

B A B I V

AL-MAŞLAḤAH DALAM MADHHAB SHĀFI'Ī

A. *Usūl al-Fiqh* Madhhab Shāfi'ī

AL-IMĀM al-Shāfi'ī telah membalikkan keadaan. Semenjak ia tampil, keterampilan dalam teori hukum (*uṣūl al-fiqh*) merupakan syarat wajib bagi semua orang yang bercita-cita untuk menjadi *faqīh*, di mana teori hukum itulah yang menentukan metodologi yang harus dipergunakannya.¹¹⁵

Otoritas wahyu sebagai sumber hukum dalam madhhab Shāfi'ī ditekankan pertama-tama oleh al-Shāfi'ī, sendiri dengan menjelaskan posisi yuridisnya. Ia mulai dengan penegasan tentang sumber hukum. Secara garis besar, sumber hukum secara berurutan menurutnya adalah 1) *Kitāb Allāh* (al-Qur'ān), 2) *Sunnah Rasūl Allāh*, 3) *Ijmā'* dan 4) *Qiyās*.

¹¹⁵ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law, The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 151.

Tentang jalan memahami al-Qur'ān, al-Shāfi'ī menjelaskan klasifikasi kata-kata. Gelombang besar masuknya orang-orang non-Arab ke wilayah-wilayah Islam membangkitkan kekhawatirannya akan tercemarnya kemurnian *sharī'ah* dan bahasa al-Qur'ān.¹¹⁶ Al-Shāfi'ī dengan klasifikasinya ini tampak bermaksud menekankan agar al-Qur'ān “dibiarkan berbicara dengan kata-katanya sendiri” dengan meminimalkan segala distorsi dalam proses interpretasi. Hanya orang yang memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai saja yang berkewenangan melakukan interpretasi terhadap teks.¹¹⁷

Selanjutnya, al-Shāfi'ī telah berhasil mempertahankan kedudukan Sunnah yang sebelumnya terancam terabaikan sebagai sumber hukum. Atas jasa ini, ia dijuluki *nāsir al-sunnah* (penolong Sunnah).¹¹⁸ Konsep al-Imām Mālik tentang *ijmā'* ahli Madinah ia tolak dan digantikannya dengan konsep tentang *ijmā'* yang pada intinya al-Shāfi'ī menolak *ijmā' sukūti* dan menegaskan bahwa *ijmā'* hanya sah pada soal-soal *farḍ* saja.¹¹⁹

Qiyās merupakan metode ia gunakan untuk mengembangkan ketetapan *naṣṣ*. Ia berikan prosedur yang

¹¹⁶ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 6.

¹¹⁷ Al-Shāfi'ī, Muhammad bin Idrīs, *al-Risālah fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ahmad Muhammad Shākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), bab al-bayān al-khāmīs.

¹¹⁸ Shawqī 'Abduh al-Sāhī. *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1989), 198.

¹¹⁹ Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 205. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indunīsī li al-Da'wah al-Islāmīyah, 1972), 51.

jelas untuk mempergunakan seraya menegaskan bahwa *ijtihād* adalah *qiyās*. Artinya tak ada penalaran lain yang lebih bebas. Menurutny, segala aturan hukum yang dihasilkan mestilah dihubungkan dengan bukti tekstual (*dalīl*).¹²⁰ Sejalan dengan penegasan demikian ia menolak konsep *istihsān* yang dipergunakan oleh madhhab Hanafī sebagai tidak sah dan sia-sia.¹²¹

Al-Shāfi'ī jelas sudah menerima *qiyās* sebagai sumber (*dalīl*) hukum. Akan tetapi perlu dicatat bahwa *qiyās* mempunyai pengertian yang berbeda menurut para ahli fiqh dalam berbagai masa, dan penjelasan terinci mengenai *qiyās* yang kelak diberikan oleh al-Ghazālī, misalnya, tidak sepenuhnya sesuai dengan apa yang oleh al-Shāfi'ī dianggap sebagai modus yang sah dari *qiyās*.¹²²

Secara jelas al-Shāfi'ī menyatakan dalam *al-Risālah*, juga *al-Umm*, bahwa ada dua macam *qiyās*, yaitu *qiyās al-ma'nā* dan *qiyās al-shabah*. Al-Shāfi'ī mengatakan:

Qiyās dilakukan dari dua aspek. *Pertama*, ketika suatu hal tercakup dalam makna (*ma'nā*) dari *aṣl*. Tentang ini, tak ada perselisihan pendapat. (*Kedua*) bisa jadi terdapat suatu hal yang mempunyai beberapa persamaan dengan kasus-kasus yang terdapat dalam sumber-sumber. Karenanya, lalu dihubungkan dengan salah satu (kasus) yang terdekat atau mempunyai lebih banyak persamaan (*shabah*).¹²³

¹²⁰ Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 477.

¹²¹ *Ibid.*, 503.

¹²² Nyazee, *Theories*, 184.

¹²³ Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 479.

Al-Shāfi'ī mencontohkan yang pertama dengan pengembangan makna kata "uff" (hus!) yang tercantum dalam sebuah ayat al-Qur'ān.¹²⁴ Tindakan lain yang lebih jahat dari mengatakan "hus" kepada orangtua termasuk dalam makna ayat ini. Jadi sebetulnya ini adalah metode literal. Madhhab Ḥanafī menyebutkan sebagai *dalālat al-naṣṣ* atau implikasi dari teks. Sedangkan *qiyās* yang kedua dicontohkannya dengan kasus seorang yang berburu binatang di tengah menjalankan ibadah haji, suatu hal yang terlarang. Jika ia berburu burung unta misalnya, ia wajib mengganti hewan yang memiliki kesamaan (*mithl*) sebagai denda. Menentukan kesamaan ini dipandang *ijtihād* oleh al-Shāfi'ī.¹²⁵ Macam *ijtihād* kedua ini kelak oleh al-Ghazālī disebut dengan *taḥqīq al-manāt*, atau membuktikan ciri-ciri jasmani dari kasus baru.

Dengan demikian, al-Shāfi'ī tidak menyebutkan dalam kitabnya *qiyās al-'illah* dan tidak pula menyinggung contohnya. *Qiyās al-'illah*, atau analogi dengan menentukan sebab pokok, adalah metode utama yang dipergunakan oleh para ahli fiqh, dan metode ini ditampilkan dalam bentuk yang lebih disempurnakan sesudah al-Shāfi'ī.¹²⁶

Melihat demikian ketatnya metode *ijtihād* yang diterangkan al-Shāfi'ī ini muncul pertanyaan bagaimana maṣlahah dalam berbagai fungsinya bisa masuk menjadi

¹²⁴ Untuk menghormati kedua orangtua, al-Qur'ān mengatakan "Jangan engkau mengatakan "uff" (hus) kepada keduanya, jangan pula membentak mereka. Ucapkan kepada mereka kata-kata yang mulia." Al-Qur'ān, 17: 23.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Nyazee, *Theories*, 185.

pertimbangan dalam *ijtihād* menurut al-Shāfi'ī. Apakah dalam keketatan seperti itu *maṣlahah* dalam berbagai manifestasinya tidak akan terpasung dan kehilangan pintu lain untuk mengekspresikannya?

