

BAB III

MASLAHAH DAN UTILITARIANISME MENURUT ABU ZAHRAH

A. Situasi Sosial dan Politik di Masa Abu Zahrah

Zahrah hidup pada abad ke-14 Hijriyah atau bertepatan dengan abad 20 Masehi. Ia lahir pada tahun 1316 H/1898 M dan wafat pada tahun 1394 H/1974 M. Pada kurun waktu tersebut, Dunia Islam menghadapi target Dunia Barat dan Yahudi yang hendak melemahkannya dari berbagai segi¹.

Dari sisi politik, Perancis menjajah Marrakes dan Aljazair, Italia menjajah Libya, kemudian ganti dijajah Inggris. Dan Inggris secara *de facto* menjajah Mesir pada tahun 1882 M, meskipun Daulah Uthmaniyah menguasainya secara *de jure*, sampai dengan terjadinya Perang Dunia Pertama tahun 1914 M. Pada kurun itu, kaum muslimin memiliki dua kekuasaan, namun dalam kondisi lemah, yaitu Dinasti Uthmaniyah Turki dipimpin oleh Sultan Abdul Hamid dan Dinasti Qajariyah di Persia yang dipimpin oleh Nasirudin Shah².

Di antara peristiwa politik yang patut dicatat pada masa itu adalah, perang Dunia pertama (1914-1917 M) yang berakhir dengan kemenangan sekutu. Imbasnya, Dunia Islam yang berada di wilayah Dinasti Uthmaniyah dibagi di antara Inggris dan sekutunya. Inggris menguasai Palestina, Yordania dan Iraq di

¹ Muḥammad Uthmān Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah : Imām al-Fuqahā al-Mu'āsirin al-Mudā fi' al-Jarī 'an Ḥaqa-iq al-Dīn* (Damshik : Dar al-Qalam, 2006), 10.

² Muḥammad Ṣabri, *Tārīkh Miṣr al-Ḥadīth min Muḥammad 'Alī ila al-Yaum* (Kairo : Dar al-Kutub al-Miṣriyah, 1926), 216-22.

samping Mesir. Sedangkan Perancis menguasai Suriah dan Libanon. Kemudian pada tahun 1917 M, Inggris menjanjikan Palestina sebagai tanah air kepada orang Yahudi³. Inggris tidak hengkang dari Palestina sampai berdirinya negara Zionis pada 15 April 1948 M⁴, yang kemudian selalu menteror penduduk Arab yang tinggal di wilayah Palestina⁵. Pada tahun 1917 M, Kekaisaran Rusia jatuh dan Revolusi Komunis bangkit. Selanjutnya pada tahun 1924 M, Kekhilafahan Uthmaniyah runtuh sebagai imbas Perang Dunia Pertama⁶.

Dalam hal ini, Zahrah tidak lepas tangan. Ia ikut berpartisipasi dalam menanggapi peristiwa tersebut dengan lisan dan tulisan. Pada tahun 1953 M, ia menulis artikel dengan judul ‘*Ṣaḥwah al-Ḥayah fī Shu’ūb al-Islāmiyah*’. Dalam tulisan ini Zahrah berbicara tentang situasi Dunia Islam yang dipenuhi dengan keputus-asaan dan darah para shuhada dalam upaya membebaskan diri dari penjajahan. Ia mengapresiasi perjuangan mereka sekaligus memberikan semangat dengan menandakan bahwa kekuatan suatu bangsa terletak pada unsur spiritual dan kekuatan batiniah yang mendasarinya. Kekuatan batiniah yang paling kokoh adalah agama Islam. Zahrah juga menyatakan bahwa fardu ‘ain bagi setiap pribadi muslim untuk melakukan boikot terhadap apa pun yang bernada kaum penjajah dengan tidak membeli produk mereka sama sekali. Menurutnya, tindakan boikot kaum muslim sangat kuat pengaruhnya. Dalam artikel berjudul

³ Faiz Saigh, *Al-Isti'mār al-Ṣahyūnī fī Filīṣṭīn* (Kairo : Maṭba'ah Atlas, tt), 12.

⁴ Fuad Hasanain ‘Alī, *Israīl ‘Abr al-Tāriḫ fī al-Bad’i* (Kairo : Dar al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, tt), 43.

⁵ Fauzi Muḥammad Ḥamid, *Ḥaqāiq wa Abātīl fī Tāriḫ Banī Israīl* (Damshik : Dar al-Ṣafadi, 1984), 209-210.

⁶ Uthman Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah, 12-13*.

‘*Ṣirā’ bain al-Ḥaqq wa al-Bāṭil fī Falisṭīn*’, Zahrah menyatakan bahwa berdamai dengan kaum Zionis-Yahudi adalah tidak boleh secara mutlak berdasar beberapa alasan. *Pertama*, berdamai dengan mereka berarti mengakui kezaliman mereka yang telah merampas tanah kaum muslimin. *Kedua*, berdamai dengan kaum Yahudi hanya akan mendatangkan darar bagi kaum muslimin. *Ketiga*, kaum Yahudi sudah sering mengkhianati janji⁷.

B. Karir Ilmiah Abu Zahrah

Di negara Mesir ada suatu kota yang sangat luas wilayahnya yang dinamakan kota *al-Maḥallah al-Kubrā*. 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-Maḥallah al-Kubra pada saat reformasi al-Azhar dilakukan oleh Muhammad Abduh adalah keluarga “*Abū Zahrah*” yang dikepalai oleh Muṣṭafā al-Shashtāwī. Diriwayatkan 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 “*Shashtāwī*” karena dinisbatkan kepada daerah asalnya “*Shashtā*” di propinsi bagian Barat. Nama asli Muhammad Abu Zahrah adalah Muhammad ibn Ahmad ibn Mustafa ibn Ahmad ibn Abdillah. Ia

⁷ Ibid., 16-17.

dilahirkan pada tahun 1316 H atau bulan Maret tahun 1898 M di al-Maḥallā al-Kubrā⁸.

Zahrah memulai kehidupan ilmiyahnya dalam “*Kuttāb*” (madrasah diniyah di serambi Masjid) dan *Madrasah Awwaliyah* (sekolah dasar). Di sini, ia mempelajari dasar-dasar ilmu membaca dan menulis. Kemudian ia melanjutkan ke sekolah 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, Zahrah me masuki Universitas Al-Ahmadi di Tanta dan kuliah di sana 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 pembelajaran⁹.

Pada tahun 1916, Zahrah memasuki Perguruan Tinggi Hakim Agama (*Madrasah al-Qaḍā’ al-Shar’i*)¹⁰. Menurut Harun Nasution, pendirian perguruan

⁸ Abū Bakr Abd al-Razzāq, *Abū Zahrah Imām ‘Aṣrih : Ḥayātuh wa ‘Atharuh al-‘ilmī* (Kairo : Dar al-‘Itisām, 1984), 24.

⁹ Ibid., 26.

¹⁰ Sekolah Tinggi ini didirikan pada tahun 25 Februari 1907 dengan tujuan menghasilkan ulama yang dipromosikan menduduki jabatan qadi di lembaga, mufti, pengacara di lembaga peradilan syariah dan lain-lain. In putnya diambil para lulusan pilihan baik dari al-Azhar maupun Dar al-

tinggi ini merupakan salah satu bagian dari pembaharuan dalam institusi hukum di Mesir yang ditujukan untuk memberikan pendidikan modern bagi calon-calon hakim agama¹¹. Pembentukan integritas keilmuan dan keluasan wawasannya terbentuk dan menjadi sempurna di lembaga pendidikan ini. Sekolah Tinggi ini didirikan atas prakarsa shaikh Muhammad Abduh. Namun ada jarak antara prakarsa awal dan pembentukannya, sampai prakarsa itu diwujudkan oleh muridnya, Sa'ad Zaghlul Basha, selaku menteri pendidikan. Ia memasukkannya pada departemen pendidikan dan alumnusnya diberi gelar “*Ustādh*”. Ia menempuh pendidikan di sini selama 9 tahun. Empat tahun di kelas *thanawī* (menengah) dan 5 tahun di kelas ‘*ālī* (tinggi). Sekolah Tinggi inilah yang telah membentuk integritas kefaqihan Zahrah. Sekolah ini pada awalnya membuka kelas ‘*Ālī*. Di antara para alumnus pertamanya adalah doktor Aḥmad Amīn, Abbās al-Habshī, Muḥammad Iwad , ‘Alī Khafīf dan Muhammad Abdul Wahhāb Khallāf. Wisuda sarjana pertama kali diselenggarakan pada tahun 1911. Di antara alumni yang lain adalah ‘Azzām, Amīn al-Khūlī, al-Bannā, Abdul Aziz al-Khūlī dan lain-lain. Sekolah ini terus menerus mencetak sarjana hukum Islam terkemuka sampai terjadinya revolusi pada tahun 1919. Pada tahun 1921 menteri pendidikan

‘Ulum. Namun, Al-Azhar mengajukan tuntutan pada pemerintah agar sekolah ini dan Darul ‘Ulum dibubarkan, sebab mayoritas mahasiswanya tinggal sedikit karena ada 2 lembaga pendidikan spesialis pada saat itu. Yaitu Institut Peradilan Syariah yang memfokuskan diri untuk mengkasikan spesialis di bidang hukum Islam yang akan berkiprah menjadi hakim dan mufti di lingkungan Lembaga Peradilan Syariah dan Universitas Darul ‘Ulum yang memfokuskan diri untuk menghasilkan para guru bahasa Arab dan guru agama Islam di sekolah dasar dan menengah. Namun, pemerintah setuju dengan pembubaran Institut Peradilan Syariah dan tidak setuju dengan pembubaran Darul ‘Ulum. Naṣir Maḥmūd Waḥdan, *Abu Zahrah ‘Āliman Islamiyyan* (Kairo : Dar al-Haram li-al-Turath, 2012), 60-61.

¹¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), 82-83.

Mesir dijabat oleh Taufiq Rif'at Bashā. Sidang kabinet kemudian sepakat untuk menggantikan jabatan 'Āṭif Barakat Bashā dengan Sayyid 'Ālī al-Kailānī sebagai ketua sekolah tinggi ini. Ini merupakan saat yang menyedihkan bagi para mahasiswa dan 'Āṭif sendiri. Namun, pada tahun 1924, perdana menteri Sa'ad Zaghlul Basha mengangkat 'Āṭif sebagai wakil menteri pendidikan¹²

Zahrah sendiri lulus dari Insitut Peradilan Shariah pada tahun 1925. Bila doktor Ahmad Amin adalah lulusan pertamanya, maka Zahrah adalah lulusan terakhirnya. Ia kemudian bekerja magang sebagai pengacara. Selanjutnya ia meneruskan pendidikan dengan mengambil diploma di universitas Darul 'Ulum dan lulus pada tahun 1927. Pada tahun yang sama, ia diangkat sebagai profesor dengan spesialis mata kuliah Shariah dan Bahasa Arab pada sekolah persiapan Universitas Darul 'Ulum selama 3 tahun dan Institut Peradilan Shariah. Kemudian ia berpindah untuk mengajar di sekolah-sekolah menengah umum *al-thana'wī al-Ām*" selama 2 tahun 6 bulan. Pada awal Januari tahun 1933, Zahrah berpindah ke fakultas Usuluddin untuk mengajar materi "*al-Jadal wa- al-Khitābah*" (debat dan retorika) dan sejarah agama-agama, keyakinan-keyakinan dan aliran-aliran kepercayaan. Di sini, ia menelorkan karangannya yang pertama yaitu kitab "*al-Khitābah*", *Tārīkh al-Jadal*", "*Tārīkh al-Diyānāt al-Qadīmah*" dan "*Muḥāḍarat fī an-Naṣrāniyyah*" yang telah dialihbahasakan ke dalam berbagai bahasa asing. Pada tanggal 2 Nopember tahun 1934, ia dipindahkan untuk

¹² Ibid., 28.

mengajar retorika di fakultas hukum, sambil tetap memberikan kuliah di fakultas Usuluddin dan hal itu terus berlangsung sampai bulan Juni tahun 1942¹³.

Kemudian pada tahun 1935, ia dipindahkan dari mengajar retorika di fakultas Hukum untuk mengajar Syari'ah di fakultas Hukum. Karirnya secara akademik terus menanjak di fakultas hukum mulai dari sebagai *mudarris*, lalu menjadi *ustādh musā'id*, kemudian menjadi *ustād* (guru besar) yang memiliki jabatan sampai dengan ketua program studi Syari'ah sampai ia memasuki usia pensiun pada tahun 1958. Meski sudah pensiun, ia tetap mengajar di fakultas hukum sampai terbitnya instruksi dari penguasa kepada fakultas hukum dan Universitas Darul 'Ulum agar melarang Zahrah untuk mengajar di fakultas hukum¹⁴. 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 Arab Tinggi (*Ma'had al-Dirāsah al-'Arabiyyah al-'Alī*) yang berafiliasi kepada Universitas Liga Arab segera setelah pembentukannya. Ia juga ikut serta mendirikan organisasi Kajian-kajian Islam dan lembaga kajian-kajian Islam dan berperan sebagai guru besar dan ketua

¹³ Abū Zahrah, *Buḥūth al-Ribā: Tanzīm Iqtisādī* (Jeddah : Al-Dār al-Sa'ūdiyyah, 1985), 10.

¹⁴ Hal itu disebabkan pandangannya yang cukup kritis terhadap kebijakan pemerintah presiden Jamal Abdun Nasser. Zahrah mengkritik ideologi sosialisme, pembatasan kelahiran dan pembatasan perceraian. Selama pencekalan, Zahrah menulis 2 buku besar yaitu '*Al-Mu'jizah al-Kubrā*' dan '*Khatam al-Nabiyyin*'. Setelah terbit surat pencabutan pencekalan, bukan berarti persoalannya selesai. '*Khatam al-Nabiyyin*', kitab yang baru diterbitkan, kemudian dicekal oleh pemerintah pengganti Nasseer, yaitu presiden Anwar Sadat. sebab ada sebagian isinya yang bertentangan dengan kebijakan pemerintah. Naṣir Maḥmūd Waḥdān, *Abū Zahrah 'Alīman Islamiyyan*, 87-90.

program studi Shari'ah di dalamnya. Ia kemudian terpilih sebagai salah satu anggota Dewan Kajian Keislaman (*Majma' al-Buhuth al-'Islamiyyah*) di Universitas al-Azhar pada bulan Pebruari tahun 1962. Ia mengajar mata kuliah hukum Islam pada fakultas Muamalah dan Manajemen di Universitas al-Azhar pada tahun 1963 dan tahun 1964¹⁵

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

1. *Abū Ḥanīfah: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
2. *Mālik: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
3. *Al-Shāfi'ī: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
4. *Al-Imām Zaid: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
5. *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
6. *Ibn Ḥazm : Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
7. *Al-Imām al-Ṣādiq: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
8. *Ibn Ḥanbal: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*
9. *Al-Mu'jizah al-Kubrā -al-Qur'an al-Karīm*
10. *Khātam al-Nabiyyīn*, dalam tiga jilid
11. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*
12. *Al-Jarīmah fī al-Fiqh al-Islāmi*
13. *Al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmi*

¹⁵ Ibid., 10-11.

14. *Aḥkām al-Tarikāt wa al-Mawāriḥ*
15. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*
16. *Al-Aḥwāl al-Shakṣiyyah*
17. *Muḥāḍarah fī al-Waqf*
18. *Muḥāḍarah fī 'Aqd al-Zawāj wa Atharuh*
19. *Al-Da'wah ilā al-Islām*
20. *Muqāranah al-Adyān*
21. *Muḥāḍarah fī al-Naṣraniyyah*
22. *Tanzīm al-Islām li al-Mujtama'*
23. *Fī al-Mujtama' al-Islāmi*
24. *Al-Waḥdah al-Islāmiyyah*
25. *Al-Milkiyyah wa Nadariyyah al-'Aqd fī al-Shari'ah al-Islāmiyyah*
26. *Sharh Qanūn al-Waṣiyyah*
27. *Al-Khitābah : Uṣūluḥā, Tārikhuḥā Azhar 'Uṣūriḥā 'Ind al-'Arab*
28. *Tārikh al-Jadal*
29. *Al-Wilāyah 'alā al-Nafs*
30. *Tanzīm al-Ussrah wa Tanzīm al-Nasl*
31. *Buḥūth fī al-Ribā*
32. *Al-Takāful al-Ijtima'i fī al-Islām*
32. *Al-Aqidah al-Islāmiyyah*
33. *Al-'Alaqah al-Dauliyyah fī Zill al-Islām*
34. *Al-Mirāth 'Ind al-Ja'fariyyah*

35. *Uṣūl al-Fiqh al-Ja'fari*
36. *Nazariyyah al-Ḥarb fī-Islām*
37. *Muqāranah Bain al-Fiqh al-Islāmi wa al-Qānūn al-Rumāni*
38. *Baḥth fī Qānūn al-Ushrah*
39. *Baḥth fī al-Siyāsah al-Islāmiyyah*
40. *Nazarāt fī al-'Ibādāt al-Islāmiyyah*
41. *Qabasāt min al-Qur'an wa al-Sunnah*
42. *Fatawā Imām Muḥammad Abū Zahrah*
43. *Zahrah al-Tafāsīr, sampai ayat 74 surah al-Naml, sepuluh jilid*

Di samping karyanya yang berjumlah kurang lebih 40 buah tersebut, Abu Zahrah juga aktif menulis di berbagai jurnal ilmiah maupun sosial. Seperti jurnal *al-Muslimun*, *Ḥaḍārah al-Islām*, *al-Qānūn wa al-Iqtisād*, *al-Qānūn al-Dauli*, *Kitāb 'Usbū' al-Fiqh al-Islāmi*, *Kitāb 'Usbū' al-Qānūn wa 'Ilm al-Siyāsah*, *al-Qānūn al-Dauli*, *al-Azhār*, *al-'Arabi* dan jurnal lain di berbagai negara Arab. Ia juga memiliki rubrik di berbagai majalah di mana ia menjawab berbagai pertanyaan yang ditujukan kepada. Di majalah bulanan *Liwā' al-Islām*, misalnya, Zahrah mengampu 4 rubrik yaitu : Tafsir al-Qur'an, sosial, dakwah dan fatwa untuk menjawab berbagai persoalan agama. Halaman yang dipersembahkan Zahrah selama 40 tahun mengasuh rubrik tersebut kurang lebih 4000 halaman¹⁶.

Zahrah sangat aktif mengikuti seminar yang diselenggarakan berbagai organisasi sosial maupun keagamaan baik di Mesir maupun di luar negeri. Ia

¹⁶ Abū Zahrah, *Zahrah al-Tafāsīr* (Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabi, tt), 7.

menulis banyak makalah yang dipresentasikan di berbagai seminar tersebut. Misalnya seminar kajian ilmu-ilmu sosial di Damaskus pada tahun 1952, muktamar organisasi Islam se dunia di Lahore, Pakistan, tahun 1957, muktamar para ahli ilmu-ilmu sosial yang diselenggarakan beberapa kali di Kairo dan sekali di Kuwait, tahun 1958, muktamar kajian keislaman di Aljazair, tahun 1969, kemudian di Magrib, tahun 1971 dan di Kairo tahun 1973. Zahrah juga mengadakan lawatan ilmiah di berbagai negara, seperti Sudan, Aljazair, Libya, Suriah, Kuwait dan lain-lain. Pada akhir 1973 dan awal tahun 1974, Zahrah menggalang berbagai pertemuan di Universitas Kairo, Universitas Iskandariah dan lain-lain, untuk menolak undang-undang hukum keluarga Islam (*al-Aḥwāl al-Shakhsīyah*) oleh kementerian Sosial Mesir, yang dipandang bertentangan dengan syariat Islam, khususnya berkenaan dengan pembatasan keturunan, pembatasan poligami dan perceraian. Ia menyelenggarakan muktamar rakyat dan mendirikan banyak kemah besar di depan rumahnya jalan ‘Abd al-‘Aziz Bi Allah, di daerah Zaitun, Kairo. Zahrah sendiri yang membiayai perhelatan ini¹⁷.

Di antara guru-guru Syaikh Muhammad Abu Zahrah adalah syaikh ‘Ali al-Khafif, ‘Ali Hasaballah, Abd al-Wahhab Khallaf, Ahmad Amin, Muhammad ‘Atif Barakat Basya, Muhammad Hasanain Ghamrawi, Ahmad Ibrahim, Abdurrazzaq Ahmad Sanhuri dan lain-lain. Di antara murid-muridnya adalah Kamal Abdul

¹⁷ Ibid, 7-12.

Majid, Ahmad Kumi, Abdul Aziz ‘Amir, Muhammad Tayyib al-Najjar, Ahmad Fathi Surur, Muhammad ‘Ali ‘Amir dan lain-lain¹⁸.

Muhammad Abu Zahrah meninggal dunia pada petang hari Jumaat pada 12 April 1974 di Rumahnya di Zaitun, Kairo, ketika berumur 76 tahun. Ia meninggal dunia ketika memegang pena untuk menulis tafsir al-Quran dalam surah al-Naml, ayat 19 yang bermaksud : “ Maka tersenyumlah Nabi Sulaiman mendengar kata-kata semut itu, dan berdoa dengan berkata:" Wahai Tuhanku, ilhamkanlah daku supaya tetap bersyukur akan nikmatMu yang Engkau kurniakan kepadaku dan kepada ibu bapakku, dan supaya aku tetap mengerjakan amal soleh yang Engkau ridai; dan masukkanlah daku - dengan limpah rahmatMu - dalam kumpulan hamba-hambaMu yang soleh"¹⁹.

C. Ijtihad dan Syarat Ijtihad menurut Abu Zahrah

Beberapa abad terakhir, para ulama dari berbagai madhhab seakan-akan telah sepakat untuk menerima pemikiran tentang “*Ghalq bāb al-Ijtihād*” karena mencukupkan diri dengan ijtihad yang telah dilakukan oleh para imam terdahulu dan memilih pendapat di antara pendapat mereka untuk menangani persoalan kekinian. Pendapat ini dibantah Zahrah. Menurutnya, kesepakatan itu mendapatkan dukungan penuh hanya pada madhhab Hanafi dan Shafi’i, meski tetap sebagian kecil fuqahnya ada yang tidak sepakat. Madhhab Maliki terpengaruh sedikit saja. Sedangkan, fuqaha madhhab Hanbali menegaskan bahwa setiap masa wajib ada minimal seorang mujtahid. Mazhab Zahiriyyah, Shi’ah

¹⁸ Sya’bān Muḥammad Ismā’īl, *Uṣūl al-Fiqh : Tarīkhuh wa Rijālūh* (Kairo : Dār al-Salām, 1998), 647. Lihat juga Naṣīr Maḥmūd Wahdān, *Abū Zahrah ‘Alīman Islāmiyyan*, 111-147.

¹⁹ *Ibid.*, 647.

Zaidiyyah dan Imamiyyah bersikap ekstrim dengan mewajibkan ijihad kepada kelompok awam sesuai kemampuan yang dimiliki²⁰. Ibn Hamdan, kutip Abu Zahrah, menyatakan bahwa adanya mujtahid mustaqil lebih dimungkinkan pada masa setelah para imam madhhab, karena hadis, fiqh dan bahasa Arab telah dikodifikasikan. Pintu ijihad dengan segala bentuknya tetap terbuka²¹. Tak seorang pun berhak menutupnya. Namun seseorang tidak diperkenankan untuk melakukan ijihad jika belum memenuhi syarat-syarat ijihad. Sebab melakukan ijihad tanpa memenuhi syaratnya merupakan kebohongan dan penipuan²². Zahrah menggarisbawahi pendapat fuqaha Hanbali tentang perlunya membuka pintu ijihad kembali atau lebih tepat memasuki medan ijihad. Tak seorang pun berhak menutupnya dan tak seorang faqih pun, betapa pun tinggi kedudukannya, menghalangi akal fikiran untuk berfikir²³.

Jumhur fuqaha sepakat bahwa untuk melakukan ijihad diperlukan syarat-syarat tertentu untuk melakukannya. Namun Zahrah menjelaskan bahwa secara

²⁰ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabi, 2009), 307.

²¹ Zahrah membagi ijihad menjadi 2 tipe yaitu *al-ijihad al-kamil*, yaitu ijihad melalui istinbat hukum dari sumbernya, al-Kitab dan al-Sunnah, dan menggunakan metode ijihad qiyas, masalah, istihsan, akal ketika tidak ada nass. Dalam hal ini mereka tidak mengikuti siapa pun kecuali para sahabat. Yang termasuk ijihad tipe ini adalah ijihad fuqaha dari kalangan tabi’in, seperti Sa’id bin al-Musayyab dan Ibrahim al-Nakha’i, ijihad fuqaha pendiri madhhab seperti imam Ja’far al-Shadiq dan bapaknya Muhammad al-Baqir, imam Abu Hanifah, imam Malik, Imam Shafi’i, imam al-Auza’i, imam al-Laith, imam Sufyan al-Thauri, dan lain-lain. Sebagian madhhab mereka tidak sampai kepada kita, akan tetapi pandangan hukum mereka tertuang di dalam berbagai kitab *ikhtilaf al-Fuqaha* (wacana fiqh di kalangan fuqaha masa itu). Termasuk ijihad kamil adalah ijihad mutlaq atau mustaqil dan ijihad muntasib. Tipe ijihad kedua adalah *al-ijihad fi al-Tatbiq takhrij al-masail*, yaitu ijihad dengan menerapkan kaidah-kaidah hukum terhadap perbuatan-perbuatan yang bersifat individual. Dengan *tatbiq* (penerapan) ini, hukum-hukum persoalan yang belum diketahui oleh para mujtahid kamil dapat dijelaskan berdasarkan kaidah mereka. Yang termasuk ijihad tipe ini adalah *ijihad fi al-madhhab dan ijihad fi al-tarjih*, lihat, Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.th), 341-357.

²² Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabi, 2009), 337.

²³ Ibid., 307.

seorang mujtahid harus memenuhi dua syarat yaitu *pertama*, memenuhi syarat ijtihad dan *kedua*, menguasai maqasid al-shariah secara umum²⁴.

Secara terperinci Zahrah menjelaskan bahwa ada 9 syarat yang harus dipenuhi seseorang untuk melakukan ijtihad, yaitu :

Pertama : menguasai Ilmu bahasa Arab

Zahrah menempatkan penguasaan ilmu bahasa Arab pada ranking pertama, karena al-Qur'an dan al-Sunnah, sumber utama ajaran Islam diturunkan dalam bahasa Arab. Menurutnya seorang mujtahid harus menguasai bahasa Arab dan kedalaman maksud kebahasaannya sehingga menjadikannya mampu melakukan *istinbat al-ahkam*. Sebab hukum syariah yang hendak dijelaskan, al-Qur'an al-Karim, merupakan ungkapan yang paling mendalam dan paling baligh. (*adaqq kalām fī al-lughah al-‘arabiyyah wa ablaghuh*). Para sahabat terkemuka dan para imam mujtahidin sangat menguasai ilmu bahasa Arab²⁵.

Zahrah menempatkan penguasaan ilmu bahasa Arab pada kedudukan yang tinggi dengan menempatkannya sebagai syarat ijtihad yang pertama dan tidak menjadikan penguasaan ilmu usul fiqh sebagai salah satu syarat ijtihad sebagaimana beberapa penulis lainnya. Ia menjadikan penguasaan ilmu usul fiqh sebagai bagian dari penguasaan ilmu bahasa Arab. Menurutnya, penguasaan ilmu

²⁴ Ibid., 308.

²⁵ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 341-2.

bahasa Arab harus memungkinkannya untuk melakukan *istinbāt al-aḥkām* dari dalil-dalil tekstual (*naṣṣ*)²⁶.

Kedua : menguasai al-Qur'an al-Karim

Seorang mujtahid harus menguasai al-Qur'an yang merupakan dasar sekaligus sumber utama shariah Islam. Ia menguasai kedalaman ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an yang jumlahnya sekitar 500 ayat, *khās* dan *'āmiya*, penjelasan al-Sunnah terhadapnya, nasikh dan mansukhnya dan ayat-ayat lain yang terkait dengannya. Sebab ayat-ayat al-Qur'an tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Namun, seorang mujtahid tidak harus hafal seluruh ayat al-Qur'an, meski pun Zahrah mengharapkan agar mujtahid merupakan penghafal al-Qur'an yang memahami makna globalnya, mengerti hukum yang dikandung ayat-ayat hukum secara terperinci, mengetahui tafsir sahabat terhadap ayat-ayat hukum, mendalami sebab-sebab turun ayat (*asbāb al-nuzūl*) sebagai sarana untuk mengetahui maksud dan tujuan hukum (*al-maqāṣid wa al-ghāyat*)²⁷.

Ketiga : menguasai al-Sunnah

Zahrah mewajibkan mujtahid menguasai al-Sunnah baik *qauliyah*, *fi'liyyah* maupun *taqririyyah* yang berkaitan dengan hukum-hukum *taklīfiyyah*. Ia harus membaca, memahami dan mendalami maknanya. Di samping itu, ia harus mengetahui al-sunnah dari sisi nasikh dan mansukhnya, 'am, khas dan takhsinya, mutlaq dan muqayyadnya, jalan-jalan periwayatan dan isnad hadith, kuat dan lemahnya perawi dan keadaan mereka. Namun Zahrah tidak mensyaratkan

²⁶ Ibid., 342.

²⁷ Ibid., 343.

mujtahid hafal seluruh al-Sunnah yang berkaitan dengan hukum. Ia hanya diharuskan mengetahui tempat ditemukannya al-Sunnah, cara-cara mendapatkannya dan menguasai *ilmu rijāl al-hadīth* secara global²⁸.

Keempat : menguasai tempat *ijma'* dan ikhtilaf fuqaha

Mengetahui tempat-tempat terjadinya *ijma'* dan ikhtilaf di kalangan ulama sebelumnya memiliki arti penting sebelum seseorang melakukan *ijtihad* agar ia tidak menelorkan fatwa yang bertentangan dengan *ijma'*, sebagaimana ia harus mengetahui *nass* agar tidak menghasilkan hukum yang bertentangan dengan *nass*²⁹.

Menurut Zahrah, tempat *ijma'* yang tidak diragukan adalah adanya *ijma'* berkaitan dengan hal-hal yang fardu dalam syariat Islam, seperti salat dan jumlah rakaat serta waktunya, zakat dan nisabnya, haji dan manasiknya, pokok-pokok kewarisan, perempuan yang haram dinikahi dan ketetapan syariat Islam lainnya yang telah disepakati ulama sejak masa sahabat, para imam mujtahid dan masa sesudah mereka. Mujtahid tidak harus menghafal semua tempat *ijma'*, akan tetapi ia diharapkan mengetahui tempat *ijma'* dalam persoalan tertentu yang sedang ditanganinya apakah di situ ada *ijma'* atau ada ikhtilaf. Di samping itu, mujtahid juga harus mengetahui tempat ikhtilaf fuqaha agar ia memahami perbedaan fiqh Madinah dan fiqh Iraq dalam hal metodenya sehingga dapat menimbang antara

²⁸ Ibid., 344.

²⁹ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah : Ma'a Nazarat al-Taḥlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir* (Kuwait : Dar al-Qalam, 1985), 35.

yang sah dan tidak sah dan antara yang dekat dan yang jauh dari al-kitab dan al-Sunnah³⁰.

Kelima : menguasai qiyas

Menurut Qardāwī, sebagian penulis menjadikan penguasaan terhadap qiyas sebagai syarat yang berdiri sendiri dan sebagian lain menjadikan qiyas dan ijtihad semakna. Menurutnya yang lebih tepat adalah memandang ijtihad lebih umum daripada qiyas. Sebab ijtihad mencakup ijtihad melalui metode istinbat dari nass, ijtihad melalui metode qiyas dan ijtihad melalui metode istislah atau istihsan³¹. Pandangan Qardāwī sesuai dengan pandangan al-Shaukānī³².

Zahrah termasuk penulis yang meletakkan penguasaan qiyas sebagai syarat yang mandiri, sebagaimana pandangan al-Khudari Bik³³. Seorang mujtahid harus menguasai metode qiyas yang benar. Melalui qiyas ia dapat mengetahui pokok-pokok pikiran yang merupakan hasil istinbat dari nass yang berkaitan dengan hukum yang memungkinkannya untuk dapat memilih pokok pikiran paling dekat dengan persoalan hukum yang hendak dipecahkannya. Namun ia memberikan catatan bahwa menguasai qiyas menuntut pengetahuan terhadap 3 hal, yaitu :

1. Mengetahui pokok-pokok pikiran yang diistinbatkan dari nass dan ‘illah-‘illah yang menjadi landasan nass, yang dengannya hukum *far'* (persoalan yang belum ada jawabannya dalam nass) dapat dianalogikan padanya.

³⁰ Abū Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 345.

³¹ Yūsuf al-Qardāwī, *Al-Ijtihād fī-al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 40.

³² Muḥammad ibn ‘Alī al-Shaukānī, *Irshād al-Fukhul ila Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Riyād : Dār al-Faḍīlah, 2000), 2 : 1034.

