

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sumber utama fiqih Islam adalah *naṣṣ-naṣṣ* dari Kitabullah dan Sunnah Rasulullah SAW. Al-Qur'an merupakan induk dari shariah yang memuat prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah, sedangkan Sunnah memerinci cabang-cabang dan menyempurnakan penjelasannya. Tak seorangpun diperkenankan untuk memisahkan shariah dari 2 sumber pokok ini, sebab keduanya merupakan tiang shariah dan referensinya.¹

Kedudukan al-Qur'an dan shariah Islam seperti kedudukan konstitusi dalam perundang-undangan positif. Ia merupakan pedoman bagi Nabi Muḥammad`sendiri dan orang-orang sesudahnya. Namun, sifat konstituil yang dimiliki al-Qur'an menjadikannya hanya memuat penjelasan hukum-hukum menggunakan *naṣṣ* global (*ijmālī*) dan tidak menangani hal-hal parsial (*juz-ī*) dan teknis kecuali hanya sedikit.²

Al-Sunnah berada pada peringkat kedua sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'an. Sebab ia memiliki fungsi sebagai penjelas kemujmalan al-Qur'an, mengurai kemushkilannya dan membatasi kemutlakannya. Di sisi lain, al-Sunnah

¹ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah* (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabi, 2009), 5.

² Muṣṭafā Aḥmad Zarqā’, *Al-Madkhal al-‘Am li al-Fiqh fi Ṣaubih al-Jadīd* (Damshik : Maṭba’ah al-Adīb, 1967), 61.

juga merupakan sumber hukum yang mandiri, sebab di dalamnya ada hukum-hukum yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an seperti masalah warisan nenek yang hanya dijelaskan Nabi Muhammad lewat sunnahnya bahwa bagian waris nenek adalah seperenam harta warisan. Selama Nabi masih hidup, segala persoalan diselesaikan dan diputuskan berdasarkan wahyu dan ijtihad Nabi, ketika tidak ada wahyu turun berkaitan dengan persoalan yang dibicarakan. Ijtihad pada masa Nabi tersebut terwujud dalam 2 bentuk yaitu Nabi sendiri melakukan ijtihad dan para sahabat melakukan ijtihad baik dalam kasus yang terjadi di tempat yang jauh dari Nabi maupun yang dekat dengan Nabi.³

Sepeninggal Nabi, para sahabat bermusyawarah dan menggunakan ra'y dalam memutuskan perkara ketika tidak ada penjelasan di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Mereka memiliki kapasitas pemahaman yang komprehensif terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah karena lamanya bergaul dan menyaksikan sendiri proses turunnya shariah. Dalam banyak situasi, mereka mengerahkan kemampuan berpikir dan refleksinya untuk menggali kaedah-kaedah dasar dan tujuan moral dari berbagai tema-tema dalam al-Qur'an untuk diaplikasikan terhadap persoalan-persoalan baru yang belum ditetapkan hukumnya di dalam al-Qur'an.⁴ Namun harus diakui bahwa kapasitas penguasaan sahabat terhadap shariah tidak sama. Hal itu disebabkan perbedaan latar belakang sosial, kapasitas mental dan psikologi mereka. Oleh karena

³ Amir Syarifuddin, *Usul al-Fiqh* (Jakarta, Logos, 2000), 235.

⁴ Mun'im A. Sirri, *Sejarah Hukum Islam* (Surabaya : Risalah Gusti, 1996), 33.

itu, satu kasus yang sama secara historis, bisa memunculkan beragam pandangan yang bertolak belakang dari para sahabat.⁵

Selanjutnya, para tabiin mendasarkan pendirian mereka pada pendapat para sahabat. Mereka berupaya memelihara hadith rasulullah dan pendapat para sahabat. Di samping itu, para tabiin juga melakukan ijtihad secara mandiri. Ijtihad tersebut mengambil 2 bentuk. Pertama adalah memprioritaskan pendapat seorang sahabat atas pendapat sahabat yang lain dan bahkan pendapat seorang tabiin diutamakan atas pendapat sahabat. Kedua adalah melakukan pemikiran rasional. Pembentukan hukum Islam dimulai, dengan cara kurang lebih professional, di tangan para tabiin ini.⁶

Bersamaan dengan berakhirnya masa tabiin, suatu periode dimulai dimana hadith Rasulullah dan pendapat serta keputusan pribadi para sahabat dan maupun para tabiin beredar di setiap kota penting. Hadith-hadith Rasulullah dan pendapat pribadi-pribadi tersebut seringkali bertolak belakang satu sama lain dalam satu kasus yang sama di semua penjuru kota. Setiap kota di dunia Islam saat itu merupakan pusat pengetahuan hukum yang warganya dalam banyak hal mengikuti pendapat-pendapat ahli-ahli hukum lama di kota mereka. Pada saat itu, madhhab-madhhab hukum yang dipelopori sejumlah ahli hukum kota-kota Islam terlibat dalam kegiatan dan ikhtilaf yang intensif.⁷

⁵ Amir Syarifuddin, *Usul al-Fiqh*, 244.

⁶ Ahmad Hasan, *Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung : Pustaka, 1984), 18.

⁷ *Ibid.*, 23.

Masa berikutnya mencatat bahwa proses pembentukan madhhab-madhhab baru tidak lagi didasarkan pada wilayah tertentu, akan tetapi didasarkan pada pribadi-pribadi ahli hukum terkenal. Terbentuknya madhhab-madhhab hukum tersebut melalui suatu proses yang panjang dan bebas yang berlangsung di daerah-daerah yang berbeda-beda semenjak masa Islam yang paling awal. Dengan terjadinya kristalisasi madhhab-madhhab tersebut, orang mulai menggantungkan diri terutama pada pendapat hukum dari para ahli hukum terkenal dan hak untuk berijtihad mulai dibatasi dan pada gilirannya dinyatakan tertutup, yang sebelumnya terbuka bagi setiap muslim yang cakap⁸. Namun, penelitian yang sistematis dan kronologis terhadap sumber-sumber hukum oleh Wael.B. Hallaq membuktikan bahwa pandangan mengenai sejarah ijtihad tersebut sepenuhnya tidak berdasar dan tidak akurat. Hallaq mengemukakan bukti-bukti bahwa pintu ijtihad tidak tertutup baik dalam teori maupun praktek. Sebab ijtihad merupakan satu-satunya sarana yang memungkinkan ahli hukum untuk mencapai pendapat-pendapat hukum yang dititahkan Tuhan. Bahkan semua kelompok dan individu yang menolaknya pada akhirnya dikeluarkan dari sunnisme. Dalam kaitan ini, Hallaq menulis :

Dengan analisa kronologis pada literatur yang relevan mengenai persoalan ini sejak abad keempat H/kesepuluh M dan seterusnya, maka akan menjadi jelas bahwa para ahli hukum yang mampu berijtihad telah ada hampir pada setiap masa ; ijtihad digunakan dalam menunjukkan hukum positif (fiqih) setelah pembentukan madhhab-madhhab ; sampai pada tahun 1500 Masehi, tidak ada sebutan apapun terhadap frase *insidad bab al-ijtihad* (tertutupnya pintu ijtihad) atau mengenai ungkapan yang mungkin bersinggungan dengan

⁸ Ibid., 23.

gagasan penutupan pintu ijtihad dan habisnya para mujtahid tidak menghalangi para ahli hukum untuk mencapai konsensus terhadap persoalan ini.⁹

Menurut Hallaq, konsensus semacam ini dihalangi oleh 3 faktor. *Pertama* adalah terus menerus adanya para mujtahid terkemuka sampai abad kesepuluh H/keenambelas M. Walaupun sejumlah mujtahid berkurang secara drastis setelah periode ini, namun seruan kepada ijtihad dilanjutkan secara penuh semangat oleh para pembaharu pra-modern. *Kedua* adalah praktek kaum muslimin untuk memilih seorang *mujaddid* para peralihan tiap abad. *Ketiga* adalah penentangan madhhab Hanbali yang didukung oleh para ahli hukum Shafi'i terhadap klaim *tertutupnya pintu ijtihad (insidāb bāb al-ijtihād)*.¹⁰

Hanabilah sebagai pembela yang kukuh terhadap eksistensi mujtahid mengajukan hadith-hadith yang menyatakan bahwa mujtahid tetap eksis hingga munculnya gerakan anti Islam, manusia yang menjadi tanda akan datangnya hari pengadilan.¹¹

Pada abad kesebelas H/ketujuhbelas M muncul sejumlah persoalan hukum baru yang penting bagi kehidupan ekonomi dan sosial dalam kesultanan Usmaniyyah. Masalah-masalah tersebut telah ditangani oleh berbagai ahli hukum yang tidak dikenal sebagai mujtahid namun diselesaikan melalui penalaran hukum yang

⁹ Wael. B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed ?*, New York, International of Middle East Studies, 16, I, (1994) 6-7.

¹⁰ Ibid, 33.

¹¹ Wael. B. Hallaq, *On The Origins of Controversy about the Existence of Mujtahids and Gate of Ijtihad*, Paris, Studia Islamika, 63, 1986, 139.

didasarkan pada sumber suci dan penyimpulan analogis tanpa keraguan sedikitpun. Penanganan masalah oleh orang yang bukan mujtahid ini menuai kritik dari beberapa ahli hukum. Sebab menurut mereka, ijtihad hanya bisa dilakukan oleh para pendiri madhhab saja. Kritikan ini justru mendapatkan respon balik dari para pembela ijtihad di abad ketigabelas H/kedelapanbelas M. Mereka melancarkan serangan tajam tidak hanya kepada orang-orang yang mengklaim bahwa para mujtahid telah habis dan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, tetapi juga terhadap esensi *taqlīd* yang telah mengakar di masyarakat. Yang paling menonjol di antaranya adalah Shah Walī Allāh (w.1176 /1762), Ṣan'āni (w.1182/1768), Ibn 'Abd al-Wahhāb (w.1202/1787), Ibn Mu'ammar (w.1225/1810), Shaukānī (w.1255/1839) dan Ibn 'Alī al-Sanūsī (w.1313/1895).¹²

Pada abad kesembilanbelas Masehi, beberapa tokoh pembaharu menyadari bahwa salah satu sebab dari kemunduran Islam adalah anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Mereka bersikeras menegaskan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan tak ada orang yang berhak menutupnya. Hal itu secara samar-samar diungkapkan oleh shaikh Taḥṭāwī (w.1873 M) di Mesir pada pertengahan pertama abad kesembilanbelas Masehi dan kemudian secara tegas oleh Jamāl al-dīn al-Afghāni (w. 1897 M), Muḥammad Abduh (w. 1905 M), Sayyid Aḥmad Khān (w.1898 M) dan lain-lain pada pertengahan abad kesembilanbelas Masehi.¹³

¹² Wael. B. Hallaq, *Was The Gate of Ijtihad Closed ?*, 32.

¹³ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung : Mizan, 2000), 1999.

Pada abad keduapuluh Masehi telah umum diakui bahwa pintu ijithad tidak tertutup. Salah seorang tokoh pembaharu Islam abad keduapuluh Masehi adalah shaikh Muḥammad Abū Zahrah (1898-1974), seorang ulama besar Mesir dan seorang ahli hukum Islam terkemuka di dunia. Zahrah menegaskan bahwa tak seorangpun berhak menutup pintu ijithad yang telah dibukakan Allah bagi akal manusia. Jika ada yang menyatakan demikian, pasti ia tidak memiliki dalil yang menjadi pijakan dan penutupan itu menjauhkan umat manusia dari al-Qur'an, al-Sunnah dan *aṣar* ulama salaf yang saleh.¹⁴

Dalam melakukan ijithad, Zahrah memerlukan metode ijithad . Untuk keperluan tersebut, ia telah menulis buku yang berjudul *Uṣūl al-Fiqh* . Dalam karya tersebut, Abū Zahrah mengemukakan cara-cara *istinbāt* hukum dari sumber-sumbernya. Untuk melakukan *istinbāt*, seseorang harus memenuhi seperangkat kualifikasi yang intinya adalah pengetahuan yang memadai dan mendalam tentang substansi materi sumber-sumber hukum dan perangkat yang dipakai sebagai penunjangnya¹⁵.

Namun karya usul al-fiqhnya berbeda dengan karya sejenis sebelumnya. Dalam menulis kitab *Uṣūl al-Fiqh*, Abū Zahrah membebaskan diri dari segala ikatan madhhab. Ia menampilkan suatu kitab usul fiqh lintas madhhab dengan metode komparatif. Pendapat para ahli usul (*uṣūliyyūn*) dikemukakan lengkap dengan *hujjah*-

¹⁴ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 343.

¹⁵ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 341-342.

hujjah naqliyyah baik dari nash al-Qur'an dan Al-Sunnah maupun *hujjah-hujjah aqliyyah*. Kemudian ia mengadakan proses perbandingan satu sama lain dengan komentar-komentar dan kritik-kritik terhadap kelebihan-kelebihan maupun kelemahan-kelemahan masing-masing. Akhirnya, ia melakukan pertarjihan dan menetapkan salah satu pendapat yang ia dukung dengan argumentasi yang luas dan mendalam. Pertarjihan yang dilakukannya merupakan hasil pemikiran orisinalnya. Namun, kadang-kadang, ia mengemukakan berbagai pendapat yang ada tanpa mengomentari sama sekali.

Abū Zahrah memang *bukan mujtahid* mutlak sebagaimana para imam pembangun madhhab 4 dan madhhab-madhhab lain yang telah punah, namun pertarjihannya baik dalam bidang usul fiqh maupun fiqh ia lakukan berdasar tolok ukur tertentu. Zahrah termasuk fukaha modern yang mengikuti alur pemikiran *utilitarian*, menurut kategori yang dibuat Wael. B. Hallaq. Sebab kajian-kajian dan pertarjihan yang ia lakukan lebih didasarkan pada pencapaian *Maṣlaḥah* melalui teori *Maqāṣid al-Sharī'ah* yang telah dikembangkan oleh imam al-Shāṭibī. Beberapa fukaha ulama ia tarjihkan berdasar teori ini. Dalam mengupas *maṣlaḥah* dan menyokong argumen-argumen untuknya, Zahrah seringkali meminjam pemikiran Jeremy Bentham (1748-1832) dan Jhon Stuart Mill (1806-1873), keduanya filsuf Utilitarian Inggris terkemuka.

Hal itu diakui oleh Zahrah secara terus terang

¹⁶. Ini merupakan temuan yang menarik untuk ditelusuri lebih lanjut dalam penelitian yang mendalam untuk mendapatkan gambaran yang utuh tentang kaitan teori masalah dan filsafat utilitarianisme.

Sesungguhnya, teori *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan pendekatan *maṣlaḥah* memang bukan hal baru dalam kajian usul fiqh. Namun upaya Zahrah untuk menggali dan mengungkap teori ini dengan kaca mata filsafat utilitarianismee dalam rangka memecahkan problematika hukum Islam kontemporer merupakan capaian yang layak untuk dikaji.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan alasan pemilihan tokoh tersebut di atas, di sini akan dikemukakan beberapa kemungkinan yang diduga sebagai masalah, yaitu :

1. Kedudukan dan peran Zahrah dalam percaturan hukum Islam di masanya.
2. Metode ijtihad Zahrah dalam mengistinbatkan hukum dari nass al-Qur'an dan al-Sunnah
3. Pandangan Zahrah tentang metode maṣlaḥah.
4. Argumen utilitarian yang dipakai Zahrah untuk menyokong maṣlaḥah sebagai metode Istinbat al-Ahkam.
5. Bidang-bidang yang menjadi wilayah ijtihad Zahrah

¹⁶ Abū Zahrah, *Mālik : Hayātuh wa-'Asruh, Arā'uh wa fiqhuh* (Kairo : Dar al-fikr al-'arabi, t.th), 313-319. dan Abū Zahrah, *Al-Mujtama' al-Insānī fī Zill al-Islam* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), 60.

6. Relevansi metode ijtihad Zahrah dengan perkembangan ijtihad kontemporer dalam memecahkan masalah-masalah baru yang muncul
7. Penerapan Masalah sebagai Metode Istibat al-Ahkam dengan argumen Utilitarianisme dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam

C. Rumusan Masalah

Berdasar latar belakang alasan pemilihan judul dan identifikasi masalah di atas, makamasalah yang hendak dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut :

1. Bagaimana pandangan Zahrah tentang masalah sebagai metode istibat al-ahkam?
2. Bagaimana argumen utilitarianisme digunakan Zahrah untuk mendukung masalah sebagai metode istibat al-ahkam?
3. Bagaimana penerapan masalah sebagai metode istibat al-ahkam dengan argumen utilitarianisme dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memperoleh gambaran yang jelas dan mendalam serta menganalisis hal-hal berikut ini :

1. Pandangan Zahrah tentang masalah sebagai salah satu metode istibat al-ahkam

2. Argumen-argumen utilitarian yang digunakan Zahrah dalam menyokong masalah sebagai metode *istinbāt al-aḥkām*
3. Penerapan masalah sebagai metode *istinbāt al-aḥkām* dengan argumen utilitarianisme menurut Zahrah dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam

Penelitian ini diharapkan memberikan sumbangan :

1. Secara teoritis, memperkaya khazanah intelektual keislaman, di bidang ilmu Usul fiqh , khususnya bagi para ahli hukum Islam yang hendak mendalami masalah sebagai metode *istinbāt al-aḥkām* menurut perspektif aliran utilitarianisme sebagaimana dikembangkan oleh Zahrah.
2. Secara praktis, memberikan Kontribusi masalah sebagai metode *istinbāt al-aḥkām* dengan argumen utilitarianisme menurut Zahrah dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam

E. Kerangka Teoretik

Menurut Wael B. Hallaq, ada 2 tren pemikiran hukum yang mendominasi kajian hukum Islam modern yaitu *religious utilitarianism* dan *religious liberalism*. Kedua tren pemikiran ini mendapatkan inspirasinya dari garis besar pemikiran sebagaimana dikemukakan Muḥammad Abduh dan memiliki tujuan yang sama yaitu melakukan perumusan kembali teori hukum yang mensinergikan nilai-nilai Islam dan hukum substantif yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern yang terus berubah.

Aliran utilitarianisme mendasarkan pemikirannya pada prinsip masalah sebagaimana ditawarkan oleh al-Shāṭibī melalui penggunaan teori Maqāṣid al-Sharī'ah. Para pendukung aliran ini mengemukakan serangkaian prinsip yang telah ditetapkan oleh fuqaha periode klasik dan periode pertengahan. Beberapa tokoh yang termasuk kelompok ini, menurut Hallaq, adalah Rashīd Riḍā (w.1935) dalam karyanya *Yusr al-Islāmi wa Uṣūl al-Tashrī' al-'Ām*, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (w.1956) dalam karyanya *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmi fī mā Lā Naṣṣa Fīh*, 'Allāl al-Fāṣī (w.1973) dalam karyanya *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, dan Ḥasan Turābī (lahir. 1932 M) dalam karyanya *The renewal of Islamic Legal Theory*¹⁷.

Aliran liberal justru membuang semua prinsip yang dikembangkan oleh fuqaha tradisional. Kajian hermenetik mereka, menurut Hallaq, merupakan fenomena baru dalam Islam, meskipun tidak demikian dengan asumsi-asumsinya. Kelompok ini mengadopsi sisi rasional Muḥammad Abduh. Beberapa tokoh yang termasuk aliran ini adalah Muḥammad Sa'īd Ashmāwī (lahir 1932 M) dalam karyanya *Uṣūl al-Sharī'ah*, Fazlurahman (w. 1988 M) dalam karyanya *Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law* dan Muḥammad Shaḥrūr (lahir 1938 M) dalam karya *al-Kitāb wa Al-Qur'an : Qirā'ah Mu'āsirah*¹⁸

Dari kedua ini, pemikiran Muḥammad Zahrah penulis kategorikan ke dalam kelompok pertama yaitu aliran utilitarianisme. Sebab kajian-kajian dan

¹⁷ Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction To Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), 214-231.

¹⁸ Ibid., 231.

pentarjihan yang ia lakukan lebih didasarkan pada pencapaian maṣlaḥah melalui penerapan teori Maqāṣid al-Sharī'ah. Beberapa pendapat ulama ia tarjihkan berdasar teori utilitarianisme. Teori Maqāṣid al-Sharī'ah memang bukan hal baru dalam kajian usul fiqh, namun upaya Zahrah untuk menggali dan mengungkap teori yang ditawarkan oleh al-Shāṭibī berabad-abad yang lalu dalam rangka memecahkan berbagai problematika hukum Islam kontemporer menggunakan argumen utilitarianisme merupakan capaian yang layak untuk dikaji. Demikian pula, penerapan teori ini dalam konteks fiqh patut untuk dijadikan pedoman dalam perumusan hukum Islam kontemporer.

Menurut Zahrah, shariat Islam merupakan rahmat bagi manusia. Rahmat ini menjadikan Islam mendasarkan hukumnya pada penegakan masyarakat utama (*mujtama' faḍīl*) yang dilingkupi oleh perasaan cinta, kasih sayang dan keadilan. Atas dasar itu, tujuan shariat Islam bisa ditinjau dari 3 aspek :

Pertama, membersihkan individu agar menjadi sumber kebaikan untuk masyarakat. Proses pembersihan dilakukan melalui pelaksanaan serangkaian ibadah yang telah dishariatkan oleh Allah yang maksud utamanya adalah pembersihan jiwa dan pengikatan simpul-simpul sosial kemasyarakatan.