Rudi Paret telah meneliti bahwa kata *maṣlahah* sebagai suatu istilah teknis tidak digunakan oleh Mālik atau al-Shāfi'ī, yang karenanya konsep ini mestilah baru berkembang pada periode pasca Shāfi'ī.¹²⁷ Artinya, pertimbangan-pertimbangan semacam *maṣlahah* yang berkembang pada masa al-Shāfi'ī dan sebelumnya belum dirumuskan dalam istilah teknis hukum. Para pendukung penggunaan *maṣlahah* pada periode awal yang serupa terhadap *maṣlahah*. Oleh karena itu tidak salah untuk mengatakan bahwa perkembangan konsep *maṣlahah* pasca-Shāfi'ī merupakan kelanjutan dari metode-metode pemikiran awal semacam itu yang secara formal belum diberi definisi. Kemudian, ketika gagasan pembatasan metode pemikiran oleh al-Shāfi'ī terhadap sumber-sumber hukum dan penekanan yang ia berikan bahwa penalaran (harus) dihubungkan dengan teks-teks wahyu melalui *qiyās* mendominasi metode-metode lain, maka konsep dan metode *maṣlahah* juga dilihat, khususnya oleh para pengikut al-Shāfi'ī, dari segi "sumber-sumber".¹²⁸

Keharusan adanya kaitan tekstual hukum di atas mengisyaratkan penolakan al-Shāfi'ī terhadap *maṣlahah*

¹²⁷ Rudi Peret, "Istihāsān and Istislāh," *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), 185.

¹²⁸ M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāfi'ī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), 150.

mursalah. Namun Mustafa Zayd tidak melihat ini sebagai keketatan tekstualis. Ia yakin bahwa penolakan ini karena al-Shāfi'ī menganggapnya sebagai sejenis *istihsān* dan identik dengan pendapat bahwa Allah mengabaikan sebagian *maṣlaḥah* bagi hambaNya, yang maknanya Ia tidak menetapkan aturan untuk mewujudkan dan menjaminnya. Ini menurutnya bertentangan dengan ayat al-Qu'ān, "apakah manusia menyangka bahwa ia akan ditinggalkan begitu saja (*sudan*)?"¹²⁹ Di sini ia menegaskan posisinya, "tidak ada kasus yang terjadi pada manusia tanpa sesuatu petunjuk dari *al-Kitāb*, baik secara langsung maupun garis besar".¹³⁰

Jadi, meskipun konsep utuh tentang *maṣlaḥah mursalah* belum lagi tersusun saat itu, namun dengan aman bisa disimpulkan bahwa al-Shāfi'ī jelas menolak landasan falsafi dari *maṣlaḥah*, bahwa ada *maṣlaḥah* yang "diterlantarkan" oleh Allah. Tapi hal itu belum tentu berarti bahwa ia akan menolak "penalaran hukum"nya itu sendiri secara *a priori*. Patut dicatat bahwa dalam berbagai tempat di dalam tulisannya al-Shāfi'ī gigih dalam melawan apa yang disebutnya sebagai membuat keputusan berdasarkan "nafsu" (*shahawāt*) dan "mencari enak sendiri" (*taladhhdhudh*). Ini agaknya menjadi catatan penting bagi

¹²⁹ Al-Qur'ān, 75: 36. Al-Shāfi'ī menafsirkan kata *sudan* dengan "tidak disuruh dan tidak dilarang". Lihat Muḥammad Nabīl Ghanāyim, *al-Risālah li al-Imām al-Shāfi'ī* (Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 50.

¹³⁰ Teks dari al-Shāfi'ī berbunyi "*fa laysa tanzilu bi al-insān nāzilatan illā wa al-kitābu yadullu 'alayhā naṣṣan aw jumlatan*". Mustafa Zayd, *al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi* (t.t.: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964), 38-39.

para teoritikus *uṣūl al-fiqh* di kalangan pengikutnya untuk menyimpulkan bahwa jika kekhawatiran pada dua hal di atas bisa disingkirkan, sewajarnya aspirasi manusia yang berasal dari pertimbangannya sendiri menjadi perhatian dalam pembentukan hukum. Di tangan para teoritikus sesudahnya itu *maṣlahah* disikapi dengan lebih jelas. Dan sikap ini secara berangsur membentuk teori tentang *maṣlahah* yang mengambil metode *qiyās* sebagai titik tolaknya. Secara umum tampak dari mereka sikap yang lebih akomodatif tentang *maṣlahah*.

Seorang teoritikus madhhab Shāfi'ī, al-Juwaynī yang dikenal dengan julukan Imām al-Ḥaramyn (w.478/1085), menegaskan bahwa al-Shāfi'ī bersama dengan kebanyakan pendukung Abū Ḥanifah sepakat tentang validitas *istidlāl* (penalaran hukum) meskipun tidak didasarkan pada *asl*,¹³¹ dengan catatan agar itu tidak dilakukan "terlalu jauh". Al-Shāfi'ī memperbolehkan mengaitkan hukum dengan *maṣāliḥ* yang serupa dengan *maṣaliḥ* yang disandarkan pada hukum-hukum yang mempunyai landasan kuat di dalam *shari'ah*. Al-Juwayni selanjutnya mengatakan bahwa satu pendapat dalam madhhab Shāfi'ī menganggap sah berpegang pada *ma'nā* meskipun tidak mempunyai *asl* dengan syarat ia "masih dekat" dengan *ma'nā-ma'nā* yang mempunyai landasan yang kuat. Al-Juwaynī menegaskan:

¹³¹ *Asl* berarti asal, akar, landasan. Dalam kaitan ini ia berarti suatu kasus hukum mapan (tersebut dalam *naṣṣ* berikut penyelesaiannya) yang membentuk dasar bagi pengembangan hukum melalui *qiyās* (analogi). Nyazee, *Theories*, 314.

ومن يتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا با صل
ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسله

(Siapa pun yang mengikuti keterangan al-Shāfi'ī akan menyimpulkan bahwa ia tidak selalu terikat oleh *asl*. Ia setuju mengaitkan dengan *ma'ānī mursalah*).¹³²

Hasil bacaan al-Juwaynī terhadap al-Shāfi'ī ini kemudian dikembangkannya lebih rinci. Ia menganalisis *maṣlahah* sebagai sebuah landasan penalaran ekstratekstual dalam konteks *qiyās al-'illah* ke dalam lima kategori. *Pertama*, kategori yang mempunyai *ma'nā* yang secara rasional bisa dipahami dan dihubungkan dengan kebutuhan *darūrah* yang tidak terelakkan. Kategori *kedua* berkenaan dengan kebutuhan umum (*al-ḥājah al-āmmah*), tetapi berada di bawah peringkat *darūrah*. Kategori *ketiga* tidak bersangkutan dengan kedua hal di atas, akan tetapi lebih banyak berkenaan dengan sesuatu yang mulia (*mukarramah*). Kategori *keempat* mirip dengan yang ketiga, tetapi *kelima* berkenaan dengan *uṣūl* (bentuk jamak dari *aṣl*) yang *ma'nānya* tidak jelas, dan ia tidak dituntut oleh *darūrah*, *ḥājah* maupun *mukarramah*. Contoh-contoh tentang kategori ini adalah ibadah fisik murni.¹³³

Al-Ghazālī (w. 505/1111) datang kemudian dengan teorinya. Ia adalah murid al-Juwaynī. Apa yang di-

¹³² Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin Yūsuf al-Juwaynī, *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, vol. I (Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.), 321. *Ma'ānī* adalah bentuk jamak dari *ma'nā*.

