

**KONSEP RIAYAH AL MASLAHAH NAJMUDDIN AT THUFI DAN
RELEVANSINYA TERHADAP SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Hukum
(S.H)



Disusun Oleh :

SOFYAN HADI

30502000056

PROGRAM STUDI AHWAL SYAKHSIYAH

FAKULTAS AGAMA ISLAM

UNIVERSITAS ISLAM SULTAN AGUNG

2024



YAYASAN BADAN WAKAF SULTAN AGUNG
UNIVERSITAS ISLAM SULTAN AGUNG (UNISSULA)

Jl. Raya Kaligawe Km.4 Semarang 50112 Telp. (024) 6583584 (8 Sal) Fax.(024) 6582455
email : informasi@unissula.ac.id web : www.unissula.ac.id

FAKULTAS AGAMA ISLAM

Bismillah Membangun Generasi Khalra Ummah

PENGESAHAN

N a m a : **SOFYAN HADI**
Nomor Induk : 30502000056
Judul Skripsi : **KONSEP RI'AYAH AL-MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI DAN RELEVANSINYA TERHADAP SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA**

Telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Program Studi Ahwal Syakhshiyah Jurusan Syari'ah Fakultas Agama Islam Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang pada hari/tanggal

Jumat, 18 Safar 1446 H.
23 Agustus 2024 M.

Dan dinyatakan **LULUS** serta diterima sebagai pelengkap untuk mengakhiri Program Pendidikan Strata Satu (S1) dan yang bersangkutan berhak menyangand gelar Sarjana Hukum (S.H.)

Mengetahui
Dewan Sidang



Drs. Muhammad Muntar Arifin Sholeh, M.Lib.

Penguji I

Mohammad Noviani Ardi, S.Fil.I, MIRKH

Pembimbing I

Prof. HC. Dr. Drs. H. Rozihan, SH., M.Ag

Sekretaris

Dr. M. Coirun Nizar, S.H.I., S.Hum., M.H.I.

Penguji II

Dr. M. Coirun Nizar, S.H.I., S.Hum., M.H.I.

Pembimbing II

Anis Tyas Kuncoro, S.Ag., M.A.

NOTA PEMBIMBING

Hal : Naskah Skripsi

Lamp : 2 Eksemplar

Kepada Yth. :

Dekan Fakultas Agama Islam

Universitas Islam Sultan Agung

Di Semarang

Bismillahirrahmanirrahim

Assalamu'alaikum.w.w.,

Setelah saya meneliti dan mengadakan perubahan seperlunya dalam rangkaian pembimbingan penyusunan skripsi, maka bersama ini saya kirimkan skripsi :

Nama : Sofyan Hadi

NIM : 30502000056

Judul : **Konsep Ri'ayah al-Maslahah Najmuddin al-Thufi dan Relevansinya Terhadap Sistem Kewarisan di Indonesia**

Dengan ini saya mohon agar kiranya skripsi tersebut dapat segera diujikan (dimunaqasahkan).

Wassalamu'alaikum.w.w.,

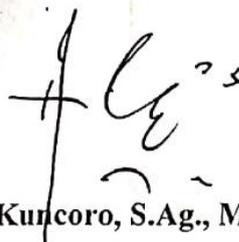
Semarang, 11 Maret 2025

Dosen Pembimbing 1

Dosen Pembimbing 2



Prof. HC. Dr. Drs. H. Rozihan, S.H., M.Ag



Anis Tyas Kuncoro, S.Ag., M.Ag

DEKLARASI

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi ini adalah hasil karya ilmiah penulis yang bersifat asli yang diajukan untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S1) di Universitas Islam Sultan Agung Semarang;
2. Seluruh sumber data yang peneliti gunakan dalam penulisan skripsi ini tidak berisi material yang telah ditulis atau diterbitkan oleh penulis lain;
3. Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya;
4. Seluruh isi skripsi ini menjadi tanggung jawab penuh penulis.

Semarang, 22 Agustus 2024

Penyusun,



Sofyan Hadi

NIM. 30502000056

MOTTO

1. “Cukupkanlah Ikatammu Relakanlah yang tak seharusnya untukmu
Sebelum kau menjaga, merawat, melindungi segala yang berarti,
Yang sebaiknya kau jaga Adalah dirimu sendiri.” Bungsu – Kunto
Aji



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah Wa Syukurilah, segala puji bagi Allah yang dengan rahmat-Nya peneliti mampu menyelesaikan skripsi ini dengan judul Konsep Ri'ayah al-Maslahah Najmuddin al-Thufi dan Relevansinya Terhadap Sistem Kewarisan di Indonesia dengan penuh kelancaran dan kemudahan.

Selanjutnya shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada baginda Nabi Agung Muhammad Saw. semoga dengan shalawat dapat menjadikan skripsi ini menjadi keberkahan.

Pertama-tama dalam kesempatan ini peneliti ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada kedua orang tua Almarhum/ah Bapak Asikin dan Ibu Taminah (*allahummaghfir lahumaa warhamhumaa wa'aafihimaa wa'fu 'anhumaa*) yang telah memberikan kasih sayang serta dukungan baik secara moril maupun materiil. Peneliti meyakini bahwa keberhasilan dan pencapaian yang diperoleh merupakan buah do'a dan usaha kedua orang tua.

Kedua kalinya salam ta'dzim semoga Allah SWT senantiasa mencurahkan rahmat dan rahimnya kepada seluruh keluarga Mbak yu Mu'minah, Mas Ipung, Mas Agus, Mas Ali, Mas Amri dan Mba Dian beserta seluruh ipar dan Keponakan-keponakanku yang belum bisa peneliti sebutkan satu persatu, yang tiada ada hentinya tulus memberi dukungan dan cinta kasih tak terhingga, semoga kesehatan selalu menyertai semuanya. aamiinn

Terakhir kalinya pada penulisan skripsi ini penulis banyak diberi bantuan, motivasi, dan dorongan dari berbagai pihak. Semoga dengan kebaikannya akan dibalas oleh Allah SWT. oleh karena itu ucapan terima kasih tak lupa penulis sampaikan kepada :

1. Bapak Prof. Dr. H. Gunarto, S.H., M.Hum selaku Rektor Universitas Islam Sultan Agung
2. Bapak Drs. Muhammad Muhtar Arifin Sholeh, M.Lib selaku Dekan Fakultas Agama Islam Universitas Islam Sultan Agung Semarang
3. Bapak Dr. Muchamad Coirun Nizar, S.H.I., S.Hum., M.H.I selaku Kepala Jurusan Hukum Keluarga Islam dan Dosen Wali
4. Bapak Dr. H. Rozihan, S.H., M.Ag selaku Dosen Pembimbing
5. Seluruh dosen pengampu mata kuliah Prodi Hukum Keluarga Islam yang telah memberikan banyak ilmu pengetahuan
6. Sahabat Inspiratif yang selalu memberikan kesan berbeda dengan segudang pengalamannya, Sahabat Ulumuddin, S.I.Kom, Sahabat An'im Al-Ghiffari Shofro, S.H dan Sahabat Itmamul Haqqi, S.H
7. Rekan-rekan seperjuangan Rumah Edukasi dan *Jam'iyatul Kurowi* Abdurrahman Zakky, S.H, Fahmi al-Falakhi, S.H, Yoga Akbar Nur Arifin,

- S.H, Iklilul Fadhillah, Ashof Asyhab, Syaiful Anam, Zainal Mahmuda, Zaki Habibi, dan Maryama Faradilla, S.H
8. Kawan-kawan yang baik nan mulia dari green kos Melia Regita Cahyani, S.H, Likha Anjani, dan Nizar Rafi Pradana, S.H yang kerap kali memberi petuah petuah Demotivasi yang menjadi semangat api perjuangan untuk menyelesaikan tugas akhir ini.
 9. Warung Burjo Putera Sunda Ngablak aa yang sudah banyak membantu peneliti untuk terus istiqomah dalam menyelesaikan tugas akhir ini.
 10. Pihak-pihak yang telah berperan dalam penelitian ini yang tidak dapat peneliti sebut namanya satu-persatu.

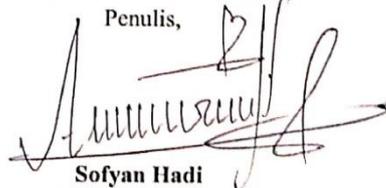
Peneliti berharap semoga seluruh bantuan, doa, dan partisipasi yang telah diberikan kepada peneliti menjadi amal ibadah serta mendapatkan balasan yang setimpal dari Allah SWT. Aamiin.

Demikianlah mudah-mudahan skripsi ini dapat memberikan manfaat kepada semua pihak, terutama penulis. Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan skripsi ini masih jauh dari kata sempurna, sehingga penulis meminta maaf yang sebesar-besarnya atas tidak sempurnaan karya tulis ini. Akhirul kalam penulis harapkan kritik dan saranya yang membangun dari pembaca akan penulis terima dan dengan senang hati untuk menyempurnakan skripsi ini. Semoga Allah SWT meridhoi.

Aamiin Ya Rabbal 'Alamin.

Semarang, 14 Februari 2024

Penulis,



Sofyan Hadi

NIM. 30502000056

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi berfungsi untuk memberikan panduan bagi mahasiswa yang akan menulis skripsinya menggunakan beberapa istilah Arab yang belum dapat diakui sebagai Kata Bahasa Indonesia.

Pedoman transliterasi yang dipakai dalam skripsi ini menggunakan Pedoman Transliterasi Arab Latin Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 158 Tahun 1987; No. 0543b/U/1987.

1. Konsonan

Fenomena konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Śa	ś	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er

ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ya
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	Koma terbalik (di atas)
غ	Ghain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

A. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i
ـُ	Dammah	u	u

B. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـِـي	Fathah dan Ya	ai	a dan i
ـِـو	Fathah dan Wau	au	a dan u

Contoh :

- كَتَبَ Kataba
- فَعَلَ Fa 'ala
- سَأَلَ Suila
- كَيْفَ Kaifa
- حَوْلَ Haula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut :

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...اَ	Fathah dan alif	<u>a</u>	a dan garis di atas
...يَ	Kasrah dan ya	<u>i</u>	i dan garis di atas
...وُ	Dammah dan wau	<u>u</u>	u dan garis di atas

Contoh :

- قَالَ qala
- رَمَى rama
- قِيلَ qila
- يَقُولُ yaqulu

4. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua:

A. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah "t".

B. Ta' marbutah mati

Ta' marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".

C. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan ha "h".

Contoh :

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ Raudah al-atfal/raudahtul atfal
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ Al-madinah al-munawwarah /
al-madinatul munawwarah
- طَلْحَة Talhah

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tasydid, dalam transliterasi ini tanda syaddah dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh :

- نَزَّلَ Nazzala
- الْبِرِّ Al-birr

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas :

A. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah.

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “1” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

B. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh :

- الرَّجُلُ Ar-rajulu
- الْقَلَمُ Al-qalamu
- الشَّمْسُ Asy-syamsu
- الْجَلَالُ Al-jalalu

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, isi dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

- تَأْخُذُ Ta'khuzu
- سَيِّئٌ Syai'un
- النَّوْءُ An-nau'u
- إِنْ Inna

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka transliterasi ini, penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata

lain yang mengikutinya.

Contoh :

- وَإِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ Wa innallaha lahuwa khair ar-raziqin / wa innallaha lahuwa khairurrraziqin
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا Bismillahi majreha wa mursaha

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: Huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh :

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ Alhamdu lillahi rabbi al-‘alamin / Alhamdu lillahi rabbil ‘alamin
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Ar-rahmanir rahim / Ar-rahman ar-rahim

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ Allaahu gafurun rahim
- لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا Laillahi al-amru jami ‘an / Laillahil-amru jami ‘an

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu di sertai dengan pedoman Tajwid.



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA PEMBIMBING	ii
DEKLARASI	iii
MOTTO	iv
KATA PENGANTAR	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1.	1
1.2.	7
1.3.	7
1.4.	Error! Bookmark not defined.
1.5.	10
1.5.1	10
1.5.2	11
1.5.3	11
1.5.4	12
1.5.5	13
1.6.	13
1.7.	14
BAB II BIOGRARAFI SULAIMAN NAJMUDDIN AL-THUFI	19
2.1	17
2.1.1	17
2.2	20
2.2.1 Kondisi Sosial Politik dan Isu Ijtihad Yang Berkembang di Iraq	22
2.2.2	25
2.3	28
2.3.1	28
2.3.2	30

BAB III GAMBARAN UMUM TENTANG AL-MASLAHAH DAN RI'AYAH AL MASLAHAH MENURUT NAJMUDDIN AL-THUFI	34
3.1 Al-Maslahah	34
3.1.1 Pengertian Al-Maslahah <i>Menurut Bahasa</i>	34
3.1.2 Pengertian <i>Al-Maslahah</i> Menurut Istilah	37
BAB IV ANALISIS TERHADAP KONSEP <i>RI'AYAH AL-MASLAHAH AL- THUFI</i> DAN RELEVANSINYA TERHADAP SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA	63
4.1 Analisis Terhadap Kerangka Epistemologi Pembentukan <i>Tasyri' Ri'ayah al- Maslahah Al-Thufi</i>	63
4.1.1 76	
4.1.2 82	
BAB V PENUTUP	85
DAFTAR PUSTAKA	88



BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Ajaran Islam, dalam penetapan hukumnya, bertujuan utama untuk mencapai kemaslahatan bagi umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan berbagai ayat Al-Qur'an, Hadits, serta tindakan para sahabat, dapat dipahami bahwa setiap hukum Islam dirancang untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut.

Pernyataan ini sejalan dengan misi utama agama Islam, yaitu sebagai rahmatan *lil 'alamin*, yaitu rahmat bagi seluruh alam.¹ Segala ketetapan yang diturunkan oleh Allah SWT dimaksudkan untuk kemaslahatan hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Qur'an dan Hadits, bersama dengan berbagai hasil ijtihad para ulama, bukanlah teks yang statis, melainkan teks yang dinamis dan selalu relevan sebagai aturan hidup yang mendukung keberlangsungan kehidupan manusia di dunia dan investasi untuk kehidupan akhirat.²

Sejak awal kemunculannya, syariat Islam secara konsisten berfokus pada satu tujuan utama, yaitu kemaslahatan manusia. Ini menegaskan bahwa Islam memprioritaskan kebahagiaan manusia, baik lahir maupun batin, yang

¹ Muhammad Harun and Muhammad Torik, "Korelasi Filsafat Nilai Tentang Kebaikan Dengan Al-Maslahah," *Nurani* 16, no. 2 (2016): Hal 85–98.

² Hayana Liswi, "Kebutuhan Manusia Terhadap Agama," *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah* 12, no. 2 (2018): Hal 201–203.

pada akhirnya berujung pada nilai kemaslahatan. Tidak hanya Islam, ajaran agama lainnya juga umumnya mengajarkan norma-norma yang berorientasi pada kemaslahatan dan kesejahteraan manusia.³

Hukum Islam menyediakan aturan yang sangat rinci dan terstruktur terkait hukum kewarisan. Aturan ini tidak hanya mencakup siapa saja yang berhak menjadi pewaris, tetapi juga mengatur secara detail tentang apa yang diwariskan dan berapa bagian yang harus diterima oleh setiap ahli waris. Perincian dan keteraturan tersebut terlihat kuat dalam salah satu disiplin ilmu hukum Islam, yaitu ilmu faraidl⁴.

Hukum waris adalah salah satu cabang dari hukum perdata dan secara khusus merupakan bagian dari hukum keluarga. Hukum ini memiliki kaitan yang sangat erat dengan kehidupan manusia, karena setiap orang akan menghadapi peristiwa hukum yaitu kematian. Kematian sebagai peristiwa hukum ini akan menimbulkan konsekuensi hukum terkait kelanjutan hak dan kewajiban orang yang telah meninggal, serta hubungannya dengan anggota keluarga atau pihak lain yang memiliki hak atas harta peninggalannya.

Para ulama sepakat, berdasarkan penelitian mereka, bahwa syariat yang diturunkan oleh Allah SWT bertujuan dan mengandung kemaslahatan

³ Dyas. Zamaly, "Kedudukan Maslahah Dalam Hukum Islam. Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin Al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim Al-Jauriyah. Skripsi Tadak Diterbitkan Syari'ah." (Yogyakarta UIN Suman Kalijaga, 2004). Hal 12-14

⁴ Abdul Muid ardiyansyah, M, "Penerapan Kesetaraan Gender dalam Sistem Pembagian Waris Berdasarkan Hukum Islam di Indonesia" Vol. 5, No. 10, Oktober 2023. Hal 173

bagi manusia dalam mengatur kehidupan mereka di dunia. Hal ini banyak ditegaskan oleh Allah SWT dalam al-Qur'an :

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam. (Al Anbiya : 107)⁵

Menurut Abu Zahrah, syariat Islam hadir untuk memberikan rahmat kepada seluruh alam semesta, terutama umat manusia⁶. Berdasarkan hal tersebut, ia menyimpulkan bahwa ada tiga sasaran utama yang ingin dicapai dan diwujudkan oleh Islam melalui ketetapan-ketetapan hukumnya, yaitu:

1. Membersihkan individu agar mereka dapat menjadi sumber kebajikan bagi kelompok dan masyarakatnya, serta menghindari potensi menjadi sumber kejahatan, dapat dicapai melalui pelaksanaan ibadah.
2. Menegakkan keadilan di tengah masyarakat Islam, baik secara internal antar sesama Muslim maupun eksternal terhadap umat lain, adalah tujuan utama dalam Islam. Keadilan dalam Islam mencakup berbagai aspek, termasuk hukum, peradilan, pembuktian, muamalah, dan keadilan sosial, dengan cakupan yang sangat luas.
3. Mewujudkan kemaslahatan dalam setiap aspek hukum adalah suatu tujuan utama. Semua ketetapan hukum yang ditetapkan dalam Al-

⁵ Agus Miswanto, MA, *USHUL FIQH Jilid 2: METODE, Ushul Fiqh: Metode Ijtihad Hukum Islam*, 2019. Hal 89-91

⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005). Hal 57

Qur'an dan Al-Sunnah pasti mengandung unsur masalah hakiki, meskipun terkadang kemaslahatan tersebut tidak selalu tampak jelas bagi mereka yang terpengaruh oleh hawa nafsu.

Dalam konteks pembahasan pewarisan, Indonesia yang memiliki beragam suku dan adat istiadat, praktik warisan menunjukkan variasi dan keunikan. Hal ini disebabkan karena suku-suku di Indonesia cenderung mengacu pada hukum adat yang berlaku, meskipun mereka menganut agama tertentu yang juga mengatur hukum warisan. Secara khusus, agama Islam membahas pewarisan dengan tegas, jelas, dan terperinci, dengan tujuan untuk memberikan keadilan bagi seluruh ahli waris serta mencegah terjadinya konflik di antara mereka.

Dalam berbagai literatur, hukum adat sering dianggap sebagai salah satu bentuk budaya hukum karena penerapannya yang telah berlangsung sejak zaman nenek moyang hingga era modern saat ini.⁷ Sebagai budaya hukum, hukum adat terbentuk dari kebiasaan-kebiasaan yang memiliki sanksi jika dilanggar. Penerapan budaya hukum ini harus selaras dengan kondisi jiwa masyarakat yang membutuhkan hukum untuk mencapai keadilan.

Hukum adat mencakup berbagai bidang, seperti tata susunan hukum masyarakat Indonesia, hukum perorangan, hukum kekerabatan, hukum

⁷ Iftitah Kurnia and Maisya Yusti Santosa, "Pluralisme Hukum Waris Di Indonesia: Pengaruh Sistem Kekerabatan Masyarakat Adat Terhadap Corak Hukum Waris Adat Di Indonesia," *SYARIAH: Jurnal Ilmu Hukum* 1, no. 2 (2024): Hal 234–242.

perkawinan, hukum harta perkawinan, hukum waris, hukum tanah, hukum hutang-piutang, dan sebagainya. Dengan demikian, jelas bahwa hukum waris, sebagai bagian dari hukum perdata, juga diatur oleh hukum adat dengan sistem yang disesuaikan dengan aspek-aspek hukum waris dalam masyarakat adat Indonesia masing-masing. Hal ini dipengaruhi oleh keragaman budaya, pengetahuan, dan keyakinan di Indonesia, termasuk adanya pengaruh hukum adat.⁸

Persoalan yang dihadapi manusia terus berkembang seiring dengan perubahan zaman dan kebutuhan hidupnya. Banyak situasi dan masalah yang muncul setelah masa Rasulullah SAW dan bahkan segera setelah beliau wafat, yang tidak dijumpai pada masa beliau. Tanpa adanya dalil untuk menyelesaikan masalah-masalah tersebut, kehidupan manusia akan terasa terbatas. Dalil yang dimaksud adalah dalil yang dapat menetapkan apa yang sesuai dengan kemaslahatan manusia serta sesuai dengan prinsip-prinsip dasar agama Islam. Dengan adanya dalil tersebut, kemaslahatan manusia dapat direalisasikan pada setiap masa, situasi, dan tempat.⁹

yang merupakan interpretasinya terhadap kata "mawali" dalam al-Qur'an surah an-Nisa' ayat 33¹⁰:

⁸ Suci Pebrianti and Asep Ramdan Hidayat, "Analisis Sistem Pembagian Harta Warisan Di Kampung Cipicung Girang Dihubungkan Dengan Hukum Waris Islam," Hal 223

⁹ Agus Hermanto, "Konsep Maslahat Dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif Al-Tūfi Dan Al-Ghazali)," *Al-Adalah* 14, no. 2 (2017): Hal 433,.