³³ Muḥammad al-Khudari Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo : Maktabah al-Tijāriyah, 1969), 368.

2. Mengetahui tata aturan qiyas, seperti tidak boleh melakukan qiyas terhadap persoalan yang hukumnya terbatas pada kasus tertentu (*lā yata'addā hukmuh*). Ia juga harus mengetahui sifat-sifat 'illah yang menjadi landasan qiyas untuk dianalogikan pada far'.
3. Mengetahui metode-metode yang digunakan salaf al-ṣāliḥ dalam mendeteksi 'illah hukum dan sifat-sifat yang dipandang sebagai dasar untuk memproduksi hukum dan menelorkan ketentuan-ketentuan hukum Islam³⁴.

Zahrah memberikan tekanan yang kuat terhadap arti penting qiyas dalam ijtihad. Hal ini bukan berarti, ia memandang bahwa qiyas merupakan satu-satunya metode ijtihad. Akan tetapi baginya, qiyas sangat diperlukan untuk menangani persoalan hukum yang memiliki kesamaan 'illah dengan hukum yang ada di dalam nass atau *metode qiyāsī*. Persoalan hukum yang memerlukan penyelesaian dengan metode *istiṣlāḥi*, ia jabarkan *pada* syarat yang berikutnya yaitu yaitu menguasai *maqāṣid al-aḥkām*. Sedangkan metode *istinbātī* dari nass, ia masukkan pada penguasaan ilmu bahasa Arab. Menurutnya, penguasaan 'ilmu bahasa Arab seorang mujtahid harus memungkinkannya untuk dapat melakukan *istinbat al-ahkam*. Memang, Zahrah tidak menjadikan penguasaan ilmu usul fiqh sebagai syarat ijtihad, sebagaimana pendapat Qardawi³⁵, karena penguasaan ilmu usul fiqh ia masukkan ke dalam syarat 'penguasaan ilmu bahasa Arab. Sedangkan

³⁴ Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 346.

³⁵ Yūsuf al-Qardāwī, *Al-Ijtihad fī-al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 39-40.

Wahbah Zuhaili, di samping menjadikan penguasaan qiyas sebagai syarat ijtihad, ia juga menjadikan penguasaan ilmu usul fiqh sebagai syarat ijtihad tersendiri³⁶.

Keenam : menguasai *maqāsid al-Aḥkām*

Seorang mujtahid yang hendak melakukan istinbat hukum Islam harus mengetahui maqasid al-shariah dan tujuan utama diutusny Nabi Muhammad saw, agar ijtihadnya tidak menyimpang darinya. Orang yang gagal memahami tujuan syariah tidak akan mampu mengetahui qiyas yang paling tepat dan sifat-sifat yang sesuai dengan tujuan hukum Islam. Seorang mujtahid harus mengetahui masalah *insāniyyah* (kemaslahatan manusia) yang diakui shariat Islam. Sebab mengetahui masalah manusia merupakan prinsip utama dalam shariat Islam, supaya ia bisa membedakan antara masalah *wahmiyah* (berdasarkan dugaan belaka) dan masalah *ḥaqīqiyah* (berdasarkan bukti nyata), dan membedakan hal-hal bermanfaat yang diakui Islam dan dorongan nafsu yang dilarang. Ia juga harus mengetahui dan membandingkan masalah dan madarrāh yang ada pada suatu perbuatan tertentu, kemudian mendahulukan penolakan madarrāh daripada memproduk masalah (*yuqaddim daf' al-maḍārr 'alā jalb al-maṣāliḥ*) dan apa yang bermanfaat bagi orang banyak daripada yang bermanfaat bagi individu. Dan hal itu , menurut Zahrah, merupakan dasar dan landasan untuk melakukan ijtihad³⁷.

Namun, Zahrah, mengingatkan bahwa jalan untuk mengetahui maqasid syariah adalah melalui dalil tekstual (nass) dan dalil tekstual hanya bisa diketahui

³⁶ Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damshik : Dār al-Fikr, 1986) , 1046-7.

³⁷ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 320.

melalui ilmu bahasa Arab. Atas dasar itu, ia menegaskan bahwa ilmu bahasa Arab dan pengetahuan tentang maqasid shariah merupakan dua landasan yang tidak dapat dipisahkan. Sebab pengetahuan maqasid shariah hanya bisa didapatkan melalui dalil tekstual saja dan pengetahuan tentang dalil tekstual hanya bisa didapatkan melalui ilmu bahasa Arab. Keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Oleh karena itu, tidak mungkin seseorang dapat mengetahui maqasid shariah tanpa melalui dalil tekstual. Sebab memahami maqasid shariah tanpa didasarkan pada dalil tekstual berarti meniadakan dalil tekstual dalam penetapan hukum Islam. Dalam hal ini, ia sepakat dengan al-Shatibi yang menegaskan bahwa maqasid shariah dapat dipahami dari sekelompok dalil tekstual (*kulli/universal*), bukan dari satu dalil tekstual tertentu (*juz'ī/parsial*). Hal itu memang tepat, kata Zahrah, namun harus dicatat bahwa pemahaman terhadap maksud dan tujuan dari dalil parsial merupakan landasan untuk memahami dalil-dalil tekstual yang merupakan dalil global (*kulliyat*)³⁸.

Ketujuh : memiliki pemahaman yang benar dan akal sehat

Keduanya merupakan sarana yang memungkinkannya untuk dapat menggunakan dan mengarahkan syarat-syarat ijtihad sebelumnya secara tepat, membedakan pendapat yang benar dan tidak benar. Pemahaman yang benar dan akal yang sehat biasanya memerlukan pengetahuan yang mendalam tentang ilmu logika (ilmu mantiq). Sebagian ulama mensyaratkan penguasaan ilmu mantiq bagi seorang mujtahid. Bahkan sebagian lain mengatakan bahwa ilmu mantiq itu

³⁸ Ibid., 331.

tidak ada faedahnya, karena itu dimakruhkan. Namun, sebagian lain tidak mensyaratkannya. Zahrah termasuk fuqaha yang tidak mensyaratkannya. Sebab fuqaha dari kalangan sahabat, tabiin dan para imam mujtahid dapat mencapai ijtihad fiqh, tanpa menggunakan ilmu mantiq, karena pada saat itu, ilmu ini belum berkembang luas³⁹. Hal itu berarti, akal sehat saja mencukupi sebagai syarat untuk melakukan ijtihad.

Meski pun penguasaan ilmu mantiq bukan merupakan syarat ijtihad, Zahrah tidak memandang makruh menggunakannya. Ilmu mantiq harus diapresiasi sebagai hasil peradaban akal manusia yang istimewa dan timbangan kokoh yang diperlukan dalam perdebatan dan membela kebenaran terhadap kelompok manusia yang menyimpang dari ajaran agama. Dalam hal ini, Zahrah menggaris bawahi pandangan imam Shafi'i yang mensyaratkan pemahaman yang benar (*husn al-fahm*) dan penalaran yang tajam (*nafādh al-nazar*) agar seorang faqih dapat mencapai kebenaran⁴⁰.

Kedelapan : memiliki niat yang benar dan akidah yang lurus

Menurut Zahrah, niat yang ikhlas menjadikan hati disinari cahaya Allah swt sehingga dapat menembus lubuk kedalaman agama yang bijak dan hanya mengarah pada kebenaran, bukan lainnya. Allah akan menempatkan kebijaksanaan (*al-hikmah*) ke dalam hati orang ikhlas sekaligus memberinya petunjuk. Syariah adalah cahaya yang tidak akan ditemukan kecuali oleh orang yang hatinya bersinar karena keikhlasannya. Sedangkan orang yang keyakinannya

³⁹ Ibid., 331.

⁴⁰ Ibid., 332.

rusak disebabkan dorongan hawa nafsu atau tidak mengarahkan pikirannya pada dalil tekstual dengan hati yang ikhlas, maka betapa pun kuat akalunya, ia akan terhalangi untuk dapat melakukan penalaran dalam rangka *iṣṭinbāt al-aḥkām* yang benar. Sebab niat yang menyimpang menjadikan fikiran menyimpang juga. Atas dasar itu, para imam sangat cendekia yang mewarisi kedalaman fiqh dari masa ke masa lebih dahulu dikenal kewara-annya sebelum dikenal kepakarannya di bidang fiqh⁴¹ . .

Syarat Kesembilan : mengetahui ilmu tentang manusia

Zahrah dalam dua bukunya ‘*Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*’ dan ‘*Uṣūl al-Fiqh*’ menyebutkan 8 syarat dengan redaksi yang agak mirip. Namun dalam kitab lainnya ‘*Fatawā Abū Zahrah*’, ia menyebutkan 10 syarat. Ia mengurangi 1 syarat, yaitu menguasai maqasid al-syariah, dan menambahkan 3 syarat yaitu menguasai nasikh dan mansukh, menguasai ikhtilaf fuqaha serta menguasai ilmu tentang manusia. Namun, pada dasarnya menguasai nasikh mansukh sudah terkandung dalam menguasai al-Qur’an al-karim dan menguasai ikhtilaf fuqaha juga sudah terkandung dalam mengetahui tempat ijma’ dan ikhtilaf. Dengan demikian, hanya satu syarat yang ditambahkan dalam buku ini yaitu mengetahui ilmu tentang manusia, yang diambil dari pendapat imam Ahmad ibn Hanbal⁴². Namun, ia membicarakannya sekilas saja.

Ketika ditanya apakah pada masa hidupnya ada seorang faqih yang memenuhi syarat-syarat tersebut, dengan tegas Zahrah menyatakan ‘tidak ada’.

⁴¹ Ibid., 332.

⁴² Abu Zahrah, *Fatawā Abū Zahrah* (Kairo : Dār al-Fikr al-Arabī, 2011), 58-59.

Dan jika ada orang yang mengklaim dirinya sudah memenuhi syarat, maka klaim itu harus ditolak⁴³. Meski demikian, Zahrah mengingatkan syarat-syarat tersebut harus dipenuhi hanya oleh mujtahid kamil yaitu mujtahid mutlaq dan mujtahid muntasib. Hal ini berbeda dengan pendapat imam Ahmad ibn Hanbal yang menegaskan bahwa 2 tipe mujtahid tersebut harus ada pada setiap masa. Adapun *mujtahid mukharrij*, atau *mujtahid fī al-tatbīq*, yang mengistinbatkan kaedah-kaedah yang menyatukan berbagai macam furu' dalam madhhab dan melakukan ijtihad berdasarkan kaedah tersebut terhadap berbagai furu' yang tidak ada keterangan jelas (*naṣṣ*) dalam madhhab, tanpa bertentangan dengan imam madhhab baik dalam usul maupun furu', maka harus ada pada setiap masa⁴⁴.

Syarat-syarat ijtihad yang dikemukakan Zahrah masih bersifat klasik. Meskipun demikian, ia memberikan tekanan yang cukup kuat terhadap syarat menguasai maqasid shariah. Hal ini dibuktikan dengan disediakannya bahasan yang cukup memadai mengenai maqasid shariah. Namun, ia tidak menyebut secara eksplisit dengan penjelasan yang memadai satu syarat penting untuk ijtihad kontemporer, yaitu syarat menguasai kenyataan empiris (*al-wāqī'*). Yusuf Qardāwī menambahkan satu syarat penting yang harus dikuasai seorang mujtahid yaitu mengetahui manusia dan kehidupan di sekitarnya. Ia memberikan penjelasan dengan bahasa kontemporer. Sebab manusia tidak hidup di suatu ruang kosong, akan tetapi ia hidup di tengah-tengah berbagai persoalan yang menimpa manusia di sekitarnya sebagai individu maupun masyarakat. Pemikiran

⁴³ Ibid., 61.

⁴⁴ Ibid., 58.

dan perilaku mereka dipengaruhi beragam unsur baik psikologi, peradaban, sosial, ekonomi maupun politik⁴⁵. Ia mengutip Ibn al-Qayyim yang menegaskan bahwa penguasaan kenyataan (*al-waqi'*) memang bukan syarat yang dituntut untuk mencapai kelayakan sebagai mujtahid, akan tetapi sebagai sarana agar dapat dilakukan dengan benar sesuai kenyataannya⁴⁶.

Di samping itu, menurut Qarḍāwī, mujtahid juga dituntut untuk menguasai ilmu pengetahuan yang dihasilkan masa kontemporer, seperti ilmu biologi, fisika, kimia, matematika dan ilmu-ilmu lainnya. Berbagai masalah kontemporer memiliki kaitan erat dengan ilmu-ilmu tersebut. Seperti masalah persalinan, USG, sperma laki-laki, sel telur, cara pertemuan keduanya dan lain-lain⁴⁷.

Menurut Jamal 'Aṭiyyah, syarat penguasaan kenyataan dan ilmu pengetahuan yang dikemukakan Yūsuf Qarḍāwī tidak cukup memadai bagi seorang mujtahid, akan tetapi hanya cukup untuk seorang juru da'wah⁴⁸.

Menurut Wahbah Zuhaili, mujtahid mutlaq atau mustaqill sudah tidak ada setelah masa pembentukan madhhab fiqh. Yang masih tersedia pada setiap masa adalah mujtahid *mutajazzi'*, yaitu pakar hukum Islam yang mampu melakukan istinbat hukum pada sebagian persoalan hukum atau pada sebagian

⁴⁵ Yūsuf Qarḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 57.

⁴⁶ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Ālamin* (Riyād : Dār Ibn al-Jauzī, 1423), 4 : 337.

⁴⁷ Yūsuf Qarḍāwī, *Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 58.

⁴⁸ Jamāl al-dīn 'Aṭiyyah dan Wahbah Zuhaili, *Tajdid al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'asir, 2000), 250.

bidang hukum tertentu saja. Mujtahid jenis ini yang memenuhi kebutuhan ijtihad pada setiap masa dan berpedoman pada usul fiqh⁴⁹.

Jamal ‘Aṭiyyah sepakat dengan pandangan Zuhaili ini, namun ia menekankan signifikansi penyiapan mujtahid spesialis secara serius dengan memberikan bekal spesialisasi di bidang syariah dan spesialisasi bidang-bidang tertentu yang akan menjadi ajangnya untuk berijtihad. Ia harus menguasai 2 spesialisasi sekaligus yaitu bidang syariah dan bidang tertentu. Misalnya bidang medis, ekonomi atau bidang kajian lainnya. Kajian syariah harus dilakukan seiring dengan kajian bidang tertentu secara komprehensif dalam suatu lembaga pendidikan khusus melalui beberapa jenjang pendidikan yang sedemikian rigid dan sistematis. Mujtahid spesialis (*mujtahidūn al-mutakhaṣṣiṣūn*) ini dalam memaparkan ijtihadnya tidak cukup hanya menukil dalil tekstual (*naṣṣ shar’ī*), akan tetapi ia harus memahami metode pemikiran yang mendasarinya atau madhhab yang dianutnya dalam bidang usul fiqh sehingga ia dapat melakukan standarisasi persoalan hukum berdasar landasan yang dikenal. Jika hal ini tidak dilakukan, maka dikhawatirkan timbul kekacauan hukum Islam dalam bidang ijtihad maupun ifta’, disebabkan standar usul fiqhnya tidak diketahui⁵⁰.

D. Metode Ijtihad Abu Zahrah

Zahrah tidak secara eksplisit menjelaskan metode ijtihad dirinya sendiri yang digunakan dalam melakukan istinbat al-ahkam. Ia tidak mengurutkannya secara tegas. Namun berdasarkan tarjih yang dilakukannya di sela-sela

⁴⁹ Ibid., 196.

⁵⁰ Ibid., 253.

pembahasannya mengenai metode ijtihad dalam bahasan usul fiqh maupun bahasan metode ijtihad para imam yang berjumlah 8 orang, penulis dapat menyimpulkan beberapa metode ijtihad yang menjadi dasar dan landasan Zahrah dalam melakukan *Istinbāt al-aḥkām*.

Secara global, Zahrah menempatkan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum utama, sedangkan metode-metode ijtihad lainnya dipandang sebagai sarana untuk sampai kepada dua sumber utama tersebut. Dua referensi (*marja'*) tersebut merupakan sumber utama yang menjadi pelabuhan akhir hukum Islam (*fiqh*) betapa pun banyak dan beragam metode yang digunakan untuk sampai kepadanya. Dengan kesatuan sumber ini, maka terwujud kesatuan dalam berfikir. Jika ada perbedaan pandangan (*ikhtilāf*), maka itu merupakan perbedaan pandangan yang saling mendekati, bukan saling menjauhi. Menurut Zahrah, terkadang ada satu kenyataan yang diambil oleh dua madhhab yang berbeda, namun dengan label yang berbeda. Masalah, misalnya, diambil oleh al-Shafi'i dengan label qiyas. *Istiḥsān* dan *al-dharā'i'* juga dilabeli qiyas. Perbedaan tersebut bersifat kuantitatif (*'adadī*), bukan substantif (*jauharī*). Bahkan penyelesaian persoalan-persoalan hukum individual seringkali berujung pada hasil dan kesimpulan yang sama meskipun metode yang digunakannya berbeda⁵¹.

Adapun metode ijtihad yang digunakan Zahrah secara terperinci sebagai berikut :

Pertama : menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum utama

⁵¹ Abū Zahrah, *Qabasātmin al-Fiqh al-Islāmī min al-Kitāb wa al-Sunnah* (Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabī), 9.

Di banyak tempat dalam tulisannya, Zahrah menempatkan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai referensi utama dalam istinbat hukum Islam dan kajian-kajian keislaman lainnya, seperti tafsir dan aqidah. Ia mengingatkan agar seorang pengkaji shariat Islam menjadikan keduanya sebagai asas dalam penyelesaian persoalan. Orang yang memberikan fatwa pada dasarnya ia berbicara atas nama Allah. Karena itu, ia harus mengambil fatwa itu dari petunjuk Islam dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Orang yang berfatwa atas nama shariat Islam tanpa didasarkan pada ilmu dari al-Qur'an dan al-Sunnah, pada dasarnya melakukan dua dosa sekaligus, yaitu menolak petunjuk dari keduanya dan mengklaim pendapatnya sendiri sebagai shariat Allah. Menurut Zahrah berpegang pada dalil tekstual dari al-Qur'an dan al-Sunnah adalah satu-satunya jalan keselamatan dan menentanginya berarti kehancuran⁵².

Kedua, berhujjah dengan Fatwa dan Pendapat Sahabat

Zahrah menjadikan Fatwa sahabat sebagai dasar dalam istinbat hukum. Menurutnya, jumbuh imam madhhab empat sepakat mengambil fatwa dan pendapat sahabat sebagai dasar dalam istinbat hukum Islam. Ia mengajukan bukti tekstual (*naqli*) dan rasional (*aqli*) mengenai kehujujannya. Para sahabat adalah manusia paling dekat dengan Rasulullah. Mereka menyaksikan tempat-tempat turunnya wahyu. Keikhlasan, kecerdasan dan kepatuhan mereka pada petunjuk Nabi menjadikan mereka paling mampu memahami maksud dan tujuan shariah. Oleh karena itu, ada kemungkinan besar bahwa pendapat mereka adalah Sunnah

⁵² Abū Zahrah, Al-Minhāj al-Mustaqīm, *Majallah Liwā' al-Islām*, Vol.18, No. 3 (Maret, 1964), 147.

Nabawi. Sebab seringkali mereka menjelaskan hukum-hukum yang telah diterangkan oleh Nabi kepada mereka tanpa mengisnadkannya kepada beliau, karena tak seorang pun yang menanyakan hal itu kepada mereka. Atas dasar itu, Zahrah mengingatkan, jika ada pendapat sahabat yang didasarkan pada qiyas, dan kita memiliki qiyas yang tidak sama dengannya, maka sebaiknya mengikuti pendapat mereka. Sebab pendapat salah seorang sahabat kadang-kadang disepakati di kalangan sahabat. Sebab jika ada pendapat yang berbeda, maka pendapat itu akan diketahui oleh ulama yang meneliti pendapat-pendapat mereka. Jika ada pendapat dari sebagian mereka yang kemudian berbeda dengan sebagian lainnya, maka keluar dari semua pendapat mereka berarti keluar dari pendapat mereka semua. Hal itu menurut Zahrah merupakan pemikiran aneh yang harus ditolak⁵³.

Para sahabat adalah pemelihara Kitabullah dan *transmitter* ucapan-ucapan Nabi kepada generasi sesudah mereka. Mereka paling mengetahui ketetapan hukumnya dan paling dekat dengan petunjuknya. Ucapan mereka merupakan cuplikan kenabian (*qabsah nabawiyyah*), bukan sesuatu yang mereka karang sendiri, akan tetapi diambil dari sumber-sumber utamanya⁵⁴.

Ketiga, menghargai pendapat tabiin dan para imam mujtahid

Zahrah sangat menghormati para ulama pendahulunya. Ketika Ia tidak menemukan keterangan jelas mengenai hukum suatu persoalan yang diajukan kepadanya baik di dalam al-Kitab, al-Sunnah maupun pendapat sahabat, maka ia

⁵³ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 301.

⁵⁴ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 199.

merujuk pada pendapat tabi'in dan para imam mujtahid. Ia tidak beranjak dari pendapat tabi'in, terutama fuqahanya, kepada pendapat lainnya kecuali ketika masalah dan kebutuhan kekinian menghendaki perubahan terhadap ketetapan hukum yang tidak ada dasarnya di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Zahrah hanya mau ijtihad murni ketika dituntut oleh kebutuhan sosial dan kebutuhan kekinian dimana tidak ditemukan pendapat fuqaha yang dapat dijadikan obat untuk menangani persoalan tersebut. Jika ada pendapat mereka, maka ia mengambilnya dalam rangka menghidupkan *turāth* (warisan) ulama salaf⁵⁵.

Menurut Zahrah, pendapat para imam mujtahid dan salaf al-salih patut dihormati dan dihargai, karena turath hukum Islam merupakan warisan ilmiah yang tidak ada bandingannya di dunia Barat maupun Timur, dalam hal kekuatan pengaruh dan sifat universalnya. Ia merupakan bekal intelektual bagi orang yang tidak punya bekal dan obat bagi segala penyakit masyarakat kontemporer. Menghargai turath berarti menghargai eksistensi umat Islam dan menyambungkan masa lalu dengan masa depan. Suatu bangsa akan maju bukan karena melepaskan diri dari masa lalunya, akan tetapi dengan cara mengambil kekuatan dari masa lalunya. Maju bukan berarti melangkah ke depan belaka tanpa melihat ke belakang sama sekali, akan tetapi harus tetap menengok ke belakang⁵⁶.

Atas dasar itu, Zahrah merasa memiliki keharusan ilmiah untuk menghargai pendapat para imam mujtahid. Jika ada dalil dari al-kitab dan al-Sunnah yang bertentangan dengan pendapat jumbuhur ulama, maka ia memilih

⁵⁵ Uthmān Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah*, 134.

⁵⁶ *Ibid.*, 135.

untuk *tawaqquf* dan tidak menyerang pendapat mereka supaya tidak dijadikan alasan orang yang tidak menghargai kehormatan agama Islam untuk menyerang turath masa lalu. Namun jika *tawaqquf* secara praktis mendatangkan keburukan dan kezaliman pada sekelompok manusia, maka Zahrah mengambil pendapat selain jumhur fuqaha, dengan mencari sandaran pada al-Kitab dan al-Sunnah sebagai jalan keluar, tanpa menyerang pendapat jumhur fuqaha. Bahkan ia berusaha menta'wil secara baik dan mengupayakan perdamaian antara keduanya berdasarkan asas masalahah Islamiyah sedapat mungkin⁵⁷.

Keempat, melakukan Ijtihad bi al-Ra'y etika tidak ada nass dan tidak ada pendapat para imam mujtahid

Menurut Zahrah, *Ijtihad al-Ra'y* mengambil dua bentuk yaitu melalui qiyas dan masalahah. Ijtihad bi al-Ra'y adalah berfikir dan merenung dalam upaya mencari pandangan yang paling dekat kepada Kitabullah dan Sunnah Rasul baik pencarian itu melalui dalil tekstual (*nass*) tertentu, dan itulah qiyas, atau pandangan yang paling dekat kepada tujuan umum shariah Islam, dan itulah masalahah. Para tokoh dari kalangan sahabat yang terkenal sering menggunakan metode qiyas adalah Abdullah ibn Mas'ud dan Ali ibn Abi Talib yang kemudian diwariskan kepada fuqaha Kufah dan sebagian imam mujtahid. Sedangkan pemuka sahabat yang paling sering menggunakan metode masalahah adalah Umar bin Khattab.⁵⁸

⁵⁷ Ibid., 136.

⁵⁸ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 257.

Atas dasar itu, Zahrah menegaskan bahwa Istinbat hukum Islam bisa dilakukan melalui dua metode :

Pertama, qiyas dengan cara mencari dan menemukan ketetapan hukum yang ada di dalam al-Qur'an (*naṣṣ*) pada kasus serupa yang belum ada ketetapan hukumnya. Jika ada keserupaan (*mushābahah*) di antara keduanya dalam makna (*'illah*) yang menjadi landasan munculnya nass, maka ketetapan hukum yang ada pada nass diterapkan pada kasus yang belum ada ketetapan hukumnya itu.

Kedua, masalah. Menurutnya masalah tidak identik dengan permainan atau kelezatan sesaat. Akan tetapi masalah yang dipandang sebagai metode istinbat hukum ketika tidak ada dalil tekstual adalah masalah yang sesuai dengan tujuan shariat Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*) atau masalah yang termasuk jenis masalah yang diakui hukum Islam dalam nass yang kuat (*muḥkam al-naṣṣ*). Zahrah menyesalkan pemahaman keliru sebagian orang yang memandang bahwa apa pun yang dinamakan masalah dapat dijadikan landasan hukum baik yang bersesuaian dengan nass maupun bertentangan dengannya. Bahkan ada sebagian orang yang berlebih-lebihan dengan menyatakan bahwa *maṣlahah qat'iyah* memiliki kemungkinan bertentangan dengan *naṣṣ qat'i*. Ia menegaskan bahwa pandangan yang bertentangan dengan nass qat'i adalah dorongan hawa nafsu yang tidak layak untuk dijadikan pegangan dalam menetapkan hukum Islam. Masalah yang dipandang shariat Islam dan terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, ada lima, yaitu memelihara, jiwa, agama, akal, keturunan dan harta. Semua ketetapan hukum Islam dalam bidang ibadat, muamalat, hukum keluarga, hukum pidana

hudud dan qisas dan pelanggaran syariah Islam yang dihukum di dunia dan akherat adalah ditujukan untuk memelihara pokok-pokok masalah tersebut⁵⁹.

Zahrah menegaskan seseorang yang hendak menerapkan metode masalah harus memilih masalah yang menjangkau paling banyak orang (*akbar 'adad*), paling kuat intensitasnya (*akbar miqdār*) dan paling lama jangka waktunya (*aṭwal al-zamān*). Bukan sekedar manfaat dan darar belaka. Sebab kadang-kadang ada suatu hal menghasilkan masalah untuk suatu kelompok manusia, akan tetapi menimbulkan mafsadah untuk kelompok manusia lainnya. Kadang-kadang suatu hal menghasilkan masalah pada saat tertentu dan menimbulkan masalah di saat lainnya. Dan sebaliknya. Menurutnya, fuqaha menyatakan bahwa apa yang manfaatnya lebih dominan atas dararnya adalah diperintahkan dan apa yang lebih dominan darar atas manfaatnya adalah dilarang. Sedangkan apa yang tidak diketahui manfaat dan dararnya adalah mubah, di mana perkiraan manfaat dan darar diserahkan pada dirinya sendiri⁶⁰.

Kelima, menggunakan kaidah fihiyyah

Dalam beberapa ijtihad yang dilakukannya, Zahrah sering kali menggunakan kaidah-kaidah fihiyyah untuk menjawab persoalan-persoalan yang diajukan padanya. Misalnya ketika ditanya tentang orang yang dalam kondisi suci dari hadas kecil yang ragu-ragu apakah ada yang membatalkan wudunya, Zahrah menegaskan bahwa selama seseorang yakin telah berwudu dan yakin wudunya

⁵⁹ Muhammad Uthman Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah*, 137.

⁶⁰ *Ibid.*, 138.

sempurna, maka keraguan sesudah itu tidak menjadi masalah dan wudunya tidak hilang karenanya⁶¹.

Keenam, perubahan hukum mengikuti perubahan kenyataan dan kebiasaan (*'urf*)

Zahrah sangat memperhatikan kenyataan dan kebiasaan manusia baik dalam bidang ekonomi maupun sosial dalam ijtihad dan fatwanya. Hal ini bukan berarti ia menundukkan shariah Islam di bawah kedudukan kebiasaan manusia pada masanya dan merubah ketetapan yang ada di dalam nass demi kebiasaan manusia. Sebab shariat Islah adalah yang menentukan hukum (*ḥākimah*) terhadap suatu masa, tidak ditentukan olehnya. Maksudnya, Zahrah menetapkan hukum terhadap tindakan hukum manusia berdasarkan kondisi nyata mereka. Ia tidak sekedar melihat pada bentuk luar tindakan hukum mereka, akan tetapi juga mempertimbangkan maksud dan niat mereka. Atas dasar itu, hukum ditetapkan. Ia menyadari bahwa hukum dapat berubah karena perubahan zaman, khususnya hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan kebiasaan (*'urf*). Adapun hukum-hukum yang didasarkan pada nass al-Qur'an maupun al-Sunnah, yang *qat'iyah al-thubūt* dan *qat'iyah al-dalālah*, adalah tetap dan tidak menerima perubahan sama sekali, seperti keharaman riba, pematangan tangan pencuri, mencambuk pezina ghair muhsan 100 kali dan lain-lain⁶².

E. Tujuan Tertinggi Hukum Islam (*Al-Maqāṣid al-'Ulyā*)

Kajian induktif terhadap seluruh dalil tekstual (*nuṣūṣ*) agama baik al-Qur'an maupun al-Sunnah dari sisi tujuan-tujuannya (*maqāṣid*) menunjukkan

⁶¹ Ibid., 140.

⁶² Ibid., 139.

bahwa shariah Islam memiliki norma-norma universal (*qawānin jāmi'ah*) untuk mengatur tatanan sosial kemasyarakatan yang dibentuknya. Norma-norma ini merupakan dasar filosofis yang menjadi fondasi masyarakat Islam dan sasaran-sasaran yang hendak dituju olehnya. Menurut Zahrah, shariah Islam memiliki tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-'ulyā li al-sharī'ah al-Islāmiyyah*) yaitu membentuk masyarakat utama (*lī takwīn mujtama' fādīl*) di seluruh keluarga ummat manusia. Tujuan tertinggi ini harus direalisasikan pada semua bentuk masyarakat baik dalam keluarga, komunitas kecil (masyarakat), komunitas besar (bangsa/negara) maupun komunitas manusia antar bangsa⁶³.

Adapun tujuan tertinggi (*al-Maqāṣid al-'Ulyā*) yang merupakan landasan aksiomatis bagi shariah Islam menurut Zahrah terumuskan dalam beberapa asasa berikut ini, yaitu :

1. Asas Monoteisme (*Dīn al-Waḥdāniyyah al-Ilāhiyyah*)⁶⁴.
2. Asas kesatuan kemanusiaan universal (*Dīn al-Waḥdah al-Insāniyyah al-'Ammah*)⁶⁵
3. Asas menjunjung tinggi prinsip-prinsip moral utama (*Al-Akhlaq al-Fādīlah*)⁶⁶
4. Asas Material dan spriritual (*al-'Alāqāt al-Mādiyah wa al-Ruḥīyah*) dalam segala aktifitas manusia⁶⁷.

⁶³ Abū Zahrah, *Tanzīm al-Islām lī al-Mujtama'* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), 15-16.

⁶⁴ Abū Zahrah, *Al-Mujtama' al-Islami fi Zill al-Islam* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), 31.

⁶⁵ Ibid., 89.

⁶⁶ Abū Zahrah, *Tanzīm al-Islām lī al-Mujtama'*, 20.

⁶⁷ Abū Zahrah, *Al-Mujtama' al-Islami fi Zill al-Islam*, 88.

5. Asas fitrah manusia (*Dīn Yattafiq ma'a al-Fiṭrah al-Insāniyyah*)⁶⁸
6. Asas menyuruh kebaikan (*al-amr bi al-ma'rūf*) dan melarang keburukan (*al-nahy 'an al-munkar*)⁶⁹

Untuk mewujudkan masyarakat utama diperlukan 2 unsur utama yaitu :

Pertama, pembentukan individu yang memiliki sifat-sifat utama (*tahdhīb al-afrād*). Berbagai macam bentuk ritual (*'ibādāt*) ditujukan mendidik suara hati manusia (*tarbiyyah al-ḍamīr al-insānī*) dalam rangka membersihkan jiwa, mendidik spirit kesetaraan (*ruḥ al-musāwah*) dan jiwa sosial dalam diri manusia. Ibadah yang memproduk kualitas-kualitas jiwa tersebut diterima Allah menurut Zahrah⁷⁰.

