

B A B I I I

MAŞLAĤAH SEBAGAI PERTIMBANGAN HUKUM

A. Kehendak Tuhan dan Kepentingan Manusia

KATA "Islam" bermakna "pasrah" atau "ketundukan tanpa syarat" (kepada kemauan Allah) yang di dalamnya terkandung makna kesediaan untuk mengetahui dengan pasti apa yang dikehendakiNya agar dilakukan hambaNya. Ketundukan demikian mesti tegak baik dalam dimensi pribadi maupun kolektif. Tanpa syarat artinya pengakuan bahwa tidak ada perubahan, kompromi langkah surut ketika perintah-perintah ini bertubrukan dengan segala klaim atau tuntutan dari sumber lain manapun.⁵⁶ Kehendak Allah itulah yang menentukan nilai dan tujuan tertinggi dari kehidupan manusia. Hukum adalah sistem ketuhanan dari perintah-perintah Allah.⁵⁷

⁵⁶ Kamal A. Faruki, *The Evolution on Islamic Constitutional Theory and Practice* (Karachi-Dacca: National Publishing House Ltd., 1971), 1.

⁵⁷ Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), 1.

Lebih jauh bisa dijelaskan bahwa bagi umat Islam, al-Qur'an adalah kata-kata Allah sendiri (*kalām Allāh*). Kitab Suci umat Islam sebagaimana beredar di kalangan mereka, diyakini sebagai wahyu Allah sekaligus sumber autentik untuk mengetahui kehendak Allah. Wahyu Allah ini diturunkan kepada manusia pilihan, yaitu Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, wahyu mempunyai dua bentuk, pertama al-Qur'an sebagai kata-kata Allah dan segala kegiatan serta keputusan yang diambil oleh Nabi sebagai wahyu di luar al-Qur'an yang secara kolektif dikenal sebagai sunnah.

Muatan-muatan hukum dalam al-Qur'an dan sunnah kemudian membentuk *sharī'ah*. *Sharī'ah* adalah sistem yang komprehensif tentang tingkah laku personal dan publik yang kemudian membentuk hukum Islam⁵⁸ atau fiqh. Untuk memahami *sharī'ah* diperlukan *ijtihād*, yang berarti campur tangan akal manusia. Dari sini muncullah fiqh. *Shāri'ah* sebenarnya tidak terlalu jelas sosoknya hingga tidak bisa dikenal dengan persis. Fiqhlah yang kemudian merupakan rumusan-rumusan yang diduga keras (*ẓan-nī*) sebagai *sharī'ah*.⁵⁹ Dengan demikian, rumusan fiqh sebenarnya belum pasti merupakan kehendak atau

⁵⁸ Ibid., 3.

⁵⁹ Secara harfiah, kata *sharī'ah* berarti "jalan ke sumber air" dan "tempat orang-orang minum". Orang Arab menerapkan istilah ini khususnya pada jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda yang jelas kelihatan mata. Jadi kata demikian ini berarti jalan yang jelas kelihatan atau "jalan raya" untuk diikuti. (Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), 7-8). Asal-usul kata ini bertentangan dengan penjelasan tentang "misteri"-nya *sharī'ah*, sebab ketika telah diturunkan menjadi fiqh yang merupakan cerminan satu-satunya darinya *sharī'ah* menjadi (relatif) jelas.

kebenaran Tuhan yang sesungguhnya. Sebagai bukti, para *mujtahid* (penggali *fiqh*) memahami *shari'ah* dengan cara mereka masing-masing yang berbuntut pada perbedaan pendapat.⁶⁰ Maka, jika hendak diperbandingkan, *shari'ah* bisa disamakan dengan apa yang dalam Ilmu Hukum disebut hukum *in abstracto*. Sedangkan *fiqh* adalah hukum *in concreto*.⁶¹ Pada pokoknya, *shari'ah* berisi kumpulan prinsip-prinsip dan aturan serta kasus-kasus yang diatur oleh prinsip dan aturan tersebut, yang dimaksudkan untuk mengontrol tingkah laku manusia baik sebagai perseorangan maupun kelompok sesuai dengan firman-Nya (*al-Qur'an*) dan petunjuk serta praktek (*Sunnah*) yang dicontohkan Rasul-Nya, Muhammad.

Oleh karena sifat *shari'ah* serba mencakup dan ketundukan kepadanya mestilah bersifat paripurna, sedangkan prinsip dan aturan dalam *al-Qur'an* dan *Sunnah* yang dinyatakan secara terang berjumlah terbatas, maka prinsip dan aturan ini harus dikembangkan dan dirinci dengan sarana berbagai disiplin untuk menanggapi

⁶⁰ Penjelasan demikian hanya untuk menegaskan bahwa kebenaran yang dicapai manusia adalah nisbi. Artinya pendapat-pendapat dalam *fiqh* umumnya bisa, perlu atau harus diubah sesuai dengan tuntutan keadaan, hal yang telah ditegaskan sendiri dalam *fiqh*. Kaidah yang terkenal adalah *al-hukm yaduru ma' al-'illah wujudan wa 'adaman* (hukum itu berubah, ada atau tidak, tergantung pada ada atau tidaknya 'illah). Kaidah lain, *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-amkinah* (hukum berubah dengan perubahan waktu dan tempat). Namun sebagai cerminan *shari'ah*, *fiqh* adalah entitas dengan otoritas penuh dan merupakan capaian tertinggi yang bisa dijangkau manusia untuk mengenali *shari'ah*.

⁶¹ Bustanul Arifin, "Kompilasi: *Fiqh* dalam Bahasa Undang-undang," *Pesantren*, 2 (1985), 25.

situasi-situasi yang belum mendapatkan sikap tegas dari al-Qur'an dan Sunnah. Maka di sini campur tangan manusia dalam mewujudkan tegaknya prinsip dan aturan dalam kehidupan nyata menjadi keniscayaan. Tuhan menentukan, manusia mengatur pelaksanaan. Maka di antara bentangan ketentuan ketuhanan semula dan pengaturan manusia yang banyak punya kemungkinan itu, terhamparlah lapangan yang luas bagi kegiatan dan keputusan intelektual. Di sini Coulson melihat adanya peranan dua pihak itu sebagai konflik dan ketegangan seraya menunjuk pasangan-pasangan konflik dan ketegangan itu.⁶²

Mungkin ada keberatan terhadap istilah "konflik dan ketegangan" yang dipakai oleh Coulson itu karena hal itu berarti meletakkan peranan Allah dan peranan manusia dalam posisi bertentangan, bukannya "bekerja sama". Namun adalah benar bahwa sekalipun Allah adalah *al-Hākim* (Sang Pemberi hukum), di mana Dia, dan hanya Dia, adalah sumber nilai bagi segala perbuatan subyek hukum (*mukallaf*), tetapi dalam kenyataannya ada ruang gerak bagi kegiatan dan keputusan intelektual di atas. Ruang ini dimungkinkan oleh keunikan teknik legalisasi oleh al-Qur'an itu sendiri. Dengan meminjam pisau analisis Coulson itu bisa diperhadapkan dua tuntutan yang masuk akal terhadap kitab suci ini. Satu pihak, dia harus menetapkan dan mempertahankan pembakuan untuk bisa mewarnai kehidupan manusia dengan petunjuk Ilahi. Sedangkan di pihak lain, ia harus mempunyai kelonggaran dan

⁶² Baca enam pasang konflik dan ketegangan itu dalam Coulson, *Conflicts and Tensions*.

berorientasi perubahan agar tidak pernah kadaluwarsa dalam melayani perkembangan situasi dan kondisi sosial.

