

Abstrac

The most important of Central issue in global era is global warning effect. One of its'causes is hyper-using of technology un-controlled, that become damage in this world. The other causes is un-controlled of exploitation to nature and is not be attend to ecosystem and environment live. Resposns and reaction to global condition was spoken by a lot of people, --include – Islam, specially if looked according to Islamic law. Masalah-mursalah concept, as teoritic can be made basic in giving solution this global accident.

خلاصة

من اهم الموضوع في زمن العالم هو اثر خطر العالم. و من اسبابها يعنى مبالغ في استعمال تكنولوجيا حتى يفسد هذا العالم. وكذلك اسباب الاخرهي الاستغلال العالم ولا ينظر الى حياة دائرتها. جواب الى هذه الحالة يكسب لكثير من اهل الفكرالمسلم خصوصا اذ ينظر بالحكم الاسلام . الفكرة مسئلة مرسله يصار اساس ليحل المسئلة حادثة العالم هذه.

Kata kunci:

*Dakwah, Global Warning, Hukum Islam,
Masalah - Mursalah, Maqasid Al-Syari'ah*

Pendahuluan

Persoalan lingkungan hidup pada era teknologi industri sekarang ini adalah isu global semakin kencang bergelinding disuarakan hampir disetiap kesempatan.

¹ Yang dimaksud hukum disini adalah kaidah-kaidah yurisprudensi hukum Islam, yakni maqasyid as- asyariah dan mashlahah mursalah.

Dunia tempat manusia hidup dan melangsungkan kehidupannya semakin terganggu oleh ulah keserakahan manusia sendiri. Kerusakan lingkungan akibat polusi kendaraan, pembabatan hutan yang tak terkendali, pencemaran air, baik di darat maupun di lautan, eksploitasi dan eksplorasi tambang yang tidak mengindahkan keseimbangan ekosistem makhluk hidup semakin menambah runyamnya persoalan lingkungan. Kondisi seperti ini, diperparah dengan semakin tumpang-tindihnya peraturan dan perundang-undangan mengenai penataan lingkungan seperti pada Hak Pengelolaan Hutan (HPH) di Indonesia. Moralitas masyarakat Indonesia demikian parah dalam persoalan pelestarian lingkungan, telah mengetuk batin dan pikiran kita, karena lambat-laun kondisi kerusakan ini akan mengancam eksistensi keberlangsungan manusia secara normal. Meskipun kerusakan lingkungan itu dilakukan oleh oknum-oknum manusia yang mengatasnamakan penguasa, masyarakat dan pengusaha yang memiliki izin resmi, toh upaya rekonstruksi dan konservasi menjadi tanggungjawab bersama, tak terkecuali para pengkaji dan penganjur agama (para da'i) dalam menyampaikan pesan-pesan dakwahnya, baik berbentuk perkataan maupun perbuatan.

Da'i dalam kapasitasnya sebagai pembimbing umat memiliki tugas multi fungsi. Apabila rutinitas dakwah sementara ini masih berkutat hanya pada penyampaian pesan-pesan ritual dan moral, maka sudah waktunya para da'i melakukan upaya-upaya yang lebih makro, merambah pada upaya-upaya melakukan tekanan dakwah pada ranah yang lebih ramah terhadap lingkungan hidup.

Kajian hubungan Islam dengan lingkungan hidup mengusik segmen masyarakat tertentu di luar bidang kajiannya. Para ahli ilmu agama Islam mencoba menawarkan konsep-konsep lingkungan hidup yang berbasis nilai agama. Mereka adalah para ahli hukum agama (yuris), para da'i hingga para cendekiawan yang memiliki komitmen dalam menjaga dan memelihara lingkungan hidup.

Dalam term fiqh Islam terdapat konsep *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah* khususnya dalam khasanah pemikiran *usūl fiqh* dan fiqh yang memiliki peran sangat penting. Meski keduanya masih diperdebatkan oleh para ulama baik *salaf* maupun *khalaf* dan masuk kategori sumber hukum yang bersifat *mukhtalaf fih*, namun perannya sangat kunci di dalam melakukan terobosan-terobosan fiqhiah. Karena itu, tak heran jika isu *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah* terus menjadi isu sentral di seputar kajian-kajian pembaruan dan senantiasa menjadi isu seksi yang menarik banyak ulama dan elit intelektual Islam hingga sekarang.

Semua kajian yang menyangkut isu-isu kontemporer juga tak luput memakai analisis *maslahat*.² Bahkan teori masalah-mursalah (TMM) dianggap mampu mendobrak kebekuan hukum Islam dan sangat strategis dalam mengeksplorasi dimensi-dimensi internal teks-teks (*nusūs*) yang masih mengendap di balik teks-teks Alquran dan Sunah yang begitu kaya makna dan arti. *Maslahat* juga dianggap mampu merekonsiliasikan kontradiksi-kontradiksi yang terjadi dalam sebagian sumber hukum itu dengan realitas-realitas kekinian dan kedisinian (*here and now*).

Para ulama, terutama ulama *khalaf*, percaya bahwa *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah* bisa dipakai sebagai unit analisis dalam ijtihad secara lebih efektif dan strategis. Kedua konsep tersebut memungkinkan para ulama mengembangkan hukum Islam dalam kehidupan global *vis a vis* pertarungannya dengan kebuntuan fiqh menghadapi persoalan-persoalan baru dan isu-isu kontemporer. Dengan *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah*, fiqh atau hukum Islam memiliki basis-basis relevansi dengan kebutuhan-kebutuhan hidup yang kian kompleks dan memerlukan landasan-landasan moral hukum.³ Sebaliknya, *usūl fiqh* sebagai suatu metodologi

²Contoh tentang ini sangat banyak. Misalnya tulisan-tulisan para pemikir kiri seperti Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Abdullah Ahmed an-Na'im, Mohammed Shahrour, Muhammad Arkoun, untuk menyebut beberapa di antaranya.

³Henry Laoust, misalnya, sangat memuji TMM (teori *maslahat* dan *maqāsid al-syari'ah*) sebagai kekayaan peradaban Muslim. Ia mengatakan bahwa prinsip

yang khas Islam memperoleh pengayaan dengan hadirnya pelbagai *genre* pemikiran baru dalam masalah-masalah fiqh kontemporer.