¹⁰ Afidah Wahyuni, "Sistem Waris Dalam Perspektif Islam Dan Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 5, no. 2 (2018): Hal 147-160

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُهَا إِنَّ اللَّهَ

عَمَّا كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا

Artinya : Bagi setiap (laki-laki dan perempuan) Kami telah menetapkan para ahli waris atas apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tuanya dan karib kerabatnya. Orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, berikanlah bagian itu kepada mereka. Sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu.

Ketentuan mengenai waris pengganti diatur dalam Pasal 185 ayat (1)

Kompilasi Hukum Islam.¹¹ Di sisi lain, Najmuddin at-Thufi menawarkan pandangan menarik dengan menyarankan bahwa masalah bisa lebih diutamakan daripada nash dalam penetapan hukum.

Hampir semua ulama terkemuka dalam bidang ushul fiqh membahas persoalan *ri'ayah al-Maslahah* dalam karya-karya mereka. Namun, terdapat perbedaan pandangan di antara mereka dalam hal kategorisasi yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum serta dalam detail penerapan *riayah al-maslahah*.

Berdasarkan Latar Belakang yang penulis uraikan diatas, pengamat memiliki ketertarikan dalam melaksanakan pengamatan terkait konsep Maslahat dan Relevansinya dalam Sistem Kewarisan di Indonesia. Atas demikian pada skripsi ini penulis memberi judul **”Konsep Riayah al**

¹¹ A Rachmad Budiono, “Pembaruan Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia,” 1999.Hal 9

Masalah Najmuddin at Thufi dan Relevansinya dalam Sistem Kewarisan di Indonesia''

1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang sudah diuraikan oleh penulis, jadi penulis merumuskan masalah dibawah ini :

1. Apa pandangan al-Thufi tentang konsep *riayah al-Maslahah* sehingga memiliki kedudukan hukum tertinggi ?
2. Bagaimana relevansi *ri'ayah al-Maslahah* Najmuddin al-Thufi dalam sistem kewarisan di Indonesia ?

1.3. Tujuan dan Manfaat

Penelitian berdasarkan dengan apa yanag ada pada uraian di atas, maka dari itu tujuan dan manfaat penulisan antara lain :

1.3.1 Tujuan Penelitian

Untuk mengetahui dan memahami konsep *riayah al maslahah* Najmuddin at Thufi, dan relevansinya dengan sistem kewarisan yang ada di Indonesia, selain itu untuk menjelaskan kerangka konsep *riayah al-Maslahah* serta menjelaskan relevansinya dengan sistem kewarisan yang ada di Indonesia.

1.3.2 Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini secara teori adalah sebagai berikut:

Menambah Wawasan Ilmiah: Penelitian ini berpotensi memperluas pemahaman ilmiah mengenai konsep *riayah al-Maslahah* dalam konteks penerapan hukum waris di Indonesia dan untuk umat Islam secara umum.

Memahami Kerangka Teori : Penelitian ini dapat menggambarkan dan memahami kerangka epistemologi Najmuddin at-Thufi dalam mengembangkan dan menyusun konsep *riayah al-Maslahah*, serta relevansinya dengan sistem kewarisan di Indonesia.

Membedakan Konsep: Penelitian ini membantu membedakan substansi *riayah al-maslahah* menurut Najmuddin at-Thufi dari teori masalah yang dikembangkan oleh ulama lain.

Secara praktis, hasil penelitian ini dapat berfungsi sebagai: Referensi Ilmiah; Hasil penelitian ini dapat menjadi sumber tambahan referensi atau pustaka bagi peneliti berikutnya yang ingin mempelajari pemikiran cendekiawan Islam yang berpengaruh dalam khazanah keislaman.

1.4. Literatur Review

Literatur yang membahas konsep maslahat memang sudah banyak diperbincangkan, namun pandangan dari berbagai tokoh mengenai konsep ini sering kali berbeda, terutama terkait dengan objek kajiannya. Berdasarkan penelusuran dan pembacaan literatur yang telah dilakukan, terdapat sejumlah skripsi dan buku yang membahas tentang maslahat. Meski demikian, fungsi dan pencetus konsep maslahat itu sendiri dapat bervariasi.

Pertama : pengamatan skripsi yang dilakukan oleh Arifah Millati Agustina¹² yang berjudul ‘‘Konsep Riayah al Maslahah Najmuddin at Thufi relevansi dengan konsep reaktualisasi hukum Islam’’ Mahasiswi Jurusan Al ahwal Asy Syakhsyah Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim. Penelitian ini menggunakan metode penelitian pustaka dan pendekatan ushuliyah, yaitu pendekatan yang mengakomodasi teori-teori ushul dalam kerangka kerjanya. Secara khusus, penelitian ini menerapkan teori maslahat untuk mengeksplorasi hukum serta posisi al-maslahah sebagai sumber dalil dengan perwujudan kemaslahatan pada negara demokrasi ini dan *riayah al maslahah* memiliki keterkaitan dalam sistem pembagian waris yang diterapkan di Indonesia.

Kedua : Skripsi Raharjo yang berjudul "Pemikiran Najmuddin at-Thufi tentang Ijma' dan Pengaruhnya dalam Hukum Islam" membahas secara mendalam perbedaan antara al-maslahah dan ijma' dalam konteks mu'amalah (bukan ibadah). Dalam skripsi tersebut, perlu diperhatikan bahwa konsep maslahat diterapkan melalui *takhsis*, yang dapat menimbulkan asumsi tertentu. Sementara itu, Najmuddin at-Thufi adalah tokoh yang menerima *ijma'* dengan syarat khusus, yaitu hanya dalam ranah ibadah, sesuai dengan kaidah ushuliyah yang menyatakan, "asal dari ibadah adalah batal kecuali ada dalil yang menetapkannya."

¹² Arifah Millati Agustina, ‘‘Konsep Ri’ayah al-Maslahah Najmuddin Al-Thufi Relevansi Dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam,’’ 2010. Hal 151

Ketiga : *Pembaruan Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*¹³ oleh Destri Budi Nugraha dan Haniah Ilhami merupakan referensi penting untuk praktisi dan akademisi yang ingin memperdalam pengetahuan dan memperkaya diskusi mengenai sistem hukum kewarisan Islam di Indonesia. Buku ini terdiri dari tujuh bab, dimulai dengan pembahasan unsur dan asas hukum kewarisan Islam, yang serupa dengan buku-buku lain tentang topik ini.

1.5. Metode Penelitian

1.5.1 Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan penelitian pustaka. Metode ini berfokus pada analisis dan pembahasan pernyataan atau pandangan yang diajukan oleh cendekiawan sebelumnya. Penelitian ini diarahkan untuk menelaah bahan-bahan pustaka yang relevan dengan topik yang dikaji, khususnya kitab-kitab karya Sulaiman Najmuddin At-Thufi atau ulama lain yang membahas al-maslahah dan kajian

¹³ Destri Budi Nugraha, Ilhami Haniah, ‘‘Pembaharuan Hukum Kewarisan di Indonesia’’ 2014 Hal. 12

terkait waris yang diterapkan di Indonesia, serta karya ulama lain yang mendukung topik tersebut.¹⁴

1.5.2 Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat deskriptif analitis, yang bertujuan untuk menggambarkan objek yang diteliti secara rinci dan menginterpretasikan data yang ada untuk analisis lebih lanjut. Penelitian ini bertujuan untuk memberikan deskripsi mendetail dan sistematis mengenai topik yang dikaji, serta menyajikan analisis mendalam terhadap data dan informasi yang diperoleh mengenai konsep *riayah al-maslahah* menurut Najmuddin al-Thufi. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk menelaah penjelasan pendukung dari Sulaiman Najmuddin al-Thufi yang terkait dengan kerangka epistemologinya dan mengaitkan konsep al-Thufi tersebut dengan sistem kewarisan di Indonesia.

1.5.3 Sumber Data

Dalam penelitian ini, sumber data yang dijadikan acuan terbagi menjadi dua kategori, yaitu data primer dan data sekunder:

a. Data Primer

Data primer adalah data pokok atau bahan utama dalam pembahasan ini, yang merupakan sumber utama dari jenis data yang digunakan, yaitu karya monumental Sulaiman Najmuddin al-Thufi, yakni kitab "*al-Ta'yin*

¹⁴ Mudjahirin Thohir, *Metidologi Penelitian Sosial Budaya Berdasarkan Pendekatan Kualitatif* (Semarang: Fashindo Press, 2013). Hal 32-33

fi Syarh al-Arba'in." Kitab ini berfungsi sebagai sumber utama dalam penelitian ini, terutama dalam kajian mengenai hadits *laa dhororo walaa dhiroro* dan *mukhtasor ar-raudhah*, dengan fokus pada konsep al-maslahah dan epistemologi Najmuddin al-Thufi.

b. Data Sekunder

Merupakan bahan-bahan yang menjelaskan sumber data primer, seperti hasil penelitian, pendapat para ahli yang mendukung tema pembahasan atau, meskipun tidak langsung terkait, memiliki tema yang serupa, seperti kitab tersebut.: *ushul al fiqh al islamiy* karya Wahbah al Zuhaily, *dhawabit al mashlahah fi al shariah al islamiyyah* karya said Ramadhan al Buthi

1.5.4 Teknik Pengumpulan Data

Karena jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), metode pengumpulan data yang digunakan adalah dokumentasi. Metode ini melibatkan penelusuran buku-buku dan karya ilmiah yang relevan dengan topik kajian. Data dikumpulkan dari sumber primer dan sekunder. Data primer mencakup buku-buku atau karya ilmiah yang ditulis oleh Sulaiman Najmuddin al-Thufi, khususnya yang membahas al-maslahah, dengan fokus utama pada kitab "*al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*," serta literatur lain yang membahas tentang masalah.

1.5.5 Metode Analisis

Penelitian ini menggunakan metode analisis isi, yang merupakan metodologi yang memanfaatkan serangkaian prosedur untuk menarik kesimpulan yang akurat dari sebuah dokumen. Menurut Barcus, analisis isi adalah studi ilmiah tentang isi atau pesan komunikasi.¹⁵ Dalam penelitian ini, penulis menganalisis pemikiran Najmuddin al-Thufi mengenai konsep ri'ayah al-Maslahah sebagai pesan yang berbentuk teori, dengan menggunakan beberapa perangkat dan prosedur. Selain kamus, perangkat yang digunakan termasuk karya-karya ulama lain yang melakukan *tahqiq* atau memberikan penjelasan mengenai karya Sulaiman Najmuddin al-Thufi. Contohnya adalah kitab-kitab *tahqiq* yang mengkritisi atau menjelaskan karya al-Thufi, yang memuat komentar atau penjelasan dari ulama lain. Penggunaan perangkat ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan kontekstual terhadap karya al-Thufi dan topik yang diteliti.

1.6. Penegasan Istilah

dalam penelitian ini penulis perlu menegaskan istilah istilah pada judul, utamanya sebagian dalam kata kunci dimana pengamat menganggap penting. Maksudanya agar mengelak dari salah paham dari istilah dalam judul penelitian, jadi pengamat butuh menegaskan istilah pada kata dibawah ini :

¹⁵ Surahmad Winarno, *Pengantar Penelitian Penelitian Ilmiah, Dasar Metode Edisi 7*. (Bandung: Tarsito, 2014). Hal 14

1. *Al-Maslahah*

Al-Maslahah ialah upaya pengambilan manfaat dan mencegah mafsadat (keburukan/kerusakan) Jika dikaitkan dengan aktivitas manusia, hukum waris bertujuan untuk memastikan pemanfaatan yang adil dan pencegahan kerugian dalam kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.¹⁶

2. Sistem Kewarisan

Menurut hukum waris dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW), asas yang berlaku adalah bahwa ketika seseorang meninggal dunia, seluruh hak dan kewajiban langsung berpindah kepada ahli warisnya. Hak dan kewajiban yang dimaksud mencakup seluruh ruang lingkup harta kekayaan, serta hak dan kewajiban yang dapat dinilai dengan uang.¹⁷

1.7. Sistematika Penulisan

Dalam sistematika penulisan ini terdiri dari lima bab, yang terdiri dari :

Bab 1 : Teks ini adalah pendahuluan yang mencakup latar belakang masalah, inti permasalahan yang menjadi fokus penelitian, pertanyaan yang akan dijawab, serta tujuan dan manfaat dari penelitian tersebut untuk menunjukkan pentingnya penelitian ini dilakukan. Selain itu, terdapat

¹⁶ Hermanto, "Konsep Maslahat Dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif Al-Tûfi Dan Al-Ghazali)." Hal 74

¹⁷ Wahyuni, "Sistem Waris Dalam Perspektif Islam Dan Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia." Hal 65-68

tinjauan pustaka yang mendasari analisis masalah, metode penelitian yang berisi langkah-langkah untuk memudahkan proses penelitian, dan diakhiri dengan sistematika pembahasan yang menjelaskan urutan penulisan skripsi.

Bab 2 : Teks ini berisi biografi Sulaiman bin Abd al-Qawwiyy bin Abd al-Karim Najmuddin al-Thufi, yang mencakup perjalanan hidup dan pendidikannya, serta guru-guru yang membimbingnya. Selain itu, teks ini juga menggambarkan kondisi Irak pada masa kelahiran al-Thufi, yang tentunya memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan pemikirannya. Tak lupa, dalam bagian ini juga dijelaskan madzhab yang dianut oleh al-Thufi.

Bab 3 : Gambaran secara general tentang al-Maslahah beserta pengertian *Ri'ayah al maslahah* menurut bahasa, dan pengertiannya didalam istilah serta kedudukan al maslahah dalam hukum islam serta sedikit menyinggung tentang penerapan maslahat yang populer di negara Indonesia.

Bab 4 : Analisis dalam pandangan Najmuddin at Thufy tentang konsep al maslahah dalam menjelaskan Nash al qur'an serta analisis terhadap kerangka epistemologi konsep riayah al maslahah serta penjelasan tentang sistem kewarisan yang ada di Indonesia.

Bab 5 : Bab penutup ini berfungsi untuk merangkum dan menyimpulkan pemaparan yang telah dibahas dalam bab-bab sebelumnya. Tujuannya adalah untuk memberikan gambaran jelas tentang bagaimana

problem yang diajukan dalam penelitian ini telah dianalisis dan dijelaskan secara komprehensif. Selain itu, bab ini akan menyajikan saran-saran untuk pengembangan studi lebih lanjut, guna memberikan arah bagi penelitian di masa mendatang.



BAB II

BIOGRARAFI SULAIMAN NAJMUDDIN AL-THUFI

2.1 Latar Belakang Sosial dan Akademik Najmuddin Al-Thufi

2.1.1 Set Historis Kehidupan dan Madzhabnya

Al-Thufi, yang nama lengkapnya adalah Sulayman Ibn Abd al-Qawwiyy Ibn Abd al-Karim Ibn Said al-Thufi al-Shar Shary al-Baghdady, al-Hanbaly, adalah seorang ulama menganut madzhab Hanbali dan dikenal sebagai seorang Hanabilah. Nama "al-Thufi" berasal dari kata "Tawfa," sebuah desa dekat Baghdad, sekitar dua farsakh dari kota tersebut, di Irak. Al-Hafidz Ibnu Hajar al-Asqalani menyebutnya dengan julukan "Ibn Aby Abbas." Gelar "Najm ad-Din," yang berarti "Bintang Agama," adalah julukan yang diberikan oleh para pengikutnya dan dikenal luas di kalangan masyarakat.¹⁸

Terdapat beberapa pendapat mengenai tahun kelahiran al-Thufi. Menurut Ibnu Hajar, Ibnu Rajab, dan Ibn al-Imad, al-Thufi lahir pada tahun 675 H (1276 M) dan wafat pada tahun 716 H (1316 M). Namun, beberapa ulama lain, seperti Ibnu Maklum, menyebutkan bahwa al-Thufi lahir pada tahun 657 H dan wafat pada tahun 711 H. Secara umum, al-Thufi dikenal lahir pada tahun 657 H dan wafat pada tahun 716 H, sehingga umurnya sekitar 41 atau 54 tahun, meskipun

¹⁸ Abdul Qodir Mahmoud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu* (Alexandria: Daar al-Salam, 2010). Hal 366

banyak kalangan yang menganggap umur beliau mencapai 59 tahun, belum mencapai 60 tahun.

Sejak masa remajanya, al-Thufi dikenal sebagai sosok yang gemar merantau dan mencari ilmu dari para tokoh agama. Ia dikenal aktif dalam memperjuangkan transparansi pemahaman agama. Pada tahun 704 H, al-Thufi merantau ke Damaskus (Syria), di mana ia terlibat secara mendalam dalam diskusi pemikiran dengan para ahli tafsir, ahli hadits, dan fuqaha dari madzhab Hanbali, termasuk Ibnu Taimiyyah. Setahun kemudian, al-Thufi meninggalkan Damaskus dan melanjutkan perjalanannya ke Kairo (Mesir).¹⁹

Di Kairo, Al-Thufi dikenal sebagai pendukung liberalisme dan transparansi dalam pemikiran keagamaan, serta berani menentang arus pemikiran yang dominan. Akibat sikap ini, ia mengalami masa-masa sulit dalam hidupnya. Selama berada di Kairo, di bawah pemerintahan Qadhi Sa'ad ad-Din al-Haritsi, seorang pemikir tradisional, al-Thufi dikenai hukuman ta'zir. Ia dipaksa mengelilingi kota selama beberapa jam, dipenjara beberapa hari, dan akhirnya diasingkan ke al-Qaush.

Menurut Musthafa Zaid, situasi yang menimpa al-Thufi dipengaruhi oleh konteks tertentu. Salah satu faktor utama adalah sikap antipati para ulama di Kairo terhadap pemikiran Ibnu

¹⁹ Abdallah M Al-Husain Al-Amiri, *Dekonstruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin Al-Thufi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004). Hal 24

Taimiyyah, yang merupakan guru dan rekan diskusi al-Thufi di Damaskus. Al-Shafadi menggambarkan al-Thufi sebagai seorang ulama fiqh madzhab Hanbali, sekaligus seorang penyair, sejarawan, dan ahli bahasa. Karena pandangan liberal al-Thufi, banyak ulama menganggap bahwa ia mungkin merupakan penganut madzhab Syi'ah, atau setidaknya seorang penganut madzhab Hanbali yang tidak konsisten dengan paham Sunni yang dianutnya.²⁰

Al-Thufi adalah seorang penganut madzhab Hanbali yang menunjukkan kemampuan untuk melepaskan diri dari pengaruh madzhab hukum Islam tradisional. Seperti yang dijelaskan oleh Musthafa Zaid, hal ini terlihat dalam kritiknya terhadap penggunaan akal dan kecenderungannya untuk mengabaikan pandangan klasik Al-Qur'an. Meskipun al-Thufi berakar pada madzhab Hanbali, pandangannya mengenai al-Maslahah dianggap berani dan kontroversial. Kontroversi ini muncul karena Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri madzhab Hanbali, dikenal sebagai imam yang sangat ketat dalam berpegang pada teks-teks utama Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, menjadikan madzhab Hanbali sebagai madzhab yang sangat konservatif dalam hal nash.

²⁰ Zamaly, "Kedudukan Maslahah Dalam Hukum Islam. Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin Al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim Al-Jauriyyah. Skripsi Tidak Diterbitkan Syari'ah." (Yogyakarta UIN Sunan Kalijaga, 2004) Hal 78-79

Perbedaan karakter al-Thufi tampak jelas, karena meskipun ia dibesarkan dalam tradisi madzhab Hanbali, ia dikenal dengan pandangan kontroversialnya terkait konsep *ri'ayah al-Maslahah* dalam penetapan hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Pendekatannya ini menunjukkan bahwa al-Thufi, meskipun berakar pada madzhab Hanbali, berani menawarkan pandangan yang berbeda dan menantang arus pemikiran tradisional, di mana madzhab Hanbali umumnya memegang teguh pada teks dan sangat menghindari penggunaan *ra'iy* dalam *istinbat al-Hukmi*.