¹³³ Masood, *Islamic Legal Philosophy*, 151-152.

kemukakannya merupakan kelanjutan dari gagasan gurunya itu. Al-Ghazālī pun merajut sebagian besar dari gagasan al-Juwaynī ke dalam sebuah teori yang komprehensif, teratur dan sistematis. Al-Ghazālī juga merubah dan menyempurnakan peristilahan yang dipakai oleh al-Juwaynī. Sebuah teori yang kelihatan biasa saja dalam karya al-Juwaynī tiba-tiba menjadi hidup di tangan Al-Ghazālī.¹³⁴

Al-Ghazālī memberikan definisi *maṣlaḥah* sebagai berikut:

المصلحة هي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضره ولسنا نعى به ذلك فان جلب المنفعة ودفع المضره مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكننا نعى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة

¹³⁴ Nyazee, *Theories*, 196.

Maṣlahah dalam pengertian dasarnya mengekspresikan hal mengusahakan apa yang bermanfaat atau menyingkirkan hal yang berbahaya. Tapi bukan ini yang kita maksudkan. Sebab mengupayakan manfaat atau menyingkirkan bahaya adalah tujuan-tujuan makhluk, sedangkan kebaikan makhluk adalah dalam pencapaian tujuan mereka. Apa yang kita maksud sebagai *maṣlahah* adalah jaminan atas tujuan agama, yakni yang terdiri dari lima hal, perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Semua hal yang menjamin perlindungan terhadap kelima hal (*al-uṣūl al-khamsah*) ini adalah *maṣlahah*. Sebaliknya, semua yang menerlantarkannya adalah *mafsadah*. Dan upaya menghilangkan *mafsadah* ini adalah *maṣlahah*.¹³⁵

Dengan mengingat kembali kategori *maṣlahah mursalah*, yaitu *maṣlahah* yang tidak didukung oleh *naṣṣ*, al-Ghazālī menerima kategori ini dengan tiga syarat yaitu *darūrah*, *qat'īyah*, *kullīyah*, yaitu mendesak dan tak terelakan, pasti dan menyangkut kepentingan yang luas, bukan kepentingan individual. Dalam hal ini al-Ghazālī mencontohkan:

Apabila golongan kafir (dalam perang) menjadikan tawanan Muslimin sebagai perisai hidup, tindakan menyerbu mereka berarti membunuh kaum Muslimin yang tidak berdosa. Ini adalah sebuah kasus hukum yang tidak diberikan penyelesaian dengan tegas oleh *naṣṣ*. Jika serangan dari pihak Muslimin tidak dilakukan, kaum kafir akan memperoleh kemajuan dan

¹³⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilmi al-Uṣūl*, vol. I (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 1993), 286-287.

menaklukkan wilayah Islam. Dalam kasus demikian, adalah sah untuk beralasan bahwa sekalipun kaum Muslimin tidak melakukan penyerangan, kehidupan tawanan Muslimin itu juga terancam. Sedang kaum kafir itu, sekali mereka menaklukkan wilayah tersebut, mereka akan mengusir kaum Muslimin. Jika kasusnya demikian, maka tidak terelakkan lagi untuk menyelamatkan masyarakat Muslimin yang lebih luas ketimbang menyelamatkan sebagian kecil saja. Inilah penalaran yang bisa diterima, karena menunjuk kepada ketiga persyaratan di atas. Hal itu *darūrī* karena menyangkut pemeliharaan salah satu dari *al-uṣūl al-khamsah*, yaitu mempertahankan hidup. Hal itu *qat'ī* karena secara pasti diketahui bahwa cara itu akan menjamin kehidupan kaum masyarakat Muslimin. Ia juga *kullī* karena mempertimbangkan keseluruhan masyarakat, bukan hanya sebagiannya saja.¹³⁶

Kedua tingkatan lain dari *maṣlaḥah* tidak bisa diterima apabila tidak didukung oleh bukti tekstual. Jika didukung bukti tekstual, maka penalaran yang dilakukan dinamakan *qiyās*, dan jika sebaliknya, akan serupa dengan *istiḥsān*,¹³⁷ dan dengan demikian tidak sah.¹³⁸

Di dalam kitab *al-Mustasfā*, pembahasan al-Ghazālī tentang *maṣlaḥah* hanya tambahan saja ketika membicarakan sumber hukum. Di situ ia menegaskan bahwa *maṣlaḥah* tidak termasuk dalam keempat sumber yang bisa

¹³⁶ Ibid., 294-295.

¹³⁷ Ibid., vol. II, 306.

¹³⁸ Ibid., vol. I, 274, 284.

diandalkan.¹³⁹ Perlu ditambahkan pula bahwa *maṣlahah* juga tidak dibicarakan dalam bab yang membahas metode interpretasi dan *qiyās*, sekalipun diisyaratkan keterkaitannya.

Al-Ghazālī kadang-kadang menyebut *maṣlahah* ketika menerangkan konsep tentang *ḥukm* (hukum). Ia seperti mengingatkan akan rekatan antara *maṣlahah* dengan *ḥasan* ketika membicarakan konsep tentang baik dan buruk. Penjelasannya tentang *ḥasan* mirip dengan definisinya tentang hakikat *maṣlahah*.¹⁴⁰ Pada satu tempat bahkan ia memakai istilah *maṣalih* menggantikan istilah *ḥasan*.¹⁴¹

Rujukan kepada *maṣlahah* ia lakukan lagi ketika membicarakan cara menemukan 'illah dalam melakukan *qiyās*. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa *qiyās* di sini berbeda dengan *qiyās* (analogi) dalam filsafat. Perbedaan ini terletak, di samping pada perbedaan tentang bentuk penalarannya, juga pada konsep tentang 'illah itu sendiri. 'Illah dalam fiqh bukanlah "sebab" melainkan hanyalah "tanda".¹⁴² Maka metode menemukan 'illah juga berbeda. Di antara cara-cara menemukan 'illah jika tidak disebutkan dalam al-Qur'ān, sunnah maupun *ijmā'* adalah *al-sabr wa al-taqṣīm* (observasi dan klasifikasi) dan *munāsabah* (pencocokan).¹⁴³ Dalam kaitannya dengan *munāsabah* inilah, *maṣlahah* sebagai elemen utama dalam kecocokannya dengan *shar'i* seringkali diperbincangkan. Satu di antara beberapa

¹³⁹ Ibid., 284.

¹⁴⁰ Ibid., 56-57.

¹⁴¹ Ibid., 60.

¹⁴² Ibid., vol. II, 230.

¹⁴³ Ibid., 295.

klasifikasi *munāsib* sangat berguna untuk menerangkan hubungan *munāsib* dengan *maṣlahah* maupun perbedaan antara *istihsān* dan *istishlah* dalam pandangan al-Ghazālī.

Munāsib dibagi empat kategori: *Pertama*, *munāsib* yang sesuai dengan dan didukung oleh landasan tekstual. *Kedua*, *munāsib* yang tidak sesuai dengan dan tidak didukung oleh landasan tekstual. *Ketiga*, *munāsib* yang tidak sesuai dengan tetapi didukung oleh landasan tekstual. *Keempat*, *munāsib* yang sesuai dengan tetapi tidak didukung oleh landasan tekstual.¹⁴⁴ Kata al-Ghazālī kategori pertama sepakat diterima. Kategori kedua disebut *istihsān*, yang berarti membuat hukum sesuai dengan pertimbangan pribadi. Kategori keempat disebut *istishlah* atau *al-istidlāl al-mursal*. Klasifikasi ini menunjukkan bahwa *maṣlahah* merupakan pertimbangan dasar untuk memutuskan keserasian atau *munāsabah* dari sesuatu, yang justru tidak dimiliki oleh *istihsān*. Tetapi sekali lagi, *munasabah* dari *maṣlahah* lebih lanjut tergantung pada kecocokannya dengan teks pada umumnya. Jika sebaliknya, ia akan terjatuh ke dalam kategori *istihsān*.