Kedua, membentuk pendapat umum yang menghargai nilai-nilai keutamaan (*takwīn ra'y 'Ām faḍīl*). Prinsip menyuruh kebaikan (*al-amr bi al-ma'rūf*) dan melarang keburukan (*al-nahy 'an al-munkar*) merupakan upaya pembentukan pendapat umum utama tersebut. Masyarakat Islam dipandang sebagai masyarakat terbaik (*khair ummah*) jika berpegang pada asas ini, karena dengan asas ini masyarakat utama akan terbentuk dan jauh dari segala keburukan⁷¹.

F. Tujuan Utama Hukum Islam (*Qawā'id 'Āmmah*)

Menurut Zahrah, pembentukan dan pengaturan masyarakat di suatu negara Islam yang melindungi warga negaranya baik yang muslim maupun non muslim

⁶⁸ Ibid., 11.

⁶⁹ Abū Zahrah, *Al-Takaful al-Ijtima'ī fī al-Islām* (Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 8.

⁷⁰ Abū Zahrah, *Tanzīm al-Islam lī al-Mujtama'*, 16.

⁷¹ Abū Zahrah, *Al-Takaful al-Ijtima'ī fī al-Islām*, 8.

didasarkan pada pada kaedah-kaedah umum (*Qawā'id 'Āmmah*) atau dalam kategorisasi Jamal Atiyyah disebut *Maqasid Kulliyah*. Kaedah-kaedah ini terejawantah dalam ruang lingkup keluarga, masyarakat, negara dan hubungan kemanusiaan di antara manusia dari berbagai latar yang beragama baik warna kulit, kebangsaan maupun agama. Kaedah-kaedah umum ini dapat disarikan pada pemeliharaan (*al-muhāfazah*) 6 asas utama, yaitu :

Pertama, memelihara kemuliaan manusia (*al-karāmah al-insāniyyah*)

Kedua, memelihara keadilan dalam berbagai bentuknya (*al-'adālah bi' kull suwarihā*)

Ketiga, memelihara perilaku saling tolong menolong secara umum (*al-ta'āwun al-'ām*)

Kecmpat, memelihara kasih dan sayang terhadap kemanusiaan (*al-mawaddah wa al-rahmah bi' al-insāniyyah*)

Kelima, memelihara kemaslahatan dan menolak kerusakan di muka Bumi (*al-maṣlahah wa daf' al-fasād fī al-ard*)⁷².

1. Kaedah Memelihara Kemuliaan Manusia (*al-karāmah al-insāniyyah*)

Islam memandang manusia sebagai makhluk termulia di alam semesta ini. Allah telah memilihnya menjadi khalifah di muka bumi ini dan menundukkan segala sesuatu yang ada di dalamnya, bahkan apa pun yang ada di langit dan di bumi. Allah juga memberinya ilmu pengetahuan yang memungkinkannya untuk menundukkan apa pun yang ada di dekatnya demi kemaslahatan dirinya sendiri.

⁷² Abu Zahrah, *Tanzīm al-Islām lī al-Mujtama'* (Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 20.

Di antara contoh pemeliharaan kehormatan manusia adalah

- a. Menghormati diri manusia tanpa melihat latar belakang agama atau kebangsaannya. Diri non muslim setara dengan diri seorang muslim dalam pergaulan hidup kemanusiaan (*mu'āmalah*).
- b. Kesetaraan mutlak (*al-taswiyah al-mutlaqah*) di antara seluruh anak cucu Nabi Adam dalam penghormatan. Sebab mereka semua setara dalam kadar kehormatan.
- c. Memperkenankan prinsip kebebasan

Salah satu fenomena kebebasan yang paling penting adalah kebebasan individu (*al-ḥurriyyah al-shakṣiyyah*). Kebebasan ini memiliki banyak cabang yaitu kebebasan berkeyakinan atau beragama (*ḥurriyyah al-i'tiqād* atau *ḥurriyyah al-tadayyun*), kebebasan berfikir, berpendapat dan bertindak (*ḥurriyyah al-fikr wa ḥurriyyah al-qaul wa al-'amal*), dan kebebasan berpolitik-sosial (*ḥurriyyah al-siyāsiyyah wa al-ijtimā'iyah*)⁷³. Prinsip kebebasan ini harus didasarkan pada asas tidak melanggar hak orang lain. Rasulullah telah meletakkan suatu kaedah umum bagi suatu interaksi yang adil yang tidak ada pelanggaran terhadap orang lain di dalamnya yaitu hadithnya: "Bergaullah dengan manusia dengan cara yang kamu suka mereka bergaul denganmu dengan cara itu". Menurut Zahrah kaedah ini merupakan norma paling ideal yang membatasi apa yang dibolehkan dan apa yang tidak dibolehkan berkaitan dengan hak orang

⁷³ Ibid., 143-150.

lain. Ia menyatakan bahwa Immanuel Kant, filosof Jerman, berpendapat bahwa tolok ukur yang benar untuk menimbang tindakan moral manusia yang boleh dilakukan dan tidak boleh dilakukan adalah dengan mengandaikan bahwa suatu tindakan moral boleh dilakukan oleh semua orang dan dengan memperhitungkan akibat yang ditimbulkan tindakan tersebut sebelum seseorang melakukan tindakan moral. Jika akibat yang ditimbulkan adalah masalah yang tidak diragukan, maka berarti tindakan itu sesuai dengan norma moral. Jika kebolehan melakukan tindakan tersebut menimbulkan akibat membahayakan (*darar*) yang tidak diragukan, maka tindakan tersebut tidak sesuai dengan norma moral. Menurut Zahrah, Kaedah moral yang disabdakan Rasulullah sangat sesuai dengan kandungan makna sosial sebagaimana ditegaskan Kant. Sebab kaedah ini tidak hanya melarang manusia melakukan tindakan yang membahayakan orang lain, akan tetapi juga menuntutnya untuk melakukan tindakan yang disukai orang banyak. Zahrah menegaskan, jika setiap agama memiliki karakteristik khas, maka karakteristik khas Islam adalah keadilan dan larangan melakukan pelanggaran pada orang lain⁷⁴.

2. Kaedah Memelihara Keadilan Manusia dalam berbagai bentuknya (*al-‘adālah bi kull suwarihā*)

Menurut Zahrah, jika setiap sistem kemasyarakatan memiliki karakteristik khas, maka karakteristik khas sistem masyarakat Islam adalah

⁷⁴ Ibid., 151-153.

keadilan mutlak (*al-‘adālah al-mutlaqah*) atau keadilan relatif di alam semesta ini (*al-‘adālah al-nisbiyyah fī ḥadhā al-wujūd*). Namun, keadilan itu beragam dan bercabang. Keadilan merupakan asas dalam pengaturan hubungan antara individu dalam keluarga, antar anggota masyarakat (regional), antara warga negara (nasional) dan antara warga dunia (internasional). Keadilan adalah pembagian berbagai potensi yang ada di alam semesta yang memungkinkan masing-masing potensi untuk mengoptimalkan dirinya sehingga dapat menyatu dengan berbagai potensi lainnya dalam satu titik utama yaitu pusat potensi bangsa atau kemanusiaan secara keseluruhan. Dengan cara ini, manusia dapat merealisasikan kekhalfahan di muka bumi ini secara sempurna atau mendekatinya, atau dengan suatu cara dimana kebaikan yang produktif (*al-khair al-muntij*) dominan atas keburukan yang merusak. Zahrah membagi cabang keadilan menjadi 3 yaitu : Keadilan di bidang Hukum (*al-‘Adālah al-Qānūniyyah*), keadilan di bidang sosial (*al-‘Adālah al-Ijtima’iyyah*) dan keadilan dalam hubungan Internasional (*al-‘Adālah al-Daulī*).⁷⁵

3. Memelihara Sikap saling tolong menolong secara umum (*al-ta’āwun al-‘ām au al-Ta’āwun al-Insānī*)

Ini merupakan prinsip umum yang ada pada semua bentuk masyarakat. Setiap individu dituntut untuk saling-tolong menolong satu

⁷⁵ Ibid., 24.

sama lain dalam menolak kesulitan dan menghasilkan kemaslahatan.

Tolong menolong ada pada 4 tataran yaitu

- a. Tataran keluarga yaitu suami dan istri
 - b. Tataran komunitas kecil yaitu antar tetangga
 - c. Tataran komunitas besar yaitu antar warga negara dan
 - d. Tataran kemanusiaan, yaitu masyarakat antar negara⁷⁶.
4. Memelihara kasih dan sayang terhadap kemanusiaan (*al-mawaddah wa al-rahmah bi al-insāniyyah*)

Islam memandang kasih dan sayang sebagai asas dalam semua hubungan kemanusiaan. Kasih dan sayang merupakan norma umum bagi segala bentuk hubungan kemanusiaan meliputi hubungan keluarga, komunitas kecil, komunitas besar dan manusia antar bangsa secara umum. Prinsip ini tidak hanya dituntut diterapkan kepada anak bangsa suatu negara, akan tetapi juga diterapkan pada warga negara yang berbeda agama selama mereka tidak menyerang kaum muslimin. Kebaikan harus dituntut dilakukan baik kepada mukmin maupun non mukmin selama tidak ada kezaliman dan tindakan melampaui batas. Islam menuntut agar prinsip kasih sayang ini tetap diterapkan meskipun dalam situasi peperangan kecuali terhadap musuh yang memanggul senjata atau yang mengatur

⁷⁶ Ibid., 33-34.

strategi perang. Atas dasar itu, kasih dan sayang dapat dipandang sebagai norma Islam yang wajib diikuti⁷⁷.

Kasih sayang yang dituntut Islam tidak bersifat individual saja, akan tetapi juga bersifat umum yang meliputi masyarakat luas. Prinsip kasih sayang merupakan maksud utama agama Islam yang paling tinggi (*maqṣad al-Islām al-a'la*). Kasih sayang secara menyeluruh (*rahmah al-'āmmah*) yang menjadi maksud utama agama Islam tertinggi menuntut penegakan keadilan. Atas dasar itu, menurut makna terdalamnya, keadilan merupakan bagian dari kasih sayang (*al-'adl fī adaqq ma'nāhu huwa min al-rahmah*). Sebab kasih sayang terhadap suatu komunitas menuntut orang yang melakukan kezaliman memberikan ganti rugi kepada yang dizalimi. Dan Qisas merupakan bagian dari prinsip kasih sayang yang luhur (*huwa min al-rahmah al-'āliyah*). Undang-undang buatan manusia ditujukan melayani keadilan dan keadilan bukan ditujukan melayani undang-undang. Keadilan sejati (*al-'adālah al-ḥaqīqiyyah*) sangat serasi dengan kasih sayang sejati (*al-rahmah al-ḥaqīqiyyah*). Sikap kasihan terhadap pelaku tindak pidana (*mujrimīn*) secara intrinsik mengandung sikap sangat keras terhadap masyarakat, karena akan mendorong orang untuk melakukan tindak pidana tanpa ada yang menghalanginya. Karena itu, Islam melarang

⁷⁷ Ibid., 38-40.

mengasihi para pelaku kejahatan demi menjunjung tinggi prinsip kasih sayang yang adil⁷⁸.

5. Memelihara Kemaslahatan dan Menolak Kerusakan di muka Bumi (*al-maṣlahah wa daf' al-fasād fī al-ard*) atau menjadikan Masalah sebagai Salah Satu Tujuan Hukum Islam (*Maqāṣid al-Sharī'ah*)

Berdasarkan telaah mendalam secara induktif terhadap substansi ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabawi (*istiqrā'i*) al-Shatibi menyimpulkan bahwa shariah Islam dirancang demi kemaslahatan manusia (*al-sharī'ah innamā wudi'at li maṣāliḥ al-'ibād*). Masalah tersebut selalu ada pada semua rincian ketentuan hukum shariah⁷⁹.

Menurut Zahrah, masalah hakiki yang ditetapkan oleh Islam adalah masalah yang terdapat di dalam hukum Islam berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah sharifah dan masalah yang mirip (*mushābihan*) dengan masalah-masalah yang dikandung 2 dalil tekstual tersebut serta masalah yang termasuk jenis masalah-masalah tersebut (*min jinsihā*). Adapun masalah yang diakui dalil tekstual kolektif dikembalikan pada pemeliharaan terhadap 5 hal : *agama, jiwa, harta, Akal dan keturunan*. Pemeliharaan terhadap 5 hal ini, merupakan prasyarat bagi tegaknya kehidupan ini dan akan mengantarkan pada kemuliaan hidup manusia dan penghormatan terhadap kemanusiaannya⁸⁰. Shaukani menambahkan bahwa semua

⁷⁸ Ibid., 40-42.

⁷⁹ Abū Ishāq Ibrahim al-Shatibi, *Al-Muwā'aaqat* (Riyāḍ : Dār Ibn 'Affān, 1997), II : 12-13.

⁸⁰ Abū Zahrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* , 312.

shariat agama samawi lainnya, seperti Taurah dan Injil juga sepakat memelihara 5 maqasid syariah tersebut⁸¹.

Adapun rincian pemeliharaan terhadap 5 hal tersebut sebagai berikut :

Pertama : memelihara agama. Agama diperlukan manusia agar dapat melampaui derajat binatang. Sebab beragama merupakan salah satu khas manusia. Seharusnya keberagaman manusia bebas dari semua kesewenang-wenangan. Islam telah menjamin kebebasan beragama melalui ketetapan hukumnya. Dalam upaya memelihara, melindungi agama dan membentengi diri dengan nilai-nilai agama, Islam menshariatkan berbagai bentuk ibadah.

Kedua : memelihara jiwa. Memelihara jiwa pada hakekatnya memelihara hak kehidupan yang mulia. Ia menuntut perlindungan jiwa dari segala bentuk kesewenang-wenangan terhadapnya baik berupa pembunuhan maupun penghilangan bagian anggota badan. Termasuk di dalamnya adalah :

1. Melarang tindakan memaki dan qadhaf, dan tindakan lainnya yang merendahkan kemuliaan manusia dan
2. Melarang semua tindakan yang membatasi kreatifitas manusia tanpa alasan yang rasional. Karena itu, Islam menjamin kebebasan bekerja, kebebasan berfikir, kebebasan bertempat tinggal dan kebebasan lainnya yang menunjang tata kehidupan yang mulia dan merdeka yang mengantar pada pembentukan masyarakat mulia tanpa kesewenang-wenangan di dalamnya⁸².

⁸¹ Muḥammad bin ‘Alī Al-Shaukānī *Irshād al-Fukhūl min Taḥqīq al-Ḥaqq ila al-Wuṣūl* , 1 : 900.

⁸² Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 313.

Ketiga : memelihara akal. Memelihara akal dari suatu penyakit yang menjadikan pemilikinya sebagai beban bagi masyarakat dan sumber kejahatan dan keburukan bagi manusia. Pemeliharaan ini didasarkan pada 3 landasan, yaitu :

- (1) Menghendaki semua anggota masyarakat Islam dalam keadaan sehat jasmani dan rohani sehingga dapat menyumbangkan kebaikan dan manfaat kepada masyarakat. Sebab pemikiran individual anggota masyarakat bukan kebenaran yang sesungguhnya, namun kebenaran ada pada masyarakat secara kolektif, atas dasar pemikiran bahwa setiap orang merupakan salah satu batu penyangga bangunan masyarakat. Oleh karena ini, masyarakat berkepentingan untuk memperhatikan keselamatan jasmani dan rohani setiap individu yang ada di dalamnya.
- (2) Orang yang daya berfikirnya terkena penyakit akan menjadi beban masyarakat. Karena itu, ia harus patuh pada ketentuan hukum Islam yang melarang keras mendekati daya berfikirnya pada berbagai bahaya atau penyakit.
- (3) Orang yang daya berfikirnya terkena penyakit akan menjadi sumber keburukan dan penyakit bagi masyarakat. Atas dasar itu, hukum Islam memiliki hak untuk memelihara akal dengan menerapkan sanksi hukum keras terhadap tindakan mengkonsumsi hal-hal yang merusak akal dalam rangka membentengi diri dari berbagai keburukan dan kejahatan. Hukum Islam melakukan tindakan preventif dan kuratif sekaligus. Oleh karena itu,

hukum Islam menetapkan sanksi hukum terhadap peminum khamer atau mengkonsumsi apa pun yang merusak akal⁸³.

Keempat : memelihara keturunan. Hal ini ditujukan untuk memelihara spesies manusia dan membentuk generasi penerusnya atas dasar cinta dan kasih sayang agar manusia mendapat ketenangan hidup. Seorang anak akan tumbuh di bawah perawatan dan perlindungan kedua orang tuanya. Hal itu mendorong beberapa hal yaitu :

1. Terbentuknya lembaga perkawinan
2. Larangan merusak kehidupan rumah tangga
3. Larangan merusak kehormatan rumah tangga baik melalui perzinaan maupun qadhaf.

Semua itu dalam upaya melindungi manusia dari pelanggaran terhadap amanah yang dititipkan Allah pada tubuh laki-laki dan perempuan agar lahir dari diri mereka berdua keturunan yang akan menjadikan kehidupan manusia dapat tetap kekal di bumi ini sehingga terbentuk tata kehidupan yang kuat, baik dan mulia yang diliputi rasa kasih sayang. Keturunan bisa kuat dalam jasmani, budi pekerti dan daya berfikirnya sehingga layak untuk berbaur dan menyatu dengan masyarakat dimana dia hidup. Atas dasar pemeliharaan keturunan ini, Islam menetapkan hukuman zina, hukuman qadhaf dan hukuman lain dalam bentuk hukuman ta'zir dalam rangka melindungi keturunan⁸⁴.

⁸³ Ibid., 313-314.

⁸⁴ Ibid., 314.

Kelima : memelihara harta. Hal itu dilakukan dengan melarang segala bentuk pelanggaran terhadap harta. Karena itu , Islam menerapkan beberapa ketentuan, yaitu :

1. Melarang pencurian, perampasan, suap dan riba dan bahaya lain yang berkaitan dengan harta
2. Mengatur tata interaksi ekonomi antar manusia atas dasar asas keadilan dan saling merelakan (*al-tarādī*)
3. Mendorong pengembangan harta dan menempatkannya pada tangan-tangan yang mampu melindungi dan menjaganya. Sebab harta yang berada di tangan para individu merupakan kekuatan bagi seluruh umat secara kolektif. Karena itu, harta tersebut wajib dilindungi dengan mendistribusikannya secara benar, melindungi para produsen dan mengembangkan sumber-sumber ekonomi masyarakat luas
4. Melarang memakan harta manusia secara batil dan dengan cara tidak benar, dan
5. Mengatur cara-cara mengeluarkan barang tambang di bumi baik di daratan maupun lautan⁸⁵.

Menurut Jāsir Audah, pembagian maqasid shariah dalam bentuk klasiknya terdiri dari 3 (tiga) tingkatan kepentingan (*darūrah*) yaitu *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*. Kemudian ulama membagi daruriyyat menjadi 5 (lima) yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Namun sebagian fuqaha

⁸⁵ Ibid., 314.

seperti, al-Subkī, al-Ṭufī dan al-Shaukānī⁸⁶, menambahkan memelihara kehormatan (*hifd al-‘araḍ*). Pembagian ini, menurut Audah kurang memadai untuk menjawab tantangan zaman modern. Oleh karena itu, sejumlah ulama kontemporer berupaya untuk melakukan pembaharuan terhadapnya sesuai dengan perkembangan pemikiran modern⁸⁷.

Al-Ghazālī merupakan orang pertama yang merumuskan maqasid shariah ditujukan untuk memelihara 5 kepentingan manusia dengan urutan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, sebagaimana di dalam kitab ‘*Al-Mustaṣfa’*’. Dalam kitab ‘*Shifā al-Ghalīl’*’, al-Ghazālī mengganti keturunan (*nasl*) dengan kata ‘*al-biḍ’*’ (kehormatan). Al-Rāzī menegaskan kembali 5 kepentingan tersebut, namun tidak berurutan sebagaimana al-Ghazālī. Ia mengganti *nasl* dengan *nasab*. Al-Āmidī senada dengan al-Ghazālī dalam pengurutan 5 kepentingan di atas, namun ia mendahulukan pemeliharaan akal atas pemeliharaan keturunan (*nasl*) dengan alasan pemeliharaan akal termasuk bagian dari pemeliharaan jiwa dan keturunan. Ia merupakan orang pertama yang menegaskan bahwa 5 kepentingan di atas merupakan *satu-satunya* kepentingan yang harus dijunjung tinggi dalam penetapan shariah Islam. Āmidī membatasi maqasid pada pemeliharaan 5 hal di atas. Raisūnī memandang ‘pembatasan’ ini perlu ditinjau kembali dan dikaji ulang, meski *ada semacam ijma’* (*mā yushbih al-ijmā’*) mengenai hal ini. Raisūnī juga tidak sependapat dengan Al-Buṭī yang menyatakan bahwa urutan

⁸⁶ Ahmad Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Shāṭibī*, (Herndon : IIIT, 2005), 62-63.

⁸⁷ Jasir Audah, *Maqāṣid al-Shari’ah Dalīl li al-Mubtadi’* (Herndon : IIIT, 2011), 21-22.

sebagaimana disampaikan al-Ghazālī telah mendapatkan kesepakatan ulama secara ijma'⁸⁸. Menurutnya, pendapat al-Buṭī berlebih-lebihan⁸⁹.

Pada masa kontemporer ada upaya memperluas cakupan maqasid dari yang bersifat individual (*maqāsid fardiyyah*) menjadi maqasid yang meliputi bidang keluarga, masyarakat dan kemanusiaan. Maqasid tidak lagi sekedar terfokus pada pemeliharaan kehidupan individu dan hartanya belaka, akan tetapi harus mencakup spirit, kehormatan dan martabat masyarakat atau kemakmuran dan ekonominya. Perluasan cakupan wilayah maqasid ini untuk menjawab tantangan zaman dengan persoalan yang makin beragam. Kajian dimulai dari 'hikmah-hikmah di balik penetapan hukum' supaya dapat merancang garis-garis besar proses reformasi dan pembaharuan. Para ulama menjadikan maqasid syariah dan struktur nilai-nilai yang mendasarinya sebagai ajang dialog sekitar persoalan kewarganegaraan, penyempurnaan dan hak-hak asasi manusia bagi minoritas muslim di berbagai yang hidup di masyarakat yang mayoritas non muslim. Mereka berupaya menggali untuk menemukan maqasid dengan terminologi universal dari dalil-dalil tekstual (*nuṣuṣ*) secara langsung, tidak sekedar kutipan hasil istinbat ulama salaf dari kitab-kitab fiqh dari berbagai madhab. Terminologi baru ini merepresentasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar Islam⁹⁰.

Rashīd Riḍā menambahkan maqasid reformasi di bidang agama, sosial, politik, ekonomi dan hubungan internasional (*al-Iṣlāḥ*) dan hak-hak perempuan

⁸⁸ Sa'īd Ramaḍān al-Buṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah* (Damshik : Dār al-Fikr, 2005), 262.

⁸⁹ Ahmad Raisunī, *Naẓariyyah al-Maqasid 'ind al-Imam al-Shaṭībī*, 51-62.

⁹⁰ Jasir Audah, *Maqasid al-Shari'ah Dalil li al-Mubtadi* 23-24.

(*ḥuqūq al-mar'ah*). Ibn 'Ashur menambahkan 5 maqasid yaitu memelihara struktur ummah (*nizām al-ummah*), persamaan (*al-musāwāh*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*), toleransi (*al-samāḥah*) dan fitrah manusia (*mura'ah al-fiṭrah*). Yūsuf Qarḍāwī memasukkan maqasid kemuliaan manusia (*karāmah al-Insān*) dan hak-hak asasi manusia (*ḥuqūq al-Insān*). Muḥammad Al-Ghazālī menambahkan keadilan (*al-'adl*) dan kebebasan (*al-ḥurriyyah*). Ṭāhā Jābir al-'Alwānī menyimpulkan maqasid syariah utama yang menentukan (*al-maqāsid al-shar'iyyah al-'ulyā al-ḥākimah*) pada 3 hal yaitu tauhid (*al-tauḥīd*), penyucian diri (*al-tazkiyyah*) dan kemakmuran (*al-'umrān*)⁹¹. Jamal 'Athiyyah memperluas maqasid al-shariah dari 5 kepentingan menjadi 24 kepentingan yang tercakup dalam 4 wilayah yaitu individual (*fard*), keluarga (*usrah*), kebangsaan (*ummah*) dan kemanusiaan (*insāniyyah*). 5 kepentingan yang ada dimasukkan ke dalam pemeliharaan terhadap maqasid individual yaitu memelihara jiwa, akal, keberagaman (*tadayyun*), kehormatan (*'ird*) dan harta. Sedangkan memelihara *nasl* dan *nasab* dimasukkan dalam *maqāsid usrah* dan memelihara agama dimasukkan dalam *maqāsid ummah*⁹².

Berdasarkan kajian kontemporer di atas, pandangan Zahrah yang membagi maqasid menjadi *maqāsid 'ulyā* dan *maqāsid 'āmmah* kiranya dapat menyumbangkan pemikiran penting bagi perkembangan ilmu maqasid yang tengah mengalami perkembangan saat ini. Zahrah tidak menjadikan masalah sebagai satu-satunya tujuan hukum Islam. Masalah tidak dijadikan sebagai satu-

⁹¹ Ibid., 24-27.

⁹² Jamaluddin 'Athiyyah, *Naḥw Taf'īl Maqāsid al-Sharī'ah* (Yordania : IIIT,2003), 139-172.

satunya asas dalam menetapkan hukum Islam. Akan tetapi, ada 4 asas lainnya yang merupakan *maqāṣid ‘āmmah* atau *qawā’id ‘āmmah* yang harus diperhitungkan dalam penetapan hukum Islam yaitu asas kemuliaan manusia, asas keadilan, asas tolong menolong, dan asas kasih sayang. Namun, 5 kaedah umum tersebut harus dilandaskan pada *maqāṣid ‘ulyā* yang berisi postulat-postulat dasar yang kebenarannya tidak diragukan dalam shariah Islam, yaitu asas monoteisme, asas kemanusiaan universal, asas menjunjung tinggi prinsip moral, asas kaitan erat jasmani dan rohani, asas fitrah dan asas amar ma’ruf dan nahi munkar.

Menurut Zahrah, masalah itu bertingkat-tingkat. Ada 3 tingkatan masalah yaitu:

Tingkatan Pertama adalah ḍarūriyyāt. Yaitu ketetapan hukum yang menjadi landasan terwujudnya berbagai bentuk masalah. Tanpanya tidak akan ada masalah sama sekali. Ḍarūrī dalam kaitannya dengan jiwa adalah memelihara jiwa dan anggota tubuh serta semua hal yang menjadi penopang utama kehidupan. Daruri dalam kaitannya dengan harta adalah adalah semua hal yang menjadi penopang utama pemeliharaan harta. Demikian pula dalam kaitannya dengan keturunan dan agama. Pada prinsipnya, menolak semua hal yang mengakibatkan hilangnya salah satu dari 5 prinsip umum utama di atas dinamakan *ḍarūrī*. Pembuat Hukum sangat keras dalam menjaga 5 daruriyyat ini dan menegaskan bahwa ketika timbul dari upaya mempertahankan kehidupan keharusan untuk mengkonsumsi hal yang dilarang, maka seseorang wajib mengkonsumsinya dengan syarat tidak melanggar jiwa orang lain. Karena itu, Islam mewajibkan

kepada orang yang berada dalam keadaan sangat terjepit kesulitan yang dikhawatirkan mati karena kelaparan atau kehausan untuk mengkonsumsi bangkai dan daging babi serta minum khamer⁹³.

Tingkatan kedua adalah ḥājīyyāt. Yaitu ketentuan hukum yang ditujukan bukan untuk memelihara salah dari 5 prinsip umum utama, akan tetapi dimaksudkan untuk menolak kesulitan dan kesusahan atau berhati-hati (*iḥtiyāt*) dalam memelihara 5 prinsip tersebut. Seperti diharamkannya jual beli khamer supaya tidak memudahkan orang untuk mengkonsumsinya, larangan melihat aurat perempuan, larangan salat di tanah hasil rampasan secara tidak sah, larangan menjemput barang dagangan di pintu-pintu masuk kota supaya tidak mengakibatkan naiknya harga-harga, larangan menimbun dan lain-lain yang *secara tidak langsung* diarahkan untuk memelihara pokok kemaslahatan, akan tetapi dimaksudkan untuk menutup sarana menuju bahaya/kerugian (*maḍarrāh*). Di samping melarang hal-hal yang mengantar pada madarrat, Islam memperkenankan hal-hal yang jika dilarang justru akan menimbulkan kesulitan. Islam memperkenankan berbagai bentuk perjanjian, seperti muzara'ah, musaqah, salam, murabahah, tauliyah dan lain.

Yang termasuk hajiyat adalah (1) memelihara kebebasan individu, sebab kehidupan menuntut adanya kebebasan individu secara garis besar, (2) memelihara keturunan melalui larangan memeluk yang bukan muhrimnya, (3) memelihara harta melalui dorongan kepada orang yang berhutang agar segera melunasi

⁹³ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 315.

hutangnya jika telah mampu dan (4) memelihara akal melalui pelarangan minum khamer baik sedikit maupun banyak⁹⁴.

Tingkatan ketiga adalah taḥsīniyyāt dan kamāliyyāt.

Yaitu ketetapan hukum yang tidak merealisasikan pokok utama masalah dan tidak juga berhati-hati demi masalah, akan tetapi menjaga kehormatan dan mencegah kerendahan. Di antaranya adalah (1) menjaga jiwa/diri manusia dari berbagai tuduhan yang tidak benar, makian dan hal lain yang tidak menyentuh dasar utama kehidupan dan bukan termasuk salah satu hajat kehidupan, akan tetapi mengurangi kehormatannya dan menodainya,(2) memelihara harta melalui larangan penipuan dan kebohongan dalam berdagang yang tidak menyentuh harta secara langsung, akan tetapi menyentuh kesempurnaannya, karena ia menyentuh kehendak menggunakan harta secara benar dan tepat tentang untung dan rugi, (3) memelihara keturunan melalui larangan perempuan keluar rumah ke jalan-jalan dengan memakai perhiasan, dalam rangka memelihara kesempurnaan, kemuliaaan dan kehormatan serta menolak kerendahan diri yang banyak terjadi para perempuan pada saat ini, (4) memelihara agama melalui larangan berbagai bentuk dakwah menyimpang yang tidak menyentuh pokok-pokok aqidah, namun makin merebaknya akan menyebabkan keraguan terhadap ajaran-ajaran agama dan larangan membaca buku-buku agama lain bagi orang yang tidak mampu melakukan penimbangan yang teliti serta anjuran untuk memakai pakaian yang bagus ketika hendak berangkat ke masjid, sebagiannya wajib dan sebagian lainnya

⁹⁴ Ibid., 316.

sunnah nawafil, dan (5) memelihara akal melalui larangan terhadap orang kafir dhimmi agar tidak secara terang-terangan mengkonsumsi khamer dan menjualbelikannya di tengah-tengah kaum muslimin, meskipun pembelinya adalah kalangan mereka sendiri⁹⁵.

Menurut Zahrah, masalah *ḍarūrīy* harus didahulukan atas masalah lainnya. Masalah *ḥājīy* harus didahulukan atas masalah *taḥsinīy*. Jika masalah *ḥājīy* dan *taḥsinīy* saling bertentangan, maka masalah *ḥājīy* harus didahulukan⁹⁶.

Raisūnī memandang pembagian tingkatan masalah menurut tingkat kekuatan dan kejelasannya dalam bentuk klasik merupakan hasil ijihad ulama terdahulu⁹⁷. Fuqaha kontemporer boleh saja melakukan pembagian dengan pendekatan lainnya berdasarkan ijihad juga. Jamaluddin ‘Atiyyah membagi maqasid menjadi 4 tingkatan, yaitu :

1. *Maqāṣid ‘Āliyah* atau *maqāṣid ‘ammah*, yaitu maqasid shariah tingkatan paling tinggi yang menjadi landasan dasar maqasid shariah tingkatan di bawahnya. Ia berisi landasan filosofis yang paling mendasar. Ia memiliki tingkat keumuman tertinggi. Menurut ‘Atiyyah, maqasid ‘Atiyyah hendak merealisasikan penghambaan kepada Allah, sebagai khalifahNya di Bumi untuk memakmurkannya, di sela-sela iman dan konsekwensinya berupa amal salih yang merealisasikan kebahagiaan di dunia dan akherat, material dan spiritual, keseimbangan masalah individual dan masalah sosial,

⁹⁵ Ibid., 316-317.

⁹⁶ Ibid., 317.

⁹⁷ Ibid., 56.

masalah kebangsaan secara khusus dan masalah kemanusiaan secara umum, masalah masa kini dan masalah masa mendatang, berkaitan dengan manusia individual, keluarga, bangsa maupun kemanusiaan seluruhnya.