2.2 Masa Kelahiran Najmuddin Al-Thufi

2.2.1 Kondisi Sosial Politik dan Isu Ijtihad Yang Berkembang di Iraq

Al-Thufi dapat dianggap sebagai sosok yang berbeda dari kondisi sosial politik zamannya, karena pada abad ke-13, ketika al-Thufi hidup, masyarakat berada dalam situasi yang telah berkembang sejak abad ke-9, di mana kristalisasi madzhab dan stagnasi pemikiran telah terjadi. Pada masa tersebut, hak untuk melakukan ijtihad sangat terbatas, bahkan dapat dikatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Terdapat konsensus bahwa tidak ada individu yang memiliki otoritas untuk melaksanakan ijtihad secara mutlak, dengan keyakinan bahwa

tidak mungkin ada sosok yang dapat menyamai Imam-imam terdahulu. Akibatnya, kapabilitas mujtahid mengalami penurunan.²¹

Al-Thufi hidup pada massa *taqlid*²² dan kemunduran dalam bidang hukum, di mana periode tersebut ditandai dengan melemahnya kemampuan ulama untuk melakukan ijtihad secara langsung terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Pada masa itu, ijtihad umumnya hanya diterapkan pada kaidah-kaidah fiqh yang telah dihasilkan oleh ulama sebelumnya. Ijtihad yang tertutup mulai muncul sebagai hasil dari kesalahpahaman dalam masyarakat fiqh,²³ dengan banyak teori kelayakan mujtahid yang bersifat teoretis dan sering digunakan untuk menolak upaya pengembangan kajian fiqh oleh individu-individu yang mencoba memperluas pemahaman hukum.

Pandangan al-Thufi mengenai *ri'ayah al-Maslahah* sebagai prinsip hukum tertinggi kemungkinan besar dipengaruhi oleh situasi kericuhan dan ketidakadilan sosial yang sedang berlangsung pada zamannya. Pandangan al-Thufi tentang hukum Islam terbentuk sebagai respons terhadap kondisi tersebut, di mana ketidakadilan dan kericuhan politik serta sosial sebelum dan sesudah masanya telah

²¹ M Al-Husain Al-Amiri, *Dekontruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin Al-Thufi*. Hal 34

²² Taklid adalah mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil atau dasar yang dijadikan pegangan dari suatu pendapat. Zakariyya al-Anshary al-Syafi'iy, *Ghayah al-Wushul Fi Syarh Lubb al-Ushul*, (Surabaya, al-Hidayah) Hal 150.

²³ M Al-Husain Al-Amiri, *Dekontruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin Al-Thufi*. Hal 112

mengakibatkan penurunan kualitas kehidupan umat Muslim. Praktik hukum dan politik yang ada saat itu seringkali melibatkan hukuman mati atau penyiksaan, mencerminkan legitimasi dan orientasi rezim politik yang mendasarinya. Pada masa itu, rezim politik sering kali mempertahankan otoritasnya dengan menggunakan ahli hukum untuk menegakkan hukuman terhadap penganut paham rasionalis, kebebasan berekspresi, dan bentuk-bentuk pemerintahan representatif yang mulai muncul dalam sejarah dunia Muslim.²⁴

Salah satu pengamatan dalam sejarah menunjukkan bahwa praktik hukum tertentu sering kali ditentukan atau dipertahankan oleh mayoritas individu yang memegang kekuasaan politik. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa legalitas pemerintahan, konstitusi, batas kewajiban, hak legislatif, yudisial, serta prosedur penetapan kewajiban dan hak secara keseluruhan tidak dipertimbangkan dengan baik oleh para ahli hukum Muslim. Akibatnya, sistem praktik hukum pada masa itu sangat bergantung pada pengaruh pemegang kendali kekuasaan politik.

Konsep al-Thufi tentang berpegang teguh pada tujuan agama Islam, yaitu menjaga kemaslahatan atau *ri'ayah al-Maslahah* sebagai prinsip hukum tertinggi, dipengaruhi oleh kondisi politik, hukum, dan sosial yang terjadi pada masa hidupnya. Pada periode tersebut, banyak

²⁴ Raharjo, "Pemikiran Najmuddin Al-Thufi Tentang Lima Dan Pengaruhnya Dalam Perkembangan Hukum Islam" (Fakultas Syari'ah : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006). Hal 13

penderitaan yang dialami masyarakat sebagai akibat dari kebijakan pemerintahan yang tidak bijaksana. Contohnya, di bawah kekuasaan mamluk di Mesir (649-924 H/1250-1517), seluruh pertanian dikelola secara eksklusif oleh para pemegang kekuasaan politik dan militer, yang mengakibatkan ketidakadilan dan penderitaan bagi masyarakat.²⁵

Pada tahun 715 H (1315 M), Sultan al-Malik an-Nasir Muhammad (w. 714 H/1341 M) membagi tanah pertanian di wilayah kekuasaannya, yang berarti bahwa seluruh tanah pertanian dikelola dan dilindungi sebagai milik Sultan dan para mamluknya. Langkah ini mencerminkan kebijakan yang juga diterapkan oleh dinasti sebelumnya, yaitu Dinasti Ayyubiyah (564-648 H/1169-1250 M). Pada periode ini, kekuasaan di Mesir dan Syria diambil alih oleh tentara bayaran dan budak yang memanfaatkan situasi setelah kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad kehilangan kontrol wilayah. Komandan tentara Ayyubiyah biasanya dibeli sebagai anak-anak dari padang rumput, terutama dari Turki, dan kemudian merebut kekuasaan politik untuk mendirikan kerajaan baru.

Taqlid, dalam konteks ini, mulai berkembang selama absolutisme Dinasti Abbasiyah dan Umayyah, dengan praktik hukum yang melampaui batas tanggung jawab hukum setelah adopsi sistem hukum yang diatur oleh dekret. Di bawah pemerintahan Dinasti

²⁵ Mahmoud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu*. (Alexandria: Daar al-Salam, 2010 Hal 366

Mongol, khususnya di bawah Jengis Khan, kondisi di Irak mengalami kericuhan di bawah kekuasaan Muslim sejak abad ke-7 H (abad ke-13). Pada masa ini, hukum dinasti diatur melalui dekrit umum yang diakui baik dalam teori maupun praktik sebagai independen dan mengatasi wilayah kekuasaan hukum Islam.²⁶

Pada periode ini, terjadi perdebatan yang signifikan di mana para fuqaha menyerang filsuf Muslim dan ahli tasawwuf. Serangan terhadap filsuf Muslim muncul karena sejak abad ke-4 hingga ke-5 H (11-12 M), para fuqaha merasa gelisah dengan cara filsuf Muslim dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah secara bebas. Mereka menuduh ajaran filsafat dan ilmu logika sebagai penyebab utama stagnasi perkembangan ilmiah dunia Muslim pada abad ke-12 hingga ke-18 M.

Peristiwa penting yang mempengaruhi situasi ini adalah serangan Mongol yang menghancurkan Baghdad dan beberapa kota lainnya di bagian Timur Eufrat pada tahun 657 H (1258 M). Selanjutnya, di bawah kepemimpinan Timur Lenk, kehancuran meluas ke seluruh wilayah Timur Mediterania.²⁷

²⁶ Abdul Basith Junaidy, "Menimbang Masalah Sebagai Dasar Penetapan Hukum (Kajian Terhadap Pemikiran Muhammad Abu Zahrah)," *Al-Qānūn* 18, no. 2 (2015): Hal 325.

²⁷ Mahmud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu*. Hal 366

2.2.2 Tuduhan para Ulama Terhadap Al-Thufi

Dalam perjalanan hidupnya, al-Thufi menghadapi berbagai tuduhan, terutama terkait dengan pandangannya tentang kemaslahatan manusia. Banyak ulama menuduh bahwa al-Thufi menolak sumber hukum tradisional, yang menyebabkan kontroversi di kalangan mereka.²⁸ Menurut Musthafa Zaid, pada tahun 705 H (1305 M), selama tinggal di Mesir, al-Thufi mengalami perlakuan yang keras. Ia disiksa dan dipenjara oleh para penguasa dan ahli hukum tradisional, khususnya dari madzhab Hanbali yang dipimpin oleh Sa'ad ad-Din al-Harisi. Al-Thufi dianggap menantang otoritas madzhab Hanbali karena pandangannya yang tidak sejalan dengan pandangan umum madzhab tersebut. Akibatnya, al-Thufi mengalami siksaan dan pengusiran sebagai bentuk hukuman atas ketidaksesuaian pandangannya yang dianggap sebagai penghinaan terhadap hakim-hakim madzhab Hanbali.

Dengan kondisi tersebut, al-Thufi dianggap tidak menghormati otoritas agama dari para ahli hukum dan hadits Nabi. Beberapa ulama menentang al-Thufi karena dianggap terlalu mengedepankan akal dan menolak otoritas tradisional serta asumsi dasar madzhab hukum, terutama dalam hal sunnah Nabi. Kritik terhadap al-Thufi muncul dari pandangan bahwa dia dianggap melampaui batas dalam penggunaan

²⁸ M Al-Husain Al-Amiri, *Dekontruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin Al-Thufi*. Hal 112

akal dan menentang prinsip-prinsip dasar madzhab, sebuah tradisi yang sudah ada sejak zaman al-Mutawakkil (w. 247 H/861 M), ketika pemaksaan pendapat kepada para ahli hukum mulai berkembang.

Adapun tuduhan yang juga meluncur ada al-Thufi, bahwa oleh para ulama al-Thufi dituduh sebagai pengikut Syi'ah²⁹

لقد اتهم الطوفي بالتشيع بل بالرفض لا بالتشيع فقط

Artinya : "Benar benar al-Thufi diklaim sebagai pengikut Syi'ah, bahkan kelompok Rafidzah, bukan hanya pengikut syi'ah saja."

Tuduhan bahwa al-Thufi adalah penganut Syiah ekstrem muncul karena karya-karya syairnya, yang dianggap mencerminkan paham Syiah. Meskipun al-Thufi dikritik oleh sebagian ulama karena dianggap menghina Khalifah, banyak yang berpendapat bahwa al-Thufi sebenarnya jauh dari paham Syiah. Ia tidak hanya menolak paham tersebut, tetapi juga mengikuti praktik yang umumnya dilakukan oleh kaum Sunni. Sebagai contoh, al-Thufi menerima dan mengomentari Hadis *Arba'in al-Nawawiyah*, yang menunjukkan ketertarikan dan penghargaan terhadap hadits-hadits yang diterima secara umum dalam tradisi Sunni, sebagaimana tercermin dalam karyanya "Kitab al-Ta'yin fii Syarh al-Arba'in."

²⁹ Mahmoud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu*. (Alexandria: Daar al-Salam, 2010). Hal 366

Pandangan mengenai klaim bahwa al-Thufi adalah penganut madzhab Syiah berasal dari ulama bernama Ibn Rajab. Ibn Rajab berpendapat bahwa al-Thufi adalah seorang pengikut madzhab Hanbali yang dianggap tidak konsisten dengan paham Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Ibn Rajab melihat indikasi ketidaksesuaian ini melalui ungkapan al-Thufi dalam syairnya, yang menunjukkan bahwa al-Thufi mencampurkan berbagai aliran, termasuk Hanbali, Syiah, Rafidhi, Zahiriyah, dan Asy'ari.³⁰

Namun, Musthafa Zaid membantah klaim bahwa al-Thufi adalah seorang penganut Syiah. Menurut Zaid, jika al-Thufi benar-benar pengikut Syiah, ia tidak akan menerima hadits al-Arba'in an-Nawawi, apalagi memberikan komentar terhadap kitab tersebut. Hal ini karena kelompok Syiah umumnya hanya menerima hadits yang diriwayatkan oleh Ahlul Bayt. Zaid berpendapat bahwa sikap al-Thufi yang tampak liberal dan berbeda dari arus utama sebenarnya mencerminkan kemandirian pemikirannya dan usahanya untuk mengakomodasi berbagai paham keagamaan, termasuk Syiah, yang berkembang pada zamannya.³¹

³⁰ Ramadan Abd al Wadud al-Lakhmi, *Al-Talil Bi Al-Maslahah Inda Al-Ushuliyin* (kairo: daar al-Huda, 1987). Hal 56-58

³¹ "Abu Zaid, Farouq," Hal 86-88.

2.3 Riwayat Pendidikan Najmuddin Al-Thufi

2.3.1 Guru-Guru Al-Thufi

Sejak masa remajanya, al-Thufi dikenal sebagai sosok yang rajin merantau untuk mencari ilmu dari berbagai tokoh agama. Pada tahun 704 H, ia pindah ke Damaskus, di mana ia aktif terlibat dalam diskusi pemikiran dengan para ahli tafsir, hadits, dan fiqh, khususnya dari madzhab Hanbali, termasuk Taqy al-Din Ibnu Taimiyyah (w. 728 H). Setahun kemudian, al-Thufi meninggalkan Damaskus dan melanjutkan perjalanan ilmiahnya ke Kairo (Mesir).

Al-Thufi dikenal sebagai seorang pakar ushul yang mengikuti madzhab Hanbali, serta seorang penyair dan ahli bahasa yang mendalami kajian ushul dengan mendalam. Selama hidupnya, ia berinteraksi dengan berbagai ulama terkenal seperti Ibnu Rajab, Ibnu Hajar, dan Abn al-Imad. Beberapa di antara guru-guru al-Thufi adalah:³²

1. Selama di Baghdad pada tahun 691, al-Thufi belajar dari beberapa guru berikut:
 - a. Ismail Ibn Ali Ibn al-Thibal - Guru al-Thufi saat di Musthansharyah.
 - b. Al-Hafidz Abdurrahman bin Sulaiman bin Abd al-Aziz al-Malijaj al-Haramy al-Baghdady - Mengajarkan fiqh Hanabilah kepada al-Thufi.

³² Mahmoud al-Bakar. Hal 367.

- c. Ahmad bin Ali bin Abdillah bin Abi al-Badr al-Qalanisy al-Bajisry
 - d. Ibn al-Buqy - Ahli fiqh Hanbali yang menjadi guru al-Thufi dalam bidang fiqh.
 - e. Rasyid al-Din Abu Abdillah Ibn Abi al-Qasim
 - f. Isa al-Math'am - Saat belajar dengan beliau, al-Thufi mulai mengarang kitab dan mendalami literatur.
 - g. Maufiq al-Din - Pada masa ini, al-Thufi mulai belajar ushul fiqh dan menulis kitab.).
2. Selama berada di Damaskus, al-Thufi belajar dan berdiskusi dengan berbagai ahli fiqh, tafsir, dan hadits pada tahun 704 H, antara lain³³:
- a. Taqiyyudin Ibn al-Taimiyyah - Seorang imam ahli fiqh, mujtahid, penghafal hadits, ahli tafsir, dan ushul, serta dikenal sebagai seorang zuhud.
 - b. Yusuf bin Abd al-Rahman bin Yusuf al-Qudza'iy al-Kilaby Abu al-Hujjaj al-Dimasyqy al-Mazzy - Seorang ahli bahasa dan hadits yang juga merupakan pengarang kitab *Tadhhib al-Kamal fi Asma' al-Rijal*.
 - c. Abu Muhammad al-Qasim bin Muhammad bin Yusuf al-Barzaly al-Asyliby - Guru al-Thufi dalam bidang hadits dan sejarah..

³³ Mahmud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu*. Hal 367

2.3.2 Karya karya al-Thufi

Selama masa studinya, al-Thufi menghasilkan sekitar 42 karya yang mencakup berbagai bidang seperti fiqh, al-Qur'an, al-Hadits, tafsir, ushul al-fiqh, sastra, bahasa, dan lainnya. Karya-karya ini merupakan cerminan dari perkembangan pola pikirnya yang diperoleh selama masa belajarnya, antara lain :

- 1.) Karya al-Thufi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan al-Hadits berjumlah sepuluh buah karya, antara lain³⁴ :
 - a. *Al-Iksir fi qawaid al-Tafsir*
 - b. *Al-Isyarat al-Ilahiyyah Ala al-Mabakhits al-Ushuliyah.*
 - c. *Idhah al-Bayan an ma'na umm al-Qur'an.*
 - d. *Al-Mukhtashor al-Mu'alin.*
 - e. *Majmu' tafsir surah qaf dan al-Naba.*
 - f. *Jada al-Qur'an.*
- 2.) Karya-karya al-Thufi dalam bidang ushul ad-din, fiqh, dan ushul fiqh mencakup berbagai tulisan yang signifikan, antara lain:, antara lain :
 - a. *Bughiyah al-Sa'il ummahat al-Masa'il (ushul al-Ddin)*
 - b. *Qudwah al-Muhtadin ila maqasid al-din*
 - c. *Khilal al-Aqdi fi Ahkam*

³⁴ muhammad amin suhayli, *Qo'idah Dar'ul Mafaasidi Awla Min Jalbi Al-Masaalih* (al-Iskandariyah: Daar al-Salam, 2010). Hal 345

- d. *Al-Istinsharat al—Islamiyyah fii ahkam al-Mu'taqid*
- e. *Dar'al-Qaul al-Qabih fi al-Atahsin wa-al-Taqbih*
- f. *Al-Bahir fi ahkam al-Mu'taqid*
- g. *Radda ala al-Ittihadhiyyah*
- h. *Ta'liq ala al-Anajil watanaqadziha*
- j. *Muqaddimah fi ilm al-Fara'idh*



2.4 Gambaran Umum Tentang Al – Masalahah

2.4.1 Pengertian Al-Maslahah Menurut Bahasa

1. Kata "al-Maslahah" berasal dari bahasa Arab, yang terbentuk dari kata "salaha-yasluhu-suluhan-wasulahan-wasalahiyatan." Lafad "al-Maslahah" adalah bentuk masdar, yang merujuk pada sesuatu yang berkesesuaian dan memiliki arti penting, serta mampu mendatangkan manfaat atau faidah, baik secara materi maupun non-materi.³⁵
2. Kata *al-Maslahah*³⁶ dalam bahasa Arab juga diartikan sebagai sesuatu yang baik atau positif. Selain merupakan bentuk masdar, "al-Maslahah" adalah bentuk tunggal (isim mufrod) dari kata "masalih." Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, "al-Maslahah" diartikan sebagai sesuatu yang mampu mendatangkan kebaikan, faidah, kegunaan, dan kepentingan.
3. Menurut Al-Jauhari, kata "al-Salah" merupakan kebalikan dari "al-Fasad" (kerusakan). Kata "salaha as-Syai'u yasluhu-suluhan" memiliki pola yang sama dengan kata "dakhala-yadkhulu-dukhulan." Sementara itu, "al-Islah" (kebaikan) adalah kebalikan dari "al-Ifsad" (kerusakan). Kata "maslahah" adalah bentuk tunggal dari "masalih." Sedangkan "al-Istislah," yang berarti memberikan penilaian positif

³⁵ Kamil. Iskandar Hasyimah, *Al-Mojid Al-Wasith Fi Al-Arabiyyah Al-Mu'ashiroh*. (Beirut: Lebanon: , Dar-Almasyriq, 2003). Hal 75

³⁶ Zuhairi. Israwi, "Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU.," in *Kompas*, 2004.

atau mencari kebaikan, merupakan kebalikan dari "al-Istifsad," yang berarti memberikan penilaian negatif atau mencari keburukan.³⁷

Adapun dari uraian yang telah dipaparkan di atas, dapat diberikan kesimpulan sementara tentang pemaknaan kata *al-Maslahah* adalah:

- a. Kata "*al-Maslahah*" merujuk pada tindakan yang membawa kebaikan dan manfaat, sebagai hasil dari perubahan kata dari bab yang mengungkapkan akibatnya. Misalnya, bekerja dan belajar dianggap sebagai *maslahat* karena keduanya merupakan sebab yang memungkinkan seseorang untuk mendapatkan keuntungan, baik yang bersifat materi maupun non-materi. Dengan kata lain, pengertian "*al-Maslahah*" menunjukkan bahwa bekerja dan belajar adalah aktivitas yang bermanfaat dan dapat menghasilkan kebaikan.
- b. Kata "*al-Maslahah*" memiliki sinonim "*al-Manfa'ah*," yang berarti manfaat, dan antonim "*al-Mafsadah*," yang berarti keburukan. Dalam konteks ini, "*al-Maslahah*" adalah bentuk tunggal dari "*al-Masalih*," sama seperti "*al-Manfa'ah*" adalah bentuk tunggal dari "*al-Manafi*." Selain itu, "*al-Maslahah*" merupakan masdar atau

³⁷ Sahudi, "Konsep Al-Maslahah Dalam Hukum Islam (Kajian Atas Prinsip Maslahah Menurut Sa'id Ramadhan Al-Buthi). Dalam Buku *Dawabit Al-Maslahah Fi Al-Shari'ah Al-Islamiyah*." (Surabaya: Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel, 2008). Hal 16

bentuk kata benda dari kata kerja "salaha-yasluhu," yang berarti kebaikan³⁸.