Untuk mengemban kedua misi yang kontradiktif ini, al-Qur'an di satu sisi menetapkan kepastian-kepastian yang baku. Sedang di sisi lain al-Qur'an membuka ruang bagi tawar menawar. Kedua hal ini direalisasikan dalam beberapa langkah. Pertama, al-Qur'an menetapkan secara terinci bidang ibadah dan hukum keluarga, misalnya soal warisan. Secara rinci berarti tidak bisa ditawar, bersifat *ta'abbudī* (ibadah murni yang hanya diterima apa adanya untuk dilaksanakan). Secara umum, di sini tidak ada rasionalisasi dan tidak ada perubahan maupun perkembangan menurut situasi dan kondisi. Tata cara salat, jenis harta yang harus dizakati dan porsi zakat, bagian warisan dan lain-lain pada prinsipnya sudah baku dan tidak bisa diakali. Sedangkan pada bidang lain, al-Qur'an memberi aturan yang hanya bersifat garis besar saja. Aturan-aturan dalam bidang perdata, pidana, hukum perundang-undangan, hukum antar golongan, hukum ekonomi dan sebagainya ditetapkan prinsip-prinsip dan/atau tujuannya saja. Hanya sedikit saja yang diberikan rinciannya. Misalnya, jual beli harus dilakukan secara "suka sama suka" (*'an tarāḍ*). Ini adalah prinsip. Tentang ekspresi dari prinsip ini diserahkan kepada pertimbangan manusia, apakah dibuktikan dengan lisan, sikap atau isyarat, ataukah berupa bukti dokumen hitam di atas putih. Teknik ini dimaksudkan untuk mengantisipasi berbagai perkembangan situasi dan kondisi. Di sini lalu ada tugas untuk membuat rincian-rincian, di samping

kesempatan untuk menetapkan aturan yang berasal dari aspirasi manusia sendiri dalam lingkungan prinsip-prinsip umum yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Kedua, ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an acapkali padat makna dan kadang-kadang sulit dimengerti serta seperti kabur. Dalam kategorisasi *uṣūl al-fiqh*, kata-kata dalam al-Qur'an sebagaimana menunjuk makna secara *qaṭ'ī* atau *qaṭ'ī al-dalālah* (makna yang pasti) dan sebagainya lagi menunjuk makna secara *zannī* atau *zannī al-dalālah* (makna spekulatif). *Qaṭ'ī al-dalālah* adalah kata yang menunjuk satu arti atau pemahaman dan tidak memungkinkan untuk diberi arti atau pemahaman lain. Kata "niṣf" (separoh) - dalam ketentuan pembagian warisan yang diterima suami yang isterinya meninggal tanpa meninggalkan anak - adalah pasti (baku) dan tidak bisa diberi arti lain kecuali "separoh" itu. Sedangkan *zannī al-dalālah* menunjuk satu arti akan tetapi bisa diberi arti lain. Misalnya isteri yang diceraikan harus menunggu tiga "qurū". Kata "qar" (bentuk tunggal dari "qurū") bisa berarti masa suci di antara dua haid dan sekaligus masa haid. Maka para pemikir dalam hukum Islam bisa banyak berkiprah dalam memilih makna-makna yang tepat, termasuk makna yang paling sesuai dengan tuntutan kebutuhan keadaan.⁶³

Dengan demikian, dalam tradisi pemikiran hukum dalam Islam, sebuah produk pemikiran selalu merupakan rajutan dari dua komponen, wahyu dan akal. Keduanya adalah dua hakikat yang berbeda, namun sulit ditetapkan

⁶³ 'Abd al-Wahhāb Khallaf, *ʿIlm Usūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indūnīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972), 34-35.

batas-batas wilayahnya secara tegas. Tak berbeda dengan *shari'ah* dan *fiqh*. Keduanya juga merupakan dua hakikat yang berbeda, namun sulit menarik garis pembeda yang tajam di antara keduanya, karena pada umumnya kedua istilah itu bisa dipergunakan dengan cara yang dapat dipertukarkan satu sama lain. Istilah *shari'ah* Islam bisa menunjuk keseluruhan ajaran Islam, tetapi belakangan cenderung terbatas hanya untuk menunjuk bidang hukum. Istilah *fiqh* pada awal-awal lahirnya Islam juga menunjuk pengertian komprehensif yang mencakup bidang yang luas, yaitu bidang-bidang agama yang mana saja yang memerlukan pertimbangan pribadi dan kecerdasan, bahkan soal-soal *tasawwuf* sekalipun. Namun belakangan sejalan dengan spesialisasi bidang-bidang kajian Islam, istilah *fiqh* menyempit hanya meliputi bidang hukum saja. Namun bisa dipastikan bahwa kata *shari'ah* itu lebih kuat mengingatkan akan wahyu, sedangkan *fiqh* lebih menonjolkan ciri intelektualitas.⁶⁴ Karenanya, wahyu dan intelektualitas merupakan dua kata kunci dalam hukum Islam.

B. *Usūl al-Fiqh* dan *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*

Pengadilan Agama Islam masakinibisasajamengizinkan seorang isteri bercerai atas dasar dia mengalami berbagai penderitaan karena suaminya kawin lagi. Keputusan untuk menceraikan di sini adalah pengaturan manusia yang bersumber dari ketentuan ketuhanan dalam al-Qur'an

⁶⁴ Baca hasil penelitian tentang perkembangan makna dan pemakaian istilah *fiqh* dan lain-lain pada Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, 1-10.

bahwa “isteri harus diperlakukan dengan baik”.⁶⁵ Akan tetapi di antara teks al-Qur’ān dan putusan pengadilan tersebut terdapat serangkaian pertanyaan yang panjang. Dari mana dipastikan keaslian teks al-Qur’ān tersebut? Apa persisnya signifikansi dari norma tersebut dalam kehidupan sosial sehingga perlu disebut dalam al-Qur’ān? Kewenangan apakah yang sah untuk mengekspresikan signifikansi itu ke dalam bentuk aturan hukum sedemikian rupa sehingga peradilan mesti peduli? Tindakan hukum apa saja yang perlu diambil agar norma tersebut bisa tegak?

Kita bandingkan sejenak dengan apa yang menjadi pertanyaan pokok dalam yurisprudensi sekular (Barat). Dalam pengertian Barat, yurisprudensi memiliki dua makna, yurisprudensi dalam arti sempit (*particular jurisprudence*) dan yurisprudensi dalam arti luas (*general jurisprudence*). Yurisprudensi dalam arti sempit membahas konsep-konsep hukum lintas berbagai cabang hukum, yaitu konsep-konsep seperti hak, kewajiban, hak milik dan sebagainya. Sedangkan yurisprudensi dalam arti luas membahas watak dasar dan konsep tentang hukum itu sendiri. Ia menjawab pertanyaan seperti: Apakah hukum itu? Mengapa kita harus taat hukum? Apakah sifat dasar dari kewajiban? Bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum? Bagaimana hukum disahkan? Terdiri dari apakah sebuah sistem hukum? Peranan apakah yang dimainkan oleh moralitas dalam sebuah sistem hukum?⁶⁶

⁶⁵ Al-Qur’ān, 4:19.

⁶⁶ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law : The Methodology of Ijtihād* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 2.

Sebuah kajian tentang karya ahli filsafat hukum seperti H.L.A. Hart, Lon Fuller, Joseph Raz dan Ronald Dworkin mengisyaratkan bahwa yurisprudensi dalam arti luas itulah yang tampaknya identik dengan *uṣūl al-fiqh*, meskipun tentu saja materi dari yang pertama adalah berwatak sekular, sedangkan yang kedua pada dasarnya adalah Ilahiyah. Namun keduanya jelas adalah materi-materi hukum.⁶⁷ Oleh karena itu nama *uṣūl al-fiqh* kerap diterjemahkan menjadi “yurisprudensi Islam” (*Islamic jurisprudence*). Ada juga nama-nama lain seperti “teori hukum Islam” (*Islamic legal theory atau theories of Islamic law*) dan “metodologi hukum Islam” (*the methodology of Islamic law*).⁶⁸ Sedangkan oleh para ahli hukum Islam sendiri, ilmu ini biasa diberi pengertian sebagai pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan lain yang dipergunakan untuk mendapatkan hukum *shar’i* (hukum Tuhan) ‘*amalī* (tentang perbuatan manusia) dari dalil-dalilnya yang terperinci. Atau juga berarti kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan itu sendiri.⁶⁹

مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها الى استفادة
الأحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية

Usaha untuk mendapatkan hukum *shar’i* berarti usaha untuk mengetahui penilaian Tuhan terhadap perbuatan-perbuatan manusia, baik lahiriah maupun batiniah, dalam kategori-kategori *wājib*, *harām*, *mubāh*, *sunnah* dan

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., 8.