Kedua, menegakkan keadilan dalam masyarakat Islam, baik keadilan di antara mereka maupun antara mereka dengan masyarakat lainnya. Dalam Islam, keadilan merupakan tujuan paling tinggi yang mengarah pada berbagai sasaran yang beragam. Ia meliputi keadilan dalam hukum, peradilan, kesaksian, pergaulan muslim dengan non muslim dan keadilan sosial. Zahrah sangat menekankan

keadilan sosial. Keadilan sosial menuntut penghormatan kepada diri manusia dan memberi kesempatan setiap orang yang bernaung di bawah bendera Islam untuk bekerja. Karena itu, setiap individu umat Islam berhak mendapatkan pendidikan agar mereka dapat bekerja sesuai dengan potensi dan kemampuannya. Shariat Islam juga telah merealisasikan keadilan yang sempurna kepada perempuan. Ia mendapatkan hak seimbang dengan kewajiban yang dipikulnya. Keberimbangan antara hak dan kewajiban merupakan ketetapan yang tidak bisa ditawar dalam Islam. Keadilan sosial hanya dapat dicapai ketika keutamaan, cinta dan keadilan telah melingkupi suatu masyarakat.

Ketiga, mendapatkan masalah dan menolak mafsadah. Ini merupakan tujuan nyata dari shariat Islam. Tak satupun ajaran Islam yang tertera di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah kecuali mengandung masalah nyata, meskipun sebagian masalah tersebut tersembunyi di mata orang-orang yang tertutup oleh hawa nafsu. Masalah yang hendak direalisasikan shariat Islam bukan hawa nafsu, tetapi masalah nyata yang umum dan tidak khusus¹⁹.

Selanjutnya, Zahrah menelusuri akar masalah yang menyebabkan beberapa fuqaha menolak masalah sebagai dalil hukum yang mandiri. Menurutnya, dengan meminjam konsep Jhon Stuart Mill, bahwa keberatan terhadap pandangan tersebut disebabkan adanya kekaburan terhadap apa yang dimaksud dengan "masalah". Mereka menolak menjadikan masalah sebagai dalil mandiri, karena hal itu berarti menetapkan hukum dalam agama sekehendak

¹⁹ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 309-312.

keinginan diri dan dengan hawa nafsu. Misalnya, al-Ghazālī berpendapat bahwa berpegang pada maṣlahah *mujarradah* yang tidak didukung naṣṣ sharʿī adalah menetapkan hukum sekehendak diri dan dengan hawa nafsu (*ḥukm fī al-dīn bī al-Tashahhī wa al-ḥukm bī al-hawā*). Imam Ḥaramain, sebelum Ghazali, menolak penggunaan maṣlahah tanpa terlebih dahulu menelusuri *shāhid* (dalīl naṣṣ) dan memandang tindakan ini sebagai menetapkan hukum kepada orang awam menurut hawa nafsu (*taḥkīm lī al-awām bī ḥasab ahwāihim*). Bahkan imam Al-Shāfiʿī juga menentang hal ini dengan sengit²⁰.

Atas dasar itu, Zahrah yakin bahwa penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan maṣlahah mampu menghilangkan kekaburan yang melekat padanya, sebagaimana pada pendukung teori manfaat dalam filsafat etika di Barat juga telah mampu menghilangkan kekaburan-kekaburan dalam teori etika mereka dengan cara menjelaskan hakekat teori manfaat kepada para penentangannya²¹.

Menurut Zahrah, Hakekat maṣlahah yang bisa dijadikan sebagai dalil hukum dalam shariat Islam adalah maṣlahah yang sesuai dengan tujuan-tujuannya (*maqāṣid*) yaitu memelihara 5 hal yang disepakati ulama tentang kewajiban untuk memeliharanya : agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Menurut, 5 hal ini tidak boleh dilanggar baik dalam aturan perundangan manapun baik yang didasarkan pada pandangan agama tertentu maupun didasarkan pada akal sehat manusia, seperti undang-undang Athena. Dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan dalam upaya pemeliharaan terhadap 5 hal ini, Abū Zahrah menukil

²⁰ Abū Zahrah, *Mālik : Hayātuh wa-ʿAsruh, Ārāuh wa fiqhuh*, 316-317.

²¹ *Ibid.*, 318-319.

pembagian ulama *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyun*) terhadapnya menjadi 3 yaitu *Darūriyyāt*, *Hājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*²².

Salah satu hal yang Zahrah anggap perlu dikaji adalah masalah yang berkaitan dengan tempat dimana *maṣlaḥah* atau manfaat bisa ditemukan dan kaitannya dengan 5 hal yang wajib dipelihara. Menurutnya, pada kebanyakan keadaan, *maṣlaḥah-maṣlaḥah* tidak sunyi dari *mafsadah-mafsadah*. Demikian pula, *mafsadah-mafsadah* tidak sunyi dari *maṣlaḥah-maṣlaḥah* yang menyertainya. Manfaat selalu terkait erat dengan kerugian, dan kerugian tidak terlepas dari manfaat. Zahrah menukil pendapat Ibn al-Qayyim yang senada bahwa *maṣlaḥah*, kebaikan, kelezatan dan kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan jalan susah payah. Ia menyimpulkan 3 hal penting dari pendapat ibn al-Qayyim terkait dengan hal ini, yaitu :

Pertama, sebagian *maṣlaḥah* adalah murni, namun keberatan terletak pada sikap sabar dalam upaya mewujudkannya. Memang, yang dituntut untuk diwujudkan adalah *maṣlaḥah* murni, namun jalan yang ditempuh adalah berduri dan menyakitkan.

Kedua, besarnya kesulitan mengiringi *maṣlaḥah* murni, sebab kebaikan murni selalu diimbangi susah payah memperoleh, usaha yang diupayakan dan kesabaran yang kuat.

Ketiga, ketika jiwa semakin mulia dan cita-cita semakin luhur, maka kepayahan badan jasmani semakin bertambah dan kenikmatannya semakin berkurang.

²² Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 312-317.

Manfaat individual bagi pelakunya bersifat maknawi, sedangkan manfaat materinya bersifat kenantian, tidak kekinian²³.

Menurut Zahrah pendapat ibn al-Qayyim ini senada dengan pendapat para ahli etika Barat. Mereka menyatakan bahwa manfaat individual bersifat maknawi ketika jiwa telah mulia dan cita-cita telah luhur. Orang-orang yang mengalami kehidupan dan mampu mempertimbangkan segala hal dengan tepat, akan mengutamakan kehidupan intelektual yang mereka nikmati secara sempurna. Sedikit sekali manusia yang rela berubah menjadi binatang ketika dijanjikan dengan kelezatan-kelezatan kebinatangan. Orang yang cerdas tidak akan rela berubah menjadi dungu. Seorang terpelajar tidak akan suka berubah menjadi bodoh. Orang yang memiliki perasaan halus tidak akan mau berubah menjadi orang kasar tabiatnya. Bahkan mereka tidak akan rela mengganti anugerah amal, ilmu dan perasaan yang ada pada mereka dengan kelezatan terbesar yang menjadi pujaan keinginan orang kebanyakan²⁴.

Kesimpulannya, Shari' tidak akan menuntut kecuali maṣlaḥah dan tidak melarang kecuali mafsadah. Adalah dalam wilayah kemampuan manusia untuk mengenali, mengetahui dan menemukan sisi-sisi maṣlaḥah pada semua urusan duniawi berdasarkan perintah Shari', meski pun tidak didukung *naṣṣ ṣāriḥ* yang khusus. Sebab, perintah-perintah umum menunjukkan bahwa shariat Islam mengarah, baik sisi universal maupun parsialnya, pada pemerolehan maṣlaḥah

²³ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa Manshūr al-'Ilm wa al-Irādah* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 331. 324.

²⁴ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhahib al-Islāmiyyah*, 325.

(*jalb al-maṣlahah*) dan penghindaran dari mafsadah (*dar' al-mafsadah*). Sedangkan cara mengetahui maṣlahah dalam kaitan hubungan individu dengan Tuhannya tidak mudah, meski pun akal dapat mengenali sebagian ketetapan hukumnya secara global. Dengan demikian, manusia boleh menetapkan hukum berdasarkan maṣlahah duniawi, meski pun tidak didukung naṣṣ khusus, namun ia tidak boleh menetapkan ibadah tanpa didukung naṣṣ²⁵.

Menurut Zahrah tidak kaitan antara antara shahwat atau hawa nafsu dengan maṣlahah. Sebab sesuatu dipandang maṣlahah ketika ia merupakan kegiatan duniawi yang menjadi jembatan menuju akherat, dalam arti, ia dapat menopang urusan duniawi menjadi kehidupan yang mulia dan saling tolong menolong tanpa saling bermusuhan dan saling berpecah. Maṣlahah atau manfaat yang dituntut oleh shari' adalah manfaat yang paling besar jumlahnya dengan kadar yang paling kuat, dan bahwa ḍarar yang dihindarkan adalah ḍarar yang paling kuat terhadap paling banyak orang. Dengan demikian, masalah dalam hal ini bersifat relatif dan nisbi. Menurut Zahrah, pandangan ini sesuai dengan pendapat para filosof yang mendukung teori manfaat (*utilitarianisme*) dalam perundang-undangan dan etika. Ia mengutip pendapat Bentham : “ sesungguhnya manfaat itu beragam. Kadang-kadang 2 manfaat bertentangan satu sama lain pada suatu waktu. Keutamaan hanyalah meninggalkan manfaat yang kecil dalam upaya mendapatkan manfaat yang besar atau meninggalkan manfaat sementara untuk

²⁵ Ibid., 332.

memperoleh manfaat yang abadi atau manfaat yang diragukan untuk mendapatkan manfaat yang pasti.²⁶

F. Kajian Pustaka

Tak satu pun dari tokoh-tokoh madhhab hukum Sunni mainstream, seperti imam Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfi'ī dan Ḥanbalī, mengakui maṣlaḥah manusia atau pencegahan kerugian sosial (*mafsadah*) sebagai sumber hukum yang independen. Kendati imam Abū Ḥanīfah dan Mālik mungkin mengakuinya, namun hal itu terjadi dalam arti yang terbatas. Secara umum, imam Abū Ḥanīfah mengakui penggunaan istiḥsān, yang merupakan penilaian hukum yang berasal dari akal sehat yang didasarkan secara tidak langsung pada teks agama atau analogi yang ketat. Di sisi lain, imam Mālik dikatakan mengakui maṣlaḥah mursalah, yang berarti kepentingan-kepentingan yang tak terbatas. Namun, menurut Saḥnūn, pandangan ini tidak berasal dari imam Mālik, tetapi dari para pengikutnya²⁷.

Sementara itu, imam al-Shāfi'ī merupakan ahli hukum pertama yang tampaknya menolak penggunaan akal dalam masalah-masalah hukum dan, dengan demikian juga, terhadap perlindungan maṣlaḥah manusia. Dalam kitab, *al-Risālah*, imam al-Shāfi'ī menetapkan al-Sunnah sebagai sumber hukum kedua, yang tidak hanya mengikat, tetapi juga sebagai firman Allah yang suci dan diwahyukan. Ini berarti al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an. Kesejajaran ini menjadikan al-Sunnah

²⁶ Ibid., 332.

²⁷ 'Abd Allah Muḥammad al-Ḥusain al-Āmirī, *al-Ṭufī's Refutation of Traditional Muslim Juristic Sources of Law and His Views on The Priority of Regard For Human Welfare As Highest Legal Sources or Principles*, (USA, The Microfilm, 1993), 8.

tidak dapat dibatalkan oleh al-Qur'an, karena ia justru bisa menghakimi, menginterpretasikan dan membatalkan al-Qur'an. Menurut imam al-Shafi'i, semua kemaslahatan hukum manusia bisa ditemukan di dalam al-Qur'an, yaitu di dalam ayat-ayat hukum al-Qur'an dan Sunnah yang diduga kuat berasal dari Nabi, tanpa perlu menggunakan akal, kecuali ketika terpaksa (*innamā yusāru ilaiḥā (yakni qiyās) 'inda al-darūrah*). Sedangkan imam Aḥmad bin Ḥanbal justru menolak terhadap akal dan qiyas dalam masalah-masalah agama, dan sebagai gantinya, mematuhi dengan cara yang hampir tidak dipertanyakan kepada huruf-huruf hadis, tanpa mempedulikan makna dan isinya²⁸.

Pada masa berikutnya, jumhur ahli usul fiqh yang menerima otoritas kehujjahan qiyās menegaskan signifikansi penemuan illat hukum dan pemeliharaan tujuan hukum (*maqāṣid al-shari'ah*). Namun, kajian masalah ini hanya sepintas lalu di sela-sela bahasan-bahasan tentang qiyās atau bahasan tentang maṣlaḥah. Orang yang pertama kali mengkaji masalah prinsip maqāṣid secara khusus adalah imam al-Ghazālī (wafat 505), ulama madhhab Shāfi'i, pada abad keenam, dalam kitab yang berjudul "*Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*"²⁹. Dalam kitab ini al-Ghazālī menandakan mendesaknya pemeliharaan *maqāṣid al-shari'ah* dan mengkaitkan aturan-aturan hukum dengannya dalam penalaran fiqh. Ia juga menjelaskan bahwa makna-makna yang sesuai (*al-mā'ani al-munāsibah*) harus dikembalikan kepada

²⁸ Ibid., 9.

²⁹ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl* (Ira: Diwan al-Auqaf, 1971, ditahqiq oleh Hammad al-Kabisi), 56.

pemeliharaan terhadap sesuatu yang dituju (*maqṣūd*), yang bisa bersifat agama maupun duniawi. Dengan demikian, semua hal yang terlepas dari sesuatu yang dituju dianggap tidak sesuai (*ghair munāsib*). Selanjutnya, dalam kitabnya yang lain, *Ihyā' 'Ulum al-dīn*, al-Ghazālī menyebutkan banyak sekali *ḥikmah* dan *'illah* yang berkaitan dengan hukum. Sementara itu, pada kitab yang berjudul *Al-Mustashfā' min 'ilm al-Uṣūl*,³⁰ al-Ghazālī melakukan upaya pengenalan lebih mendalam mengenai konsep maqāṣid al-Sharī'ah, yang menetapkan bahwa salah satu tujuan utama dari hukum itu adalah maṣlaḥah. Pengenalan konsep ini membuka peluang bagi pendekatan-pendekatan sosial terhadap hukum Islam.

Pada abad ketujuh, gagasan-gagasan al-Ghazālī dan ulama-ulama sebelumnya selanjutnya dielaborasi oleh imam 'Izz al-dīn ibn 'Abd al-Salām (wafat 660), ulama madhhab Shāfi'i, dalam dua kitab *qawā'id*nya yaitu *qawā'id Kubrā* dan *qawā'id ṣuḡhrā*. *Qawā'id ṣuḡhrā* lebih diberi judul *Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*³¹. Dalam kitab ini, Ia mengembalikan seluruh ketentuan hukum pada pertimbangan kemaslahatan, termasuk pengecualian darinya, cara-cara untuk mencapai maṣlaḥah dan menghindari mafsadah, tingkatan maṣlaḥah dan mafsadah, kesesuaian 'illah-'illah dengan hukum dan hilangnya hukum karena hilangnya sebab-sebab.

Pada paruh pertama abad kedelapan ada 3 ulama madhhab Ḥanbalī yang membahas tentang maqāṣid al-Sharī'ah, meski hanya mengulang-ulang bahasan

³⁰ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Al-Mustashfā' min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo : Maktabah al-Amiriyah, 1332 H), I : 286-287.

³¹ 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-aḥkām li Iṣlāḥ al-Anām* (Damshik : Dār al-Qalam, t.th), I : 7-17.

ulama-ulama sebelumnya yaitu Ibn Taimiyyah (661-728 H), Najm al-dīn al-Ṭufī (675-716 H), dan murid Ibn Taimiyyah, yaitu Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (691-751 H). Dalam kitab *Al-Fatāwā al-Kubrā*³², Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa Shari'ah sama sekali tidak mengenyampingkan kemaslahatan. Kemaslahatan tersebut bisa berbentuk melakukan maṣlahah (*jalb al-maṣlahah*) dan menghindari mafsadah (*dar' al-mafsadah*) baik dalam urusan dunia maupun agama. Namun, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa semua masalah tersebut secara umum masuk dalam qiyās. Dalam arti semua maṣlahah hakiki harus didukung oleh bukti penguat (*shāhid*) yang partikular dari Shari' baik bukti tersebut mudah difahami maupun hanya diketahui melalui istinbāt yang cermat dan mendalam.

Al-Ṭufī, dalam kitabnya *Mukhtaṣar Sharḥ al-Rauḍah*,³³ menegaskan bahwa tujuan utama Islam atau sumber utama tujuannya (*qutb maqsūd al-Shar'i*) adalah perlindungan terhadap kemaslahatan manusia. Perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum harus didahulukan atas pertimbangan hukum lain. Karena itu, menurutnya, bahkan ketika dua sumber hukum utama-teks agama (*naṣṣ*) dan *ijmā'* tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka maṣlahah harus diberi prioritas di atas dua sumber tersebut melalui jalan *takhsīs dan bayān*. (*wa in khālafahā wajaba taqdīm ri'āyah al-maṣlahah 'alaihā bi tariq al-takhsīs wa al-bayān*). Sebab masalah pada dasarnya merupakan tujuan di dalam dirinya sendiri

³² Taqī al-Dīn Ibn Taimiyyah, *Al-Fatāwā al-Kubrā*, ditahqiq Muhammad 'Abd al-Qadīr 'Atā dan Muṣṭafā 'Abd al-Qadīr 'Atā (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 4 : 96-100.

³³ Najm al-Dīn al-Ṭufī, *Mukhtaṣar Sharḥ al-Rauḍah* (Damshik : Muassasah al-Risalah , 1990), 3 : 204.

dan merupakan prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat (*aqwā adillah al-shar'*).

Sementara itu Ibn al-Qayyim, dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*³⁴ memerinci secara panjang lebar dan membuat tipologi penting mengenai macam-macam masalah. Menurutnya, masalah itu dibagi menjadi 5 macam yaitu, *pertama*, sesuatu yang mengandung masalah murni, *kedua*, sesuatu yang mengandung masalah yang dominan (*rajihah*), *ketiga*, sesuatu yang mengandung mafsadah murni, *keempat*, sesuatu yang mengandung mafsadah dominan dan, *kelima*, sesuatu yang mengandung masalah dan mafsadah secara sama persis. Dari kelima macam itu, yang secara nyata ada dalam kenyataan adalah 2 macam saja yaitu sesuatu yang mengandung masalah dominan dan sesuatu yang mengandung mafsadah yang dominan. Sedangkan 3 macam lainnya hanya ada di tataran rasio, namun *mustahil* ada di tataran kenyataan empiris. Tipologi yang dibuat ibn al-Qayyim ini sangat berguna untuk mengidentifikasi konsep masalah sekaligus untuk mematahkan argumen al-Ṭufī bahwa ada kemungkinan dalam suatu hal ada masalah dan mafsadah yang kadar kekuatannya sama persis. .

Pada abad kedelapan muncul Abū Ishāq al-Shāṭibī, seorang ulama madhhab Maliki, menulis kitab "*al-Muwāfaqat fī Uṣul al-Shari'ah*"³⁵. Secara Umum, kitab ini berbicara tentang maqāsid al-Shari'ah. Pada juz kedua, ia

³⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Alamin* (Riyād : Dār Ibn al-Jauzi, 1423), 4 : 338.

³⁵ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqat fī Uṣul al-Shari'ah* (Saudi Arabia : Dār Ibn 'Affān, 1997), 1 : 32.

membahas maqāṣid al-Sharī'ah secara langsung dan menyeluruh. Ia berbicara panjang lebar mengenai *maqāṣid al-Sharī'*, dan *maqāṣid al-Mukallaḫīn*. Di samping itu, al-Shāṭibī mengemukakan kaidah-kaidah usuliyah di bawah bab-bab tertentu yang mengandung tujuan-tujuan dan sasaran shari'ah (*maqāṣid al-sharī'ah wa marāmihā*). Istinbat hukum, menurut al-Shāṭibī, harus memenuhi 2 pilar penting, yaitu:

Pertama, pengetahuan tentang bahasa Arab (*lisan al-'Arab*).

Kedua, pengetahuan tentang rahasia dan tujuan shari'ah (*asrār al-sharī'ah wa maqāṣidiha*)³⁶

Pilar pertama merupakan sifat melekat yang ada pada diri para sahabat dan tabi'in yang berasal dari Arab murni. Mereka tidak memerlukan kaidah-kaidah bahasa. Mereka juga menguasai pilar kedua karena lamanya bergaul dengan Rasulullah dan pengetahuan mereka tentang sebab-sebab penetapan ketentuan-ketentuan shari'ah. Sedangkan fuqaha yang datang setelah itu tidak memiliki 2 keistimewaan ini. Oleh karena itu, mereka memerlukan kaidah-kaidah tentang cara-cara orang Arab menggunakan bahasanya dan tentang maqāṣid al-sharī'ah dalam menetapkan hukum. Untuk itu, para imam menyusun kaidah-kaidah tersebut dan menamakannya dengan sebutan "Uṣūl al-Fiqh". Namun disayangkan, mereka seringkali melupakan pilar kedua sehingga tidak membicarakan maqāṣid al-sharī'ah kecuali sepintas saja ketika membahas 'illah dalam qiyās. Yang dikaji dan dikembangkan baik dalam bentuk *sharḥ* (komentar) maupun *talkhīs*

³⁶ Sha'ban Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh : Tarīkhuh wa Rijāluh*, (Kairo : Dār al-Salām, 1998), 37-38.

