallaf, *'ilm Usul al-Fiqh* (Kuwait : Dar al-Kuwaitiyah,1968)21.

⁵ Abd al-Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tasbri' al-Islami fi Ma la Nas Fib* (Kuwait : Dar al-Qalam, 1972), 89.

⁶ Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi al-Tasbri' al-Islami wa Najam al-Din al-Tuqi* (Mesir : Dar al-Fikr al-arabi,1954),164.

⁷ Husain Hamid Hasan, *Nazariyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut : Dar al-Nahdah al-arabiyah,1971),529.

⁸ Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'il al-Abkam* (Beirut : Dar al-Nahdah,1981),292.

⁹ Khallaf, *Masadir*,89.

Pengamat dan penulis kontemporer dalam bidang hukum Islam pada umumnya dan *uṣūl fiqh* khususnya, kembali menjadikan konsep kepentingan umum sebagai referensinya. Terutama pada tahun 80-an di Indonesia pernah terjadi pro dan kontra terhadap ide reaktualisasi ajaran Islam,¹⁰ dan setelah pemilu pada bulan Juni 1999 yang lalu di Indonesia muncul pro dan kontra terhadap boleh tidaknya seorang wanita menjadi presiden. Baik sikap pro dan kontra tentu juga dilandasi argumen-argumen yang mengandung pertimbangan kepentingan umum.

RIWAYAT HIDUP AL-ṬUFI DAN LATAR BELAKANG POLITIK, KEILMUAN SERTA KEAGAMAAN

1. Riwayat hidup

Nama lengkap al-Ṭufi adalah Najm al-Dīn Abū al-Rabi' Sulaymān ibn Abd al-Karīm ibn Sa'id al-Ṭufi al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali. Sebenarnya al-Ṭufi adalah nama sebuah desa di daerah Sarsar Irak, dan di desa itulah al-Ṭufi dilahirkan. Di samping terkenal dengan nama al-Ṭufi, ia juga populer dengan dengan nama Ibn Abū Abbās.¹¹ Al-Ṭufi lahir pada tahun 657 H (1259 H) menurut Ibn Hajar dan 673 H menurut Ibn Rajab.¹²

¹⁰ H.Munawir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta : Paramadina,1997),45.

¹¹ Ibn Hajar, *al-Durar al-kaminah* (India : Dar al-Ma'arif,1314 H),154.

¹² Pendapat yang terakhir dinilai paling kuat dengan beberapa alasan. Pertama, di antara guru al-tufi adalah Ibn Taymiyah (lahir 661 H), al-Barzali (lahir 665 H) dan al-Zarirati (lahir 668 H). Suatu hal yang mustahil ia lebih tua Dari gurunya. Kedua al-tufi belajar di Baghdad pada tahun 691 H. Jika ia dilahirkan pada tahun 657 H berarti saat itu usianya sudah mencapai 35 tahun. Suatu hal yang aneh bahwa selama 35 tahun ia hanya menghabiskan waktunya di desanya yang sangat jauh Dari pusat pengetahuan dan budaya. Pada umunya seseorang menempuh pendidikan sebelum usia 30. Ketiga, al-tufi belajar di Mesir pada tahun 705 H yang berarti berada pada usia 30-an. Jika ia lahir pada tahun 657 H berarti saat itu ia berusia 50 tahun. Secara logika, lebih mungkin yang pertama. Baca Najam al-din al-tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, vol.1, tahqiq Ibrahim b.Abd allah (tp.: al-shiq al-awsat,1989),21-35.

Al-Ṭūfi pada usia muda mulai belajar dari desa tempat kelahirannya, yaitu mempelajari dan menghafal kitab fiqh *Mukhtaṣar al-Khiraqī* karya Umar Ibn al-Husein ibn Abd Allāh ibn Ahmad al-Khiraqī dan mempelajari ilmu nahwu kitab *al-Luma'* karangan Abu al-Fathi Usman ibn Jani. Kemudian ia pergi ke kota Sarsar untuk belajar fiqh pada syekh Zayn al-Dīn Ali Ibn Muḥammad al-Sarsari, salah seorang ahli fiqh madhhab Hanbali yang terkenal dengan sebutan Ibn al-Bawqī.¹³

Pada tahun 691 H, al-Ṭūfi pergi ke Baghdad untuk belajar kitab fiqh *al-Muḥarrir* karya Muḥib al-din ibn Abd al-Salām pada al-Zarayrati. Di samping itu ia juga belajar bahasa Arab dan ilmu *ṣarf* pada al-Muwasili, kemudian juga belajar *uṣūl* fiqh pada al-Naṣr al-Faruqī serta mempelajari ilmu faraid, dan logika, juga belajar hadis pada al-Qāsimi, al-Hirani dan al-Qulanisi.¹⁴

Pada tahun 704 H, al-Ṭūfi mengunjungi Damaskus untuk belajar hadis pada Ibn Hamzah, Taqiyuddin Ibn Taymiyah, al-Māzi dan al-Barzali. Kemudian tahun berikutnya 705 H, al-Ṭūfi berkunjung ke Kairo belajar pada al-Hāfiẓ Abd al-Mukmin ibn Khallāf, Qadi Sa'duddin al-Harisi dan Abu Hayyan, penulis *Mukhtaṣar* kitab *Sibawayh*.¹⁵

Al-Ṭūfi terkenal sebagai seorang yang cerdas dan mempunyai ingatan kuat.¹⁶ Ingatan kuat dan kecerdasan adalah faktor penting dalam belajar, karena ingatan merupakan gudang penyimpanan informasi-informasi yang penting dan kecerdasan sangat berguna untuk pengembangan ilmu. Di samping itu al-Ṭūfi juga terkenal sebagai orang yang menganut berfikir bebas. Dalam berfikir bebas ini, ia disejajarkan dengan Ibn Taymiyah dan Ibn al-Qayyim, sehingga ketiga

¹³ Mustafa Zaid, *al-Maslahah*, 70.