⁶⁹ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl*, 12.

sebagainya. Namun batasan *'amali* di atas memasudkan bahwa *uṣūl al-fiqh* hanya menangani perbuatan-perbuatan semacam *'ibādah*, *mu'āmalah* dan sebagainya yang menjadi bagian dari *fiqh*. Hal-hal yang menyangkut *'aqidah* atau soal-soal keimanan menjadi kompetensi dari *'ilm al-kalām* (ilmu kalam). Sedangkan yang dimaksud dengan dalil-dalil yang terperinci di atas adalah masing-masing dalil yang secara sendiri-sendiri memberi putusan tentang penilaian Tuhan di atas. Secara lebih sederhana bisa dikatakan bahwa dalil terperinci itu adalah satu atau sekelompok ayat maupun hadis (sunnah) tentang hukum *shar'ī*.⁷⁰

Muhammad Hashim Kamali menggambarkan *uṣūl al-fiqh* ini dengan ungkapan lain. Ia menyimpulkan, *uṣūl al-fiqh*, atau dasar-dasar hukum Islam, menguraikan indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum *fiqh* dari sumber-sumbernya. Indikasi-indikasi ini terutama ditemukan dalam al-Qur'ān dan Sunnah yang merupakan sumber pokok dari *sharī'ah*. Artinya, hukum-hukum *fiqh* digali dari al-Qur'ān dan Sunnah atas dasar prinsip-prinsip dan metode-metodenya yang secara kolektif dikenal sebagai *uṣūl al-fiqh*.⁷¹

Pembahasan *uṣūl al-fiqh* meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. Klasifikasi hukum *sharī'ah* seperti hukum *taklīfī*, hukum *wad'ī* dan hukum *ikhtiyārī*. Kemudian penjelasan tentang banyak istilah teknis dalam kajian *sharī'ah* dan

⁷⁰ 'Ali Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (t.t.: t.p., 1964), 3.

Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 1.

fiqh seperti *ijāb*, *fard*, *nadb*, *ṣahh*, *fūsid*, *baṭl*, *ibāhah*, *karāhah*, *rukhsah*, *‘azīmah* dan sebagainya. Dibahas pula siapa pemegang otoritas hukum (*al-Hākim*) dan siapa subyek hukum (*mahkūm ‘alayh = mukallaḥ*) berikut berbagai masalah yang terkait. Istilah-istilah ini disebut *al-haqīqāt al-shar‘īyah* (oleh al-Shātībī) atau *al-usāmā al-shar‘īyah* (oleh Muhammad Abū Zahrah).⁷²

2. Dalil-dalil hukum (*al-adillah al-shar‘īyah*) atau secara populer disebut dengan sumber hukum Islam. Banyak istilah yang dipakai untuk menyebut pembahasan ini, yaitu *adillat al-aḥkām*, *uṣūl al-aḥkām* dan *al-masādir al-tashrī‘īyah li al-aḥkām*.⁷³ Sumber hukum ini dibahas dalam urutan tertentu disertai dengan kehujjahan (validitas dan otoritas) masing-masing.
3. Metode menggali hukum dari dalil-dalilnya. Ini bisa berupa *istinbāt* dengan kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawā‘id al-uṣūliyah al-lughawīyah*) untuk memahami kata-kata maupun struktur linguistik dalam al-Qur‘ān dan Sunnah (hadis). Ini adalah kaidah-kaidah deduksi dan interpretasi atas *nass*. Di dalamnya dibahas sejauh mana kata-kata bisa atau mesti dipahami secara tersirat ataukah tetap harus dipegangi arti tersuratnya. Dibahas pula kaidah-kaidah perundangan-undangan yang mencakup tujuan hukum, prinsip hukum, metode menangani pertentangan dalil maupun kesimpulan hukum (*ta‘arūd*), *naskh* (penghapusan hukum), *tarjih* (pemilihan dalil atau hukum yang lebih kuat). Kaidah-

⁷² Abd. Jabbar Adlan et.al., *Dirasat Islamiyyah: Al-Qur‘an, Al-Hadits, Fiqih dan Pranata Sosial* (Surabaya: CV Anika Bahagia, 1995), 69-70.

⁷³ Khallaf, *‘Ilm Uṣūl*, 20.

kaidah tentang ini dicakup dalam *al-qawā'id al-uṣūliyah al-tashrī'iyah*.⁷⁴

4. *Ijtihād, fatwā, ittibā', taqlīd* dan *talfīq*. Di dalamnya dibahas antara lain *mujtahid* dan syarat-syaratnya, *muftī* dan syarat-syaratnya serta soal-soal lain yang terkait. Pada pokoknya bagian ini menjelaskan berbagai tingkatan kualitas kerja pemikiran hukum dan pemikir dalam kualifikasi mana yang berwenang menangani masing-masing tingkat.

Shaykh al-Islām Taqiyy al-Dīn 'Aliyy bin 'Abd al-Kāfī al-Subkī dan Tāj al-Dīn al-Subkī tidak membantah bahwa *uṣūl al-fiqh* merupakan kumpulan dari berbagai disiplin ilmu. Di dalamnya terdapat pembahasan-pembahasan ilmu kalam, ilmu bahasa dan tatabahasa Arab, ilmu-ilmu al-Qurān, ilmu-ilmu hadis. Namun keduanya membantah bahwa ilmu *uṣūl al-fiqh* sekadar cuplikan dari ilmu-ilmu itu dan karenanya orang yang menguasai ilmu-ilmu itu tidak membutuhkan *uṣūl al-fiqh*. Menurut kedua al-Subkī, ilmu-ilmu itu adalah ilmu-ilmu bantu yang mengalami pendalaman serius begitu rupa ketika dipekerjakan untuk menuntaskan tugas-tugas *uṣūl al-fiqh*.⁷⁵

Pada umumnya kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* hanya mengambil sebagian saja dari keseluruhan pembahasan di atas, dengan komposisi yang berbeda-beda. Kitab *al-Risālah* karangan al-Shāfi'ī misalnya pada umumnya

⁷⁴ Ibid., 140-232.

⁷⁵ Lihat 'Aliyy bin 'Abd al-Kāfī al-Subkī dan Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhab bin 'Aliyy al-Sukī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 5-8.

memusatkan diri pada penegasan tentang posisi-posisi yuridis dan teologis yang dianutnya dan hanya sedikit saja menampilkan segi metodologi, yang ini pun juga masih bersifat embrional. Hal inilah yang kemudian mendorong Wael B. Hallaq menentang kesimpulan para ahli bahwa al-Shāfi'ī dengan *al-Risālah*nya adalah "bapak" atau perintis *uṣūl al-fiqh*. Hallaq tampaknya terpancang pada pengertian *uṣūl al-fiqh* sebagai "metodologi untuk mendapatkan hukum Tuhan".⁷⁶ Kamali mengingatkan bahwa menggambarkan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi hukum adalah deskripsi yang tepat tetapi belum lengkap.⁷⁷ Dia mengoreksi dengan melukiskan ilmu ini sebagai ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum.⁷⁸ Maka dalam kaitan ini, al-Shāfi'ī sebenarnya memulai penyusunan ilmu *uṣūl al-fiqh* dari salah satu soko gurunya, yaitu pembahasan soal sumber-sumbernya, atau aspek epistemologis dari pendirian-pendiriannya.