Dari uraian tersebut dapatlah disimpulkan secara umum bahwa teologisasi fiqh dan *qiyās* sebagai metode pemikiran membawa al-Ghazālī untuk meneliti konsep *maṣlahah* dengan beberapa persyaratan. Dari pandangan teologi ini, ia menolak *maṣlahah* dalam pengertian sebagai “kepentingan manusia”. Dan lebih lanjut ia menelitinya dengan cermat dengan landasan wahyu. *Kedua*, ia membuat metode pemikiran dengan menggunakan

¹⁴⁴ Ibid., 306

maṣlahah satu tingkat di bawah *qiyās*. Ia tidak menolak *maṣlahah* sama sekali seperti ia menolak *istiḥsān*, tetapi persyaratan untuk *maṣlahah* tidak memungkinkan berlaku sebagai prinsip penalaran yang berdiri sendiri. Namun ada keterangan dari tulisannya bahwa *maṣlahah* bisa membenarkan orang mempergunakan cara berfikir tertentu yang lebih bebas yaitu preferensi kepada ketentuan perkecualian secara kasuistik. Ia berpendapat bahwa *maṣlahah* dapat mengkhususkan aturan umum, hal yang menurutnya telah disepakati. Ia mencontohkan kasus tentang orang *zindiq*.¹⁴⁵ Taubat orang *zindiq* tidak diterima dan yang menjadi *maṣlahah* adalah membunuhnya. Namun masalah ini merupakan medan *ijtihād*.¹⁴⁶ *Kalimah Shahādah* menggugurkan hukum bunuh bagi orang Yahudi dan Nasrani, sebab mereka harus dianggap telah meninggalkan agama mereka dengan mengucapkan *shahādah*. Sedang bagi orang *zindiq*, berpura-pura justru adalah kezindiqan itu sendiri. Jika pertimbangan terakhir ini yang kita pakai, maka itu berarti mempergunakan pertimbangan *maṣlahah* untuk membuat perkecualian dari aturan umum.¹⁴⁷ Cara memberi keputusan ini mengingatkan kita akan salah satu bentuk *istiḥsān*, yaitu keputusan untuk meninggalkan ketentuan ketentuan umum dan beralih pada ketentuan perkecualian karena suatu pertimbangan yang kuat.¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Zindiq* adalah orang kafir yang pura-pura beriman. Aḥmad Warsūn Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir* (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawir, t.t.), 625.

¹⁴⁶ Artinya tidak merupakan ketentuan baku yang berlaku tanpa perkecualian.

¹⁴⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, vol. I, 298-299.

¹⁴⁸ Khallāf, *ʿIlmu Uṣūl*, 79. Pengertian lain dari *istiḥsān* disebutkan pada

B. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah* Madhhab Shāfi'ī

Pengembangan terhadap bentuk-bentuk *qiyās* bukan satu-satunya gagasan yang diajukan oleh al-Juwaynī. Ia mengajukan pula gagasan yang mendorong kajian penting, yaitu bidang prinsip hukum atau tujuan hukum Islam. Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H) mengutip al-Juwaynī tentang kebutuhan untuk mengembangkan ilmu tentang *qawā'id* (prinsip umum).¹⁴⁹ Ini mendorong berkembangnya sebuah lapangan yang dikenal sebagai *al-ashbāh wa al-naẓā'ir*, nama lain dari ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyah*. Buku-buku tentang bidang ini umumnya dibagi ke dalam bagian-bagian yang terpisah yang serupa dengan *qiyās al-shabah*. Beberapa prinsip hukum tampaknya berasal dari madhhab Ḥanafi, terutama karya al-Kharkhī (w. 340/935) dan al-Dabūsī (w. 430/1039).¹⁵⁰ Bahwa pakar fiqh pertama yang merumuskan prinsip-prinsip ini adalah dari kalangan Ḥanafi diakui oleh pakar fiqh Shāfi'ī.¹⁵¹ Namun

tempat yang sama sebagai "meninggalkan hasil dari *qiyās* yang jelas (*jalī*) untuk berpegang kepada hasil *qiyās* yang tersembunyi (*khafī*)..

¹⁴⁹ Baca bagian pendahuluan dalam Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Aliyy al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991).

¹⁵⁰ Nyazee, *Theories*, 196

¹⁵¹ Lihat pendahuluan 'Abd al-Rahmān Jalālal-Dīn al-Suyūtī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (T.t.: Dār al-Fikr,t.t), 5-6. Ia menuturkan kisah seorang pakar fiqh Ḥanafi yang buta (al-Dabbās) yang punya kebiasaan mengucapkan berulang-ulang untuk menghafal seluruh korpus hukum fiqh dalam tujuh belas kaidah. Ini ia lakukan setiap malam selesai salat Ishā' dengan rahasia, mengunci diri di dalam kamar masjid setelah orang-orang keluar. Suatu hari seorang pakar bermadhhab Shāfi'ī (Abū Sa'id al-Harawī) menyelinap ke dalam kamar tersebut tanpa disadari oleh al-Dabbās. Dengan cara ini ia "menyadap" pengetahuan tentang kaidah-kaidah tersebut. Kisah

di belakang hari, seorang ahli fiqh bermadhab Ḥanafī, yaitu Ibn Nujaym (w. 970/1563), juga ikut dalam proses ini, dengan ketergantungan besar kepada karya al-Suyūṭī, dan tampaknya ia juga telah membaca karya al-Subkī di atas. Beberapa bagian bahkan diambil apa adanya dari karya al-Suyūṭī. Al-Suyūṭī tampaknya juga mengandalkan sumber Ḥanafī, di samping memberikan sumbangan-sumbangan orisinal dalam bidang ini. Satu-satunya ahli fiqh yang mencoba merajut kaidah-kaidah yang telah ada yang berdimensi tujuan hukum adalah ‘Izz al-Dī bin ‘Abd al-Salām al-Sulamī (w. 660), walaupun ia menerangkan keterkaitan antara tujuan-tujuan hukum yang bersifat keduniaan dengan tujuan keakhiratan.¹⁵²

Al-Suyūṭī (849-911 H.)¹⁵³ menjelaskan pentingnya ilmu ini dengan mengatakan bahwa ilmu *al-ashbā wa al-nazā’ir* berguna untuk mengungkap fiqh dari segi hakikat, sumber pengambilan, dalil-dalil maupun rahasianya. Ilmu ini juga memberikan jalan yang istimewa untuk memahami dan mendapatkan fiqh. Selanjutnya ia menjelaskan¹⁵⁴:

ini mungkin sebagiannya mengada-ada. Namun ini menunjukkan pengakuan kalangan Shāfi’iyah bahwa ahli fiqh Ḥanafī adalah orang pertama yang merumuskan kaidah-kaidah ini.

¹⁵² Nyazee, *Theories*, 196-197.

¹⁵³ Meskipun ada keterangan bahwa al-Suyūṭī adalah seorang mujtahid yang independen, namun pada umumnya ia dianggap bermadhab Shāfi’ī. Lihat Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā’, *al-Fiqh al-Islāmī fī Thawbh al-Jadīd*, vol. 2 (Damaskus: Matabi’ Alif Bā’, 1968), 958; Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Shafi’i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981), 182; diisyaratkan pula oleh Nyazee, *Theories*, 196-197.

¹⁵⁴ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 5.

ويقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة احكام
المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع
التي لا تنقضي على ممر الزمان

[(Ilmu ini) menciptakan kemampuan untuk melakukan *ilhāq* (semacam *qiyās*) dan *takhrīj* (pengembangan hukum) serta untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak disinggung dalam teks dan kasus-kasus yang terus menerus terjadi tanpa henti sepanjang zaman].