2. *Maqāṣid al-‘kulliyah*, yaitu yaitu prinsip-prinsip umum yang mudah difahami ketika disebut kata maqasid, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dengan pengurangan atau penambahan pada 5 prinsip tersebut. Namun, sifat keumumannya kurang dibandingkan *maqāṣid ‘āliyah*. maqasid yang eksistensinya ada di semua *bab* (bidang) shariah Islam. Seperti maqasid daruriyyat, hajjiyyat, keadilan sosial (*al-‘adl al-ijtima‘ī*), universalitas (*al-‘ālamīyah*), dan kemudahan (*al-taisīr*).
3. *Maqāṣid al-khaṣṣah*, yaitu maqasid yang eksistensinya ada pada bab tertentu atau beberapa bab yang sejenis atau himpunan hukum shariah yang sejenis. Demikian pula, termasuk *maqāṣid khaṣṣah*, maqasid khusus berkaitan dengan ilmu humaniora, ilmu sosial dan ilmu alam dilihat dari perspektif shariah. Seperti memelihara kemaslahatan anak-anak dalam ketetapan hukum khusus berkaitan dengan keluarga, memberikan efek jera kepada para pelaku tindak pidana dalam ketetapan hukum khusus berkaitan dengan sanksi hukum (*‘uqūbat*) dan melarang penimbunan (*iḥtikār*) dalam ketetapan hukum khusus berkaitan dengan perjanjian yang bersifat kebendaan.

4. *Maqāṣid al-juz-iyyah*, yaitu maqasid yang memuat ‘alasan hukum’ (*‘illah*) dan ‘tujuan’ (*al-hadaf*) dari dalil tekstual (*nass*) tertentu atau hukum tertentu. Seperti tujuan mengungkap kebenaran ketika nass menetapkan keharusan menghadirkan sejumlah saksi dalam kasus-kasus hukum tertentu, tujuan meringankan dari kesulitan ketika dalil tekstual memperkenankan orang berpuasa yang sakit untuk berbuka, tujuan memberikan makan ketika dalil tekstual mewajibkan mendistribusikan daging pada hari idul qurban dan lain-lain⁹⁸.

Dilihat dari sudut pandang kejelasan dan ketidakjelasan dalil-dalil yang mengokohkan tujuan, Ibn Ashūr membagi maqasid shariah menjadi 2 (dua) yaitu :

- A. *Maqāṣid Qat’iyyah* yaitu maqasid yang didukung oleh induksi lengkap (sempurna) terhadap nas-nas al-Kitab dan al-Sunnah dengan *dalālah* (penunjukan) yang sangat jelas, yang menghilangkan semua bentuk keraguan terhadapnya melalui cara pengungkapan makna-makna *kulliyah* (universal). Menurut Ibn Ashūr, salah satu contoh *maqāṣid shari’ah qat’iyyah* adalah maqasid yang diambil dari berulang-ulangnya dalil-dalil al-Qur’an yang menafikan kemungkinan adanya tujuan *majāz* (kiasan) dan *mubālaghah* (hiperbola). Seperti tujuan shariah untuk memberikan kemudahan (*lī al-Taisir*).
- B. *Maqāṣid Zanniyyah* yaitu maqasid yang didasarkan pada induksi tidak lengkap. Ibn Ashur mengatakan bahwa *maqāṣid zanniyyah* diperoleh dari

⁹⁸ Ibid., 22-23. Lihat juga Jamaluddin ‘Atiyyah, *Naḥw Taf’īl Maqāṣid al-Shari’ah*, 111-137.

generalisasi dari tidak begitu banyak tindakan-tindakan syariah. Sebab induksi semacam ini menjadikan kita memperoleh keyakinan (ilmu) tentang terminologi Shari', dan apa yang Dia perhatikan dalam proses penetapan hukum. Namun, ia didasarkan pada dalil-dalil parsial (*juz'ī*) tidak qat'i asal usulnya dari Pembuat Hukum (*Shari'*), misalnya didasarkan pada khabar ahad⁹⁹.

G. Masalah Menurut Fuqaha Sebelum Abu Zahrah

Secara etimologi, *maṣlaḥah* dalam bahasa Arab diungkapkan dengan 2 redaksi yaitu :

Redaksi pertama, *al-maṣlaḥah* serupa *al-manfa'ah* dari segi wazan maupun makna. Dengan redaksi ini, *maṣlaḥah* merupakan masdar bermakna kebaikan/kesalehan¹⁰⁰ (*ṣalāḥ*), sebagaimana *manfa'ah* bermakna manfaat.. Hal ini dikuatkan beberapa kamus lain. Dalam *Lisān al-'Arab*, dijelaskan bahwa *maṣlaḥah* sama dengan *ṣalāḥ*. *Maṣlaḥah* merupakan mufrad dari *maṣālīḥ*. *Aṣlaḥa al-Shai-a ba'da fasādih* (dia memperbaiki sesuatu setelah rusak)¹⁰¹. Di dalam *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, *ṣalāḥ* (bagus) lawan dari *fasād* (rusak), *istaṣlaḥa* (menjadikannya baik) lawan dari *istaḥsada* (menjadikannya rusak)¹⁰². Dalam *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, *ṣalāḥa*, *ṣalāḥan*, *ṣalūhan* : hilang bahaya (*fasād*) darinya. Atau sesuatu itu bermanfaat atau cocok (*munāsib*). *Al-maṣlaḥah* : *al-ṣalāḥ wa al-*

⁹⁹ Muhammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Yordania : Dār al-Nafais, 2001), 233-237.

¹⁰⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya : Pustaka Progressif, 1997), 788.

¹⁰¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo : Dar al-Hadith, 2003), 5 : 374.

¹⁰² Muhammad al-Fairuzabādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 2005), 229.

*manfaah*¹⁰³. Sedangkan di dalam *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, *ṣalāḥ* lawan dari *fasād*, seperti *al-Ṣaluḥ*. *Maṣlahah* merupakan mufrad dari *maṣāliḥ*. Dan *istiṣlāḥ* lawan dari *istifsād*¹⁰⁴.

Redaksi kedua, masalah ditunjukkan pada perbuatan itu sendiri yang bersifat menarik manfaat dan menolak bahaya. Pengungkapan masalah dalam arti ini bersifat *majāzī* (*kiasan*) terhadap sebab yang mengantarkan kepada masalah. seperti dikatakan berdagang adalah masalah dan qisas adalah masalah, dalam arti, keduanya menjadi sarana menuju masalah. perdagangan menjadi sebab pemeliharaan harta dan qisas menjadi sebab pemeliharaan jiwa. Masalah dalam arti ini adalah lawan kerugian (*mafsadah*). Sebab keduanya saling berlawanan dan tidak dapat dikumpulkan, sebagaimana manfaat adalah lawan darar, dan atas dasar itu, menolak kerugian (*maḍarrah*) adalah masalah¹⁰⁵.

Kata masalah dalam bahasa Arab sedemikian jelas makna sehingga para ahli bahasa (*lughawiyyūn*) tidak bersusah payah untuk menafsirkan dan menjelaskannya panjang lebar. Sedangkan menurut ahli ilmu *naḥw* dan *ṣarf*, kata '*maṣlahah*' mengikuti wazan '*maf'alah*' dari kata masdar '*ṣalāḥ*' yang berarti baik perilakunya. Sigat '*maf'alah*' ini digunakan untuk tempat apa pun yang banyak muncul dari sesuatu. Dengan demikian, masalah menurut mereka berarti sesuatu yang di dalamnya memiliki kebaikan yang kuat (besar dan banyak)¹⁰⁶.

¹⁰³ Shauqī Daif, dkk, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo : Maktabah al-Shuruq al-Dauliyyah, 2008), 539.

¹⁰⁴ Zain al-Dīn al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Kairo : Dār al-Salām, 2007), 319.

¹⁰⁵ Ḥusain Ḥamid Ḥassan, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.th), 3.

¹⁰⁶ Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣlahah Fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo : Dār al-Yusr, 2006), 30

Para ulama memiliki definisi yang beragam tentang masalah secara terminologis. Ada 4 definisi fuqaha yang perlu dikemukakan di sini, yaitu :

Pendapat Pertama, masalah menurut imam al-Ghazālī (w. 505 H)

Di dalam *al-Mustasfā*, al-Ghazālī menjelaskan :

”Maslahah adalah ungkapan mengenai prinsip menghasilkan manfaat atau menghindarkan kerugian (madarrat). Yang kami maksud tidak demikian. Sebab menghasilkan manfaat atau menghindarkan madarrat merupakan tujuan (*maqāsid*) manusia dan kemaslahatan manusia terdapat pada keberhasilan mendapatkan tujuan-tujuan mereka. Namun yang kami maksud dengan maslahah adalah memelihara tujuan shariah Islam. Sedangkan tujuan shariah Islam dari manusia adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Semua tindakan manusia yang mengandung unsur memelihara 5 prinsip tersebut adalah maslahah. semua yang menghilangkan 5 prinsip ini adalah mafsadah dan menolak mafsadah adalah maslahah. Ketika kami mengatakan ‘*maknā al-mukhīl au al-munasīb*’ dalam bahasan qiyas, maka yang kami maksud adalah jenis ini (*maslahah*)”¹⁰⁷.

Ada beberapa catatan berkaitan dengan definisi yang dikemukakan al-Ghazālī, yaitu :

- a. Masalahah dalam arti menghasilkan manfaat dan menolak kerugian sesuai dengan maknanya secara ‘*urfī*’ (adat kebiasaan orang Arab) dan secara *lughawī* (makna etimologi).
- b. Namun yang dimaksud al-Ghazālī bukan masalahah dalam arti ‘*urfī* dan *lughawī* belaka, akan tetapi yang dimaksud adalah masalahah yang merupakan tujuan shariah atau masalahah yang diakui shariah. Masalahah yang menjadi tujuan shariah adalah masalahah yang mengupayakan pemeliharaan manusia dari sisi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta

¹⁰⁷ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Usūl* (Kairo : Maktabah al-Āmiriyah, 1332 H), I:286-287.

mereka. Masalah yang diakui syariah wajib dijadikan pedoman meski pun bertentangan dengan masalah manusia. Sebab jika masalah manusia bertentangan dengan tujuan syariah, maka hal itu bukan masalah sesungguhnya, akan tetapi hanya hawa nafsu yang dibungkus nama masalah. Atas dasar itu, al-Ghazālī membedakan antara tujuan manusia (*maqāsid al-khalq*) dan tujuan syariah (*maqāsid al-shar'*) seraya menegaskan bahwa pemeliharaan tujuan yang tersebut kedua adalah masalah yang diakui syariah, meski pun bertentangan dengan masalah yang tersebut pertama.

- c. Ketika *al-munāsib* disebut dalam bahasan qiyas berarti yang dimaksud al-Ghazālī adalah masalah. Maksudnya, perujukan masalah kepada maqasid syariah merupakan syarat utama suatu tindakan disebut masalah, atau bisa jadi dengan merujuk pada sifat *munāsib* (*waṣf munāsib*) yang digali dari suatu dalil tekstual tertentu. Sebab penggunaan nalar murni ketika melakukan perujukan masalah kepada maqasid syariah tidak cukup dapat diandalkan dalam mengenali dan menggali masalah yang diakui syariah (*maṣlaḥah shar'iyah*). Kadang-kadang syariah mengabaikan sifat munasib atau masalah ini karena adanya dalil tekstual (*naṣṣ*) tertentu. Ketika ia tidak diabaikan, berarti syariah memandangnya sebagai bagian dari masalah, karena penetapan hukum menggunakan masalah termasuk kategori qiyas, yang berarti mencuplik hukum dari rasionalitas dalil tekstual dan ijma' (*iqtibās al-ḥukm min ma'qūl al-naṣṣ*

wa al-ijmā'). Kadang-kadang pengakuan shariah terhadap masalah jenis ini masuk kategori istidlal dengan dalil mursal. Ketika shariah tidak membicarakan masalah sama sekali, tidak ada dalil tekstual yang bertentangan dengannya dan tidak ada makna yang sejenis dengan ketetapan shariah, maka ia masalah *gharībah*, yang tidak dapat dijadikan sebagai landasan hukum, sebab ia serupa dengan hawa nafsu¹⁰⁸.

Pendapat kedua, menurut imam 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H)

Imam 'Izzuddin menjelaskan masalah di banyak tempat dalam bukunya '*Qawā'id Ahkām fi Islāh al-Anām*'. Berkaitan dengan hakekat masalah dan bentuk masalah, ia berkata : "Ada 4 macam masalah yaitu kelezatan (*al-Ladhdhāt*) dan sebab-sebabnya serta kesenangan (*al-afrah*) dan sebab-sebabnya . Dan mafasid ada 4 macam yaitu kesengsaraan (*al-ālam*) dan sebab-sebabnya serta kesedihan (*al-humūm*) dan sebab-sebabnya. Keduanya terbagi menjadi 2 bentuk yaitu duniawi dan ukhrawi"¹⁰⁹.

Di bagian lain, ia mengatakan:

"*Maṣlahah* ada dua bentuk, yang pertama bersifat *ḥaqīqī* yaitu kesenangan dan kelezatan, dan kedua bersifat *majāzī* yaitu sebab-sebab keduanya. Kadang-kadang sebab-sebab masalah berupa *mafāsīd* sehingga ia diperintahkan atau diperbolehkan, bukan karena ia *mafāsīd*, akan tetapi karena ia menjadi sarana menuju *maṣāliḥ*. Seperti memotong tangan pencuri dalam rangka memelihara nyawa, menghadapi nyawa pada resiko meninggal dalam jihad, dan berbagai macam sanksi hukum. Semua ini tidak diperintahkan disebabkan adanya *mafāsīd* di dalamnya, akan tetapi demi memperoleh masalah yang merupakan maqasid shariah. Hukum bunuh dalam qisas, hukum potong tangan pencuri dan hukum rajam dalam zina diwajibkan oleh shariah Islam dalam rangka menghasilkan masalah

¹⁰⁸ Ibid., I : 287

¹⁰⁹ Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id Ahkām fi Islāh al-Anām* (Damshik : Dar al-Qalam, t.th), I:15

sesungguhnya (*hakiki*) yang timbul darinya. Semuanya dinamakan masalah secara kiasan (*majazi*) dengan menyebut sebab dengan nama penyebabnya. Demikian pula, mafasid ada dua macam yaitu hakiki berupa kesedihan dan kesengsaraan dan majazi berupa sebab-sebab keduanya. Kadang-kadang sebab-sebab *mafāsīd* (jamak dari mafsadah) merupakan *maṣāliḥ* (jamak dari masalah) sehingga ia dilarang shariah Islam, bukan karena ia *maṣāliḥ*, akan tetapi karena ia menjadi sarana menuju *mafāsīd*¹¹⁰.

Di tempat lain, imam Ibn ‘Abd al-Salām menyatakan :

”Ungkapan lain dari masalih dan mafasid adalah baik (*al-khair*) dan buruk (*al-sharr*), manfaat (*al-naḥ*) dan bahaya (*al-darr*), dan bagus (*al-hasanāt*) dan jelek (*al-sayyiāt*). Sebab semua masalih adalah baik, bermanfaat dan bagus. Semua mafasid adalah buruk, berbahaya dan jelek. Di dalam al-Qur’an, yang dominan adalah penggunaan *hasanāt* untuk *maṣāliḥ* dan *sayyiāt* untuk *mafāsīd*¹¹¹.

Berkaitan dengan cara memahami dan mengetahui masalah dan mafsadah, Ibn ‘Abd al-Salam menyatakan :

”Sebagian besar *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* dunia dapat diketahui dengan akal manusia. Demikian pula, sebagian besar shariat Islam. Sebab sebelum adanya ketetapan hukum shariah, orang berakal yakin bahwa memperoleh masalah murni dan menolak mafsadah murni dari manusia merupakan tindakan yang bagus dan terpuji¹¹².

Berdasarkan pembacaan terhadap pendapat Ibn ‘Abd al-Salām di atas dapat disimpulkan beberapa hal :

¹¹⁰ Ibid., 17.

¹¹¹ Ibid., 7.

¹¹² Ibid., 7-8.

- a. Masalah berarti kelezatan dan kesenangan dan sarana kepadanya baik yang bersifat materi (*dunyāwī*) maupun yang bersifat immateri (*ukhrāwī*). Dan mafsadah adalah kesengsaraan dan sarana kepadanya baik yang bersifat materi (*dunyāwī*) maupun bersifat immateri (*ukhrāwī*).
- b. Sarana menuju masalah dan sarana menuju mafsadah memiliki makna penting. Seseorang harus memahami dengan cermat sarana (*wasāil*) dari setiap tindakan hukum agar tidak salah dalam menentukan hukum terhadap tindakan tersebut. Sebab boleh jadi tindakan hukum tersebut berupa hal yang mafsadah, akan tetapi ia ditujukan untuk tujuan yang masalah. Dan mungkin saja tindakan tersebut berupa hal yang masalah, akan tetapi ia ditujukan untuk tujuan mafsadah.
- c. Cara untuk mengetahui masalah dan mafsadah adalah menggunakan akal fikiran. Dengan akal fikiran, manusia sudah terbukti dapat mengetahui yang masalah maupun mafsadah, ketika belum ada shariat agama.

Pendapat ketiga, menurut imam Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716)

al-Ṭūfī mendefinisikan masalah sebagai berikut :

”Definisi masalah menurut kebiasaan para pengguna bahasa Arab (*‘urfī*) adalah sebab yang mengantarkan kepada kebaikan (*salāh*) dan manfaat (*al-naf’*), seperti perdagangan yang mengantarkan kepada keuntungan. Sedangkan definisi masalah menurut terminologi syariah adalah *sebab* (sarana) yang mengantarkan kepada tujuan Sang Pembuat hukum baik dalam bidang ibadah maupun adat kebiasaan manusia. Masalah dibagi 2 yaitu masalah yang menjadi tujuan Sang Pembuat hukum untuk Zat-Nya sendiri, seperti berbagai bentuk ritual (*ibadāt*) dan masalah yang menjadi Tujuan

Sang Pembuat yang ditujukan untuk memberikan manfaat kepada seluruh makhluk dan untuk mengatur urusan adat kebiasaan mereka”¹¹³.

Berdasarkan pembacaan terhadap definisi di atas, ada beberapa catatan penting terkait dengan pandang al-Ṭufī tentang masalah, yaitu :

- a. Al- Ṭufī hampir sama dengan al-Ghazālī, karena membedakan definisi masalah dari dua sisi yaitu *lughawī- ‘urfī* yang bersifat majazi dan *istilāḥī al-shar’i* yang bersifat hakiki.
- b. Berdasarkan pembedaan tersebut berarti ada dua tujuan dalam masalah yaitu tujuan makhluk (manusia) dalam bentuk tujuan mendapatkan kebaikan dan manfaat untuk diri sendiri menurut kebiasaan manusia dan tujuan Sang Pembuat hukum dalam bentuk memberikan manfaat untuk kepada manusia. Oleh karena itu, yang dimaksud masalah syariah bukan manfaat secara umum yang diketahui manusia menurut kebiasaannya. Akan tetapi manfaat yang dikehendaki Sang Pembuat hukum. Atas dasar itu, meski pun hukuman qisas pada pelaku perzinaan tidak dianggap masalah oleh sebagian kelompok manusia karena dianggap tidak ada manfaatnya, namun oleh karena hukuman tersebut merupakan tujuan yang dikehendaki Sang Pembuat hukum demi kemaslahatan manusia secara umum, maka hukuman qisas dianggap masalah yang sesungguhnya
- c. Namun di sisi lain al-Ghazālī berbeda pendapat dalam kaitannya dengan menjadikan masalah sebagai dalil istinbat hukum yang mandiri. Yang dimaksud masalah menurut al-Ghazālī adalah *maknā munāsib*, bukan

¹¹³ Al- Ṭufī, *Risalah fi Ri’ayah al-Maṣlahah*, 25

dalam arti sebagai dalil istinbat hukum. Hal ini bisa dilihat dari pembagian masalah berdasarkan ungkapan dari Sang Pembuat hukum yang dilakukannya dan penetapan syarat-syarat tertentu agar masalah layak dijadikan dalil istinbat hukum. Menurutnya, ada 3 bentuk masalah, yaitu masalah *mulghāh*, *mu'tabarāh* dan *mursalāh*. Masalah *mursalāh* dibagi 2 yaitu *mursalāh mulā'imāh* dan *mursalāh gharībāh*. Masalah *mulghāh* dan *gharībāh* sama sekali tidak dapat dijadikan dalil istinbat hukum. Masalah *mu'tabarāh* termasuk kategori qiyas karena dikuatkan dalil tekstual tertentu. Sedangkan masalah *mursalāh mulā'imāh* dapat dijadikan dalil istinbat hukum, meski tanpa didukung dalil tekstual tertentu (*shahīd*), dengan syarat sesuai (*mulā'imāh*) dengan jenis tindakan hukum syariah. Bahkan al-Ghazālī tidak mengambil *seluruh* bentuk masalah *mulā'imāh* ini kecuali dalam keadaan darurat.

Sementara itu, al-Ṭūfī mendefinisikan masalah sebagai dalil istinbat hukum. Akan tetapi ia tidak membagi masalah berdasarkan ungkapan Sang Pembuat hukum, tidak berdasarkan kuat atau lemahnya dan tidak berdasarkan sesuai atau tidak sesuainya dengan jenis tindakan hukum syariah. Ia tidak menetapkan syarat apa pun untuk diterimanya masalah sebagai dalil istinbat hukum selain syarat perujukannya kepada maqāsid syariah secara umum (*maqāsid al-sharī'ah al-'āmmah*). Bahkan, ia memandang pembagian semacam ini sebagai tindakan memaksakan diri dan dibuat-buat. Menurutnya, cara untuk mengetahui masalah adalah

lebih umum dari itu dan lebih mudah, sebab shariah menuntut untuk memperhatikan masalah untuk dilakukan dan mafasid untuk dihindarkan secara umum berdasarkan ijma¹¹⁴.

Pendapat keempat, menurut imam al-Shāṭibī (w.790 H)

Berkaitan dengan hakekat masalah, al-Shāṭibī berkata :”Arti masalah mursalah dapat dikembalikan pada *maknā munāsib* yang tidak didukung dasar hukum tertentu baik berupa dalil tekstual individual (*shahīd shar’i ‘alā al-khusūs*)”¹¹⁵. *Maknā munāsib* ini dapat dijadikan rujukan dengan syarat sesuai dengan bentuk-bentuk tindakan hukum shariah (*mulāimah bi taṣarrufāt al-shar’i*) dan maknanya diambil dari banyak dalil shariah (*ma’khūdhān ma’nahū min adillatih*), dalam arti ia memiliki jenis yang sama dengan jenis tindakan shariah. Ia dapat dijadikan pedoman dalam istinbat hukum jika kumpulan beberapa dalil yang mendukungnya mengantarkannya pada sifat qat’i, karena suatu dalil tidak menjadi qat’i karena kesendiriannya, akan tetapi ia menjadi qat’i karena kesatupaduannya dengan dalil-dalil lainnya¹¹⁶.

Berdasarkan pembacaan terhadap pandangan al-Shāṭibī di atas dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu :

- a. Masalah mursalah adalah *maknā munāsib* yang didasarkan pada dalil tekstual tertentu baik yang mendukung maupun yang melarang.

¹¹⁴ Al-Ṭufī, *Mukhtasar Sharḥ al-Rauḍah* (Damshik : Muassasah al-Risalah, 1990), 3 : 204.

¹¹⁵ Abū Ishāq Ibrahim al-Shāṭibī, *Al-I’tisām* (Saudi Arabia : Dar Ibn ‘Affān, 1992), 607.

¹¹⁶ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqat*, 1 : 32.

- b. Makna munasib ini baru dapat dijadikan landasan dalam istinbat hukum manakala sesuai dengan *jenis* tindakan hukum shariah yang tertuang di dalam dan diambil dari kumpulan dalil-dalil tekstual yang keseluruhannya dapat mengantar pada kedudukan dalil qat'i.
- c. Suatu dalil dikatakan qat'i bukan karena ia berdiri sendiri secara individual, akan tetapi ia menjadi dalil qat'i karena ia disokong dalil-dalil lainnya yang keseluruhannya membentuk dalil kolektif yang bersifat qat'i.

Berdasarkan pembacaan terhadap definisi yang dikemukakan 4 pakar usul fiqh di atas, penulis tidak hendak membuat definisi baru, akan tetapi hendak memberikan beberapa catatan tentang hal-hal yang mereka sepakati berkaitan dengan masalah mursalah sebagai dalil istinbat hukum.

Adapun hal-hal yang disepakati fuqaha di atas adalah :

- a. Masalah merupakan tujuan Sang Pembuat hukum (*maqāsid al-shari'ah*), bukan sekedar tujuan manusia, sehingga boleh jadi tujuan yang dipandang masalah oleh manusia tidak dipandang sebagai masalah yang diakui shariah, jika bertentangan dengannya.
- b. Masalah memiliki dua sisi yaitu menghasilkan masalah dan menghindarkan mafsadah.
- c. Sebab yang mengantarkan kepada masalah (*wasā'il*) dipandang masalah juga (*ghāyāt*). Ketika shariah mewajibkan ritual salat kepada setiap muslim (*ghāyah*), maka shariah juga mewajibkan wudu sebagai syarat sahnya salat. (*wasīlah*).

- d. Masalah memiliki kaitan erat dengan pemeliharaan 5 prinsip utama kehidupan yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.
- e. Masalah dapat dipahami oleh akal sehat manusia. Dan masalah semacam ini terdapat pada bidang yang bersifat duniawi, adat dan muamalat.

G. Masalah Menurut Abu Zahrah

Dalam menjelaskan arti masalah, Zahrah seringkali mengutip pendapat 2 filsuf etika Barat terkemuka yaitu Jeremy Bentham dan John Stuart Mill untuk mendukung pandangannya. Buku Mill yang berjudul “*Utilitarianism*” telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul “*Risālah al-Manfa’ah*” oleh Muhammad ‘Āṭif Barakāt, ketua Perguruan Tinggi Hakim Agama, tempat Zahrah menghabiskan 9 tahun masa belajar fiqhnya. Sedangkan buku Bentham yang berjudul “*An Introduction to the Principles of Morals and legislation*” diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul “*Usūl al-Sharā’i*” oleh Fath Zaghlul. Ia mengutip pendapat Bentham yang mengatakan bahwa tujuan tertinggi etika dan aturan perundangan adalah sama yaitu demi kebahagiaan manusia. Bedanya, etika berkaitan dengan kebahagiaan individu dan pendidikan jiwanya tanpa adanya sanksi, sedangkan aturan perundangan mengatur hubungan manusia satu sama lain berkaitan dengan lembaga peradilan dengan menggunakan hukum-hukum material dan formal yang di dalamnya ada ketentuan sanksi bagi yang melanggarnya. Sanksi ini bersifat duniawi, tidak ukhrawi. Atas dasar itu, etika tidak bisa dilepaskan dari politik maupun aturan perundangan. Tidak bisa dikatakan bahwa masalah ini buruk dari sisi etika, akan tetapi baik dari sudut

pandang politik atau aturan perundangan. Sebagaimana tidak boleh dikatakan bahwa asas-asas matematika benar pada situasi tertentu dan tidak benar pada situasi yang lain. Sebab parameter benar dan salah dalam kaedah-kaedah ini tidak berbeda. Dan parameter tersebut adalah manfaat yang cukup layak untuk dijadikan timbangan baik dalam masalah etika maupun aturan perundangan¹¹⁷.

Selanjutnya, Zahrah menelusuri akar masalah yang menyebabkan sebagian fuqaha keberatan untuk menerima masalah sebagai dalil hukum yang mandiri. Menurutnya, dengan meminjam konsep Mill, bahwa keberatan terhadap pandangan tersebut disebabkan adanya kekaburan terhadap apa yang dimaksud dengan ‘*maṣlahah*’. Mereka menolak menjadikan masalah sebagai dalil mandiri, karena hal itu berarti menetapkan hukum dalam agama sekehendak keinginan diri dan dengan hawa nafsu. Misalnya, al-Ghazālī berpendapat bahwa berpegang pada *maṣlahah mujarradah* yang tidak didukung nass syar’i adalah menetapkan hukum sekehendak diri dan dengan hawa nafsu (*ḥukm fī al-dīn bi al-Tashahhi dan ḥukm bi al-hawā*). Imam Ḥaramain, sebelum al-Ghazālī, menolak penggunaan masalah tanpa terlebih dahulu menelusuri *shāhid* (dalil nass) dan memandang tindakan ini sama dengan menetapkan hukum kepada orang awam menurut hawa nafsu (*taḥkīm li al-awām bi ḥasab ahwāihim*). Bahkan imam Al-Shafī’ī juga menentang hal ini dengan sengit. Atas dasar itu, Zahrah yakin bahwa penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan ‘*maṣlahah*’ mampu menghilangkan kekaburan yang melekat padanya. Sebagaimana para pendukung

¹¹⁷ Abū Zahrah, *Malik*, 314.

teori manfaat dalam filsafat etika di Barat juga menghadapi kritik dan sanggahan. Hal itu disebabkan kata '*manfaat*' yang hendak dijadikan sebagai tolok ukur tindakan moral belum difahami secara benar oleh para pengkritiknya. Karena itu, Mill merasa perlu untuk menjelaskan arti '*manfaat*' sedetail-detailnya sehingga mampu menghilangkan kekaburan-kekaburan dalam teori etika mereka dengan cara menjelaskan hakekat teori manfaat kepada para penentangannya¹¹⁸.

Anehnya, kata Zahrah, sejak awal kehadirannya dalam sejarah filsafat Yunani, aliran manfaat selalu mendapatkan serangan dengan ungkapan yang lebih pedas. Sebab banyak filsuf terkemuka menyatakan bahwa pandangan yang memandang manfaat atau kelezatan sebagai tujuan paling utama dalam kehidupan sangat merendahkan martabat manusia dan hanya cocok untuk seekor babi yang menyerupai para pengikut Epikuros pada masa lampau. Kritik tersebut selalu dijawab Mill dengan menyatakan bahwa justru para pengkritik merupakan orang yang merendahkan derajat manusia, sebab dasar kritik mereka menyatakan bahwa manusia tidak memiliki potensi untuk meraih manfaat atau kenikmatan yang lebih tinggi daripada kelezatan (kepuasan) yang dirasakan seekor babi. Sesungguhnya kenikmatan seekor babi tidak sama dengan kebahagiaan manusia, karena manusia merasa nikmat dengan potensi yang lebih tinggi daripada sekedar nafsu binatang. Dan hanya dengan menyadari potensi tersebut, manusia tidak melihat kebahagiaan kecuali apa yang menumbuhkan kenikmatan lebih tinggi tersebut. Zahrah memberi catatan bahwa Epikuros melihat bahwa tolok ukur keutamaan adalah

¹¹⁸ Ibid., 316-317.

manfaat individual dalam bentuk tertingginya. Namun pandangan ini diubah oleh Bentham dan Mill, yang menyatakan bahwa tolok ukur tindakan moral manusia adalah menghasilkan manfaat untuk sebanyak mungkin orang dengan kualitas sebesar mungkin (*al-manfaah li akbar 'adad bi akbar qadr*)¹¹⁹.

Namun aliran manfaat (*utilitarianism*) dikritik di Eropa setelah masuknya agama Kristen dari sisi yang berbeda dengan kritik yang ditujukan pada masalah dalam Islam, yaitu menjadikan manfaat sebagai tolok ukur tindakan moral bertentangan dengan prinsip zuhud (*asketism*) yang menjadi misi utama agama Kristen. Oleh karena itu, para penulis Eropa yang membela aliran utilitarianisme mengupayakan kompromi antara asketisme dan utility. Namun, hal seperti ini tidak terjadi di dalam fiqh Islam untuk menjadikan masalah sebagai dasar untuk menetapkan hukum. Sebab, menurut Zahrah, kehidupan asketik (zuhud) tidak termasuk ajaran Islam. Zuhud dalam Islam adalah tindakan positif untuk memberikan manfaat bagi orang lain, meski pun dengan mengorbankan kepentingan individual, sebagaimana dilakukan para tokoh asketik awal Islam, semacam Abu Bakr, 'Umar, 'Uthman, 'Ali dan para *siddiqin* dan *shuhada*. Sebab Islam tidak mengajarkan penyiksaan jasmani demi kesucian rohani, akan tetapi Islam mengajarkan penguatan rohani demi menjalankan kewajiban rohani¹²⁰.

Dengan demikian, Zahrah menegaskan adanya titik temu antara sebagian fuqaha yang menjadikan masalah sebagai metode istinbat hukum dengan para filsuf yang menjadikan manfaat sebagai tolok ukur yang dapat

¹¹⁹ Ibid., 317.