Secara berturut-turut makalah ini akan menyoroti *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah* yang dimulai dengan menyajikan persamaan dan perbedaan *ta'rif maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah* menurut ulama klasik dan ulama kontemporer (*salaf* dan *khalaf*); cara mengetahui *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah*; dan keabsahan menetapkan hukum atas dasar *maslahat* dan *maqāsid al-Syari'ah*.

Perspektif Ulama Klasik Tentang Maslahat dan Maqāsid al-Syari'ah

Secara etimologis, kata *maslahat* adalah kata benda infinitif dari akar kata *s-l-h* (*saluḥa*). Kata kerja ini digunakan untuk menunjukkan keadaan sesuatu atau seseorang yang baik, sehat, benar, adil, bajik, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan memiliki nilai-nilai tersebut. Kata ini juga digunakan untuk sesuatu urusan atau bisnis yang kondusif terhadap kebaikan atau yang ditujukan untuk kebaikan.

Arti etimologis lain yang dikemukakan ulama *usūl* tentang *maslahat* adalah identik dengan kata manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. Ia juga berarti manfaat suatu pekerjaan yang mengandung manfaat seperti dalam perdagangan. Tetapi sebenarnya ada beberapa definisi yang dikemukakan ulama *usūl* yang seluruhnya mengandung esensi yang sama. Imam Al-Ghazali meringkaskan definisi *maslahat* dengan mengatakan bahwa pada prinsipnya ia berarti “mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka merawat tujuan-tujuan syara”⁴

TMM adalah salah satu gagasan yang membuat teori Hukum Islam lebih unggul daripada Kristen. Karena prinsip inilah Islam memiliki kesadaran akan realitas secara lebih maju daripada Kristen. Dikutip kembali dalam Muhamad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), h. 98.

⁴Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustasfā*, Jilid I (Bagdad: Mutsannā, 1970), h. 286-287

Dalam penggunaan bahasa Arab ada ungkapan *nazara fi masālih al-nās* (Dia mempertimbangkan hal-hal yang menghadirkan kebaikan bagi banyak orang). Atau ungkapan *fil-amri masālih a-nās* (ada kebaikan dalam urusan itu).⁵

Di dalam Alquran, pelbagai turunan dari akar kata *saluḥa* banyak digunakan. Tetapi bukan dalam kata-kata *maslahat*. Alquran memakai kata *zalama*⁶ (berbuat zalim), dan *fasada* (berbuat kerusakan)⁷. Selanjutnya, kata *sālih*, bentuk fail dari *saluḥa* banyak ditemukan dalam Alquran. Dalam satu kesempatan, arti kata ini secara tekstual dielaborasi sebagai berikut:

*“Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh”*⁸

Secara lebih tegas *maslahat* dijelaskan oleh al-Ghazali di abad ke-12. Penjelasannya adalah sebagai berikut:

Pada dasarnya (*aslan*), ia (*maslahat*) merupakan ungkapan untuk mencari hal-hal yang bermanfaat atau untuk menghilangkan sesuatu yang merugikan. Tetapi arti ini bukanlah yang kami maksudkan, sebab mencari kemanfaatan dan menghilangkan kerugian adalah tujuan-tujuan (*maqāsid*) yang dituju oleh penciptaan dan yang diwujudkan oleh kebaikan penciptaan dalam merealisasikan tujuan-tujuannya. Apa yang kami

⁵Lihat Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Book IV (London: William Norgate, 1863-1893), h. 1714-1725.

⁶“Maka barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, Maka Sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS, 5:39).

⁷Lihat QS, 26:123, 27:142, 2:220.

⁸Āli Imrān/3:114.

maksudkan dengan *maslahat* adalah memelihara tujuan Syari'at, yang mencakup lima hal: memelihara agama, memelihara kehidupan, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta benda. Yang memastikan terpeliharanya lima prinsip ini adalah *maslahat* dan yang merugikan terpeliharanya adalah *mafsadat*, dan menghilangkan hal-hal yang merugikan itu adalah *maslahat*.⁹

Definisi lain tentang *maslahat* dikemukakan oleh Fakhrudin al-Rāzi di abad ke-13¹⁰, Imam al-Juwaini, al-Tūfi¹¹, al-Syatibi¹², dan lain-lainnya. Semua definisi itu memiliki arti yang lebih kurang sama dengan definisi yang dibuat Al-Ghazali. Ini masuk akal karena definisi-definisi oleh ulama belakangan hanya mengembangkan definisi yang dibuat oleh Al-Ghazali dalam kitab *Mustasfā*. Perbedaannya terletak pada uraian mereka tentang cakupan, kewenangan, dan pemakaian *maslahat* dalam pengambilan atau penetapan hukum. Hal ini akan dibahas dalam subjudul penetapan hukum berdasarkan *maslahat*.

Dari definisi Al-Ghazali tersebut di atas, *maslahat* terkait erat dengan *maqāsid al-Syari'ah*. Kebaikan atau nilai-nilai yang mengandung kebajikan (*maslahat*) harus merujuk pada terpeliharanya lima hal tadi (menjaga agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta benda) dan yang menghindarkan dari hal-hal yang mengancam atau membahayakan mereka. Karena itu, *maslahat* sering menjadi unit operasional dari *maqāsid al-syari'ah*.

Adalah al-Syatibi dari kalangan ulama klasik yang dianggap paling *concern* dengan teori *maqāsid al-*

⁹Abdul Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustasfā*, Jilid I (Bagdad: Mutsannā, 1970), h. 286-287. Lihat pula Rāghib al-Isfahānī, *Al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur'ān* (Karachi: Tījārat al-Kutub, 1961), h. 286.

¹⁰Lihat Fakhrudin al-Rāzi, *al-Maḥṣūl fī Ilmi al-Uṣūl* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), cet. Ke-1

¹¹Lihat Najmuddin al-Tūfi, *Syarh al-Arbāin*, dimuat dalam lampiran Musṭafā Zaid, *al-Malahat fī al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najmuddin al-Tūfi* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1954), h. 18.