Ilmu ini bahkan didefinisikan sebagai ¹⁵⁵ :

قانون يعرف به أحكام الوقائع التي لا نص فيها
على حكمها في الكتاب ولا السنة ولا الاجماع

[Patokan untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak terdapat ketentuan dari *nass*, baik al-Qur'an, Sunnah maupun *ijmā'*.]

Di antara kitab yang dipelajari secara luas adalah *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* karangan al-Suyūṭī. Sistematika kitab ini mengilhami penulisan lain, bahkan dari luar Shāfi'iyah.¹⁵⁶ Pada banyak kitab versi yang lebih ringkas, yang mengacu pada sistematika *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, tujuh bab yang ada pada karangan al-Suyūṭī ini biasanya

¹⁵⁵ 'Abd Allāh bin Sa'īd Muhammad 'Abbadī al-Laḥjī, *Idārah al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: Al-Hidāyah, 1410 H.), 9.

¹⁵⁶ Nyazee, *Theories*, 196-197. Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 958.

hanya diambil tiga saja yang terpokok dengan tetap melestarikan nama bab aslinya yaitu bab “*al-qawā'id al-khams al-latī yurja'u ilayhā jamī' al-masā'il al-fiqhīyah*” (lima kaidah induk yang menjadi rujukan semua masalah fiqh), bab “*qawā'id kullīyah yatakharraju 'alayhā mā lā yanḥasīru min al-suwar al-juz'īyah*” (kaidah umum yang dipergunakan untuk mengembangkan [ketentuan hukum atas] kasus-kasus terapan yang tidak terbatas) dan bab “*al-qawā'id al-muktalaf fihā*” (kaidah-kaidah yang diperselisihkan).

Di mata intern pakar fiqh, bab pertama sesungguhnya adalah “sari dari fiqh”, di mana segala permasalahan dari masing-masing pembahasan fiqh diindukkan kepada sebagian atau kelima kaidah itu. Para ahli belakangan menyebutnya sebagai *al-qawā'id al-asāsīyah* (kaidah-kaidah asasi).¹⁵⁷ Kajian yang cermat menunjukkan bahwa kaidah-kaidah ini menyangkut hal-hal yang bersifat teoritis dan konsepsional. Kaidah-kaidah itu adalah:

الأمور بمقاصدها

[(Nilai dari semua) tindakan tergantung kepada niat (motivasi, tujuan)nya].

اليقين لا يزال بالشك

[Yang (diketahui dengan) yakin tidak bisa dihapus dengan (yang diketahui dengan) keraguan].

المشقة تجلب التيسير

[Keadaan sulit menuntut adanya kemudahan]

¹⁵⁷ Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 961.

الضرر يزال

[Keadaan berbahaya/merugikan (harus) dihilangkan

العادة محكمة

[Adat-istiadat menjadi (rujukan) hukum]

Masing-masing kaidah induk ini mempunyai kaidah-kaidah cabang. Cabang-cabang ini kian mempertajam pengenalan terhadap karakteristik fiqh itu sendiri. Dan pada banyak bagian, meskipun sebenarnya merupakan miniatur dari bangunan fiqh yang telah jadi, ia juga punya kesan kuat bisa berperan dalam semacam kerja *qiyās* yang menghasilkan ketentuan baru yang tidak punya landasan tekstual. Hal ini terutama berlaku bagi kasus-kasus baru yang tampaknya memerankan akal sehat (*common-sense*) dalam pemecahannya.

Kaidah pertama, misalnya, memberi hakim wawasan untuk menjatuhkan hukuman seadil mungkin atas suatu pelanggaran ataupun kejahatan, atas dasar latar belakang terjadinya maupun motivasi pelaku. Sehingga, sebuah pembunuhan bisa tergolong menjadi pembunuhan terencana, sengaja, tidak sengaja, karena kesembronoan ataupun karena kealpaan belaka, yang ini semua punya sanksi berbeda bagi pelakunya. Seseorang tidak wajib mengganti kerugian atas hilangnya atau rusaknya barang milik orang lain yang ditemukannya, jika dalam memungutnya ia punya maksud baik. Sebaliknya, ia wajib mengganti rugi jika ia punya maksud yang melawan hukum.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Ibid, 965-966.

Dengan kaidah kedua dan kaidah cabangnya, bahwa “pada dasarnya segala sesuatu adalah boleh”,¹⁵⁹ dipastikan bahwa segala sesuatu boleh dilakukan, segala makanan dan minuman boleh dikonsumsi selama tidak ada dalil yang melarangnya. Ini menyelesaikan banyak tanda tanya tentang munculnya akad-akad baru dalam dunia perekonomian maupun alternatif dalam diversifikasi bahan pangan. Juga tidak bisa dibenarkan pengakuan orang bahwa ia telah melaksanakan kewajiban kebendaannya dalam akad kebendaan, terkecuali jika ia mempunyai buktinya.¹⁶⁰

Dengan kaidah yang ketiga diputuskan bolehnya orang memandang lawan jenisnya jika ada keperluan dalam *mu'āmalah*, kegiatan belajar mengajar dan persaksian, suatu perbuatan yang pada dasarnya kurang terpuji dalam moralitas Islam karena bertentangan dengan penafsiran atas sumber-sumber tekstual mengenai soal tersebut.¹⁶¹ Disebutkan pula bahwa al-Shāfi'ī membolehkan perempuan yang kehilangan walinya di dalam perjalanan untuk menyerahkan perwalian itu kepada orang yang dipercayainya.¹⁶²

¹⁵⁹ Al-Laḥjī, *Ḥāḥ*, 30. Al-Shāfi'ī menciptakan kaidah “segala sesuatu pada dasarnya adalah boleh hukumnya”.

¹⁶⁰ Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 267.

¹⁶¹ Lihat misalnya al-Qur'ān, 24: 30-31. Lihat pula al-Laḥjī, *Ḥāḥ*, 39; al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 57.

¹⁶² *Ibid.*, 59. Konon menurut tradisi Arab, akad nikah diselenggarakan di rumah mempelai laki-laki. Mempelai perempuan dan rombongannya bisa jadi harus menempuh perjalanan jauh dan berbahaya untuk keperluan itu di masa lalu, sehingga musibah seperti itu bukanlah kemustahilan.

Tentang kaidah keempat, al-Zarqā' menegaskan bahwa kaidah ini merupakan pijakan dari prinsip *istiṣḥāh* dalam "*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*"¹⁶³. Kaidah ini juga merupakan bekal dan pertimbangan bagi ahli fiqh dalam menetapkan hukum *shar'ī* atas berbagai kejadian.¹⁶⁴ Kaidah ini mendorong manusia melakukan segala hal yang perlu untuk mencegah dan menanggulangi berbagai bahaya dalam hidupnya.

Kaidah kelima memiliki satu kaidah cabang yang cukup radikal, yaitu "segala ketentuan yang diberikan ancar-ancarnya saja (*muṭlaqan*) dan tidak ada patokannya baik dalam *shar'* (agama) maupun kelaziman bahasa, maka diserahkan ketetapanannya kepada '*urf*'".¹⁶⁵ Maka apa maksud dari "disimpan dalam tempat penyimpanannya" dalam definisi kejahatan pencurian bahwa suatu barang mestilah diambil dari "tempat penyimpanannya" akan tergantung kepada kelaziman. Najis *ma'fuww* juga banyak ditentukan macam-macamnya oleh '*urf*'.¹⁶⁶

Kelimitya oleh 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām diperas menjadi dua kaidah saja, yaitu "*i'tibār al-maṣāliḥ*" (mempertimbangkan *maṣlahah*) dan "*dar' al-mafāsid*" (menyingkirkan bahaya/kerugian). Bahkan ia memerasnya lagi menjadi satu kaidah saja, yaitu "*i'tibār al-maṣāliḥ*" saja. Sedangkan "*dar' al-mafāsid*" telah termasuk ke dalamnya.