¹⁴ *Ibid*, 70-71.

¹⁵ *Ibid*, 72-74.

¹⁶ *Ibid*, 73.

ulama besar ini terkenal dengan trio penganut berfikir bebas dari madhab Hanbali.¹⁷ Dapat diduga bahwa al-Ṭūfi bersikap berfikir bebas itu karena pengaruh gurunya tersebut, Ibn Taymiyah. Dan dari petualangan al-Ṭūfi menuntut berbagai disiplin ilmu di atas, menunjukkan bahwa al-Ṭūfi adalah seorang ulama' yang menguasai berbagai bidang ilmu atau dengan kata lain ia adalah seorang alim yang luas ilmunya.

Pada tahun 714 H, al-Ṭūfi menunaikan ibadah haji dan pada tahun berikutnya 715 H, ia berhaji lagi. Kemudian ia kembali ke Syam dan bertempat tinggal di Palestina sampai ia meninggal pada tahun 716 H.¹⁸

2. Latar Belakang Politik, Keilmuan Dan Keagamaan

Al-Ṭūfi hidup di akhir abad ketujuh dan awal abad kedelapan Hijriyah. Masa ini dicatat oleh sejarah sebagai masa kehancuran Islam, karena Baghdad yang selama 500 tahun menjadi pusat kebudayaan Islam dan pusat ilmu pengetahuan hancur oleh serangan pasukan Tartar pimpinan Hulagu pada tahun 656 H dan merupakan permulaan masa Mughal dalam sejarah Islam. Masa ini berakhir dengan masuknya tentara Uthmani ke Mesir pada tahun 923 H.¹⁹

Dalam masa hampir 300 tahun, sebagian besar dunia Islam berada di bawah kekuasaan Mughal keturunan Jengis Khan. Sedangkan sebagian kecil berada di bawah kekuasaan keturunan Turki dan Arab. Mesir dan Sham termasuk dua wilayah yang tidak dikuasai oleh Mughal, tetapi dikuasai oleh para Mamalik yang berasal dari keturunan Turki.

Kegiatan ilmu pengetahuan yang di masa Abbasiyah berpusat di Baghdad, Bukhara, dan Kordoba, pada masa al-Ṭūfi, berpindah ke kota Kairo, Damaskus, Halab dan kota-kota lain di Mesir dan syiria. Pada masa ini mulai matang ilmu

¹⁷ Syalabi, *Ta'rif*, 379.

¹⁸ Mu'atafa Zaid, *al-Maslahah*, 68.

¹⁹ Al-Tufi, *Sbarb Mukhtasar*, 21

sosiologi, dan filsafat sejarah dengan munculnya *Muqaddimah*-nya Ibn Khaldūn. Ilmu politik, tata usaha, ilmu peperangan dan ilmu kritik sejarah mengalami berbagai penyempurnaan.

Pendidikan pada masa ini mulai bersifat spesialisasi, seperti sekolah ilmu hadis, kedokteran, filsafat, fiqh dan lain-lain. Selain itu pada masa ini muncul buku-buku ensiklopedi (*mausu'ah*), sehingga masa ini dikenal dengan masa *Mausu'at*.²⁰

Sedang dari segi keagamaan, masa ini merupakan masa kemunduran hukum Islam. Pada masa ini para ulama' kurang berani berinisiatif untuk mencapai tingkatan mujtahid mutlak dan menggali hukum-hukum Islam langsung dari sumbernya yang pokok, yaitu al-Qur'an dan hadis, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil shara'. Mereka merasa cukup mengikuti pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh imam-imam mujtahid sebelumnya. Berbagai faktor, baik politik, mental, sosial dan sebagainya telah mempengaruhi kegiatan mereka dalam lapangan hukum, sehingga tidak mempunyai pikiran independen, melainkan harus bertaklid.²¹

Sebenarnya penutupan pintu ijtihad ini telah dimulai pada akhir abad keempat Hijriyah. Hal ini diambil, setelah para ulama' melihat timbulnya kekacauan dalam persoalan ijtihad dan mengeluarkan pendapat. Orang-orang yang tidak berhak berijtihad ikut melakukan ijtihad dan orang-orang awam pun ikut memberi fatwa, yang berarti mereka telah mempermainkan naş-naş shari'at dan kepentingan orang banyak. Akibatnya ialah banyak fatwa yang berbeda-beda dan simpang siurnya keputusan hakim meskipun kadang masih di satu negeri dan dalam persoalan yang sama dan semuanya dianggap sebagai hukum-hukum shara'. Oleh karena itu pintu ijtihad harus ditutup dan membatasi kekuasaan para hakim

²⁰ Ibid, 355-388.

²¹ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan sejarah Hukum Islam* (Jakarta : PT Bulan Bintang, 1984), 206.

dan pemberi fatwa dengan pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh ulama'-ulama' sebelumnya.²²Hal ini berimbas pada kitab-kitab fiqh yang muncul pada masa ini, yang hanya berupa *ikhtisār*, *sharh*, *hāshiyah*, *ta'liqāt* ataupun pengumpulan fatwa-fatwa dalam satu madhab.

Akibatnya hukum Islam menjadi terisolasi dari persoalan kehidupan, karena persoalan kehidupan ini akan selalu muncul, sedang hukum-hukum Islam harus dicukupkan pada ijtihad-ijtihad di masa sebelumnya, dan hukum Islam hanya bersifat teori semata dan tidak bisa merespon masalah-masalah baru dalam kehidupan manusia.

Meskipun masa tersebut dinamakan masa kemunduran, pada masa ini masih terdapat beberapa ahli hukum bebas yang menentang taqlid dan menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan hadis. Usaha-usaha mereka ini berhasil dan besar pengaruhnya terhadap masa-masa berikutnya. Di antara fuqahā' bebas tersebut adalah Ibn Taymiyyah, dan dua muridnya Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dan al-Ṭūfi sendiri, yang mana ketiganya sebagaimana telah dikemukakan terkenal dengan sebutan trio penganut berfikir bebas dari madhhab Hanbali.