Sebagian kitab *uṣūl al-fiqh* malahan ada yang hanya memusatkan perhatian pada penjelasan tentang istilah-istilah teknis maupun konsep-konsep dasar dalam ilmu ini, yaitu konsep-konsep tentang halal, haram, perintah, larangan dan ungkapan-ungkapan kebahasaan lainnya. Kalaupun di sana ada penjelasan tentang *qiyās* misalnya yang semestinya sarat dengan aspek metodologis maka senyatanya hanya diberikan dengan selintas, sesuai

⁷⁶ Baca hasil penelitiannya pada Wael B. Hallaq, "Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1993), 587-605.

⁷⁷ Kamali, *Principle*, 1.

⁷⁸ *Ibid.*

dengan sasaran pembacanya, yaitu para pemula. Biasa digolongkan dalam jenis ini adalah kitab *Waraqāt* susunan al-Juwaynī atau yang dikenal dengan Imām al-Haramayn dan *Lubb al-Uṣūl* susunan Zakariyyā al-Anṣārī. Banyak pula kitab dalam *uṣūl al-fiqh* yang justru mengambil bahasan yang spesifik dengan maksud menyajikan detail. Kitab-kitab khusus tentang qiyās, ijmā', istiḥsān, masalahah dan sebagainya amat berperan dalam merinci keterangan dalam kitab-kitab yang menyajikan topik-topik *uṣūl al-fiqh* secara lengkap yang karenanya seringkali hanya sedikit memberikan rincian.

Telah disebutkan bahwa *uṣūl al-fiqh* kadang disebut juga teori hukum Islam. Sebagaimana layaknya teori hukum, *uṣūl al-fiqh* juga menjawab “apakah hukum itu?” dan “bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum dalam kasus-kasus yang belum ada ketentuannya?” Namun analog dengan ilmu hukum demikian hanya terhenti di sini. Jika teori hukum menganalisa apa yang senyatanya dilakukan hakim, *uṣūl al-fiqh* menyodorkan metodologi yang harus ditaatinya untuk menemukan dan mengaplikasikan hukum. Teori hukum berusaha untuk memahami dan merekam sifat dasar dari proses hukum, sementara *uṣūl al-fiqh* mengatur proses itu. Teori hukum berusaha untuk memahami apa yang senyatanya dilakukan oleh hakim lalu memberinya alasan yang rasional dari proses itu, artinya menyorikan sebuah teori setelah menganalisa sebuah proses penetapan hukum. Sementara itu *uṣūl al-fiqh* mengatur proses penetapan hukum dan menentukan terlebih dahulu metodologi yang

harus dipergunakan oleh ahli hukum untuk menemukan dan menerapkan hukum pada kasus-kasus. Dengan demikian ada perbedaan dalam fungsi dan pendekatan. Peranan *uṣūl al-fiqh* jauh lebih luas ketimbang peranan teori hukum.⁷⁹

Nyazee menyebut *uṣūl al-fiqh* sebagai “the queen of Islamic sciences” atau primadona ilmu-ilmu keislaman. Sebab penguasaan yang tuntas terhadap ilmu ini merupakan prasyarat bagi kajian terhadap hukum Islam, tafsir dan hadis. Kajian yang sistematis terhadap *uṣūl al-fiqh* adalah penting bagi mereka yang ingin mempraktekkan, mengajar atau mengkaji hukum Islam. Sedangkan di dalam dunia hukum, menurut sistem Barat, keakraban dengan teori hukum tidak menjadi syarat penting untuk praktek maupun kajian hukum.⁸⁰

Sasaran dasar *uṣūl al-fiqh* adalah mengatur *ijtihād* dan menuntun ahli hukum dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya. Kebutuhan terhadap metodologi *uṣūl al-fiqh* menjadi mendesak ketika orang-orang yang tidak memenuhi syarat berusaha melakukan *ijtihād*, sehingga resiko terjadinya kekeliruan dan kesemrawutan dalam perkembangan *sharī'ah* menjadi sumber kegelisahan para ulama. Tujuannya adalah untuk membantu ahli hukum memperoleh pengetahuan yang memadai tentang sumber-sumber *sharī'ah*, metode-metode deduksi hukum dan inferensi (*istinbāt*). *Uṣūl al-fiqh* juga mengatur penerapan *qiyās*, *istihsān*, *istishab*, *istiṣlāh* dan sebagainya, sebagai

⁷⁹ Nyazee, *Theories*, 7, 30, 150.

⁸⁰ *Ibid.*, 8.

pengetahuan yang membantu ahli hukum dalam memilih metode deduksi mana yang paling tepat untuk memperoleh hukum *shar'ī* bagi masalah tertentu. Di samping itu, *uṣūl al-fiqh* memungkinkan ahli hukum untuk memastikan dan membandingkan kekuatan dan kelemahan *ijtihād* dan memberikan preferensi kepada putusan *ijtihād* yang paling sesuai dengan maksud-maksud sumbernya.⁸¹

Perlu ditambahkan bahwa pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi, *'āmm*, *khāṣṣ*, *mutlaq*, *muqayyad* dan sebagainya sama relevannya dengan kebutuhan pada hukum modern. Ketika ahli hukum dan hakim, apakah seorang spesialis sama relevansinya dengan kebutuhan pada hukum modern. Ketika ahli hukum dan hakim - apakah ia seorang spesialis dalam *sharī'ah* ataukah hukum modern - gagal menemukan tuntunan dalam teks hukum yang jelas tentang masalah tertentu, maka ia harus beralih kepada konstruksi yudisial atau kepada analogi. Oleh karenanya, keterampilan menginterpretasikan suatu teks hukum dan menerjemahkan putusan-putusan hukum adalah mutlak bagi seorang ahli hukum, tanpa memperhatikan apakah ia bertugas di pengadilan *sharī'ah* ataukah di pengadilan umum. Dengan demikian, seorang spesialis *uṣūl al-fiqh* akan menemukan keterampilan bantuan yang diperlukan untuk memahami dan menginterpretasikan teks hukum.⁸²

Uṣūl al-fiqh beserta semua cabang *sharī'ah* memiliki karakter yang sama, bahwa semuanya dibangun di atas paradigma tentang wahyu sebagai pengaruh dan sumber

⁸¹ Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 14-15.

⁸² Ibid., 19, Kamali, *Principles*, 3.

yang paling otoritatif, berada di atas dan lebih tinggi dari rasionalitas dan perundang-undangan buatan manusia.⁸³ Kedudukan wahyu sebagai otoritas tertinggi di dalam *uṣūl al-fiqh* terefleksi dalam garis besar metodologi *ijtihād*. Para ahli *uṣūl al-fiqh* menyepakati prosedur yang diwarisi dari Rasul melalui riwayat dari Mu'ādh bin Jabal. Yaitu bahwa aturan hukum pertama-tama harus dicari di dalam al-Qur'ān. Jika tidak dijumpai barulah dicari di dalam sunnah. Opini perorangan baru dipergunakan jika kedua sumber di atas tidak memberikan sesuatu ketentuan tentang kasus yang dihadapi.⁸⁴ Garis besar metodologi yang didasarkan pada riwayat ini tentu saja sangat sederhana. Namun justru karena itu ia mampu menjadi landasan bersama (*common-platform*) bagi semua aliran hukum dalam Islam yang sebenarnya masing-masing memiliki metodologi khas mereka.

⁸³ Ibid., xv.