Dalam karyanya *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Izzuddin bin Abd al-Salam menjelaskan bahwa "al-Maslahah" dan "al-Mafsadah" merujuk pada konsep kebaikan dan keburukan, manfaat dan mudarat, serta hal-hal yang baik dan buruk. Menurutnya, seluruh konsep "al-Maslahah" berkaitan dengan kebaikan, sementara "al-Mafsadah" berhubungan dengan hal-hal yang buruk dan berbahaya. Dalam Al-Qur'an, istilah "al-Hasanat," yang berarti kebaikan, sering kali diartikan serupa dengan "al-Maslahah," sedangkan "al-Sayi'at," yang berarti keburukan, sering dianggap sebagai padanan dari "al-Mafsadah."³⁹

Dalam kamus Munjid, kata "al-Maslahah" diartikan sebagai istilah yang berasal dari "al-Shalah," yang berarti kebaikan, kegunaan, validitas, dan kebenaran. Istilah ini mengacu pada sesuatu yang berada dalam kondisi yang sempurna dan sesuai dengan tujuan serta maksudnya. Contohnya, pena dianggap memiliki masalah ketika digunakan untuk menulis, dan pedang dianggap memiliki masalah ketika digunakan untuk memotong. Sebagian ulama merumuskan bahwa maslahat adalah segala sesuatu yang dianggap baik dan membawa manfaat, sedangkan

³⁸ Ahmad. Warson Munawwir, *Warson Munawwir, Ahmad. Al-Munawwir. Kamus Arab Indonesia Surabaya: Pustaka Progresif* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002). Hal 186

³⁹ Abd. al-Salam Izzudin, *Qawa'id Al-Ahkam Fi Mashalih Al-Anam* (Al-Azhar, 1994). Hal 88

mafsadah adalah keburukan dan segala hal yang menyebabkan kerusakan atau keburukan.

2.4.2 Pengertian *Al-Maslahah* Menurut Istilah

Definisi "al-Maslahah" dalam istilah merujuk pada upaya untuk meraih manfaat dan mencegah kerusakan (jalb al-Masalih wa daf al-Mafasid). Ketika dikaitkan dengan aktivitas dan kepentingan manusia, al-Maslahah berfokus pada pemanfaatan dan pencegahan mudarat dalam kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Maslahah juga dipandang sebagai salah satu elemen dalam syari'ah yang berhubungan langsung dengan manusia sebagai subjeknya. Selain itu, al-Maslahah di dunia dan akhirat merupakan tujuan utama (ghayah) dan alasan penetapan (*al-Maqasid al-Shari'ah*).⁴⁰

Definisi al-Maslahah yang disesuaikan dengan 'urf (bi hasb al-'Urf) adalah suatu faktor yang membawa pada kebaikan dan manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan keuntungan. Secara istilah, al-Maslahah merujuk pada faktor yang mengantarkan pada tujuan pembuat hukum (syar'i) baik dalam konteks ibadah maupun kebiasaan (mu'amalah). Pengertian al-Maslahah ini juga dibahas dalam kajian para ahli ushul fiqh (usuliyyin), khususnya dalam bab tentang illat atau

⁴⁰ Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit Al-Maslahah Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyah* (Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1992). Hal 122

kausalitas hukum, di mana salah satu definisi tersebut dirumuskan oleh al-Khawarizmi, yakni:

والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق

"Yang dimaksud dengan al-Maslahah adalah memelihara tujuan hukum Islam dengan menolak bencana atau kerusakan hal-hal yang merugikan dari makhluk (manusia)⁴¹"

Para ulama sepakat bahwa tujuan utama hukum Islam adalah untuk melindungi lima hal pokok: agama, akal, harta, jiwa, dan keturunan atau kehormatan. Oleh karena itu, setiap ketentuan dalam hukum Islam dirancang untuk menjaga kelima hal tersebut. Tujuan dari ketentuan hukum ini adalah untuk mencegah kerusakan dan memastikan kemaslahatan, yang dikenal dengan istilah al-Maslahah.

Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi dalam bukunya "al-Asybah wa al-Nadzair" mendefinisikan prinsip "dar al-Mafasid muqaddamun 'ala jalbu al-Masalih," yang berarti menolak kerusakan (mafsadah) lebih diutamakan daripada mengejar manfaat (al-Maslahah). Dalam hal ini, al-Maslahah diartikan sebagai pencapaian manfaat. Menurut Imam as-Suyuthi, pencegahan kerusakan harus diutamakan karena dampaknya yang signifikan terhadap kehidupan manusia. Sementara itu, pencapaian manfaat hanya berfungsi sebagai pelengkap dan kewajiban, sehingga

⁴¹ Hermanto, "Konsep Maslahat Dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif Al-Tûfi Dan Al-Ghazali)." Hal 53

menghindari kerusakan harus menjadi prioritas agar kebaikan dapat tercapai secara maksimal.⁴²

Tidak dapat disangkal bahwa konsep *al-Maslahah* adalah bagian esensial dari doktrin syari'ah. Setiap legislasi (*tasyri'*) dalam hukum Allah selalu melibatkan unsur *al-Maslahah*, baik dalam bentuk perintah maupun larangan. Setiap pembebanan hukum (*taklif*) yang diberikan kepada hamba-Nya pasti mengandung manfaat berupa *al-Maslahah*, baik dalam bentuk balasan langsung atau tidak langsung, di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, tujuan syari'ah adalah untuk mendatangkan kemaslahatan.

Dan rahmat bagi seluruh manusia, sebagaimana yang telah tercantum dalam QS. *al-Anbiya* ayat 107⁴³:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: "Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam." (QS. *Al-Anbiya*: 107)

Beberapa ulama memiliki pandangan yang berbeda mengenai makna dari *al-Maslahah*. Dalam upaya untuk memahami *al-Maslahah* secara komprehensif, penulis akan menjelaskan beberapa konsep *al-Maslahah*

⁴² Abdurrahman Suyuthi Jalaluddin, *Al-Asybah Wa Al-Nadzair, Al-Hidayah* (Surabaya.). Hal 133-135

⁴³ Marzuki Wahid, "Teori Pendekatan Dalam Memahami Al-Qur'an Dan Al-Sunah Perspektif Pemikiran Ar-Syarib: Majallah Nahdlah Al-Ulama," 1998. Hal 112

yang diajukan oleh ulama terdahulu. Penjelasan ini mencakup pandangan *al-Maslahah* menurut Imam Malik⁴⁴.

a) *Al-Maslahah* menurut Imam Malik

Imam Malik berpandangan bahwa *al-Maslahah* dapat diutamakan di atas nash hanya dalam kasus nash yang bersifat *dzanni*, sementara untuk nash yang *qath'i*, hal tersebut tidak berlaku. Dalam pandangan ini, *al-Maslahah* yang terdapat dalam nash dianggap sebagai pesan dari syari'. Oleh karena itu, dalam mazhab Maliki, *al-Maslahah* dapat mengkhususkan ayat-ayat Al-Qur'an yang masih bersifat umum dan memiliki makna yang *dzanni*. Namun, nash *qath'i* harus selalu diutamakan dalam segala keadaan.

Adapun definisi yang telah diberikan oleh ulama ushul fiqh terhadap masalah mursalah dalam hal ini adalah Imam Malik⁴⁵, yakni:

هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بإعتبار أو الإلغاء

Artinya: "al-Maslahah adalah segala kebaikan yang sesuai dengan tujuan syariat Islam dan dalam kebaikan itu tidak memandang atau mempertimbangkan pada suatu ketentuan, baik dengan menggunakannya (masalah mu'tabaroh, yang telah tertera

⁴⁴ Muhammad Ali Jumu'ah, *Al-Madkhal Ilaa Diraasat Al-Madzaahib Al-Fiqhiyyat* (al-Iskandariyah: Daar al-Salam, 2016). Hal 220

⁴⁵ amin suhayli, *Qo'idah Dar'ul Mafaasidi Awla Min Jalbi Al-Masaalih*. Hal 331

dalam nash), atau menyia-nyiakan (masalah mulghoh yang bertentangan dengan nash)"

هي ان يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه

Artinya: "Al-Maslahah adalah ditemukannya makna, di mana seseorang mengetahui dengan sebuah hokum yang berkorelasi dengan akal dan tidak diketemukan dasar yang disepakati

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

Artinya: Al-Maslahah yang hukumnya tidak ditentukan oleh syari untuk menyatakannya dan dalil syara tidak menunjukkan atas penggunaannya atau menyia-nyiakannya."⁴⁶

Kesimpulannya, *al-Maslahah Mursalah* adalah jenis kemaslahatan yang tidak secara eksplisit diakui atau ditolak oleh dalil apa pun. *Maslahah Mursalah* secara tegas termasuk dalam kategori maslahat yang tidak disebutkan secara langsung oleh *nash*. Masalah Mursalah, juga dikenal sebagai al-Maslahat al-Mutlaqah, adalah konsep yang tidak terikat oleh dalil syara', baik yang mendukung maupun yang menolaknya. Artinya, masalah ini diterapkan ketika tidak ada nash yang secara eksplisit membahas suatu masalah, tetapi tetap dianggap bermanfaat dan sesuai dengan tujuan umum syariah. Imam Malik adalah orang pertama yang mengamalkan metode masalah mursalah ini, menggunakan

⁴⁶ amin suhayli. Hal 332

pendekatan tersebut untuk menjawab isu-isu yang tidak secara langsung diatur oleh nash, tetapi dianggap penting demi kemaslahatan umat.⁴⁷

Menurut Zaky Al-Din Sya'ban, terdapat tiga syarat dalam penggunaan masalah mursalah⁴⁸:

- a. Kemaslahatan tersebut tidak ada dalil yang menolaknya, yang berarti masalah itu sejalan dengan tujuan syara'. Dengan kata lain, meskipun tidak ada dalil yang mendukung secara eksplisit, kemaslahatan ini tetap sesuai dengan prinsip-prinsip dasar syariah.
- b. Masalah Mursalah harus jelas dan pasti, bukan didasarkan pada keinginan hawa nafsu atau bersifat ambigu. Ini berarti bahwa masalah yang diambil harus dapat dipastikan memberikan manfaat nyata dan tidak didasari oleh interpretasi yang meragukan.
- c. Masalah Mursalah harus bersifat umum, berkaitan dengan kepentingan banyak orang, bukan hanya untuk kepentingan individu. Artinya, kemaslahatan yang dihasilkan harus

⁴⁷ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*. Hal 82

⁴⁸ Abd al Wadud al-Lakhmi, *Al-Talil Bi Al-Maslahah Inda Al- Ushuliyin*. Hal 114

membawa manfaat bagi masyarakat luas dan bukan hanya untuk kepentingan pribadi atau kelompok tertentu.⁴⁹

Mazhab Hanafiyah menjelaskan bahwa agar Maslahat Mursalah dapat dijadikan sebagai dalil, diperlukan syarat bahwa maslahat tersebut harus memiliki pengaruh nyata terhadap penetapan hukum. Artinya, harus ada ayat, hadits, atau ijma' yang menunjukkan bahwa sifat tersebut adalah illah (motivasi hukum) dalam menetapkan suatu hukum, atau bahwa maslahat tersebut termasuk dalam jenis sifat yang diakui sebagai motivasi hukum tersebut. Dengan kata lain, Maslahat Mursalah harus sejalan dengan prinsip-prinsip syara' dan didukung oleh dasar-dasar hukum yang diakui.

Contohnya adalah hukum mengenai sisa makanan kucing, yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Abi Qatadah.

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عن الهرة إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات

Artinya: Bahwa Rasulullah SAW, bersabda tentang kucing: "Sesungguhnya kucing itu tidak najis, karena sesungguhnya

⁴⁹ Muhlish Usman, *Usman, Muhlish*. 1996. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah Dan Fiqhiyyah* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996).

kucing termasuk binatang rumah yang senantiasa mengelilingi kamu, tidak menjadi najis bagi kamu⁵⁰.

Keberadaan kucing yang sering berada di rumah adalah sifat yang membuatnya dianggap bersih atau suci. Sifat ini menjadi motivasi hukum dalam hadits, yaitu *al-Tawwaf*, yang berarti hewan yang sering berada di rumah, tidur di rumah, dan sulit untuk dipisahkan. Berdasarkan sifat *al-Tawwaf* ini, hukum mengenai sisa makanan kucing dianggap tidak najis. Oleh karena itu, *al-Tawwaf* menjadi motivasi hukum kesucian untuk menghindari kesulitan bagi orang-orang yang memelihara kucing di rumah mereka.⁵¹

Salah satu contoh jenis sifat yang dijadikan motivasi dalam penetapan suatu hukum adalah ketika Rasulullah S.A.W melarang pedagang untuk menghalangi para petani di perbatasan kota dengan tujuan membeli barang mereka sebelum mereka memasuki pasar. Larangan ini didasarkan pada sifat tertentu yang bertujuan untuk melindungi kepentingan petani dan menjaga keadilan dalam perdagangan. Dengan demikian, sifat tersebut menjadi illah (motivasi hukum) dalam penetapan hukum yang melarang praktik tersebut. Ini menunjukkan bagaimana aspek-aspek tertentu seperti keadilan dan

⁵⁰ Muhammad Isma'il al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari II* (Beirut: Lebanon: Dar al- Hikmah,). Hal 213

⁵¹ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*. Hal 280

perlindungan terhadap pihak yang lemah dapat menjadi alasan utama di balik sebuah aturan hukum dalam Islam.

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله

عنهما أنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا تَلَقَّوْا السَّلْعَ

حَتَّى يُهْبَطَ بِهَا إِلَى السُّوقِ صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ

Artinya: "Abdullah bin Yusuf menceritakan bahwa Malik menyampaikan dari Nafi', yang meriwayatkan dari Abdullah bin Umar, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Tidak diperbolehkan bagi kalian untuk menjual barang yang sudah dijual oleh orang lain, dan janganlah kalian membeli barang dagangan hingga barang tersebut benar-benar sampai ke pasar." (H.R. Bukhari⁵²)

Larangan ini bertujuan untuk mencegah kerugian bagi petani akibat penipuan harga yang mungkin dilakukan oleh pedagang yang membeli barang di perbatasan kota.

Tiga alasan yang mendasari Imam Malik dalam menerapkan al-Maslahah al-Mursalah adalah⁵³:

⁵² Isma'il al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari II*. Hal 214

⁵³ Junaidy, "Menimbang Maslahah Sebagai Dasar Penetapan Hukum (Kajian Terhadap Pemikiran Muhammad Abu Zahrah)." Hal 49

1. Praktik sahabat yang menerapkan al-Maslahah al-Mursalah meliputi:

a) Pengumpulan al-Qur'an dalam bentuk beberapa mushaf.

b) Asas ganti rugi terhadap barang yang dirusakkan. Hal ini untuk menjaga agar tidak ceroboh dalam menjaga harta benda orang lain.

2. Konsep maslahat mursalah memang sejalan dengan maqasid syariah, yaitu tujuan-tujuan utama dari syariat Islam. Dengan demikian, mempertimbangkan dan mengambil maslahat dalam penetapan hukum adalah cara untuk mewujudkan maqasid syariah tersebut. Sebaliknya, jika maslahat diabaikan, maka hal itu berarti mengesampingkan tujuan utama dari syariat, yang jelas tidak diperbolehkan dalam Islam. Ini menunjukkan betapa pentingnya maslahat dalam kerangka hukum Islam, karena maslahat tidak hanya berfungsi sebagai dasar hukum, tetapi juga sebagai alat untuk mencapai keadilan dan kebaikan yang merupakan inti dari syariat.

Orang mukallaf akan merasa kesulitan jika tidak mempertimbangkan maslahat dalam konteks nash. Padahal, Allah SWT berfirman:

وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan." (QS. al-Hajj: 78)

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu." (QS. al-Baqarah: 185)

Imam Malik memang mengadopsi konsep masalah mursalah sebagai pedoman hukum dalam Islam. Beliau memandang bahwa masalah mursalah adalah bentuk penalaran yang penting, meskipun tidak didukung oleh dalil khusus, selama masalah tersebut tetap sesuai dengan tujuan syara'. Dengan pendekatan ini, Imam Malik memberikan ruang bagi hukum Islam untuk tetap relevan dan adaptif dalam menghadapi situasi baru yang mungkin tidak tercakup oleh nash secara eksplisit.:

ان المصلحة المرسله الآتي ترجع الى اصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة بغير

UNISSOLA
جامعته سلطان أبجوج الإسلامية

دليل معين

Artinya "Maslahah Mursalah adalah kemaslahatan atau kebaikan yang diakui dan dikembalikan kepada prinsip-prinsip syara', dengan syarat bahwa kemaslahatan tersebut tidak bertentangan dengan syara', tidak ada bukti yang menunjukkan kebatalannya, dan tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash yang jelas."

3. Al-Maslahah dalam Nash

Seluruh ulama sepakat bahwa sumber hukum Islam yang pertama adalah al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan landasan utama hukum Islam, yang mengandung segala prinsip dan ajaran Islam. Dalam pembentukan hukum, al-Qur'an memuat beberapa prinsip, salah satunya adalah prinsip tidak menyulitkan, yang berarti al-Qur'an diturunkan bukan untuk menyusahkan atau menyengsarakan manusia, melainkan untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia.⁵⁴

Asas kedua dalam pembentukan hukum al-Qur'an adalah *taqlil al-taklīf* (mengurangi beban), yang mencakup makna al-Maslahah, yaitu bahwa hukum ditetapkan untuk kebaikan dan kesejahteraan umat. Asas ketiga adalah *tadarruj* (berangsur-angsur), di mana Allah menginginkan agar manusia tidak merasa terbebani oleh hukum yang diturunkan. Asas ini juga mencerminkan al-Maslahah, yang menunjukkan bahwa kemaslahatan adalah tujuan utama dalam pembentukan hukum Islam. Oleh karena itu, para ulama sepakat bahwa kemaslahatan merupakan tujuan pokok dalam penetapan hukum-hukum syariah.

⁵⁴ Musthafa Zaid, *Al-Maslahah Fii Tasyri' Al-Islamiy* (Kairo: Daar al-Fikr al-Araby). Hal 76

Respon al-Qur'an terhadap al-Maslahah dimulai dengan penegasan mengenai latar belakang dan tujuan penciptaan manusia oleh Allah, yang dijelaskan dalam berbagai ayat, antara lain⁵⁵:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

Artinya : "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi (QS. al-Baqarah: 301)

Dalam ayat tersebut, dijelaskan bahwa manusia diciptakan oleh Allah dengan tujuan yang mulia, yaitu untuk menjalankan peran sebagai khalifah di muka bumi. Tugas sebagai khalifah ini mencerminkan tanggung jawab besar yang diberikan kepada manusia untuk memelihara, mengatur, dan menjaga bumi beserta isinya. Ini menunjukkan bahwa kemaslahatan adalah tujuan yang ingin dicapai di balik rahasia penciptaan manusia. Dengan kata lain, manusia diberi amanah untuk mewujudkan kebaikan dan mencegah kerusakan, yang merupakan inti dari konsep kemaslahatan dalam syariat Islam."

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

Artinya: "(mereka kami utus) selaku Rasul-Rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya Rasul-Rasul itu dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (QS. an-Nisa': 165)

⁵⁵ Muhammad Isma'il al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari II* (Beirut: Lebanon: Dar al- Hikmah,). Hal

Dalam ayat tersebut, Allah menekankan dua pesan utama yang ditujukan kepada makhluk-Nya, yakni :

1.) Para Rasul diutus oleh Allah SWT untuk memberikan kabar gembira kepada umat manusia mengenai aturan-aturan kewajiban yang, jika dijalankan, akan mendatangkan pahala dan membawa mereka ke surga. Selain itu, para Rasul juga bertugas memberikan peringatan tentang larangan-larangan yang, jika dilanggar, akan mengakibatkan dosa dan menjeruskan manusia ke neraka. Semua ini adalah bagian dari hukum-hukum Allah yang harus dijadikan pedoman oleh umat manusia dalam menjalani kehidupan.

2.) Dengan diutusnya para Rasul yang membawa hukum Allah sebagai petunjuk hidup, manusia tidak lagi memiliki alasan untuk menghindari atau mengabaikan aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Allah. Para Rasul telah menyampaikan hukum-hukum tersebut dengan jelas, sehingga setiap manusia bertanggung jawab untuk mengikuti dan mematuhi petunjuk-petunjuk itu.