KONSEP KEPENTINGAN UMUM AL-ṬUFI

Konsep al-Ṭūfi tentang kepentingan umum berasal dari pembahasan (*sharah*) hadis no. 32 Arba'īn Nawawi. Hadis tersebut berbunyi "*la ḍarara wa la ḍirāra*" artinya "tidak memudaratkan diri sendiri dan tidak memudaratkan orang lain".

Kata kepentingan umum yang dalam bahasa Arabnya *maṣlahah* mengikuti *wazan mafalan* dan merupakan bentuk mufrad dari lafaz *maṣālīh* yang bermakna *al-ṣalāh*, yaitu kebaikan atau kecocokan.²³Oleh karena itu segala sesuatu yang

²² Ibid,207.

²³ Achmad warson Munawir, *Kamus al-munawir* (tp : Pustaka Progresif,tt),843.

mendatangkan kebaikan bagi manusia, baik dengan mendatangkan sesuatu yang bermanfaat, ataupun menjauhkan hal-hal yang berbahaya, disebut *masalahah*²⁴. Dalam pandangan ulama' saraf dan nahwu, sighat *mafalan* digunakan untuk tempat sesuatu, yang sesuatu itu banyak sekali. Sighat ini mengindikasikan sesuatu yang sangat, sehingga kata *masalahah* dalam pandangan mereka adalah sesuatu yang memiliki manfaat/kebaikan yang sangat kuat.²⁵ Adapun manfaat adalah kenikmatan atau sesuatu yang menjadi perantara bagi terwujudnya kenikmatan tersebut, serta menolak penderitaan atau sesuatu yang menjadi perantara bagi terwujudnya penderitaan tersebut.²⁶

Menurut al-Ṭūfi, *masalahah* dalam pengertian bahasa adalah penggunaan sesuatu secara proporsional, seperti pulpen digunakan untuk menulis. Lalu *masalahah* menurut pandangan 'urf adalah sebab mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang mendatangkan laba. Sementara *masalahah* menurut *shari'* adalah sebab yang mengantarkan kepada maksud *shari'*, baik ibadah maupun adat. *Maslahah* tersebut ada dua, yaitu yang dimaksud oleh *shari'* sebagai haknya seperti ibadah, serta yang dimaksud oleh *shari'* untuk kemanfaatan makhluknya serta dalam rangka mengatur keadaan mereka seperti adat.²⁷ Dan sebagaimana ulama' lain, al-Ṭūfi tetap memandang bahwa hukum ditetapkan hanya untuk *jalb al-Masalih wa daf al-madlar* (mengambil suatu kebaikan dan menolak hal-hal yang membahayakan), dan inilah yang dipahami al-Ṭūfi untuk mengartikan konsep kepentingan umum secara istilah.²⁸

²⁴ Muh. Sa'id Ramdan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah* (ttp : Muassasah al-Risalah, tt), 202.

²⁵ Zayd, *al-Maslahah*, 19

²⁶ Al-Buti, *Dawabit*, 23.

²⁷ Al-Tufi, *Risalah*, 754. Lihat juga al-Tufi, *al-Ta'yin*, 239.

²⁸ Dalam muqaddimahya al-Tufi, *al-Ta'yin*, 219.

Definisi di atas sejalan dengan yang dikemukakan oleh al-Ghazali. Menurutnya, konsep kepentingan umum adalah melindungi tujuan shara', sementara tujuan shara' terhadap makhluk ada lima, yaitu melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Oleh karena itu setiap yang mengandung perlindungan terhadap lima hal tersebut disebut kepentingan umum. Sedangkan yang menghilangkan perlindungan terhadap lima hal tersebut disebut *mafsadat*, dan menolak *mafsadat* tersebut adalah kepentingan umum.²⁹

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa al-Tu'fi dan al-Ghazali membedakan antara tujuan makhluk dan tujuan *shari'*. Dalam pandangan mereka, kepentingan umum tersebut haruslah manfaat yang dimaksud oleh *shari'*, bukan setiap yang dianggap bermanfaat dalam pandangan adapt yang berlaku di masyarakat. Dengan demikian, bisa saja terjadi bahwa sesuatu termasuk kepentingan umum dalam pandangan manusia, tapi ia *mafsadah* dalam pandangan *shari'*. Oleh karena itu hukum *qisas* dinilai termasuk kepentingan umum, karena ia menjadi sebab atau perantara untuk melindungi darah, sementara perlindungan terhadap darah manusia merupakan manfaat yang menjadi tujuan *shari'*. Demikian pula hukuman pukul bagi pelaku zina dan minum khamr, serta beberapa ketentuan pidana lainnya.³⁰

Menurut Izz al-Din 'Abd al-salam konsep kepentingan umum yang berbentuk demikian disebut *majazi*, sebab pada hakikatnya seluruh macam hukuman pidana seperti *qisas*, *rajam*, dal lain termasuk *mafsadah*, tetapi menghasilkan kepentingan umum. Pensharian itu bukan karena keberadaannya sebagai *mafsadah*, tetapi karena ia menjadi sebab yang mendatangkan kepentingan umum.³¹

²⁹ Abu Hamid b. Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa* (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, tt), 74.

³⁰ Hasan, *nazariyat*, 9. Lihat pula dalam muqaddimahya al-Tu'fi, *al-Ta'yin*, 220.