⁸⁴ Rasūl Allāh bertanya kepada Mu'ādh bin Jabal sewaktu beliau hendak mengirimnya sebagai utusan ke Yaman, "Bagaimana engkau akan memutuskan perkara yang diajukan kepadamu?" Mu'ādh menjawab, "Akan saya putuskan dengan Kitāb Allāh (al-Qur'ān)." Beliau bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) kalau di dalam Kitāb Allāh engkau tidak temukan (sesuatu petunjuk)?" Mu'ādh menjawab, "(Aku akan memutuskan sesuai) dengan Sunnah Rasūl Allāh." Rasul bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) jika engkau tidak temukan di dalam Sunnah Rasul maupun Kitāb Allāh?" Mu'ādh pun menjawab, "Aku akan berusaha sekuat tenaga membentuk opiniku." (Untuk menyatakan kepuasan beliau atas jawaban itu) Rasul menepuk dada Mu'ādh sambil bersabda, "Segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasūl Allāh untuk menemukan apa yang diterima dengan baik oleh Rasūl-Nya," Abū Tayyib Muhammad Shams al-Haqq al-'Azimābādī, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abi Dāwūd* vol. v Juz IX (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 168-169.

Ini menggarisbawahi kembali bahwa hukum adalah hukum Allah. Dan fungsi *ijtihād* sebenarnya bukan membuat hukum melainkan sekadar menggali dan menampakkan hukum. Dengan demikian, *ijtihād* secara esensial berbeda dengan kerja lembaga legislatif dalam suatu negara.⁸⁵ Sekalipun ada aliran bebas dalam Islam dalam menggunakan opini, namun selalu menjadi orientasi bahwa opini yang dikeluarkan mestilah “dicitakan” sesuai dengan tujuan *shari’ah*. Al-Imām Abū Ḥanifah yang dikabarkan sering mengutamakan opini (*ra’y*) ketimbang *nass* (tuntutan tekstual) menegaskan bahwa *ra’y* yang dikemukakan adalah dalam kerangka agama.⁸⁶

Atas dasar paradigma ini para ulama menetapkan lapangan *ijtihād*. *Ijtiḥād* tidak dilakukan dalam hal ada ketentuan tekstual yang pasti (*nass ṣarih qat’i*). Artinya jika ada suatu kasus yang hendak dicarikan penilaian *shari’ah* (agama) terhadapnya atau ketentuan lain, di mana telah terdapat ketentuan tekstual yang *qat’i al-wurūd* (otentik) dan *qat’i al-dalālah* (maknanya tegas dan tidak bisa diartikan lain) maka apa yang wajib adalah tinggal melaksanakan. Di sini tidak ada kebutuhan (*ijtihād*) untuk mencari kepastian apakah ketentuan tekstual itu benar-benar datang dari

⁸⁵ Muhammad ‘Aliyy al-Sāyis, *Nash’at al-Fiqh al-Ijtiḥādī wa Aṭwāruh* (Kairo: al-Azhar: Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyah, 1967), 18.

⁸⁶ Al-Khaṭīb al-Baghdādī meriwayatkan penuturan Yūsuf bin Asbāt bahwa Abū Ḥanifah “mendebat” (*radda ‘alā*) Rasul dalam 400 hadis atau lebih. Dalam hal ini Abū Ḥanifah berkata, “Seandainya Rasulullah berjumpa dengan aku dan aku berjumpa dengannya, niscaya ia akan mengambil banyak pendapatku. Bukankah agama itu tak lain adalah *ra’y* yang baik?” Lihat al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* vol. XIII (t.t. : Dār al-Fikr, t.t.), 407.

Allah ataukah Rasul. Juga tidak dibutuhkan upaya (*ijtihād*) untuk mencari kejelasan maknanya.⁸⁷ Kasus yang demikian tidak menjadi objek *ijtihād*.

Dengan demikian lapangan *ijtihād* adalah pada kasus hukum yang lain. *Pertama*, yang telah disikapi oleh suatu ketentuan tekstual (*nass*), akan tetapi ia mempunyai persoalan dalam otentisitas (*zannī al-dalālah*). Dalam keadaan demikian *ijtihād* perlu dilakukan untuk memastikan otentisitasnya sekaligus validitasnya sebagai dasar pemecahan kasus tersebut. Jika bisa dipastikan, maka berikutnya adalah mengungkap ketentuan-ketentuannya. *Kedua*, ketika kasus yang dihadapi tidak ditemukan sesuatu sikap dari ketentuan tekstual sama sekali.⁸⁸

Untuk jenis kasus yang pertama, di dalam *uṣūl al-fiqh* disediakan pembahasan tentang *dalālah* (implikasi tekstual) dan *aqsām al-alfāz* (klasifikasi kata). Keduanya tercakup dalam pembahasan tentang *al-qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* (kaidah-kaidah kebahasaan) atau *al-lughāt*

⁸⁷ Teori tentang metode memastikan otentisitas dan memilih ketentuan tekstual antara yang *qaṭ'i al-dalālah* dan yang *zannī al-dalālah* (maknanya tidak tegas atau banyak kemungkinan) bukanlah hal yang sederhana, baik dalam prosedurnya maupun implikasinya terhadap pembentukan pendapat dalam fiqh. Metode memastikan otentisitas secara khusus ditangani oleh ilmu hadis yang mempunyai banyak cabang. Para ulama berbeda dalam menetapkan ukuran kesahihan hadis. Mulai dari yang amat ketat sampai yang amat longgar. Mereka juga berbeda pendapat tentang derajat terendah hadis yang boleh dipakai sebagai dasar hukum. Sementara itu kerumitan dalam soal pemilihan antara ketentuan yang *qaṭ'i al-dalālah* dan yang *zannī al-dalālah* juga membawa kepada perselisihan pendapat dalam memahami sesuatu ketentuan tekstual (*nass*).

⁸⁸ Khallāf. *ʿIlm Uṣūl*, 216-217.

(bahasa).⁸⁹ Ini adalah bahasan tentang kaidah-kaidah interpretasi terhadap *naṣṣ*. Sedangkan dalam hal suatu kasus tidak tersedia *naṣṣ* untuk diinterpretasikan, *uṣūl al-fiqh* menyediakan pembahasan tentang *maqāṣid al-tashrī'* atau *maqāṣid al-sharī'ah* atau pula *maqāṣid al-shāri'* yang secara mudahnya semua bisa diartikan sebagai "tujuan hukum Islam". Pembahasan ini biasa diberikan dalam bab *al-qawā'id al-uṣūliyah al-tashrī'iyah* (kaidah penyusunan hukum).⁹⁰

Kaidah interpretasi di atas lazim disebut sebagai *al-qawā'id al-uṣūliyah* saja.⁹¹ Dalam hal ini ada sebuah disiplin lain yang terkait, yang dinamakan *al-qawā'id al-fiqhiyah* (kaidah fiqh). Para ahli menerjemahkan istilah ini dengan *legal maxims*. Kedua jenis kaidah itu secara sepintas tampak sama saja. Bahkan kadang-kadang kitab *uṣūl al-*

⁸⁹ Kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* kontemporer memilih nama *al-qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* dan menempatkannya pada bagian lain di luar (seusai) pembahasan tentang sumber-sumber hukum. Kitab-kitab lama memilih judul *al-lughāt* atau *al-kalām* dan, uniknya, pembahasan ini diletakkan dalam salah satu bagian bahasan tentang *al-kitāb* (al-Qur'ān) atau sebelum pembahasan tentang al-Sunnah. Menjadi pertanyaan kenapa demikian, padahal semua itu adalah pembahasan tentang kaidah interpretasi, yang mana Sunnah pun semestinya menjadi obyek sasaran penerapannya.

⁹⁰ Pemahaman terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* bukan melulu untuk kasus yang belum diputuskan *naṣṣ*, tetapi untuk segala kasus yang memerlukan *ijtihād* untuk menyelesaikannya. Hanya saja dalam kasus tanpa *naṣṣ* demikian, makna penting *maqāṣid al-sharī'ah* lebih menonjol lagi. Baca Khallāf, 'Ilm Uṣūl, 198. *Maqāṣid al-sharī'ah*, yang tak lain adalah *maṣlaḥah* ini dilembagakan dalam metode-metode *qiyās*, *istiḥsān*, *istiṣlāḥ* dan *sadd al-dhari'ah*. Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Bagian Pertama (Jakarta: Logos, 1997), pp. 134.