4. Kedudukan al-Maslahah Sebagai Dalil Yang Diperselisihkan

Al-Maslahah sebagai sumber hukum Islam secara independen masih menjadi perdebatan di kalangan ulama. Imam Syafi'i secara tegas mengecam penggunaan al-Maslahah sebagai konsep hukum, menilai bahwa hal tersebut cenderung merupakan ciptaan manusia yang tidak berlandaskan pada syari'ah sebagai tolak ukur. Ia berargumen bahwa al-Maslahah bisa saja

hanya merupakan pelampiasan dari nafsu manusia. Sebagai contoh, pada zaman Jahiliyah, wanita tidak mendapatkan bagian harta warisan yang dianggap sebagai kebijakan sesuai adat istiadat pada masa itu, namun menurut Imam Syafi'i, hal tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai al-Maslahah.

Namun, dalam khazanah pemikiran hukum Islam, pembahasan mengenai ri'ayah al-Maslahah sebenarnya bukanlah hal yang baru. Husain Hamid Hasan, dalam karyanya *Nadhariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, menjelaskan bahwa hampir semua ulama ushul fiqh telah membahas al-Maslahah. Meski demikian, terdapat perbedaan pandangan di antara mereka terkait kategorisasi al-Maslahah yang dapat dijadikan sumber hukum dan ruang lingkup ri'ayah al-Maslahah itu sendiri.

Pada umumnya, ulama berpendapat bahwa ri'ayah al-Maslahah merujuk pada prinsip menjaga tujuan-tujuan hukum syara' yang dirancang untuk mencapai manfaat atau menghindari bahaya bagi manusia. Ini mencakup pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks ini, ri'ayah al-Maslahah dianggap sebagai sumber hukum utama yang menekankan berbagai aspek penting.⁵⁶

⁵⁶ Holilur Rahman, *Maqasid Al-Syari'ah* (Malang: Intrans Publishing, 2019). Hal 12

- a. Ri'ayah al-Maslahah harus selaras dengan tujuan syari'ah dalam penetapan hukum Islam, yaitu untuk melindungi agama, akal, keturunan, dan harta.
- b. Al-Maslahah, dalam ruang lingkupnya, bertujuan untuk menjaga tujuan syari'ah, meskipun kadang-kadang bisa bertentangan dengan kepentingan manusia.
- c. Ri'ayah al-Maslahah memiliki tujuan untuk memastikan bahwa manusia mendapatkan manfaat dan terhindar dari bahaya.

Dengan kata lain, ri'ayah al-Maslahah berfungsi sebagai landasan untuk menetapkan hukum dalam kasus-kasus yang tidak diatur secara eksplisit. Hal ini sesuai dengan prinsip bahwa segala sesuatu yang hukumannya ditentukan oleh Allah (tassarufat al-Syari') secara umum adalah untuk mencapai al-Maslahah.

Selain itu, mayoritas ulama berpendapat bahwa kemaslahatan yang sesuai dengan jenis tindakan syari' (المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع) adalah persyaratan mutlak agar ketentuan hukum yang lahir dari ri'ayah al-Maslahah sebagai sumber hukum Islam dapat diakui keabsahannya. Berdasarkan pandangan ini, secara umum, ulama hanya mengakui dua jenis ri'ayah al-Maslahah yang dapat diterima sebagai sumber hukum, yaitu:

1) *Al-Maslahah al-Mu'tabarah* (yang termasuk dalam *al-Maslahah al-Manshurah*) adalah kemaslahatan yang diakui dan diterima karena

konsistensinya dengan prinsip-prinsip syara' yang telah ada, serta dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum.

2) *Al-Maslahah al-Mursalah (yang termasuk dalam al-Maslahah al-Manshurah) adalah kemaslahatan yang tidak didukung oleh nash tertentu, namun didukung oleh prinsip-prinsip umum atau nilai-nilai syara' yang lebih luas.*

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa para ulama secara otomatis menolak al-Maslahah al-Ghoribah (kemaslahatan yang dianggap asing) atau al-Maslahah al-Mulghoh (kemaslahatan yang diabaikan). Hal ini dikarenakan al-Maslahah al-Ghoribah dianggap tidak sesuai dengan prinsip-prinsip syari'ah yang mapan, sementara al-Maslahah al-Mulghoh dianggap tidak relevan atau diabaikan karena dianggap tidak sesuai dengan ketentuan hukum atau tidak memiliki dasar yang kuat dalam nash dan ijma'.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, seorang ulama dari madzhab Hanbali pada abad pertengahan, dikenal karena upayanya untuk kembali ke dasar-dasar al-Qur'an dan al-Sunnah.⁵⁷ Dia berpendapat bahwa syari'ah adalah ketetapan Tuhan dan Rasul-Nya yang melampaui kepentingan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, dengan prinsip keadilan dan kebaikan (*al-Mashalih*). Ibn Qayyim juga mengakui pentingnya al-Maslahah sebagai bagian dari sumber

⁵⁷ Ulvi Na'imah, Farida, "Praktik Hibah Dalam Sewa-Menyewa Studi Pandangan Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. Berupa Skripsi Tidak Diterbitkan Fakultas Syari'ah.," *Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga*, 2007. Hal 54

hukum Islam, menekankan bahwa syari'ah mencakup hikmah dan manfaat yang melampaui sekadar perintah-perintah ritual.

Oleh karena itu, segala sesuatu yang menyimpang dari prinsip keadilan dan kebaikan dianggap tidak sesuai dengan syari'ah, meskipun mungkin merupakan hasil penafsiran. Muhammad Khalid Mas'ud mengutip pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang menyatakan bahwa menisbatkan illat kepada perintah Allah adalah sah, karena al-Qur'an dan al-Sunnah penuh dengan contoh di mana alasan hukum dijelaskan untuk perintah syara'. Ibn Qayyim al-Jauziyyah menerapkan teori al-Mulakath dalam berbagai aspek, tidak hanya dalam muamalah tetapi juga dalam bidang al-Syar'iyyah, yaitu tindakan yang mendekatkan manusia pada kemaslahatan dan menjauhkannya dari kebinasaan, bahkan tanpa penegasan langsung dari Rasul atau wahyu. Ia menentang pandangan yang menganggap bahwa hanya apa yang diungkapkan oleh syara' yang sah dalam konteks siyasah.

2.4.3 Al – Maslahah Menurut Najmuddin Al-Thufi

2.4.3.1 Konsep Ri'ayah al-Maslahah Menurut Najmuddin Al-Thufi

Sulayman Ibn Abd al-Qawīyy Ibn Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Thufi al-Hanbaly, yang hidup pada abad ke-13 dan dikenal sebagai al-

Thufi, merupakan seorang ulama yang lahir dan wafat di Baghdad. Ia sering dianggap sebagai pemikir rasionalis karena pandangannya yang menekankan *ri'ayah al-Maslahah* (pemeliharaan kemaslahatan) sebagai prinsip hukum tertinggi, melebihi kebergantungan pada sumber hukum tradisional. Pandangannya ini menunjukkan kecenderungan untuk mengutamakan kemaslahatan umat dalam penetapan hukum, meskipun harus menyimpang dari interpretasi tradisional terhadap nash.

Beberapa ilmuwan, seperti Farouq Abu Zaid dan Husain Muhammad, menilai bahwa al-Thufi, seorang ulama dari madzhab Hanbali, memiliki pandangan yang berani dan kontroversial mengenai al-Maslahah.⁵⁸ Meskipun al-Thufi mengakui nash sebagai sumber hukum tradisional yang paling kuat, ia juga berpendapat bahwa jika suatu nash tidak sejalan dengan kemaslahatan manusia, maka al-Maslahah harus diutamakan di atas nash.

وَأَنَّ خَالَتَهَا وَجِبَ تَقْدِيمِ رِعَايَةِ الْمَسْلُحَةِ عَلَيْهِمَا .

Artinya: "Dan jika berbeda dengan al-Maslahah, maka wajib mendandukan ri ayah al-Maslahah dari keduanya

⁵⁸ farouq Abu Zaid, "Terjemah Hukum Islam Dan Tradisionalis," 1986. Hal 98

Berdasarkan pembagian tersebut, al-Thufi secara tegas membagi ketentuan syara' menjadi dua bagian⁵⁹:

انه يقسم الشرع الى عبادات ومقدرات ومعاملات فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص والاجماع، وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة فحسب.

Artinya: "Sesungguhnya al-Thufi membagi syari'at menjadi dua kategori: ibadah, termasuk muqaddarat, dan muamalah. Untuk hal-hal yang termasuk dalam ibadah dan muqaddarat, kembali pada nash dan ijma'. Sedangkan untuk hal-hal yang termasuk dalam muamalah, dikembalikan pada al-Maslahah al-Mursalah.

Berdasarkan definisi tersebut, al-Thufi membagi lingkup syari'at secara umum menjadi hal-hal berikut:

- a. Ibadah dan sejenisnya yang termasuk dalam bagian ini meliputi seluruh ketentuan syara' yang berhubungan dengan *al-Hudud*, yaitu batasan dan ancaman hukuman yang memiliki batas tertentu, *al-Uqubat*, yaitu hukuman yang sudah dipastikan, dan *al-Muqaddarat*, yaitu aturan-aturan yang mengandung ukuran yang pasti.
- b. Muamalah dan sejenisnya, yaitu al-'Adah atau yang biasa disebut dengan urf, adalah kebiasaan baik yang ada di kalangan masyarakat dan juga dapat diterima oleh akal.

Dalam asas ini, al-Thufi menunjukkan bahwa pandangannya tentang al-Maslahah tidak jauh berbeda dari pandangan ulama pada

⁵⁹ Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit Al-Maslahah Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyah*. Hal 90

umumnya. Pernyataannya menunjukkan bahwa dalam konteks idealnya, al-Maslahah tidak mempengaruhi sakralitas ritus keagamaan. Al-Maslahah tetap dianggap sebagai dalil yang paling kuat, tetapi tidak menggantikan atau mengubah ritus yang bersifat sakral.

المصلحة القوي ادلة الشرع

Artinya: Al-Thufi memandang bahwa al-Maslahah adalah dalil syar'i yang paling penting, sehingga ia menempatkannya di atas nash dan konsensus para ulama (ijma). Dalam hal ini, al-Maslahah dianggap lebih kuat dari dalil syara' lainnya.⁶⁰

Al-Thufi menyatakan bahwa al-Maslahah merupakan hujjah independen ketika tidak ada nash atau ijma. Namun, jika terjadi pertentangan antara nash, ijma, dan *al-Maslahah*, *al-Maslahah* harus diutamakan. Prioritas *al-Maslahah* atas nash dan ijma dilakukan melalui *takhsis* (pengkhususan) dan *bayan* (penjelasan), bukan dengan mengabaikan atau meninggalkan nash, mirip dengan bagaimana al-Sunnah diutamakan atas al-Qur'an melalui penjelasan dan spesifikasi. Pandangan ini didasarkan pada hadits "لا ضرر ولا ضرار" yang menggabungkan kedua dalil tersebut.

⁶⁰ amin suhayli, *Qo'idah Dar'ul Mafaasidi Awla Min Jalbi Al-Masaalih*. Hal 46

Setelah memberikan argumennya tentang konsep al-Maslahah, al-Thufi menyatakan bahwa maksud dari nash qath'i dan dravy sangat penting dan harus dijelaskan. Karena jika maksud dari nash adalah gathi, maka perbedaan antara al-Thufi dan ulama ushuliyyun yang lain akan sangat berbeda. Namun, jika maksud dari nach adalah nach yang dranny, maka kontroversi antar ulama tidak akan sebesar ini.

وانما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والاجماع على الوجه :

الذي ذكرناه وجوه

Artinya "Sesungguhnya argumen yang menunjukkan perlunya mendahulukan al-Maslahah dibandingkan dengan nash dan ijma' adalah sebagaimana yang akan kami paparkan".⁶¹

احدها : ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح فهي انا محل وفاق الاجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه

Pertama: Sesungguhnya penolakan saya terhadap ijma yang dikatakan oleh para ulama dengan ri'ayah al-Maslahah adalah karena ri'ayah al-Maslahah merupakan tempat atau dasar suatu kesepakatan, sedangkan ijma adalah tempat perselisihan. Berpegang teguh pada sesuatu yang disepakati dianggap lebih utama dibandingkan berpegang pada dalil yang diperselisihkan.

الوجه الثاني : أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الاحكام

المتموم شرعا ورعاية المصالح امر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق

المطلوب شرط فكان اتباعه أولى

⁶¹ amin suhayli. Hal 108

Kedua, sesungguhnya nash sering kali berbeda dan bertentangan, dan perbedaan dalam nash ini dapat menjadi penyebab perselisihan dalam hukum atau pencelaan secara syara'. Sebaliknya, ri'ayah al-Maslahah merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak bertentangan dengan syara', sehingga menjadi alasan bagi kesepakatan. Mengikuti al-Maslahah dalam hal ini dianggap lebih utama.

الوجه الثالث : أنه قد ثبتت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في

قضايا

Ketiga, prinsip-prinsip tersebut telah ditetapkan dalam sunnah yang berkaitan dengan al-Maslahah dan tercermin dalam beberapa ketetapan.

Argumen yang mendasari pendahuluan *al-Maslahah* atas nash dan ijma adalah sebagai berikut:

Pertama, al-Thufi mendahulukan *al-Maslahah* dibandingkan dengan ijma karena ia memandang bahwa ijma bisa menimbulkan perselisihan tentang keahliannya, sementara *al-Maslahah* adalah hal yang disepakati. Ini berarti bahwa *al-Maslahah* termasuk dalam kategori hal-hal yang didahulukan jika dibandingkan dengan hal-hal yang diperselisihkan. Oleh karena itu, menurut al-Thufi, *al-Maslahah* adalah yang paling penting.

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا

Artinya : "Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah dan janganlah kamu bercerai bera (QS. al-Imran 103)

Kedua, al-Thufi berpendapat bahwa nash sering kali menimbulkan lebih banyak pertentangan dibandingkan dengan al-Maslahah, sehingga al-Maslahah lebih disepakati. Akibatnya, al-Thufi berargumen bahwa lebih penting untuk berpegang pada hal-hal yang telah disepakati secara umum daripada pada hal-hal yang tidak disepakati. Hal ini sejalan dengan larangan dalam al-Qur'an untuk berpegang teguh pada agama tanpa dasar yang jelas.

Ketiga, al-Thufi berargumen bahwa sering terjadi pertentangan antara nash dan al-Maslahah. Sebagai contoh, para sahabat kadang-kadang meninggalkan substansi nash (hadits Nabi) dan beralih kepada al-Maslahah, seperti yang telah dicontohkan oleh al-Thufi.

ومنها قوله عليه السلام الأصحابه : لا يصلين أحدكم العصر الأيني فريضة
فصلي بعضهم قبلها

Artinya: Di antara sabda Nabi SAW kepada para sahabatnya adalah: "Janganlah salah seorang dari kalian mengerjakan shalat ashar kecuali setelah tiba di Bani Quraidah. Jika kalian telah sampai di sana, barulah shalatlah".⁶²

Salah satu contoh hadits yang dikutip oleh al-Thufi menceritakan tentang perjalanan Nabi bersama para sahabat menuju kampung Bani Quraidzah. Dalam perjalanan tersebut, Nabi melarang para sahabat untuk melaksanakan shalat ashar sebelum mereka tiba di kampung tersebut. Namun, beberapa sahabat tetap melaksanakan

⁶² Isma'il al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari II*. Hal 223

shalat di tengah perjalanan karena khawatir matahari akan segera terbenam.⁶³

Mengenai kedudukan dan hubungan ri'ayah al-Maslahah dengan dalil lainnya, al-Thufi berpendapat bahwa jika kedua dalil tersebut sejalan, maka keduanya harus dijadikan pedoman. Dalam kategori ini, keduanya dianggap sebagai kriteria yang paling baik. (فان انفنا فيها ونعمت). Misalnya, dalam *al-Ahkam al-Khamsah al-Kulliyah al-Dharuriyah*, al-Maslahah menyatakan bahwa *nash dan jima* sejalan dengan *al-Maslahah* dalam hal lima hukum Islam yang berkaitan dengan pilar pokok. Sehubungan dengan hadits Nabi, "*ladarara wala dirara*".⁶⁴



⁶³ Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam* (Bandung: Pustaka,). Hal 49

⁶⁴ Wahid, "Teori Pendekatan Dalam Memahami Al-Qur'an Dan Al- Sunah Perspektif Pemikiran Ar-Syariby: Majallah Nahdlah Al-Ulama." Hal 31

BAB III

GAMBARAN UMUM TENTANG SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA

4.1 Tinjauan Umum Kewarisan

4.1.1 Sejarah Kewarisan di Indonesia

Perkembangan zaman membawa banyak perubahan yang terjadi di Indonesia. Dimulai pada zaman nenek moyang yang masih berupa Kerajaan, hingga saat ini Indonesia sudah menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Banyaknya perubahan yang terjadi ini tak lantas membuat satu hal di Indonesia yang ini berubah, yaitu Warisan.

Suatu pemindahan pusaka dari individu yang telah wafat dan diberikan kepada ahli waris guna dapat dimanfaatkan untuk memajukan kesejahteraan dan merubah kehidupan bagi orang yang ditinggalkan itulah yang disebut sebagai Warisan. Akan tetapi, hal-hal yang akan dialihkan kepada Ahli waris bukan sekadar berbentuk hak dan tanggung jawab, serta dapat berupa barang-barang berharga, benda bergerak, maupun benda tidak bergerak.⁶⁵

Barang dan asset yang menjadi salah satu dari rupa warisan itulah yang memicu adanya pertengkaran antara keluarga. Seringkali, kita mendengar berita mengenai pertengkaran dan pertikaian antara saudara sedarah yang memperebutkan harta warisan dari orang tuanya.

⁶⁵ Diana Anisya Fitri Suhartono, Naysha Nur Azizah, and Claressia Sirikiet Wibisono, "Sistem Pewarisan Menurut Hukum Perdata," *Jurnal Hukum, Politik Dan Ilmu Sosial* 1, no. 3 (2022): Hal 53.

Pembagian yang dianggap tidak adil oleh para ahli waris, peralihan warisan kepada orang yang bukan sedarah disertai dengan adanya surat wasiat, hingga perbedaan jumlah warisan yang didapat. Hal-hal itulah yang menimbulkan pertengkaran hingga pertikaian antara para ahli waris atau keluarga, dan membuat suatu hubungan kekeluargaan yang awalnya rukun menjadi saling bentrok dan membenci.

Kenyataan inilah yang ada di masyarakat sejak dahulu, hingga kini. Tujuan pewarisan yang diharapkan dapat mensejahterakan hidup para ahli waris, nyatanya malah membuat kehidupan keluarga menjadi hancur karena konflik yang terjadi. Dalam kehidupan manusia, Hukum Waris merupakan bagian yang tak terpisahkan yang melekat pada tiap pribadi/individu. Tiap-tiap pribadi/individu melekat padanya kedudukan harta yang kemudian harus diuruskan pembagiannya ketika dia meninggal. Terlepas dari banyak sedikitnya harta, pembagian waris selalu mengikuti aturan tertentu dalam hukum yang dipakai.

Seperti kita ketahui bersama, pemberlakuan Hukum Waris di Indonesia didasarkan pada 3 (tiga) Hukum yang berlaku berbeda berdasarkan Wilayah/daerah, Karakter, Patrilineal, bahkan Agama yang dianut.⁶⁶ Permasalahan waris di Indonesia diatur dalam berbagai peraturan perundangan yang tersebar. Hukum waris yang berlaku di Indonesia mencakup Hukum Waris Islam, bagi warga negara Indonesia yang

⁶⁶ Budiono, "Pembaruan Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia." Hal 79

beragama Islam, dengan mendasarkan dalil pada Al Quran dan Hadits yang termaktub dalam Kompilasi Hukum Islam.⁶⁷ Sedang pada warga negara Indonesia yang beragama selain Islam, pemberlakuan Hukum Waris adalah tunduk pada Hukum Adat dan Hukum Perdata. Namun tidak sedikit juga mereka yang beragama Islam menggunakan Hukum Adat.

4.2 Pluralisme Hukum Kewarisan di Indonesia

Hukum perdata yang berlaku di Indonesia, termasuk di dalamnya masalah pewarisan, sampai sekarang masih beraneka ragam dan masih belum mempunyai kesatuan hukum yang dapat diterapkan untuk seluruh warga negara Indonesia. Keanekaragaman hukum waris tersebut dapat dilihat dari adanya pembagian hukum waris kepada:

1. Hukum waris yang terdapat dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHP /BW'), Buku 1 Bah XII s.d. XVIII dari pasal 830 s.d. pasal 1130;
2. Hukum waris yang terdapat dalam hukum adat yaitu dalam bagian hukum waris adat, dan
3. Hukum waris yang terdapat dalam hukum waris Islam, yaitu ketentuan hukum waris dalam fiqh Islam, yang disebut Mawarits atau ilmu Faraidh. Hukum waris BW berlaku bagi orang-orang Tionghoa dan Eropa , Hukum Waris Adat berlaku bagi orang-orang Indonesia asli, sedangkan hukum waris Islam berlaku bagi orang-orang Indonesia asli yang beragama Islam

⁶⁷ "Kompilasi Hukum Islam" (Penerbit Nuansa Aulia, n.d.). Hal 5

dan orang-orang Arab (yang beragama Islam). Antara hukum waris adat di suatu daerah lingkungan hukum adat (*rechtkring*) dan daerah hukum adat yang lain terdapat perbedaan karena adanya perbedaan sifat kekeluargaan mereka masing-masing.