¹²⁰ Ibid., 218-219.

dipertanggungjawabkan terhadap tindakan moral. Ia meyakini bahwa penjelasan tentang masalah mu'tabarah dan kedudukannya akan dapat menghilangkan kesalahfahaman yang melekat padanya sebagaimana dilakukan para pendukung aliran utilitarianisme modern dalam menjelaskan hakekat manfaat untuk menghilangkan kesalahfahaman para pengkritiknya yang melekat pada ide tentang 'manfaat'. Menurut Zahrah, Hakekat masalah yang bisa dijadikan sebagai dalil *hukum agama* dalam syariat Islam adalah masalah yang sesuai dengan tujuan-tujuannya (*maqāṣid al-sharī'ah*) yaitu memelihara 5 hal yang disepakati ulama tentang kewajiban untuk memeliharanya yaitu jiwa, akal, harta, keturunan dan kehormatan. Semua agama sepakat mewajibkan memeliharanya dan semua akal sehat manusia juga sepakat bahwa tegaknya suatu komunitas tergantung pada pemeliharaan terhadapnya. 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, Zahrah menukil pembagian ulama usul al-fiqh terhadapnya menjadi 3 yaitu *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*¹²¹.

Salah satu hal yang Zahrah anggap perlu dikaji adalah masalah yang berkaitan dengan tempat di mana masalah atau manfaat bisa ditemukan dan kaitannya dengan 5 hal yang wajib dipelihara untuk mengetahui apakah ia termasuk dalam kategori masalah yang menjadi pijakan ada atau tidak adanya

¹²¹ Ibid., 321.

hukum (*al-maṣlahah allati tadūr haulahā al-aḥkām wujūdan wa ‘adaman*), ataukah ia tidak termasuk kategori itu, ataukah ia hanya dorongan hawa nafsu belaka yang tidak perlu diperhitungkan sebagai kaedah umum untuk mengatur masyarakat dan menegakkan bangunannya atas dasar pondasi yang kokoh atau yang lainnya.

Menurutnya, pada kebanyakan keadaan, masalah-masalah tidak sunyi dari mafsadah-mafsadah. Demikian pula, mafsadah-mafsadah tidak sunyi dari masalah-masalah yang menyertainya. Manfaat selalu terkait erat dengan mafsadah, dan mafsadah tidak terlepas dari manfaat. Dengan menyadur al-Shāṭibī, ia menyatakan bahwa semua masalah selalu diiringi *taklif* (pembebanan) dan keberatan yang menyertainya. Seperti makan, minum, berpakaian, naik kendaraan, bersuami-isteri dan lain-lain tidak akan pernah dicapai kecuali dengan susah payah dan kerja keras, sebagaimana mafsadah duniawi bukan mafsadah murni dilihat dari sisi eksistensinya. Tidak satu pun mafsadah yang diyakini selalu ada di dalam adat kebiasaan yang berlaku kecuali ia diiringi oleh kelembutan, kasih sayang dan perolehan banyak kelezatan. Sebab kehidupan dunia ini dirancang untuk menggabungkan dua hal ini (*maṣlahah dan mafsadah*). Siapa pun yang berupaya ingin melepaskan diri dari salah satunya, maka ia tidak akan mampu melakukannya. Pengalaman empiris telah membuktikan hal itu. Sebab dunia adalah rumah ujian¹²².

¹²² Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, II : 44-45.

Zahrah juga mengulas panjang lebar pendapat Ibn al-Qayyim yang senada dengan al-Shatibi bahwa masalah, kebaikan, kelezatan dan kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan jalan susah payah. Zahrah mengutip kategorisasi masalah dan mafsadah yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim. Ia membagi tindakan hukum manusia dalam hubungannya dengan masalah dan mafsadah menjadi 5 kategori, yaitu :

Pertama : tindakan hukum bersifat masalah murni

Kedua : tindakan hukum yang masalahnya bersifat dominan

Ketiga : tindakan hukum yang bersifat mafsadah murni

Keempat : tindakan hukum yang madaratnya bersifat dominan

Kelima : tindakan hukum yang masalah dan madaratnya sama¹²³

Pembagian ini menurut Zahrah dilakukan secara rasional murni tanpa mempertimbangkan kenyataan yang ada di lapangan. Dalam kenyataan, para cerdik cendekia berbeda pendapat berkaitan dengan 3 kategori dan sepakat mengenai 2 kategori. Mereka sepakat mengenai kategori kedua, tindakan hukum yang masalahnya lebih dominan dan kategori keempat, tindakan hukum yang mafsadahnya lebih dominan. Adapun mengenai 3 kategori lainnya yaitu tindakan hukum murni masalah dan tindakan hukum murni mafsadah serta tindakan hukum yang masalah dan mafsadahnya setara, mereka berbeda pendapat¹²⁴.

¹²³ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāh Dar al-Sa'ādah wa Manshūr al-'Ilm wa al-Irādah* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 331.

¹²⁴ Abū Zahrah, *Malik : Hayatuh wa 'Ashruh – Arāuh wa Fiqhuh* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabī, t.th), 338.

Zahrah menjelaskan bahwa menurut sebagian ulama, tindakan hukum bersifat *manfaat* murni dan tindakan hukum bersifat mafsadah murni tidak ada dalam kenyataan empiris. Menurut Ibn al-Qayyim, masalah adalah kenikmatan dan kelezatan (*inna al-maṣlahah hiya al-na'im wa al-Ladhdhah*) dan apapun yang menjadi sarana padanya dan mafsadah adalah siksaan dan rasa sakit (*wa al mafsadah hiya al-'adhāb wa al-alam*) dan sarana yang mengantarkan padanya. Namun menurut sebagian lainnya, manfaat murni dan mafsadah murni memang ada dalam kenyataan. Mereka memberikan alasan bahwa para Nabi pilihan dan para Malaikat suci adalah contoh baik murni dan Iblis dan antek-anteknya adalah buruk murni. Jika memang ada sebagian orang yang baik murni berarti tindakan manusia pun ada yang baik murni dan buruk murni¹²⁵.

Untuk mengkompromikan dua pendapat yang saling berseberangan tersebut, Zahrah mengutip pendapat Ibn al-Qayyim yang telah disimpulkannya sebagai berikut :

Pertama : bahwa sebagian masalah memang ada yang bersifat murni, akan tetapi ada kesulitan yang harus dijalani dengan sabar dalam proses mendapatkan kemaslahatan tersebut. Dengan demikian, masalah bersifat murni, akan tetapi jalan untuk mencapainya penuh dengan duri yang menyakitkan

Kedua : bahwa besarnya kesulitan tergantung besarnya masalah murni. Semakin murni masalah itu, maka kesulitan, energi dan kesabaran yang dicurahkan semakin besar

¹²⁵ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, 331.

Ketiga : bahwa semakin mulia jiwa seseorang dan semakin luhur cita-citanya, maka badannya akan semakin payah dan semakin sedikit istirahat. Dan manfaat individual bagi pelakunya bersifat maknawi (rohani), sedangkan manfaat materinya bersifat bisa ditunda, tidak sekarang¹²⁶ .

Berdasar pembacaan terhadap kompromi yang dilakukan Ibn al-Qayyim di atas, Zahrah menyimpulkan bahwa pandangan ini sejalan dengan pandangan para ahli etika yang mendukung teori Utilitarianisme di Barat. Mereka menyatakan bahwa manfaat individual kadang-kadang bersifat maknawi (rohani) ketika manusia berjiwa mulia dan bercita-cita luhur. Zahrah kemudian mengutip pendapat John Stuart Mill :

“Ada suatu kenyataan yang tidak dapat disangkal bahwa orang-orang yang kaya pengalaman atau orang-orang yang mampu mengukur segala sesuatu menurut ukuran yang sebenarnya (adil) sangat mengutamakan kehidupan yang bersifat intelektual. Sedikit sekali manusia yang suka berubah menjadi binatang . Bahkan orang yang cerdas enggan berubah menjadi binatang, meski pun dijanjikan dengan berbagai kenikmatan yang bersifat kebinatangan. Orang terpelajar tidak mau berbalik menjadi orang yang bodoh. Orang yang memiliki perasaan halus dan pemahaman yang lurus tidak akan mau berubah menjadi orang yang kasar dan sembrono, meskipun mereka merasa yakin bahwa kedunguan, kebodohan dan kekasaran lebih memuaskan keinginan nafsu diri mereka. Bahkan mereka tidak akan rela untuk menukarkan apa yang ada di dalam diri mereka berupa amal, ilmu dan perasaan dengan kepuasan terbesar yang diinginkan oleh keinginan hawa nafsu mereka sendiri dan kebanyakan orang . Jika seandainya mereka membayangkan satu jam saja bahwa mereka menerima pertukaran tersebut, maka mereka merasa pada satu jam yang menyengsarakan.¹²⁷

Al-Buṭī menegaskan bahwa masalah manusia tidak boleh bertentangan dengan mafsadah yang setara atau yang lebih dominan sehingga kehilangan nilai

¹²⁶ Abū Zahrah, *Mālik*, 324.

¹²⁷ Ibid., 325. Lihat juga John Stuart Mill, *Utilitarianism* (New York : McGraw Hill, 2001), 107.

dan manfaatnya. Seperti orang yang menelan obat untuk mengobati rasa sakit yang ada di perutnya, namun ternyata menyebabkan sakit kepala. Namun ketika masalah dibarengi mafsadah yang lebih kecil dararnya, maka sesungguhnya tidak ada pertentangan dalam hal ini, sebab akal sehat akan menuntut untuk menanggung darar yang kecil demi memperoleh masalah yang dapat menolak darar yang besar. Kesulitan (*mashaqqah*) dilihat dari sisi rasa sakit yang ditimbulkan termasuk mafsadah, akan tetapi ia berubah menjadi masalah manakala digunakan sebagai sarana untuk mewujudkan masalah. Seperti orang yang makanannya tertahan di tenggorokannya karena tidak ada air sama sekali di sekitarnya kecuali segelas khamer yang jika tidak diminum, maka dia akan mati atau orang yang berupa menahan diri dari konsumsi makanan tertentu karena ada gula di dalamnya yang menyebabkan dirinya terserang penyakit, namun jika ia tidak memakannya, maka dia akan mati. Masalah dalam hal ini bertentangan dengan mafsadah yang setara dengannya atau lebih dominan. Ia diperkenankan untuk mengkonsumsi khamer atau gula demi memelihara kepentingan dasarnya yaitu jiwanya. Adapun kesulitan yang lebih rendah dari itu yaitu kesulitan yang terjadi dalam pekerjaan dan tugas hidup keseharian, maka bukan termasuk kesulitan yang hendak dihilangkan oleh Allah (*rafʿ al-ḥarf*). Būṭī menjelaskan bahwa perintah-perintah agama dishariatkan demi merealisasikan kemaslahatan manusia. Kesulitan yang melekat pada pelaksanaan setiap perintah agama adalah lebih kecil dibandingkan kemaslahatan yang hendak diperoleh¹²⁸.

¹²⁸ Al-Būṭī, *Dawābīṭ al-Maṣlahah*, 112-113.

Persoalan berikutnya yang menjadi perdebatan di antara para ulama dalam kaitannya dengan hubungan masalah dan mafsadah adalah kategori kelima yang menyatakan adanya tindakan hukum yang masalah dan mafsadahnya sama. Sebagian ulama, misalnya al-Ṭufī, menyatakan bahwa kategori ini ada dalam kenyataan. Namun sebagian lain, yaitu ibn al-Qayyim menyatakan sebaliknya. Zahrah sepakat dengan Ibn al-Qayyim dalam hal bahwa kategori semacam ini meskipun secara rasional dimungkinkan, namun secara nyata tidak ada bentuknya. Mengandaikan tindakan yang manfaat dan dararnya sama adalah tidak mungkin, sebab yang ada dalam kenyataan hanyalah tindakan hukum yang dominan masalah atau dominan mafsadahnya, sehingga kebolehan maupun larangan tergantung pada hal yang dominan. Terkadang ada suatu tindakan hukum yang dominan mafsadahnya pada suatu waktu tertentu, namun pada waktu lainnya masalah lebih dominan. Sehingga ketetapan hukumnya ditentukan berdasarkan pada tindakan manakah yang dominan pada suatu waktu tertentu. Dengan demikian, hukum berbeda-beda berdasarkan perbedaan situasi dan keadaan¹²⁹. Hal ini didukung al-Rāzī membagi tindakan manusia dalam kaitannya dengan masalah dan mafsadah menjadi 6 kategori :

1. Masalah murni. Masalah ini wajib diupayakan.
2. Masalah lebih dominan. Masalah ini wajib direalisasikan.
3. Masalah dan mafsadah seimbang. Kategori ini tidak ada (*'abath*).
Masalah ini tidak boleh direalisasikan.

¹²⁹ Abū Zahrah, *Mālik*, 325-326.

4. Masalah dan mafsadah tidak ada di dalamnya. Kategori ini tidak ada (*'abath*) Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan.
5. Mafsadah murni. Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan.
6. Mafsadah lebih dominan. Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan¹³⁰.

Menurut Zahrah, pendapat ibn al-Qayyim dan al-Rāzī ini rasional dan sesuai dengan yang ada dalam kenyataan empiris. Namun al-Ṭufī yang berpendapat sebaliknya dengan pengandaian adanya sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya dan antara masalah dan mafsadahnya dalam realitas empiris. Jika keduanya sama, maka jalan keluarnya adalah melalui proses pemilihan atau pengundian (*bi al-ikhtiyār au al-qur'ah*)¹³¹. Zahrah mengkritik al-Ṭufī dengan argumen-argumen yang telah dikemukakan ibn al-Qayyim. Telaah empiris menunjukkan tidak ada sesuatu pun yang sama kadar manfaat dan bahayanya dalam semua keadaan dan untuk semua orang. Yang ada adalah sesuatu yang berbeda-beda masalah dan mafsadahnya sesuai dengan perbedaan manusia dan perbedaan keadaan-keadaan seorang individu serta perbedaan adat kebiasaan umat manusia. Ibarat obat hanya bermanfaat di kala sakit dan membahayakan di kala sehat. Perbedaan akibat tergantung pada keadaan sakit dan sehat, meski pun sifat-sifat sesuatu itu tidak berbeda dan karakteristiknya tidak berubah¹³².

¹³⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1998), 6 : 165.

¹³¹ Al-Ṭufī, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlahah*, 46

¹³² Abu Zahrah, *Malik*, 327.

Zahrah menuntut al-Ṭufī untuk menjelaskan secara ilmiah dengan mengemukakan satu contoh faktual penetapan hukum Islam tentang kemungkinan adanya suatu hal yang manfaat dan dararnya sama. Sebab persoalan ini merupakan arena perbedaan pendapat di kalangan fuqaha mengenai kemungkinan adanya. Ia juga mempertanyakan, kalau memang ada sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya di realitas empiris, maka pertanyaan yang muncul adalah mengapa al-Ṭufī mengajukan cara penentuan hukumnya justru menggunakan pengundian. Jika hasil pengundian mengandung mafsadah, berarti kita wajib melakukan mafsadah, karena itulah yang ditetapkan hasil pengundian. Jika pengundian menghasilkan tuntutan untuk meninggalkan, berarti kita harus meninggalkannya, meski pun di situ ada manfaatnya, yang mana kita justru dituntut untuk melakukannya¹³³.

Kebenaran menuntut untuk mencari jalan keluar selain berpegang pada pengundian, yaitu memandang seseorang dari sisi kebutuhannya terhadap sesuatu. Jika ia berada pada suatu kebutuhan (*ḥājah*) yang menuntutnya untuk menghasilkan manfaat, sedangkan darar yang mengiringi kebutuhan (*ḥājah*) tersebut lebih ringan, maka manfaat tersebut harus diupayakan karena masalahnya lebih dominan. Jika ia berada pada suatu kebutuhan (*ḥājah*) mendesak atau kepentingan (*darūrah*) mendesak, maka sisi darar harus dipertimbangkan, sebab menolak madarrah didahulukan daripada menghasilkan masalah. ini merupakan cara berfikir yang tepat. Sebab orang yang berada pada

¹³³ Ibid., 327.

kondisi kepentingan yang mendesak (*muḍtar*) diperkenankan makan babi, meski ada darar di dalamnya dan diperbolehkan makan bangkai meski pun tidak disukai manusia ketika dalam kondisi biasa. Cara pandang seperti ini akan mengantar pada penentuan prioritas satu sisi atas sisi yang lain, meski pun berdasarkan pertimbangan individual. Cara penentuan prioritas semacam ini cukup memadai untuk menetapkan hukum Islam dan menempatkannya pada landasan yang kokoh, bukan pada landasan pengundian. Atas dasar itu, berbagai tindakan hukum manusia di dunia ini adalalanya lebih dominan manfaatnya, atau lebih dominan dararnya. Jarang sekali tindakan manusia yang bersifat manfaat murni atau darar murni. Dan tidak mungkin ada perbuatan yang sama kualitas manfaat dan dararnya dari semua sudut, dalam semua keadaan dan bagi semua orang. Menurut Zahrah, penetapan hukum harus dilandaskan pada asas yang kokoh, dan tidak boleh didasarkan pada asas pengundian. Sesungguhnya sisi masalah dituntut untuk dilakukan, sedangkan sisi mafsadah adalah dilarang. Jika syariat menuntut melakukan sesuatu, maka yang dituntut adalah masalah, sedangkan bahaya (*ḍarar*) tidak dituntut di dalamnya kecuali secara ikutan (*taba'an*), tidak secara sengaja (*lā bi al-qasḍ*). Sebab bahaya tidak mungkin menjadi maksud dan keinginan syara', meski pun sebagai maksud yang ikutan (*taba'an*), sebagaimana tidak mungkin sama sekali bahaya dituntut untuk dilakukan. Demikian pula, ketika syari' melarang sesuatu yang didalamnya ada masalah yang tidak dominan (*gair-rajīḥah*), maka Shari' tidak sedang melarang melakukan masalah baik secara sengaja maupun secara ikutan. Akan tetapi Dia melarang darar karena

darar itu sendiri. Dengan demikian, larangan terhadapnya bersamaan dengan larangan terhadap sebagian masalah¹³⁴.

Pandangan Zahrah ini sesuai dengan pandangan ibn ‘Abd al-Salām yang menyatakan bahwa yang dipandang sebagai masalah bukan masalah itu sendiri, akan tetapi juga semua sebab yang mengantar pada masalah juga¹³⁵. Zahrah menganalogikan Sang Pembuat hukum dalam hal ini dengan dokter yang merekomendasikan obat yang sangat pahit kepada pasien yang ditanganinya untuk diminum. Obat itu diberikan bukan karena rasa pahitnya yang kuat, yang merupakan sisi madarat, akan tetapi direkomendasikan karena di dalamnya terdapat obat. Sebagaimana dokter juga melarang pasiennya dari mengkonsumsi sebagian makanan-makanan yang diharamkan (*tayyibāt*) pada saat ia sakit karena dikhawatirkan akan membuat sakitnya semakin parah. Hal itu dilakukan bukan karena ada sisi manfaat pada makanan tersebut, akan tetapi karena ada sisi madarat yang diakibatkannya, yaitu ketidakmampuan alat pencernaan untuk mencernanya dengan baik yang menyebabkan penambahan beban pada tubuh dan otot si pasien. Atas dasar analogi di atas, Zahrah menyimpulkan bahwa Sang Pembuat hukum hanya memberikan perkenan terhadap sesuatu yang merupakan masalah dan melarang sesuatu yang merupakan mafsadah. Ia menyatakan bahwa menemukan dan mengetahui berbagai sisi masalah dalam semua persoalan duniawi adalah berada dalam jangkauan kemampuan akal manusia. Ia akan menemukan masalah tersebut berlandaskan pada perintah Sang pembuat

¹³⁴ Ibid., 328.

¹³⁵ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā’id Ahkām fi Islāh al-Anām*, 17

hukum, walaupun tidak ada dalil tekstual yang jelas dan khusus. Sebab perintah-perintah yang bersifat umum (deduktif) dan hukum-hukum yang bersifat induktif menunjukkan bahwa syariat Islam baik secara global (*kullī*) maupun parsial (*juz'ī*) ditujukan untuk mengproduk masalah (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menghindari mafsadah (*dar' al-mafāsīd*)¹³⁶.

Selanjutnya, Zahrah menjelaskan cara mengetahui masalah dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan yang bersifat ibadah murni dan ibadah sosial. Menurutnya, dalam hal-hal yang berikaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, maka cara mengetahui berbagai sisi masalahnya adalah tidak mudah. Walaupun demikian, manusia dapat mengetahui dan menemukan hikmah-hikmahnya yang bersesuaian dengan masalah, meski dalam tataran global. Oleh karena itu, manusia diperkenankan menetapkan suatu ibadah tertentu tanpa didukung oleh dalil tekstual tertentu. Sebab jika ia melakukan hal itu, maka berarti ia telah melakukan bid'ah di dalam agama. Menurut Fuqaha, tegas Zahrah, ketika beberapa masalah saling berbenturan, yaitu ketika masalah komunitas tertentu merupakan darar bagi komunitas lainnya atau ketika masalah pada suatu aspek kehidupan manusia merupakan darar pada aspek kehidupan lainnya, maka fuqaha dalam kedua hal ini menangani dengan cara yang serupa dengan para pendukung teori Utilitarianisme¹³⁷.

Hal lain yang perlu didudukan pada posisi sebenarnya, menurut Zahrah, adalah ketika terjadi benturan internal di antara beberapa masalah dan di antara

¹³⁶ Abū Zahrah, *Malik*, 329.

¹³⁷ *Ibid.*, 340.

beberapa mafsadah. Dalam arti ketika memilih suatu masalah berarti mengabaikan masalah lainnya. Atau dalam menolak sebagian mafsadah pada suatu komunitas dikhawatirkan menimbulkan darar pada komunitas lainnya. Menurut fuqaha yang secara intensif mendalami kajian masalah, dalam hal terjadi benturan sebagaimana tersebut di atas, yang dipilih adalah yang paling banyak menghasilkan masalah dari sisi kuantitas dan seberapa banyak kebutuhan manusia terhadapnya, dan yang paling banyak menghindarkan mafsadah dari sisi kuantitas dan kuatnya rasa sakit yang diderita. Zahrah menguatkan pendapatnya dengan mendasarkan pada pendapat al- Shāṭibī, Ibn al-Qayyim dan al-Ṭufī¹³⁸.

Berdasarkan pendapat ketiga tokoh ini, Zahrah menyimpulkan bahwa masalah atau manfaat yang dituntut dihasilkan oleh Sang Pembuat hukum adalah manfaat potensial untuk kuantitas paling banyak orang dengan kualitas potensial yang paling kuat (*manfa'ah akbar 'adad bi aqwa' qadr mumkin*) dan bahwa darar yang dituntut untuk dihindarkan adalah darar yang paling kuat menimpa kuantitas paling banyak orang (*aqwa' darar li akbar 'adad*). Menurut Zahrah, manfaat dan darar dalam hal ini bersifat nisbi dan relatif dan cara pandang seperti ini cocok dengan pandangan para ahli etika dari aliran Utilitarianisme dalam bidang hukum dan moral¹³⁹.

Zahrah mengutip perkataan Jeremy Bentham sebagai berikut :

¹³⁸ Ibid., 331.

¹³⁹ Ibid., 332.

“Sesungguhnya manfaat itu beragam. Kadang-kadang dua manfaat saling berbenturan pada suatu waktu tertentu. Dalam hal ini yang dinamakan keutamaan adalah meninggalkan manfaat yang kecil dalam upaya meraih manfaat yang besar. Atau meninggalkan manfaat yang bersifat temporer dalam rangka menghasilkan manfaat yang abadi. Atau meninggalkan manfaat yang meragukan dalam rangka mencapai manfaat yang meyakinkan. Dengan cara seperti ini, pemahaman tentang arti ‘manfaat’ bisa dikuak secara gamblang dan apa pun upaya memahaminya melalui cara yang tidak seperti ini dikhawatirkan akan mengantar kepada kekeliruan dalam memahaminya”¹⁴⁰.

Dalam kaitan ini, fuqaha menegaskan bahwa terealisasinya 5 (lima) masalah tersebut bersifat relatif (*nisbi-īḍāfi*). Tidak ada suatu tindakan tertentu secara khusus bisa menimbulkan masalah yang kuat. Berbagai tindakan menjadi obyek tarik menarik berbagai bentuk masalah kecuali prinsip-prinsip umum moral (*al-uṣūl al-‘āmmah li al-akhlāq*). Sebab realisasi masalah lima sangat kuat di dalamnya. Suatu tindakan kadang-kadang menimbulkan *ḍarar* terhadap suatu komunitas, namun di sisi lain membawa manfaat bagi komunitas lainnya, atau menimbulkan *ḍarar* di suatu negeri, namun membawa manfaat bagi negeri lainnya. Kadang-kadang suatu tindakan membawa *darar* pada suatu zaman, namun mengandung manfaat pada zaman yang lain. Demikian seterusnya¹⁴¹.

Menurut Zahrah, pada situasi tersebut, suatu tindakan dinilai dari sisi menimbulkan *darar* dan membawa manfaat. Dan dari sisi hukum syariah, suatu tindakan dinilai dari kadar manfaat terbesarnya (*akbar qadr min al-naf’i*). Di samping itu, tindakan tersebut juga dilihat dari sisi jangka waktu kemanfaatan

¹⁴⁰ Jeremy Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation* (Kitchener : Batoche Books, 2000), 15.

¹⁴¹ Abū Zahrah, *Al-Mujtama’ al-Insānī*, 52.

yang paling lama. Manfaat dinilai tidak terbatas pada yang bersifat fisik (*mādiyah*) belaka, akan tetapi juga manfaat yang bersifat non-fisik (*ma'nawiyah*). Sebagai contoh manfaat yang berhubungan dengan pemeliharaan agama dan akal secara lahir merupakan manfaat *ma'nawiyah*, meskipun hasil akhirnya merupakan manfaat fisik juga. Sebab kelurusan akal dan ketenangan jiwa menyebabkan terjadinya pembagian materi secara adil dengan timbangan yang lurus (*qistās al-mustaqīm*) dan meningkatkan produktifitas yang membuahkan hasil yang memberikan manfaat kepada umat manusia¹⁴².

Dengan pendapat ini, Zahrah hendak menunjukkan bahwa dirinya mengutip pendapat Bentham dan Mill sebagai kesatuan untuk mengukur masalah dan mafsadah. Dari Bentham, ia mengambil kalkulasi kepuasan bahwa tindakan yang seharusnya diambil adalah tindakan yang dinilai memiliki kadar manfaat terbesar untuk sebanyak mungkin orang dengan jangka waktu paling lama. Ia lebih menekankan tingkatan dengan durasi kepuasan dalam jangka waktu lama, karena hal itu yang paling penting di antara kriteria kalkulasi masalah dan mafsadah. Zahrah sering kali menggunakan 3 parameter di atas, meski pun, sebenarnya ada 7 parameter untuk mengkalkulasi kepuasan tindakan menurut Bentham. Sedangkan dari Mill, ia mengambil pembedaannya antara masalah fisik dan masalah non-fisik dan masalah non-fisik harus lebih didahulukan.

¹⁴² Ibid., 53.

H. Masalah Bukan Bertindak Mengikuti Hawa Nafsu

Zahrah mengajukan persoalan tentang kaitan antara keinginan diri manusia (shahwat) dan masalah atau hawa nafsu dan manfaat, adakah hawa nafsu selalu tidak bisa dilepaskan dari masalah mu'tabarah ataukah kadang-kadang masalah bisa terpisah dari hawa nafsu. Persoalan ini sesungguhnya telah diangkat para filosof etika ketika membicarakan teori Utilitarianisme seraya menyokong atau menolak kaitan erat antara kepuasan dan manfaat atau hawa nafsu dan masalah sebagaimana dikemukakan fuqaha.

Berkaitan dengan asumsi mengenai adanya kaitan erat antara masalah dan hawa nafsu, Zahrah menegaskan bahwa asumsi adanya kaitan tersebut sama sekali negatif. Sebab masalah mu'tabarah yang ditetapkan syariat Islam tidak melihat kepada sisi hawa nafsu dan syahwat murni, akan tetapi ia memandang sebagai masalah semua urusan duniawi yang menjadi jembatan menuju akhirat, dalam arti, apa yang menunjang urusan duniawi agar kehidupan di dalamnya lebih mulia dan saling membantu satu sama lain, bukan kehidupan yang saling memusuhi dan saling membelakangi¹⁴³.

Untuk mendukung pendapatnya bahwa masalah bukan apa yang tidak bisa dilepaskan dari keinginan diri dan hawa nafsu yang selalu mengejar masalah dan menghindarkan mafsadah dalam kehidupan biasa sehari-hari (*maṣlahah al-‘ādiyah wa al-mafsadah al-‘ādiyah*), akan tetapi untuk menghasilkan masalah yang diakui syariah dan menghindarkan mafsadah dalam rangka menegakkan

¹⁴³ Abū Zahrah, *Mālik*, 330.

kehidupan dunia kini dan disini dalam rangka kehidupan di akherat, Zahrah mengutip 4 argumen yang dikemukakan al-Shāṭibī, yaitu :

Argumen pertama, kehadiran syariat Islam ditujukan untuk mengeluarkan kaum mukallaf dari dorongan hawa nafsu mereka. Syariat Islam hadir bukan untuk mengikuti hawa nafsu, akan tetapi untuk menguatkan kehendak dan membentuk nilai-nilai moral yang sempurna. Masalah yang menjadi fondasi bagi suatu komunitas merupakan landasan yang sangat kokoh. Dan masalah yang semacam ini bukan merupakan masalah yang tidak dapat dilepaskan dari hawa nafsu.

Argumen kedua, para intelektual sejak masa kuno sepakat bahwa masalah merupakan penyangga utama kehidupan dan menjadi landasan sosial masyarakat. Untuk memelihara dan mempertahankan masalah kadang-kadang dibarengi penderitaan, bukan kenikmatan. Masalah itulah yang diinginkan, meskipun dikelilingi oleh banyak hal yang tidak disukai. Dalam hal ini, keinginan diri dan hawa nafsu manusia tidak benar-benar nyata. Perhatian manusia dari dulu sampai sekarang terhadap sisi rasional menunjukkan bahwa sisi hawa nafsu sama sekali tidak masuk pertimbangan dalam penetapan masalah.

Argumen ketiga, pada situasi biasa, manfaat dan madarat bersifat nisbi, relatif dan tidak mutlak. Dalam arti suatu hal tertentu merupakan manfaat pada suatu keadaan tertentu atau madarat pada keadaan lainnya tergantung pada orang-orang tertentu dan tergantung pada waktu tertentu. Misalnya, makan dan minum merupakan manfaat nyata bagi seseorang ketika memenuhi beberapa syarat

tertentu yaitu adanya dorongan yang kuat untuk makan berupa rasa lapar, barang yang dimakan enak rasanya dan halal, makanan tersebut tidak pahit, tidak menimbulkan penyakit baik dalam jangka pendek maupun dalam jangka panjang, cara mendapatkannya tidak terkait dengan bahaya baik dalam jangka pendek maupun dalam jangka panjang. Dan tidak ada orang lain yang dirugikan baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang yang diakibatkan konsumsi makanan tersebut. Syarat-syarat tersebut jarang sekali terpenuhi semuanya pada makanan dan minuman yang dikonsumsi seseorang. Atas dasar itu, banyak sekali sesuatu yang bermanfaat bagi suatu komunitas tertentu, namun merupakan darar pada bagi komunitas lainnya atau banyak sekali sesuatu yang merupakan darar pada suatu waktu atau keadaan tertentu, akan tetapi tidak merupakan darar pada waktu dan keadaan lainnya. Seluruh cara pandang ini, menurut Zahrah, didasarkan pada keyakinan bahwa masalah ditetapkan syariat Islam untuk menegakkan dunia ini, bukan untuk menuruti keinginan hawa nafsu atau untuk mendapatkan apa yang dituntut keinginan diri (syahwat) manusia.

Argumen keempat, tujuan yang melandasi suatu perintah tertentu kadang-kadang beragam. Keragaman tujuan dalam banyak situasi menghalangi cara pandang syariah Islam terhadap masalah hanya terfokus pada menuruti keinginan hawa nafsu. Sebab hukum dan kaidah syariah tidak bisa ditetapkan kecuali melalui sudut pandang masalah yang terlepas dari tujuan-tujuan dan keinginan yang bersifat pribadi (*subyektif*)¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, II : 63-66.

Menurut Zahrah, sebagian orang salah faham dalam memaknai manfaat karena menganggapnya sinonim dengan hawa nafsu, kenikmatan fisik dan kepuasan individual. Kesalahfahaman ini pada gilirannya mengantar mereka untuk berpendapat bahwa pengharaman hal-hal yang ditetapkan shariat akan menimbulkan *darar*. Padahal sebenarnya hal itu justru menghasilkan manfaat hakiki yang terkandung di dalam keharaman tersebut. Misalnya, sebagian orang memandang khamr sebagai hal yang bermanfaat dan manfaatnya lebih besar daripada bahaya yang ditimbulkannya, karena dapat menghilangkan kegelisahan atau menimbulkan ketenangan diri. Seolah-olah mereka memandang lari dari perasaan tanggungjawab sebagai tindakan yang bermanfaat. Padahal manusia yang memiliki moralitas tinggi yang seharusnya berhias dengan sifat-sifat utama yang sesuai dengan martabat manusia wajib menanggung suatu tanggungjawab, meski pun dengan susah payah. Sebab pada dasarnya susah payah merupakan salah satu manfaat bagi orang-orang yang berjiwa besar. Sebaiknya seseorang menjadi manusia yang bermanfaat atau mau menderita demi menghasilkan kemnafaatan bagi orang lain atau menjadi binatang yang tidak menanggung tanggungjawab dan lari darinya. Sebagaimana orang pandir yang lari dari ayah, ibu, saudara dan anak-anaknya dan tidak ingin menanggungjawab terhadap siapa pun. Pendek kata, ia hendak menjadi orang yang tidak bermanfaat, bahkan menjadi beban atas masyarakat. Betapa besar kerusakan yang ditimbulkan orang

yang serupa mereka yang selalu melemparkan tanggungjawab dari leher mereka¹⁴⁵.