¹²Ibrahim Ibn Musa al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.).

syari'ah sebagaimana diulas dalam karyanya *al-Muwāfaqāt fī Usūl Syari'ah*.¹³ Dalam banyak kajiannya, konsep *maslahat* sering dipakai secara bergantian dengan *maqāsid al-syari'ah* dengan arti yang lebih kurang sama. Jika *maslahat* adalah konsep kebaikan yang diakui secara umum, maka *maqāsid al-syari'ah* adalah unsur-unsur yang dicakup dalam konsep *maslahat* itu.

Doktrin atau teori *maqāsid al-Syari'ah* adalah kelanjutan dari konsep *maslahat* sebagaimana dicanangkan para ulama sebelum Syatibi. *Maqāsid al-Syari'ah*, pada dasarnya, mengandaikan bahwa kemaslahatan harus merujuk pada nilai-nilai kebaikan yang diringkas dalam lima prinsip di atas tadi.

Doktrin Syatibi tentang *maqāsid al-Syari'ah* adalah upaya untuk menegakkan *maslahat* sebagai unsur pokok tujuan hukum. Premis *maslahat*, kata Syatibi selanjutnya, bisa ditegakkan dalam syari'ah dengan metode induksi (*istiqrā'iy*), baik sebagai tema umum dalam syari'at maupun dalam paparan tentang *'ilat (ratio legis)* dari pelbagai perintah secara terinci. Sebagai contoh, Alqur'an menjelaskan bahwa alasan diperintahkannya berwudhu dan mandi wajib, puasa serta jihad masing-masing adalah demi kebersihan, kesalehan, dan lenyapnya kezaliman.

Senada dengan Al-Ghazali dan mayoritas ulama, Syatibi berpendapat bahwa *maslahat* harus tetap berdasarkan pada atau sejalan dengan tujuan *nas* baik

¹³ Secara ringkas teori Syatibi dapat dinyatakan demikian: Aturan-aturan partikular (*juz'ī*) Syari'ah dibangun oleh hukum-hukum universal (*qawānīn kulliyah*). Hukum-hukum itu diketahui melalui survai komprehensif terhadap pernyataan-pernyataan Syari'ah. Dengan menggunakan prosedur induksi sempurna (*istiqrāi tamm*), seseorang dapat bergerak dari aturan-aturan partikular kepada hukum-hukum universal Syari'ah. Tawaran al-Syatibi tidak lain dari suatu pergeseran yang luar biasa dalam prosedur metodologis. Karena itu, dengan menggunakan tawaran Syatibi segera akan memperluas jangkauan ijtihad dari keterbatasan-keterbatasan *qiyās* partikular sebelumnya, kepada suatu proses komprehensif, di mana induksi dan deduksi digunakan sekaligus. Induksi memungkinkan kita bergerak dari partikular kepada general, sebaliknya deduksi bergerak dari general kepada partikular. Lihat Ibrahim ibn Musa asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syari'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), vol. 2, hlm. 29-39

Alqur'an maupun hadits bukan kepada kepentingan manusia. Sebab menurut al-Syatibi, jika berdasarkan pada kepentingan manusia akan mudah atau terperangkap pada hawa nafsu.¹⁴ Pendapat-pendapat tersebut menegaskan bahwa meski *maslahat* dapat dipakai sebagai sumber hukum, namun dalam kerangka pendapat ini, ia harus tetap berada dalam bingkai Syari'at.

Berbeda dengan pendapat ini, Najmudin al-Tūfy menyatakan bahwa apabila kepentingan umum yang dipahami dari hadits itu yang didukung nas-nas lainnya bertentangan dengan dalil-dalil syara' dan jika tidak dapat dikompromikan, maka kepentingan umum (*maslahat 'āmmah*) hendaklah diutamakan, dengan cara nas atau ijma' itu di-*tahsīs* dengan kepentingan umum, bukan dengan membekukannya. Karena kepentingan umum, kata al-Tūfy selanjutnya, merupakan tujuan utama syara', sedangkan dalil-dalil syara' dianggap sebagai sarana untuk mencapai kepentingan umum. Oleh sebab itu tujuan harus lebih diutamakan daripada sarana.¹⁵

Al-Tūfy membangun pemikirannya tentang *maslahat* tersebut berdasarkan atas empat prinsip, yaitu:

1. Akal bebas menentukan *maslahat* dan *mafsadat*, terutama dalam lapangan mu'amalah dan adat. Untuk menentukan suatu *maslahat* dan *mafsadat* cukup dengan akal. Pendiannya bahwa akal semata tanpa harus melalui wahyu mampu mengetahui kebaikan dan keburukan (*husn* dan *qubh*) menjadi landasan yang pertama dalam piramida pemikirannya. Tetapi dia membatasi kemandirian akal itu dalam bidang muamalah dan adat-istiadat, dan melepaskan ketergantungan atas petunjuk nas.
2. *Maslahat* merupakan dalil syar'i mandiri yang keujahannya tidak tergantung pada konfirmasi nash, tetapi hanya tergantung pada akal semata. Dengan demikian, *maslahat* merupakan dalil mandiri untuk menetapkan hukum karena, baginya, sesuatu itu

¹⁴Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt...*, Jilid II, h. 38.

¹⁵Dikutip kembali dalam Musthafa Zaid, *al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmudin al-Tūfy* (Deirut: Dar al-Fikr: 1954), h. 133.

bermanfaat atau mengandung *maslahat* bisa dinalar dengan atau melalui adat-istiadat dan eksperimen tanpa petunjuk nash.

3. *Maslahat* hanya berlaku dalam lapangan muamalah dan adat kebiasaan. Sedangkan dalam bidang ibadah ukuran-ukurannya ditentukan oleh syara' seperti pada ibadah mahdòah (salat lima waktu, puasa bulan ramadhan, dan lain sebagainya). Hal ini demikian karena hal tersebut merupakan *huqūqullah* (hak-hak Allah) Selanjutnya, dia juga mengatakan bahwa pada hubungan antar manusia itulah akal sangat mengetahui baik dan buruknya.
4. *Maslahat* merupakan dalil syara' paling kuat. Karena itu, jika ada nash dan ijma' bertentangan dengannya (*maslahat*), ia harus didahulukan dari keduanya dengan cara *takhsīs* dan *bayān* terhadap nash. Jadi bukan dengan meninggalkan nash sama sekali.¹⁶

Pandangan al-Ṭufy ini dianggap sangat radikal dan liberal. Sehingga tak heran jika pada masanya pendapat tersebut dianggap keluar dari pakem (arus utama/*mainstream*) dan bahkan ada yang menuduhnya berkarakter Syi'ah¹⁷. Al-Ṭufy juga secara tak terhindarkan dicela dan dikucilkan oleh para ulama sezamannya akibat dari pandangan-pandangannya yang melawan arus utama (*mainstream*) pada saat itu.