³¹ Muhammad Izz al-Din 'Abd al-Aziz b. Abd al-Salam, *Qawaid al-Abkam fi Masalib al-Anam*, vol.1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 12. Izz al-Din membagi kepentingan umum dan *mafsadah* masing masing menjadi dua

Namun demikian, definisi kepentingan umum dalam pandangan al-Ghazali ini adalah kepentingan umum sebagai sebuah sifat yang rasional (*bi ma'na al-munasib*) yang ada dalam kerangka *qiyas*, bukan kepentingan umum sebagai sebuah sumber hukum. Sementara menurut al-Tūfi adalah kepentingan umum sebagai sebuah sumber hukum shara'.³² Perbedaan lain yang sangat mendasar adalah bahwa tujuan shara' sebagaimana yang dimaksud dalam definisi di atas, menurut al-Ghazali diketahui melalui *naş* dan *ijma'*,³³ sementara menurut al-Tūfi dapat diketahui dengan akal.³⁴

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kepentingan umum adalah kemanfaatan yang dimaksudkan oleh shari' bagi hamba-hamba-Nya berupa pemeliharaan agama, jiwa akal, keturunan dan harta mereka, serta menolak setiap yang merusak terwujudnya perlindungan tersebut.³⁵

Mengenai macam-macam kepentingan umum, al-Tūfi tidak sepakat pembagiannya menjadi *mu'tabarrah*³⁶,

macam, yaitu hakiki dan majazi. Kepentingan umum hakiki adalah kebahagiaan dan kelezatan itu sendiri, sementara kepentingan umum majazi adalah sebab-sebab yang mendatangkan kebahagiaan. Adapun *mafsadah* hakiki adalah penderitaan, sementara *mafsadah* majazi adalah sebab-sebab yang mendatangkan penderitaan. Jika sebab tersebut berupa kepentingan umum tetapi dilarang oleh *shari'* maka pelarangan tersebut bukan karena keberadaannya sebagai kepentingan umum, tetapi karena keberadaannya menjadi sebab bagi munculnya *mafsadah*, seperti usaha yang dilakukan dalam rangka menghasilkan kenikmatan yang diharamkan.

³² Al-Tufi, *al-Ta'yin*, 239.

³³ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 174-179. Lihat juga Hasan, *Nazariyat*, 10-11.

³⁴ Dalam muqaddimahnyanya al-Tufi, *al-Ta'yin*, 221.

³⁵ Al-Buti, *Dawabit*, 23. Lihat juga Abd al-aziz b. 'abd al-rahman b. ali al-Rabi'ah, *Adillat al-Tasbri'* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1979), 190.

³⁶ Kepentingan umum *mu'tabarrah* ialah kepentingan umum yang didasarkan pada asal yang keberadaannya diakui oleh *shari'* yang disebut *qiyas*. Misalnya dalam rangka melindungi akal, *shari'* melarang minum khamr. Berdasarkan hal tersebut maka setiap minuman yang memabukkan juga diharamkan karena memiliki sifat yang sama dengan khamr. Seluruh ulama' sepakat bahwa kepentingan umum jenis ini sah dijadikan sebagai dalil hukum. Baca Jalal al-Din 'abd al-Rahman, *al-Masalib al-Mursalab wa Maknatuba fi al-Tasbri'* (up : Matba' al-Sa'adah, 1983), 18.

*mulghah*³⁷, *mursalah*,³⁸ serta *daruri*³⁹, *haji*⁴⁰, dan *lahsini*.⁴¹ Karena dalam pandangannya, membagi kepentingan umum dengan

³⁷ Kepentingan umum *mulghab* ialah kepentingan umum yang ditentang oleh *shari'*, baik melalui *nas, ijma'* atau *qiyas*. Misalnya fatwa yang dikeluarkan oleh Yahya bin Yahya al-Laythi al-Maliki terhadap gubernur Spanyol A. Rahman b. al-Hakam yang mengizinkan istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan, sedangkan ia dalam keadaan berpuasa. Sehubungan dengan pelanggaran tersebut, al-Laythi berfatwa bahwa sang Gubernur harus berpuasa selama dua bulan berturut-turut. Fatwa ini dinilai para ulama bertentangan dengan *nas*, karena tidak sesuai hadis nabi tentang hukuman bagi orang yang bersenubuh di bulan Ramadhan pada siang hari, yang dipahami harus dijalankan secara berurutan, bukan pilihan bebas. Adapun alasan yang dikemukakan Yahya, karena tujuan Dari suatu hukuman adalah untuk mengganjar pelaku agar supaya tidak mengulang perbuatannya. Jika orang kaya seperti sang Gubernur dikenai hukuman memerdekakan budak, maka tujuan Dari pemidanaan tersebut tidak akan tercapai, sebab suatu hal yang amat mudah bagimorang kaya seperti gubernur memerdekakan budak. Karena itu atas pertimbangan kepentingan umum, Yahya menetapkan kaffaratnya berupa puasa dua bulan berturut-turut. Yang menarik al-Tufi menolak penilaian bahwa keputusan Yahya sebagai keputusan hukum yang berdasarkan *ra'yu* dan melanggar ketentuan agama. Dalam pandangannya, keputusan hukum tersebut merupakan *ijtihad* berdasarkan kepentingan umum, atau bagian Dari *men-takhsis* dalil 'am, karena hadis yang berbicara tentang kaffarat bagi orang puasa Ramadhan yang bersenubuh di siang hari masih berbentuk 'am. Oleh karena itu ia di-takhsis dengan *ijtihad* berdasarkan kepentingan umum. Sementara *men-takhsis* dalil 'am adalah suatu metode yang luas (*atriq mahya*). Di samping *shara'* jelas-jelas membedakan ketentuan antara orang kaya dan orang fakir tidak hanya di satu tempat. Ibid 19. Baca pula al-Ghazali, *al-Mustafa*, 174. Dan al-Tufi, *mukhtasar*, vol.3, 213-216

³⁸ Kepentingan umum *mursalah* ialah kepentingan umum yang tidak ada konfirmasi Dari suatu *nas* tertentu, baik yang menolak ataupun yang mendukungnya, tetapi diakui oleh sejumlah *nas*. Lebih lengkapnya tentang ini, baca Muhammad Sa'ad b. Ahmad b. Mas'ud al-Ayubi, *Maqasid al-Sbari'at al-Islamiyah* (Riyad : Dar al-Hijrah, 1998), 528. Abu Ishaq al-Shatibi, *al-T'risam*, vol.2 (Riyad : Maktabat al-Riyad al-Hadithah, t), 111-115. dan al-rahman, *al-Masalib*, 15.