¹⁶³ Mengusahakan kebaikan (manfaat) dan menghilangkan bahaya (kerugian).

¹⁶⁴ Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 978.

¹⁶⁵ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 69.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 63.

Dengan demikian, bagi 'Izz al-Dīn, seluruh *shari'ah* adalah cerminan dari kemaslahatan manusia.¹⁶⁷

'Izz al-Dīn mengartikan *maṣlahah* sebagai *ladhdhah* (kenikmatan) dan *farah* (kebahagiaan) serta penyebab ke arah itu.¹⁶⁸ Kemudian *maṣāliḥ* dibagi menjadi dua, *maṣāliḥ* dunia dan *maṣāliḥ* akhirat. Yang pertama pada umumnya bisa dipahami dan ditemukan oleh akal sehat, sedang yang kedua hanya bisa diketahui melalui *naql* (wahyu).¹⁶⁹

Cara mengartikan *maṣlahah* yang lebih "ramah" itu tercermin pula dalam pendapatnya tentang kedudukan *maṣlahah*. Jika al-Ghazālī mensyaratkan adanya tingkatan *darūrah* untuk bisa memberikan keputusan tanpa dasar tekstual, maka 'Izza al-Dīn bisa menerima tingkatan *ḥājah* dengan kualifikasi tertentu. Ia menjelaskan¹⁷⁰ :

لوعم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها جلال جاز
أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة ولا يقف ذلك
على الضرورات لأنه لو وقف عليها لأدى الى ضعف
العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام

[Jika yang haram telah merambah segala penjuru dan tidak ditemukan yang halal, maka orang oleh

¹⁶⁷ 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām al-Sulamī, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, vol I (Kairo: al-Maktabah al-Hasaniyah al-Misriyah, 1934), 10; al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 6.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 10.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 4 dan 8.

¹⁷⁰ *Ibid.*, vol. II, 180.

memanfaatkannya menurut kebutuhannya. Ini tidak memerlukan tingkat *darūrah*, karena jika demikian akan membuat ketidakberdayaan umat, dan pada gilirannya mereka akan terjajah oleh orang kafir].

Intinya, ketika *hājah* dirasakan oleh banyak orang (*‘ammah*), maka naik menjadi setingkat *darūrah*. Gagasan tentang *hājah* demikian belakangan dibakukan dalam kaidah “*al-hājah tanzilu manzilat al-darūrah*”, dalam hal diberikannya kelonggaran-kelonggaran.¹⁷¹ Lebih jauh lagi, di tangan al-Suyūṭī, *hājah* ini bukan hanya yang *‘ammah* saja, melainkan juga yang dirasakan secara personal (*khāṣṣah*).¹⁷² Apa yang dilukiskan oleh ‘Izza al-Dīn sebagai “tidak ada yang halal” (sama sekali) diberi lagi kelonggaran, “*illā nādiran*” (ada juga yang halal).

Karena bab pertama itu merupakan sari fiqh dalam pengertian sebagaimana dijelaskan di atas, maka para ahli fiqh zaman modern maupun para pengamat, mungkin karena pengaruh dari pengetahuan mereka tentang ilmu hukum modern, menggambarkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai lukisan yang baik tentang prinsip-prinsip fiqh

¹⁷¹ Dalam banyak contoh, yang dimaksudkan dengan “setingkat” adalah diberikannya kelonggaran untuk melakukan atau memanfaatkan hal-hal yang haram. Al-Suyūṭī juga mengutip penjelasan ‘Izz al-Dīn di atas. Tetapi pada keterangan berikutnya ketika ia menjelaskan tentang peringkat kebutuhan manusia, ia menerangkan bahwa *darūrah* bisa menghalalkan yang haram, sedang peringkat *hājah* hanya memberikan keringanan semacam berbuka puasa. Jika dalam contoh-contoh itu ada *hājah* bisa menghalalkan yang haram, tampaknya keharamannya lebih banyak terbatas pada “haram *ijtihādī*”, haram yang diputuskan melalui penalaran hukum, bukan haram yang pasti dari dalil tekstual. Lihat al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 61-62.

¹⁷² Untuk contoh-contoh lihat *Ibid.*, 62-63.

(hukum Islam) dan pedoman bagi (pembuatan) hukum-hukum kongkret (cabang = *furū'*).¹⁷³

Bab kedua, pada masa belakangan lebih dikenal dengan bab tentang "*al-qawā'id ghayr al-asāsīyah al-muttafaq 'alayhā'*", yaitu kaidah-kaidah yang-bukan-pokok yang disepakati. Kaidah-kaidah dalam bab ini berciri terapan, bisa langsung menghasilkan sebuah keputusan hukum untuk keperluan peradilan atau fatwa hukum, atau diri sendiri. Dikatakan "disepakati" karena kaidah ini hanya memberikan satu kemungkinan keputusan yang terbayangkan. Meskipun keputusan lain bisa saja diambil, tetapi itu pasti bukan atas dasar kaidah yang bersangkutan, melainkan kaidah lain, karena merupakan kasus perkecualian. Sebagian besar dari ke 40 buah kaidah yang tercakup dalam bab ini berupa prosedur membuat kepastian hukum untuk kasus-kasus yang membayangkan dua keputusan yang kontradiktif. Sebagian lagi menciptakan kepastian hukum dengan pertimbangan sebab akibat yang sepenuhnya rasional.¹⁷⁴ Kaidah yang berbunyi "*taṣarruf al-imām 'alā al-ra'īyyah manut bi al-maṣlahah*",¹⁷⁵ disebut diciptakan oleh al-Shāfi'ī yang diilhami oleh penegasan 'Umar bin al-Khaṭṭāb, tokoh sahabat yang dikenal berani dalam membuat keputusan hukum yang tampak bertentangan dengan *nass*.¹⁷⁶ Menarik untuk diamati bahwa sekalipun kaidah-kaidah ini adalah

¹⁷³ Kāmil Mūsā, *al-Madkhal ilā al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1989), 47.

¹⁷⁴ Pelajari misalnya kaidah-kaidah bab ini nomor 4, 6, 7, 8, 9, 16, 26, 27 dan lain-lain.

¹⁷⁵ Kaidah ke 5, artinya, "kebijakan penguasa atas rakyatnya dibuat atas dasar *maṣlahah*".

¹⁷⁶ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh*, 83.

rumusan ahli fiqh, namun seluruhnya¹⁷⁷ mempunyai dasar tekstual dari al-Qur'ān maupun Sunnah. Dengan demikian, kaidah-kaidah ini secara langsung sebetulnya merupakan perluasan cakupan *nass* atas kasus-kasus baru dengan suatu cara berfikir semacam *qiyās*.