Demikianlah, konsep *maslahat* pada masa klasik muncul tidak dengan sekali jadi. Konsep ini bekerja melalui proses panjang dan pertarungan antar ide, argumentasi, dan reformulasi di kalangan ulama. Pikiran-pikiran mengenai konsep ini berkembang karena didorong oleh kian kompleksnya kehidupan dan kian rumitnya masalah-masalah fikih yang harus dipecahkan. Dalam periode-periode berikutnya, konsep *maslahat* dikembangkan dengan mendompleng pada konsep

¹⁶Lihat Mustafa Zaid, *Al-Maslahat fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1954), h . 127-132. Juga Husein Hamid Hasan, *Nadzariyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1971), h. 529.

¹⁷Lihat Ahmad Zaki Yamani, *Syari'at Islam yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini*, terjemah Mahyudin Syaf (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), h. 49-51.

istihsān. Ini misalnya dipakai oleh Imam Malik dan Imam Hambali dengan sejumlah murid-muridnya.¹⁸

Tak heran jika konsep *maslahat* mengalami proliferasi makna dengan pelbagai variannya. *Maslahat* pun lalu dibagi-bagi lagi ke dalam *subset-subset* lain dilihat dari beberapa segi. Yang paling populer adalah pembagian *maslahat* dari segi kualitas, yaitu: 1) *Maslahat al-Dharūriyah* (bersifat primer), yakni kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan akhirat yang terangkum dalam *al-masālih al-khamsah* (merawat agama, merawat jiwa, merawat akal, merawat keturunan, dan merawat harta atau *propherty*), 2) *Maslahat al-Hājiyah* (bersifat sekunder), yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan untuk menyempurnakan kemaslahatan pokok sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan merawat kebutuhan mendasar manusia, dan 3) *Maslahat al-Taḥsīniyyah* (bersifat suplementer atau tersier¹⁹), yakni kemaslahatan yang sifatnya pelengkap berupa kekeluasan yang dapat melengkapi kemaslahatan sebelumnya. Misalnya, anjuran untuk memakan makanan bergizi, berpakaian rapi, dan lain-lainnya.²⁰

Selain itu, *maslahat* juga bisa dibagi lagi ke dalam tiga varian dilihat dari sisi posisinya terhadap Syari'ah, yaitu: 1) *Maslahat al-Mu'tabarah*, yakni kemaslahatan

¹⁸ Ulama Malikiyah dan Hanābilah menerima *maslahat* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, bahkan mereka dianggap sebagai ulama fikih yang paling banyak dan luas menerapkannya. Menurut mereka *maslahat* merupakan induksi dari logika sekumpulan nas, bukan dari nas yang rinci seperti yang berlaku dalam *qiyās*. Lihat Ibnu Qudāmah, *Rawḍat al-Naẓhīr wa Jannah al-Munāẓhīr* (Beirut: Muassasah al-Risālah), h. 416.

¹⁹ Bandingkan Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih 2* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 308.

²⁰ Di samping pembagian dari segi kualitas, ada juga pembagian dari segi berubah atau tidaknya *maslahat* dari pembagian ini ada dua, yakni: 1) *maslahat al-Tsābitah*, yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap tidak berubah sampai akhir jaman seperti kewajiban salat lima waktu, puasa di bulan ramadhan, zakat, dan haji bagi yang mampu, 2) *maslahat al-mutaghayyirah*, yaitu kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu dan subyek hukum. Ini berkaitan dengan masalah muamalah dan adat kebiasaan. Lihat Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *Ta'lil al-Abkām* (Mesir: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, t.t.), h. 281-287.

yang didukung oleh syara'. Artinya ada dalil khusus yang mendukungnya meskipun itu melalui jalan *qiyās* atau ijtihad, 2) *Maslahat al-Mulghah*, yakni kemaslahatan yang tidak didukung oleh syara. Artinya bertentangan dengan ketentuan syara' dan tak ada kaitan dengan dalil-dalil syara' yang diperlukan untuk menopangnya, 2) *Maslahat al-Mursalah*, yakni kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan juga tidak dibatalkan atau ditolak olehnya melalui dalil yang rinci.²¹

Dalam banyak hal, macam-macam *maslahat* tersebut diulas dalam konteks penjelasan-penjelasan teoritik ushul fiqih. Dalam pembicaraan umum, arti *maslahat* ini merujuk pada *al-maslahat al-'āmmah*. Jadi jika kata ini dipakai secara generik dan tidak definitif yang dimaksud adalah *al-maslahat al-'āmmah* di atas. Ini, menurut saya, lebih dekat ke *Maslahat al-Mursalah*. Alasannya, jika *maslahat* itu ditopang *nash* sebagaimana dimaksud al-Ghazali, al-Syawkani, dll. tidak perlu diperdebatkan lagi keabsahannya.

Perspektif Ulama Kontemporer Tentang *Maslahat* dan *Maqāsid al-Syari'ah*

Pengertian *Maslahat* dan *Maqāsid al-Syari'ah* menurut ulama kontemporer pada prinsipnya sama. Hanya saja ulama kontemporer mengembangkan pemakaiannya secara lebih longgar. Disebabkan karena makin kompleksnya masalah-masalah masa kini, para ulama merasa perlu memanfaatkan metode *maslahat* sebagai cara menggali dan mengembangkan hukum Islam. Ulama kontemporer (ulama *khalaf*), "sebagian besar" lebih cenderung mengambil pengertian *maslahat* dari pendapat Najmudin al-*Tūfi*.

Para ulama kontemporer memandang konsep *maslahat* sebagai suatu temuan amat cerdas. Dan ia dianggap dapat dipakai sebagai suatu instrumen penggalian hukum Islam secara lebih kreatif dan kaya makna. Karya-karya ulama terdahulu yang mempopulerkan konsep ini telah dianggap sebagai karya-karya agung dan bisa disebut sebagai metanarasi

²¹Lihat sebagai perbandingan ulasan Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), h. 113-124.