(ringkasan) sejak abad kelima hijriyah adalah satu sisi saja, yaitu pilar pertama saja, sehingga usul fiqh kehilangan sisi lain yang cukup besar. Kemudian Abū Ishāq al-Shātibī pada abad kedelapan hijriyah menyempurnakan sisi yang kedua ini dengan membangun suatu bangunan ilmu yang besar. Ia mengurai maqāsid ini dengan membangun suatu bangunan ilmu yang besar. Ia mengurai maqāsid menjadi 4 bagian. Kemudian masing-masing bagian, ia perinci secara mendetail. Ia juga menambahkan maqāsid al-mukallaf dalam taklīf. Sisi ini ia uraikan dalam 62 masalah dan 47 bab dalam kitab *al-Muwāfaqāt*. Atas dasar itu, kitab *al-Muwāfaqāt* memiliki kedudukan yang khusus di kalangan para pengkaji ilmu maqāsid al-Shari'ah³⁷.

Baru pada awal abad kedua puluh muncul beberapa penulis yang memberikan apresiasi yang kuat terhadap konsep maṣlaḥah dan maqāsid al-shari'ah. Mereka adalah Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1935 M), Muḥammad Ṭāhir ibn Ashūr (1879-1973 M), 'Allāl al-Fāsī (w. 1973 M) dan Muḥammad 'Abd al-Wahhāb Khallāf (1888-1956 M).

Rashid Ridha, di dalam beberapa edisi majalah *Al-Manār*, yang kemudian diabadikan di dalam tafsir *Al-Manār* juz IX, memberikan ulasan panjang lebar terhadap konsep maṣlaḥah sebagaimana telah dimajukan oleh al-Ṭufī dan al-Shātibī. Konsep maṣlaḥah mursalah yang sebelumnya hanya sedikit digunakan dan hanya sebagian kecil fuqaha menggunakannya, mendapatkan tekanan yang terus menerus dan berulang-ulang dalam kajian-kajiannya. Bahkan gagasan-gagasan Ṭufī dan Shātibī menjadi paradigma yang mapan dalam teori hukumnya.

³⁷ Ibid., 39.

Dalam pemikiran hukumnya, kebutuhan, kepentingan dan keperluan mendesak manusia mendapatkan tempat yang cukup tinggi³⁸.

Tidak diragukan, majalah *al-Manār* dan Tafsir *al-Manār* memiliki pengaruh yang sangat kuat bagi Dunia Islam pada umumnya dan khususnya Dunia Arab dengan membawa semangat pembaharuan untuk menyesuaikan konsep-konsep Islam dengan perkembangan masyarakat yang diakibatkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Tidak aneh jika kemudian bermunculan beberapa penulis yang ikut berpartisipasi dalam kajian-kajian masalah dan maqāsid al-Sharī'ah.

Muhammad Ṭāhir bin Ashūr, seorang dosen Universitas Zaitunah di Tunisia, dalam bukunya, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islamiyyah*³⁹, dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1963 oleh penerbit al-Istiqamah, bermaksud menjadikan maqāsid al-Sharī'ah sebagai ilmu yang mandiri terlepas dari bahasan-bahasan ilmu yang lain. Menurutnya, masalah utama usul fiqh selama ini tidak terfokus pada layanan terhadap hikmah dan maqṣūd sharī'ah, akan tetapi beredar di seputar istinbāt hukum dari teks-teks shāri' melalui penggunaan kaidah-kaidah yang memungkinkan seorang faqīh untuk menelorkan hukum-hukum cabang darinya. Bahasan-bahasan tersebut terlepas dari kajian terhadap hikmah dan maqṣūd sharī'ah baik umum maupun khusus dalam penetapan hukum. Mereka membatasi kajiannya hanya pada teks shari'ah dan pada makna-makna yang ditunjukkan oleh

³⁸ Muḥammad Rashīd Riḍā dan Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (al-Manar)* (Kairo : Dar al-Manar, t.t), IX : 23-30.

³⁹ Muḥammad Ṭāhir bin Ashūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islamiyyah* (Yordania: Dar al-Nafāis, 2001), 20-37.

teks tersebut yaitu ‘illah-‘illah qiyas. Menurut Ibn Ashūr, uṣūliyyūn tidak menyusun *uṣūl yang qat’i* yang memungkinkan untuk menghentikan orang yang bertindak menyimpang darinya sebagaimana yang dilakukan dalam ilmu uṣūluddīn. Uṣūl yang qat’i tersebut hanya terjadi pada prinsip-prinsip ḍarūriyyah saja yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, harta dan kehormatan. Dalam hal-hal selain itu, uṣūl fiqh bersifat *zanni*.

Hal itu dibuktikan dengan banyaknya ikhtilāf uṣūliyyūn tentang sebagian besar masalah uṣūl fiqh. Karena itu, jika hendak menyusun uṣūl yang qat’i untuk mengkaji hukum, maka uṣūliyyūn wajib mengidentifikasi hal-hal yang qat’i saja baik melalui maṣlaḥah ḍarūriyyah maupun penalaran yang kokoh. Namun hal itu akan menimbulkan perdebatan yang sengit. Sesungguhnya, kaidah-kaidah qat’i tersebut telah ada pada sebagian imam, namun tempatnya berserakan disela-sela argumentasi kasus-kasus hukum, sehingga mudah dilupakan.

Untuk mengatasi kebuntuan dalam upaya mencari uṣūl yang qat’i tersebut, beberapa fuqaha, di antaranya, ‘Izz al-dīn ibn ‘Abd al-Salām dan al-Qarāfī telah berupaya meletakkan dasar maqāṣid al-Sharī’ah. Adapun faqīh yang pertama kali menyusun ilmu maqāṣid secara mandiri adalah al-Shāṭibī pada bagian kedua dari bukunya *‘Unwān al-Ta’rīf bi Uṣūl al-Taklīf fī Uṣūl al-Fiqh*. Lalu judul buku tersebut diubah menjadi *al-Muwāfaqāt* berdasar mimpi dari sebagai rekannya.

Namun, buku ini masih memuat materi yang lain dan hampir melupakan beberapa hal penting mengenai ilmu maqāsid⁴⁰.

Atas dasar itu, Ibn Ashūr dalam buku ini tidak bermaksud menukil atau meringkasnya. Tetapi ia hendak berkonsentrasi pada kajian terhadap tujuan-tujuan Islam dalam penetapan hukum dalam masalah muamalah dan sosial yang bisa menampilkan keagungan shariah Islam di antara sistem hukum, sistem politik dan sistem sosial yang lain dalam upaya memelihara keteraturan Dunia dan reformasi masyarakat.

Buku ini dibagi menjadi tiga bagian :

Bagian pertama : penetapan eksistensi maqāsid al-Shari'ah, Kebutuhan seorang ahli hukum terhadapnya dan metode penetapan eksistensi dan tingkatan-tingkatannya.

Bagian kedua: Maqāsid Umum dalam penetapan hukum

Bagian ketiga: Maqāsid Khusus berkaitan dengan fiqh muamalah⁴¹

Kurang lebih enam bulan bulan setelah terbitnya karya Muḥammad Ṭāhir bin Ashūr, 'Allāl al-Fāsi, seorang ulama Maroko, menerbitkan bukunya yang berjudul *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyyah Wa Makārimuhā*⁴². Fokus buku ini memiliki banyak kemiripan dengan karya Muḥammad Ṭāhir bin Ashūr, terutama berkaitan dengan pemikiran tokoh yang dijadikan landasan berfikirnya, yaitu al-Shāṭibi. Lebih dari itu, Ia juga mengkaji al-Ṭufī, bukan untuk mendukungnya,

⁴⁰ Sha'bān Muḥammad Ismā'il, *Uṣūl al-Fiqh : Tarikhuh wa Rijāluh*, (Kairo : Dar al-Salām, 1998), 37.

⁴¹ Muḥammad Ṭāhir bin Ashūr, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyyah*, 60-70

⁴² 'Allāl al-Fāsi, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyyah Wa Makārimuhā* (Casablanca: Maktabah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1963), 4-14.

tetapi justru untuk mematahkan pandangannya berkaitan dengan supremasi masalah atas sumber-sumber hukum tekstual (nass). Al-Fāsi masih terikat dengan teori hukum Islam tradisional. Ia masih enggan untuk meninggalkan hermeneutik tradisional baik dalam bentuk qiyas, istihsan maupun pendekatan literalis terhadap bahasa hukum.

‘Abd al-Wahhāb Khallāf, dalam bukunya, *Maṣādir al-Tashrī’ fī mā lā Naṣṣ fīh*, menegaskan bahwa sumber-sumber hukum Islam fleksibel, kaya dan cocok untuk menghadapi kepentingan-kepentingan manusia dan situasi yang selalu berubah. Fleksibilitasnya tampak dalam kasus-kasus ketika tidak ditemukan teks wahyu (*naṣṣ*) atau *ijmā’*. Untuk mengatasi hal itu, seorang ahli hukum bisa melakukan ijtihad yang didasarkan pada investigasi terhadap situasi ruang dan waktu tertentu melalui metode-metode penalaran tertentu dalam rangka mendukung kemaslahatan dan kepentingan manusia. . Ia menyamakan penggunaan metode *qiyās*, *istiṣlāḥ* dan *istiḥsān* dalam hal kemampuannya untuk mewujudkan kepentingan, kebutuhan dan keperluan masyarakat sekaligus menghindari kemadaratan. Ketika membahas masalah, ia seringkali mengutip pendapat-pendapat al-Shāṭibi dan al-Ṭufi⁴³.

Pada paruh kedua abad kedua puluh, kajian terhadap masalah masalah dan maqāsid al-Sharī’ah justru semakin marak. Di antara para intelektual muslim yang terlibat dalam kajian ini adalah Muṣṭafā Zaid, ‘Abd Allah Muḥammad al-

⁴³ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī’ fī mā lā Naṣṣ fīh*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1955), 14-20.

Ḥusain al-Āmirī, Yūsuf Ḥamid ‘Ālim, Aḥmad Al-Raisūnī, Ḥusain Ḥamid Ḥassān, Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Buṭī, dan lain-lain.

Pada tahun 1954, Muṣṭafā Zaid mempresentasikan risalah magisternya yang berjudul *al-Maṣḥalah fi al-Tashrī’ al-Islāmi wa Najm al-dīn al-Ṭufī*⁴⁴, di Universitas Dār al-‘Ulūm Kairo Mesir, yang kemudian diterbitkan pada tahun yang sama. Dewan penguji terdiri dari 3 guru besar yaitu Muḥammad Abū Zahrah, Muḥammad al-Zafzāf dan ‘Abd al-Azīm Ma’ānī. Dalam tesis ini, Muṣṭafā Zaid mengungkap tuntas biografi dan pemikiran hukum al-Ṭufī, khususnya berkaitan dengan maṣḥalah. Namun hasil akhir kajiannya tidak mendukung tesis utama al-Ṭufī mengenai maṣḥalah. Menurutnya, al-Ṭufī menyatakan prioritas pemeliharaan masalah di atas sumber hukum tekstual (*naṣṣ*) atas dasar Shari’ sangat memperhatikan maṣḥalah manusia, seraya melemahkan dalālah naṣṣ karena saling bertentangan satu sama lain. Secara umum, Zaid dapat memahami perhatian utama Shari’ terhadap maṣḥalah, namun ia tidak sependapat dengan al-Ṭufī jika kemudian disimpulkan bahwa pemeliharaan masalah manusia harus didahulukan di atas naṣṣ. Sebab, selama Shari’ sangat memperhatikan maṣḥalah manusia, maka mustahil terjadi pertentangan antara masalah dan naṣṣ yang menyebabkan masalah didahulukan atasnya. Lebih dari itu, al-Ṭufī berupaya membedakan naṣṣ dan maṣḥalah dengan menyatakan bahwa pemeliharaan maṣḥalah sudah disepakati dan tanpa ada perbedaan pendapat. Namun kemudian ia membicarakan adanya pertentangan

⁴⁴ Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣḥalah fi al-Tashrī’ al-Islāmi wa Najm al-dīn al-Ṭufī* (Kairo : Dār al-Yusr, 2006), 30.

antara beberapa masalah. Untuk mengatasi pertentangan itu, ia mengusulkan diselenggarakannya pengundian dalam 4 keadaan, untuk memprioritaskan satu masalah atas yang masalah lainnya. Menurut Zaid, seandainya pemeliharaan masalah adalah sebagaimana difahami al-Ṭufī, niscaya ia tidak perlu mencari hakim pemutus kepada pengundian.

Untuk memperoleh gelar doktor di Universitas Arizona Amerika Serikat, ‘Abd Allah Muḥammad Ḥusain al-‘Āmirī mengkaji pemikiran al-Ṭufī. Ia memberi judul disertasinya, *At-Ṭufī Refutation of Traditional Muslim Juristic Sources of Law and His Views on Priority of Regard for Human Welfare as Highest Legal Source or Principle*⁴⁵. Dalam Kajiannya, al-‘Āmirī tidak banyak mengungkapkan pendapat pribadinya mengenai persoalan masalah menurut al-Ṭufī. Sebaliknya, ia berupaya mengungkap pemikiran-pemikiran utama al-Ṭufī disertai analisis sosio-historis yang cukup tajam. Pemikiran al-Ṭufī ditempatkan di dalam suatu konteks sosio-historis yang lebih luas. Misalnya, pendapat al-Ṭufī bahwa adanya pertentangan di antara naṣṣ-naṣṣ sendiri ditempatkan dalam suatu konteks sosio-historis yang hidup sehingga pembaca dapat memahami pikiran-pikiran yang dituangkan al-Ṭufī di dalam karya-karyanya. Untuk memperkuat analisis historisnya, ‘Āmirī banyak mengutip pendapat orientalis Barat ahli keIslaman, semisal Marshal G.S.Hodgson, Sir Jhon Clubb, Malcolm Kerr dan Joseph Schacht. Dalam disertasi ini, ‘Āmirī cukup sukses untuk memberikan

⁴⁵ ‘Abd Allah Muḥammad al-Ḥusain al-‘Āmirī, *al-Ṭufī's Refutation of Traditional Muslim Juristic Sources of Law and His Views on The Priority of Regard For Human Welfare As Highest Legal Sources or Principles*, 23.

rasionalisasi terhadap pemikiran-pemikiran al-Ṭufī yang selama ini dipandang banyak berseberangan dengan mayoritas fuqaha .

Ḥusain Ḥāmid Ḥassān, dosen fakultas hukum Universitas Kairo, mempertahankan disertasinya yang berjudul, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*,⁴⁶ di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir pada tahun 1971 yang kemudian diterbitkan oleh penerbit Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, Kairo. Di antara dewan pengujinya adalah Muḥammad Abū Zahrah dan ‘Uthmān Marbazuq. Dalam disertasi ini, Ḥassān berupaya menelusuri seluruh pemikiran utama tokoh-tokoh ulama dari 4 madhhab mainstream yaitu Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi’ī dan Ḥanbalī mengenai maṣlahah. Di antara tokoh yang mendapatkan porsi pembahasan yang cukup mendalam adalah imam Mālīk, al-Shāfi’ī, al-Ghazālī dan al-Ṭufī. Buku ini cukup baik untuk dijadikan ensiklopedi Maṣlahah dalam pandangan 4 madhhab utama Sunni. Ḥassān menyimpulkan bahwa aturan hukum yang ditetapkan oleh naṣṣ pasti merealisasikan maṣlahah dan tidak ada maṣlahah di luar naṣṣ. Atas dasar itu, keliru pendapat yang memprioritaskan maṣlahah atas sumber hukum tekstual (*naṣṣ shar’ī*). Menurutnya, Maṣlahah mursalah bukan satu-satunya bentuk ijtihad bagi kasus-kasus yang tidak memiliki ketetapan hukum di dalam naṣṣ. Ia hanya salah satu dari penerapan konsep umum yang berpedoman pada prinsip pemeliharaan maṣlahah dalam masalah hukum. Di antara bentuk ijtihad yang terpenting adalah istiḥsān, sadd al-Zarā’i’ dan melarang membuat *hīlah* dalam upaya membatalkan *maṣlahah shar’iyyah*. Atas dasar itu, semua bentuk ijtihad

⁴⁶ Ḥusain Ḥāmid Ḥassān, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo : Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1971), 37-40.

yang didasarkan pada prinsip pemeliharaan maṣlaḥah dalam hukum dapat dipandang sebagai melakukan istidlāl dengan naṣṣ shari'ah dan bukan sekedar penggunaan maṣlaḥah murni dan juga bukan berarti meninggalkan naṣṣ shari'ah.

Di bawah bimbingan Muṣṭafā 'Abd al-Khāliq, Sa'id Ramaḍān al-Buṭī bisa menuntaskan risalah doktrinya dengan judul *Ḍawābīṭ al-Maṣlaḥah fī al-Shari'ah al-Islāmiyyah*⁴⁷ pada tahun 1966 di Universitas al-Azhar Kairo pada fakultas Shari'ah dan Qanun. Disertasi itu kemudian diterbitkan pada tahun yang sama. Disertasi ini dibuat karena kegelisahan akademik penulisnya yang selama ini sering menemukan maraknya diskusi dan pewacanaan pentingnya melakukan ijtihad di masa kini dengan menjadikan maṣlaḥah sebagai dasar bagi pemahaman syariah di satu sisi, namun ia tidak mendapatkan kajian yang memadai mengenai batasan-batasan maṣlaḥah (*Ḍawābīṭ al-maṣlaḥah*) di sisi lain. Atas dasar itu, disertasi ini dimaksudkan untuk mengurai secara mendetail batasan-batasan maṣlaḥah dalam shari'at Islam untuk mengeliminasi kesalahan dan kekeliruan dalam memahami maṣlaḥah yang memiliki banyak makna yang kadang-kadang saling bertentangan. Buṭī, dalam separuh bukunya, menjelaskan bahwa batasan masalah dalam ada lima yaitu:

Pertama, Maṣlaḥah terkandung di dalam Tujuan-tujuan shari'ah (*Indirājuḥā fī Maqāsid al-Shari'*)

Kedua, Maṣlaḥah tidak bertentangan dengan kitabullah (*'Adam mu'araḍatihā li al-Kitāb*).

⁴⁷ Sa'id Ramaḍān al-Buṭī, *Ḍawābīṭ al-Maṣlaḥah fī al-Shari'ah al-Islāmiyyah* (Damshik : Dār al-Fikr, 2005), 20-50.

Ketiga, Maṣlaḥah tidak bertentangan dengan al-Sunnah (*‘Adam mu’aradatihā lī al-Sunnah*)

Kempat, Maṣlaḥah tidak berrentangan dengan Qiyās (*‘Adam mu’aradatihā lī al-Qiyās*).

Kelima, tidak menghilangkan maṣlaḥah yang lebih penting. (*‘Adam tafwītihā maṣlaḥah ahamm minhā*)

Ahmad Munif Sumintapura mempresentasikan disertasinya yang sudah dipublikasikan dalam bentuk buku dengan judul *Filsafat Hukum Islam al-Ghazālī: Maṣlaḥah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*⁴⁸ di UIN Sharif Hidayatullah . Munif mengulas pemikiran al-Ghazālī mengenai maṣlaḥah mursalah dalam 3 karyanya yaitu *al-Mankhūl*, *Asās al-Qiyās*, *Shifā’ al-Ghalīl* dan *al-Mustashfā fī al-Uṣul*. Lebih dari itu, Munif juga berupaya menemukan kaitan dan relevansi antara maṣlaḥah mursalah menurut al-Ghazālī dengan pembaruan hukum Islam kontemporer. Menurutnya, berdasarkan pertimbangan maṣlaḥah mursalah banyak permasalahan baru yang hukumnya belum dijelaskan al-Qur’ān dan al-Sunnah serta belum terpecahkan oleh dalil-dalil lain, akan dapat diketahui hukumnya. Sebagai contoh, berdasarkan maṣlaḥah mursalah, pemerintah dapat menetapkan mata uang, retribusi perpajakan, harga resmi, pendistribusian sembako, pemberian kredit kepada usaha kecil, pemotongan gaji PNS untuk mengatasi krisis moneter dan lain-lain.

⁴⁸ Ahmad Munif Sumintapura , *Filsafat Hukum Islam al-Ghazālī: Maṣlaḥah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 15-30.

Berkaitan dengan penelitian tentang pemikiran Abu Zahrah, ada beberapa penulis yang telah mengkajinya. Abu Bakr ‘Abd al-Razzaq dalam karyanya yang berjudul, *Abū Zahrah Imām ‘Aṣrihi*’, telah menulis tentang pemikiran Abu Zahrah secara umum meliputi pemikiran sosial, hukum dan politiknya. Karya ini juga mencatat pandangan ulama terkemuka terhadap Abu Zahrah dalam kancah perkembangan pemikiran Islam secara umum dan perannya dan kehidupan sosial⁴⁹.

Muḥammad Uthmān Shubair menulis karya yang dimaksudkan sebagai bacaan umum yang berjudul *Muhammad Abū Zahrah Imām al-Fuqahā al-Mu’āṣirin Wa al-Mudāfi’ al-Jari’ an Haqā-iq al-Dīn*. Karya ini membahas secara umum isi (conten) karya-karya Abu Zahrah yang banyak jumlahnya dan meliputi bidang sosial, politik, hukum dan etika⁵⁰.