Kaidah pada bab ketiga pada dasarnya sama dengan bab sebelumnya. Hanya saja tidak berpretensi untuk menciptakan kepastian hukum atas kasus-kasus yang memang membuka kemungkinan keputusan yang mendua, karena keduanya sama-sama kuat. Namun tidak menutup kemungkinan bahwa di masa lain akan ada kajian ulang untuk memastikan hanya satu keputusan saja, seperti pada bab sebelumnya. Bab ini juga berbeda dari segi kompetensinya yang pada umumnya hanya mencakup kasus-kasus hukum tertentu sebagaimana tercantum dalam kaidah itu saja.¹⁷⁸

Memang masih diperlukan penelitian lebih lanjut untuk memastikan tingkat kebebasan berfikir melalui jalur *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini. Dan satu-satunya "ancaman" bagi kebebasan ini adalah sifat dominan dari *al-qawā'id al-usūlīyah*. Sebab dalam kasus di mana terjadi pertentangan antara hasil berfikir dari kedua macam kaidah itu, maka jenis kaidah yang terakhir itu harus dimenangkan.¹⁷⁹ Hal

¹⁷⁷ Di dalam bab dua terdapat sedikit saja kaidah yang diperselisihkan apakah ia berdasar *nass* atau semata ciptaan para pakar. Ibn al-Subkī malahan menyatakan tidak peduli apakah ia berdasar *nass* atau tidak, atau dasarnya valid atau pun tidak, sebab secara substansial, kaidah-kaidah itu benar. Lihat *ibid.*, 75.

¹⁷⁸ Lihat *ibid.*, 109 dan seterusnya.

¹⁷⁹ Badr al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-

ini telah “disadari” sendiri oleh *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam bentuk bahwa semua kaidahnya hanyalah bersifat “*aghlabīyah*”, yakni hanya berlaku bagi sebagian (besar) dari keseluruhan kasus yang semestinya tercakup. Artinya, setiap kaidah pasti mempunyai perkecualian-perkecualian. Sebagian dari perkecualian itu ditundukkan kepada kaidah lain karena adanya suatu *maṣlahah* yang menghendaki demikian, dan sebagiannya lagi batal demi hukum karena bertentangan dengan (hasil) *al-qawā'id al-uṣūliyah*. Namun dengan mempersandingkannya dengan *al-maṣlahah al-mursalah*, *al-qawā'id al-fiqhīyah* memang beroperasi di bidang yang tidak memiliki basis penyelesaian dari *nass*, dan sejak semula memang bukan merupakan kaidah *istinbāt* dari *nass* yang merupakan tugas khusus dan pokok dari *al-qawā'id al-uṣūliyah*.¹⁸⁰

Untuk madhhab Shāfi'ī, peranan dan kedudukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* mendapatkan penekanan akan pentingnya berkenaan dengan kenyataan bahwa al-Shāfi'ī sendiri menciptakan kaidah yang tidak sedikit.¹⁸¹ Inilah realisasi dari kesediannya untuk menganggap sah berpegang pada *ma'nā* meskipun tidak mempunyai *aṣl* dengan syarat ia “masih dekat” dengan *ma'nā-ma'nā* yang mempunyai landasan yang kuat. Hal ini juga membenarkan bahwa al-Shāfi'ī tidak selalu terikat oleh *aṣl*. Ia setuju mengaitkan

Shāfi'ī, *al-I'tinā' fi al-Farq al-Istithnā'*, vol. 1 ed. 'Adil Muhammad 'Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh 'Alī Muhammad al-Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), “Pengantar Editor”, 11.

¹⁸⁰ Ibid., Passim.

¹⁸¹ Lihat antara lain 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 298.

hukum dengan *ma'ānī mursalah*.¹⁸² Dengan demikian, keketatan dalam metode interpretasi atas *nass* dan *qiyās* yang sering dikesankan orang kemudian diimbangi dengan pintu fasilitas melalui *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini. Ini pula yang merupakan realisasi dari penegasan al-Shāfi'ī bahwa "tidak ada kasus yang terjadi pada manusia tanpa sesuatu petunjuk dari *al-kitāb*, baik secara tunjukkan langsung (*nassan*) maupun garis besar (*jumlatan*)".¹⁸³

Dalam sejarah dikenal sebuah Kitab Undang-Undang Hukum Islam yang bernama "*Majallat al-Ahkām al-'Adliyah*" (*al-Majallah*), yang diundangkan oleh Imperium Turki Uthmānī tahun 1293 H. Ke 99 kaidah dari *al-Majallah* adalah berupa *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang berfungsi sebagai acuan dan induk dari pasal-pasalanya. *Al-Majallah* disusun berdasarkan karya Ibnu Nujaym dan al-Khādimī, keduanya bermadhab Ḥanafī, yang karenanya *al-Majallah* pada dasarnya adalah fiqh madhhab Ḥanafī.¹⁸⁴ Namun pada kenyataannya tidak ada perbedaan substansial antara kaidah-kaidah di dalamnya dengan apa yang tercantum dalam kitab *al-Ashbāh wa an-Nazā'ir* karya al-Suyūṭī yang bermadhab Shāfi'ī. Ini juga karena riwayat penyusunan disiplin ilmu ini dan peranan Ibn Nujaym yang berhutang budi kepada al-Suyūṭī sebagaimana telah disebutkan. Kaidah-kaidah itu dengan demikian telah pernah dibuktikan penjelmaannya menjadi sebuah undang-undang modern.

¹⁸² Al-Juwaynī, *Al-Burhān*, vol. I, 321.

¹⁸³ Zayd, *al-Maṣlaḥah* 38-39.

¹⁸⁴ Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 57. Maḥmūd al-Sharbaynī, *al-Qadā' fi al-Islām* (T.t.: al-Hay'an al-Miṣriyah al-'Ammah li-Kitāb, 1987), 6.

Sifat *aghlabiyyah* di atas menciptakan kelenturan dalam menghadirkan dan memilih alternatif pemecahan masalah atau keputusan hukum. Ketika suatu kasus dirancang untuk ditangani dengan suatu kaidah tertentu, maka pada waktu yang sama tetap ada kemungkinan bahwa kasus tersebut sebenarnya merupakan kasus perkecualian yang karenanya harus dikeluarkan dari kaidah tersebut untuk ditangani oleh kaidah lain. Di sini pertimbangan *maṣlahah* berperan. Prosedur demikian sebenarnya merupakan salah satu cara berfikir *istiḥsān*¹⁸⁵ yang secara formal ditentang oleh madhhab Shāfi'ī, tetapi dalam kecanggihan proses penalaran hukum tampaknya merupakan prosedur yang tidak mudah ditolak. Dengan demikian, jika orang mendapati keketatan dalam madhhab Shāfi'ī, maka bisa dipertanyakan apakah ia telah menemukan watak sebenarnya dari madhhab ini atautkah sebenarnya fasilitas yang disediakannya seperti dalam bentuk *al-qawā'id al-fiqhīyah* ini justru belum dipergunakan secara maksimal.

C. Madhhab Shāfi'ī dan Tantangan Zaman

Kecenderungan tekstualis muncul atas dorongan yang kuat untuk menaati ketentuan al-Ḥākim sepersis mungkin sebagai cerminan dari ketundukan yang paripurna terhadap kehendak-Nya. Jika kemudian muncul reaksi yang berlawanan ke arah kebebasan berfikir rasional, maka hal itu merupakan kritik bahwa kecenderungan di atas tidak memadai untuk mencapai tujuan hukum itu sendiri. Kecenderungan tekstualis punya sisi lemah pada

¹⁸⁵ Al-Zarqā', *al-Fiqh*, 948.

kemampuannya untuk merespon tuntutan perkembangan zaman. Sebaliknya kecenderungan bebas yang lebih berat memperhatikan tujuan hukum sebagaimana bisa dipahami rasio memiliki sisi lemah pada problematika “ketulusan ketaatan kepada Tuhan”. Inilah keberatan terutama ketika pertimbangan *maṣlahah* sebagai metode yang berdiri sendiri mendominasi penalaran hukum.