(*meta narrative*) atau *grand narrative*.²² Dianggap demikian karena karya itu mengilhami pemikiran-pemikiran fiqh sesudahnya dan terus menjadi diskursus penting yang senantiasa relevan.²³

Itulah sebabnya, di masa modern konsep *maslahat* terus mengalami reformulasi lebih lanjut. Kian luasnya cakupan perubahan sosial dan pengaruh-pengaruh global, membuat hukum Islam perlu menggali atau menyempurnakan metode-metode baru yang lebih pas dengan kebutuhan-kebutuhan modernitas itu. Gerakan-gerakan modernisme dalam Islam juga, tak pelak, terus mencari suatu prinsip yang dapat membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menemukan konsep atau prinsip itu dalam *maslahat*.

Ulama kontemporer Yusuf Qradhawi, misalnya, memperkenalkan *Fiqh al-Maqāshid al-Syari'ah*, yaitu sebuah fikih yang dibangun atas dasar tujuan ditetapkan sebuah hukum. Pada teknisnya, metode ini ditunjukkan bagaimana memahami nash-nash syar'i yang *juz'i* dalam konteks *maqāshid al-Syari'ah* dan mengikatkan sebuah hukum dengan tujuan utama ditetapkan hukum tersebut, yaitu melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia, baik dunia maupun akhirat. Ia mengutip Ibn Qayyim yang

²² Istilah metanarasi digunakan untuk menunjukkan bahwa suatu karya itu memiliki kekuatan universal dan diakui sebagai karya bagus yang, karena itu, semua orang di kurun yang berbeda-beda dapat menganggapnya layak untuk terus dijadikan diskursus dalam pemikiran. Atau dengan kata lain setiap pernyataan atau proposisi yang mempunyai klaim atas keberlakuannya secara universal. Lihat Steven Seidman "Postmodern Social Theory as Narrative with a Moral Intent" dalam Steven Seidman & David G. Wagner (ed.), *Postmodern and Societal Theory* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1992), h. 68.

²³ Karya-karya semacam ini dapat mengambil contoh Imam Syafii, *Al-Risalah*, yang mengilhami karya-karya sejenis. Al-Syatibi juga bisa disebutkan. Ia mengembangkan teori *Ushul* sebagaimana telah dikembangkan Syafii. Karya Syatibi *al-Muwāfaqāt* telah mengilhami pemikiran-pemikiran metodologis para ulama sesudahnya. Karya ini telah melampaui batas-batas generasi dan mazhab Sunni. Kita dapat menyebutkan ulama-ulama yang terilhami untuk mengembangkan karya serupa seperti: Muhammad Abduh, Abu Zahrah, Ma'ruf Dawalibi, Muhammad Iqbal, Muhammad Khudri, Yusuf Musa, Mushtafa Zarqa, Abu Sinnah, dan Abu Abdullah Umar.

mengatakan, bahwa prinsip utama yang menjadi dasar ditetapkannya syari'ah adalah kemaslahatan dan kebaikan bagi seluruh umat manusia. Oleh karena itu, maka seluruh kandungan syari'ah selalu berisi keadilan, kasih sayang Tuhan dan hikmah-Nya yang mendalam. Dengan demikian, segala sesuatu yang di dalamnya mengandung kelaliman, kekejian, kerusakan dan ketidakbergunaan, maka pasti ia bukanlah Syari'ah.²⁴

Pernyataan Qardhawi ini menegaskan bahwa penggunaan *maslahat* sebagai metode penggalan hukum tak dapat diremehkan. Kapasitas Hukum Islam justru akan kian besar dalam mengakomodasi persoalan-persoalan baru. Dalam kitabnya yang lain, Qardhawi juga menandakan bahwa kemaslahatan yang ingin diwujudkan dan diraih oleh Hukum Islam itu bersifat universal, kemaslahatan sejati, bersifat duniawi dan ukhrawi, lahir, batin, material-spiritual, *maslahat* individu juga *maslahat* umum, *maslahat* hari ini dan hari esok. Semua terlindungi dan terlayani dengan baik, tanpa membedakan jenis dan golongan, status sosial, daerah asal dan keturunan, orang lemah dan kuat, penguasa atau rakyat.²⁵

Metode Kajian *Maslahat* dan *Maqāsid al-Syari'ah*

Cara mengetahui *maslahat* dan *maqāsid al-syari'ah* merupakan suatu problem tersendiri. Apakah cara itu semata-mata bersifat subyektif yang, karena itu, cukup hanya dengan kontemplasi? Ataukah memerlukan metode tertentu? Pertanyaan ini akan melibatkan konsep *ijma'*, yakni suatu konsensus tentang suatu persoalan hukum yang berkembang di masyarakat.

Pertanyaan di atas juga akan menarik perdebatan tentang apakah akal secara otonom mampu mengetahui baik (*husn*) dan buruk (*qubh*) tanpa melalui wahyu? Ataukah tidak mampu dan, karena itu, akal harus tunduk pada wahyu atau nas. Perdebatan ini adalah

²⁴Lihat Yusuf Qardhawi, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Dhau' al-Nusbū al-Syari'ah wa Maqāshidihā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), hlm. 228

²⁵Yusuf Qardhawi, *Madkhal li-Dirāsah al-Syari'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), h. 62.

perdebatan klasik yang menguras energi di kalangan ahli kalam (teologi) dan fikih. Namun begitu, perdebatan panjang ini membawa berkah berupa lahirnya teori-teori tentang *maslahat* dan *maqāsid al-syari'ah* berikut argumen-argumen yang menyertainya. Teori-teori itu dengan segala variannya memperkaya khasanah pemikiran fikih dan terus menghadirkan kesegaran-kesegaran baru.

Dari uraian terdahulu telah disinggung macam dan varian *maslahat*. Karena itu, pembicaraan tentang cara mengetahui *maslahat* harus merujuk kepada pembagian-pembagian tersebut. Secara ringkas, dan ini pendapat jumbuh, *maslahat* yang dapat diterima adalah *maslahat* yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil dan tujuan-tujuan syara'. Artinya, *maslahat* itu bukan didasarkan pada kecenderungan-kecenderungan hawa nafsu, bersifat subyektif, dan berkiblat pada kepentingan-kepentingan penguasa atau sekelompok masyarakat tertentu, tapi harus paralel dengan tujuan-tujuan syara'.