Yang terakhir, Manal Binti Mansūr bin Muḥammad al-Qurashi, *Al-Istinbāt ‘Inda al-Shaikh Muḥammad Abū Zahrah (w.1394) Fī Tafsīrih “Zahrah al-Tafāsīr”*, menulis disertasi yang berjudul untuk meraih gelas doktor di Universitas Umm al-Qura, Makkah. Disertasi ini mengulas metode istinbat hukum yang dikembangkan Abu Zahrah dalam tafsirnya *Zahrah al-Tafāsīr*⁵¹.

Dari paparan hasil penelitian di atas, penulis menyatakan bahwa penelitian yang mengambil tema metode masalah sebagai istinbat al-ahkam dengan

⁴⁹ Abū Bakr ‘Abd al-Razzaq, *Abū Zahrah Imām ‘Aṣrih : Ḥayātuh wa ‘Atharuh al-‘ilmiy* (Kairo : Dar al-I’tisam, 1984), 20-38.

⁵⁰ Muḥammad Uthmān Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah : Imām al-Fuqahā al-Mu’āṣirin al-Mudāfi’ al-Jari’ an Haqā-iq al-Dīn* (Damshik : Dar al-Qalam, 2006), 4-10.

⁵¹ Penulis belum menemukan disertasi tersebut dalam bentuk buku cetakan sebab informasi tentang disertasi tersebut didapatkan dari dunia maya, 2 Pebruari 2013.

menggunakan pendekatan filsafat utilitarianisme menurut Zahrah belum pernah dilakukan. Atas dasar itu, penelitian ini layak untuk dilakukan.

H. Metode Penelitian

1. Data dan Analisis

Mengadakan survey terhadap data merupakan langkah penting dalam metode ilmiah. Oleh karena jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data literer kepustakaan, maka penelusuran literatur yang ada serta menelaahnya secara teliti dan tekun merupakan kerja kepustakaan yang sangat diperlukan dalam penelitian disertasi ini. Sumber data yang digunakan adalah sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah tempat atau gudang penyimpanan yang orisinal dari data penelitian. Data primer merupakan sumber-sumber dasar yang merupakan bukti atau saksi utama dari kejadian masa lalu. Sumber sekunder adalah catatan tentang adanya suatu peristiwa atau pun catatan-catatan yang jaraknya telah jauh dari sumber orisinal⁵².

Data primer dalam penelitian ini berasal dari karya-karya Muhammad Abu Zahrah sendiri yang berkaitan dengan pemikiran hukum Islam baik fiqh maupun usul al-fiqh, khususnya tentang hubungan masalah dan teori utilitarianisme.

Yang dijadikan sumber sekunder adalah karya-karya tokoh lain baik langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan pemikiran Abu Zahrah atau terkait dengan pembaharuan dengan pembaruan usul fiqh dan fiqh secara umum

⁵² Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor : Ghalia Indonesia, 2005), 41

dan khususnya kajian masalah dan teori utilitarianisme baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun ensiklopedi.

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi yaitu mengadakan penelitian yang bersumber pada tulisan. Di dalam melaksanakan metode dokumentasi, peneliti menyelidiki benda-benda tertulis seperti buku-buku, majalah, makalah, dokumen, peraturan-peraturan, notulen rapat, catatan harian, laporan penelitian, penelitian sebelumnya dan lain-lain⁵³.

Selanjutnya, terhadap data-data yang terkumpul dilakukan reduksi data yang diartikan sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan-catatan di lapangan. Reduksi data berlangsung terus menerus selama penelitian berlangsung. Reduksi data mampu menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, membuang yang tidak perlu dan mengorganisasikan data sedemikian rupa sehingga kesimpulan akhirnya dapat ditarik dan diverifikasi. Kemudian, proses penyajian data dilakukan untuk menyajikan sekumpulan informasi yang tersusun yang memberi kemungkinan bagi tindakan penarikan kesimpulan. Pada umumnya, penyajian dilakukan dalam bentuk teks naratif. Berdasar penyajian ini, peneliti dapat melihat apa yang sedang terjadi dan menentukan apakah menarik kesimpulan yang benar ataukah terus melangkah

⁵³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta : Bina Aksara, 1985), 114.

untuk melakukan analisis yang lebih mendalam lagi. Akhirnya, adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi⁵⁴.

Oleh karena penelitian ini bersifat kualitatif, maka analisis data tidak harus menunggu selesainya proses pengumpulan data. Analisis datanya bersifat *iteratif* (berkelanjutan) dan dikembangkan sepanjang program. Analisis data dilakukan sejak penetapan masalah, pengumpulan data dan setelah data terkumpulkan. Dengan menganalisis data sambil mengumpulkan data, peneliti dapat mengetahui kekurangan data yang harus dikumpulkan dan dapat mengetahui metode mana yang harus dipakai pada tahap berikutnya. Menurut Miles dan Huberman, tahap analisis data dalam penelitian kualitatif secara umum dimulai sejak pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan atau verifikasi⁵⁵.

2. Metode dan Pendekatan

Penelitian ini sejak semula dirancang sebagai penelitian dalam bidang usul fiqh. Sebab, tema yang dikaji adalah metode istinbat dalam usul fiqh yaitu masalah. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan yang khas digunakan dalam pengkajian terhadap usul fiqh, yaitu pendekatan kaidah kebahasaan atau *al-Qawā'id al-Lugawiyah* dan pendekatan kaidah makna atau *al-Qawā'id al-Shar'iyah aw al-Ma'nawiyah*.¹⁶

⁵⁴ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung : Remaja Rosdakarya, 2001), 192-196.

⁵⁵ Ibid., 192.

¹⁶ *Al-Qawā'id al-Lugawiyah* merupakan pendekatan yang dipakai untuk memahami makna lafal, kata per kata. Susunan dan gaya bahasa berdasar kaidah-kaidah kebahasaan yang dipakai oleh para ahli bahasa setelah meneliti penggunaannya secara empirik di kalangan bangsa Arab baik bahasa

Oleh karena yang menjadi obyek penelitian ini adalah pemikiran seorang tokoh, yaitu Muhammad Abu Zahrah, maka penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian budaya. Dalam penelitian ini digunakan salah satu pendekatan yang biasa digunakan dalam penelitian budaya yaitu pendekatan historis-hermenetutis. Bagi Schleirmacher dan Dilthey, mengerti suatu teks adalah menemukan arti yang asli mengenai apa yang dimaksud pengarangnya, yaitu pikiran dan perasaannya. Karena itu, seorang interpretator harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang sejarah, di samping bakat sebagai psikolog. Interpretasi adalah kegiatan rekonstruksi dan reproduksi terhadap apa yang dihayati dan mau dikatakan pengarang. Namun, Bagi Gadamer, arti suatu teks tetap terbuka dan tidak terbatas pada maksud di pengarangnya. Karena itu, interpretasi tidak bersifat reproduktif belaka, akan tetapi juga produktif. Interpretasi dapat memperkaya suatu teks. Arti suatu teks tidak terbatas pada masa lampau (waktu teks ditulis), akan tetapi mempunyai keterbukaan juga terhadap masa depan. Oleh karena itu, menginterpretasikan suatu teks merupakan tugas yang tidak pernah selesai. Setiap zaman harus mengupayakan interpretasinya sendiri⁵⁶.

Untuk menganalisis pemikiran Muhammad Abu Zahrah tentang argumen-argumen utilitarianisme dalam Masalah dalam karya-karyanya, penulis

lisan maupun tulisan. Sedangkan *al-Qawā'id al-Shar'iyyah aw al-Ma'nawiyah* merupakan metode yang digunakan memahami aturan yang telah ditetapkan shari' dalam penetapan shariah—seperti al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam, bila tidak ada nass, maka ketentuan hukum ditetapkan melalui ijtihad—dan tujuan yang ingin dicapai dari penetapan itu adalah untuk kemaslahatan makhluknya. Lihat Ali Hasaballah, *Uṣul al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo : Dar al-Ma'arif, 1976), h. 241 dan 331.

⁵⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer : Inggris-Jerman* (Yogyakarta : Kanisius, 2002), 261-264.

menggunakan teknik *content analysis*¹⁷ secara kualitatif. Temuan-temuan penelitian ini kemudian disimpulkan menggunakan metode deduktif, induktif dan komparatif. Metode deduktif digunakan ketika menganalisis metode-metode ijtihad Muhammad Zahrah secara umum dan masalah secara khusus serta aplikasinya dalam kasus-kasus hukum perdata, hukum pidana dan hukum keluarga. Metode Induktif digunakan untuk menghimpun berbagai kasus yang diangkat oleh Zahrah dalam kaitannya dengan penggunaan metode masalah dengan argumen utilitarianisme. Kemudian untuk melihat posisinya dalam pengembangan hukum Islam, maka pemikiran tentang masalah dan teori utilitarianisme dibandingkan dengan pemikiran fukaha hukum kontemporer lainnya. Hal ini dipakai untuk menguji seberapa jauh orisinalitas pembaharuan pemikiran hukum Islam yang diusungnya dan perbedaan pandangan hukumnya dengan para pemikir hukum lainnya khusus dalam menggunakan masalah sebagai metode istinbat hukum.

I. Sistematika Pembahasan

Penyusunan Disertasi ini diuraikan dalam 5 bab sebagai berikut :

Bab pertama merupakan pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan dan batasan masalah, manfaat dan tujuan penelitian, kerangka teoretik, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

¹⁷ *Content analysis* merupakan upaya menganalisa isi suatu teks yang meliputi upaya klasifikasi, menentukan suatu kriteria dan membuat prediksi kandungan suatu teks. Lihat Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta : Penerbit Rake Sarasin, 1989), h. 68-69.

Bab kedua menjelaskan gambaran umum tentang Utilitarianism yang berisi ide kebaikan dan kebahagiaan pada filsafat etika Zaman Yunani, tokoh utama Utilitarianisme, kriteria Utilitarianism dan Utilitarianisme menurut pakar etika Muslim

Bab Ketiga menerangkan Masalah dan Utilitarianisme menurut Abu Zahrah yang berisi hal-hal berikut : situasi sosial dan politik di masa Abu Zahrah, karir Ilmiah Abu Zahrah, ijtihad dan syarat Ijtihad menurut Abu Zahrah, metode Ijtihad Abu Zahrah, tujuan tertinggi hukum Islam (*Al-Maqāṣid al-‘Ulyā*), tujuan utama hukum Islam (*Qawā’id ‘Āmmah*), masalah menurut fuqaha sebelum Abu Zahrah, masalah menurut Abu Zahrah, masalah bukan bertindak mengikuti hawa nafsu, filsafat manfaat sebagai landasan masalah, dan masalah sebagai dalil istinbat hukum

Bab keempat menguraikan penerapan masalah dengan argumen Utilitarianisme dalam hukum perdata dan hukum pidana Islam yang terdiri dari beberapa pembahasan yaitu masalah dalam tindakan hukum manusia, masalah dalam bidang muamalah (hukum perdata Islam) dan masalah dalam bidang jinayah (hukum pidana Islam)

Bab kelima merupakan penutup yang berisi kesimpulan dan implikasi penelitian serta saran-saran.

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN

- A. Latar Belakang Masalah
- B. Perumusan Masalah
- C. Tujuan Penelitian
- D. Kerangka Teoretik
- E. Kajian Pustaka
- F. Metode Penelitian
 - 1. Data dan Analisis
 - 2. Metode dan Pendekatan
- G. Sistematika Pembahasan

BAB II GAMBARAN UMUM TENTANG UTILITARIANISME

- A. Ide Kebaikan dan Kebahagiaan pada Filsafat Etika Zaman Yunani
- B. Tokoh Utilitarianisme
 - 1. Jeremy Bentham
 - a. Biografi Jeremy Bentham
 - b. Pemikiran Utilitarianismee Jeremy Bentham
 - 2. John Stuart Mill
 - c. Biografi John Stuart Mill
 - d. Pemikiran Utilitarianism John Stuart Mill
- C. Kriteria Utilitarianismee
- D. Utilitarianisme menurut Pakar Etika Muslim

BAB III MASLAHAH DAN UTILITARIANISME MENURUT ABU ZAHRAH

- A. Situasi Sosial dan Politik di Masa Abu Zahrah
- B. Karir Ilmiah Abu Zahrah
- C. Ijtihad dan Syarat Ijtihad menurut Abu Zahrah
- D. Metode Ijtihad Abu Zahrah
- E. Tujuan Tertinggi Hukum Islam (*Al-Maqāṣid al-‘Ulyā*)
- F. Tujuan Utama Hukum Islam (*Qawa’id ‘Ammah*)
- G. Masalah Menurut Fuqaha Sebelum Abu Zahrah
- H. Masalah Menurut Abu Zahrah
- I. Masalah Bukan Bertindak Mengikuti Hawa Nafsu
- J. Filsafat Manfaat Sebagai Landasan Masalah
- K. Masalah Sebagai Dalil Istinbat Hukum

BAB IV PENERAPAN MASLAHAH DENGAN ARGUMEN UTILITARIANISMEE DALAM HUKUM PERDATA DAN HUKUM PIDANA ISLAM

- A. Masalah dalam Tindakan Hukum Manusia
- B. Masalah dalam Bidang Muamalah (Hukum Perdata Islam)
- C. Masalah dalam Bidang Jinayah (Hukum Pidana Islam)

BAB V PENUTUP

- A. Kesimpulan
- B. Implikasi
- C. Saran

DAFTAR PUSTAKA

- Zahrah, Muhammad Abu, *Abu Hanifah: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Malik: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Al-Shafi'i: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Al-Imam Zaid: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Ibn Taimiyyah: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Ibn Hazm: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *al-Imam al-Sadiq: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Ibn Hanbal: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*
 , *al-Jarimah fi al-Fiqh al-Islamiy*
 , *Al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamiy*
 , *Ahkam al-Tarikat wa al-Mawaris*
 , *'Ilm Usul al-Fiqh*
 , *al-Ahwal al-Shakhshiyyah*
 , *Muhadarah fi al-Waqf*
 , *Muhadarah fi 'Aqd al-Zawaj wa Asaruh*
 , *Al-Milkiyyah wa Nadariyyah al-'aqd fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*

- , *Buhus fi al-Riba*
 Zuhaili, Wahbah al-, *al-Fiqh al-Islamiy wa adillatuhu* : Isa al-Bab al-Halabi, 1970
- , *al-Wasith fi Usul al-Fiqh al-Islami*, Dimasq : Al-Maktabah al-'Ilmiyyah
- Shatibi, Abu Ishaq al-, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Fiqh* : Maktabah Tijariyah, tt
- Shaltut, Mahmud, *Al-Fatawa*, Kairo : Dar al-Qalam
- Shafi'i, Muhammad ibn Idris al-, *Al-Umm*, Kairo : Maktabah al-Kulliyah al-Azhar, 1961
- , al-Risalah
- Rushd, Ibn, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Indonesia : Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah
- Harun Nasution, *pembaharuan Dalam Islam, Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta : Bulan Bintang, 1987
- _____, *Teologi Islam*, Jakarta : UI Press, 1978
- _____, *Islam Rasional*, Bandung : Mizan, 2000
- Coelson, Noel J, *History of Islamic Law*, Edinberg : University Press, 1964
- Dawalibi, al-, *Al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, Beirut : Dar al-Kitab al-Jadid, tt
- Zarqa, Mustafa Ahmad , *Al-Madkhal al-'Am li al-Fiqh fi Saubih al-Jadid*, Damaskus : Matba'ah al-Adib, 1967
- Amir Sharifuddin, *Usul al-Fiqh*, Jakarta :
- Sirri, Mun'im A, *Sejarah Hukum Islam*, Surabaya : Risalah Gusti, 1996
- Ahmad Hasan, *Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemah Agah Garnadi, Bandung : Pustaka, 1985
- Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-akar Kontroversi dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, terjemah Abdul Basith Junaidy, Surabaya : Srikandi, 2005

Proposal Disertasi

**HUBUNGAN MASLAHAH DAN
TEORI UTILITARIANISMEE
MENURUT MUHAMMAD ABU
ZAHRAH**

Abdul Basith Junaidy, M.Ag

Konsentrasi Hukum Islam
Program Doktor Pascasarjana
Insitut Agama Islam Negeri

Sunan Ampel Surabaya 2009

BAB II

GAMBARAN UMUM UTILITARIANISMEE

A. Akar dan prinsip dasar utilitarianismee

Sesungguhnya basis teori utilitarianismee terdapat pada hedonisme, suatu aliran dalam filsafat moral yang sudah ditemukan pada zaman Yunani. Aristippos dari Kyrene (433-355 SM), seorang murid Aristoteles merupakan orang pertama yang menyuarakannya. Baginya, tujuan akhir bagi kehidupan adalah mendapatkan kesenangan dan menjauhkan diri dari ketidakseimbangan. Keseimbangan, menurutnya, harus bersifat badani, aktual dan individual. Yang baik adalah kenikmatan kini dan disini. Akan tetapi, ada batasan untuk mencari kesenangan. Pembatasan itu dilakukan dengan upaya pengendalian diri. Pengendalian diri tidak sama dengan meninggalkan kesenangan. Yang penting adalah mempergunakan kesenangan dengan baik dan tidak membiarkan diri dikuasai olehnya, sebagaimana orang yang menggunakan kuda atau perahu tidak berarti ia meninggalkannya akan tetapi menguasainya menurut kehendaknya. Ia menambahkan bahwa manusia harus membatasi diri

pada kesenangan yang diperoleh dengan mudah dan tidak perlu mengusahakan kesenangan dengan susah payah serta kerja keras.⁵⁷

Filsuf Yunani yang melanjutkan hedonisme adalah Epikurus (241-270) yang memimpin sekolah filsafat di Athena. Menurutnya, secara kodrat setiap manusia memiliki tujuan hidup untuk mencari kesenangan. Namun pengertiannya tentang kesenangan lebih luas daripada Aristippos. Sebab Epikuros mengakui adanya kesenangan yang melampaui kesenangan badani yaitu kesenangan rohani. Ia juga tidak membatasi pada kesenangan aktual saja, akan tetapi juga kesenangan masa lampau dan masa mendatang, karena kehidupan harus dipandang secara keseluruhan. Epikuros membagi 3 macam keinginan, *pertama*, keinginan alamiah yang perlu (seperti makanan), *kedua*, keinginan alamiah yang tidak perlu (seperti makanan yang enak), dan *ketiga*, keinginan yang sia-sia (seperti kekayaan). Baginya, hanya keinginan macam pertama harus dipuaskan dan hanya pemuasannya secara terbatas yang dapat menghasilkan kesenangan yang paling besar. Dengan demikian, tidak semua keinginan harus dipuaskan dan tidak semua kesenangan harus dimanfaatkan. Atas dasar itu, Epikuros menganjurkan agar sedapat mungkin manusia hidup terlepas dari keinginan. Dengan cara itu, manusia akan mencapai *ataraxia*, ketenangan jiwa atau keadaan jiwa seimbang⁵⁸.

Hedonisme sebagaimana dipaparkan di atas tidak saja merupakan suatu pandangan moral pada permulaan sejarah filsafat, akan tetapi di

⁵⁷ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.235-6

⁵⁸ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.236-7

kemudian hari sering muncul kembali dalam pelbagai variasi. Tendensi hedonistis tampak pada pandangan banyak filsuf di kemudian hari, terutama pada para filsuf utilitarian semacam Jeremy Bentham dan John Stuart Mill. Dalam pandangan-pandangan moral mereka masih terdengar dengan jelas suatu nada hedonistis. Akan tetapi dalam bentuk modernnya sifat individualistis dan egoistis dari hedonisme Yunani Kuno telah ditinggalkan. Hedonisme yang menjiwai pemikiran modern itu telah mengakui dimensi sosial sebagai faktor yang tidak bisa diabaikan⁵⁹.

Secara garis besar, sistem etika yang berlaku di dunia dibagi menjadi 2 kelompok besar : sistem *teleologis* (terarah pada tujuan) dan sistem *deontologi* (deon : apa yang harus dilakukan; kewajiban). Dalam sistem teleologis, baik tidaknya perbuatan diukur berdasarkan konsekuensinya. Karena itu, sistem-sistem ini disebut juga sistem *konsekuensialistis*. Sistem ini berorientasi pada tujuan perbuatan. Salah satu aliran etika yang termasuk dalam sistem ini adalah utilitarianismee. Dalam utilitarianismee, tujuan perbuatan moral adalah memaksimalkan kegunaan atau kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang. Sementara itu, sistem *deontologi* adalah sistem etika yang tidak mengukur baik tidaknya suatu perbuatan berdasarkan hasilnya, melainkan semata-mata berdasarkan maksud si pelaku dalam melakukan perbuatan tersebut. Sistem ini

⁵⁹ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.241-2

tidak menyoroti tujuan yang dipilih bagi perbuatan atau keputusan seseorang, melainkan semata-mata wajib tidaknya perbuatan dan keputusannya⁶⁰.

Salah satu kekuatan utilitarianismee adalah kenyataan bahwa mereka menggunakan sebuah prinsip yang jelas dan rasional. Dengan mengikuti prinsip ini, pemerintah mempunyai pegangan jelas untuk membentuk kebijaksanaannya dalam mengatur masyarakat. Kekuatan lainnya adalah orientasi utama teori ini pada hasil perbuatan. Suatu perbuatan yang mempunyai akibat jelek -karena umpamanya mencelakakan orang lain-mempunyai peluang lebih besar untuk dianggap secara etis jelek daripada perbuatan yang mempunyai akibat baik (karena umpamanya membantu orang lain).⁶¹

Utilitarianismee klasik yang dikemukakan oleh Jeremy Bentham dan John Stuart Mill dapat diringkaskan dalam 3 (tiga) pernyataan :

Pertama, tindakan harus dinilai benar atau salah hanya demi akibat-akibatnya (*consequences*). Hal lain tidak menjadi pertimbangan. Motif manusia tidak penting, karena tidak bisa diukur atau diukur, berbeda dengan tindakan yang bisa diukur.