³⁹ Kepentingan umum *Daruri* ialah suatu kepentingan umum yang menjadi landasan bagi kehidupan manusia, baik kehidupan agama maupun kehidupan dunia dalam menjaga lima persoalan asasi, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (*al-usul al-khmas*). Jika hal tersebut tidak diwujudkan dan tidak dijaga, maka kehidupan manusia di dunia akan hancur. Di aldirat-pun, ia tidak akan mendapatkan keselamatan, contoh : *penshari'atan* jihad, qisas, hukum pukul bagi pelaku zina dan lain-lain. Baca al-Ghazali, *al-Mustafa*, 174-175. Baca pula al-Shatibi, *al-Murafaqat fi Usul al-Sbari'ah*, vol.2 (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t), 7-10.

⁴⁰ Kepentingan umum *haji* ialah suatu kepentingan umum yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka menghilangkan kesulitan. Jika hal ini tidak terwujud, maka manusia akan mengalami kesulitan, tetapi tidak sampai menghancurkan kehidupan mereka, misalnya kekuasaan wali dalam memisahkan anaknya yang masih kecil. Ibid.

⁴¹ Kepentingan umum *lahsini* ialah kepentingan umum yang dibutuhkan oleh

jenis seperti itu dinilai berlebihan dan menyimpang. Menurut-nya, metode untuk mengetahui kepentingan umum yang lebih mudah, yaitu dengan cara :

1. Jika suatu perbuatan mengandung kepentingan umum semata, maka silahkan dikerjakan.
2. Jika suatu perbuatan mengandung *mafsadah* semata, maka harus ditinggalkan.
3. Jika suatu perbuatan mengandung kepentingan umum di satu sisi dan *mafsadah* di sisi lain dengan kadar yang seimbang dalam pandangan kita, maka :
 - a. Mengajukan kepada seseorang yang dianggap ahli untuk menilai yang lebih tepat untuk dikerjakan.
 - b. Memilih salah satunya atas pertimbangan sendiri, contoh : jika tidak ada penutup aurat kecuali selembar kain yang hanya cukup untuk menutupi salah satu dari dua kemaluan, kita bisa memilih, apakah akan menutup qubul ataukah dubur ?
4. Jika suatu perbuatan memiliki kadar kepentingan umum yang lebih besar, maka silahkan dikerjakan. Sebaliknya, jika kadar *mafsadahnya* yang lebih besar, maka perbuatan tersebut harus ditinggalkan, sebab beramal terhadap sesuatu yang lebih kuat merupakan tuntutan shara'.

Keunggulan metode di atas dapat dibuktikan dengan mengkonfirmasi dengan contoh-contoh sebagai berikut:

Dalam kepentingan umum *daruri/mu'tabarah*, misalnya pembunuhan terhadap orang murtad, hukum *qisas* bagi orang yang membunuh orang lain, hukum pukul bagi bagi pelaku zina dan minum khamr, serta hukum potong tangan bagi pencuri, sekalipun mengandung *mafsadah*, tetapi nilai *mafsadahnya* jauh lebih kecil dibandingkan dengan nilai kepentingan umumnya. Oleh karena nilai kepentingan

manusia untuk memperoleh nilai utama dan sempurna dalam kehidupan mereka, misalnya wanita tidak boleh menikahkan dirinya sendiri, tetapi diwakili oleh wali, sebab jika wanita menikahkan dirinya sendiri, dinilai tidak patut karena tidak sesuai dengan sifat kewanitaannya yang harus punya rasa malu yang besar. Ibid.

umumnya lebih besar, maka seluruh jenis hukum tersebut dishari'atkan. Ketentuan ini sesuai dengan metode keempat. Sedangkan contoh dalam kepentingan umum *mulghah*, yaitu menanam anggur yang dikhawatirkan diproduksi menjadi khamr, sekalipun mengandung kepentingan umum, tetapi nilai *mafsadah*nya jauh lebih besar. Oleh Karen itu tindakan tersebut tidak dibenarkan. Ketentuan ini sejalan dengan metode keempat.

Kemudian contoh kepentingan umum yang berkualitas *haji* dan *tahsini*, yaitu dilarangnya wanita menikahkan dirinya sendiri, serta kuasa seorang wali dalam menikahkan anaknya yang masih kecil, jelas-jelas mengandung kepentingan umum. Oleh karena itu ketentuan tersebut dishari'atkan. Ketentuan ini sesuai dengan metode pertama. Dengan menggunakan metode ini, maka kita telah terhindar dari kesulitan dalam menentukan kepentingan umum. Dengan demikian tidak perlu membagi kepentingan umum dengan pembagian seperti di atas. Metode ini jelas bersifat logis, sehingga siapa-pun akan menerimanya.⁴²

Metode untuk mengetahui kepentingan umum yang telah dikemukakan al-Tufi bukan tidak memiliki kekurangan. Ketika mengemukakan teorinya yang ketiga, yaitu jika suatu perbuatan mengandung kepentingan umum dan *mafsadah* sekaligus dengan kadar yang seimbang seperti tidak adanya penutup aurat kecuali hanya cukup untuk salah satu dari dua kemaluan saja, kita bisa memilih untuk menutup dubur atau *qubul*, mendapat sorotan dari Mustafa Zayd. Menurutnnya *qubul* adalah aurat yang lebih bersifat khusus, karena itu menutupnya jelas lebih utama. Artinya dalam hal ini kadar kepentingan umum dan *mafsadah*nya tidaklah seimbang. Di samping itu, sangat layak dipertanyakan, mungkinkah terjadi peristiwa sebagaimana yang dicontohkan oleh al-Tufi tersebut?⁴³

⁴² Al-Tufi, *Sbarb*, vol.3, 214-217.