⁹¹ Kaidah-kaidah itu misalnya kaidah tentang *amr* (perintah), *nahy* (larangan) dan sebagainya.

fiqh juga membahasnya meskipun secara garis besar.⁹² Namun kaidah *fiqh* ini, yang juga dinamakan *al-ashbāh wa al-nazā'ir*, sebenarnya adalah disiplin ilmu tersendiri. Kedua ilmu itu memiliki perbedaan substansial. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* (kaidah-kaidah *fiqh*) adalah rangkaian kata-kata yang disusun oleh para ahli *fiqh* yang mengandung makna-makna yang digali dari *nass-nass* yang otoritatif dan prinsip-prinsip umum *sharī'ah*. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip *fiqh* dan pedoman bagi hukum-hukum kongkret (cabang = *furu'*). Kaidah-kaidah ini tersusun secara berangsur-angsur saat beredar di kalangan para ahli *fiqh*.⁹³

Ahli *fiqh* dari kalangan madhhab Ḥanafī dianggap sebagai orang-orang pertama yang menciptakan kaidah-kaidah ini. Mereka juga adalah orang-orang yang pertama kalinya membukukannya pada akhir abad ketiga hijrah. Di antara kitab yang disusun pada masa itu adalah kitab *Ta'sīs al-Nazar* oleh Abū Zayd al-Dabūsī dari madhhab Ḥanafī, kitab *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* oleh 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām dari madhhab Shāfi'ī dan kitab *al-Qawā'id* oleh Ibn Rajab dari madhhab Ḥanbalī.⁹⁴

Al-qawā'id al-fiqhīyah ini sering dikacaukan dengan *al-qawā'id al-usūliyah* karena memang memiliki kesamaan-kesamaan. Yaitu bahwa keduanya memiliki tujuan yang sama yaitu mengetahui hukum *sharī'ī* untuk perbuatan

⁹² Lihat misalnya Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, pp. 207.

⁹³ Kāmil Mūsā, *al-Madkhal ilā al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1989), 47.

⁹⁴ *Ibid.*

manusia,⁹⁵ dan keduanya memiliki ungkapan yang mirip. Padahal, kaidah fiqh dihasilkan dari fiqh itu sendiri, sementara kaidah *uṣūl* adalah penghasil fiqh. Maksim-maksim dalam kaidah fiqh memuat pedoman-pedoman teoritis dalam berbagai bidang fiqh, seperti transaksi, perkawinan dan sebagainya. Jadi merupakan bagian integral dari fiqh dan sama sekali terpisah dari *uṣūl al-fiqh*.⁹⁶ Keduanya sama-sama berguna untuk membentuk pemikiran hukum, di mana pemikiran hukum yang dihasilkan oleh kaidah *uṣūl* dituangkan dalam kerangka normatif yang bernama kaidah fiqh. Kaidah ini menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatar belakangi sesuatu masalah telah mengalami perubahan.⁹⁷

Dengan ungkapan yang lebih ringkas, kaidah *uṣūl* mengatur interpretasi sedangkan kaidah fiqh mengatur hukum.⁹⁸ Bahwa dikesankan kaidah fiqh merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh*, barangkali karena literatur mutakhir yang ditulis dalam ilmu ini memasukkan kaidah fiqh dalam pembahasannya. Penulis berasumsi bahwa hal itu dikarenakan kecenderungan para penulis kontemporer untuk membuat judul bab baru dalam kitab

⁹⁵ Badr al-Dīn Muhammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā' fī al-Farq wa al-Istithnā'*, vol. 1 ed. 'Adil Muhammad 'Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh 'Alī Muhammad al-Mu'awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), "Pengantar Editor", 11.

⁹⁶ Kamali, *Principles*, 5.

⁹⁷ Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", *Prisma*, 4 (1984), 33.

⁹⁸ Nyazee, *Theories*, 28. Untuk penjelasan lebih terinci lihat al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā'*, 11-14.

uṣūl al-fiqh tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, suatu bab yang tidak pernah dicantumkan secara tersendiri dalam kitab-kitab lama. Kecenderungan mutakhir itu sendiri muncul dari kesadaran yang demikian merata di kalangan para ahli hukum Islam tentang perlunya penekanan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam gerakan pembaharuan hukum Islam dewasa ini.

Maqāṣid al-sharī'ah atau tujuan hukum dalam Islam adalah mewujudkan *maṣlahah* manusia.⁹⁹ Sedangkan kaidah fiqh sangat kuat menekankan pentingnya menegakkan *maṣlahah* itu.¹⁰⁰ Alasan inilah yang menyebabkan kaidah fiqh tercantum dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* di saat ilmu ini telah menikmati perkembangan terakhir tentang makin matang dan makin sistematisnya konsep tentang *maṣlahah* itu sendiri.

C. Akar Teologi *Maṣlahah*

Sejarah pemikiran Islam pernah diramaikan oleh perbedaan tentang dua hal. *Pertama*, konsep tentang baik (*al-ḥusn*) dan buruk (*al-qubḥ*). Atas dasar konsep ini dibangun pandangan tentang sejauh mana rasio manusia bisa mengetahui *ḥukm Allah* (hukum Allah). *Kedua*, apakah perbuatan Allah termasuk dalam membuat hukum (sebagai *al-Hākim*) bisa dipertanyakan atau diteliti tujuannya. Dalam bahasa *uṣūl al-fiqh*, hal ini adalah soal apakah terhadap perbuatan Allah bisa dilakukan *ta'līl*.

⁹⁹ Khallāf, *Ilm Uṣūl*, 197.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 207.

Kedua perbedaan tersebut pada dasarnya termasuk dalam bidang teologi (*uṣūl al-dīn*). Namun karena *uṣūl al-fiqh* dibangun di atas dasar paradigma tentang wahyu sebagai otoritas tertinggi dengan tugas pokok mendeduksi hukum dari wahyu, maka *uṣūl al-fiqh* secara langsung terkena pengaruh dari hasil perdebatan tentang dua hal di atas, atau setidaknya variasi-variasi pendapat dalam soal di atas tercermin dengan baik dalam pembahasan *uṣūl al-fiqh*.

Kaum Muslimin sepakat bahwa “sang Pemberi Hukum” (*al-Hākim*) dalam *sharī’ah* Islam adalah Allah. Ini bermakna bahwa sumber hukum dalam Islam adalah Allah. Ini didasarkan pada firman Allah yang artinya “*al-ḥukm* (hukum) hanyalah milik Allah”.¹⁰¹ Namun ada perdebatan tentang bagaimana cara mengetahui dan menemukan hukum Allah itu. Ash’ariyah mengatakan bahwa hukum Allah hanya bisa diketahui lewat informasi wahyu (dibawa oleh Rasul, dimuat dalam Kitab Suci). Sedangkan Mu’tazilah mengatakan rasio bisa menemukan hukum Allah meskipun andaikan wahyu tidak turun. Maturīdīyah menengahi dua posisi yang berseberangan itu.

Ash’ariyah mengatakan bahwa kualitas baik dan buruk adalah *sharī’ī* (ditentukan oleh wahyu) dan bukan *‘aqlī* (keputusan rasio). Artinya baik dan buruk bukan esensial dalam dirinya sendiri melainkan karena ditentukan sebagai baik dan buruk oleh wahyu. Suatu perbuatan tidak bisa divonis sebagai baik atau buruk yang dengan demikian

¹⁰¹ Al-Qur’ān, 6: 57.

Allah akan menyuruh melakukan atau meninggalkan, jika tidak diputuskan demikian oleh wahyu.¹⁰² Apa yang mungkin dianggap baik dan buruk oleh rasio manusia secara sepihak dengan demikian tidak mengikat manusia untuk mengerjakan atau meninggalkannya, jika wahyu tidak mengatakan demikian.