Kedua, dalam mengukur akibat-akibatnya, satu-satunya yang penting hanyalah jumlah kebahagiaan atau ketidak-bahagiaaan yang dihasilkan. Hal lain tidak relevan.

Ketiga, kesejahteraan setiap orang dianggap sama pentingnya. Tindakan yang benar adalah yang menghasilkan pemerataan maksimal dari kesenangan di

⁶⁰ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.250

⁶¹ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.250

atas ketidaksenangan, di mana kebahagiaan setiap orang dipertimbangkan secara sama pentingnya.⁶²

A. Sony Keraf merumuskan tiga kriteria obyektif dalam kerangka etika utilitarianisme untuk menilai suatu kebijaksanaan atau tindakan :

Kriteria pertama, adalah manfaat .Kebijaksanaan atau tindakan yang baik adalah yang menghasilkan hal yang baik. Sebaliknya, kebijaksanaan atau tindakan yang tidak baik adalah yang mendatangkan kerugian tertentu.

Kriteria kedua, manfaat terbesar. Suatu kebijaksanaan atau tindakan dinilai baik secara moral jika menghasilkan lebih banyak manfaat dibandingkan dengan kerugian. Atau, tindakan yang baik adalah tindakan yang menimbulkan kerugian terkecil.

Kriteria ketiga, bagi sebanyak mungkin orang. Suatu tindakan dinilai baik secara moral hanya jika menghasilkan manfaat terbesar bagi sebanyak mungkin orang. atau suatu tindakan dinilai baik secara moral jika membawa kerugian yang sekecil mungkin bagi sesedikit orang⁶³.

Berdasarkan 3 kriteria obyektif di atas, utilitarianisme dipandang memiliki beberapa kelebihan :

Pertama, utilitarianisme menyediakan suatu rasionalitas dalam mengambil tindakan maupun menilai tindakan. Ada suatu alasan yang rasional atau masuk akal mengapa seseorang memilih suatu tindakan tertentu, bukan yang lainnya. Etika ini menggambarkan apa yang seharusnya dilakukan orang yang rasional

⁶² James Rachels. Filsafat Moral. (Yogyakarta : Kanisius, 2004).187-8

⁶³ A. Sony Keraf, Etika Bisnis : Tuntutan dan Relevansinya,(Kanisius : Yogyakarta, 1998). 94

dalam mengambil keputusan dalam hidup ini, termasuk keputusan moral. Dengan demikian, keputusan moral didasarkan pada kriteria yang dapat diterima dan dibenarkan oleh siapa saja. Siapa saja dapat menjadikannya sebagai rujukan kongkrit. Ada alasan kongkret mengapa suatu tindakan lebih baik daripada yang lainnya dan bukan sekedar alasan metafisik mengenai perintah Tuhan atau agama.

Kedua, utilitarianismee sangat menghargai kebebasan setiap pelaku moral. Setiap orang diberi kebebasan dan otonomi sepenuhnya untuk memilih suatu tindakan tertentu berdasarkan 3 kriteria obyektif dan rasional tersebut di atas. Ia tidak lagi melakukan suatu tindakan karena mengikuti tradisi, norma atau perintah tertentu, akan tetapi ia memilihnya berdasarkan kriteria yang rasional. Orang tidak lagi merasa dipaksa-karena takut melawan perintah Tuhan, takut akan hukuman, takut akan celaan masyarakat dan lain sebagainya- melainkan bebas memilih alternatif berdasarkan alasan-alasan yang diakuinya sendiri nilai objektifitasnya.

Ketiga, utilitarianismee memiliki nilai universal. Suatu tindakan dipandang baik secara moral bukan hanya karena tindakan tersebut mendatangkan manfaat terbesar bagi orang yang melakukan tindakan tersebut, melainkan juga karena mendatangkan manfaat terbesar bagi semua orang yang terkait. Dengan demikian, utilitarianismee tidak bersifat egoistis⁶⁴. Etika ini tidak mengukur baik-buruknya

⁶⁴ Dalam kajian filsafat moral dikenal aliran Egoistis Etis. Aliran ini menyatakan bahwa satu-satunya tugas adalah membela kepentingan diri sendiri. Hanya ada satu prinsip tindakan yang utama yaitu prinsip kepentingan diri, dan prinsip ini merangkum semua tugas dan kewajiban alami seseorang. Yang membuat suatu tindakan menjadi benar adalah kenyataan bahwa tindakan itu menguntungkan diri sendiri. Namun Egosme Etis tidak mengajarkan bahwa dalam mengejar kepentingan diri, orang harus selalu melakukan apa yang ia inginkan, atau apa yang memberikan

suatu tindakan berdasarkan kepentingan pribadi atau berdasarkan akibat baiknya demi diri sendiri dan kelompok sendiri⁶⁵.

Sementara itu, Franz Magnis-Suseno menyatakan bahwa tolok ukur untuk menilai tindakan bermoral dalam utilitarianismee terdiri atas empat unsur, yaitu :

Pertama, utilitarianismee mengukur moralitas suatu tindakan atau peraturan berdasarkan akibat-akibatnya. Moralitas tindakan tidak melekat pada tindakan itu sendiri. Apabila akibat yang diusahakan baik, maka tindakan itu benar secara moral dan apabila tidak baik, maka tindakan tersebut salah.

Kedua, akibat yang baik adalah akibat yang berguna (utilis), dimana kegunaan tersebut menunjang apa yang bernilai pada dirinya sendiri, yang baik pada dirinya sendiri.

Ketiga, oleh karena yang baik pada dirinya sendiri adalah kebahagiaan, maka tindakan yang benar secara moral adalah yang menunjang kebahagiaan. Yang membahagiakan adalah nikmat dan kebebasan dari perasaan tidak enak, karena itulah yang diinginkan manusia. Mengusahakan kebahagiaan sama dengan mengusahakan pengalaman nikmat dan menghindari pengalaman yang menyakitkan.

kesenangan paling banyak dalam jangka pendek. Akan tetapi ia juga seharusnya melakukan apa yang sesungguhnya paling menguntungkan bagi dirinya untuk jangka panjang. Karena itu, teori ini mendukung sikap berkebutat-diri (selfishness), tetapi tidak untuk kebodohan (foolishness). Dengan demikian, seseorang tidak harus menghindari tindakan menolong orang lain, meski tidak menguntungkan diri dalam jangka pendek, jika dalam jangka penjang tindakan tersebut menguntungkan dirinya dengan keuntungan yang lebih besar atau jika menolong orang lain merupakan cara paling efektif untuk menciptakan keuntungan bagi dirinya sendiri. Lihat . James Rachels. Filsafat Moral. (Yogyakarta : Kanisius, 2004).147-8

⁶⁵ A. Sony Keraf, Etika Bisnis : Tuntutan dan Relevansinya,(Kanisius : Yogyakarta, 1998). 96-7

Keempat, yang menentukan kualitas moral suatu tindakan bukan kebahagiaan si pelaku sendiri atau kebahagiaan kelompok, kelas atau golongan tertentu, melainkan kebahagiaan semua orang yang terkena dampak tindakan itu. Dengan demikian, utilitarianisme tidak bersifat egois, melainkan menganut universalisme etis⁶⁶.

Seorang utilitarian adalah seorang universalis ketat dalam arti ia percaya adanya satu aturan moral universal, yang merupakan satu-satunya nilai yang mungkin dan setiap orang harus merealisasikannya. *Prinsip Utility* atau *prinsip greatest-happiness* menegaskan ketika memilih suatu tindakan, maka pilihlah selalu tindakan yang akan memaksimalkan kebahagiaan dan meminimalkan ketidakbahagiaan bagi jumlah paling besar orang (*when choosing a course of action, always pick the one that will maximize happiness and minimize unhappiness for the greatest number of people*). Tindakan apa pun yang cocok dengan prinsip ini secara moral dipandang tindakan yang benar, dan tindakan apa pun yang tidak cocok dengan prinsip ini secara moral dipandang salah. Dengan cara ini, utilitarianisme menawarkan kriteria moral yang jelas dan simple : Kesenangan adalah baik dan penderitaan adalah buruk ; sehingga apa pun yang menyebabkan kebahagiaan dan/atau mengurangi penderitaan adalah benar secara moral, dan apa pun yang menyebabkan penderitaan atau ketidakbahagiaan adalah salah secara moral. Dengan kata lain, utilitarianisme hanya tertarik pada konsekuensi-konsekuensi dari tindakan-tindakan kita : jika ia baik (good), maka

⁶⁶ Franz Magnis Suseno, 13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19. (Yogyakarta : Kanisius, 1997).178-9

tindakan itu benar (right); jika ia buruk (bad), maka tindakan itu salah. Kaum utilitarian mengklaim bahwa prinsip ini bisa menyediakan jawaban terhadap semua dilemma kehidupan⁶⁷.

Dalam perjalanannya, utilitarianismee mendapatkan banyak kritikan dan keberatan. Salah satu aspek yang menimbulkan permasalahan adalah pengandaianya bahwa setiap tindakan individual harus dievaluasi dengan merujuk pada prinsip utilitas. Jika pada suatu situasi tertentu anda tergoda untuk berbohong, maka keliru-tidaknya perbuatan ini ditentukan oleh akibat-akibat yang ditimbulkannya. Pengandaian seperti ini seringkali menimbulkan banyak kesukaran. Sebab dalam hal ini, yang penting hasilnya baik, tanpa melihat bagaimana prosesnya.

Dalam merespon berbagai kritikan dan keberatan yang diajukan kepadanya di masa modern, Utilitarianismee melakukan serangkaian perbaikan dan modifikasi terhadap teorinya sehingga tindakan-tindakan individual tidak lagi diadili dengan prinsip utilitas. Sebagai gantinya, yang perlu dikaji terlebih dahulu adalah perangkat aturan mana yang paling baik menurut sudut pandang teori utilitas. Aturan-aturan mana yang lebih baik dimiliki oleh suatu komunitas jika ingin mengembangkan dirinya secara lebih cepat dan lebih maju. Sementara itu, tindakan-tindakan individual harus dinilai benar atau salah menurut ketentuan apakah ia bisa diterima atau tidak oleh aturan-aturan tersebut. Dengan demikian, dibedakan 2 macam utilitarianismee yaitu utilitarianismee perbuatan dan

⁶⁷ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 215

utilitarianismee aturan. Menurut Toulmin, filsuf Inggris-Amerika prinsip kegunaan tidak hanya diterapkan pada salah satu perbuatan (sebagaimana dipikirkan dalam utilitarianismee klasik), melainkan diterapkan juga pada aturan-aturan moral yang mengatur perbuatan-perbuatan kita. Dari sekian banyak aturan moral, maka yang dipilih adalah aturan moral yang menyumbangkan paling banyak dan paling berguna untuk kebahagiaan paling banyak orang. Hanya aturan moral yang demikian itu yang layak dijadikan sebagai aturan moral. Dengan demikian, utilitarianismee diterapkan pada aturan moral, tidak pada perbuatan moral satu demi satu⁶⁸.

Bahkan Richard B. Brandt melangkah lebih jauh dengan mengusulkan agar bukan aturan moral satu demi satu, melainkan suatu sistem aturan moral sebagai keseluruhan hendaknya diuji dengan prinsip kegunaan. Dengan demikian, perbuatan adalah baik secara moral, bila sesuai dengan aturan yang berfungsi dalam sistem aturan moral yang paling berguna bagi suatu masyarakat⁶⁹.

Sebagai contoh dibayangkan ada 2 masyarakat yang berbeda, yang satu berpedoman pada aturan moral, "*Jangan memberikan kesaksian palsu melawan orang yang tidak bersalah*", sedangkan yang lain tidak mengikuti aturan moral seperti itu. Dalam masyarakat yang mana, orang-orang kiranya bisa menjadi lebih baik. Dari sudut pandang utilitas, masyarakat yang pertama lebih disukai. Dengan demikian, aturan yang melawan perlakuan jahat terhadap orang yang tidak bersalah harus diterima. Dan dengan menggunakan aturan ini, maka

⁶⁸ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.252-3

⁶⁹ Ibid

utilitarianismee aturan menyimpulkan bahwa orang tidak boleh memberi kesaksian melawan orang yang tidak bersalah⁷⁰. Dalam contoh yang lain, orang sebaiknya tidak bertanya, *"apakah akan diperoleh kebahagiaan paling besar untuk paling banyak orang, jika seseorang menepati janjinya dalam situasi tertentu?"*. akan tetapi yang perlu ditanyakan adalah : *"apakah aturan moral 'orang harus menepati janjinya' merupakan aturan moral yang paling berguna bagi suatu masyarakat atau, sebaliknya, aturan moral 'orang tidak perlu menepati janji' menyumbangkan paling banyak untuk kebahagiaan paling banyak orang?"*. Tanpa ragu-ragu, dapat dijawab oleh utilitarianismee aturan bahwa aturan 'orang harus menepati janji' pasti paling berguna dan karena itu diterima sebagai aturan moral. Dalam hal ini, prinsip kegunaan diterapkan atas aturannya, tidak atas perbuatan satu demi satu.

Contoh lain bisa diterapkan pada kasus mencontek dalam ujian akhir. Apakah aturan moral 'mahasiswa dilarang mencontek' merupakan aturan moral yang paling berguna bagi masyarakat atau sebaliknya aturan moral 'mahasiswa boleh mencontek' menyumbangkan paling banyak kebahagiaan paling banyak untuk sebanyak mungkin orang?. Hasilnya, mencontek sebagai suatu aturan moral bukan saja membahayakan (siswa itu sendiri karena mungkin saja pencontekannya ketahuan), akan tetapi juga merupakan tindakan tidak bermoral (*immoral*) menurut utilitarianismee aturan. Sebab banyak akibat-akibat buruk terjadi jika seseorang melakukan praktek mencontek. Para dosen dan mahasiswa

⁷⁰ James Rachels. Filsafat Moral. (Yogyakarta : Kanisius, 2004) . .207

akan menderita dan merugi dan masyarakat tidak akan mendapatkan sarjana-sarjana yang diandalkan pengetahuan dan keterampilannya. Karena itu, adalah Aturan Emas (*Golden Rule*) yang perlu diperhatikan dalam hal ini :”*Jangan melakukan tindakan tertentu jika anda tidak dapat membayangkannya sebagai suatu aturan tindakan bagi setiap orang*”, sebab suatu aturan tindakan yang tidak sesuai dengan setiap orang , tidak akan memiliki akibat-akibat yang baik⁷¹.

B. TOKOH UTAMA UTILITARIANISME

1. BIOGRAFI JEREMY BENTHAM

Pada abad ke-18, Eropa dan Amerika menyaksikan suatu gerakan umum yang terarah pada pengakuan yang lebih besar pada hak-hak asasi manusia dan kesetaraan sosial (*sosial equality*), nilai individual, batas kemampuan manusia dan hak dan kebutuhan pada pendidikan. Selama periode ini, yang lebih dikenal Enlightenment, para penguasa dan cendekiawan memiliki pendirian yang sama bahwa rasio manusia, rasionalitas, memegang peran kunci bagi masa depan dalam kerangka pengembangan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial (*sosial Change*). Periode ini juga disebut ‘*the age of reason*’, bukan hanya karena manusia bersikap

⁷¹ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005),241

rasional saat itu, akan tetapi karena rasio merupakan impian (ideal) di bidang sosial, sains maupun filsafat. Peradaban telah bergerak ke arah apresiasi terhadap rasionalitas, namun yang lebih tepat dikatakan bahwa gerakan itu dimotivasi oleh pemikiran pemikir-pemikir tertentu. Salah seorang penggeraknya adalah ahli hukum dan filsuf Inggris, Jeremy Bentham (1748-1832)⁷².

Pada masa Bentham, dunia feodal telah lenyap. Namun masyarakat terbagi menjadi 3 lapisan : kelas atas, kelas menengah dan kelas buruh, dan Revolusi Industri baru dimulai. Keadaan masyarakat kelas bawah dalam hirarki sosial sangat memilukan. Hak-hak di bidang Peradilan bisa dibeli, dalam arti, orang yang tidak memiliki sarana untuk membelinya, maka tidak akan mendapatkan hak-hak tersebut. Tidak ada undang-undang yang mengatur buruh anak sehingga eksploitasi terhadap mereka terjadi di tempat kerja. Hal itu tumbuh subur pada masa Bentham. Ia melihat hal itu sebagai ketidakadilan yang memilukan sehingga mendorongnya menemukan cara terbaik untuk merancang kembali (*redesign*) sistem yang tidak adil ini dalam bentuk aturan moral yang simple yang bisa dipahami semua orang baik kaya maupun miskin. Bentham mengatakan bahwa yang baik (*good*) adalah yang menyenangkan (*pleasurable*), dan yang buruk (*bad*) adalah yang menyakitkan (*pain*). Dengan kata lain, hedonis (pencarian kesenangan) adalah basis teori moralnya, yang biasa disebut *Hedonistic utilitarianisme*. Nilai utama adalah kebahagiaan atau kesenangan yang merupakan nilai intrinsik. Sementara apa pun yang membantu pencapaian kebahagiaan atau

⁷² Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : An Introduction to Ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 215

menghindari penderitaan adalah nilai instrumental. Oleh karena boleh jadi kita melakukan sesuatu yang menyenangkan dalam rangka mendapatkan sesuatu lain yang menyenangkan juga, maka kesenangan memiliki dua nilai yaitu intrinsik dan instrumental⁷³.

Aliran utilitarianismee merupakan tradisi pemikiran moral yang berasal dari Inggris, yang kemudian menyebar ke seluruh kawasan yang berbahasa Inggris. David Hume (1711-1776), filsuf Skotlandia, merupakan pemrakarsa awal penting bagi pertumbuhan dan perkembangan aliran ini. Ia telah menemukan istilah utilitarianisme. Hume yakin bahwa baik adalah tindakan yang memiliki utility dalam arti ‘tindakan itu membuatmu dan banyak orang lain menjadi bahagia’. Namun, ia tidak pernah mengembangkan ide ini dalam suatu teori yang komprehensif. Baru kemudian, utilitarianismee dalam bentuknya yang matang dikembangkan oleh filsuf Inggris, Jeremy Bentham (1748-1832), sebagai sistem moral bagi abad baru, melalui bukunya yang terkenal *Intorduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). Menurut Bentham, utilitarianismee dimaksudkan sebagai dasar etis-moral untuk memperbaharui hukum Inggris, khususnya hukum pidana. Dengan demikian, Bentham hendak mewujudkan suatu teori hukum yang kongkret, bukan yang abstrak. Ia berpendapat bahwa tujuan utama hukum adalah untuk memajukan kepentingan para warga Negara dan bukan memaksakan perintah-perintah ilahi atau melindungi apa yang disebut hak-hak kodrati. Oleh karena itu, Bentham beranggapan bahwa klasifikasi kejahatan

⁷³ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : An Introduction to Ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 216

dalam hukum Inggris sudah ketinggalan zaman dan karenanya harus diganti dengan yang lebih *up to date*. Melalui buku tersebut, Bentham menawarkan suatu klasifikasi kejahatan yang didasarkan atas berat tidaknya pelanggaran dan yang terakhir ini diukur berdasarkan kesusahan dan penderitaan yang diakibatkannya terhadap para korban dan masyarakat.⁷⁴

Menurut Bentham, Hukum Inggris yang berlaku saat itu berantakan, karena tidak disertai landasan logis atau ilmiah apa pun. Sebagian orang berpendapat hukum harus didasarkan atas alkitab atau kesadaran pribadi dan sebagian lain atas hak-hak alami dan yang lain lagi atas akal sehat para hakim. Seluruh penjelasan ini menurut Bentham adalah ‘tidak masuk akal’ dan ‘lemah’. Atas dasar itu, Bentham menawarkan suatu hukum dan moralitas yang ‘ilmiah’ dengan cara yang sama seperti klaim sosiologi dan psikologi yang telah membuat kajian tentang manusia menjadi ilmiah⁷⁵.

Bentham merupakan pemimpin dari kelompok radikal yang bertujuan memperbaiki hukum dan lembaga Inggris sesuai dengan garis utilitarianisme. Salah seorang pengikutnya adalah James Mill, seorang filsuf, ahli sejarah dan ekonomi. John Stuart Mill, putra James Mill, akan menjadi pembela terkemuka dari teori moral utilitarianisme dalam generasi berikutnya. Dan karena itu, gerakan Bentham berlanjut tanpa tandingan bahkan hingga pendirinya meninggal dunia⁷⁶.