Adanya pluralisme hukum waris (BW, Adat dan Islam). yang berlaku bagi warga negara Indonesia menyebabkan pengadilan yang menangani masalah pewarisanpun terdapat perbedaan. Pewarisan bagi orang-orang Eropa dan Tionghoa yang menggunakan BW serta, orang-orang Indonesia asli yang menggunakan hukum adat, ditangani oleh Pengadilan Negeri, sedangkan pewarisan orang-orang Indonesia yang beragama Islam ditangani oleh Pengadilan Agama (PA).

4.2.1 Kewarisan menurut Hukum Islam di Indonesia

Kedudukan Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara membawa konsekuensi bahwa hukum yang dibuat dan berlaku di Indonesia harus tetap bersumber, dilandasi dan dijiwai oleh nilai-nilai Pancasila, terutama sila Ketuhanan Yang Maha Esa yang menyinari sila-sila lainnya. Hal ini ditegaskan lebih lanjut dalam pasal 29 ayat (1) UUD 1945, yang menyatakan bahwa Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.⁶⁸ Hukum yang berdasarkan Pancasila itu, di samping harus mengandung dimensi horizontal, yaitu merupakan norma yang berfungsi mengatur

⁶⁸ Fitria Agustin, Hasuri Hasuri, and Najmudin Najmudin, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Pelaksanaan Waris Di Indonesia," *Mizan: Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2022): Hal 109

ketertiban hidup bermasyarakat (*Ordering van het sosia'le Ieven*), ia juga hams mengandung d.imensi transendental, yang rriempakan perwujudan bakti pengabdian dan ketaatan bangsa Indonesi~ kepada Tuhannya.

Dalam Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila, umat Islam Indonesia-yang mempakan mayoritas di negeri ini mempunyai kebebasan untuk mengamalkan syari'at agamanya, sebagaimana juga agama lain. Salah satu upaya dalam rangka pengamalan syari'at Islam adalah menjadikan hukum Islam itu sebagai hukum positif di Indonesia. Keberhasilan umat Islam untuk menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia, antara lain lebih nampak sejak perumusan Pancasila sebagai landasan filosofis bangsa, sebagaimana tertuang dalam Piagam Jakarta (Jakarta Charter), yang menegaskan bahwa N egara Republik Indonesia berlandaskan kepada Ketuhanan dengan kewf!Jiban menjalankan .ryariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Landasan filosofis tersebut dikuti oleh landasan konstruksional dalam UUD 1945 yang dijiwai oleh dan mempakan rangkaian kesatuan dengan Piagam Jakarta, sebagaimana ditegaskan dalam Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959. UUD 1945, secara keseluruhan, baik naskah maupun isinya tidak bertentangan dan terdapat kesesuaian dengan prinsip-prinsip dalam hukum Islam.

Keberhasilan berikutnya dalam upaya menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia terlihat dengan dibentuknya lembaga - dan berbagai instansi keagamaan, serta lahirnya perundang-undangan seperti UU No. 1 Tahun 1974 jo. Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun

1977 tentang Perwakafan Tanah Milik, Undang-undang Nomor 1989 tentang Pendidikan Agama, dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991. Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) terdiri atas tiga buku, yaitu : Buku 1. tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan Buku III tentang Hukum Perwakafan. Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) yang merupakan proyek pembangunan Hukum Islam di Indonesia, dimulai sejak tahun 1985.⁶⁹

Secara keseluruhan, KHI selaras merujuk kepada perundang-undangan yang telah ada, seperti UU Nomor 22 Tahun 1946, UU Nomor 32 Tahun 1954, UU Nomor 1 Tahun 1974, UU Nomor 7 Tahun 1989, dan PP Nomor 28 Tahun 1977, ia juga merujuk pendapat para ulama dalam berbagai kitab fiqh yang membahas hukum perkawinan, dan hukum perwakafan. Dengan demikian KHI menjabarkan penjelasan dan penguraian perundang-undangan yang telah ada, dan menjabarkan pendapat para ulama yang terdapat dalam berbagai kitab, sebagai hukum positif di Indonesia. Sehingga apabila sebelumnya ada berbagai pendapat ulama yang dianggap

⁶⁹ Wahyuni, "Sistem Waris Dalam Perspektif Islam Dan Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia." Hal 108-119

belum menjadi "hukum Islam" maka KHI inilah yang "mengislamkan" pendapat mereka itu.⁷⁰

Hukum kewarisan sebagaimana diatur dalam KHI pada dasarnya merupakan hukum kewarisan yang diangkat dari pendapat *jumhur fuqaha* (termasuk Syafi'iyah di dalamnya). Namun dalam beberapa hal terdapat pengecualian. Beberapa ketentuan hukum kewarisan yang merupakan pengecualian tersebut, antara lain, adalah yang berkaitan dengan: masalah wasiat wajibah, 'yakli mengenai anak atau orang tua angkat dan ahli waris pengganti; yang berkaitan dengan masalah naqishah (Radd), yaitu mengenai pengembalian sisa harta peninggalan para ahli waris dan tentang pengertian anak (walad). . . Ketentuan wasiat wajibah kepada ahli waris yang orang tuanya telah meninggal terlebih dahulu dari pewaris pada hakikatnya, diatur dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia sebagaimana termaktub dalam pasal di bawah ini.

Pasal 185:

1. Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.⁷¹

⁷⁰ Yusuf Somawinata, "Hukum Kewarisan Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia,"

Alqalam 26, no. 1 (2009): Hal 129.

⁷¹ "Kompilasi Hukum Islam." Hal 54

2. bagian bagi ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Pasal 185 di atas menunjukkan bahwa ahli waris yang orang tuanya telah meninggal terlebih dahulu dari pewaris, ia menggantikan kedudukan orang tuanya (penerima warisan, seandainya ia masih hidup). Dalam menerima harta peninggalan pewaris. Dalam keadaan dernikian, kedudukannya menjadi ahli waris pengganti, Pemberian bagian kepada ahli waris pengganti (terutama bagi para cucu), walaupun tidak sejalan dengan Doktrin Mawali Hazirin dan cara prinsip representasi yang dapat dipakai oleh golongan Syi'ah. Namun demikian, dalam pasal 185 ayat (2) tersebut bagian ahli waris dibatasi, tidak boleh dilebihi bagian ahli waris yang sederajat dengan ahli waris yang diganti. Prinsip penggantian tempat (ahli waris pengganti) tersebut tidak dikenal dan tidak dipergunakan oleh jumhur ulama, termasuk empat Imam Madzhab. Namun dernikian, khusus terhadap nasib para cucu yang orang tuanya telah meninggal terlebih dahulu, oleh beberapa ulama tetap diperhatikan melalui ketentuan wasiat wajibah.⁷²

4.2.1 Kewarisan menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata

Dalam konsepsi Burgerlijk Wetboek yang merupakan nama lain dari Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, ketentuan yang berkaitan dengan peninggalan asset berharga dari individu yang telah meninggal dunia dan

⁷² Agustin, Hasuri, and Najmudin, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Pelaksanaan Waris Di Indonesia." Hal 115

dialihkan kepada seseorang lainnya yang disebut sebagai ahli waris itulah definisi dari hukum waris. Bisa disebutkan bahwa hukum waris ini dapat dikatakan termasuk dalam komponen Hukum harta kekayaan. Hukum Waris juga dapat diartikan sebagai seperangkat peraturan yang membahas tentang pengalihan harta yang diwariskan oleh orang yang telah wafat kepada ahli warisnya dengan bagian yang diterima. Dengan kata lain, hukum waris ini adalah aturan yang dibuat untuk mengatur terkait hak dan kewajiban yang dapat diterima dari peralihan harta kekayaan ketika seseorang telah meninggal ke orang lain yang telah menjadi ahli warisnya yang masih hidup.

Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, arti dari hukum waris tidak memiliki pasal tertentu, hanya terdapat pada pasal 830 yang dalam pokok gagasannya adalah mengenai pewarisan akan berlaku cumaterjadi saat kematian. Dengan kata lain, sebuah kekayaan peninggalan hanya bisa dilakukan pembagian untuk ahli waris sewaktu si pewaris dinyatakan wafat. Hukum waris dalam persepsi Kitab Undang Undang Hukum Perdata, seseorang yang mendapat bagian atau hak dari harta kekayaan si pewaris itu adalah seseorang yang masih hidup ketika harta warisan itu dibagikan, hal ini tertuang pada pasal 836 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.

Menurut pemahaman Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, unsur-unsur dalam kewarisan itu terbagi dalam 3 poin, diantaranya adalah⁷³:

a. Pewaris

Seorang individu yang telah meninggal dengan jenis kelamin laki-laki ataupun perempuan dan mewariskan aset kekayaan, hak, ataupun kewajiban yang selama dia hidup dilaksanakan dapat disebut sebagai Pewaris. Dapat juga diartikan bahwa pewaris ialah individu yang telah meninggal dan mewariskan harta kekayaannya. Untuk bisa menerima warisan, Kitab Undang-Undang Hukum Perdata telah mengatur terkait syarat dari terjadinya pewarisan, sebagai berikut:

a. Terjadinya pewarisan terdapat syarat yang berkaitan dengan pewaris, diatur pada pasal 830 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata yakni tentang perbedaan mati atau meninggalnya si Pewaris, yaitu:

1. Pewaris yang diketahui kematiannya secara vital dengan pembuktian tidak berfungsinya lagi panca indra atau organ vital tubuhnya dan dinyatakan telah benar-benar meninggal.

2. Pewaris meninggal demi hukum dengan pemberian pernyataan oleh Pengadilan.

⁷³ Wahyuni, "Sistem Waris Dalam Perspektif Islam Dan Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia." Hal 108-109

b. Terjadinya pewarisan terdapat syarat yang berkaitan dengan ahli waris, diatur pada pasal 830 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata yaitu tentang hidupnya ahli waris yang terbagi dalam 2 rupa, yakni:

1. Pada Hakikatnya, masih dinyatakan hidup melalui pembuktian panca indra dan organ vital tubuh yang masih berfungsi dengan baik.

2. Secara hukum dinyatakan masih hidup, tetapi tidak diketahui secara kenyataan. Bayi dalam kandungan juga dinyatakan seperti ini.

c. Prinsip dari terjadinya pewarisan yang diatur KUHPerdata, ialah:

1. Harta waris yang bisa dipindahkan ke pihak lain disebut sebagai harta waris terbuka, hal ini diatur dalam pasal 830 KUHPerdata.

2. Hubungan biologis yang masih terjalin antara pewaris dengan ahli warisnya, tidak termasuk pada suami dan istri. Dalam pasal 832 KUHPerdata, suami dan istri masih menjadi pewaris dan ahli warisnya apabila ketika meninggal dunia, mereka masih berada dalam ikatan perkawinan.

b. Ahli Waris

Anggota keluarga yang memiliki hak untuk menerima pengalihan atau pemindahan aset kekayaan dari individu yang telah wafat mempunyai hubungan darah yang absah atau tidak absah, atau suami ataupun istri yang masih hidup lebih lama dari pasangannya

yang telah meninggal disebut sebagai ahli waris. Pengertian dari ahli waris diatur pada pasal 832 KUHPerdara. Syarat untuk menjadi Ahli Waris itu terbagi menjadi 2, antara lain:

1. Ahli waris yang ditetapkan dalam Undang-Undang. Ialah individu yang memiliki hak untuk mendapatkan warisan berdasarkan dengan ketentuan dan ketetapan Peraturan Perundang-Undangan yang berkaitan. Pada pasal 832 KUHPerdara, ahli waris yang ditetapkan oleh Undang-Undang ialah keluarga dengan hubungan darah yang sah, suami dan istri yang masih dalam ikatan perkawinan ketika meninggal dunia. Apabila keluarga sedarah, suami ataupun istri juga tidak ada, negara memiliki hak untuk menerima pemindahanasset yang ditinggalkan oleh pewaris, serta wajib untuk melunasi hutang dari pewaris dengan harta peninggalan tersebut.
2. Ahli waris yang ditentukan oleh wasiat Pada pasal 875

Kitab Undang-Undang Hukum Perdata diuraikan mengenai surat wasiat yang memiliki pengertian ialah ungkapandari seseorang mengenai keinginan setelah kematiannya yang tertuang dalam suatu akta. Lalu, untuk pihak yang mendapatkan warisan dikarenakan adanya akta atau surat wasiat dari pewaris itu dinamakan Ahli

waris yang ditentukan surat wasiat. Syarat-Syarat untuk menerima warisan, sebagai berikut:

1. Meninggalnya si Pewaris

2. Ketika Pewaris dinyatakan meninggal dunia, ahli waris harus berada di tempat pewaris dinyatakan meninggal. Bayi dalam kandungan juga diatur haknya oleh hukum sebagai ahli waris, namun apabila bayi tersebut meninggal ketika dilahirkan, bayi tersebut dianggap tidak pernah ada dalam daftar ahli waris.

3. Seorang ahli waris hendaklah mampu dan berwenang mewaris, dalam pengertian ahli waris tersebut tidak dinyatakan tidak berhak oleh undang-undang.

c. Warisan

Dalam persepsi Burgerlijk Wetboek atau Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, pengertian dari warisan adalah Harta benda, aset maupun hak serta kewajiban yang berupa aktiva maupun pasiva dengan nilai uang yang hendak dialihkan dari Pewaris yang telah wafat ke para ahli waris tanpa memandang jenis kelamin.⁷⁴

⁷⁴ Nabila Sara Faninza and Zaiematuzzahra Munasib, “Kedudukan Anak Beda Agama Dengan Orang Tua Terhadap Warisan Menurut Sistem Hukum Waris Di Indonesia,” *Jurnal Kawruh Abiyasa* 1, no. 1 (2021): Hal 49–64.

4.2.1 Kewarisan menurut Hukum Adat

Hukum waris adat menghadapi persoalan kompleks dimana tidak terdapat seperangkat hukum yang sama atau dasar hukum yang sama ketika membicarakan hukum waris adat yang berlaku terhadap masyarakat adat di Indonesia, sebagaimana ketentuan hukum waris perdata Barat ataupun hukum waris Islam yang memiliki dasar hukum, sumber, dan ketentuan yang jelas dalam keberlakuannya. Hal ini dikarenakan setiap masyarakat adat memiliki hukum waris adatnya masing-masing dengan corak yang berbeda yang dipengaruhi oleh sistem kekerabatan yang dianut dalam masyarakat adat tersebut.

Corak hukum waris adat di Indonesia sangat dipengaruhi oleh prinsip garis keturunan yang berlaku pada masyarakat adat. Hal ini dikarenakan pada dasarnya, bentuk kekerabatan itu berasal dari eksistensi sistem garis keturunan dalam keluarga, termasuk juga adat dan kebiasaan, yang pada akhirnya membawa pengaruh terhadap ketentuan hukum waris adat. Sistem kekerabatan yang berlaku akan berpengaruh dalam hak perolehan kewarisan. Dengan kata lain, pengaruh sistem kekerabatan dalam sistem pewarisan hukum adat tersebut adalah terdapatnya beberapa corak pewarisan adat. Keberagaman corak waris adat tidak terlepas dari fakta bahwa setiap daerah memiliki adat yang berbeda antara satu dengan yang lain, sehingga mengakibatkan terdapat pula pluralisme corak hukum waris adat mengikuti ketentuan hukum adat pada suku-suku atau kelompok-kelompok etnik yang ada, mengikuti sistem garis keturunan yang berbeda-beda tersebut. Dengan demikian, corak hukum waris adat juga bersifat pluralistik sebab perbedaan sistem kekerabatan dalam setiap masyarakat adat.

Terdapat 3 (tiga) sistem kekerabatan pokok yang dikenal pada masyarakat adat di Indonesia, antara lain⁷⁵:

1. Sistem Patrilineal

Sistem ini menarik hubungan kekerabatan dari laki-laki saja, sehingga setiap keturunan subjek hukum ditarik dari garis keturunan ayah untuk masuk ke dalam hubungan keturunan.

2. Sistem Matrilineal

Sistem ini menarik hubungan kekerabatan dari perempuan saja, sehingga setiap keturunan subjek hukum ditarik dari garis keturunan ibu masuk untuk ke dalam hubungan keturunan.

3. Sistem Parental atau Bilateral

Sistem ini menarik hubungan kekerabatan dari laki-laki dan perempuan, sehingga garis keturunan setiap subjek hukum dapat ditarik baik dari ayah, maupun dari ibu tergantung kesepakatan bersama (Komari, 2015). Dengan sistem kekerabatan tersebut di atas, maka corak hukum waris adat di Indonesia menjadi beragam sesuai dengan sistem kekerabatan dari masyarakat adat masing-masing. Secara teoritis, hukum waris adat di Indonesia sesungguhnya mengenal beragam sistem kekerabatan lain selain yang telah disebutkan sebelumnya. Namun, yang akan dibahas dalam tulisan ini hanya meliputi corak hukum waris adat yang eksistensinya paling

⁷⁵ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat* (Bandung: Penerbit Alumni, 1980). Hal 33

menonjol dalam sistem hukum adat. Sehingga, melalui sistem kekerabatan yang dianut masyarakat adat di Indonesia di atas.



BAB IV

ANALISIS TERHADAP KONSEP RI'AYAH AL-MASLAHAH AL- THUFI

DAN RELEVANSINYA TERHADAP SISTEM KEWARISAN DI

INDONESIA

4.1 Analisis Terhadap Kerangka Epistemologi Pembentukan *Tasyri' Ri'ayah al-Maslahah* Al-Thufi

4.1.1 Analisis Terhadap *Ri'ayah Al Maslahah* Menurut Al-Thufi

Jika Anda ingin mempelajari *ri'ayah al* Anda harus mengikuti pandangan al-Thufi *-Maslahah* menurut *al-Thufi*, tentang konsep *al-Maslahah* secara konsisten. *Al-Thufi* berpendapat bahwa *ri'ayah al-Maslahah* adalah faktor yang menghasilkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan keuntungan, atau faktor yang mencapai tujuan dari maksud *syari'* (pembuat hukum, yaitu Allah), baik dalam hukum ibadah maupun dalam adat atau *mu'amalah*. Menurut *al-Thufi*, hal ini sebagai berikut:

- a. *Al-Maslahah*, dikehendaki oleh *syara'* sebagai hak prerogatif *syara'*, mencakup ibadah dan seluruh *ketentuan syara'* yang terkait dengan *al-Hudud*, yaitu ancaman hukuman dengan batas tertentu seperti *qishos*, *ta'zir*, dan *rajam*; *al-Uqubat*, yaitu hukuman yang sudah pasti; dan *al-Muqaddarat*, yaitu aturan-aturan dengan ukuran yang pasti, seperti masa *iddah* dan bagian waris.

- b. *Mu'amalah*, mencakup *al-Adah* atau *urf*, yaitu kebiasaan baik berlaku di masyarakat dan diterima secara rasional.⁷⁶

Pandangan *al-Thufi* menunjukkan perbedaan dengan ulama lain mengenai *al-Maslahah* karena *al-Thufi* memandang *al-Maslahah* dengan makna yang lebih luas dibandingkan dengan yang dipahami oleh ulama sebelumnya. Khususnya, *al-Thufi* berbeda dalam hal pengelompokan *al-Maslahah* yang sebelumnya dibagi menjadi *al-Mu'tabarah*, *al-Mursalah*, dan *al-Mulghoh*.⁷⁷

Untuk mengetahui perbedaan tersebut, penulis akan merinci *al-Maslahah* dalam analisis tersebut:

- 1) Syari'at secara tegas mengakui *al-Maslahah al-Mu'tabarah* dan menetapkan aturan untuk mewujudkannya, seperti jihad untuk melindungi agama dari musuh dan hukuman *qishas* untuk menjaga jiwa. Abu Zahrah mendefinisikan *al-Maslahah al-Mu'tabarah* sebagai kemaslahatan yang melindungi lima hal utama: agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Contoh dari masalah ini termasuk ancaman hukuman bagi peminum khamr untuk menjaga akal, ancaman hukuman zina untuk memelihara kehormatan dan keturunan, serta ancaman hukuman mencuri untuk melindungi harta. Kemaslahatan-kemaslahatan ini dipandang sebagai hal yang diakui dan

⁷⁶ M Al-Husain Al-Amiri, *Dekonstruksi Dalam Hukum Islam Pemikiran Najmuddin Al-Thufi*. Hal 76-78

⁷⁷ Basri, *Ushul Fikih 1*. Hal 99-103

dijamin oleh syariah untuk memastikan keberlanjutan dan kesejahteraan umat manusia.