Dalam pandangan Mu'tazilah, rasio berwenang menilai suatu perbuatan sebagai baik atau buruk. Perbuatan yang bermanfaat adalah baik dan yang merugikan adalah buruk. Selanjutnya hukum (penilaian) Allah terhadap perbuatan itu tergantung kepada penilaian rasio. Apa yang dinilai baik oleh rasio, baik pula menurut Allah dan karenanya diperintahkanNya. Dan apa yang dinilai buruk oleh rasio, buruk pula menurut Allah dan karenanya dilarangNya. Pengetahuan manusia tentang baik dan buruk menjadi norma yang mengikat dirinya untuk berbuat sesuai dengan pengetahuannya itu.

Dalam pandangan yang moderat, Māturīdīyah mengatakan bahwa perbuatan dapat dinilai baik atau buruk sebelum kehadiran wahyu. Rasio manusia berpotensi untuk mengetahui baik dan buruk di luar informasi wahyu. Allah sendiri menyuruh manusia mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Akan tetapi hukum Allah tidak harus sesuai dengan pandangan rasio tentang baik dan buruk. Sama dengan Ash'ariyah, Māturīdīyah menegaskan bahwa hukum Allah tidak dapat

¹⁰² Ahmad al-Husari, *Nazariyat al-Hukm wa Masadir al-Tashri' fi Uṣūl al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1981), 20-21.

diketahui tanpa informasi wahyu.¹⁰³ Golongan ini lebih kuat memberikan kedudukan akal ketimbang Ash'ariyah, karena mengatakan akal dapat mengetahui baik dan buruk, tetapi sama saja dengan Ash'ariyah, Maturidiyah mengatakan bahwa pengetahuan manusia tentang baik dan buruk tidak menjadi norma yang mengikat dirinya.

Singkatnya, Mu'tazilah menegaskan adanya hubungan sebab akibat antara keputusan rasio dan hukum Allah, sementara Ash'ariyah menyangkal hubungan demikian. Sedangkan Maturidiyah meletakkan keputusan rasio dan hukum Allah dalam pisisi yang berdampingan tanpa perlu memiliki hubungan sebab akibat. Ini berarti, seandainya wahyu tidak turun dan seandainya Rasul tidak diutus, atau pula pada masa sebelum adanya wahyu dan Rasul, maka Mu'tazilah mengatakan manusia sudah terikat oleh hukum, yaitu yang bersumber pada pendapat tentang baik dan buruk yang ditemukan akalnya. Sementara Ash'ariyah dan Maturidiyah mengatakan sebaliknya, manusia tidak terikat oleh hukum apapun, sekalipun ia mempunyai pendapat mengenai baik dan buruk.

Mengenai *ta'fil* di atas, Ash'ariyah mengatakan bahwa perbuatan Allah tidak seharusnya dicari alasan atau tujuannya, karena hal ini berarti menodai kemerdekaan-Nya untuk berbuat sesuai dengan kemauannya.¹⁰⁴ Dalam wacana *uṣūl al-fiqh*, ini artinya bahwa aturan Allah tidak perlu dipertanyakan atau diteliti tujuan-tujuannya. Sedangkan menurut Mu'tazilah, Maturidiyah dan Hanbaliyah,

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Hasab Allāh, *Uṣūl*, 257-258.

perbuatan Allah dapat diketahui tujuan maupun alasannya, karena kalau tidak demikian, maka perbuatan Allah adalah sia-sia belaka.¹⁰⁵ Hal ini berarti hukum Allah bisa diteliti alasan, tujuan maupun hikmahnya.

Cerminan yang baik tentang perdebatan soal teologi di atas dalam *uṣūl al-fiqh* adalah dalam pembahasan soal *maṣlaḥah*. Di sini orang berpolemik tentang kedudukan akal berhadapan dengan wahyu. Pertanyaan-pertanyaan pokok dalam soal *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan hukum sebagaimana akan dikemukakan dalam bagian ini akan membenarkan hal ini. Namun sebelum itu, secara singkat akan dikemukakan pengertian *maṣlaḥah* itu sendiri.

Kata *maṣlaḥah* secara etimologi merupakan kata benda infinitif dari akar *ṣ-l-ḥ*. Kata kerja *ṣaluḥa* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi (berkeadaan atau bertabiat) baik, tidak menyimpang, adil, saleh, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. Ketika dipergunakan bersama kata dengan *li*, *ṣaluḥa* akan memberi pengertian keserasian. Dalam pengertian rasionalnya, *maṣlaḥah* berarti sebab, cara atau tujuan yang baik. Ia juga berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Bentuk jamaknya adalah *maṣāliḥ*. *Mafṣadah* merupakan lawan katanya yang tepat. Dalam penggunaan bahasa Arab, kalimat *nāzara fī maṣāliḥ al-nās* berarti "ia mempertimbangkan sesuatu demi kebaikan manusia". Kalimat *fī al-amri maṣlaḥah* dipergunakan untuk

¹⁰⁵ Ibid.

mengatakan “dalam soal tersebut terdapat suatu kebaikan (atau penyebab bagi adanya kebaikan)”.¹⁰⁶

Walaupun sudah jelas bahwa penggunaan kata *maṣlahah* pada periode awal dan dalam al-Qur’ān berarti kebaikan atau kemanfaatan, tetapi tak diragukan lagi bahwa kata itu belum menjadi istilah teknis. Sudah sering dikatakan bahwa *maṣlahah* sebagai suatu prinsip *ijtihād* yang pada umumnya untuk mempertimbangkan bahwa “yang baik” adalah “sah” dan “yang sah” adalah “baik” telah digunakan pada periode yang sangat awal dalam perkembangan fiqh. Penggunaan prinsip ini dikaitkan misalnya dengan para juris (*fuqahā’*) dari aliran hukum klasik pada masa awal atau bahkan dikaitkan dengan para sahabat Nabi. Di kalangan para pendiri aliran hukum, penggunaan prinsip tersebut dihubungkan dengan Mālik bin Anas. Kendatipun demikian, tampaknya ada kekacauan dalam pernyataan-pernyataan ini dalam menyamakan penggunaan *maṣlahah* sebagai istilah umum dengan penggunaannya sebagai istilah teknis. Penggunaan awal terhadap prinsip itu dalam pengertian yang umum mungkin sama dengan istilah-istilah lain seperti *ra’y*.¹⁰⁷ Secara umum, *maṣlahah* biasa diberi muatan pengertian dengan ungkapan yang terkenal yaitu *jalb al-manāfi’ wa daf’ al-maḍarrah* (mengusahakan keuntungan dan menyinkirkan bahaya).¹⁰⁸

¹⁰⁶ M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī’s Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), 149.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 150.

¹⁰⁸ Shawqī ‘Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1989), 278.

Semenjak dari masa awal itu, pembahasan soal *maṣlahah* berkembang dan melahirkan banyak teori. Dari perkembangan dalam beberapa abad kita bisa menyimpulkan bahwa *maṣlahah* dalam kancah pemikiran hukum Islam dibicarakan dalam dua fungsi. *Pertama*, sebagai tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*), dan kedua sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri (*adillah sharīyah*). Fungsi pertama tidak sekontroversi fungsi kedua. Meskipun ada perdebatan tentang *ta'līl* di atas, akan tetapi pada umumnya telah disepakati bahwa Allah dalam menetapkan peraturan pasti memiliki tujuan, dan tujuan itu bisa diketahui oleh manusia, yaitu *maṣlahah*.¹⁰⁹ Apakah benar *al-Ḥakim* telah meletakkan hukum dalam kerangka kepentingan manusia, kini tidak lagi menjadi persoalan benar.