⁷⁴ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.247

⁷⁵ Dave Robinson dan Christ Garratt. *Mengenal Etika For Beginners*.(Bandung : Mizan, 1998).70

⁷⁶ James Rachels. *Filsafat Moral*. (Yogyakarta : Kanisius, 2004).170

Bila dilihat sepintas, gerakan utilitarianismee tampak sederhana, tidak radikal. Karena siapapun akan sepakat bahwa kita harus melawan ketidaksenangan (*pain*) dan mempromosikan kesenangan (*pleasure*). Namun keradikalan prinsip ini akan tampak ketika kita membandingkannya dengan gambaran tentang moralitas lama ; yakni semua rujukan ditujukan kepada Tuhan atau aturan-aturan moral abstrak “yang tertulis di surga”. Moralitas tidak lagi dipahami sebagai kepercayaan pada suatu aturan yang diberikan oleh yang ilahi atau sejumlah perangkat aturan yang tidak bisa diubah. Pokok moralitas dilihat sebagai kebahagiaan makhluk-makhluk di dunia ini, dan tidak lebih dari itu. Dan kita diperbolehkan –bahkan dituntut- untuk melakukan apa yang perlu untuk memperoleh kebahagiaan. Itulah , yang pada waktu itu merupakan gagasan revolusioner. Para tokoh utilitarian adalah filsuf sekaligus aktifis gerakan sosial. Mereka berkeinginan agar ajaran mereka berbeda, tidak hanya dalam pemikiran, tetapi juga dalam praktek⁷⁷. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari pendirian filosofis mereka terhadap realitas. Misalnya, Bentham dan Mill merupakan ahli empiris radikal. Pengetahuan bagi mereka harus berasal dari indra bukan hanya ditemukan oleh akal pikiran. Mereka juga demokratis, antikemapanan, antimonarki dan anti emperialisme-hal-hal yang agak tidak bijaksana menurut ukuran akhir abad ke-18 dan zaman Victoria Inggris⁷⁸.

Akhir abad delapan belas dan abad sembilan belas terjadi rentetan pergolakan yang mencengangkan : munculnya Negara-bangsa (*nation-state*)

⁷⁷ James Rachels. *Filsafat Moral*. (Yogyakarta : Kanisius, 2004).171-2

⁷⁸ Dave Robinson dan Christ Garratt. *Mengenal Etika For Beginners*.(Bandung : Mizan, 1998).68.

modern di akhir gejolak Revolusi Prancis dan kehancuran kekaisaran Napoleon Bonaparte. Revolusi-revolusi di tahun 1848 memperlihatkan berkuasanya gagasan-gagasan baru mengenai “kebebasan, kesamaan, dan persaudaraan”. Amerika lahir ; sebuah Negara baru dengan konstitusi bagu pula dan perang saudaranya yang berdarah mengakhiri perbudakan dalam peradaban Barat. Sementara itu revolusi industri membawa serta suatu restrukturisasi total dari masyarakat⁷⁹.

Akibanya, di tengah-tengah seluruh perubahan ini , orang mungkin mulai berfikir secara berbeda mengenai etika.nilai-nilai lama – cara berfikir lama- yang melayang-layang di atas (abstrak) , kini mendapat tantangan. Dengan latar belakang seperti ini, Jeremy Bentham yang membela konsep moralitas baru mempunyai pengaruh yang besar. Menurutnya, moralitas bukan sekedar soal menyenangkan hati Allah atau soal kesetiaan pada aturan-aturan abstrak, melainkan merupakan upaya untuk sedapat mungkin memperoleh kebahagiaan hidup di dunia ini. Bentham berpendapat bahwa ada satu prinsip moral yang utama, yakni ‘prinsip utilitas’. Prinsip ini menuntut agar setiap kali kita menghadapi pilihan dari antara tindakan-tindakan alternatif atau kebijakan sosial, kita mengambil satu pilihan yang memiliki konsekuensi yang secara menyeluruh paling baik bagi setiap orang yang terlibat di dalamnya⁸⁰. Hal ini terungkap pada bukunya “*The Principles of Morals and Legislation*”, yang terbit pada tahun yang sama dengan terjadinya Revolusi Prancis :

⁷⁹ James Rachels. *Filsafat Moral*. (Yogyakarta : Kanisius, 2004).168-9

⁸⁰ James Rachels. *Filsafat Moral*. (Yogyakarta : Kanisius, 2004).169

Dengan prinsip utilitas dimaksudkan prinsip untuk menyetujui atau menolak setiap tindakan apapun, menurut tendensi yang tampaknya menambah atau mengurangi kebahagiaan dari pihak yang kepentingannya dibicarakan; atau yang sama dalam ungkapan lain, mempromosikan atau melawan kebahagiaan itu.

Menurut Bentham, pada dasarnya setiap manusia berada di bawah pemerintahan 2 penguasa yang berdaulat : ketidaksenangan (*pain*) dan kesenangan (*pleasure*). Menurut kodratnya, manusia menghindari ketidaksenangan dan mencari kesenangan. Kebahagiaan tercapai jika ia memiliki kesenangan dan bebas dari kesusahan. Oleh karena kebahagiaan merupakan tujuan utama manusia dalam hidup, maka suatu perbuatan dapat dinilai baik atau buruk, sejauh dapat meningkatkan atau mengurangi kebahagiaan sebanyak mungkin orang. Moralitas suatu perbuatan harus ditentukan dengan menimbang kegunaannya untuk mencapai kebahagiaan umat manusia, bukan kebahagiaan individu yang egois sebagaimana diemukakan hedonisme klasik. Dengan demikian, Bentham sampai pada prinsip utama utilitarianismee yang berbunyi : *the greatest happiness of the greatest number* (kebahagiaan terbesar dari jumlah orang terbesar). Prinsip ini menjadi norma untuk tindakan-tindakan pribadi maupun untuk kebijakan pemerintah untuk rakyat.⁸¹

Menurut Bentham, prinsip utilitarianismee ini harus diterapkan secara kuantitatif. Karena kualitas kesenangan selalu sama, maka satu-satunya aspek yang bisa berbeda adalah kuantitasnya. Dengan demikian, bukan hanya *the*

⁸¹ Ibid. 248

greatest number yang dapat diperhitungkan, akan tetapi *the greatest happiness* juga dapat diperhitungkan. Untuk itu, Bentham mengembangkan *the hedonic calculus*. Sumber-sumber kesenangan dapat diukur dan diperhitungkan (1) menurut intensitas dan lamanya perasaan yang diambil darinya, (2) menurut akibatnya, (3) menurut kepastian akan dapat menghasilkan perasaan itu, (4) menurut jauh dekatnya perasaan, (5) menurut kemurnian serta jangkauan perasaan, dan lain sebagainya. Perhitungan ini akan menghasilkan saldo positif, jika kredit (kesenangan) melebihi debetnya (ketidaksenangan). Salah satu contoh adalah cara Bentham memperhitungkan kadar moral dari perbuatan minum minuman keras sampai mabuk. Hasil perhitungan itu dapat digambarkan sebagai berikut :

KEMABUKAN

Ketidaksenangan (debet)	Kesenangan (kredit)
Lamanya : Singkat	Intensitas : membawa banyak kesenangan
Akibatnya : - Kemiskinan - nama buruk - tidak sanggup bekerja	Kepastian : Kesenangan pasti terjadi
Kemurnian : dapat diragukan (dalam keadaan mabuk sering tercampur unsur ketidaksenangan)	Jauh/dekat: Kesenangan timbul cepat

Seandainya tidak ada segi negatif, niscaya keadaan mabuk akan merupakan sesuatu yang secara moral baik. Tetapi sebagai keseluruhan saldo adalah negatif dan menurut Bentham malah sangat negatif, sehingga kemabukan harus dinilai secara moral sangat jelek. Moralitas semua perbuatan dapat diperhitungkan dengan cara sejenis.⁸²

Menurut Franz Magnis Suseno, Bentham termasuk tokoh hedonis psikologis. Sebab ia berpendapat bahwa segala tindakan manusia akhirnya didorong oleh keinginan untuk mencapai nikmat dan menghindari perasaan yang menyakiti. Kenyataan ini menuntutnya untuk mengusahakan kenikmatan dan menghindari perasaan tidak enak. Dari hedonisme psikologis, ia menyimpulkan hedonisme etis. Dalam arti, seseorang yang akan melakukan suatu tindakan-tindakan harus terlebih dahulu mengkalkulasinya dari segi nikmat atau perasaan tidak enak yang dihasilkan oleh tindakan-tindakan tersebut. Jika hasilnya sudah dapat diketahui, maka kita harus memilih tindakan yang jumlah nikmatnya paling banyak.

Jeremy Bentham (1748-1832), merupakan filsuf utilitarian Inggris, ahli ekonomi dan ahli hukum teoritis, yang memiliki pengaruh besar dalam melakukan reformasi pemikiran pada abad ke-19 baik di Inggris maupun pada level Dunia. Dia dijuluki sebagai "*Luther of the Legal World*" (Luther dalam bidang Hukum), sebab pada akhir abad ke-18 sistem hukum Inggris yang kuno, korup dan belum

⁸² Ibid. 249

direformasi bisa dipandang sebagai agama nasional, sementara ia tidak hanya berani menentangnya, akan tetapi juga mencipta suatu stuktur hukum baru, yang menarik banyak penganut dan pada akhirnya mengilhami terjadinya reformasi. Ia telah melakukan kritik radikal dan rekonstruksi terhadap semua institusi Inggris baik di bidang ekonomi, moral, agama, pendidikan, politik maupun hukum⁸³.

Bentham dilahirkan pada 15 Februari 1748 di Red Lion Street, Houndsditch, London sebagai putra dari seorang Pengacara. Dikatakan, ia termasuk anak jenius, karena pada umur 3 tahun sudah bisa membaca dengan penuh minat *'History'* karya Paul de Rapin dan mulai mempelajari bahasa Latin. Sebagian besar masa kecilnya dihabiskan dengan penuh keceriaan di dalam asuhan dua neneknya di pedesaan. Di Westminster School, ia memiliki prestasi menonjol dalam bidang bahasa Yunani dan bahasa Latin. Pada tahun 1760, ia melanjutkan pendidikannya ke Queen College, Oxford, di mana kecerdasannya nampak melalui perkenalannya dengan buku *'Logic'* karya Robert Sunderland. Setelah lulus, pada November tahun 1763, ia memasuki studinya di Lincoln' Inn dan bertindak sebagai siswa pada King's Bench, dimana ia bisa mendengarkan dengan penuh gairah terhadap nasehat-nasehat Lord Mansfield. Pada Desember 1763⁸⁴.

Buku pertama Bentham, *Fragment on Government*, muncul pada tahun 1776. Salah satu bab dalam buku tersebut, *"An Examination of what is delivered on the subject of Government in the Introduction to Sir William Blackstone"*

⁸³ Bentham, (Encyclopedia Americana : Kanada, 1978), 559

⁸⁴ Bentham, Jeremy,(Chicago : Encyclopaedia Britannica, 1965), 485

Commentaries,” menunjukkan isi utama karya tersebut. Bentham menemukan kekeliruan mendasar dan fundamental dari karya-karya komentar terhadap “*Antipathy to Reform*” karya Blackstone. Buku Bentham ini , yang ditulis dengan jelas dan menggunakan gaya penulisan yang berbeda dengan karya-karyanya di masa berikutnya, bisa dikatakan menandai permulaan radikalisme filosofis. Ini juga tulisan yang sangat bagus tentang kedaulatan. Karena itu, setelah membaca buku ini, Lord Shelburne mengangkat penulisnya pada tahun 1781 menjadi anggota majelis dalam Lincoln’s Inn. Sesudah itu, Bentham sering mengunjungi Bowood, dimana ia bertemu dengan Caroline Fox, putri Lord Holland, yang kemudian menjadi isterinya. Pada masa ini, Bentham menghabiskan waktu untuk membuat suatu karya yang diterbitkan oleh Etienne Dumont dalam bahasa Prancis “*Theorie des peines et des recompense*”s, pada tahun 1811, yang pada akhirnya muncul dengan judul “Rationale of Reward ((1825) dan The Rationale of Punishment (1830). Pada tahun 1785, Bentham mulai mengunjungi saudara laki-lakinya, Samuel Bentham, seorang insinyur kapal Perang Rusia, melalui jalan Italia dan Konstantinopel. Pada saat kunjungan di Rusia ini, Bentham menulis bukunya yang berjudul “*Defense of Usury*”. (terbit 1787). Buku ini merupakan tulisannya yang pertama kali tentang ekonomi dalam bentuk surat-surat dari Rusia, yang menunjukkan bahwa ia adalah murid Adam Smith, bahkan orang yang sangat ketat dalam menerapkan prinsip-prinsip Smith. Bentham menandakan bahwa setiap orang adalah hakim terbaik demi kepentingannya sendiri. Seseorang seharusnya mengupayakan kepentingannya tanpa adanya

halangan dan tidak ada alasan untuk membatasi penggunaan doktrin ini dalam masalah meminjamkan uang demi untuk mendapatkan bunga. Karya-karyanya berikutnya mengikuti prinsip "*Laissez-faire*", meskipun dengan beberapa modifikasi. Dalam karyanya "*Manual of Political Economy*" (terbit 1798), Bentham memberikan daftar hal-hal yang harus dilakukan Negara dan yang tidak seharusnya dilakukan, yang mana daftar yang tersebut terakhir lebih panjang daripada yang tersebut pertama⁸⁵.

Karena tidak puas, setelah kembali ke Inggris pada tahun 1788 dengan harapan bisa meniti karir politik, Bentham bekerja keras untuk menemukan prinsip-prinsip legislasi. Sebuah karya besar yang membuatnya dikenal selama bertahun-tahun kemudian adalah "*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*", yang diterbitkan pada tahun 1789. Dalam buku ini, Bentham mendefinisikan prinsip Utilitas.

Ketenaran karya ini menyebar secara luas dan cepat. Bentham mendapatkan kewarganegaraan Prancis pada tahun 1792, dan saran-sarannya diterima dengan penuh hormat oleh Negara-negara Eropa dan Amerika. Demikian pula, ada banyak tokoh dunia yang rajin berkoresponden dengannya; salah satu dari mereka adalah Muhammed Ali. Pada tahun 1817, ia menjadi anggota majelis pada Lincoln's Inn. Bentham berambisi untuk menyiapkan buku undang-undang baik untuk konsumsi dalam negeri maupun luar negeri. Kodifikasi hukum merupakan fokus utama aktifitasnya, namun ia tampaknya meremehkan kesulitan-

⁸⁵ Bentham, Jeremy, (Chicago : Encyclopaedia Britannica, 1965), 485

kesulitan intrinsik dalam tugas ini dan kebutuhan akan perlunya keragaman institusi yang diadaptasikan pada tradisi dan peradaban negara-negara yang berbeda.

Bentham patut diperhitungkan sebagai salah satu tokoh terkemuka yang melakukan reformasi penjara. Karena merasa kasihan pada tindakan brutal dan perlakuan kejam yang dialami para narapidana di Inggris, ia meminjam dari saudaranya Samuel Bentham suatu desain "*panopticon*" suatu penjara model yang dirancang mirip sebuah roda dengan pusat pengaturannya berada di tengah-tengah. Dalam rancangan "*Panopticon Hill Village*" (1797), Bentham mendisainnya sebagai tempat berlindung bagi setiap kelas sosial yang lumpuh, menderita dan tidak ada yang menolong, seperti anak yatim, janda, pengangguran dan keluarganya, manula dan narapidana. Di tempat itu disediakan pusat pengembangbiakan binatang dan tumbuhan, laboratorium medis, sekolah musik, tunjangan hidup pengangguran, pusat pendidikan seks, pusat konsultasi perkawinan bagi pasangan yang baru menikah dan pusat pelatihan bagi profesional dalam berbagai bidang keahlian. Pada tahun 1794, Bentham menandatangani kerjasama dengan pemerintah Inggris untuk membangun dan mengoperasikan penjara semacam ini. Namun rencana tersebut akhirnya terkubur karena adanya tekanan-tekanan selama perang-perang Prancis⁸⁶.

Pada tahun 1823, Bentham membantu pendirian Westminster Review (1824), jurnal utilitarian yang pertama, untuk menyebarkan prinsip-prinsip

⁸⁶ Bentham, (Encyclopedia Americana : Kanada, 1978), 559

radikalisme filosofis dan juga pendirian University College. Bentham meninggal pada 6 Juni 1832 di Queen Square dalam umur 85 tahun. Sesuai dengan wasiatnya, tubuhnya dibedah di hadapan rekan-rekannya. Kemudian, kerangkanya dikonstruksi dengan dipenuhi lilin dan pakaiannya dikenakan pada kerangka tersebut. Patung Bentham tersebut disimpan di University College, London⁸⁷.

Bentham mengalami hidup yang bahagia. Ia selalu dikelilingi banyak kawan akrab dan murid setia, seperti James dan John Stuart Mill, John dan Sarah Austin dan John Bowring. Dengan mereka, ia sering mendiskusikan masalah-masalah yang menarik perhatiannya dan karena masukan mereka, ia sering menulis ulang buku-bukunya.

2. JOHN STUART MILL

Utilitarianisme diperhalus dan diperkokoh lebih lanjut oleh filsuf Inggris terkemuka, John Stuart Mill (1806-1873). Mill merupakan anak dari James Mill, seorang filsuf dan ekonom Inggris kenamaan. Ia dilahirkan pada tahun 1806 di London. James memiliki ambisi yang besar untuk mengembangkan bakat dan intelektual anaknya sebanyak dan secepat mungkin. John Stuart, anaknya, merespon kepedulian ayahnya yang besar terhadap pendidikannya sehingga menjadikan dirinya sudah mendapatkan pelajaran bahasa Yunani pada usia 3 tahun. Pada umur 12 tahun, Mill sudah cukup akrab dengan sastra Yunani dan

⁸⁷ Bentham, Jeremy, (Chicago : Encyclopaedia Britannica, 1965), 486

Latin Kuno serta sejarah dan matematika. Bahkan pada umur 13 tahun, ia sudah familiar dengan tulisan para ekonom terkemuka Inggris seperti Adam Smith dan David Ricardo. Selanjutnya, ia turut serta dalam ”*Lingkaran Utilitarianis*” yang terbentuk di sekitar Jeremy Bentham yang bersahabat dengan ayahnya, James, dan yang tulisan-tulisannya kemudian disuntingnya. Sejak tahun 1823, Mill bekerja sebagai pegawai di Indian House Company. Mill bukan sekedar seorang professor di bidang filsafat, namun ia juga seorang peneliti utama (*Chief Examiner*) di East India Company, yang mengatur administrasi wilayah jajahan India (ayahnya, James Mill pernah bekerja pada perusahaan tersebut dan menjadi penulis suatu karya yang panjang lebar mengulas sejarah India). Ada yang menuduh Mill sebagai imperealis, karena ia mempublikasikan karyanya ‘*On Liberty*’ pada tahun 1859. Dua tahun sebelumnya Pemerintahan Inggris diserang oleh suatu pemberontakan di India Utara yang dikenal dengan ‘Sepoy Mutini’. Dalam pemberontakan ini, ratusan pegawai Inggris di India serta anak dan isterinya dibunuh oleh tentara infanteri India yang tergabung dalam angkatan bersenjata Inggris-India. Pemberontakan ini merupakan akibat dari perseteruan panjang dan kesalahpahaman antara 2 kelompok kultural yang berbeda, setelah 100 tahun dominasi dan eksploitasi Inggris di India. Setelah pemberontakan tersebut, India diambil alih oleh Kerajaan Inggris dan ditetapkan sebagai bagian dari kerajaan. Mill merasa ngeri dengan pemberontakan tersebut dan juga dengan pengambil-alihan oleh Kerajaan Inggris sehingga dia mengajukan pension dan enggan turut serta dalam pemerintahan baru ini. Tampaknya, tujuan utama Mill kemudian

adalah melanjutkan ide utilitarian dalam rangka memaksimalkan kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang dan meminimalisir penderitaan dan kesakitan secara global. Karena itu, jika Mill condong kepada cara hidup Orang Inggris, suatu cara hidup yang paling baik di muka Planet Bumi ini yang selalu menawarkan akses menuju pendidikan yang baik bagi orang yang hidup pada abad ke-18, maka hal itu bisa difahami. cara hidup Inggris adalah budaya yang sangat beradab (civilized), paling tidak bagi kalangan atas dan kalangan menengah. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa Mill bukan hanya orang yang sangat membanggakan intelektualitas akan tetapi juga seorang pendidik yang ingin melihat semua orang mendapatkan kesempatan-kesempatan baik yang sama dalam kehidupan ini yang bisa ia dapatkan dan ia nikmati sebanyak yang miliki⁸⁸. Selama tahun 1865-68, ia menjadi anggota dalam Lower House parlemen Inggris. Ia meninggal di Avignon Prancis pada tahun 1873⁸⁹

Kesibukan Mill yang sangat intensif telah menyebabkannya mengalami keambukan karena sakit saraf pada tahun 1826. Namun krisis mental tersebut ternyata memiliki efek positif bagi dirinya, karena dengannya ia mulai mampu membebaskan diri dari filsafat Jeremy Bentham dan mengembangkan fahamnya sendiri tentang utilitarianism⁹⁰.