Pendapat di atas, menurut sebagian ulama lain dapat dibantah. Siapa yang paling tahu maksud syara'? Bolehkah seseorang ulama mengklaim dirinya sebagai wakil syah Allah untuk menafsirkan syara' dan hasilnya berlaku untuk semua umat?²⁶ Pertanyaan ini merupakan kesulitan lain. Hanya nash-nash yang maknanya jelas (*qaht'iyat al-dalālah*) saja yang barangkali bisa diketahui makna dan maksudnya. Ini pun masih ada kemungkinan tafsir dan perbedaan makna.

Dalam khazanah Islam kita mengenal banyak mazhab yang dipandang sebagai mujtahid. Di samping mazhab hukum yang utama—Hanafi, Maliki, Syāfi'i, Hambali, Ja'fāri, Zaydi, Ibāhi, dan Ismāili—masih banyak lagi mazhab hukum yang telah punah, seperti mazhab

²⁶Dalam Islam tidak dikenal sistem gereja, dan bahwa tak seorangpun atau sekelompok orang yang menyandang otoritas Tuhan. Gambaran yang disampaikan berulang-ulang ini merupakan salah satu bentuk egalitarianisme Islam dan keterbukaan akses terhadap kebenaran Tuhan bagi semua. Kaum Muslim berusaha keras untuk menemukan Kehendak dan Maksud Allah, tapi tak seorang pun berhak mengklaim memiliki otoritas tersebut. Lihat Kaled M. Aboul Fadhl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Penerbit Serambi, 2004), h. 22 dan seterusnya.

Ibn Laylā, Sufyan al-Tsawry, al-Thabary, al-Layts ibn Sa'd, al-Awzāi, Abū Tsawr, Dāwūd ibn Khalaf (kaum Zahiri), dan lain-lain. Bahkan dalam sebuah mazhab sekalipun, mazhab Hanafi misalnya, terdapat banyak perbedaan pendapat, seperti pendapat Zafar, Abū Yusuf, dan al-Syaibāni. Ini tak mengherankan karena para ahli fikih klasik sering menyatakan bahwa ada sebuah tradisi perbedaan pendapat yang telah berakar sejak masa sahabat Nabi yang terus berlanjut hingga sekarang.²⁷

Paragraf ini dikemukakan untuk menegaskan bahwa akal/penalaran manusia lewat para ulama mampu secara berbeda dan relatif menemukan nuktah-nuktah maksud syara'. Jika ini kita pinjam untuk *maslahat*, maka ia pun bisa ditemukan atau digali oleh akal setelah memperoleh petunjuk syara'. Petunjuk dalam arti ini tidak selalu ada dalil yang jelas (*qaht'iy*), tetapi bisa juga tidak ada sama sekali. Ini yang disebut *maslahat mursalah*.

Saya akan ambil beberapa contoh bagaimana *maslahat* "ditemukan" dalam lintasan sejarah. Dalam pelbagai sumber Islam klasik banyak disebutkan bagaimana umat Islam di awal-awal sejarahnya mengalami ketegangan-ketegangan, perbedaan pendapat, dan atau konflik. Terciptanya masyarakat Islam dengan segala gerak perjalanannya, tak pelak, mengalami gesekan-gesekan dan hal ini tak jarang menghasilkan tafsir dan ta'wil demi untuk memberi "justifikasi". Perang Jamal (perang antara pasukan 'Aisyah dengan Ali bin Abī Thālib), perang antara Ali dan Mu'awiyah yang menimbulkan banyak korban umat Islam dan sebagiannya para *khuffādz*, dan peperangan lainnya juga memerlukan pendapat atau penilaian fikih.

Sangat menarik untuk disebutkan bahwa ketika mengomentari Siti 'Aisyah, yang keluar dari rumahnya dan berperang melawan Ali, Ibn Taymiyah menegaskan bahwa 'Aisyah tidak melanggar surat al-Ahzāb, ayat 33 (yang menyuruh isteri-isteri Nabi untuk tinggal di rumah). Kata Ibn Taymiyah ia keluar demi kemaslahatan umat Islam. 'Aisyah adalah mujtahid yang salah

²⁷Lihat Al-Jūwaini, *Kitab al-Ijtihād min Kitāb al-Talkbis* (Damaskus: Dārul al-Qalām, 1987), h. 43-44.

(*ta'awwalat wa akhtha'at*), yang diampuni kesalahannya berdasarkan al-Kitab dan al-Sunnah.²⁸ Begitu pula Mu'awiyah yang memberontak terhadap Ali dan mengalirkan darah yang tidak bersalah. Kata Ibn Hazm, "Sesungguhnya Mu'awiyah dan orang-orang besertanya adalah mujtahid-mujtahid yang keliru dan mendapat satu pahala". Seperti 'Aisyah, semua yang dilakukan Mu'awiyah adalah demi kemaslahatan umat. "Dalam hal itu, ia sama dengan 'Ali bin Abī Thālib," kata Ibn Taymiyah.²⁹

Contoh lain, dan ini yang paling populer, adalah tindakan-tindakan Umar bin Khattab atas sejumlah kasus yang menurut sebagian ulama dianggap melanggar nash dan sunnah Nabi SAW. Misalnya antara lain: Umar tidak menetapkan bagian zakat bagi *mu'allaf*³⁰, padahal ada nash. Rasulullah dan Abu Bakar juga melakukannya; Umar melarang penjualan *Ummahat al-Awlād* suatu hal yang dilakukan Nabi dan dua tahun pemerintahan Abu Bakar; Umar meninggalkan ketetapan bahwa *thalaq* tiga dalam satu majelis dihitung satu menurut Sunnah dan *ijma'* tetapi Umar menghitungnya tiga sekaligus; Umar tidak melakukan hukum potong tangan pada pencuri padahal ada nash³¹ dan Abu Bakar melakukannya; Umar juga tak memberi bagian tanah rampasan hasil perang kepada tentara, Rasul dan kerabat Rasul³²; dan masih banyak lagi.

Semua yang dilakukan Umar di atas, menurut sebagian ulama, didasarkan pada pertimbangan-

²⁸Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Kutūb,t.t.), Jilid 3, h. 337

²⁹Ibn Taymiyah, *Ibid.*, h. 261, 266-275, 284, 288-298. Hal ini juga dikutip kembali dalam Jalaluddin Rahmat "Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu" dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Haidar Bagir dan Syafiq Basri (Ed.), (Bandung: Mizan, 1988), h. 174-175.