Sebagaimana telah disebutkan pada bagian terdahulu, bahwa perkembangan ilmu *al-qawā'id al-fiqhīyah* di dalam madhhab Shāfi'ī adalah atas prakarsa al-Juwaynī. Sementara itu al-Juwaynī sendiri mengambil sikap yang lebih bebas ketimbang al-Shāfi'ī tentang peranan *maṣlahah*. Jika munculnya disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* di tangan al-Shāfi'ī merupakan tanggapannya terhadap kebebasan dalam perkiraan hukum yang dipandang berbahaya, yang pada gilirannya al-Shāfi'ī mungkin melahirkan keketatan-keketatan tertentu, maka tidak berlebihan untuk diasumsikan bahwa gagasan untuk merintis dan mengembangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah sebuah gerakan yang berlawanan. Jadi, jika benar bahwa al-Shāfi'ī hanya mempunyai sisi keketatan tekstual, maka kehadiran para teoritis pengikutnya bermakna bahwa kini “pendulum” bergerak ke arah keseimbangan baru, yaitu untuk menciptakan kelonggaran-kelonggaran dalam berfikir. Karena itu, ketika al-Juwaynī mengusulkan dikembangkannya ilmu tentang kaidah ini, hal itu harus dipahami sebagai penegasan tentang kebutuhan akan perubahan arah tersebut.

Pada diri al-Juwayni tergabung praktek-praktek madhhab Ḥanafī dalam penerapan kaidah-kaidah fiqh, prinsip *maṣlahah* dari madhhab Mālikī dan pendapat-pendapat al-Shāfi'ī. Al-Juwaynī telah memberikan ilham dan kepeloporannya untuk sebuah perpaduan (konvergensi) ke arah terwujudnya sebuah teori yang baru dan utuh.¹⁸⁶

Dua abad setelah al-Shāfi'ī mengemukakan teorinya, muncullah gerakan untuk memperbaharui orientasi pemihakan dari prinsip hukum dalam teori hukum Islam. Agak di luar dugaan, gagasan ini dikemukakan oleh para ahli fiqh dalam madhhab Shāfi'ī, sebuah aliran yang pendiriannya banyak dianggap lebih cenderung pada pendekatan tekstual ketimbang prinsip hukum. Alasan yang sesungguhnya dari gerakan ini masih memerlukan penelitian lanjutan. Mungkin bisa bersifat politis, bisa juga berkaitan dengan kebangkitan ilmu-ilmu ke-Islaman secara keseluruhan, di mana al-Ghazālī amat terkenal peranannya.¹⁸⁷ Proses yang panjang ini menghasilkan sebuah teori baru yang menggabungkan intisari dari berbagai pembakuan dan teori masa lalu. Meskipun al-Ghazālī tetap setia kepada madhhab Shāfi'ī, adalah keliru untuk mengatakan bahwa teori rumusan al-Ghazālī sama

¹⁸⁶ Nyazee, *Theories*, 197. Tāj al-Dīn al-Subkī, yang bersemangat menyambut gagasan al-Juwaynī tentang perlunya mengembangkan ilmu tentang kaidah fiqh, menulis kitab *Jam' al-Jawāmi'*. Kitab ini disebut oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf sebagai hasil usaha menggabungkan *uṣūl al-fiqh* Ḥanafī dan Shāfi'ī. Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl*, 18-19.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 233.

saja dengan teori dari al-Shāfi'ī. Teori baru ini jauh lebih luwes dan rumit dari apa yang digagaskan oleh al-Shāfi'ī.

Pandangan-pandangan al-Ghazālī telah diperdebatkan oleh para ahli fiqh selama berabad-abad akan tetapi tidak pernah dipraktekkan. Alasannya adalah teori itu sebenarnya tidak untuk keperluan mengembangkan “bagian baku” dari hukum, yang saat ini telah mapan. Teori yang baru itu tampaknya lebih diarahkan untuk pedoman bagi penguasa negara, yaitu untuk pengembangan “bagian luwes” dari hukum yang berubah-ubah sepanjang waktu. Teori yang amat kuat ini adalah teori tentang tujuan hukum.¹⁸⁸

Kategori “bagian baku” dan “bagian luwes” dari hukum Islam adalah usulan dari Nyazee untuk mendudukkan aliran tekstualis dan aliran rasional pada peranan yang tepat. Aliran tekstualis menguasai “bagian baku” dan aliran rasionalis yang bebas menguasai “bagian luwes”. Kategorisasi ini mengingatkan kita akan kategorisasi *qat'ī al-dalālah* dan *zannī al-dalālah*, *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī*, *ma'qūl al-ma'nā* dan *ghayr ma'qūl al-ma'nā*.

Namun kategorisasi yang dikenal dalam *uṣūl al-fiqh* ini selalu berasal dari satu madhhab tunggal, atau tepatnya masing-masing madhhab mengenal kategorisasi-kategorisasi ini dan berusaha menggantinya dengan metodologinya. Bahwa kemudian mereka berbeda porsi dalam pemilikannya, lebih tekstual atau rasional ataupun moderat, itu soal lain.

¹⁸⁸ Ibid., 190.

Dengan demikian ulasan Nyazee adalah menarik dalam upaya mengakomodasi pandangan-pandangan falsafi yang berbeda bahkan cenderung bertolak belakang dalam Islam. Namun ada konsekuensinya. Ini akan menyebabkan bergabungnya teori-teori yang berbeda. Teori gabungan adalah sah. Namun, betapa pun ia mestilah sebuah teori yang konsisten dalam dirinya. Ia juga harus punya kategori yang kongkret dan bisa diandalkan konsistennya untuk memilah antara kedua bagian hukum di atas.

Jika ini memang menjadi kebutuhan zaman sekarang, maka tawaran-tawaran teori dalam madhhab Shāfi'ī telah memberikan bahan-bahan, setidaknya bahan dasarnya. Madhhab ini memiliki spektrum posisi yuridis dalam rentangan luas, mulai dari kecenderungan tekstualis, meski tak seketat golongan Ḥambalī dan Zāhiri, hingga al-Ghazālī dan lain-lain yang jauh lebih longgar, meskipun barangkali tidak akan sebebaskan golongan Ḥanafī.

Sejarah menunjukkan adanya pelonggaran dalam madhhab Shāfi'ī dengan berjalannya waktu. Dan adalah sah untuk mengasumsikan bahwa sesungguhnya tidak ada posisi yang final untuk masa kapan pun. Ini berarti warisan madhhab Shāfi'ī masih bisa berkembang dan menunggu untuk dikembangkan lebih lanjut. Dan seraya meniru kesuksesan al-Juwaynī, mengadopsi gagasan-gagasan dari madhhab lain bukanlah sebuah kemustahilan, bahkan bisa menjadi keniscayaan.

Tapi bukannya tidak mungkin ada gagasan lain. Posisi-posisi yuridis bisa diambil dengan berubah-ubah

oleh orang yang sama dalam kurun waktu yang berbeda, sebagai hasil dari sebuah dialektika sejarah pemikiran yang tak terelakkan. Kiranya jangan dikesampingkan bahwa suatu zaman, di samping memiliki kebenarannya ketika menuntut kebebasan berfikir, juga mungkin memiliki kekeliruannya, ketika kebebasan itu sampai pada tahap dipertanyakan maknanya. Untuk itu bisa jadi perlu “ditegur” lewat posisi-posisi yang ketat sebagaimana telah pernah ditunjukkan oleh al-Imām al-Shāfi’ī.