⁸⁸ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 239-40

⁸⁹ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. (Yogyakarta : Kanisius, 1997).177

⁹⁰ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. (Yogyakarta : Kanisius, 1997).177

Dalam bukunya, *Utilitarianism* (1864), Mill mencoba menjelaskan dan memperbaiki prinsip utilitarianisme sedemikian rupa sehingga lebih kuat dan kokoh. Mill mulai dengan merumuskan prinsip kegunaan (*utility*) sebagai prinsip dasar moralitas. Suatu tindakan harus dianggap benar sejauh cenderung mendukung kebahagiaan, dan salah sejauh menghasilkan kebalikan dari kebahagiaan. Yang dimaksud kebahagiaan adalah kesenangan (*pleasure*) dan kebebasan dari perasaan sakit (*pain*). Yang dimaksud ketidakbahagiaan adalah perasaan sakit dan tiadanya kesenangan. Dengan demikian, moralitas suatu tindakan diukur, *pertama*, dari sejauh mana diarahkan kepada kebahagiaan, dan *kedua*, kebahagiaan sendiri terdiri atas perasaan senang dan kebebasan dan perasaan sakit⁹¹. Mill mengakui adanya orang yang menginginkan selain kebahagiaan, misalnya keutamaan atau uang pada dirinya sendiri. Namun hal itu sama sekali tidak membuktikan bahwa manusia menginginkan sesuatu selain kebahagiaan. Mill berargumen, bahwa sejak semula manusia tidak menginginkan keutamaan (atau uang dan sebagainya) demi dirinya sendiri, melainkan hanya sebagai sarana untuk menjadi bahagia. Karena manusia menyadari bahwa ia hanya dapat menjadi bahagia apabila ia memiliki keutamaan, maka ia mengusahakan agar ia memilikinya. Tetapi dengan terus mengejar keutamaan, lama-kelamaan keutamaan dikaitkan sedemikian erat dengan kebahagiaan itu sendiri sehingga seakan-akan menjadi bagian dari kebahagiaan. Kebahagiaan menurut Mill terdiri dari beberapa komponen. Komponen-komponen tersebut,

⁹¹ Franz Magnis Suseno, 13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19. (Yogyakarta : Kanisius, 1997).181-3

seperti keutamaan, diinginkan demi diri mereka sendiri, tetapi tidak di luar kebahagiaan, melainkan sebagai bagian dari kebahagiaan. Dengan argumen yang serupa, Mill menanggapi tuduhan bahwa utilitarianisme tidak dapat menampung keadilan dan tidak menjamin hak orang lain. Menurut Mill jaminan terhadap hak-hak orang lain dan perlakuan adil kita kepada mereka justru merupakan prasharat agar kita dapat merasa sejahtera. Tanpa itu tidak mungkin kita sejahtera, jadi tidak mungkin kita bahagia. Atas dasar itu, menghormati terhadap hak orang lain serta kewajiban untuk bertindak dengan adil dituntut oleh prinsip kegunaan (utility)⁹².

K. Bertens mencatat 2 (dua) pendapat penting dari Mill dalam dalam upaya perumusan ulang terhadap utilitarianisme, *pertama*, ia mengkritik pandangan Bentham bahwa kesenangan dan kebahagiaan harus diukur secara kuantitatif. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa kualitasnya perlu dipertimbangkan juga, karena ada kesenangan yang lebih tinggi mutunya dan ada yang lebih rendah. Kesenangan manusia harus dinilai lebih tinggi daripada kesenangan hewan, dan kesenangan orang seperti Sokrates lebih bermutu daripada kesenangan orang tolol. Tetapi kebahagiaan dapat diukur juga secara empiris, yaitu kita harus berpedoman pada orang yang bijaksana dan berpengalaman dalam hal ini. Orang seperti itu dapat memberi kepastian tentang mutu kebahagiaan. *Kedua*, kebahagiaan yang menjadi norma etis adalah kebahagiaan semua orang yang terlibat dalam suatu kejadian, bukan kebahagiaan satu orang saja yang barangkali bertindak sebagai pelaku utama. Raja dan bawahan dalam hal ini harus

⁹² Ibid. 184

diperlakukan sama. Kebahagiaan satu orang tidak pernah boleh dianggap lebih penting daripada kebahagiaan orang lain. Menurut perkataan Mill sendiri : “*Everybody to count for one, nobody to count for more than one*”. Dengan demikian, suatu perbuatan dinilai baik manakala kebahagiaan melebihi ketidakbahagiaan, di mana kebahagiaan semua orang yang terlibat dihitung dengan cara yang sama⁹³.

Mill melakukan rancang ulang terhadap utilitarianismee Bentham. Apa yang dipandang penting Bentham, tidak lagi menjadi tujuan utama, disebabkan suatu kesadaran bahwa tanpa pendidikan yang layak dan memadai bagi semua masyarakat, maka kesetaraan sosial yang sejati tidak akan tercapai. Menurut Mill, utilitarianismee versi Bentham memiliki beberapa kelemahan, karena ia didasarkan pada suatu sistem yang mengidentifikasi ‘baik’ dengan kesenangan dan ‘buruk’ dengan kesakitan, tanpa melakukan spesifikasi terhadap sifat kesenangan dan kesakitan tersebut. Versi Bentham juga mengasumsikan bahwa manusia itu sangat rasional sehingga mereka selalu mengikuti kalkulasi moral. Baginya, gagasan bahwa pada dasarnya setiap manusia mencari kesenangan dan bahwa kebajikan moral terletak pada pencapaian kesenangan hanyalah separuh dari sejarah, Namun yang separuh tersebut seringkali disalahfahami. Orang yang mendengar teori semacam ini menjulukinya sebagai teori yang hanya cocok untuk diterapkan pada babi. Oleh karena orang menolak utilitarianismee hanya sebagai pencarian kesenangan-kesenangan babi, maka mereka menolak utilitarianismee

⁹³ K. Berten. *Etika*. (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007).h.249-50

sebagai teori moral yang tidak berharga. Menurut Mill, semua teori moral yang menyokong kebahagiaan (*happiness*) selalu dituduh hanya membicarakan kepuasan remeh belaka, namun kritik tersebut tidak pas jika diterapkan pada utilitarianisme. Bahkan Epicurus pernah menyatakan bahwa ada banyak kesenangan dalam hidup ini selain kesenangan fisik yang bisa membawa kita menuju kebahagiaan. Kebahagiaan bukan hanya sebagai pemuasan keinginan fisik semata⁹⁴.

Menurut Mill, kesenangan spiritual dan persahabatan intelektual adalah lebih bernilai daripada kepuasan fisik. Dengan demikian, sebagian kesenangan adalah lebih bernilai dan lebih tinggi daripada sebagian lainnya. Secara umum, manusia lebih memilih kejayaan hidup mereka dan berjuang untuk menjalani pengalaman-pengalaman sejatinya daripada memenuhi kepuasan sesaat. Mill berkata : Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas ; lebih baik menjadi Sokrates yang tidak puas daripada menjadi seorang tolol yang puas. Meskipun kesenangan-kesenangan besar di dalam kehidupan menuntut suatu usaha, —seperti seseorang harus belajar matematika agar mengerti permaninan pemecahan problem matematika--, namun usaha tetap bernilai, sebab kesenangan adalah lebih besar daripada jika seseorang hanya duduk secara pasif saja⁹⁵.

⁹⁴ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 231

⁹⁵ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 234

Yang menjadi pertanyaan adalah otoritas mana yang berhak menetapkan bahwa sebagian kesenangan adalah lebih tinggi dan sebagian yang lain lebih rendah. Menurut Mill, kita harus merujuk kepada “otoritas-otoritas kebahagiaan” (*authorities of happiness*) untuk menemukan apa yang seharusnya diinginkan oleh setiap orang. Dengan demikian, pertama-tama harus dilakukan pendidikan secara umum kepada masyarakat tentang hal-hal yang membahagiakan. Ketika pendidikan semacam ini telah dicapai, maka pilihan-pilihan dari orang-orang terdidik tersebut adalah milik mereka sendiri, dan tidak seorang pun memiliki hak untuk turut campur di dalamnya. Betapa pun juga, hanya ketika sudah sampai pada tataran ini, suatu masyarakat memiliki hak untuk menginformasikan kepada anak-anak kecil dan anak-anak dewasa mereka mengenai apa yang seharusnya mereka pilih. Konsep ini terkesan mirip paternalisme dan hal itu didukung John Stuart Mill⁹⁶.

Meskipun prinsip utility menyediakan garis besar bagi tindakan individu maupun tindakan politik dalam rangka mengembangkan kebahagiaan dan mengurangi ketidak-bahagiaaan, namun ia sedikit sekali berbicara tentang situasi-situasi di mana seseorang diperkenankan untuk terlibat dalam merubah kehidupan seseorang agar semakin lebih baik. Mill memiliki ide-ide spesifik mengenai pembatasan-pembatasan keterlibatan semacam ini. Dalam esai '*On Liberty*'(1859), Mill mengkaji batas-batas yang layak bagi kontrol pemerintah. Oleh karena sejarah bergerak dari suatu masa ketika para penguasa mendominasi

⁹⁶ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 234

rakyat dan rakyat harus dilindungi dari tindakan-tindakan sewenang-wenang mereka menuju masa ketika para penguasa demokratis adalah rakyat, maka gagasan tentang penguasa absolut seharusnya tidak lagi berbahaya bagi rakyat. Akan tetapi, kenyataan menunjukkan sebaliknya, sebab telah timbul apa yang disebut 'tirani mashoritas'. Dengan kata lain, orang yang memerlukan perlindungan adalah kaum minoritas, yang menginginkan menjalani aktifitas kehidupan mereka dengan cara-cara yang berbeda dengan cara-cara kaum mayoritas, dan gagasan mereka tentang mana yang benar dan layak⁹⁷.

Tampaknya, gagasan Mill ini bertentangan dengan gagasannya tentang utilitarianismee. Karena itu, perlu dilakukan kompromi di antara keduanya. Apa yang Mill utarakan dalam '*On Liberty*' menyatakan bahwa seseorang harus diperkenankan untuk mengikuti selernya sendiri, sedangkan pandangannya dalam '*Utilitarianisme*' menyatakan bahwa seseorang seharusnya diperkenankan untuk memperoleh kesenangan-kesenangan yang lebih tinggi melalui pendidikan, sehingga mereka mampu membuat pilihan-pilihan yang lebih baik. Namun Mill tidak hendak memaksa orang dewasa untuk tunduk pada suatu cara hidup yang diatur oleh selera orang lain⁹⁸.

Franz Magnis Suseno menegaskan bahwa Mill bejuang keras untuk mencoba menjawab keberatan-keberatan yang ditujukan pada utilitarianismee

⁹⁷ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 235

⁹⁸ Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : an Introduction to ethics*, (New York : McGraw-Hill, 2005), 235

sebagaimana dikemukakan Bentham. Setidak-tidaknya, Suseno mencatat 2 pembelaan penting yang dilakukan Mill terhadap utilitarianismee :

Pertama, Mill menolak tuduhan bahwa utilitarianismee memandang nikmat jasmani sebagai tujuan hidup manusia. Ia menegaskan bahwa nikmat itu ada pelbagai macam, bukan hanya nikmat jasmani belaka. Selain nikmat jasmani, ada juga nikmat rohani, misalnya nikmat estetis atau kebijaksanaan. Nikmat rohani lebih luhur daripada nikmat jasmani. Demi nikmat lebih luhur, kita boleh saja melepaskan nikmat yang lebih rendah. Mill mengungkapkan keyakinannya itu dalam kalimat termashurnya : *“Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas ; lebih baik menjadi Sokrates yang tidak puas daripada menjadi seorang tolol yang puas”*..

Kedua, Mill menolak tuduhan bahwa utilitarianismee sebagai etika yang egois. Sebab yang sebenarnya dituntut Utilitarianismee bukan setiap orang mengusahakan kebahagiaannya sendiri, melainkan agar ia mengusahakan kebahagiaan sebesar-besarnya dari semua orang yang terkena dampak tindakan kita. Kebahagiaan si pelaku sendiri tidak diunggulkan, akan tetapi justru termasuk dalam kalkulasi kebahagiaan semua orang. Bahkan utilitarianismee menuntut agar seseorang mengorbankan nikmatnya sendiri, ketika usaha mencapai nikmat diri tersebut akan menggagalkan nikmat lebih besar yang dapat dicapai orang lain.

Utilitarianismee mencari keuntungan untuk semua orang yang bersangkutan dengan suatu tindakan tertentu⁹⁹.

Dalam utilitarianismee tampak ada kontradiksi antara sifat hedonistik, yang mengakui nikmat sebagai nilai akhir, dan altruistik, yang membenarkan kemungkinan untuk bertindak tidak egois dan bahkan menuntut untuk berkorban demi orang lain. Untuk mengharmoniskan pertentangan tersebut, Mill mengajukan teori Asosiasi Psikologis. Teori ini berdasarkan pengandaian bahwa manusia secara kodrati bersifat sosial, dalam arti ia meminati orang lain. Ia merasa nikmat apabila orang lain merasa nikmat. Lama-kelamaan terjadi asosiasi psikologis antara gagasan tentang nikmat orang lain dan kebahagiaannya sendiri. Oleh karena itu, ia tidak dapat membedakan antara nikmatnya sendiri dan nikmat orang lain, melainkan merasa bahagia asalkan nikmat sebanyak mungkin orang dapat tercapai, bahkan kalau itu juga berarti ia sendiri harus mengorbankan nikmatnya sendiri¹⁰⁰.

BAB III

RIWAYAT HIDUP MUHAMMAD ABU ZAHRAH

A. Setting Masyarakat Mesir pada Pertengahan abad XX

B. Riwayat Hidup, Pendidikan dan Perjuangan Muhammad Abu Zahrah

⁹⁹ Franz Magnis Suseno, 13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19. (Yogyakarta : Kanisius, 1997).181-3

¹⁰⁰ Ibid

- C. Karya-Karya Muhammad Abu Zahrah
- D. Pengaruh Pemikiran Abu Zahrah di Mesir dan di Dunia Islam

A. Nama dan keluarga Abu Zahrah

Di negara Mesir ada suatu kota yang sangat luas wilayahnya yang dinamakan kota *al-Mahallah al-Kubra*. Kota ini maju dalam segala bidang khususnya di bidang perdagangan, industri dan pendidikan. Penduduknya memiliki kelebihan dalam semangat keagamaan yang kuat dan jiwa nasionalisme yang tinggi. Mereka gemar melakukan kegiatan jihad dalam bentuk jiwa maupun raga. Salah satu keluarga terpandang di al-Mahallah al-Kubra pada saat reformasi al-Azhar dilakukan oleh Muhammad Abduh adalah keluarga “*Abu Zahrah*” yang dikepalai oleh Mustafa al-Shashtawi. Diriwatikan bahwa ia termasuk salah satu aulia Allah karena ilmunya yang luas dan halaqah-halaqah yang diselenggarakannya di masjid untuk memberi pelajaran agama kepada penduduk kota dan desa-desa sekitarnya serta menuntun mereka dalam menghafalkan al-Qur’an al-Karim. Ia dikenal dengan nama “*Shashtawi*” karena dinisbatkan kepada daerah asalnya “*Shashta*” di propinsi bagian Barat.

Shaikh Mustafa Abu Zahrah dijuluki “*Shaikh al-Mahallah*”, karena pengetahuannya yang mendalam dalam ilmu keagamaan maupun ilmu keduniaan, hubungannya yang akrab dengan tokoh Mesir terkemuka, Saad Zaghlul Basha dan penggantinya, An-Nahhas Basha, keberaniannya menyuarakan kebenaran dan posisinya bersama penduduk daerahnya dalam menghadapi kezaliman istana dan antek-anteknya. Di antara tokoh terkemuka yang kemudian muncul dari keluarga ini adalah Doktor Mustafa Ahmad Abu Zahrah, peletak dasar ilmu

penerbangan modern di Universitas-universitas Mesir. Ia merupakan saudara tertua imam Muhammad Abu Zahrah.

Nama asli Imam Muhammad Abu Zahrah adalah Muhammad ibn Ahmad ibn Mustafa ibn Ahmad ibn Abdillah . Ia dilahirkan pada tahun 1316 H atau bulan Maret tahun 1898 M di al-Mahalla al-Kubra salah satu kota di propinsi bagian Barat. Keluarga ini pada ujung-ujungnya termasuk “Ashraf”, cucu Rasulullah dari jurusan Hasan bin Ali . Namun mereka tidak pernah mengaku-ngaku demikian.

B. Karir Ilmiah Abu Zahrah

Abu Zahrah memulai kehidupan ilmiyahnya dalam “*Kuttab*”(madrasah diniyah di Masjid) dan Madrasah Awwaliyah (sekolah dasar). Di sini, ia mempelajari dasar-dasar membaca dan menulis. Kemudian ia melanjutkan ke sekolah menengah menengah. Di sekolah ini, ia menyempurnakan hafalan al-Qur’an dan pelajaran ilmu-ilmu modern seperti matematika, geografi di samping ilmu-ilmu bahasa Arab. Sekolah-sekolah menengah pada saat itu merupakan tahap pembelajaran yang menentukan jenjang-jenjang pendidikan berikutnya.

Pada tahun 1913 M, Abu Zahrah memasuki Universitas Al-Ahmadi di Tanta dan kuliah di dalamnya selama 3 tahun. Universitas ini merupakan lembaga pendidikan Azhari kedua (berkiblat pada universitas al-Azhar) yang didirikan setelah universitas al-Azhar di Kairo. Ia juga biasa disebut “*Universitas al-Azhar kedua*” karena materi pelajaran, kurikulum dan metode pengajaran serta pelulusan alumninya hampir menyerupai yang ada di universitas al-Azhar. Bahkan bangunan-bangunannya mirip dengan yang ada di al-Azhar seperti

sebagian pojok-pojoknya, musalla-musalla kecil yang bergandengan dengan tempat pembelajaran .

Pada saat kuliah di sini, mulai tampak kecerdasan dan keunggulan Muhammad Abu Zahrah atas rekan-rekannya. Pada umur yang masih muda, ia telah menampilkan pikiran-pikiran dewasa yang mencengangkan teman-teman sejawatnya bahkan para gurunya. Ia tidak membiarkan kesempatan-kesempatan ilmiah yang sangat luas di hadapannya berlalu begitu saja tanpa menggapai dan meraihnya. Bahkan ulama terbesar universitas Ahmadi di Tanta, Shaikh aadh-Dhawahiri , yang kemudian menjadi guru besar universitas al-Azhar, menyaksikan sendiri kedalaman ilmunya, keteguhan hatinya, kecerdasannya dan kekuatan hafalannya, meski di umur yang masih muda.

Pada tahun 1916, imam Abu Zahrah memasuki Sekolah Tinggi al-Qada al-Shar'i. pembentukan integritas keilmuan dan keluasan wawasannya terbentuk dan menjadi sempurna di lembaga pendidikan ini. Sekolah Tinggi ini didirikan atas prakarsa shaikh Muhammad Abduh di samping asrama-asrama dan kuliah-kuliah al-Azhar yang banyak jumlahnya. Namun ada jarak antara prakarsa awal dan pembentukannya, sampai prakarsa itu diwujudkan oleh muridnya, Saad Zaghlul Basha. Ia memasukkannya pada departemen pendidikan dan alumnusnya diberi gelar "ustad".

Administrasi dan penanganan sekolah ini kemudian diserahkan kepada tokoh besar yang juga kerabat dekatnya yaitu ustad Muhammad 'Athif Barakat Basha. Ia mewajibkan semua mahasiswanya untuk menjalankan shalat dhuhur

berjamaah di masjid yang berimpitan dengan gedung sekolah. Ia selalu melewati kelas-kelas untuk mendengarkan ataupun untuk melakukan pengawasan terhadap proses belajar mengajar. Semua buku baik dalam bidang fiqh maupun tafsir harus diletakkan di laci mahasiswa sebelum mereka hadir di sekolah di pagi hari. Pelajaran pada awal hari harus memiliki semangat yang sama dengan pelajaran di akhir hari. Ia selalu meniupkan semangat hidupnya kepada para mahasiswanya dan mendorong mereka untuk berpegang pada kehormatan dan kemuliaan diri, gemar membaca, dan berperilaku dengan akhlak yang mulia. Ia di waktu-waktu senggang bagaikan Sokrates dengan para muridnya.

Ketua sekolah tinggi ini selalu memberikan perhatian yang besar dan dorongan yang kuat kepada Abu Zahrah muda. Ia menempuh pendidikan di sini selama 9 tahun. Empat tahun di kelas *sanawi* (menengah) dan 5 tahun di kelas '*ali* (tinggi). Sungguh, sekolah tinggi inilah yang telah membentuk integritas ilmiah Shaikh Muhammad Abu Zahrah.

Sekolah ini pada awalnya membuka kelas '*Ali*. Di antara para alumnus pertamanya adalah doktor Ahmad Amin, Abbas al-Habshi, Muhammad Iwadh, '*Ali* Khafif dan Muhammad Abdul Wahhab Khallaf. Wisuda sarjana pertama kali diselenggarakan pada tahun 1911. Di antara alumni yang lain adalah '*Azzam*, Amin al-Khuli, al-Banna, Abdul Aziz al-Khuli dan lain-lain. Sekolah ini terus menerus mencetak sarjana hukum Islam terkemuka sampai terjadinya pemberontakan pada tahun 1919. Pada tahun 1921 menteri pendidikan Mesir dijabat oleh Taufiq Rif'at Basha. Sidang cabinet kemudian sepakat untuk

melengserkan ‘Athif Barakat Basha dan menggantinya dengan sayyid ‘Ali al-Kailani sebagai ketua sekolah tinggi ini. Ini merupakan saat yang menyedihkan bagi para mahasiswa dan ‘Athif sendiri. Namun, pada tahun 1924, perdana menteri Saad Zaghlul Basha diangkat sebagai wakil menteri pendidikan

Abu Zahrah sendiri lulus dari sekolah tinggi Qadha Shar’I pada tahun 1925. Bila doktor Ahmad Amin adalah lulusan pertamanya, maka Abu Zahrah adalah lulusan terakhirnya. ia kemudian bekerja magang sebagai pengacara. Kemudian ia meneruskan pendidikannya dengan mengambil diploma di universitas Darul ‘Ulum dan lulus pada tahun 1927. Pada tahun yang sama, ia diangkat sebagai dosen dengan spesialis mata kuliah Shari’ah dan Bahasa Arab pada sekolah persiapan Darul ‘Ulum selama 3 tahun dan Qadha Shar’i. Kemudian ia berpindah untuk mengajar di sekolah-sekolah menengah umum “As-Sanawi al-‘Am selama 2 tahun 6 bulan.