³⁰"Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk memerdekakan budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan..." Lihat al-Tawbah ayat 60.

³¹"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah..." Lihat surah al-Maidah ayat 38.

³²"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapatkamu peroleh dari rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibn sabil..." QS, al-Anfāl: 41.

pertimbangan *maslahat*. Dalam kata-kata Abu Zahrah: “Di antara Sahabat ada yang berijtihad melalui metode *maslahat*, dan tokoh utama mereka adalah Umar ibn Khattab”.³³ Di sisi lain Khalid Muhammad Khalid menyebutkan bahwa Umar ibn Khattab telah meninggalkan nash-nash agama yang suci dari al-Qur’an dan Sunnah ketika dituntut kemaslahatan untuk itu.³⁴ Dalam arti lain, kemaslahatan dalam kerangka pemikiran Umar ibn Khattab adalah “meninggalkan” untuk merengkuh maksud syara’. Umar mencoba menangkap *ruh* dari nash melalui serangkaian ijtihadnya bukan dengan semangat “melanggar” tetapi justru dengan semangat *ta’abbudi*.

Namun demikian, dalam sejarahnya hingga sekarang tindakan Umar ibn Khattab dalam mencari maksud syara’ tersebut tidak sepi dari kritik dan kontroversi. Ulama lain juga menunjukkan beberapa ijtihad Umar yang salah dan tidak boleh diikuti. Misalnya, ijtihadnya tentang tidak bolehnya haji *tamattu’* padahal al-Qur’an mensyariatkannya dan Rasulullah saw melakukannya. Sahabat yang menolak ijtihad Umar ibn Khattab antara lain adalah Ali bin Thalib, Abdullah bin Umar (putra Umar sendiri), Umrah ibn Husein, dan lain-lainnya. Bahkan Abdullah bin Umar dilaporkan memarahi seseorang yang menyebut-nyebut larangan haji *tammattu’* dengan mengatakan: “Celaka engkau? Jika ayahku melarangnya, padahal Rasulullah saw melakukannya...apakah aku harus berpegang kepada ucapan ayahku atau perintah Rasulullah?”³⁵

Contoh ijtihad Umar yang mendapat penentangan di atas hanyalah salah satu saja. Masih banyak yang disebutkan. Tapi yang perlu ditegaskan di sini bahwa nampaknya ada pertarungan antara katakanlah mazhab *ijtihadi* versus mazhab *ta’abbudi*. Dan menariknya, metode *maslahat* sering dikedepankan sebagai argumentasinya, seperti dikemukakan Ibnu Taymiyah di

³³Abu Zahrah, *Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1987), h. 245.

³⁴Khalid Muhammad Khalid dikutip kembali oleh Syarafudin al-Musawi, *al-Nash wal-Ijtihad* (Beirut: Muassasah al-‘Alami, 1966), h. 216.

³⁵Lihat *Tafsir Qurthubi*, Jilid 2, h. 365.

atas ketika mengomentari A'isyah dan Muawiyah yang melawan Ali bin Thalib.

Jika di masa lalu ketika masalah-masalah kehidupan dan agama tidak serumit dan sekompleks sekarang “terobosan-terobosan hukum” biasa dilakukan, maka tak heran jika dalam perkembangan sejarah fikih terobosan-terobosan itu terus menggelinding bagai bola salju dan membentuk apa yang sekarang disebut mazhab-mazhab fikih baik yang sudah punah maupun yang masih ada. Ini, menurut saya, memperlihatkan bahwa akal terus berevolusi menyempang dengan proses-proses kehidupan. Dan maksud syara' justru makin komprehensif dipahami umat dengan sorotan *maslahat* dan cahaya etik al-Qur'an dan Sunnah.

Ini berarti bahwa *maslahat* dan *maqāsid al-syari'ah* bisa digali oleh akal yang kian cerdas dan berevolusi. Kekuatannya pun akan kian berbobot jika hasil-hasil penalaran akal dilakukan secara interdisipliner atau multidisiplin. Apa yang disebut dengan *ijtihad jamā'i* dalam konteks pemikiran di atas menemukan maknanya dalam upaya-upaya mencari *maslahat*. Tentu ada batas-batas yang harus dipatuhi: terhadap *ibadah mahdah* tak boleh ada intervensi penalaran intelektual. Upaya mencari *maslahat* juga harus dilakukan dengan standar-standar kejujuran ilmiah dan menghindari bias-bias hawa nafsu.

Dalam konteks kehidupan modern, *maslahat* sangat menentukan arah percepatan peradaban Islam dalam keterlibatannya dengan isu-isu kontemporer. Isu-isu lingkungan hidup, HAM, keadilan, demokrasi, kemanusiaan, dan lain-lainnya kini menanti kontribusi pemikiran dari pihak umat Islam yang merupakan seperlima dari penduduk planet bumi ini. Apalagi disiplin Ekonomi Islam kini sedang menjadi *rising star* dan sedang diupayakan sebagai disiplin alternatif bagi kelangsungan kehidupan perekonomian modern yang adil dan anti riba. Karena isu-isu itu lebih bersifat mu'amalah, maka sangat bergantung pada hasil-hasil *ijtihad* para ulama sekarang. Metode yang bisa dipakai di antaranya adalah melalui metode *maslahat* ini.

Memang ada pelbagai kesulitan. Adalah gampang berbicara soal apakah air liur anjing itu najis atau tidak.

Tetapi akan sulit bicara soal bagaimana membangun sistem Ekonomi Islam dan membangun sistem politik islami yang adil dan sejahtera. Hal ini terjadi karena menurut Sayyid Baqir Shadr, “terdapat jarak yang sangat jauh antara situasi sosial ketika *nash-nash* itu diturunkan dengan situasi sosial dewasa ini ketika *nash-nash* itu dijadikan rujukan.³⁶ Karena *nash-nash* al-Qur’an hanya tampil secara general dan tidak operasional, kita memerlukan ijtihad para ulama secara terus-menerus demi untuk menemukan dimensi-dimensi internal di balik teks-teks. Ucapan Ali bin Thalib relevan untuk dikemukakan. Dia mengatakan bahwa pesan-pesan al-Qur’an tidak akan hidup tanpa manusia-manusia jujur yang melakukan ijtihad.