Atas dasar itu, Zahrah menegaskan bahwa manfaat tidak selalu sesuai dengan keinginan dan syahwat nafsu. Dengan demikian, masalah tidak identik dengan kenikmatan fisik dan syahwat nafsu. Sebab syahwat dan keinginan diri merupakan hal-hal yang bersifat pribadi dan terkadang berkaitan dengan dengan hal-hal yang tidak ada manfaat dan tidak ada faedahnya. Bahkan di dalamnya ada *darar* yang sangat besar dan ia tunduk pada keinginan hawa nafsu belaka tanpa memperhatikan pertimbangan akal. Dalam banyak keadaan, hawa nafsu mengarah pada kerusakan ketika ia sudah menguasai jiwa manusia dan berjalan menyimpang dari pertimbangan akal sehat. Sebab ketika terjadi penyimpangan dari tuntutan akal sehat, maka hal itu akan mengantar pada banyak pelanggaran atau kejahatan terhadap pihak lain. Dengan demikian, ia tidak sejalan dengan masalah. Ketika hawa nafsu menguasai, maka masalah menjadi hilang dan ketika syahwat benar-benar telah menancap, maka kerusakan akan timbul¹⁴⁶.

Sesungguhnya syahwat dan keinginan diri yang menggiring kepada kerusakan dan hawa nafsu yang merendahkan jiwa merupakan suatu hal yang bertentangan dengan nalar dan kebebasan berkehendak. Islam tidak hendak menghilangkan hawa nafsu dan syahwat sama sekali, akan tetapi menginginkannya tunduk pada ketetapan akal sehat dan pengendalian diri. Ada baiknya ditegaskan, kata Zahrah, bahwa ketika mendefinisikan apa yang

¹⁴⁵ Abū Zahrah, *Al-Mujtama' al-Insānī*, 55.

¹⁴⁶ Ibid., 55.

membawa manfaat dan apa yang yang menimbulkan *darar*, para pakar etika menyatakan bahwa bahaya yang sangat merusak jiwa adalah hawa nafsu yang menguasai diri dan tunduk pada syahwat dan emosi ketika menilai berbagai hal sebagai masalah atau manfaat. Hal ini sesuai dengan pernyataan pakar ilmu (*al-‘allamah*) Jeremy Bentham dalam bukunya “ *Uṣūl al-Sharā’i*”¹⁴⁷ (*Prinsip-Prinsip Perundang-Undangan*) sebagai berikut :

“Saya sangat heran terhadap orang-orang lemah akal yang hendak menjadikan perasaan sebagai undang-undang bagi manusia dan mengklaim terhindar dari kesalahan. Sebab prinsip yang mereka jadikan pedoman dan namakan perasaan tidak bersifat rasional bahkan jauh dari rasional. Menurut saya, sama sekali tidak diperkenankan berpijak pada kecenderungan perasaan. Sebab orang yang berpijak padanya akan sering keliru dalam banyak hal, karena kadang-kadang ia keliru dalam perasaannya, sebagaimana terjadi pada orang yang fanatik terhadap suatu kelompok tertentu, sehingga tindakan mereka tidak memiliki pijakan sama sekali.... Memang suatu ketika perasaan serasi dengan manfaat. Namun ia tidak layak dijadikan **sebab** bagi timbulnya suatu tindakan, meski pun kadang-kadang ia baik dalam dirinya sendiri. Sebagai contoh mengajukan tuntutan hukum pada seorang pencuri di hadapan sidang pengadilan. Hal itu dipandang baik, namun tidak boleh dilakukan atas dasar bahwa pencuri itu tidak disukai perasaan manusia. Hal itu tidak dipuji akibatnya, bahkan termasuk tindakan yang cukup besar bahayanya. Jika suatu ketika ia membawa pada kebaikan, maka ia menimbulkan kerugian berulang kali. Sesungguhnya jalan yang paling dapat dipertanggungjawabkan bagi keabsahan tindakan dan menjadikannya selalu untuk kebaikan adalah dengan mendasarkannya pada pemeliharaan terhadap suatu manfaat yang membatasi perilaku dan pengikat terhadap suatu tatanan, tanpa khawatir berlebih lebihan dalam memeliharanya karena mudah untuk mengetahui *ukurannya*. Segala bentuk kecenderungan hati dan perasaan harus tunduk terhadap pemeliharaan manfaat ini”¹⁴⁸.

Menurut Zahrah, pandangan Bentham ini sesuai dengan dengan pandangan al-Shatibi dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* yang justru mendahului

¹⁴⁷ Ibid., 57.

¹⁴⁸ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 75-76.

Bentham. Dalam kaitan ini, Shatibi mengatakan :” Masalah dishariatkan dan mafsadah dilarang karena tidak layak untuk menegakkan kehidupan ini. Kehidupan ini ditegakkan demi kemaslahatan, bukan untuk meraih keinginan syahwat. Seandainya kehidupan ini ditujukan untuk meraih syahwat, niscaya tidak ada darar dalam menuruti hawa nafsu. Namun tidak demikian halnya. Dengan demikian jelas sekali bahwa masalah tidak mengikuti hawa nafsu¹⁴⁹.

I. Filsafat Manfaat Sebagai Landasan Masalah

Zahrah dalam berbagai karya yang ditulisnya memiliki pandangan yang senada dengan 2 tokoh Utilitarianisme Modern, Jeremy Bentham dan John Stuart Mill berkaitan dengan dasar dan landasan ilmu etika dan ilmu hukum. Ia sering mengutip pandangan mereka dari karya mereka yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh dua orang yang dikaguminya, yaitu Fath̄ Zagh̄lūl Bashā dan Muḥammad ‘Ātif Barakāt Bashā¹⁵⁰.

Menurut Zahrah, para pakar filsafat etika berbeda pendapat mengenai apa yang dapat dijadikan tolok ukur untuk menilai suatu tindakan, bermoral atau tidak bermoral dan etis atau tidak etis. Mereka meyakini suatu kenyataan yang jelas bahwa ketetapan bahwa sesuatu itu baik adalah satu dan bersifat umum.

¹⁴⁹ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt*, II : 65.

¹⁵⁰ Buku Jeremy Bentham yang berjudul *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations* diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *‘Uṣūl al-Sharā’i’ li Bentham*” oleh Fath̄ Zagh̄lūl (Bashā) dan karya Jhon Stuart Mill yang berjudul *‘Utilitarianism’* diterjemahkan khusus untuk mahasiswa Institut Peradilan Shari’ah, demikian pengakuan Zahrah, dengan judul *‘Risālah al-Manfa’ah’* oleh Muḥammad ‘Ātif Barakāt. Zahrah sangat tergantung dengan buku terjemahan tersebut dalam memahami teori Utilitarianisme dalam bidang etika ini. Lihat Abu Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī : Al-Jarīmah* (Kairo : Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1998), 24 dan Abu Zahrah, *Malik : Ḥayatuh wa ‘Asruh – Arauh wa Fiqhuh* (Kairo : Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.th), 338.

Semua yang dipandang baik di suatu komunitas akan dipandang baik di komunitas-komunitas lainnya. Demikian pula, sesuatu yang dipandang buruk di suatu komunitas akan dipandang buruk di komunitas-komunitas lainnya. Dengan demikian, ketetapan baik dan buruk tidak terbatas pada wilayah tertentu saja. Ketetapan manusia dalam bidang moral dan hukum bersifat umum dan tidak terbatas pada komunitas tertentu saja. Sebagai contoh, jujur, adil dan malu merupakan kebaikan di sepanjang masa dan di semua tempat. Sedangkan perilaku munafik, bohong, khianat, adu domba, merusak, membunuh dan kezaliman dalam berbagai bentuknya adalah keburukan di semua tempat di muka bumi ini sebagaimana ditegaskan al-Qur'an¹⁵¹.

Namun para pakar etika berbeda pendapat mengenai tolok ukur yang dapat diandalkan dalam bidang etika. Sebagian berpendapat bahwa tolok ukurnya adalah kenikmatan (*al-Ladhdhah*). Apa pun yang menghasilkan kenikmatan adalah baik dan apa pun yang tidak menghasilkan kenikmatan adalah buruk. Sebagian lain berpendapat bahwa semua hal yang luhur dan utama adalah baik dan hal yang sebaliknya adalah buruk. Menurut Zahrah, tolok ukur semacam ini adalah kabur, karena mendasarkan pada perasaan batiniah. Pandangan ini mirip dengan pandangan kaum sufi. Sebagian lain berpendapat bahwa yang dapat menjadi tolok ukur adalah suara hati (*conscience* atau *al-ḍamīr*), (*al-wijḍān*) dan dan kewajiban (*huwa al-wājib*). Ada juga yang menjadikan manfaat untuk paling banyak orang dan paling besar ukuran/kualitas (*al-manfa'ah li akbar 'adad wa li*

¹⁵¹ Abū Zahrah, *Al-Akhlāq...Al-Akhlāq*, dalam *Al-Islām wa Makārim al-Akhlāq bi Aqlām Ashrah min 'Ulama al-Islām* (Kairo : Dar al-Katib al-'Arabi, 1992), 11.

akbar miqdār) sebagai tolok ukur bagi tindakan bermoral. Setiap tindakan yang menghasilkan manfaat untuk paling banyak orang dan paling besar ukuran adalah baik dan setiap tindakan yang menimbulkan paling banyak kesengsaraan adalah buruk¹⁵².

Menurut Zahrah, barangkali pendapat terakhir ini paling mendekati pendapat fuqaha muslimin. Al-Ghazālī dan Ibn ‘Abd al-Salām menegaskan bahwa ketetapan hukum dalam shariah Islam, berdasarkan kajian induktif yang mendalam, ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Tindakan manusia yang sisi manfaatnya lebih dominan daripada sisi dararnya adalah diperintahkan dan yang sisi dararnya lebih dominan adalah dilarang. Kuat-lemah perintah tergantung pada kuat-lemah manfaat yang dihasilkan sehingga ada perintah yang bersifat wajib dan perintah sunnah. Kuat dan lemah larangan tergantung pada kuat-lemah darar yang ditimbulkan sehingga ada larangan yang bersifat haram dan makruh¹⁵³.

Menurut Zahrah, dalam mengukur manfaat, seseorang harus mempertimbangkan manfaat paling tahan lama jangka waktu (*adwamuhā*), walau pun sedikit. Sebab untuk menghitung banyak atau sedikit manfaat diperlukan

¹⁵² Ibid., 11.

¹⁵³ Ibid., 11-12. Dalam karyanya yang lain, Zahrah bahwa para filsuf Yunani Kuno berbeda pendapat mengenai tolok ukur etika. Sokrates berpendapat bahwa tolok ukur tindakan bermoral adalah pengetahuan. Menurut Plato, pokok-pokok tindakan bermoral ada 4 yaitu : kebijaksanaan, keberanian, menjaga kehormatan dan keadilan. Aristoteles mengusulkan pendapat yang moderat yaitu bahwa keutamaan adalah tengah-tengah antara dua sifat rendah. Epikuros memandang tolok ukur etika adalah manfaat yang bersifat individual (*al-manfa'ah al-shakhshiyah*). Sebagian lain menjadikan adat kebiasaan sebagai tolok ukur. Yang lain menyatakan bahwa keutamaan dapat diketahui dengan akal sehat. Menurut Zahrah, tolok ukur yang paling tepat adalah yang menjadikan manfaat untuk paling banyak orang dan untuk paling banyak ukuran sebagaimana dikemukakan Bentham dan Jhon Stuart Mill. Abu Zahrah, *Al-Jarimah*, 22.

menghitung ukuran jangka waktu lamanya manfaat itu dirasakan. Manfaat yang banyak, namun cepat hilang, tidak tahan lama dipandang buruk dibanding manfaat sedikit, namun lebih tahan lama. Demikian juga , manfaat jangka panjang (*ājilah*) lebih baik dari pada manfaat jangka pendek (*‘ājilah*). Meninggalkan manfaaat jangka pendek demi meraih manfaat jangka panjang merupakan tindakan yang baik secara moral. Orang yang rela menanggung berbagai kesulitan hidup pada saat ini demi meraih tujuan mulia di masa depan yang memang tidak dapat diraih kecuali dengan kesulitan tersebut adalah orang yang berpegang pada arti penting prinsip manfaat jangka panjang. Kemauan untuk menanggung kesulitan di masa kini demi suatu tujuan di masa depan baik bermanfaat bagi pelakunya maupun orang lain berarti berpegang pada prinsip manfaat sempurna atau manfaat jangka panjang yang diakui shariah Islam dan diakui madhhab etika yang benar. Atas dasar itu, shariah Islam menetapkan kewajiban Jihad yang penuh dengan kesulitan dalam rangka meraih tujuan jangka panjang yang mulia yaitu melindungi negara, memberikan keamanan dan ketenangan pada umat dan merealisasikan berbagai manfaat untuk mereka. Demikian juga, shariah Islam menjanjikan kenikmatan akherat bagi orang yang mau bersusah payah mengalahkan hawa nafsunya di dunia ini¹⁵⁴.

Zahrah memberikan 2 alasan terhadap pilihannya untuk menjadikan manfaat untuk paling banyak orang dan untuk paling besar ukuran sebagai tolok

¹⁵⁴ Abū Zahrah, *Al-Akhlaq...Al-Akhlaq*, 12.

ukur yang benar dalam bidang etika dan diakui para ulama Islam. Dua alasan tersebut adalah :

Pertama, kenikmatan jangka pendek yang diakibatkan oleh kemewahan hidup yang merusak moral manusia saat ini bertentangan dengan agama dan prinsip-prinsip moral yang diakui para pakar filsafat etika. Tidak mungkin suatu bangsa tegak berdiri ketika kemewahan hidup menggerogoti sendi-sendi kehidupan mereka dan menghancurkannya.

Kedua, sesungguhnya memberikan manfaat kepada orang banyak diperintahkan oleh shariat Islam. Semua hal yang bertentangan dengan manfaat paling banyak orang (*al-manfa'ah al-'āmmah li'akbar 'adad*) akan menghancurkan dasar-dasar moral umat.¹⁵⁵

Atas dasar itu, orang-orang yang rela mendarmabaktikan jiwa, harta, karya tulisan dan lisan, harus memantapkan di dalam perasaan mereka, bahwa mereka melakukan semua itu untuk memberikan manfaat bagi semua orang dan mereka merasa harus melakukan semua itu demi kepentingan umat, bukan untuk manfaat orang atau kelompok tertentu. Mereka adalah abdi kebenaran dan kewajiban. Dengan cara itu, jiwa mereka menjadi luhur dan mereka mendapat kedudukan tinggi di hadapan Allah dan dalam pandangan manusia. Sebaliknya, orang yang melakukan semua itu demi kepentingan seseorang adalah manusia rendah yang diperbudak manusia. Orang mulia (*al-'azīz*) adalah orang yang melayani kebenaran demi kebenaran itu sendiri, sebab, dengan begitu, ia merupakan hamba

¹⁵⁵ Ibid., 13.

di hadapan Allah, bukan hamba sebagian manusia. Melayani manusia adalah kerendahan dan mentaati Allah adalah kemuliaan¹⁵⁶.

Zahrah menerima dan mengambil pendapat para filosof utilitarian hampir tanpa kritik sama sekali. Ada kemungkinan, ia tidak membaca berbagai tulisan yang pada saat itu sudah berkembang luas tentang berbagai kritik yang ditujukan pada filsafat utilitarianisme, misalnya tulisan Ahmad Amin tentang Etika. Kalau pun, membacanya, ia tidak menyetujui berbagai kritik dan keberatan yang ditujukan pada filsafat utilitarianisme. Sebab Zahrah tampaknya sangat mengandalkan 2 buku Bentham dan Mill yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Fathī Zaghlūl dan Ātif Barakāt. Hal tersebut tampak pada catatan kaki (*footnote*) yang digunakannya. Dua buku tersebut sedemikian kuat mempengaruhi pemikiran Zahrah berkaitan dengan filsafat utilitarianisme kemungkinan besar disebabkan pengaruh kuat dari dua penerjemahnya dalam diri Zahrah. Atif Barakat merupakan direktur Perguruan Tinggi Hakim Agama yang sangat dihormati Zahrah dan memiliki pengaruh besar dalam pembentukan kepribadiannya selama kurang lebih 10 tahun di lembaga tersebut. Fathi Zaghlul adalah saudara kandung Sa'ad Zaghlul, tokoh revolusi Mesir yang pada saat itu sangat dikagumi Zahrah dan pidatonya selalu ditunggu-tunggu olehnya setiap saat. Atas dasar itu, pembentukan keyakinan kuat Zahrah terhadap nilai positif filsafat utilitarianisme terbentuk.

¹⁵⁶ Ibid., 13.

Namun ketika membicarakan Utilitarianisme sebagai parameter di bidang tindakan manusia, Zahrah hanya menjelaskannya secara global. Ia menerima utilitarianisme pada tataran filosofis dan menerapkannya begitu saja tanpa menjelaskan secara terperinci metode atau teknik penerapannya. Zahrah mengandaikan bahwa para pembaca karya-karyanya sudah memiliki pengetahuan yang memadai tentang teori, metode dan teknik dalam filsafat utilitarianisme. Ia tidak menyebut sama sekali 7 parameter penting untuk menilai suatu tindakan. Ada 3 parameter yang paling sering disebutkan Zahrah dalam berbagai karyanya untuk menilai bahwa suatu tindakan sebagai masalah. Yaitu paling besar jumlah orang yang mendapatkan hasil-manfaat dari suatu tindakan (*akbar 'adad*), paling kuat intensitas dan kualitas manfaat yang dihasilkan pada setiap orang (*akbar qadr*) dan paling lama jangka waktu adanya masalah pada diri setiap orang (*adwamuha*).

Ada 2 cara yang ditempuh Zahrah dalam menerapkan kalkulasi masalah pada persoalan hukum Islam yaitu :

Pertama, rasionalisasi terhadap ketetapan-ketetapan hukum Islam yang sudah disepakati secara umum oleh semua fukaha berdasarkan kalkulasi masalah. misalnya, Zahrah menjelaskan adanya larangan pencurian, qadhaf, zina dan hirabah dan besarnya sanksi hukum yang diterapkan berdasarkan kalkulasi masalah sehingga dapat disimpulkan bahwa penetapan hukum Islam benar-benar didasarkan pada nilai masalah dengan menggunakan teknik kalkulasi masalah yang meminjam kalkulasi kepuasan dari aliran utilitarianisme.

Kedua, pentarjihan terhadap berbagai persoalan hukum yang diperdebatkan oleh fukaha kontemporer berdasarkan kalkulasi masalah. Misalnya, masalah bunga bank termasuk riba atau tidak, larangan poligami dan pembatasan talak. Dengan cara ini akan diketahui masalah yang sesungguhnya. Zahrah seringkali menempuh langkah pentarjihan sebagaimana dilakukan mayoritas fukaha, akan tetapi dengan memberikan sedikit catatan bahwa tarjih tersebut seharusnya dilakukan dengan memperhatikan parameter masalah yang ia adopsi dari Bentham dan Mill untuk mengukur tindakan kepuasan.

Berdasar pembacaan mendalam terhadap kutipan Zahrah terhadap 2 tokoh tersebut di dalam berbagai karyanya dapat disimpulkan bahwa Zahrah mengambil pemikiran keduanya sebagai kesatuan. Ia tidak membedakan dalam penjelasannya bahwa ia lebih mengutamakan pendapat Bentham daripada Mill atau sebaliknya. Namun dalam penerapannya terhadap kasus-kasus hukum yang ditangani berdasar kalkulasi masalah terbukti bahwa Zahrah lebih condong pada pendapat Mill daripada Bentham, meski pun ide besarnya tetap diambil dari Bentham khususnya berkaitan dengan prinsip *The greatest happiness for greatest number*.

Sebagai contoh, Zahrah membagi masalah menjadi dua yaitu masalah yang bersifat material dan spiritual. Ia mengutamakan yang tersebut kedua daripada yang pertama. Zahrah juga membagi masalah menjadi 2 yaitu masalah masa kini (*'ajilah*) dan masalah masa mendatang (*ajilah*) yang mana ia lebih mendahulukan yang tersebut kedua daripada yang pertama. Pandangan ini sesuai dengan pandangan Mill yang membagi kepuasan menjadi dua yaitu kepuasan

yang bersifat material dan spiritual. Seorang Sokrates yang miskin namun memiliki kapasitas intelektual yang memadai adalah lebih bahagia daripada orang bodoh yang suka berfoya-foya dengan kekayaan yang dimilikinya. Berbeda dengan Bentham yang memandang setiap kepuasan dengan nilai yang sama. Karena itu, Bentham tidak membedakan antara kepuasan materi dan kepuasan rohani.

Para ahli etika muslim pada umumnya memberikan apresiasi yang bagus terhadap upaya yang dilakukan Mill dalam menjawab keberatan-keberatan dan kritikan yang ditujukan kepada pandangan Bentham tentang utilitarianisme, khususnya berkaitan dengan pembagian kepuasan menjadi 2 yaitu yang bersifat material dan spiritual. Mill juga mendorong manusia untuk melakukan sikap dan tindakan altruisme, sebagai ganti dari sikap dan tindakan egoisme. Ia juga mengakui prinsip '*berkorban*' ketika hal itu dipandang memberikan manfaat untuk jumlah orang sebanyak mungkin.

Hal ini sesuai dengan pandangan ajaran Islam yang menetapkan prinsip amar makruf dan nahi munkar dalam tataran luas. Mill tidak segan-segan untuk menukil ajaran inti dalam semua ajaran agama samawi untuk menyokong pandangannya tentang utilitarianisme yang dirumuskan dalam suatu kaedah umum yang biasa disebut 'kaedah emas' yang berbunyi : "*Hendaknya kita memperlakukan orang lain dengan suatu cara yang kita ingin orang lain memperlakukan kita dan hendaknya kita mencintai orang dekat kita sebagaimana kita mencintai diri kita sendiri*".

Meskipun Mill telah melakukan restorasi terhadap utilitarianisme dengan menghilangkan keberatan-keberatan di dalamnya, namun para ahli etika muslim tetap mengkritik filsafat utilitarianisme dalam beberapa hal, yaitu :

Pertama, kalkulasi keutamaan berdasarkan kepuasan atau ketidakpuasan yang ditimbulkan justru akan mengurangi keindahan dan kesakralan keutamaan itu sendiri. Sebab suatu keutamaan bukan disebut utama karena dirinya sendiri, akan tetapi karena ia mampu memproduksi kepuasan terbesar.

Pertama, aliran ini memberikan tekanan pada 'sarana' dan melupakan 'tujuan' utamanya. Seolah-olah tugas utama filsafat terbatas pada upaya melakukan kalkulasi berbagai parameter kepuasan mulai dari ukuran, jangka waktu, intensitas dan lain-lain.

Kedua, upaya Mill untuk mengukuhkan altruisme dan mengikis egoisme pada dasarnya bertentangan dengan etos filsafat utilitarianisme sendiri yang berupaya mendapatkan kepuasan sebanyak-banyaknya atau paling tidak pandangan Mill bertentangan satu sama lain.

Pada umumnya para ahli etika muslim lebih memilih untuk menjadikan 'dorongan kewajiban' sebagai parameter untuk mengukur tindakan moral. Seharusnya manusia melakukan tindakan moral utama demi keutamaan itu sendiri dan melakukan kewajiban karena kewajiban itu sendiri dan selalu mendengarkan suara hati dalam melakukannya. Kewajiban moral manusia seharusnya tidak semata ditujukan untuk mencari kebahagiaan, akan tetapi menunaikan kewajiban yang ditetapkan oleh kemanusiaannya. Memang, sepias lalu, kewajiban itu

bertentangan dengan tabiat alami dan kepentingan dirinya. Namun melalui latihan dan pembiasaan, kewajiban itu akan menjadi tabiat alami. Manusia seharusnya melihat kebahagiaan di sela-sela melakukan kewajiban. Tidak hanya melihat kewajiban di sela-sela kebahagiaan. Dengan cara ini, manusia dapat menunjukkan eksistensi di dirinya di tengah-tengah alam semesta dan memiliki hak untuk menjadi khalifah di bumi ini. Seharusnya motif utama seseorang melakukan tindakan moral adalah semata-mata kewajiban yang telah diperintahkan oleh agama tanpa ada motif mendapatkan pahala atau menghindari siksa. Orang yang bahagia adalah orang yang mematuhi perintah Allah sebagai kewajiban yang dimotivasi keimanan yang ada pada dirinya.

J. Masalah Sebagai Dalil Istinbat Hukum

Semua ketentuan hukum yang ditetapkan shariat Islam baik di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah selalu memiliki sisi masalah di dalamnya. Bahkan, menurut Zahrah, sebagian pengkaji fiqh klasik menegaskan bahwa hukum-hukum taklifi¹⁵⁷ memiliki kaitan erat dengan masalah. Tingkatan taklif berbeda-beda berdasar tingkatan masalah di dalamnya. Suatu perintah yang dituntut secara wajib adalah mengikat disebabkan keyakinan kuat adanya masalah di dalamnya. Tingkatan mengikat tersebut berbeda-beda berdasar kekuatan masalah yang ada. Perintah yang memuat masalah paling kuat didahulukan atas perintah yang memuat masalah yang lebih rendah kekuatannya.

¹⁵⁷ Hukum taklifi adalah kh̄itab Allah yang ditujukan kepada mukallaf yang menuntutnya untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya atau memilih antara melakukan atau meninggalkannya. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭantāwī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī* (Kairo : Maktabah Wahbah, 2001), 50.

Suatu tindakan hukum yang kemaslahatan di dalamnya kurang kuat, maka tuntutan syara' terhadapnya kurang mengikat. Tindakan hukum yang mengandung *ḍarar* (merugikan/membahayakan) yang kuat, maka ia diharamkan. Kuat dan lemahnya keharaman berbeda-beda menurut perbedaan kekuatan *ḍarar*. Tindakan hukum yang memiliki *ḍarar* paling kuat diharamkan. Sedangkan tindakan hukum yang dararnya kurang kuat, maka dimakruhkan. Sementara itu, tindakan hukum yang berimbang antara *ḍarar* dan manfaatnya, maka menjadi obyek yang boleh dipilih secara bebas oleh mukallaf¹⁵⁸.

Semua ketetapan hukum yang diterangkan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah selalu mengandung masalah bagi semua hamba, meski pun tersembunyi bagi sebagian orang. Hal itu tidak menghalangi eksistensinya. Ketersembunyian sesuatu tidak berarti menunjukkan ketiadaan wujudnya. Zahrah mencontohkan sebagian ulama membolehkan mengambil bunga bank dengan argumen tidak termasuk di dalam keumuman riba yang diharamkan nass al-Qur'an. Hal itu, tegasnya, disebabkan tidak adanya pemahaman yang benar terhadap tujuan-tujuan umum shariat Islam. Contoh lain, sebagian orang menduga tidak adanya masalah dalam penetapan hukuman cambuk bagi pezina atau penuduh zina (*qādhif*) atau peminum minuman keras khamer (*sharīb al-Khamr*). Kenyataannya, masalah tersebut sungguh-sungguh ada. Buktinya, setiap perbuatan sangat tercela (*fahīshah*) ketika menyebar di suatu komunitas selalu merusak kesatuan komunitas tersebut dan membunuh keturunan mereka. Tindakan

¹⁵⁸ Abū Zahrah, *Al-Mujtama' al-Insānī fī Zil al-Islām*, 49.

suatu komunitas yang terbiasa saling menuduh zina menunjukkan telah merebaknya hal itu di kalangan mereka. Sebab ucapan lebih memudahkan perbuatan (*al-Qaul Yusahhil al-Fi'la*). Dalam hal keharaman minum khamer ada sebagian pemikir yang memandang adanya masalah di dalamnya. Menanggapi hal itu, Zahrah menjelaskan bahwa hal itu disebabkan keterpengaruhannya yang sangat kuat dengan tempat-tempat maksiat peradaban modern yang memperkenankan hal-hal yang merusak tersebut dan menirunya. Hal ini dapat dianalogikan dengan mendung yang menghalangi masuknya sinar matahari ke bumi¹⁵⁹.

Menurut Zahrah, masalah tampak nyata pada hal-hal yang dilarang. Oleh karena itu, menolak kerusakan dipandang termasuk masalah, meski bersifat pasif. Bahkan menolak kerusakan didahulukan atas masalah aktif. Karena itu ada kaidah fiqhiyah terkenal :

160

درء المفسد مقدم علي جلب المصالح

“Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menghasilkan manfaat” .

Larangan bertingkat-tingkat sesuai dengan kadar kuat dan lemahnya kerusakan. Kerusakan dalam ‘haram’ lebih kuat dibandingkan kerusakan di dalam ‘makruh. Masing-masing memiliki jarak yang jauh berkaitan dengan kerusakan yang ditimbulkannya. Misalnya, keharaman dalam ‘zina’ tidak setara dengan keharaman dalam merangkul atau mencium selain muhrim, meskipun keduanya

¹⁵⁹ Ibid., 50.

¹⁶⁰ Sidqī al-Burnū, *Mausū'ah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Beirut : Muassasah al-Risālah, t.th), III : 315.

diharamkan. Keharaman dalam minum khamer tidak sama kuatnya dengan keharaman menjualbelikannya. Keharaman mencopet tidak sama kuatnya dengan keharaman mencuri. Keharaman memotong anggota tubuh tidak sama kuatnya dengan keharaman membunuh jiwa. Keharaman berzina dengan orang yang dalam ikatan perkawinan tidak sama kuatnya dengan keharaman berzina orang yang tidak dalam ikatan perkawinan. Semua itu didasarkan pada dalil-dalil qat'i¹⁶¹.

Maslahah merupakan tujuan utama hukum-hukum taklifi disebabkan ikatan kuat di antara keduanya. Sebab semua ketetapan hukum Islam sangat memperhatikan masalah individu selama tidak bertentangan dengan masalah yang lebih besar atau tidak ada pelanggaran atas hak orang lain. Seperti orang yang makan harta orang lain. Hal itu merupakan masalah yang tidak diakui Sang Pembuat hukum, bahkan termasuk kerusakan yang dilarang. Sebab kerusakan yang menimpa orang lain lebih kuat daripada manfaat yang didapatkan dirinya (*darar ghairih ashadd min naf'i nafsih*) dan kerusakan mengambil harta orang lain lebih kuat daripada masalah mengambil bagi orang yang mengambil¹⁶².

Oleh karena pertimbangan masalah individual mendapatkan kedudukan penting, maka menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥarf*) harus dipandang sebagai masalah. Menghilangkan kesulitan terjadi ketika masalah individual bertentangan dengan sebagian larangan. Dalam hal ini, seseorang harus menimbang antara darar yang menyimpannya disebabkan meninggalkan larangan

¹⁶¹ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 219.

¹⁶² *Ibid.*, 220-221.

dan darar yang menyimpannya disebabkan melanggar larangan, manakah darar yang memiliki kemungkinan lebih besar untuk menghilangkan kesulitan. Hal itu dilakukan dalam upaya menghilangkan kesulitan dan menghindari kesempitan. Atas dasar itu, Islam menegaskan bahwa ketika seseorang berada dalam situasi yang mengancam masalah daruriyyahnya dan hal itu tidak dapat dihindari kecuali dengan mengkonsumsi barang larangan (haram) yang tidak menyentuh hak orang lain, maka ia wajib mengkonsumsi barang tersebut sesuai dengan kaedah fiqhiyyah:

الضرورات تبيح المحظورات¹⁶³

“Ketika masalah daruriyyat terancam, maka manusia diperkenankan mengkonsumsi hal yang diharamkan”. Seperti bangkai, daging babi dan darah diharamkan karena kerusakan yang ada di dalamnya, namun ketika bahaya/kerusakan kematian lebih kuat daripada bahaya memakannya, maka seseorang wajib memakannya sesuai dengan kaedah fiqhiyyah :

الضرر الكبير يدفع بالضرر الصغير¹⁶⁴

“Kerusakan besar dapat dihindarkan dengan melakukan kerusakan kecil”. Kerusakan mengkonsumsi 3 hal di atas lebih ringan bahkan hilang ketika ia memakannya dalam keadaan lapar. Sebab lapar menjadikan alat pencernaannya menjadi kuat. Oleh karena itu, Islam memperkenankan konsumsi hanya sebatas mengilangkan rasa lapar, sebab jika melebihinya, maka akan terjadi kerusakan¹⁶⁵.