Pada awal Januari tahun 1933, Abu Zahrah berpindah ke fakultas Usuluddin untuk mengajar materi “*al-Jadal wa- al-Khitabah*” (debat dan retorika) dan sejarah agama-agama, keyakinan-keyakinan dan aliran-aliran kepercayaan. Di sini, ia menelorkan karangannya yang pertama yaitu kitab “*al-Khitabah*”, *Tarikh al-Jadal*”, “*Tarikh al-Diyanat al-Qadimah*” dan “*Muhadarat fi an-Nasraniyyah* yang telah dialihbahasakan ke dalam berbagai bahasa asing.

Pada tanggal 2 Nopember tahun 1934, ia dipindahkan untuk mengajar retorika di fakultas hukum, sambil tetap memberikan kuliah di fakultas Usuluddin dan hal itu terus berlangsung sampai bulan Juni tahun 1942.

Kemudian pada tahun 1935, ia dipindahkan dari mengajar retorika di fakultas Hukum untuk mengajar Shari'ah di fakultas Hukum. Karirnya secara akademik terus menanjak di fakultas hukum mulai dari sebagai mudarris, lalu menjadi ustad musa'id kemudian menjadi ustad yang memiliki jabatan sampai dengan ketua program studi Shari'ah sampai ia memasuki usia pension pada tahun 1958. Meski sudah pension, ia tetap mengajar di fakultas hukum sampai terbitnya instruksi-instruksi dari atas kepada fakultas hukum dan Universitas Darul 'Ulum agar melarang imam Abu Zahrah untuk mengajar di fakultas hukum. Namun semua itu tidak menyurutkan semangatnya untuk terus melangkah menyebarkan dan menyatakan pikiran-pikirannya secara kritis mengenai problem-problem umum yang penting yang dihadapi umat meskipun pandangannya berseberangan dengan penguasa.

Meskipun begitu, ia tetap mengajar di lembaga kajian-kajian Arab Tinggi (*Ma'had al-Dirasah al-'Arabiyyah al-'Ali*) yang berafiliasi kepada Universitas Liga Arab pada segera setelah pembentukannya. Ia juga ikut serta mendirikan organisasi Kajian-kajian Islam dan lembaga kajian-kajian Islam dan berperan sebagai ustad dan ketua program studi Shari'ah di dalamnya.

Ia kemudian terpilih sebagai salah satu anggota Dewan Kajian Keislaman di Universitas al-Azhar pada bulan Pebruari tahun 1962. ia mengajar mata kuliah Shari'ah Islamiyyah pada fakultas Muamalah dan Manajemen di Universitas al-Azhar pada tahun 1963 dan tahun 1964.

Dalam catatan Abdullah Suhaili, penerjemah bukunya tentang Riba, Abu Zahrah menamatkan pendidikan tertingginya di universitas al-Azhar, dan memperoleh title “al-Ustaziyah” atau doktor. Kemudian, ia dikirim ke Perancis dalam satu misi ilmiah yang disebut “Bi’tsatu Malik Fu’ad I” di mana ia memperoleh title doktor dalam ilmu hukum Islam.

Setelah lulus, ia kembali ke Mesir, akan tetapi universitas al-Azhar masih belum berkenan menerima pembaharuan-pembaharuan yang dimajukannya. Hal ini juga dialami oleh seluruh anggota misi. Namun ada banyak universitas umum yang kemudian berkenan menampung visi-visinya. Abu Zahrah kemudian mengajar di Universitas Fu’ad I, pada fakultas Hukum jurusan Hukum Islam. Pada tahun limapuluh tahunan, ia diangkat menjadi guru besar (professor) dalam jurusan hukum Islam pada universitas tersebut.

Di antara guru-guru Shaikh Muhammad Abu Zahrah adalah shaikh ‘Ali al-Khafif, ‘Ali Hasaballah, Muhammad ‘Athif Barakat Basha dan lain-lain.

C. Sifat-Sifat Abu Zahrah

Abu Zahrah merupakan pribadi langka, memiliki wawasan keilmuan yang luas dan mendalam, gemar berdiskusi di lingkungan ilmiah, dan kritis dalam masalah-masalah fihiyyah. Ia merupakan ulama fiqh Islam di zaman modern. Hal ini tampak di sela-sela karya-karyanya yang bertebaran dan kuliah-kuliahnya yang sangat berharga yang bisa merasuk ke hati orang-orang yang mengikutinya karena menggunakan sarana bahasa yang mudah dan enak dipahami. Pengetahuannya tidak terbatas pada sisi fiqh saja, akan tetapi memiliki banyak sisi

pengetahuan sebagai akibat ketekunan, ketelatenan dan keuletannya dalam berdiskusi dengan ulama-ulama besar pada masanya dan kegemarannya menelaah ilmu klasik maupun ilmu modern.

Ada yang menyatakan bahwa Abu Zahrah memiliki daya argumentasi yang kuat ketika berdebat dengan partner diskusinya baik di seminar-seminar maupun kuliah-kuliah serta jurnal-jurnal perguruan tinggi. Apalagi hal itu ditunjang dengan kekuatan hafalannya, bacaannya yang luas, kemampuan analisa dan abstraksi dengan suara mantap yang berasal dari kedalaman hatinya dan pikiran serta ucapannya mengalir begitu saja. Abu Zahrah sangat sabar dalam menangani berbagai masalah dan mengkajinya dari berbagai sudut pandang dengan berpatokan pada kekuatan pikiran beserta dalil-dalil al-Qur'an dan As-Sunnah Nabawiyah serta prinsip-prinsip dasar Islam seraya membandingkan pikiran Islam menurut ahli filsafat, ahli ilmu sosial, ahli ilmu logika dan seterusnya.

Salah seorang muridnya, Doktor Zakariyya al-Barri, mantan Menteri Perwakafan bercerita :”Pada suatu hari shaikh Abu Zahrah bersama dengan shaikh Faraj as-Sanhuri berada dalam satu majlis munaqshah untuk menguji penelitian akhir para mahasiswa yang mengambil tema ‘Sejarah salah seorang Mujtahid’ dan mujtahid tersebut adalah Ibn Hazm al-Andalusi. Abu Zahrah lebih memilih bersikap lunak dalam pengujiannya seraya menghilangkan rasa takut dari diri mahasiswa yang diujinya. Sedangkan As-Sanhuri menguji mahasiswa itu dengan sengit secara ilmiah. Tiba-tiba shaikh Abu Zahrah, yang mengampu materi

tersebut meminta izin kepada shaikh as-Sanhuri agar bersedia mencukupkan dengan beberapa pertanyaan saja. Dengan penuh hormat dan cinta kasih, ia berkata :”Cukuplah mahasiswa itu menanggung beban kesabaran terhadap saya, anda dan ibn Hazm”. Kedua ulama ini sangat mengetahui bahwa Ibn Hazm sangat keras dan tajam dalam kritik ilmiah.

Abu Zahrah dikenal sangat kuat hafalannya. Salah seorang puteranya, doktor Mustafa Abu Zahrah menceritakan :”Salah satu keistimewaan ayah saya adalah selama hidupnya ia tidak pernah mencatat nomor-nomor telpon rekan-rekannya. Sebab semua nomor itu tersimpan aman di dalam ingatannya. Dan ia tidak pernah meminta kami untuk menuliskan satu nomor pun”. Ketika ditanya tentang adakah ditemukan di perpustakaan ayahnya kertas-kertas kerja yang ia siapkan untuk seminar maupun kuliah, doktor Mustafa menjawab :” Jika ayah saya hendak pergi ke muktamar atau seminar, ia tidak perlu membawa kertas, pena, makalah maupun menyiapkan tema khusus. Ia cukup mengetahui tema seminar itu atau nama mata kuliah” . .

Di samping keluasan dan kedalaman ilmunya, Abu Zahrah sangat ikhlas dalam mencari ilmu. Dirinya tidak mengenal kegiatan yang tidak bermanfaat karena semuanya dicurahkan untuk mencari ilmu dan memahaminya seakarnya dan seluas-luasnya. Keikhlasannya yang kuat membuatnya tidak mengklaim bahwa pendapatnya adalah mutlak benar dan tidak diragukan lagi. Ia selalu mengambil suri tauladan dengan ucapan imam Abu Hanifah :”Pendapat saya ini benar, dan merupakan hasil terbaik yang bisa saya capai. Maka siapa pun

yang datang kepada saya dengan pendapat yang lebih baik, maka ia itulah pendapat yang lebih utama daripada pendapat saya”. Lebih dari itu, Abu Zahrah sangat terkejut dengan jawaban Abu Hanifah terhadap pertanyaan salah seorang muridnya :”Wahai Abu Hanifah , apakah pendapat yang anda fatwakan itu kebenaran yang tidak diragukan lagi?”. Abu Hanifah menjawab :”Saya tidak tahu barangkali pendapat saya tersebut merupakan kebatilan yang tidak diragukan”.

Salah satu sifat menonjolnya yang lain adalah keberaniannya yang langka dalam mengungkap kebenaran. Ia menyatakan pandangan-pandangannya di berbagai kegiatan ilmiah maupun dakwah, meskipun penguasa memberikan instruksi kepada semua media massa agar menolak untuk menyebarkan tulisan-tulisannya dan menyiarkan pandangan-pandangannya. Ia tidak peduli dengan semua larangan itu dan dalam arena-arena ilmiah, ia tetap mengkritik dan menyatakan yang benar dan menyalahkan yang batil. Ia tidak merasa bersedih karena tidak menduduki jabatan atas larangan penguasa, sebab kedudukannya dalam dunia ilmiah dan fiqh adalah lebih tinggi daripada sekedar menjadi professor di al-Azhar atau menjadi mufti Mesir.

Di rumah, shaikh Abu Zahrah memiliki tempat khusus untuk keluarga dan tempat khusus untuk membaca dan menulis. Ketika ia telah selesai membaca dan menulis, maka ia bergaul dan bercengkrama dengan putera-puteranya. Ia sangat lembut dan menyayangi mereka. Terhadap pembantu rumahnya, ia cukup menghargai. Pada suatu hari, Abu Zahrah sangat marah karena ia mendengar

bahwa salah seorang puteranya telah berbuat tidak menyenangkan kepada pembantu itu. Ia memarahinya dengan keras dan memintanya agar berjanji untuk tidak mengulangnya. Kepada pembantunya, ia meminta maaf dan memberinya hadiah agar ia bisa bekerja lagi dengan lebih baik.

D. Pengaruh Abu Zahrah terhadap masanya

Imam Abu Zahrah merupakan ulama terkemuka yang mewariskan peninggalan dan warisan yang abadi untuk masa-masa sesudahnya. Ia mumpuni dalam berbagai bidang ilmu keislaman terutama dalam bidang fiqh, hadis dan tafsir. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya yang ditulisnya yang mencapai sekitar 80 buah baik berupa buku maupun artikel dalam berbagai bidang kajian ilmu dan pengetahuan. Ia juga merupakan spesialis di bidang hukum pidana Islam, karena ia merupakan pemrakarsa awal yang menggagas teori umum tentang “*Al-Jarimah wa al-Uqubah*” (kejahatan dan hukumannya) dengan cara membandingkan pikiran para ulama Islam dengan pikiran hukum positif. Abu Zahrah merupakan salah seorang imam yang memberikan fatwa, yang dibuktikan dengan adanya fatwa-fatwanya di beberapa edisi majalah “*Liwa’ al-Islam wa al-Muslimin*” dan majalah-majalah Islam yang lain.

Shaikh Ahmad Hasan al-Baquri, ketua organisasi pemuda Muslimin dan mantan menteri perwakafan mengatakan :”Ketika saya menjadi menteri perwakafan, jika ada masalah fiqh yang meragukan dan saya hendak berfatwa tentangnya, maka saya konsultasi dengan imam “Abu Zahrah”. Saya dan para pegawai saya di kantor kementerian, mengira al-Imam akan menjawab pertanyaan

yang kami ajukan setelah terlebih dahulu membuat persiapan khusus dan merujuk pada referensi-referensi khusus setelah dua hari atau seminggu , umpamanya. Akan tetapi, ia selalu menjawab fatwa seketika itu, sambil mengingat-ingat referensi-referensi yang menjadi sandarannya dan menjelaskan berbagai khilafiyah seputar persoalan tersebut dengan menyebut rujukannya”

Shaikh Abdul Halim al-Jundi mengatakan bahwa shaikh Abu Zahrah berhak menyandang gelar ‘imamah’ tanpa ada yang menolaknya. Sebab gelar ini, berdasarkan realitas sejarah masa lalu, tidak diperoleh hanya berdasar kapasitas keilmuan belaka, tidak juga karena pemberian gelar secara resmi dari penguasa, akan tetapi ia bisa diperoleh berdasarkan keberanian seseorang dalam melakukan reformasi terhadap masyarakat dan ajaran Islam, meskipun harus berhadapan dengan penguasa.

Ustad Abdul Halim Ramadhan, seorang pengacara bercerita :”Ketika saya berada di ‘Arafah di Musim haji, seorang berkebangsaan Pakistan mendekati saya dan bertanya:”Apakah anda berasal dari Mesir?”. Saya menjawab :”Ya, saya dari Mesir”. Ia bertanya :”Apakah anda mengenal al-Imam al-‘Allamah Shaikh Muhammad Abu Zahrah?”. Saya menjawab :”Ya, saya muridnya, kemudian pembelanya”. Ia berkata :”Saya belajar fiqh mengikuti mazhab Shaikh al-Imam Muhammad ibn Abu Zahrah”. Lalu saya bertanya karena tercengang :”Apakah Shaikh Muhammad ibn Abu Zahrah memiliki mazhab khusus yang dikaji di India, tetapi kami di Mesir tidak mengetahuinya?”. Ia berkata :”Benar, saya mempelajari fiqh Islam dari kitab-kitabnya dan mengikuti metodenya”.

Ustad Abdul Mughni Sa'id, direktur utama lembaga kebudayaan dan mantan wakil menteri tenaga kerja Mesir, mengatakan :” Sungguh, Imam Abu Zahrah termasuk ulama salaf dalam berpegang pada prinsip-prinsip dan asas-asas dasar. Ia telah melakukan ijtihad di sela-sela al-Qur'an dan as-Sunnah untuk menjawab masalah-masalah yang ditimbulkan perubahan-perubahan dan perkembangan-perkembangan di dalam gerak masyarakat manusia berdasarkan etika moral Islam yang telah ada. Ia berulang kali mengatakan :”pendapat saya benar, tetapi mengandung kemungkinan salah, dan pendapat orang lain salah, tetapi mengandung kemungkinan benar”.

E. Karya-karya Abu Zahrah

Abu Zahrah telah menghasilkan karya yang sangat banyak baik berupa buku maupun artikel di berbagai jurnal dan media masa. Di antara beberapa karyanya adalah :

1. *Abu Hanifah: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
2. *Malik: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
3. *Al-Shafi'i: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
4. *Al-Imam Zaid: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
5. *Ibn Taimiyyah: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
6. *Ibn Hazm: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
7. *al-Imam al-Sadiq: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
8. *Ibn Hanbal: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
9. *al-Mu'jizah al-Kubra (al-Qur'an al-Karim)*
10. *Khatam al-Nabiyyin*

11. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*
12. *al-Jarimah fi al-Fiqh al-Islamiy*
13. *Al- 'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamiy*
14. *Ahkam al-Tarikat wa al-Mawaris*
15. *'Ilm Usul al-Fiqh*
16. *al-Ahwal al-Shakhshiyah*
17. *Muhadarah fi al-Waqf*
18. *Muhadarah fi 'Aqd al-Zawaj wa Asaruh*
19. *al-Da'wah ila al-islam*
20. *Muqaranah al-Adyan*
21. *Muhadarah fi al-Nasraniyyah*
22. *Tanzim al-Islam li al-Mujtama'*
23. *Fi al-Mujtama' al-Islamiy*
24. *al-Wahdah al-Islamiyah*
25. *Al-Milkiyyah wa Nadariyyah al- 'aqd fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*
26. *Sharh Qanun al-Wasiyyah*
27. *Al-Khitabah*
28. *Tarikh al-Jadal*
29. *al-Wilayah 'ala al-Nafs*

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN

- E. Latar Belakang Masalah
- F. Alasan Pemilihan Judul
- G. Perumusan Masalah
- H. Tujuan Penelitian
- I. Kerangka Teoretik
- J. Kajian Pustaka
- K. Metode Penelitian
 - 3. Sumber Data
 - 4. Pendekatan dan Analisis
 - 5. Langkah-langkah Penelitian
- F. Sistematika Pembahasan

BAB II MASLAHAH DAN TEORI UTILITARIANISME

- A. Pengertian masalah dan teori Utilitarianisme
- B. Sejarah singkat perkembangan Masalah dan teori Utilitarianisme

BAB III RIWAYAT HIDUP MUHAMMAD ABU ZAHRAH

- E. Setting Masyarakat Mesir pada Pertengahan abad XX
- F. Riwayat Hidup, Pendidikan dan Perjuangan Muhammad Abu Zahrah
- G. Karya-Karya Muhammad Abu Zahrah
- H. Pengaruh Pemikiran Abu Zahrah di Mesir dan di Dunia Islam

BAB IV KONSEP MUHAMMAD ABU ZAHRAH TENTANG MASLAHAH**BAB V PRODUK-PRODUK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM MUHAMMAD ABU ZAHRAH KAITANNYA DENGAN PENGGUNAAN METODE MASLAHAH**

- A. Bidang Muamalah
- B. Bidang Munakahah
- C. Bidang Jinayah
- D. Bidang Warasah
- E. Bidang Waqaf
- F. Bidang Siyasah

BAB VI RELEVANSI PEMIKIRAN HUKUM MUHAMMAD ABU ZAHRAH DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM

- A. Relevansi Pemikiran Hukum Islam Muhammad Abu Zahrah Pada Saat ini
- B. Kontribusi Muhammad Abu Zahrah terhadap Pengembangan Hukum Islam

BAB VII PENUTUP

- D. Kesimpulan
- E. Saran

DAFTAR PUSTAKA

- Zahrah, Muhammad Abu, *Abu Hanifah: hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Malik: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Al-Shafi'i: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Al-Imam Zaid: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Ibn Taimiyyah: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Ibn Hazm: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Al-Imam al-Sadiq: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , Ibn Hanbal: *hayatuh wa 'asruh ara-uh wa fiqhuh*
 , *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*
 , *al-Jarimah fi al-Fiqh al-Islamiy*
 , *Al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamiy*
 , *Ahkam al-Tarikat wa al-Mawaris*
 , *'Ilm Usul al-Fiqh*
 , *al-Ahwal al-Shakhshiyah*
 , *Muhadarah fi al-Waqf*
 , *Muhadarah fi 'Aqd al-Zawaj wa Asaruh*
 , *Al-Milkiyyah wa Nadariyyah al-'aqd fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*
 , *Buhus fi al-Riba*
 Zuhaili, Wahbah al-, *al-Fiqh al-Islamiy wa adillatuhu* : Isa al-Bab al-Halabi, 1970
 , *al-Wasith fi Usul al-Fiqh al-Islami*, Dimasq : Al-Maktabah al-'Ilmiyyah
 Shatibi, Abu Ishaq al-, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Fiqh* : Maktabah Tijariyah, tt
 Shaltut, Mahmud, *Al-Fatawa*, Kairo : Dar al-Qalam
 Shafi'i, Muhammad ibn Idris al-, *Al-Umm*, Kairo : Maktabah al-Kulliyyah al-Azhar, 1961

, al-Risalah

Rushd, Ibn, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Indonesia : Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah

Harun Nasution, *pembaharuan Dalam Islam, Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta : Bulan Bintang, 1987

_____, *Teologi Islam*, Jakarta : UI Press, 1978

_____, *Islam Rasional*, Bandung : Mizan, 2000

Coelson, Noel J, *History of Islamic Law*, Edinberg : University Press, 1964

Dawalibi, al-, *Al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, Beirut : Dar al-Kitab al-Jadid,tt

Zarqa, Mustafa Ahmad , *Al-Madkhal al-'Am li al-Fiqh fi Saubih al-Jadid*, Damaskus : Matba'ah al-Adib, 1967

Amir Sharifuddin, *Usul al-Fiqh*, Jakarta :

Sirri, Mun'im A, *Sejarah Hukum Islam*, Surabaya : Risalah Gusti, 1996

Ahmad Hasan, *Ijtihad Sebelum Tertutup*,terjemah Agah Garnadi, Bandung : Pustaka,1985

Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-akar Kontroversi dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*,terjemah Abdul Basith Junaidy, Surabaya : Srikandi, 2005

Proposal Disertasi

**HUBUNGAN MASLAHAH DAN
TEORI UTILITARIANISMEE
MENURUT MUHAMMAD ABU
ZAHRAH**

Abdul Basith Junaidy, M.Ag

Konsentrasi Hukum Islam
Program Doktor Pascasarjana
Insitut Agama Islam Negeri

Sunan Ampel
Surabaya
2009