- 2) Al-Maslahah al-Mursalah adalah al-Maslahah yang tidak bertentangan dengan nash, namun tidak ada dalil nash yang secara khusus membenarkan atau menyalahkannya. Al-Maslahah al-Mursalah dapat didefinisikan sebagai suatu hal yang dianggap memberikan manfaat dan kemaslahatan, tetapi tidak memiliki ketentuan hukum yang jelas untuk pelaksanaannya dan tidak ada dalil tertentu yang mendukung atau menolaknya. Dengan demikian, al-Maslahah al-Mursalah adalah masalah yang tidak terikat pada dalil khusus.

Sebagai contoh, rambu lalu lintas dibuat jika nash tidak mencantumkan penyari'atan, tetapi ketika tidak dibuat, akan terjadi banyak kecelakaan lalu lintas dan tujuan syara atau maqashid syariat dalam hal ini adalah menjaga keturunan, kehormatan, atau pencatatan perkawinan, meskipun tidak secara tegas mencantumkan adanya penyari'atan atas hal tersebut. Namun, baik pihak pencatat maupun mempelai dapat memperoleh manfaat dari pencatatan perkawinan dalam hal ini. Tidak ada dalil khusus dalam *al-Qur'an* maupun *al-Sunnah* yang mendukung peraturan demikian. Namun, peraturan ini sejalan dengan nayan syari'at, yaitu menjaga kehormatan.

- 3) Al-Maslahah al-Mulghoh adalah al-Maslahah yang bertentangan dengan nash, tetapi mengandung kemaslahatan atau dalam tindakan tersebut. Masalah mulghoh adalah sesuatu yang dianggap sebagai masalah atau manfaat secara mental, tetapi dianggap tidak sesuai karena bertentangan

dengan ketentuan syan'at, seperti halnya keyakinan bahwa pembagian waris antara laki-laki dan perempuan adalah masalah, tetapi keyakinan ini bertentangan dengan ketentuan syan'at.⁷⁸

Dari perbedaan tersebut, terlihat bahwa konsep al-Thufi mengenai ri'ayah al-Maslahah berbeda dengan pandangan ulama ushul lainnya. Al-Thufi berpendapat bahwa ruang lingkup al-Maslahah sebagai dalil hukum hanya berlaku dalam ranah muamalah, bukan dalam wilayah ibadah. Menurutnya, dalam urusan muamalah, al-Maslahah merupakan dalil terkuat yang harus diutamakan. Namun, dalam wilayah ibadah, termasuk hudud (hukuman atas tindak pidana) dan muqaddarat (ketentuan hukum dengan batas tertentu, seperti nominal dalam warisan dan masa iddah), dasar yang digunakan adalah nash dan ijma', bukan al-Maslahah.

Sementara itu, mayoritas ulama ushul berpendapat bahwa al-Maslahah bukanlah dalil syara' yang berdiri sendiri, melainkan tujuan dari syara' atau maqashid syari'ah. Dengan kata lain, al-Maslahah dilihat sebagai hasil yang diinginkan oleh syariah, tetapi bukan sumber hukum yang dapat berdiri sendiri tanpa dukungan dari nash atau ijma'. Sedangkan dalam menganalisis pandangan al-Thufi, al-Maslahah dianggap sebagai dalil utama dalam bidang muamalah, yang ditegaskan sebagai berikut:

⁷⁸ Abd al Wadud al-Lakhmi, *Al-Talil Bi Al-Maslahah Inda Al- Ushuliyyin*. Hal 211

انه يقسم الشرع الى عبادات ومقدرات ومعاملات فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص والاجماع وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة فصب

Artinya: " Sesungguhnya, al-Thufi membagi ketentuan syara' menjadi dua wilayah: wilayah ibadah dan wilayah muamalah., muqaddarat, mu'amalat, dan apapun yang berada dalam wilayah ibadah, dan muqaddarat maka di ibaratkan atau dikembalikan terhadap nash dan ijmak, dan apapun yang berada ada ranah muamalah maka di ibaratkan atau dikembalikan pada al-Maslahah saja⁷⁹

Penulis menyikapi pandangan tersebut dengan menyatakan bahwa jika terjadi konflik antara al-Maslahah dan dalil lainnya yang dapat menimbulkan kemudharatan, maka al-Maslahah harus diutamakan. Dalam konteks ini, al-Thufi menjelaskan pertentangan tersebut sebagai berikut:

فان وهذه الأدلة أقواها النص والاجماع تم هما اما ان يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها. وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع اذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم النص والاجماع ورعاية المصلحة المستندة من قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بالطريق التخصيص والبيان لهما لا بالطريق الافتينيات عليهما والتعطيل لهما كما تقديم السنة على القراءن بطريق البيان

Artinya: "Al-Thufi menyatakan al-Maslahah bukan hanya merupakan hujjah tersendiri ketika tidak terdapat nash dan ijma melainkan ketika terjadi pertentangan antara nash ijma, dan al-Maslahah maka dalam hal ini al-Maslahah harus diutamakan. Adapun prioritas al-Maslahah atas nash dan ijma adalah dilakukan dengan takhsis dan bayan, bukan dengan cara meninggalkan atau membiarkan nash, dan pandangan yang demikian adalah berdasarkan hadits لا ضرر ولا ضرار jika bertentangan maka harus mendahulukan ri'qyah al- Maslahah dengan jalan takhsis dan bayan, tidak

⁷⁹ Mahmoud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu*. Hal 221-225

dengan cara memebiarkan keduanya, sebagaimana mendahulukan al-Sunnah atas al- Qur'an, dengan jalan bayan".

Berdasarkan pandangannya, penulis menyimpulkan bahwa al-Thufi mendahulukan al-Maslahah dibandingkan dengan dalil lain karena pertimbangan-pertimbangan berikut:

- a. Dalam konsep al-Maslahah menurut al-Thufi, prinsip ini muncul dari hadits "لا ضرر ولا ضرار" (Hadits yang menegaskan bahwa tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas kerugian dengan kerugian lainnya), menurut al-Thufi, tidak hanya relevan untuk masyarakat di masa lalu tetapi juga berlaku untuk kondisi zaman saat ini. Penulis berpendapat bahwa makna hadits ini tetap aktual dan relevan, baik dalam konteks ibadah maupun muamalah. Oleh karena itu, al-Thufi memandang hadits ini sebagai representasi dari maqasid al-Qur'an dalam ri'ayah al-Maslahah (melindungi kemaslahatan manusia). Dengan kata lain, ri'ayah al-Maslahah dianggap sebagai tujuan utama dari syara' dan harus dipertimbangkan lebih utama dibandingkan dengan sumber hukum lain, termasuk nash dan ijma'.

Menurut penulis, dalam pandangan al-Thufi mengenai konsep ri'ayah al-Maslahah, di mana nash dan ijma' tidak selalu selaras dengan ri'ayah al-Maslahah, maka ri'ayah al-Maslahah harus didahulukan. Hal ini dikarenakan ri'ayah al-Maslahah pada dasarnya merupakan tujuan utama dari setiap makhluk dan layak menjadi hukum tertinggi (أقوى أدلة الشرع). Syariah lebih menekankan pemeliharaan kemaslahatan manusia dalam legislasi hukum. Dengan demikian, dalam keadaan

apapun, kemaslahatan manusia tidak boleh diabaikan, dan oleh karena itu, ri'ayah al-Maslahah sebagai dalil harus didahulukan daripada dalil-dalil lainnya.⁸⁰

Menurut al-Thufi, prioritas al-Maslahah atas dalil lain terkait dengan pembagian hukum menjadi dua kategori: ibadah dan muamalah. Ibadah mencakup hudud, uqubat, dan muqaddarat, sementara muamalah meliputi adat atau hukum kebiasaan yang bisa dirasionalisasikan. Dalam konteks ibadah, termasuk hudud dan muqaddarat, manusia tidak dapat mengetahui batas ukuran atau hal-hal yang dikehendaki oleh syara' kecuali melalui nash atau penjelasan dari para ulama dalam bentuk ijma'. Oleh karena itu, nash dan ijma' menjadi dalil utama yang harus dipertimbangkan dalam menentukan hukum dalam bidang ibadah.

Pembagian al-Thufi terhadap syara' dalam bidang muamalah bertujuan untuk memenuhi kebutuhan dan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan manusia dalam konteks ini merupakan tujuan utama dari syara'. Oleh karena itu, al-Thufi berpegang pada prinsip bahwa pertimbangan utama dalam bidang muamalah adalah ri'ayah al-Maslahah.

4.1.2 Analisis Terhadap Epistemologi Pembentukan Tasyri Ri'ayah al-Maslahah Menurut Al-Thufi

Salah satu ciri dari pemikiran al-Thufi yang menjadi dasar pertimbangan dalam istinbat dalilnya, serta merupakan bagian dari epistemologi al-Thufi, adalah

⁸⁰ Izzum Nafroni, "Konsep Maslahah Asy-Syatibi Dan Najmuddin Al- Thuyfi Dalam Pembaharuan Hukum Islam Syari'ah" (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008). Hal 114-118

pandangannya bahwa al-Maslahah merupakan dalil terkuat dalam bidang muamalah. Hal ini karena al-Maslahah dianggap memiliki kekuatan qat'iy yang signifikan, setara dengan nash dan ijma. Dalam hal ini, al-Thufi menilai bahwa ri'ayah al-Maslahah, nash, dan ijma adalah tiga dalil yang memiliki pengaruh besar dan dianggap sebagai dalil yang qat'iy. Seperti yang dinyatakan dalam pendapatnya, al-Maslahah dianggap sebagai dalil yang paling kuat dalam konteks muamalah:

وانما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والاجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه

Bahwa Sebenarnya, argumen yang mendukung pendahuluan al-Maslahah atas nash dan ijma' adalah sebagaimana yang akan kami jelaskan.⁸¹

احدها : ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح, فهي اذا محل وفاق الاجماع محل خلاف
والتمسك بما اتفق عليه اولى من التمسك بما اختلف فيه

Pertama, penolakanku terhadap ijma' yang dikemukakan oleh para ulama berlandaskan pada ri'ayah al-Maslahah karena ri'ayah al-Maslahah merupakan dasar kesepakatan, sedangkan ijma merupakan sumber perselisihan. Oleh karena itu, berpegang pada kesepakatan adalah lebih utama dibandingkan berpegang pada dalil yang masih diperselisihkan.

Dalam hal ini, *al-Thufi* berpendapat bahwa *ri'ayah al-Maslahah* memiliki akurasi dan kekuatan *qat'iy* yang lebih tinggi dibandingkan dengan *ijma*. Untuk mendukung pandangannya, *al-Thufi* mengemukakan alasan-alasan yang mendasari penolakannya terhadap *ijma*, yaitu:

⁸¹ Mahmoud al-Bakar, *Ushul Al-Fiqhi Taarikhuhu Wa Rijaaluhu*. Hal 221-225

- a. *Al-Thufi* menolak klaim para ulama yang menyatakan bahwa tidak mungkin terjadi kesalahan dalam *ijma*, baik *ijma* para ulama maupun *ijma* masyarakat Muslim, yang biasanya dikaitkan dengan hadits Nabi SAW.

ان تمتى لا تجتمع على الضلالة فاذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم

Artinya: "Sesungguhnya ummatku tidak boleh berzepakat dalam kasesatan".⁸²

Hadits Nabi tersebut menunjukkan bahwa hukum yang disepakati oleh semua *mujtahid* pada dasarnya mencerminkan hukum umat Islam yang diwakili oleh para *mujtahid* mereka. Hadits ini menjadi bukti bahwa umat Islam secara keseluruhan terlindungi dari kesalahan. Oleh karena itu, ketika umat Islam mencapai kesepakatan yang jelas mengenai hukum suatu masalah, maka hukum tersebut wajib diikuti.

Dengan demikian, *al-Thufi* menganggap pandangan tersebut sebagai tidak valid, karena meskipun masyarakat mungkin mencapai kesepakatan, masih ada kemungkinan kesalahan dalam konsensus mereka. Selain itu, karena hadits tersebut tidak mutawatir artinya tidak memiliki rantai periwayat yang terpercaya hal ini menunjukkan bahwa argumen tersebut dapat dipertanyakan dan dibantah.

⁸² Zamaly, "Kedudukan Masalah Dalam Hukum Islam. Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin Al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim Al-Jauriyah. Skripsi Tadak Diterbitkan Syari'ah." Hal 42-59

- b. *Al-Thufi* mempertanyakan kemudian menentang maksud dan hadits yang disebutkan di atas, serta hadits Nabi SAW

ستفترق أمني على ثلاث وسبعين فرقة

Artinya: "Umardu akan terpecah menjadi 75 kelompok semuanya akan masuk neraka kecuali satu".

Dengan kata lain, *al-Thufi* menafsirkan hadits tersebut sebagai penegasan bahwa umat yang tidak sepakat mengenai kesesatan terdiri dari 73 golongan, dengan satu di antaranya selamat dari api neraka. Namun, menurut penulis, jika maksudnya adalah seluruh kelompok, penafsiran ini tidak valid. Hal ini karena beberapa kelompok, seperti *Khawarij*, *Syi'ah*, *kaum Dzahiri*, dan kelompok *Muktazilah*, tidak mendukung *ijma'*. Oleh karena itu, tidak valid jika mempertimbangkan *ijma'* dalam konteks kelompok-kelompok yang tidak mendukung *ijma'* serta kelompok *bid'ah* di kalangan umat Islam yang sering dianggap kafir meskipun mereka beragama Islam. Dengan demikian, orang kafir tidak dapat dimasukkan dalam konsensus atau *ijma'*.

Sebagai contoh, *al-Thufi* mengutip hadits yang berbunyi " من قال لا إله إلا الله دخل الجنة " (Barang siapa yang mengucapkan 'Lailaha illallah' maka akan masuk surga). Nabi mengutus Abu Bakar untuk menyampaikan pesan ini kepada masyarakat. Namun, setelah itu, Sayyidina Umar melarang pengumuman tersebut berdasarkan *al-Maslahah*, karena dikhawatirkan kesalahpahaman di kalangan umat. Berdasarkan penolakan Umar tersebut, *al-Thufi* berasumsi meskipun terdapat

perbedaan pendapat mengenai *nash*, *ri'ayah al-Maslahah* lebih dapat diterima dan disepakati.

Berdasarkan alasan-alasan tersebut, al-Thufi menyimpulkan bahwa dalam wilayah muamalah, jika terjadi pertentangan antara al-Maslahah dan nash yang dzanny, maka al-Maslahah, yang bersifat qat'iy, harus diutamakan. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa dalam keadaan apapun, nash yang bersifat qat'iy harus lebih didahulukan dibandingkan dengan nash yang dzanny.⁸³

Dalam pembentukan konsep *ri'ayah al-Maslahah*, al-Thufi mengadopsi pendekatan berpikir yang merupakan bagian dari epistemologi al-Thufi.

Pendekatan ini didasarkan pada pemahaman terhadap hadits Nabi SAW, لأضرار ولا ضرار (tidak ada bahaya dan tidak boleh menimbulkan bahaya). Berdasarkan hadits ini, al-Thufi menggagas konsep *ri'ayah al-Maslahah* dengan mengemukakan empat prinsip yang menjadi dasar dan pendukung kerangka epistemologinya mengenai al-Maslahah, yaitu:

1. استقلال العقول باتراك المصالح و المقاصد Untuk menentukan kemaslahatan dan kemadharatan dalam hal muamalah dan duniawi (adat), menurut penulis, pernyataan al-Thufi merupakan bentuk pembuktian empiris melalui

⁸³ Riza Su'adi, "Perkembangan Kekuatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Islam Dari Pemikiran Al-Ghazali Terhadap Al-Syariby. Surabaya: LAIN Sunan Ampel." (2002). Hal 47-62

hukum-hukum kebiasaan. Al-Thufi berpendapat bahwa Allah telah menciptakan sarana bagi manusia untuk memahami kemaslahatan bagi dirinya. Dengan asumsi ini, al-Thufi percaya bahwa Allah telah memberi kita kemampuan untuk mengetahui kemaslahatan secara umum. Selain itu, nash yang bersifat umum juga memberikan kesempatan untuk mencapai kemaslahatan, dan nash berorientasi pada kemaslahatan umum.⁸⁴

2. المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص Yang dimaksud dengan al-Maslahah berdiri sendiri dalam menetapkan suatu hukum, al-Maslahah tidak harus didasarkan pada pengakuan atau penulisan dalam nash. Sebaliknya, al-Maslahah dapat didasarkan semata-mata pada rasio. Dengan kata lain, apa pun yang dianggap sebagai kemaslahatan oleh akal manusia dapat dianggap sebagai masalah, tanpa perlu didukung oleh dalil tambahan. Berdasarkan asumsi ini, penulis berpendapat bahwa konsep ri'ayah al-Maslahah yang digagas al-Thufi mirip dengan konsep al-Ma'aliyyah al-Muzalah yang dikembangkan oleh Imam Malik.
3. مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات و العادات و العبادات Al-Maslahah hanya berlaku dalam ruang lingkup muamalah dan adat. Sementara itu, dalam bidang ibadah dan muqaddarat, masalah tidak diterapkan karena ibadah dan hukum-hukum muqaddarat merupakan hak prerogatif syar'i yang sepenuhnya ditentukan oleh nash. Bentuk, kadar, tempat, dan waktu

⁸⁴ Ahda Bina Abianto, "Nazariyyah Al-Maslahah Fi Al- Figh Al-Islamy," *Pasca Sarjana IAIN AMPEL Surabaya*, 2009. Hal 82-85

ibadah dan hukum muqaddarat semuanya berasal dari nash dan tidak dapat diubah atau dipengaruhi oleh akal manusia.

4. المصلحة اقوى ادلة الشرع Dalam hal ini, al-Maslahah lebih diprioritaskan dibandingkan nash apabila terjadi pertentangan antara nash dan al-Maslahah dalam bidang muamalah serta adat atau kebiasaan, prioritas al-Maslahah diberikan melalui metode *takhsis* (pengkhususan hukum) dan *bayan* (penjelasan atau perincian hukum), bukan dengan menghapuskan atau mengabaikan hukum yang ada. Sebaliknya, dalam bidang ibadah dan muqaddaratnya, keputusan harus dikembalikan pada nash dan ijma.⁸⁵

B. Analisis Terhadap Konsep Ri'ayah al-Maslahah Al-Thufi dan Relevansinya Terhadap Sistem Kewarisan di Indonesia

1. Sistem Kewarisan di Indonesia

Sebagaimana ketiga corak hukum waris adat di Indonesia yang telah dipaparkan sebelumnya, terlihat bahwa dalam sistem kekerabatan patrilineal dan matrilineal, terjadi pembedaan derajat antara laki-laki dan perempuan. Melalui perspektif keadilan, maka perbedaan derajat antara laki-laki dan perempuan pada sistem hukum adat tertentu menjadi tidak relevan dengan perkembangan masyarakat modern dan era emansipasi saat ini. Apabila dulunya perbedaan derajat tersebut adalah sesuatu yang lazim dilakukan dan dipandang lumrah oleh masyarakat adat, maka saat

⁸⁵ Junaidy, "Menimbang Masalah Sebagai Dasar Penetapan Hukum (Kajian Terhadap Pemikiran Muhammad Abu Zahrah)." Hal 22-31

ini paradigma berpikir masyarakat telah berubah dan berkembang. Hal ini mengakibatkan adanya perspektif gender sebagai standar pandangan sistem kekerabatan yang melihat bahwa terdapat diskriminasi terhadap salah satu gender dalam sistem kekerabatan patrilineal maupun matrilineal.

Perkembangan zaman yang pasti terjadi berpengaruh pada paradigma berpikir masyarakat. Terjadi pembaharuan paradigma berpikir sehingga masyarakat menganggap hukum adat dapat lebih fleksibel mengikuti perkembangan zaman. Masyarakat adat terpengaruh modernisasi sehingga lebih terbuka pada konteks keadilan dan kesetaraan gender. Muncul paham persamaan derajat yang melahirkan semangat emansipasi untuk melepaskan diri dari kungkungan diskriminasi dalam nilai-nilai adat. Terdapat pengaruh pandangan Hak Asasi Manusia yang menilai ketidaksamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan harus diubah dalam hukum waris adat. Ditinjau dari Pasal 28I ayat (3) Undang-undang Dasar 1945, hal ini bukan menjadi masalah karena identitas budaya dan hak masyarakat tradisional dihormati mengikuti “perkembangan zaman dan peradaban”.