¹⁶³ Şidqī al-Burnū, *Mausū'ah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, I: 33.

¹⁶⁴ Ibid., I: 33.

¹⁶⁵ Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 230.

Namun adakalanya keadaan darurat tidak mewajibkan konsumsi barang hal yang dilarang. Seperti ketika seseorang dipaksa untuk mengucapkan kalimat *kufr*, maka ia tidak wajib mengucapkannya walau pun ia akan dibunuh jika tidak mengucapkannya. Namun ia diberi kelonggaran untuk mengucapkannya. Meki pun demikian, ia akan mendapatkan pahala jika tidak mengucapkannya. Karena tidak mengucapkannya merupakan tindakan meluhurkan syiar agama Islam. Demikian pula halnya ketika seseorang dipaksa untuk diam, tidak mengucapkan kebenaran, maka ia diberi kelonggaran untuk tidak mengucapkannya, meski pun ia diberi pahala ketika ia mengucapkan kebenaran. Semua itu disebabkan adanya dalil tekstual berupa hadith-hadith Rasulullah yang memuji orang yang berbuat demikian, meski tanpa ada perintah untuk menirunya¹⁶⁶.

Menurut Zahrah kesempitan maupun kesulitan di atas tidak terbatas pada keadaan darurat saja, akan tetapi juga termasuk dalam keadaan *ḥajjiyyāt*. Orang yang berada dalam keadaan sempit diperkenankan mengkonsumsi sebagian hal yang dilarang atau melakukannya karena hajat, bukan darurat. Melihat aurat perempuan adalah haram-dilarang, namun diperkenankan karena hajat, seperti dalam rangka pengobatan, sehingga dokter diperkenankan melihat aurat perempuan ketika melakukan diagnosa untuk melihat auratnya. Atas dasar itu, para ulama membagi hal yang dilarang menjadi 2 bagian yaitu dilarang karena dirinya sendiri (*muḥarram li dhātih*) seperti makan bangkai, babi, darah dan makan milik orang lain, dan dilarang karena sesuatu yang lain (*muḥarram li*

¹⁶⁶ Ibid., 321.

ghairih). Yang pertama tidak diperkenankan kecuali karena keadaan darurat. Yang kedua diperkenankan karena hajat. Semua ketetapan hukum taklifi dapat ditunaikan dan bisa dijalankan secara kontinyu meski pun ada kesulitan (*mashaqqah*) di dalamnya. Sebab masalah yang ada di dalam hukum taklifi hanya dapat terwujud dengan menjalankannya secara kontinyu. Kesulitan yang ada biasanya masih dalam batas kemampuan manusia. Allah tidak akan menetapkan hukum taklif kecuali dalam batas kemampuan manusia (*lā yukallif Allāh Nafsan illā mā yustata*). Jika ada beberapa hukum taklif yang berada di atas ambang kesulitan yang biasanya seperti jihad fi sabilillah, maka hal itu tidak diwajibkan atas setiap manusia dan tidak dituntut dilakukan secara terus menerus. Taklif dalam hal jihad bertingkat-tingkat¹⁶⁷.

Meskipun semua fuqaha sepakat bahwa semua ajaran yang dibawa Islam mengandung masalah yang jelas (*zāhir*), namun mereka berbeda pendapat berkaitan dengan pertanyaan, apakah hukum syara' selalu harus mencari 'illah (alasan eksistensi)nya melalui masalah atau apakah masalah merupakan tolok ukur bagi hukum syara'. Dalam hal ini, Zahrah menyimpulkan adanya 3 kelompok pendapat, yaitu :

Kelompok pertama, menolak kebolehan penelusuran 'illah hukum terhadap dalil-dalil tekstual (*nusūs*). Mereka melarang menjadikan masalah sebagai *ta'liil* (alasan rasional) untuk menetapkan ketetapan hukum syariah atau masalah sebagai *muqayyid* yang membatasinya. Dalam arti mungkin saja Allah

¹⁶⁷ Ibid., 322.

menetapkan hukum yang tidak ada masalah di dalamnya . Namun mereka mengakui bahwa semua shariat Islam ditujukan untuk mewujudkan masalah, namun terbatas pada masalah yang ada di dalam nusus dan tidak melampauinya. Namun Allah tidak boleh diprotes berkaitan dengan apa pun yang dilakukan-Nya. Mereka adalah para penentang *ra'y* atau *ijtihad* di luar kasus yang ditetapkan dalil tekstual menggunakan akal (*ra'y*) dalam segala bentuknya. Kelompok ini dipelopori Dawud al-Zāhiri, pendiri madhhab Zāhiriyyah dan Ibn Ḥazm al-Andalusī, pendiri keduanya. Pandangan ini didukung oleh Zāhiriyyah dan Ash'ariyah¹⁶⁸.

Kelompok kedua, memperbolehkan penelusuran 'illah hukum terhadap dalil-dalil tekstual, namun harus didasarkan pada penemuan sisi masalah di dalam nass-nass tertentu untuk selanjutnya mengqiyaskan masalah yang telah ditemukan tersebut pada kasus-kasus yang belum ada ketentuan dari dalil tekstual, dengan mengingat sisi masalah atau yang ditunjukkan olehnya merupakan salah satu tanda yang dimiliki secara bersama oleh hukum pokok (*asl*) yang dibawa oleh nass dan cabang (*far'*) yang belum diketahui dalil tekstualnya. Pendapat ini didukung oleh fuqaha yang hanya menjadikan qiyas sebagai metode istinbat hukum dan tidak berupaya dengan nalar untuk menemukan tujuan-tujuan umum (*maqāsid 'āmmah*) dan mengambilnya tanpa pembatasan dengan masalah tertentu yang dikandung dalil tekstual dan mengqiyaskannya masalah yang terkandung di dalam dalil tekstual pada kasus lainnya . Namun mereka

¹⁶⁸ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 332 dan Abū Zahrah, *Al-'Uqūbah*, 40.

mengingatkan bahwa masalah tidak layak untuk dijadikan dasar menetapkan hukum mengingat ia merupakan tanda-tanda adanya hukum (*amārat al-ḥukm*), dan bukan motivasi yang mendorong (*ba'ithah ḥāmilah*) Allah swt untuk menetapkan hukum, sehingga tidak bertentangan dengan firman Allah :


¹⁶⁹ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

“Dia tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya dan merekalah yang akan ditanyai”.

Pioner kelompok ini adalah Imam al-Shāfi’ī dan imam Abū Ḥanīfah. Yang tersebut terakhir memperluas sisi masalah dan sedikit membuka pintu untuknya. Pandangan ini diikuti sebagian Fuqaha Shafi’iyyah dan Hanafiyyah.¹⁷⁰ *Kelompok ketiga*, menyatakan bahwa hukum syara’ dapat ditelusuri ‘illah-nya dengan menggunakan masalah yang termasuk jenis masalah yang diakui Sang Pembuat hukum tanpa membatasi penemuan sisi masalah pada dalil tekstual tertentu. Jika suatu masalah termasuk jenis ini, meski pun tidak didukung dalil tekstual tertentu, maka ia dipandang masalah dan wajib dijadikan landsasan dalam istinbat hukum pada kasus-kasus yang belum ada ketentuan hukumnya di dalam dalil tekstual (*nusūṣ*). Meski pun demikian, penelusuran ‘illah (*ta’līl*) nusus dengan masalah ini tidak boleh membatasi Kehendak Allah swt untuk menghindari jangan sampai hasil *ta’līl* justru bertentangan dengan nusus. Dengan demikian, jika sisi masalah tidak begitu jelas, maka akal harus dicurigai dan nass

¹⁶⁹ Al-Qur’an, 21 : 23.

¹⁷⁰ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 332 dan Abū Zahrah, *Al-‘Uqūbah*, 40-41.

harus dijauhkan dari segala yang bukan masalah. Pandangan fuqaha pendukung masalah ini dimotori oleh Imam Malik. Imam Ahmad memiliki pandangan berdekatan dengannya. Pandangan ini juga didukung Mu'tazilah, Maturidiyyah, sebagian fuqaha Hanabilah dan Malikiyyah.¹⁷¹

Menurut Zahrah, perbedaan pendapat tersebut bersifat teoritis belaka, tidak muncul dalam realitas. Sebab semua fuqaha sepakat bahwa hukum syara' merupakan wadah bagi masalah hakiki, dan bahwa semua hukum yang diusung Islam selalu memiliki nilai masalah bagi umat manusia. Namun dalam kaitan ini Zahrah mengingatkan 2 yang perlu diperhatikan yaitu :

Pertama, fuqaha telah sepakat bahwa dalil tekstual tidak boleh ditentang dengan nama masalah (bukan masalah sesungguhnya). Kadang-kadang *nusūs* ditakhsis, namun dengan sesuatu yang diakui shariat Islam. *Nusūs* tidak boleh ditakhsis dengan hawa nafsu dan tidak boleh ditentang dengan nama masalah. Sebab menentang *nusus* dengan nama masalah berarti merendahkan shariat Islam, karena hal itu mengindikasikan bahwa pada sebagian *nusūs* tidak ada masalah sama sekali. Dan hal itu bertentangan dengan firman Allah :

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ¹⁷²

“Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan menjadi rahmat bagi semesta
alam”

¹⁷¹ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 333 dan Abū Zahrah, *Al-'Uqūbah*, 41.

¹⁷² Al-Qur'an, 21 : 107.

Kedua, fuqaha menegaskan bahwa dalil-dalil tekstual agama mengandung berbagai masalah kemanusiaan, namun masalah-masalah ini hanya tanda adanya hukum (*'alāmah li al-ḥukm*) belaka dan bukan motivator munculnya hukum dan bukan pula yang mempengaruhi adanya hukum. Sebab hukum shariah adalah hukum Allah yang tidak terjadi karena pengaruh tertentu baik berupa masalah manusia maupun lainnya. Allah adalah Maha Pencipta manusia sekaligus Maha Pencipta semua kemaslahatan manusia. Zahrah menggaris bawahi maqasid shariah dan hikmah shariah yang bisa diketahui manusia merupakan masalah dan dalil-dalil tekstual (*nusūṣ*) berhenti di situ. Namun ia mengingatkan masalah tidak boleh dinamakan motivator (*bawā'ith*) dan dinamisator (*dawāfi'*) munculnya ketetapan hukum shariah, sebab segala Tindakan Allah tidak dapat dimintakan alasannya. Demikian pula, segala ketetapan hukum-Nya¹⁷³.

Ulama Usul Fiqh berbeda pendapat mengenai kedudukan masalah masalah mursalah sebagai metode dan dasar dalam istinbat hukum yang berdiri tanpa pendasaran pada sumber hukum lainya baik berupa dalil tekstual maupun sunnah Rasul. Berkaitan dengan kedudukan masalah sebagai salah satu metode istinbat hukum, Zahrah, membagi fuqaha menjadi 3 kelompok, yaitu :

Pertama : Kalangan Shafi'iyyah dan Hanafiyyah tidak menjadikan masalah sebagai metode istinbat hukum yang berdiri sendiri, akan tetapi memasukkannya sebagai bagian dari metode qiyas. Dalam arti, jika masalah tidak didukung oleh nass yang bisa dijadikan referensi, maka masalah tersebut diabaikan (*mulghāh*),

¹⁷³ Abū Zahrah, *Al-'Uqūbah*, 42.

tidak dapat dipertimbangkan sebagai dalil dalam istinbat hukum. Mereka tidak menjadikan masalah sebagai metode dalam istinbat hukum kecuali jika ada dalil tekstual individual (*naṣṣ*) sebagai bukti yang mendukungnya. Jika tidak ada dalil tekstual individual baik yang mendukung maupun menolaknya, maka kelompok ini menolak masalah.¹⁷⁴

Fuqaha Shafi'iyah dalam melakukan istinbat hukum hanya mendasarkan diri pada nass-nass al-Qur'an dan al-Sunnah atau menghadapkan pada keduanya (*al-ḥaml 'alā al-naṣṣ*) melalui qiyas yang telah mereka batasi 'illah-'illah dan langkah-langkahnya. Seorang mujtahid tidak boleh menggali masalah ketika tidak ada *shāhid* (dalil) dari syara' yang mendukungnya¹⁷⁵. Jarang sekali, Shafi'iyah melakukan istinbat hukum dengan masalah mursalah yang tidak didukung dalil individual yang mendukungnya. Menurut imam al-Haramain dan al-Subki, kadang-kadang imam Shafi'i mengambil masalah dalam istinbat hukumnya, dengan syarat masalah tersebut serupa dengan masalah mu'tabar. Shatibi menegaskan bahwa al-Shafi'i dan sebagian besar Hanafiyah berpedoman pada *al-ma'na* yang tidak didasarkan pada dalil-tekstual sah tertentu, namun dengan syarat mendekati *ma'ani* dari prinsip-prinsip hukum yang diakui syariah Islam¹⁷⁶. Sedangkan fuqaha Hanafiyah melakukan istinbat hukum berdasar Istihsan disertai Qiyas, namun mereka mengembalikannya kepada qiyas khafi,

¹⁷⁴ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal : Ḥayātuh wa 'Aṣruh—Ārāuh wa Fiqhuh* (Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabi), 235.

¹⁷⁵ Abū Zahrah, *Malik*, 314.

¹⁷⁶ Al-Shaṭibi, *Al-I'tisām*, 2: 608.

ijma' atau nass. Mereka tidak melakukan istinbat hukum menggunakan masalah mursalah, meski pun sebenarnya Istihsan membuka sedikit peluang untuknya¹⁷⁷.

Hanafiyyah memperluas wilayah *al-ḥaml 'alā al-naṣṣ* lebih banyak daripada yang dilakukan imam al-Shāfi'i sehingga dapat menangani dan menyelesaikan beberapa kasus yang di dalamnya ada pertentangan antara qiyas dan masalah melalui metode istihsan yang banyak digunakan Abu Hanifah. Para murid Abu Hanifah sering kali mengajukan keberatan kepadanya jika ia menggunakan qiyas-qiyas. Namun ketika ia mengatakan :”Saya melakukan istihsan”, maka tak seorang pun dari mereka membantahnya. Dan Istihsan tanpa dukungan nass atau qiyas khafi merupakan pendasaran pada masalah¹⁷⁸.

Hanafiyyah mengambil masalah sebagai metode istinbat hukum dengan nama Istihsan, sebab secara umum istihsan berarti pengecualian dari kaidah-kaidah karena tunduk pada ketetapan hukum melalui kebiasaan (*'urf*), makna-makna masalah yang berpengaruh (*al-ma'ānī al-maṣlahah al-mu'aththirah*), keadaan darurat atau menghilangkan kesulitan. Hal itu, tanpa ragu, juga berarti penundukan kepada arti memproduk masalah (*jalb al-maṣlahah*), menolak mafsadah (*daf' al-mafsadah*) dan menghilangkan kesulitan dan kesempitan (*raf' al-ḥarj wa al-mashaqqah*). Menurut Zahrah, kaedah-kaedah hukum madhhab Hanafi banyak sekali yang berpijak pada berbagai bentuk masalah, misalnya kitab '*Al-Ashbah wa al-Nazāir*' karya Ibn Nujaim menempatkan kaidah '*jalb al-maṣāliḥ*' dan '*daf' al-madār*' pada kedudukan penting. Meski pun demikian,

¹⁷⁷ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 236.

¹⁷⁸ Abū Zahrah, *Malik*, 315.

tegas Zahrah, pandangan Shafi'iyah dan Hanafiyyah berbeda, karena al-Shafi'i tidak memperkenankan Istihsan sama sekali¹⁷⁹.

Adapun dasar pemikiran yang melandasi pendapat Shafi'iyah dan Hanafiyyah terumuskan dalam 4 (empat) alasan berikut ini :

Alasan pertama, masalah yang tidak didukung oleh dalil individual adalah tindakan hedonisme (*taladhdhudh*) dan hanya mengikuti hawa nafsu (*tashahhi*). Prinsip-prinsip dasar Islam tidak seperti itu. Menurut al-Ghazali, seorang alim tidak boleh menetapkan keputusan hukum berdasarkan hawa nafsu dan keinginan dirinya tanpa mempertimbangkan pada petunjuk dalil-dalil. Istihsan tanpa mempertimbangkan dalil-dalil syara' merupakan penetapan hukum berdasar hawa nafsu belaka. Demikian pula, masalah mursalah yang tidak didukung oleh ketetapan *Shari'* adalah sama dengan Istihsan.

Alasan kedua, masalah mu'tabarah termasuk di dalam keumuman qiyas. Jika masalah ghair mu'tabarah, maka ia tidak termasuk di dalamnya. Atas dasar itu, tidak dibenarkan melakukan klaim adanya masalah mu'tabarah, namun tidak masuk di dalam nass atau qiyas. Sebab klaim semacam ini mengantar kepada klaim tentang keterbatasan nass-nass al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi dalam menjelaskan shariah secara sempurna. Hal ini bertentangan dengan kenyataan bahwa Nabi saw telah menyampaikan risalah Islam secara sempurna.

Alasan ketiga, berpijak pada masalah tanpa mendasarkan pada nass tertentu menyebabkan pelepasan diri dari ikatan hukum-hukum shariah dan menetapkan

¹⁷⁹ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 253 dan Abū Zahrah, *Malik : Ḥayātuh wa 'Aṣrūh Ārāuh wa Fiqhuh* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, 2002), 343-344.

kezaliman pada manusia dengan mengatasnamakan masalah, sebagaimana dilakukan oleh sebagian penguasa yang zalim.

Alasan keempat, menjadikan masalah sebagai metode istinbat hukum yang berdiri sendiri (*aṣlan qāiman bi dhātih*) mengantar kepada adanya perbedaan hukum menurut perbedaan negeri dan perbedaan individu dalam satu kasus tertentu. Ia diharamkan di suatu negeri tertentu, karena alasan adanya manfaat atau bisa jadi, ia diharamkan karena mengandung madarrat dalam pandangan seorang ahli hukum Islam tertentu dan dihalalkan karena mengandung manfaat menurut ahli hukum lainnya. Padahal ketentuan-ketentuan hukum syariah yang abadi diterapkan untuk seluruh umat manusia¹⁸⁰.

Kelompok Kedua : menjadikan masalah sebagai salah satu metode istinbat hukum, meski pun tidak ada dalil individual sebagai bukti yang mendukungnya. Namun mereka menempatkan kedudukan masalah di bawah kedudukan nass. Mereka tidak mendahulukan masalah atas suatu hadith pun, meski pun hadith ahad. Bahkan mereka tidak mendahulukan masalah atas fatwa sahabat, hadith mursal atau hadith yang tidak mencapai derajat sahih dan kuat. Kelompok ini adalah fuqaha Hanabilah. Mereka menempatkan masalah setara dengan kedudukan qiyas atau tepatnya merupakan bagian dari qiyas. Qiyas tidak memiliki kedudukan apa pun ketika ada nass, fatwa sahabat maupun hadith yang mencapai derajat sahih. Hal itu disebabkan Ahmad bin Hanbal telah menegaskan bahwa hadith daif lebih ia sukai daripada qiyas. Prinsip ini diikuti

¹⁸⁰ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 255-256.

oleh sebagian besar fuqaha hanabilah. Dengan demikian, jika ada orang yang termasuk fuqaha Hanabilah berpendapat selain itu, berarti ia tidak mengikuti metode imamnya dan pendapatnya itu dipandang asing.¹⁸¹

Kelompok Ketiga : menjadikan masalah sebagai salah satu metode istinbat hukum, namun menempatkannya pada kedudukan berhadap-hadapan dengan nass. Kelompok ini terbagi dua yaitu :

a. Kelompok moderat.

Kelompok ini diikuti sebagian besar fuqaha Malikiyyah . Mereka menerima masalah mursalah dan menempatkannya sebagai *takhsis* terhadap nass-nass yang tidak qat'i baik dalam *dilalah* (penunjukan) maupun *thubutnya* (eksistensinya). Kadang-kadang mereka melakukan takhsis terhadap lafal 'Ām yang ada di dalam al-Qur'an dengan masalah dan menempatkan masalah berhadap-hadapan dengan sebagian khabar ahad. Terkadang, masalah lebih diprioritaskan atau pada saat lain, khabar ahad lebih diprioritaskan.

Berkaitan dengan nass-nass qat'i, baik dalalah maupun thubutnya, menurut mereka, tidak mungkin masalah bertentangan dengannya, bahkan, tepatnya, tidak mungkin ditemukan masalah pada selain wadah nass qat'i baik dilalah maupun thubutnya. Apa pun yang disangka sebagai masalah yang bertentangan dengan nass hanyalah impuls-

¹⁸¹ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 236.

impuls hawa nafsu yang memakai baju masalah, padahal bukan masalah sama sekali¹⁸².

Imam Malik selaku faqih yang menginisiasi masalah sebagai metode Istinbat hukum Islam yang berdiri sendiri karena merealisasikan maqasid shariah, meskipun tidak didukung dalil tekstual individual tertentu, jika memenuhi syarat-syarat berikut ini :

Pertama, kesesuaian antara masalah yang dipandang sebagai metode istinbat hukum yang berdiri sendiri dengan maqasid al-syariah, dan tidak bertentangan dengan salah satu dasar syariah maupun dalilnya yang qat'i. Bahkan masalah tersebut harus bersesuaian dengan masalah yang dikehendaki Shari' untuk diwujudkan, dalam arti, tidak asing darinya, meskipun tidak didukung oleh dalil tekstual (*naṣṣ*) individual.

Kedua, masalah tersebut bersifat rasional pada dirinya.

Ketiga, masalah tersebut memiliki tujuan menghilangkan kesulitan yang melekat (benar-benar ada), dalam arti, jika masalah rasional tersebut tidak digunakan pada tempatnya, niscaya manusia mengalami kesulitan dalam hidup¹⁸³, sebagaimana firman Allah :

184 ^ع وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”.

¹⁸² Ibid., 236.

¹⁸³ Al-Shāṭibī, *Al-I'tisām*, 2 : 628-635.

¹⁸⁴ Al-Qur'an, 22 : 78.

Syarat-syarat ini menurut Zahrah bersifat rasional yang menjadikan berpegang pada metode masalah tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan shariah Islam dan menghindarkan nass-nass tunduk kepada tuntutan hawa nafsu dan syahwat dengan kedok atas nama agama¹⁸⁵.

b. Kelompok ekstrim.

Kelompok ini lebih mendahulukan masalah yang qat'i atas nass yang qat'i juga. Orang yang menyuarakan pendapat ini adalah al-Tufi yang dinisbatkan sebagai bagian dari fuqaha Hanabilah. Al-Tufi disebut-sebut termasuk fuqaha Hanabilah yang telah menulis banyak karya tentang prinsip-prinsip hukum (*Uṣūl*) mazhab Hanbali dan dipandang sebagai pentarjih dan pentakhrij mazhab ini.¹⁸⁶

Adapun dasar pemikiran yang melandasi pendapat Malikiyyah dan Hanabilah terumuskan dalam 4 (empat) alasan berikut ini :

Alasan pertama, para sahabat telah melakukan istinbat hukum berdasar masalah. Ada beberapa bukti yang menguatkan kedudukan masalah sebagai salah satu metode istinbat hukum. Para sahabat rasul seringkali mendasarkan istinbat hukum mereka pada masalah mursalah. Di sini akan dikemukakan beberapa bukti mengenai hal itu :

1. Para sahabat sepakat untuk menghimpun dan mengkodifikasi al-Qur'an dalam satu mushaf. Hal demikian belum pernah dilakukan pada masa

¹⁸⁵ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 252.

¹⁸⁶ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 236.

Rasulullah saw. Motivasi yang melandasi kesepakatan itu hanyalah dalam rangka mewujudkan *kemaslahatan* yaitu memelihara al-Qur'an dari kepunahan. Mereka khawatir, al-Qur'an akan terlupakan disebabkan meninggalnya banyak penghafal al-Qur'an (*huffāz*). Umar bin Khattab menyaksikan banyak di antara sahabat yang gugur dalam peperangan melawan orang-orang murtad segera setelah meninggalnya Rasulullah. Oleh karena khawatir terlupakan dan terabaikannya al-Qur'an karena kematian mereka, maka Umar mengajukan usul kepada khalifah Abu Bakar untuk mengumpulkan al-Qur'an dalam satu mushaf. Selanjutnya, usulan ini dimusyawarahkan dengan para sahabat. Mereka semua sepakat dengan usulan yang mulia ini. Dan hal itu merupakan realisasi dari firman Allah :

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ¹⁸⁷

“Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya”.

2. Khalifah empat yang terbimbing (*al-khulafā al-Rāshidūn*) sepakat bahwa para pekerja industri (*al-Ṣunna*) harus mengganti (menjamin) barang yang dipercayakan kepada mereka untuk dikerjakan, jika ada kerusakan padanya, meski pun pada dasarnya kekuasaan mereka atas barang-barang tersebut bersifat amanah (*yad al-amānah*). Sebab jika mereka tidak diwajibkan mengganti, maka dikhawatirkan mereka sembrono dalam menjaga dan

¹⁸⁷ Al-Qur'an, 15 : 9.

memelihara barang dan harta orang yang dipercayakan pada mereka untuk dikerjakan. Oleh karena profesi ini sangat dibutuhkan manusia, maka masalah menuntut mereka untuk mengganti rugi jika ada kerusakan. dalam hal ini khalifah Ali bin Abu Talib menyatakan: "Manusia tidak akan mendapatkan *kemaslahatan* dirinya kecuali dengan cara itu".

3. Khalifah Umar bin Khattab meminta para penguasa di bawahnya yang diduga mencampur harta pribadinya dengan harta yang mereka peroleh dari hasil penggunaan kekuasaan untuk membagi menjadi dua bagian: sebagian untuk mereka sendiri dan sebagian lain untuk negara. Kebijakan tersebut, menurut Zahrah, diambil berdasar pada prinsip *masalah mursalah*. Umar memandang hal itu demi *kemaslahatan para penguasa* sendiri dan demi menghalangi mereka menggunakan kekuasaan eksekutif untuk mengumpulkan harta dan menarik penghasilan dengan cara yang tidak halal.
4. Pada masa sahabat pernah terjadi peristiwa pembunuhan oleh sekelompok orang secara kolektif (*jama'ah*) terhadap satu orang. Menanggapi kasus ini, khalifah Umar bin Khattab memutuskan untuk membunuh semua orang yang tergabung dalam kelompok tersebut, karena telah melakukan persekongkolan untuk membunuhnya. Keputusan hukum tersebut, menurut Zahrah, didasarkan pada kemaslahatan (*maṣlaḥah mursalah*). Sebab tidak ditemukan satu pun nass yang berkaitan dengan peristiwa semacam ini. Titik kemaslahatan kasus ini terletak pada kenyataan bahwa korban pembunuhan

merupakan orang yang darahnya seharusnya dilindungi. Padahal ia dibunuh secara sengaja. Pengabaian kasus ini dikhawatirkan dapat mendorong pada perusakan prinsip qisas dan menjadikan persekongkolan sebagai alat bantu untuk melakukan kejahatan pembunuhan. Sebab telah diketahui secara luas bahwa tidak ada pidana qisas di dalam tindak pembunuhan yang dilakukan secara kolektif. Namun, patut dicatat, dalam kasus ini, pembunuhnya adalah sekelompok orang ketika mereka berkumpul (bersekongkol). Dengan demikian, membunuh seluruh anggota kelompok sama dengan membunuh satu orang pembunuh, karena penisbatan pembunuhan pada satu kelompok sama dengan penisbatannya kepada satu orang saja, sehingga anggota-anggota kelompok yang bersekongkol untuk membunuh menempati kedudukan satu orang pembunuh. Hal tersebut, menurut Zahrah, dituntut oleh masalah, karena di dalamnya terdapat upaya untuk menghindarkan penumpahan darah secara sia-sia dan demi menjaga keamanan masyarakat.

5. Khalifah Umar bin Khattab telah mengusir Nasr bin Hajjaj, seorang pemuda rupawan, dari kota Madinah. Umar mendengar ada banyak perempuan yang tergoda oleh wajahnya yang rupawan. Menurut Umar, tindakan menjauhkan pemuda ini dari kota Madinah merupakan *maṣlaḥah āmmah*, meski pun merugikan pemuda ini secara individual. Menurut Zahrah, Umar barangkali melihat perilaku pemuda ini akan membuat resah kaum perempuan. Ia kemudian mengusirnya sebagai bentuk hukuman atasnya dan menjadi pelajaran bagi yang lainnya.

6. Khalifah Umar bin Khattab telah melarang jual beli *Ummahāt al-Aulād* (budak perempuan yang telah melahirkan anak dari tuannya). Kebijakan tersebut didasarkan pada masalah untuk menjaga dan memelihara anak yang ia lahirkan dan mempermudah dalam mengakhiri budaya perbudakan yang ada pada saat itu. Sebab jika budak perempuan itu menjadi hak waris anaknya, maka dengan sendirinya, ia menjadi merdeka. Keputusan Umar ini telah disepakati oleh banyak sahabat¹⁸⁸.

Alasan kedua, berpijak pada masalah yang sesuai atau serasi (*mulāimah*) dengan tujuan syariah (*maqāsid al-sharī'ah*) dan yang termasuk jenis masalah yang diakui syariah berarti menetapkan hukum sesuai dengan tujuan syariah. Sebaliknya, mengabaikannya sama dengan mengabaikan maqasid syariah. Padahal mengabaikan syariah adalah tindakan yang tidak bisa diterima secara shara' (*bātil fī dhātihī*). Atas dasar itu, berpijak pada masalah sebagai metode istinbat hukum yang berdiri sendiri tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar syariah Islam, akan tetapi justru seiring dengannya.

Alasan ketiga, jika berpijak pada masalah tidak dilakukan pada kasus-kasus yang jelas dan nyata adanya masalah yang termasuk jenis masalah yang diakui syariah, maka hal itu akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Hal itu didukung oleh banyak dalil baik dari al-Qur'an maupun Hadis Nabi¹⁸⁹.

Menanggapi perbedaan pandangan kelompok ahli Usul Fiqh dalam memandang kehujjahan masalah sebagai metode istinbat hukum, Zahrah

¹⁸⁸ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal*, 231.

¹⁸⁹ Abu Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, 253-255.

memberikan klarifikasi. Menurutnya, jumhur fukaha memang sepakat bahwa masalah dapat dijadikan metode istinbat hukum dalam fiqh Islam dan bahwa masalah wajib dijadikan hujjah selama bukan didorong oleh hawa nafsu dan keinginan diri serta tidak bertentangan dengan maqasid syariah. Namun fukaha Shafi'iyah dan Hanafiyyah bersikeras menegaskan bahwa kehadiran masalah harus bisa dilekatkan atau dimasukkan pada qiyas yang memiliki 'illah yang bisa diukur (*munḍabīṭ*). Oleh karena itu, masalah harus memiliki dasar nass (*asīl*) yang menjadi landasan proses pengqiyasan (analogi) dan 'illah yang dapat diukur tersebut bisa menjadi wadah bagi masalah, meski pun masalah bisa berubah pada sebagian keadaan. Sedangkan fukaha Malikiyyah dan Hanabilah berpendapat bahwa sifat-sifat yang serasi (*munāsib*) yang merealisasikan suatu masalah, walaupun tidak bisa diukur (*munḍabīṭ*) adalah layak menjadi 'illah untuk qiyas. Jika ia layak menjadi 'illah untuk qiyas, maka masalah merupakan bagian dari qiyas sehingga ia layak menjadi metode istinbat hukum sebagaimana juga diperkenankan menjadikan hujjah terhadap qiyas dengan sifat yang serasi (*munāsib*), yaitu *ḥikmah*, tanpa melihat apakah 'illah tersebut bisa diukur (*munḍabīṭ*) ataukah tidak. Berdasar kedekatan makna antara sifat yang serasi dengan masalah mursalah, maka sebagian fukaha Malikiyyah mengklaim bahwa seluruh fukaha sebenarnya menjadikan masalah mursalah sebagai metode istinbat hukum, meski pun mereka menamakannya

sebagai sifat-sifat yang serasi (*waṣf munāsib*) atau memasukkannya ke dalam kategori qiyas¹⁹⁰.

Menurut Zahrah, berdasar 2 mazhab ini, seorang faqih mampu menetapkan keputusan hukum bahwa semua tindakan hukum yang memuat masalah dan tidak ada *ḍarar* (kerugian) di dalamnya atau manfaat di dalamnya lebih besar daripada kerugiannya, adalah dituntut untuk dilakukan tanpa perlu mencari *shāhid* (dalil) khusus untuk mendukung manfaat ini, dan bahwa semua tindakan hukum yang memuat *ḍarar* atau kerugiannya lebih besar daripada manfaatnya adalah dituntut untuk ditinggalkan tanpa perlu dukungan dalil nass khusus¹⁹¹.