⁴³ Zayd, *al-Maslahah*, 140.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, sebagaimana dikutip oleh Mustafa Zayd, bahkan dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada perbuatan yang mengandung kepentingan umum sekaligus *mafsadah* dengan kadar yang sama. Jika perbuatan semacam itu kemudian dianggap lebih layak untuk dikerjakan, berarti nilai kepentingan umumnya lebih unggul. Sebaliknya jika meninggalkan perbuatan tersebut dianggap lebih baik, berarti *mafsadah*nya yang lebih besar. Di samping itu dalam penelitiannya tidak ada dalil yang berbicara tentang suatu perbuatan yang memiliki kadar nilai kepentingan umum dan *mafsadah* yang seimbang. Sebab kepentingan umum dan *mafsadah* adalah dua kubu yang saling berseberangan, sehingga mustahil untuk bersatu. Jika keduanya bertemu, dapat dipastikan bahwa salah satunya lebih unggul. Dengan demikian, maka hukum didasarkan pada yang lebih unggul tersebut.⁴⁴

KONSEP KEPENTINGAN UMUM SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

Menurut al-Ṭūfi, ruang lingkup konsep kepentingan umum hanyalah di bidang muamalah dan adat. Adapun dalam bidang ibadah dan *muqaddarat* (hukum yang telah ditentukan kadarnya), merupakan hak *shari'* sepenuhnya yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia, baik bentuk, kadar maupun tempat dan waktunya. Oleh karena itu rujukan hukum dalam ibadah adalah *naş* dan *ijma'*. Dalam ibadah, seorang hamba harus melakukan sesuai ketentuan dari-Nya, sebab seorang pesuruh tidak bisa disebut taat kecuali jika ia melaksanakan perintah atasannya sesuai dengan apa yang diperintahkannya serta melakukan apa yang diketahuinya yang dikehendaki oleh tuannya. Karena itu, jika seseorang mencoba untuk merasionalkan *shara'* (ibadah) maka bisa dipastikan ia sesat dan menyesatkan. Hal ini berbeda dengan

⁴⁴ Ibid,141.

hak-hak mukallaf. Hukum terhadap mereka adalah *siyasaḥ shar'iyah* yang ditujukan untuk kemaslahatan mereka, karena itu maka kepentingan umum yang dijadikan pijakan, dan hal inilah yang lebih kuat dari *naṣ* dan *ijma'*.⁴⁵

Al-Ṭūfi tidak menolak bahwa kepentingan umum haruslah sesuai dengan tujuan *shari'*, sebagaimana terlihat dalam definisi kepentingan umum yang dikemukakan. Dalam pandangan al-Ṭūfi, akal sehat manusia memiliki kompetensi untuk menentukan apa itu kepentingan umum dan apa itu *mafsadah* sepanjang dalam batas muamalah. Keberadaan kepentingan umum dapat ditunjukkan dengan pembuktian empiric melalui hukum-hukum kebiasaan. Menurutnya Allah telah menciptakan sarana bagi kita untuk mengetahui seluk beluk kemaslahatan kita sendiri. Dengan demikian, kita tidak perlu merujuk pada spekulasi *naṣ* yang amat abstrak yang hanya menghasilkan kesimpulan "kemungkinan menghasilkan kepentingan umum dan kemungkinan tidak".⁴⁶

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa al-Ṭūfi menempatkan kepentingan umum pada posisi yang lebih kuat dibanding *naṣ* dan *ijma'*, maka ketika terjadi pertentangan antara kepentingan umum di satu pihak dengan *naṣ/ijma'* di pihak lain, maka kepentingan umum yang harus didahulukan dengan jalan *bayān* dan *takhsis*, bukan dengan menghapus atau mengabaikan keduanya, sebagaimana mendahulukan sunah atas al-Qur'an dengan jalan *bayān*. Oleh karena itu kepentingan umum merupakan dalil *shar'i* yang paling kuat.⁴⁷

Mendahulukan kepentingan umum daripada dalil yang lain, tidak bisa disebut sebagai sebuah bentuk penyimpangan, sebab pada dasarnya kita meninggalkan dalil dengan dalil yang lebih kuat. Di samping itu kepentingan umum

⁴⁵ Al-ṭufi, *Risalah*, 764-769. Lihat pula al-Ṭufi, *al-Ta'yin*, 250-259.

⁴⁶ *Ibid*, 762-770.

⁴⁷ *Ibid*, 746-749.

merupakan tujuan dari penetapan hukum terhadap mukallaf dalam persoalan muamalah, sementara dalil yang lain hanyalah perantara. Dengan demikian, tujuan harus didahulukan daripada perantara.⁴⁸

Walaupun al-Ṭūfi menolak pembagian kepentingan umum menjadi *mu'tabarrah, mulghah, dan mursalah* serta menolak pembagian kaulitas kepentingan umum menjadi *daruri, haji dan tahsini* tetapi jika ada kemungkinan dapat dikompromikan dengan *naş/ijma'*, maka harus dikompromikan, sebaliknya jika tidak mungkin dikompromikan maka kepentingan umum yang harus didahulukan,⁴⁹ dengan jalan *bayan* atau *takhsis*.

Naş apakah yang dimaksudkan al-Ṭūfi yang harus dikalahkan oleh Kepentingan umum? Apakah naş yang memiliki indikasi *zanni* atautkah naş yang memiliki indikasi *qat'i*?

Ketika memaknai hadis *la darar wa la dirar*. Al-Ṭūfi mengatakan bahwa hadis tersebut mengisyaratkan untuk menghapus *darar* dan *mafsadah*. Isyarat ini bersifat umum, kecuali ada dalil yang bersifat khusus. Hal ini menunjukkan keharusan mendahulukan hadis tersebut atas segala macam dalil *shar'i* serta men-*takhsis* dalil *shar'i* tersebut dengan hadis ini.⁵⁰

Maksudnya, seandainya ada dalil *shar'i* yang mengandung *darar*, maka jika *darar* tersebut kita hilangkan dengan hadis ini dengan jalan *bayan* atau *takhsis*, berarti kita telah mengamalkan dua dalil. Jika *darar* tidak kita hilangkan berarti kita telah mengabaikan salah satu dari dua dalil, yaitu hadis ini. Sementara itu tidak diragukan bahwa tindakan pengkompromian lebih utama daripada mengabaikan salah satunya. Penghapusan *darar* merupakan suatu keharusan agama. Beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan hal tersebut di

⁴⁸ Ibid, 762, 768.