Teori tentang *maṣlahah* sebagai tujuan hukum telah mengalami kematangan sedemikian rupa dengan klasifikasinya tentang sektor-sektor dan skala prioritasnya. Kepentingan manusia yang demikian luas dikelompokkan ke dalam lima sektor yang dinamakan *al-kulīyāt al-khams*, yaitu *dīn* (agama), *nafs* (jiwa), *'aql* (akal), *'ird/nasl* (kehormatan/keturunan) dan *māl* (harta). Manusia mutlak berkepentingan agar kelima sektor ini terlindungi dan dihormati untuk menegakkan eksistensi dan harkat kemanusiaannya. Dalam masing-masing sektor, kepentingan manusia

¹⁰⁹ Kesimpulan tentang kesepakatan demikian barangkali bersifat kasar saja, hanya didasarkan pada tulisan-tulisan mutakhir tentang *maqāṣid shari'ah* yang dibahas sebagai sesuatu yang telah diterima begitu saja.

disusun dalam tiga peringkat kualitas disebutkan dari yang terpenting yaitu *darūrīyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*.¹¹⁰ Tingkat *darūrīyah* menyangkut kebutuhan dasar manusia. Tidak terpenuhinya kebutuhan ini akan menyebabkan manusia terancam eksistensinya. *Ḥājīyah* menyangkut kebutuhan penting karena memperlancar tugas kemanusiaan. Sedangkan *taḥsīnīyah* adalah kebutuhan-kebutuhan yang menyangkut kepantasan (estetika) dan moral.¹¹¹

Dari pemahaman tentang *maṣlahah* sebagai tujuan hukum, persoalan berkembang ke arah kontroversi tentang *maṣlahah* sebagai sumber hukum. Jika benar-benar bahwa *al-Ḥākim* telah menciptakan hukum dalam kerangka kepentingan (*maṣlahah*) manusia, bisakah *maṣlahah* menjadi sumber hukum yang berdiri sendiri? Artinya, apakah manusia dengan kemanusiaannya berwenang untuk membuat hukum sejalan dengan apa yang dianggapnya sebagai kepentingan dirinya? Apakah manusia bebas menentukan kepentingannya sendiri atautkah kepentingan itu telah ditetapkan sebelumnya oleh *al-Ḥākim*. Pertanyaan-pertanyaan demikian selalu yang terdepan dalam teori hukum Islam. Jawaban-jawaban yang dihasilkan akan membentuk dasar pijakan dari peranan *istiṣlāh* dalam mengupayakan jaminan atas terpeliharanya dan terlindunginya kepentingan-kepentingan (*maṣāliḥ*) manusia oleh hukum Islam.¹¹²

¹¹⁰ Ketiganya bisa diterjemahkan sebagai kebutuhan pokok, kebutuhan penting dan kebutuhan tambahan.

¹¹¹ Khallāf, *ʿIlm Uṣūl*, 199-201.

¹¹² Nyazee, *Theories*, 42.

Kondisi “tidak ada wahyu” atau “sebelum adanya wahyu” sebagaimana dikemukakan dalam perdebatan teologi di atas sebenarnya lebih banyak hanya merupakan pengandaian saja. Namun kondisi seperti ini benar-benar merupakan kenyataan dalam wacana *uṣūl al-fiqh* ketika dirumuskan dalam sebuah pertanyaan penting “bagaimana hukum ditemukan ketika wahyu tidak memberikan ketentuan?”

Pertanyaan demikian mengantarkan kita pada pembahasan tentang *maṣlaḥah mursalah* atau *maṣāliḥ mursalah*. Dalam pembahasan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum, para ahli menggolongkan *maṣlaḥah* ke dalam tiga kelompok. Di samping *maṣlaḥah mursalah*, terdapat lagi *maṣlaḥah mu’tabarāh* dan *maṣlaḥah mulghāh*.

Maṣlaḥah mu’tabarāh adalah *maṣlaḥah* yang dinyatakan sah oleh *Shāri’* (Allah atau agama) dan peraturan yang dibuat olehNya justru adalah untuk mewujudkannya. Misalnya, *maṣlaḥah* dalam bentuk melindungi kelestarian agama (*dīn*) dilakukan dengan mewajibkan jihad. Hak hidup (*nafs*) diwujudkan dengan menegakkan hukum *qisās*. Kesehatan intelektualitas (*‘aql*) dipelihara dengan menegakkan hukuman bagi peminum minuman keras. Perlindungan terhadap kehormatan (*‘ird*) atau keturunan (*nasl*) diupayakan dengan menerapkan sanksi bagi perzinahan. Hak memiliki harta (*māl*) dilindungi dengan menegakkan hukuman potong tangan bagi pencurian.

Maṣlaḥah mulghāh adalah *maṣlaḥah* yang batal demi *Shāri’* karena ia hanya imajinatif (*mawhūmah*) dan jika ditegakkan

akan mengacaukan *maṣlahah* yang lebih besar. Misalnya *maṣlahah* yang diduga terwujud dengan menyamakan bagian warisan antara anak laki-laki dengan anak perempuan dengan alasan sama-sama berstatus anak. Ini secara tegas bertentangan dengan ketentuan ayat bahwa bagian warisan anak perempuan adalah separuh bagian warisan anak laki-laki.¹¹³ Padahal perbedaan ini berkenaan dengan perbedaan kewajiban kebendaan antara laki-laki dan perempuan.

Adapun *maṣlahah mursalah* adalah *maṣlahah* yang tidak ada petunjuk (*dalīl*) dari *Shāri'* apakah ia sah atau batal. Ia masih berstatus bebas (*mursalah*). Misalnya, *maṣlahah* dalam upaya para sahabat Nabi untuk membukukan al-Qur'ān, *maṣlahah* dalam pembangunan penjara dan sebagainya.¹¹⁴

Ketiga penggolongan tersebut lebih kurang dimaksudkan sebagai sebagian jawaban ketika persoalan sampai kepada soal keabsahan hukum. Jika dalam Islam hukum selalu dikatakan sebagai hukum Allah, maka untuk problema keabsahan hukum ada pertanyaan lanjutan. Apakah kriteria untuk memutuskan bahwa hukum baru telah dibuat sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan dengan demikian sah untuk disebut sebagai "hukum Islam"? Menyebut setiap keputusan hukum sebagai "Islami" adalah hal yang serius. Setiap keputusan hukum yang disebut sebagai Islami dianggap berdasarkan sistem hukum Islam dan oleh para ahlinya sebagai hukum Allah.

¹¹³ Al-Qur'ān, 4: 11.

¹¹⁴ Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 278.

Dua yang pertama dari ketiganya sudah disepakati. Yang pertama (*mu'tabarāh*) sebagai kategori yang jelas diterima keabsahannya, dan yang kedua (*mulghāh*) adalah kategori yang ditolak. Sedangkan kategori ketiga (*mursalah*) menjadi perselisihan di antara para ulama. Pada bab IV akan dibahas sikap madhhab Shāfi'ī dalam *maṣlahah mursalah* ini, berkenaan dengan adanya istilah *istiṣlāh* dalam madhhab ini.

Adalah tidak realistis untuk mengharapkan kesepakatan tentang soal-soal yang pelik seperti dipertanyakan di atas di antara berbagai madhhab hukum Islam. Sikap yang positif justru adalah menganggap variasi-variasi pendapat itu sebagai kekayaan intelektual yang berguna untuk menghadapi problem hukum Islam di segala zaman. Namun kepentingan yang lebih dekat dari pembahasan ini adalah bahwa paparan di atas akan menciptakan pemahaman yang lebih baik terhadap posisi yuridis madhhab Shāfi'ī tentang *maṣlahah* di antara bentangan pisisi-posisi yang pernah muncul dalam sejarah pemikiran Islam. Pada bab berikut kita akan melihat watak dasar dari perangkat metodologi penalaran hukum yang berkembang di kalangan madhhab Shāfi'ī untuk memberi gambaran sejauh mana *maṣlahah* menjadi pertimbangan dalam *ijtihād*.