Zahrah memberikan apresiasi yang tinggi terhadap metode yang yang ditempuh fuqaha Hanabilah dan Malikiyyah ini. Metode ini menjadikan syariat Islam lahan yang subur, produktif dan mampu memenuhi kebutuhan manusia yang selalu berubah dan berkembang sepanjang zaman dan di semua tempat. Zahrah secara pribadi memilih menggunakan metode ini dalam istinbat hukum yang dilakukannya secara selektif, dalam arti tidak berlebih-lebihan sebagaimana al-Ṭufī. Atau tepatnya, ia meyakini tidak akan ditemukan masalah *muakkidah* yang bertentangan secara *muakkidah* dengan nass shariah atau masalah yang telah menjadi obyek ijma' semua fuqaha¹⁹².

¹⁹⁰ Ibid., 256.

¹⁹¹ Abū Zahrah, *Malik*, 215.

¹⁹² Ibid., 216.

Kedua mazhab ini , Maliki dan Hanbali, menurut Zahrah, dalam bidang hukum cenderung ke arah keyakinan bahwa semua urusan agama, etika dan aturan perundangan ditujukan untuk kebahagiaan manusia (*is'ād al-nās*), dan bahwa manfaat atau masalah layak dijadikan tolok ukur yang tepat terhadap semua hal yang diperintahkan maupun dilarang dalam agama. Hal ini sesuai dengan pandangan para filsuf yang menjadikan manfaat sebagai patokan untuk menimbang keutamaan dan kerendahan dalam etika, dan keadilan dan keadilan dalam aturan perundang-undangan¹⁹³.

Zahrah menyayangkan pendapat al-Ṭufī, faqih Hanbali, yang menyatakan bahwa jika pemeliharaan terhadap masalah menyebabkan penentangan terhadap suatu hukum yang telah menjadi obyek ijma' fuqaha atau nass al-Qur'an maupun al-Sunnah, maka pemeliharaan masalah wajib didahulukan melalui metode *takhsīs* pada keduanya dengan teknik *bayān*¹⁹⁴. Menurut Zahrah, al-Ṭufī terlalu ekstrim dalam pernyataannya bahwa masalah berhadapan dengan nass dan dapat dijadikan sebagai pentakhsis atas nass dalam bidang muamalah. Hal ini didasarkan pada hadith :

لا ضرر ولا ضرار¹⁹⁵

¹⁹³ Ibid., 216.

¹⁹⁴ Ibid., 215.

¹⁹⁵ Hadith ini memiliki banyak jalan periwayatan dengan berbagai lafal yang beragam. Hadith ini diriwayatkan oleh beberapa sahabat terkemuka, yaitu 'Ubadah ibn Samit, 'Abdullah ibn 'Abbas, Sa'id al-Khudri, Abu Hurairah, Jabir ibn 'Abdullah, A'ishah bint Abu Bakr al-Siddiq, Tha'labah ibn Abi Malik al-Qarzi dan Abu Lubabah. Menurut Imam al-Nawawi, hadith ini memiliki banyak jalan yang saling menguatkan satu sama lain. Ibn Rajab al-Hanbali menyatakan bahwa imam Ahmad ibn Hanbal menjadikan hadith ini sebagai hujjah. Menurut Ibn Hajar al-Haitami, hadith perawi ini, Kathir ibn 'Abdullah, telah dinilai sahih oleh al-Tirmidhi. Menurut imam al-Bukhari, hadith ini paling sahih dalam bab ini (*huwa aṣaḥḥ al-ḥadīth fī al-bāb*). Menurut Ibn al-Salah,

“Tidak boleh melakukan perbuatan merugikan diri sendiri dan tidak boleh merugikan orang lain”

Menurut al-Ṭufī, ketika masalah bertentangan dengan nass atau ijma’, maka wajib mendahulukan pemeliharaan terhadap masalah melalui jalan *takhṣīs* dan pemberian penjelasan (*bayān*) pada keduanya, bukan dengan jalan menentangnya atau membatalkannya, sebagaimana al-Sunnah juga didahulukan atas al-Qur’an melalui jalan bayan (*al-maṣlaḥah idhā ‘araḍat al-naṣṣ au al-ijmā’ in khālafahā, wajaba taqḍīm ri’ayah al-maṣāliḥ bi tariq al-takhṣīs wa al-bayān lahumā lā bi tariq al-iftiyāt ‘alaihā kamā tuqaddam al-sunnah ‘alā al-Qur’ān bi tariq al-bayān*)¹⁹⁶.

Al-Ṭufī menegaskan bahwa metode yang ia tetapkan tersebut didasarkan pada muatan hadith di atas, ia bukan sekedar berpijak pada masalah mursalah sebagaimana dikatakan imam Malik, bahkan ia lebih kokoh daripada itu. Sebab hal itu berarti bergantung pada (*al-Ta’wīl*) pada dalil tekstual (*naṣṣ*) dan ijma’ dalam bidang ibadat dan hal-hal yang telah ditetapkan secara rinci ukuran-

hadith ini memiliki banyak jalan daif, akan tetapi sebagian menguatkan sebagian lainnya. Menurut al-Daruqutni, hadith ini bernilai hasan. Berdasarkan penilaian para ahli hadith di atas, Usamah menyimpulkan bahwa hadith ini bernilai *hasan li ghairih*. Sebab kelemahan ang ada pada sebagian jalan periwayatannya dapat ditutupi dan dikuatkan dengan banyak penguat (*shawahid*) dari berbagai periwayatan lainnya sehingga mencapai derajat wajib untuk diamalkan sebagai hujjah. Sebagaimana hadith yang perawinya *majhul*, maka dapat beralih menjadi ‘*adil* yang diterima kesaksian dan periwayatannya ketika telah diketahui secara meyakinkan berdasar banyak bukti bahwa ia orang ‘adil. Adakalanya *shahid* (penguat) dalam bentuk ayat al-Qur’an., sebagaimana ketika suatu hadith dipandang daif, kemudian dikuatkan ayat al-Qur’an, maka ia menjadi kuat (*ṣaḥīḥ*). Adakalanya shahid berupa al-Sunnah. Demikian pula, sanad-sanad lemah lainnya ketika berkumpul, maka akan terbentuk isnad yang kokoh. Pandangan Ibn Hazm yang mendaifkan hadith ini tertolak karena ia menyalahi terminologi para imam hadith dan argumentasi ulama. Usamah Mahmud Qana’ah, *Al-Qa’idah al-Kulliyah La Darar Walā Dirar fī al-Fiqh al-Islāmī* (Halab : Dar al-Nahj, 2009), 119-123.

¹⁹⁶ Al-Ṭufī, *Risālah fī Ri’ayah al-Maṣlaḥah*, (Beirut : Dar al-Maṣdariyyah al-Lubnaniyyah, 1993), 23-24.

ukurannya (*al-Muqaddarāt*) dan bergantung pada masalah dalam bidang muamalah dan bidang hukum lainnya¹⁹⁷. Adapun alasan bergantung pada masalah dalam bidang muamalah, bukan bidang ibadah dan yang serupa dengannya, karena ibadah merupakan hak prerogatif *Shāri'* (Sang Pembuat Hukum) dan hal itu tidak mungkin diketahui baik kuantitas, cara, waktu dan ruangnya kecuali berdasar petunjuk dari-Nya. Dengan demikian, seorang hamba harus melakukan apa pun yang telah ditetapkan padanya dalam bidang ini. Pembantu rumah tangga tidak dianggap sebagai pembantu yang taat dan patuh kecuali jika ia menuruti dan mematuhi apa pun yang telah ditetapkan oleh Tuannya kepadanya dan melakukan apa pun yang diketahuinya bisa membuatnya senang. Demikian pula, dalam bidang ibadah ini.¹⁹⁸

Adapun dalam bidang hak-hak mukallaf, maka hukum-hukumnya bersifat *siyāṣah shar'iyah* yang sengaja dibuat demi kemaslahatan mereka. Dalam hal ini, masalah yang dijadikan pegangan dan takhsisnya dijadikan sebagai tempat berpijak. Dalam bidang muamalah, masalah didahulukan atas nass dan ijma'. Masalah, menurut al-Ṭufī, merupakan bentuk *istidlāl* (metode istinbat hukum) yang paling kokoh. (*inna al-istidlāl bi al-maṣlahah aqwa anwā' al-istidlāl*). Jika masalah dan dalil lain semisal nass dan ijma' sejalan, maka itulah yang terbaik, sebagaimana kesepakatan nass, ijma' dan masalah dalam menetapkan 5 prinsip umum hukum Islam (*al-aḥkām al-kulliyah al-khamsah*) yaitu membunuh orang yang melakukan tindak pidana pembunuhan, orang

¹⁹⁷ Ibid., 40.

¹⁹⁸ Ibid., 47.

murtad, memotong tangan pencuri, mencambuk pelaku qadhaf dan peminum khamer dan hukum-hukum lainnya. Namun jika keduanya bertentangan, maka perlu dianalisa lebih lanjut, jika ada kemungkinan untuk mengkompromikan keduanya, maka kompromi dilakukan, misalnya sebagian dalil ditakwilkan satu sama lain dengan suatu cara yang tidak bertentangan dengan masalah dan tidak mengantar pada mempermainkan dalil-dalil atau sebagiannya. Namun, jika tidak dimungkinkan melakukan kompromi, maka masalah lebih didahulukan atas dalil-dalil lainnya berdasar hadith : “*la ɗarar wala ɗirar*”. Hadis ini secara khusus mendorong penafian *ɗarar* yang mengantar pada pemeliharaan masalah. Karena itu, hadith ini wajib didahulukan. Sebab masalah merupakan tujuan dari penetapan hukum berkaitan dengan persoalan muamalah kaum mukallaf. Sedangkan dalil-dalil lain hanyalah berfungsi sebagai sarana (*wasāil*). Tujuan (*maqāsid*) wajib didahulukan atas sarana (*wasāil*)¹⁹⁹. Al-Ṭufī kemudian menegaskan bahwa masalah termasuk dalil shariah yang paling kokoh dan dan paling istimewa. Oleh karena, ia seharusnya didahulukan dalam upaya untuk memproduksi kemaslahatan²⁰⁰.

Lebih jauh, al-Ṭufī menjelaskan alasan mendahulukan masalah atas *nass*. *Nass* dapat menerima *naskh*, sedangkan masalah tidak dapat menerimanya. Suatu *nass* tertentu boleh jadi selamat dari *naskh*, namun belum tentu ia aman dari takhsis. Hal ini didasarkan pada kaidah :”Suatu dalil yang tidak bisa dibatalkan pada sebagian atau keseluruhannya adalah lebih kokoh daripada dalil

¹⁹⁹ Ibid., 44-45.

²⁰⁰ Ibid., 47.

yang dapat dibatalkan pada keseluruhannya dengan cara naskh atau pada sebagiannya dengan cara takhsis²⁰¹.

Setelah memaparkan pandangan al-Ṭufī tentang masalah beserta argumenasinya, Zahrah memajukan beberapa kritik terhadapnya. Sebelum melakukan kritik, ia terlebih dahulu menjelaskan titik pertentangan (*maudū' al-nizā'*) antara al-Ṭufī dan fuqaha lain yang sejalan dengannya dalam menjadikan masalah sebagai metode istinbat hukum yang mandiri (*aṣlan fiqhiyyan qāiman bī dhātih*), meski pun tidak didukung nass individual yang menolak maupun yang mendukung. Penjelasan mengenai titik pertentangan ini diperlukan sebagai landasan utama untuk menghilangkan pertentangan di antara orang yang berbeda pendapat. Zahrah menyitir pendapat Sokrates bahwa perbedaan pendapat di antara orang-orang yang beradu argumenasi sesungguhnya berakar pada ketidaktahuan mengenai titik pertentangan pada salah satu pihak. Seandainya titik pertentangan tersebut diketahui keduanya, niscaya perbedaan tersebut hilang dan yang muncul adalah kesepakatan²⁰².

Menurut Zahrah, fuqaha yang berpendapat bahwa masalah dapat dijadikan metode istinbat hukum mandiri ketika tidak ada nass dalam suatu kasus tertentu sepakat bahwa ketika masalah yang sesungguhnya atau masalah yang wujudnya melampaui *ẓann* (dugaan kuat) ditemukan, maka itulah masalah yang dituntut oleh syara'. Akan tetapi, titik perbedaan terdapat pada kasus ketika terjadi pertentangan antara masalah yang sesungguhnya (*muḥaqqaqah*) dan nass yang

²⁰¹ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 238-239.

²⁰² *Ibid.*, 239.

qat'i sanad maupun dalalahnya. *Al-Ṭufī* membayangkan pertentangan tersebut akan menjadi kenyataan dan , karena itu, jika hal itu terjadi, maka ia mendahulukan masalah atas nass. Sementara itu, fuqaha Malikiyyah dan Sebagian fuqaha Hanabilah yang sejalan dengan mereka, selain al-Ṭufī, menandakan bahwa masalah dapat dijadikan sebagai metode istinbat hukum ketika tidak ada nass berkaitan dengan suatu peristiwa hukum. Tidak mungkin adanya masalah yang kokoh (*muakkadah*) atau dominan (*Ghālibah*) bersanding dengan nass qat'i yang bertentangan dengannya. Jika terjadi, menurut Zahrah, hal itu merupakan kesesatan berfikir, dorongan hawa nafsu , dominasi syahwat atau terpengaruh dengan hal-hal luar yang tidak tetap , mudah berubah, bermanfaat sementara, mudah sirna atau tepatnya, manfaat yang eksistensinya meragukan. Masalah tidak bisa berhadapan-hadapan secara diametrik dengan nass qat'i yang benar-benar berasal dari Allah, Sang Pembuat hukum yang Maha Bijaksana, tidak diragukan lagi. Namun, jika hukum tersebut didasarkan pada nass yang *ẓanni* (dugaan kuat) saja dikarenakan adanya keraguan pada *sanadnya* atau *dalalahnya* bersifat *ẓanniyyah*, maka imam Ahmad bin Hanbal menegaskan bahwa nass lebih utama untuk diperhatikan, dan *maṣlahah haqīqīyyah* pasti ada di dalamnya. Apa pun yang bertentangan dengannya hanyalah *dugaan masalah* belaka. Sementara itu, diriwayatkan bahwa Imam Malik melakukan *takhṣīs* terhadap nass yang didasarkan pada *dalil ẓanni* dengan menggunakan qiyas ketika ada banyak bukti dapat digunakannya qiyas dan berpijak pada *asl (naṣṣ)* yang qat'i. Menurutnya, masalah termasuk kategori ini jika eksistensinya diperoleh melalui cara yang

qat'ī. Jika demikian halnya berarti ada dua *asli (dalil)* yang saling bertentangan. Salah satunya *zanni* dalam *sanad* dan *dalalahnya*, sedangkan yang lain *qat'ī* dalam motivasi (*dawai'*)nya dan eksistensinya (*thubūt*). Dalam keadaan yang seperti ini, yang *qat'ī* lebih didahulukan atas yang *zanni*. Jika nass berupa al-Qur'an bersifat zanni dalam *dalalahnya*, maka perlu dilakukan upaya *takhsis* padanya. Jika nass berupa hadith ahad, maka hal ini berarti lemah penobatannya kepada Nabi, karena adanya "keasingan" (*shudhudh*) di dalam matannya. Sebab jika nass semacam ini bertentangan dengan masalah unggul (*rajīhah*) dan kokoh (*muakkadah*), maka berarti ia bertentangan dengan himpunan bukti-bukti (*dalil-dalil*) shara' yang kokoh yang menuntut kemaslahatan dan menolak kemadaratan. Sementara itu, al-Ṭufī tidak berhenti pada batasan yang telah ditetapkan fuqaha Malikiyyah dan tidak membatasi dirinya pada metode itjihad yang telah ditetapkan oleh imam madhahbnya, Ahmad bin Hanbal. Ia bahkan melampaui batas tersebut. Ia berketetapan hati menyatakan bahwa masalah berdiri berhadap-hadapan dengan nass-nass *qat'iyah* dan bahwa masalah juga berdiri berhadap-hadapan dengan *ijma'*. Pendapat Ini, menurut Zahrah, menuai banyak kritik dan menebar perdebatan di kalangan fuqaha²⁰³.

Menurut Zahrah, dalil-dalil yang dikemukakan al-Ṭufī tidak secara pasti menunjuk pada pokok persoalan yang dimaksud. Bahkan keterkaitan antara dalil-dalil tersebut dengan klaimnya merupakan keterkaitan yang lemah dan tidak layak untuk dijadikan sebagai prasyarat untuk memproduksi klaim penting,

²⁰³ Ibid., 240.

sebagaimana klaim ini, yang mengandaikan bahwa nass-nass shariah yang *qat'i* dapat hadir bertentangan dengan *maṣālīh* (jamak *maṣlahah*). Premis-premis yang ia majukan untuk menetapkan kalimnya justru layak dijadikan argumen (*ḥujjah*) bagi penentangannya. Bahkan premis-premis tersebut, menurut Zahrah, lebih kuat *dalālah* dan lebih banyak hasilnya untuk menetapkan hal yang sebaliknya. Sebagaimana firman Allah

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِينَ²⁰⁴

“Hai manusia, Sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman”.

Ayat ini menunjukkan terkandungnya masalah di dalam nass-nass al-Qur'an, bukan petunjuk adanya kemungkinan masalah bertentangan dengan nass-nass. Sebab *mau'izah*, *hidayah*, *rahmah* dan *shifa'* terkandung di dalam nass-nasnya. Karena itu, tidak mungkin nass-nass bertentangan dengan masalah. Jika tidak demikian, niscaya tidak ada mau'izah, shifa' dan rahmat. Ayat-ayat yang telah dimajukan al-Ṭufī justru menetapkan bahwa hukum-hukum yang telah ditetapkan dengan nass (*al-manṣūṣ 'alaiha*) di dalam al-Qur'an memuat banyak masalah di dalamnya. Atas dasar itu, tegas Zahrah, tidak mungkin terdapat sesuatu di dalam nass-nass *Shari'* yang bertentangan dengan *maṣlahah ḥaqīqiyah* (masalah yang sesungguhnya) yang dipandang layak sebagai masalah, tanpa

²⁰⁴ Al-Qur'an, 10 : 57

ragu, di kalangan orang-orang rasional. Hadith Nabi sendiri menegaskan bahwa syariah melarang tindakan merugikan diri sendiri (*darar*) dan tindakan merugikan orang lain (*dirār*). Shariat yang semacam ini, nass-nassnya tidak mungkin bertentangan dengan masalah. Pengandaian adanya pertentangan antara nass-nass dan masalah, menurut Zahrah, merupakan pengandaian yang tidak bisa dibenarkan (*baṭil*)²⁰⁵.

Selanjutnya, al-Ṭufī menegaskan bahwa cara atau jalan untuk mengetahui masalah adalah sangat jelas, sedangkan cara atau jalan yang ditempuh nass yang bertentangan dengan masalah adalah samar (tidak jelas). Atas dasar itu, seseorang tidak diperkenankan meninggalkan masalah dan sebagai gantinya memilih sesuatu yang samar yang boleh jadi merupakan jalan menuju masalah atau tidak²⁰⁶.

Menanggapi penegasan al-Ṭufī di atas, Zahrah menyatakan keberatannya. Ia mengajukan kritik yang bertumpu pada dua argumen, yaitu :

Argumen Pertama, tidak semua masalah sangat jelas sehingga mudah diketahui. Sebagian masalah tidak memerlukan penjelasan dan keterangan, sedangkan sebagian yang lain samar tidak jelas. Dalam kehidupan umum maupun pribadi, manusia selalu diuji dengan berbagai masalah yang mereka tidak mengetahui sisi benar dan masalahnya. Banyak persoalan umum yang tidak jelas sisi masalahnya sehingga memerlukan kajian serius dan manusia tidak mungkin dapat sampai pada kesepakatan bahwa sesuatu hal memiliki sisi kemaslahatan

²⁰⁵ Abū Zahrah, *Ibn Hanbal*, 240.

²⁰⁶ Al-Ṭufī, *Risalah fī Ri'ayah al-Maṣlahah*, 34.

dan ada kemungkinan adanya nass-nass al-Qur'an maupun al-Sunnah yang bertentangan dengannya²⁰⁷.

Menurut Zahrah, al-Ṭufī telah menetapkan pandangannya didasarkan pada 2 (dua) argumen yang masing-masing tidak diakui oleh siapa pun. Pada *argumen pertama*, al-Ṭufī mengandaikan bahwa semua masalah adalah jelas dan tidak samar, dan berpijak padanya berarti berpijak pada dasar yang jelas dan tidak samar. Sementara itu, seluruh fuqaha sepakat bahwa sebagian persoalan tidak dapat diketahui sisi masalahnya secara meyakinkan, padahal nass adalah cahaya. Pada *argumen kedua*, al-Ṭufī mengandaikan bahwa nass-nass tidak mengandung masalah atau bukan merupakan tanda-tanda adanya masalah pada semua keadaan. Sedangkan fuqaha lain menegaskan bahwa tidak mungkin ditemukan adanya masalah meyakinkan yang bertentangan dengan nass yang qat'i dalam sanad maupun dalalahnya. Namun menurut Zahrah, al-Ṭufī gagal memberikan satu ilustrasi yang bisa meyakinkan para pengkaji tentang telah terjadinya pertentangan antara sisi masalah dan nass yang qat'i. Pandangannya menjadi semakin jelas salahnya ketika ia tidak bisa menghadirkan sebuah contoh kasus. Ia tidak berhasil menemukan kasus tersebut setelah melalui kajian dan penelitian yang panjang. Dengan demikian, ia menyadari bahwa kadang-kadang sisi masalah di dalam nass tampak samar bagi akal manusia. Hal itu, menurut Zahrah, perlu dikaji dan diteliti secara berimbang²⁰⁸.

²⁰⁷ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 241.

²⁰⁸ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 241.

Dalam kenyataannya, sebagian orang memandang adanya masalah yang sangat jelas pada kasus tertentu dan sebagian lain berpendapat sebaliknya. Sebagai ilustrasi, Zahrah menerangkan, adanya nass-nass yang secara *qat'i* mengharamkan riba. Namun di sisi lain, kelompok pembela modal yang ekstrim (kapitalis) berpendapat adanya masalah *qat'i* yang membatasi keharaman riba sehingga mentakhsis firman Allah ini :

²⁰⁹ وَإِنْ تَبْتِغُوا فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

“Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), Maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak Menganiaya dan tidak (pula) dianiaya”.

dengan beberapa keadaan , beberapa tipe manusia dan lain-lain. Yang menjadi pertanyaan , menurut mereka, bukankah kita meninggalkan nass karena adanya sesuatu yang sangat jelas dan tidak samar lagi?. Menanggapi pertanyaan tersebut, Zahrah menegaskan bahwa yang halal dan yang haram sudah jelas. Di antara keduanya ada hal-hal yang meragukan/samar. Tidak ada satupun yang bisa melindungi kita dari hal-hal yang meragukan kecuali dengan berpijak pada nass-nass yang *qat'i*, yang di dalamnya terdapat cahaya dan jalan yang lurus. Berpegang padanya sama dengan berpegang pada tali yang kokoh yang tidak pernah lepas lagi (*al-urwah al-wuthqā la infisāma lahā*). Menurut Zahrah, pola pikir al-Ṭufī ini berbeda jauh dengan metode imam Ahmad yang sangat kuat berpegang pada nass-nass. Zahrah menemukan hanya al-Ṭufī, dari kalangan

²⁰⁹ Al-Qur'an, 2 : 279.

fuqaha Hanabilah yang berlebih-lebihan dalam berpegang pada masalah dan mengandaikan pertentangannya dengan nass-nass. Ada 2 (dua) tokoh terkemuka Hanabilah yang berpandangan berbeda dengan al-Ṭufī dalam hal ini, yaitu Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim. Keduanya menegaskan bahwa tidak mungkin nass bertentangan dengan masalah. Mereka memasukkan beberapa contoh dari nass yang di dalamnya sisi masalah tampak samar. Kemudian mereka menerangkannya secara lebih gamblang dan jelas. Bahkan Ibn Taimiyyah, dalam risalahnya tentang qiyas, menerangkan kesesuaian sebagian khabar *ḍaʿīf* dengan masalah. Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana dengan nass-nass yang kuat (*thābit*).²¹⁰

Menurut analisa Zahrah, apa yang dipaparkan di atas merupakan metode para *mukharrij* dan *mujtahid* dalam mazhab Hanbali dalam menerangkan sisi masalah di dalam nass-nass, meski pun merupakan hadith ḍaʿīf. Yang jelas, mereka tidak pernah mengandaikan terjadinya pertentangan antara nass dengan masalah. Atas dasar itu, ia berketetapan hati bahwa metode al-Tufi berbeda jauh dari metode mazhab imam Ahmad bin Hanbal dan metode para mukharrij, mujtahid dan murajjih dalam mazhab Hanbali. Ini merupakan pandangan ganjil di kalangan ulama Islam pada umumnya dan mazhab Hanbali pada khususnya²¹¹.

Kritik yang lebih keras kepada al-Ṭufī dikemukakan al-Buṭī. Menurutnya, pandangan al-Ṭufī yang telah keluar dari ijma' ulama tersebut menunjukkan

²¹⁰ Ibid., 242.

²¹¹ Ibid., 242.

adanya kontradiksi dalam argumen yang disusunnya dan pandangannya tersebut hanya dugaan belaka yang harus ditolak²¹².

Menurut Khallaf, Al-Ṭufī telah menjadikan masalah sebagai dalil istinbat hukum secara umum baik terhadap hal-hal yang tidak ada nassnya maupun yang ada nassnya. Hal ini membuka pintu penolakan pada nass dan menjadikan nass rawan menjadi sasaran penasakhan berdasar akal fikiran (*ra'y*), karena pertimbangan masalah hanya didasarkan pada akal fikiran dan perkiraan belaka. Kadang-kadang hasil pertimbangan akal bisa menghasilkan masalah. Namun ketika diteliti lebih dalam dan lebih jauh, ternyata hasil pertimbangan akal tersebut justru menimbulkan mafsadah. Dengan demikian, menjadikan nusus rawan dinaskh dengan pertimbangan akal fikiran akan membahayakan shariat ilahiah dan semua bentuk undang-undang²¹³.

Khallāf menukil pandangan al-Ghazālī bahwa jika ada nass atau ijma' benar-benar bertentangan dengan masalah, maka harus difahami dengan cara tertentu. Jika ada masalah bertentangan dengan hukum yang ditetapkan berdasar nass dan ijma', berarti ada 2 masalah yang bertentangan yaitu masalah nass dan ijma, di satu sisi, dan masalah yang bertentangan dengan nass dan ijma' tersebut. Jika masalah yang bertentangan tersebut didukung oleh hal-hal yang mengunggulkannya (*murajjihāt*), maka masalah harus didahulukan daripada hukum dari nass atau ijma'. Ada 3 hal yang mengunggulkan masalah yang

²¹² Al-Buṭī, *Dawābīṭ al-Maṣlahah*, 220-228.

²¹³ Abd al-Wahhāb Khallaf, *Maṣadir al-Tashrī' al-Islāmī fima La Nass Fih*, (Kairo : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1955), 101.

bertentangan dengan nass atau ijma' yaitu masalah tersebut bersifat *darūriyyah*, *kulliyyah* dan *qat'iyyah*. Terpenuhiya 3 murajjihat ini menjadikan masalah sebagai keadaan darurat. Dan adanya keadaan darurat memperkenan hal-hal yang dilarang.²¹⁴

Ini merupakan solusi yang dapat digunakan untuk menangani terjadinya kemungkinan pertentangan antara masalah di satu sisi dan nass dan ijma' di sisi lain, tanpa membatalkan kandungan keduanya dan tanpa menentangnya sama sekali. Dan hal ini lebih aman daripada mengandaikan adanya pertentangan antara masalah dan nass atau ijma', kemudian menetapkan prioritas masalah atas keduanya. Dengan cara ini, yang sesungguhnya terjadi adalah pertentangan antara beberapa nass. Nass yang satu lebih diprioritaskan atas nass lainnya berdasarkan prinsip darurat yang didasarkan pada nass juga.

Namun pandangan Qarḍawī dan Muṣṭafā Zaid lebih lunak dibandingkan Zahrah, al-Buṭī dan Khallāf. Muṣṭafā Zaid senada dengan Zahrah di satu sisi dan berbeda di sisi lain. Ia tidak sepakat dengan al-Ṭufī berkaitan dengan pilihannya untuk mendahulukan nass daripada nass dan ijma' ketika terjadi pertentangan. Ia mengemukakan 3 alasan. *Pertama*, al-Ṭufī tidak mengemukakan satu contoh kasus terjadinya pertentangan nass atau ijma' dengan masalah, *kedua*, tidak mensyaratkan masalah harus bersifat daruriyyat sehingga memperkenankannya untuk bertentangan dengan nass atau ijma' dan *ketiga*, tidak mensyaratkan beberapa syarat yang dikemukakan Malikiyyah dan Hanabilah sehingga masalah

²¹⁴ Ibid., 102.

tidak terjebak pada pemenuhan keinginan individual dan hawa nafsu. Namun Zaid memberikan catatan penting bahwa masalah yang didahulukan oleh al-Ṭufī terhadap nass adalah masalah *ḥājiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*. Sedangkan masalah daruriyyat biasanya sejalan dengan nass dan ijma'. Hal itu bisa dilihat dari teks al-Ṭufī berikut ini :”...sebagaimana nass dan ijma' sejalan dengan masalah dalam menetapkan 5 prinsip umum hukum daruriyyat, yaitu membunuh pembunuh dan orang murtad, memotong tangan pencuri, menetapkan hukum had pada penuduh zina dan peminum khamer dan hukum-hukum lain yang sejalan dengan masalah”. Dengan pernyataan ini seolah-olah dalil-dalil tekstual (nusus) hanya memberikan arti penting pada masalah daruriyyat saja dan menomorduakan masalah hajiyyat dan tahsiniyyat²¹⁵.

Untuk memahami pemikiran al-Ṭufī, Qarḍāwī menyarankan agar dilakukan pengkajian yang jeli dan cermat. Penjelasannya tentang masalah harus dibaca dan difahami secara komprehensif dan tidak secara parsial belaka. Yang dimaksud al-Ṭufī dengan ‘*nass*’ (dalil tekstual) harus dipahami terlebih dahulu secara cermat. Menurut Qardawi, ketika membahas pertentangan nass dan masalah, al-Ṭufī tidak membatasinya pada nass yang ‘*qat’i al-Thubūt wa dalālah*’. Ia membicarakan *nusus* secara umum. Oleh karena itu, boleh jadi yang dimaksud ‘nass’ adalah nass zanni, yang dapat ditakhsis oleh *maṣlaḥah qat’iyyah*. Di samping itu, harus dipahami juga penegasan al-Ṭufī bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara nass qat’i matan dan sanadnya atau thubut dan

²¹⁵ Mustafā Zaid, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī’ al-Islāmī*, 183. Lihat Al-Ṭufī, *Risālah fī Ri’āyah al-Maṣlaḥah*, 55.

dalalahnya dengan masalah qat'iyah²¹⁶. Sebab, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan seluruh ulama baik klasik maupun modern bahwa *maṣlaḥah yaqīniyah* (*qat'iyah*) tidak mungkin bertentangan dengan nass qat'i. Jika ada dugaan terjadinya pertentangan keduanya, maka hal itu harus difahami dengan salah satu dari dua pemahaman ini yaitu :

Pertama, masalah tersebut bersifat diduga atau disangka (*maṣlaḥah maẓnūnah* atau *mauḥūmah*). Seperti masalah kebolehan riba untuk menyenangkan orang asing, masalah minum khamer untuk menarik pariwisata, masalah perzinaan untuk mendapat kesenangan bagi bujangan, menghentikan sanksi hukum *hudud* untuk memenuhi tuntutan pemikiran kontemporer dan lain-lain yang diserukan para budak pemikiran Barat.

Kedua, nass tersebut bersifat tidak bersifat qat'i²¹⁷.

Qarḍāwī menyanggah kritik Mutawallī 'Alī yang ditujukan pada Zahrah berkaitan dengan pernyataannya bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara *maṣlaḥah yaqīniyah* dan *naṣṣ qat'i*. Mutawalli memandang pernyataan ini tidak sesuai dengan kenyataan dan juga dengan pendapat Umar ibn al-Khattab dan Rasulullah sendiri. Menurut Qarḍāwī, kritik Mutawalli sangat lemah karena didasarkan pada pemahaman yang keliru. Sebab ia menjadikan penjelasan Rasulullah terhadap al-Qur'an sebagai pertentangan antara masalah dan nass.

²¹⁶ Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Sharī'ah Bain al-Maqāsid al-Kulliyah wa al-Nuṣṣ al-Juziyyah* (Kairo : Dar al-Shuruq, 2006), 128.

²¹⁷ Ibid., 112.

Padahal tugas utama Rasulullah adalah menjelaskan al-Qur'an . salah satu bentuk penjelasan adalah *takhṣīṣ al-‘ām* dan *taqyīd al-mutlaq* berdasar ijma' ulama²¹⁸ .

²¹⁸ Ibid., 114-115.