⁴⁹ Khallaf, *Masadir*, 109.

⁵⁰ Al-Ṭūfi, *al-Ta'yin*, 238.

antaranya Q.S. 2 : 185, 22 : 78, 5 : 6, dan lain-lain. Secara rinci al-Tūfi menjelaskan bahwa naş bisa jadi tidak mengandung *darar* (bahaya) secara keseluruhan atau sebaliknya. Jika tidak mengandung *darar* secara keseluruhan berarti keduanya sejalan dengan kepentingan umum. Jika mengandung *darar*, dan *darar* tersebut meliputi seluruh *madlul* (yang ditunjuk) naş, maka naş-lah yang harus diikuti, seperti *hudud* dalam persoalan *jinayah*.. Namun, jika *darar* tersebut hanya meliputi sebagian dari yang ditunjuk oleh naş dan yang menghendakinya adalah dalil *khas*, maka dalil tersebut yang harus diikuti. Tetapi ketika tidak ada dalil *khas* yang menghendakinya, ia harus di-*takhsis* dengan hadis *la darar wa la dirar*, yang berarti kepentingan umum didahulukan. Satu hal yang perlu dicatat adalah bahwasanya seluruh naş mengandung kepentingan umum. Ijma' pun didasarkan pada kepentingan umum. Oleh karena itu suatu hal yang mustahil jika kemudian Allah mengabaikan kemaslahatan hamba-Nya.⁵¹

Secara eksplisit pernyataan al-Tūfi di atas tidak menunjuk pada bentuk naş tertentu. Oleh karena itu para ulama' berbeda pendapat di dalam menanggapi. Abu Zahrah memahaminya naş *qat'i*, sementara ulama' lain, di antaranya Hamid Hasan dan al-Ayubi, memahaminya naş *zanni*.⁵² Menurut penulis yang lebih kuat adalah pendapat yang kedua, karena tidak ada *takhsis* dalam *qat'i*.

Hal tersebut dapat dilihat pernyataan al-Tūfi yang berbunyi "...jika *darar* tersebut meliputi sebagian yang ditunjuk oleh naş..." Artinya lafaz suatu ayat atau hadis tersebut berbentuk '*am*, sedangkan *darar*-nya hanya meliputi sebagian yang ditunjuk oleh naş yang dimaksud, sementara lafaz '*am dalalah*-nya adalah *zanni* menurut jumbuh ulama'

⁵¹ Al-Tūfi, *al-Risalah*, 752-753.

⁵² Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatub wa Asrubb Ara'ub wa fiqhu* (tt.: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), 317. Lihat pula Hasan, *Nazarriyat*, 538. Dan al-Ayubi, *Maqasid*, 539-540.

usul.⁵³ Apalagi diperkuat pula dengan pernyataannya bahwa mendahulukan kepentingan umum tersebut sebatas *takhsis* dan *bayan*. Di samping itu, ia juga mengatakan jika dalam persoalan itu terdapat dalil *khas*, maka harus mengikuti dalil *khas* tersebut. Artinya ia tidak mengandaikan terjadinya kontradiksi antara dalil *khas* yang *dalalahnya qat'i* dengan kepentingan umum. Dengan demikian al-Ṭūfi mendahulukan kepentingan umum atas dalil '*am*', karena dalil '*am dalalahnya zanni*'. Tetapi jika dalil tersebut merupakan dalil *khas*, maka dalil tersebut yang harus didahulukan, sebab *dalalahnya qat'i*.⁵⁴

Adapun alasan al-Ṭūfi memprioritaskan kepentingan umum atas nas dan *ijma'* karena :

1. *Ijma'* diperselisihkan ke-*hujjah*-annya, sementara kepentingan umum disepakati termasuk oleh mereka yang menentang *ijma'*. Dengan demikian *ijma'* adalah sesuatu yang diperselisihkan, sementara kepentingan umum adalah sesuatu yang disepakati. Berpegang kepada sesuatu yang disepakati lebih utama daripada berpegang kepada sesuatu yang diperselisihkan.⁵⁵ Jika melihat pernyataan ini, menunjukkan kekurang-tahuan al-Ṭūfi, sebab Shi'ah jelas-jelas menentang kepentingan umum karena ia merupakan *ra'yu*.⁵⁶ Sementara al-Zuhayli berpendapat lain dalam menanggapi hal ini. Ia mengatakan: jika al-Ṭūfi berpendapat bahwa kepentingan umum merupakan sesuatu yang disepakati, bukankah berarti ia termasuk bagian dari *ijma'*, dan jika *ijma'* merupakan sesuatu yang diperselisihkan, maka kepentingan umum merupakan bagian yang diperselisihkan pula.⁵⁷ Tetapi apa yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhayli ini hanya bersifat spekulatif saja.

⁵³ Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (ttp.: Mu'assasah al-Risalah, tt.), 317.

⁵⁴ Hasan, *Nazariyat*, 539-540.

⁵⁵ Al-Ṭūfi, *al-Ta'yin*, 259.

⁵⁶ Khallaf, *Ilm*, 48.

⁵⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, vol.2 (Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'assis, 1986), 820-821.