Perubahan norma-norma hukum adat yang disebabkan oleh modernisasi dan emansipasi merupakan sesuatu yang akan terjadi dengan sendirinya. Hal ini bukan merupakan penciptaan peranan hukum adat, melainkan suatu gejala biasa dalam pertumbuhan hukum adat. Adanya kasus-kasus perebutan warisan karena ketentuan gender menjadi realisasi

dikriminasi dalam hukum waris adat karena terdapat golongan yang dimarjinalkan. Pandangan-pandangan yang menempatkan salah satu gender sebagai pihak superior kian mengalami pergeseran. Seiring perkembangan peradaban, timbul pemikiran-pemikiran pelopor kesetaraan gender, sehingga kemudian terakomodir dalam sistem hukum positif nasional, tidak terkecuali sistem hukum adat yang beragam

2. Relevansi *Ri'ayah al-Maslahah* Terhadap Sistem Kewarisan di Indonesia



Kata "relevansi" berasal dari bahasa Inggris *relevance*, yang secara etimologis berarti kebutuhan, hubungan, keterkaitan, atau kaitan. Dalam bahasa Indonesia, relevansi diartikan sebagai hubungan atau keterkaitan, sementara relevan berarti memiliki hubungan yang erat dan bermanfaat secara langsung. Dalam konteks skripsi ini, relevansi merujuk pada kegunaan langsung konsep *ri'ayah al-Maslahah* terhadap sistem kewarisan di Indonesia.

Adapun beberapa contoh perkembangan corak hukum waris adat di Indonesia sebagai hasil perkembangan dari pemikiran konsep *riayah al-Maslahah*, antara lain:

1. Perkembangan Hukum Waris Adat Bercorak Patrilineal

Salah satu contoh perkembangan corak kekerabatan patrilineal terjadi dalam hukum waris adat masyarakat adat Bali. Di Bali sistem

pembagian waris didasarkan pada keturunan laki-laki (patrilineal) dan hanya mengenal sistem pewarisan mayorat laki-laki. Menurut hukum adat Bali yang menganut sistem kekeluargaan patrilineal maka yang menjadi ahli waris adalah anak laki-laki, sedangkan anak perempuan tidak sebagai ahli waris.

Namun seiring berjalannya waktu, kedudukan dan peran kaum perempuan dalam keluarga masyarakat Bali semakin berkembang di mana mereka turut serta dalam mencari nafkah, mengurus, serta mengambil keputusan bagi keluarga. Di sisi lain, hal itu menyebabkan peran dan tanggung jawab laki-laki tidak sebesar masyarakat adat Bali terdahulu. Hal ini kemudian menimbulkan pergeseran dalam corak patrilineal yang dibuktikan dengan dikeluarkannya keputusan Majelis Ulama Desa Pakraman Bali dengan Keputusan Pasamuhan Agung III MUDP Bali Nomor 01/Kep/PSM-3/MDP.Bali/X/2010 tanggal 15 Oktober 2010. Beberapa poin-poin dari keputusan itu adalah: 1) suami dan isteri memperoleh hak yang sama terhadap harta gunakaryanya (harta bersama yang diperoleh selama perkawinan); 2) Anak kandung (perempuan) serta anak angkat (perempuan) yang belum kawin pada dasarnya mempunyai kedudukan yang sama terhadap harta gunakarya orang tuanya, setelah dikurangi sepertiga sebagai duwe tengah (harta bersama) untuk dikuasai oleh anak yang melanjutkan swadharma dan tanggung jawab orang tuanya. Keputusan MUDP

Bali tersebut juga diakui dan diterapkan di beberapa desa yakni Desa Pakraman Kesiman, Pakraman Sumerta, dan Pakraman Panjer, sehingga dapat dilihat bahwa terdapat sekelompok masyarakat Bali yang sudah mengakui hak janda dan anak perempuan sebagai bentuk perkembangan living law dari hukum waris adat Bali seiring dengan berkembangnya nilai sosial budaya dari masyarakat adat itu sendiri. Meskipun perkembangan hanya terjadi pada beberapa kelompok masyarakat adat, namun hal ini telah menjadi bukti adanya pergeseran corak hukum waris adat patrilineal dalam masyarakat adat Bali, sehingga tidak hanya memprioritaskan laki-laki, namun juga telah melihat kedudukan perempuan setara.

Selain itu, terdapat pula Beberapa putusan yang menggambarkan pergeseran norma hukum waris adat patrilineal agar perempuan berhak menjadi ahli waris, khususnya di Bali, seperti:

a) Putusan Mahkamah Agung Nomor 100 K/Sip/1967 "...karena mengingat pertumbuhan masyarakat dewasa ini yang menuju kearah persamaan kedudukan antara pria dan wanita, dan penetapan janda sebagai ahli waris telah merupakan yurisprudensi yang dianut oleh Mahkamah Agung".

b) Putusan Pengadilan Tinggi Denpasar Nomor 35/PDT/2016/PT DPS "Mengingat perubahan-perubahan atau perkembangan masyarakat Bali, yang mengakui persamaan

kedudukan Pria dan Wanita di banyak bidang, serta asas keadilan dan kemanfaatan, Majelis Hakim Pengadilan Tinggi Denpasar berpendapat bahwa perempuan di Bali berhak mewaris dari orang tuanya...”

Putusan-putusan di atas menjadi bukti nyata bahwa hukum waris adat masyarakat adat Bali terus berkembang bahkan tercipta pergeseran norma hukum waris adat. Namun, harus digarisbawahi bahwa dengan adanya putusan-putusan di atas, tidak berarti bahwa norma seluruh norma hukum adat Bali semerta-merta berlaku terhadap seluruh masyarakat adat sebagai suatu kaidah baru. Namun, dapat dimaknai sebagai perkembangan hukum waris adat bercorak patrilineal.

2. Perkembangan Hukum Waris Adat Bercorak Matrilineal

Salah satu contoh perkembangan corak kekerabatan matrilineal terjadi dalam hukum waris adat masyarakat adat Sakai. Masyarakat adat Sakai menggunakan hukum waris adat bercorak matrilineal karena sistem keturunannya yang bersifat matrilineal, yaitu penarikan garis keturunan dari ibu atau perempuan. Namun, seiringan perkembangan peradaban, masyarakat adat Sakai melakukan adaptasi terhadap hukum waris adatnya melalui peraturan yang dikeluarkan oleh Kerajaan Siak. Dengan dikeluarkannya peraturan tersebut, pewarisan dilakukan menurut garis keturunan ayah atau laki-laki, sehingga bergeser ke arah corak parental

matrilineal. Corak hukum waris masyarakat adat Sakai membuat anak laki laki, anak perempuan, maupun keponakan laki-laki dari saudara perempuan pewaris dapat menjadi ahli waris. Dalam hal ini, anak-anak dari pewaris kepadanya akan diserahkan setengah dari harta peninggalan. Sementara itu, setengah sisanya akan diserahkan kepada keponakan laki-laki dari saudara kandung perempuan.

Adaptasi ini menandai perkembangan masyarakat adat Sakai yang kemudian menggeser norma dalam corak hukum waris adatnya. Perkembangan tersebut juga diikuti oleh perkembangan akan kebutuhan hukum. Hal ini berarti bahwa masyarakat adat Sakai telah mengalami pergeseran nilai-nilai sosial, terlebih khusus nilai-nilai hukum. Apabila dahulu derajat laki-laki berada di bawah perempuan akibat sistem kekerabatan matrilineal yang dianut, maka dengan pergeseran norma, derajat kedua gender disamaratakan, sehingga keduanya berhak untuk mendapatkan warisan.

Untuk menganalisis relevansi konsep al-Maslahah al-Thufi dengan Sistem Kewarisan di Indonesia, penting untuk memahami landasan pemikirannya agar kedua konsep yang ada dalam hukum Islam tersebut dapat diintegrasikan dan dikompromikan. Langkah ini diperlukan untuk memastikan kedua konsep tersebut dapat diselaraskan. Dalam penerapannya, Sistem Waris di Indonesia meliputi beberapa aspek, antara lain:

A. *Al-Adah (kebiasaan)*

Dalam penerapan metode al-Adah, Munawwir sejalan dengan pandangan Abu Yusuf, yang menyatakan bahwa jika suatu nash didasarkan pada adat istiadat atau tradisi, dan adat tersebut kemudian berubah, maka hukum yang sebelumnya ditetapkan oleh nash tersebut tidak lagi berlaku. Prinsip ini didasarkan pada pemahaman bahwa hukum Islam adalah rahmatan lil alamin, yang memberi kebebasan untuk melakukan hal-hal positif. Namun, jika al-Adah bertentangan dengan nash, ada dua pilihan: tetap berpegang pada nash atau menyesuaikan hukum dengan perubahan adat yang baru.

Jika al-Adah (kebiasaan) secara total bertentangan dengan nash, maka al-Adah harus ditinggalkan, seperti dalam kasus membuka aurat atau menganggap anak hasil zina sebagai sah. Namun, jika nash didasarkan pada tradisi yang menjadi illah (alasan hukum), dan tradisi tersebut berubah, maka al-Adah harus diutamakan, sesuai dengan kaidah hukum "al-Hukmu yaduru ma'a illatih wujudan wa 'adaman" (hukum berlaku seiring dengan ada atau tidak adanya illah).⁸⁶

⁸⁶ Stai Al Azhar, "Akuntansi Dalam Perspektif Maqashid Syariah; Analisis KHES Dengan Masalah Najmuddin Ath-Thufi Accounting in the Sharia Maqashid Persecution; KHES Analysis with Masalah Najmuddin Ath-Thufi," 2017.

b) *Nasakh*

Menurut Munawwir, nasakh merupakan proses perubahan atau pembatalan hukum dan petunjuk yang disampaikan kepada Rasulullah. Ia mengutip pandangan para ulama seperti Ibn Katsir, al-Maraghi, Rasyid Ridha, dan Sayyid Qutb, yang menekankan bahwa nasakh (pembatalan atau penggantian hukum) adalah suatu keharusan karena hukum perlu disesuaikan dengan perubahan tempat dan waktu. Prinsip ini tercermin dalam kaidah "al-hukmu yaduru ma'a illatih wujudan wa 'adaman" (hukum berlaku sesuai dengan sebabnya, baik ada maupun tidak adanya). Oleh karena itu, karena nasakh sangat penting, Munawwir menegaskan bahwa kemaslahatan merupakan tujuan utama dari setiap ijtihadnya.

Tujuan utama dari setiap metode adalah al-Maslahah. Al-Thufi menegaskan pentingnya mempertimbangkan al-Maslahah dalam setiap proses istinbat hukum. Dalam konteks reaktualisasi hukum Islam di Indonesia, konsep ri'ayah al-Maslahah yang diajukan oleh al-Thufi dapat digunakan sebagai pedoman dalam pembentukan hukum Islam atau dalam menyesuaikan kembali peraturan-peraturan di wilayah hukum Indonesia, sesuai dengan prinsip dasar kedua dalam pembentukan hukum Islam.

c.) *Al-Maslahah*

Dalam klasifikasi ketiga metodologi reaktualisasi hukum Islam, Munawwir menjadikan al-Maslahah sebagai dasar pemikirannya. Ia merujuk pada konsep ri'ayah al-Maslahah menurut al-Thufi, yang berpendapat bahwa jika terdapat konflik antara kepentingan masyarakat dalam urusan muamalah dengan teks atau ijma, maka kepentingan masyarakat harus diutamakan. Al-Thufi membangun pandangannya di atas empat prinsip utama: akal mampu memahami maslahat dan mafsadat, maslahat berfungsi sebagai dalil syar'i yang independen dari teks, penerapan maslahat khusus untuk urusan muamalah dan bukan ibadah, serta maslahat merupakan dalil syar'i yang paling kuat.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pandangan al-Thufi yang telah dirumuskan di atas, dapat disimpulkan beberapa hal, antara lain:

1. Kerangka pembentukan tasyri' dalam konsep *Ri'ayah al-Maslahah* menurut al-Thufi

a. Secara umum, "ri'ayah al-Maslahah" yang diterapkan dalam masyarakat merujuk pada segala upaya yang dapat membawa dan menghasilkan manfaat. Pengertian ini sejalan dengan makna al-Maslahah secara linguistik yang telah dijelaskan sebelumnya, serta sesuai dengan pandangan para ulama seperti al-Ghazali, Ramadhan al-Buthi, dan Imam Malik.

b. Al-Thufi membedakan antara tujuan yang ingin dicapai oleh syari' (Allah sebagai pembuat hukum) dengan keinginan manusia. Menurut al-Thufi, al-Maslahah yang dimaksud dalam hukum Islam tidak selalu sejalan dengan apa yang diinginkan oleh manusia. Sebagai contoh, hukum qishas dipandang sebagai bentuk masalah oleh al-Thufi karena penerapan qishas dapat mencegah pertumpahan darah. Oleh karena itu, masalah yang diwujudkan melalui penetapan qishas, serta hukuman rajam atau dera 100 kali bagi pelaku zina, dianggap oleh al-Thufi sebagai masalah karena hukuman-hukuman tersebut dapat menimbulkan rasa takut sehingga mencegah perbuatan zina.

c. Pandangan al-Thufi tentang *al-Maslahah* pada dasarnya sejalan dengan pemahaman *al-Maslahah* yang diinginkan oleh mayoritas ulama. Perbedaannya terletak pada penerimaannya dalam konteks wilayah *mu'amalah*. Sementara al-Ghazali dan al-Syatibi menolak penggunaan *al-Maslahah* sebagai dalil dalam ranah *mu'amalah*, al-Thufi tetap menerima dan mengakui *al-Maslahah* sebagai dasar hukum dalam konteks tersebut.

2. Keterkaitan *ri'ayah al-Maslahah* al-Thufi dalam Sistem Kewarisan di Indonesia

Bahwa pada dasarnya, konsep *ri'ayah al-Maslahah* yang digagas oleh al-Thufi memiliki relevansi dalam upaya reaktualisasi hukum Islam, antara lain:

a. Dengan menerapkan prinsip "*ri'ayah al-Maslahah*," para ahli hukum Islam di Indonesia dapat lebih efektif dalam menangani berbagai masalah hukum dan sosial yang dihadapi oleh masyarakat. Ketika banyak masalah baru muncul yang memerlukan penyelesaian segera, masyarakat akan kesulitan jika tidak mempertimbangkan kemaslahatan dalam penetapan hukum Islam. Misalnya, dalam sistem kewarisan, penerapan prinsip kemaslahatan dapat membantu mengatasi tantangan yang muncul akibat perubahan dan kebutuhan masyarakat.

b. Dengan menggunakan konsep '*ri'ayah al-Maslahah*', al-Thufi memungkinkan penanganan berbagai masalah baru yang tidak memiliki status hukum yang jelas dalam kajian hukum Islam, meskipun tidak secara eksplisit tercantum dalam legislasi *syari'*. Konsep ini memberikan

fleksibilitas untuk menangani isu-isu yang muncul di luar kerangka hukum yang telah ada.

B. Saran-Saran

1. Penelitian ini merupakan bagian dari studi lebih luas mengenai pandangan Sulaiman Najmuddin al-Thufi. Untuk kajian lebih mendalam, disarankan untuk merujuk pada karya-karya al-Thufi, khususnya dalam bidang ushul al-fiqh, seperti *'al-Takyin fi Syarh al-Arba'in'* dan *'Mukhtashor al-Roudlah'*.
2. Dalam menilai pendapat mengenai *'ri'ayah al-Maslahah'*, penting untuk menelaah latar belakang kemunculan pendapat tersebut, termasuk dalil-dalil dan situasi historis yang memengaruhi pendapat itu. Hal ini akan membantu dalam memahami konteks secara lebih mendalam dan menghindari kesalahan penafsiran.
3. Hasil studi ini diharapkan tidak hanya menambah perbendaharaan ilmiah, tetapi juga menjadi wacana dan inspirasi untuk kajian-kajian sejenis yang lebih mendalam di masa depan.
4. Mengingat keterbatasan penyusun, meskipun berusaha sebaik mungkin, hasil penelitian ini mungkin masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, saran dan masukan sangat dibutuhkan untuk meningkatkan kualitas skripsi ini., Wallahu a'lam.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abi Rabi' Sulaiman ibn Abd al-Qawiyy bin Abd al-Karim ibn Said al-Thufi,
Najmuddin. 1989 M/1409 H. Syarakh Mukhtasor al-Raudioh. Jhes III.
Mu'assasah al-Risalah

Abu Zaid, Farouq. 1986. Terjemah Husain Muhammad. Hukum Islam Antara
Tradisionalis dan Modernis. Jakarta: P3M

Abu Zahrah, Muhammad. 2005. Terjemah Saefullah Ma'shum. Ushul Figh
Jakarta: Pustaka Firdaus. Abdurahman MA disertasi mengutip;
Musthafa al-Bigha dan Mulryiddin, 1989. al-Mistu al-Wafy Fi Syarh
al-Arba'in al-Nawawiyah Beirut. Dar Ibn Katsir.

Abdurrahman Suyuti, Jalaluddin al-Asybah Wa al-Nadzair. Surabaya al-
Hidayah

Abdul Aziz, Dahlan 1994. Ensiklopedi Islam. Ichtiar baru Van Hoeve.

Abd al-Salam, Izzuddin bin. 1994. Qawa'id al-Ahkam Fi masalih al-Anam.
Juz 1. Kairo: Maktabah al-Kuliyyat al-Azhariyah.

Abd al-Wadud al-Lakhmi, Ramadan. 1987. Al-Talil Bi Al-Maslahah Inda al-
Ushuliyin. Kairo: Dar al-Huda.

Al-Thufi, Najmuddin. 1998. Kitab al-Ta'yin Fizyarhi al-Arba'in. Beirut
Libanon Mu'assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah.

Ali al-Zarqa, Musthafa. 2000. Terjemah Ade Dedi Rohayana Jakarta. Riora
Cipta

Ali, Moch 1987 Penelitian Prozedur Strategi. Bandung Angkasa

- Ali dan Ahmad Zuhdy Muhdhor, Atabik Kanus al-Azhvy. Yogyakarta. Multi Karya Grafika. PP. Krapyak
- Arkoun, M 2000. Membedah Pemikiran Islam penerjemah Hidayatullah Bandung: Pustaka
- Al-Din Sha'ban, Zaky. 1965 Usul Figh al-Islami Mesir: Matba'ah Dar al-Ta'lif
- Al-Ghazali, 1971. Al-Mushtazifa Mim lim Al-Ushul Kairo: Syirkah al-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttakhidah
- Al-Syahby, Al-Manwafaqat Fi Ushal Al-syari'ah. Jus II. Beirut: Dar Al-Ma'rifah
- Al-Siddieqy, Hasbi 1980. Pengantar Hukum Islam. Jakarta: Bulan Bintang
- Ash-Shiddiqie, Hasbi 2001. Falsafah Hukum Islam. Semarang Pustaka Rizki Putra
- Bik, Hudhari. Tarikh al-Tasyri al-Islami Surabaya: al-Hidayah
- Bik, Hudhari. Alih Bahasa Muhammad Zuhri, 1980. Tarikh Tayri al-Llamy Sejarah Pembinaan Hukion Islam. Semarang: Darul ihya'.
- Darras, Abdullah. tt. dalam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa as-Syatiby, al-Muwafaqat Fi Ushul as-Syari'ah Beirut: Dar al-Fikr al-Araby.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka
- Djatzmiko, Rahmad. 1991. Perkembangan Ilmu Figh di Dro. Jakarta Bumi Aksara
- Effendi, Satria, 2005. Ushul Figh. Jakarta: Prenada Media

- Fuad, Mahsun. 2005. Hukum Islam Indonesia dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.
- Hallaq, Wael b. 2000. A History of Islamic Legal Theories. Terjemah Abdul Haris. Sejarah Teory Hukum Islam Pengantar Untuk Ushul Figh Madzhab sunny. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Hamid Hasan, Husain. 1971. Nadriyyah al-Maslahah fi al-Figh al-Islamy. Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah
- Muslihuddin, Muhammad 2002. Ijtihad Antara Penerapan dan Harapan, dalam Mun'im A. Sirry. Sejarah Figh Islam: Sebuah Pengantar. Yogyakarta: Gama Media
- Nasution, S. 1998. Metode Penslman Naturalistik Kualitarif. Bandung Tarsito.
- Syarifudin, Amir. 2001. Uthul Al-Figh. Jakarta: Wacana Ilmu
- Usman, Muhlish. 1996. Kaidah-Kaidah Ushulyah dan Fiqhiyyah. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Usman, Muchlis. 2002. Kaidah Ushulyah Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Yasid, Abu 2004. Rekontruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal. Yogyakarta: LKIS
- Zaid, Musthafa 1964 M 1384 H. al-Maslahah Fi Tayri al-Islamy Wa Naim ad-Din al-Thufy. Kairo: Dar al-Fikr al-Araby.