2. Naş-naş mengandung banyak pertentangan dan hal inilah yang salah satunya menjadi sebab terjadinya perbedaan pendapat dalam hukum menurut pandangan shara'. Sementara itu memelihara kepentingan umum secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki, yang tidak diperselisihkan. Dengan demikian pengutamakan kepentingan umum ini merupakan sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh shara'⁵⁸Namun tidak jelas apakah yang dimaksud al-Ṭūfi dengan naş di atas adalah menyangkut substansinya atau sebatas persepsi para *mujtahid* dalam menyikapi sebuah naş. Bila yang dimaksud adalah yang pertama, maka pernyataan tersebut sangat berbahaya, karena jelas-jelas melanggar QS 4 : 82. Sebaliknya bila yang dimaksudkan adalah yang kedua, maka pendapat tersebut tidak berbeda dengan para *fuqaha'* umumnya.⁵⁹

Walaupun tidak secara spesifik mengulas argument al-Ṭūfi, Munawir Sjadzali mendukung pemikiran tersebut, karena dalam persoalan muamalah, wahyu-wahyu turun sebagai tanggapan terhadap persoalan masyarakat yang terjadi saat itu. Berarti ia sangat memperhatikan situasi dan kondisi lapangan. Oleh karena itu untuk memahami naş haruslah secara kontekstual sesuai dengan dengan tingkat peradapan dan kemajuan intelektualitas manusia, karena jika tidak, maka hukum Islam akan kehilangan relevansinya dengan dunia di mana kita hidup sekarang.⁶⁰

Dengan memperhatikan uraian di atas mengenai pemikiran al-Ṭūfi tentang konsep kepentingan umum dan juga pernyataan dari para *fuqaha'* lainnya, penulis menggaris

⁵⁸ Al-Ṭūfi, *al-Ta'yin*, 259-260.

⁵⁹ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Sbari'ab* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), 217.

⁶⁰ Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, ed. Wahyuni Nafis (Jakarta : IPHI Paramadina, 1995), 70-75.

bawahi bahwa sebenarnya pemikiran al-Ṭūfi biasa-biasa saja, artinya tidak sebagaimana yang dituduhkan oleh para *fuqaha'* lainnya, karena konsep kepentingan umumnya tidak lepas sama sekali dari naṣ, terutama dengan *al-kulliyat al-khams*. Padahal *al-kulliyat al-khams* merupakan perasan (hasil) dari al-Qur'an dan hadis. Ini dapat dibuktikan dengan contoh penerapan konsep kepentingan umum al-Ṭūfi, seperti jika ada kesesuaian antara kepentingan umum dengan naṣ misal hukuman potong tangan, maka hukuman potong tangan tetap diterapkan, sebab ada keterkaitan dengan *al-kulliyat al-khams* (menjaga lima hal). Oleh karena itu konsep kepentingan umum al-Ṭūfi tetap tidak lepas dari naṣ sebab masih berkaitan dengan *al-kulliyat al-khams*. Dan dalam rangka menjaga *al-kulliyat al-khams* itu terdapat konsep kepentingan umum.

Pemikiran al-Ṭūfi yang cenderung berani di zamannya dipengaruhi oleh pemikiran gurunya Ibnu Taymiyah dan juga latar belakang politik, keilmuan dan keagamaan yang melingkupinya. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa al-Ṭūfi hidup di zaman ketika dunia Islam terpecah-pecah menjadi beberapa Negara kecil dan pamor Islam sedang turun, kemudian dari segi keilmuan dan keagamaan juga mengalami penurunan, karena para ulama' lebih memilih bersikap taklid dan terikad pada naṣ-naṣ yang sudah baku sebab gendang pintu ijtihad telah dinyatakan ditutup pad akhir abad keempat Hijriyah. Oleh Karena itu dengan latar belakang tersebut, al-Ṭūfi mencoba menggairahkan kembali kajian ijtihad lewat konsep kepentingan umumnya tersebut.

KESIMPULAN

Walapun al-Ṭūfi menjadikan konsep kepentingan umumnya sebagai sebuah sumber hukum tersendiri, tapi ia tetap tidak lepas dari naṣ karena masih berkaitan dengan *al-kulliyat al-khams*, yang merupakan perasan dari al-Qur'an dan hadis. Dan dalam rangka menjaga *al-kulliyat al-khams* tersebut terdapat konsep kepentingan umum. Konsep kepentingan

umum al-Ṭūfi ini hanya berlaku dalam bidang muamalah dan adat, dan salah satu aplikasinya adalah jika terjadi pertentangan antara naṣ dengan kepentingan umum, maka kepentingan umum yang harus didahulukan dengan jalan *takhis* dan *bayan*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Malik: Hayāṭuh wa 'Asruh wa Ara'uh wa fiqhuh*. ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi,t.t.
- Al-Ayubi, Muḥammad Sa'ad b. Aḥmad b. Mas'ūd. *Maqāsid al-Sharī'at al-Islāmiyah*. Riyad : Dār al-Hijrah,1998
- Al-Buti, Muh.Sa'id Ramdan. *Ḍawābit al-Maṣlahah* ttp : Muassasah al-Risalah,tt
- Al-Ghazali, Abu Hamid b.Muhammad. *Al-Mustasfā*. Beirut : Dār al-Kutub al-'ilmiyah,tt
- Al-Rabiah, Abd al-aziz b. 'Abd al-Rahman b. Ali. *Adillat al-Tashri'* . Beirut : Muassasah al-Risalah,1979
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-I'tisām*. Vol.2. Riyad : Maktabat al-Riyad al-Hadithah,tt
- Al-Shatibi, Abu Ishaq *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Vol.2. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah,tt
- Al-Ṭūfi, Najm al-Din. *Al-Ta'yīn fi Sharḥ al-Arba'in*. Beirut : al-Maktabah al-Makkiyah, 1418 H.
- _____. *Risālah al-Maṣlahah* dalam *al-Manār*,vol.9,juz 10,ed. Muh.Rashid Rida. Mesir : al-Manar, 1324 H/1906 M
- _____. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*,vol.1,tahqiq Ibrahim b.Abd Allah. ttp.: al-shirq al-awsat,1989
- Al-Zuḥayli, Wahbah *Uṣūl fiqh al-Islāmi*. Vol.2. Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asir,1986
- Hanafī, Ahmad. *Pengantar dan sejarah Hukum Islam* Jakarta : PT Bulan Bintang,1984