Istilah *taswib wa takhthi’ah* yang dikemukakan para ulama *usūl* adalah berkaitan erat dengan masalah ijtihad. Dalam konteks makalah ini adalah dalam kerangka menggali dimensi-dimensi internal teks guna merengkuh *maslahat*. Namun harus disadari bahwa kita bisa salah dan benar dalam pencarian ini. Sayyid Baqir Shadr dengan amat baik menjelaskan sebagaimana dikutip kembali Jalaluddin Rahmat³⁷ tentang kekeliruan-kekeliruan pencarian *maslahat* melalui ijtihad.

Pertama Justifikasi. Shadr menyebutnya “pembenaran realitas” (*tabrīr al wāqī*). Di tengah-tengah masyarakat, berkembang realitas baru—misalnya, bunga bank. Pemikir Islam mencoba mencari pembenaran untuk praktik-praktik baru ini dengan menundukkan *nash* pada penafsiran yang sesuai. Jadi, bukannya mengubah realitas agar tunduk pada *nash*, tetapi mengubah atau menakwilkan *nash* supaya tunduk pada realitas. Bunga bank, misalnya, dihalalkan karena riba yang dilarang dalam al-Qur’an adalah yang “*adhāfan mudha’afan*” (berlipat ganda). Batasan berlipat ganda tentu dirumuskan oleh si pemikir itu. Ia melupakan ayat lain, “...*jika kamu bertobat, maka bagimu pokok harta*

³⁶Sayyid Baqir Shadr, *Iqtisādunā* (Beirut: Dar al-Ta’aruf, 1979), h. 404-415. Buku ini diterbitkan dalam edisi Indonesia oleh Pustaka Mizan Bandung.

³⁷Jalaluddin Rahmat, “Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu” dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Haidar Bagir dan Syafiq Basyri (Ed.) (Bandung: Pustaka Mizan, cet. IV, 1996), h. 177-180.

kamu, kamu tidak menganiaya dan tidak dianiaya” (QS al-Baqarah: 279). Ayat ini berikot ayat sebelumnya menunjukkan pandangan Islam terhadap pokok harta dan riba yang merupakan kelebihan dari pokok harta tersebut.

Kedua, interpolasi. Shadr menyebutnya “memasukkan *nash* ke dalam kerangka tertentu” (*damj al-nāsh dhimna ithār al-khash*). Di sini, si pemikir sudah mempunyai kerangka konseptual tertentu yang non-islami; lalu ia menggunakan kerangka pikir itu untuk memahami *nash*. Bila *nash* itu tidak cocok, ia akan mencari *nash-nash* yang lain atau menolak *nash* itu dengan mengatakan tidak sesuai dengan akal. Misalnya, ada *nash* hadis yang berbunyi: Lahan yang tidak diolah oleh pemiliknya harus diambil oleh *waliy al-amri* dan dimanfaatkan untuk kepentingan umat. Shadr mengutip pendapat seorang faqih yang mengatakan: “Aku lebih cenderung untuk meninggalkan pengamalan berdasarkan hadis ini, karena hadis tersebut bertentangan dengan *usūl* dan dalil-dalil akal. Si faqih tadi sudah mempunyai kerangka konseptual yang mengagungkan hak milik, dan menundukkan *nash* untuk dikendalikan oleh konsepsi hak milik tersebut.

Termasuk ke dalam kekeliruan kedua ini adalah berusaha menafsirkan kata-kata dalam *nash* dengan pengertian mutakhir (yang tidak terdapat pada saat *nuzul* atau *wurud*-nya *nash*. *Isytirāki* (sosialisme) adalah istilah modern, tetapi orang menghubungkannya dengan kata “syurakā” dalam hadis: “*Manusia berserikat dalam hal air, api, dan rumput*”.

Ketiga, manipulasi. Shadr menyebutnya “melepaskan dalil syar’i dari situasi dan kondisinya” (*tadrīj al-dalīl al-syar’i min dhurūfih wa syurūtih*). Salah satu contoh kekeliruan ini ialah memahami *taqrīr*. *Taqrīr* sebagaimana diketahui adalah sunnah nabawiyah yang dinyatakan dengan diam. Diamnya Nabi diartikan sebagai kebolehan. *Taqrīr* mungkin ditujukan kepada amal tertentu atau pada amal yang umum. Amal apapun yang ditunjuk *taqrīr* hanya boleh dipergunakan bila memenuhi syarat-syarat berikut:

1. Perilaku yang dibiarkan oleh Nabi itu terjadi pada masa *tasyri’* (ketika hidup Nabi). Bila perilaku itu

- terjadi sesudah masa *tasyri'*, diamnya syari'at tidak menunjukkan persetujuan Syari'at.
2. Harus diyakini tidak ada larangan Syari'at tentang suatu perilaku. Ketidaktahuan terhadap larangan itu tidak boleh dijadikan dalil untuk menunjukkan kebolehan yang diberikan syari'at.
 3. Harus diketahui berbagai kondisi dan situasi yang terjadi ketika *taqrir* Nabi itu terjadi, sehingga dapat diketahui bahwa perilaku tertentu diperbolehkan, bila dipenuhi syarat-syarat dan konteks tertentu.

Keempat, Subyektifikasi. Dalam istilah Shadr, ini adalah “mengambil sikap tertentu secara prematur terhadap *nash*” (*ittikhādz mawqif mu'ayyan bi sūrāt musabbaqat tujāh al-nash*). Misalnya, dua orang pemikir mencoba memahami *nash* yang sama, tetapi dengan kecenderungan berlainan. Yang satu melihat aspek sosial dan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum Islam dalam kenegaraan. Yang lain melihat dari sudut individual dan hal-hal yang berkenaan dengan perilaku individu tertentu. Kedua sikap ini akan melahirkan kesimpulan *nash* yang berbeda. Apalagi kalau kesimpulan itu ditarik secara prematur, tanpa melakukan verifikasi.³⁸

*Kelima, Inakurasi.*³⁹ Seringkali terjadi, para pemikir—baik karena ketidaktahuan maupun karena ketidakcermatan—berpegang pada *nash* yang tidak valid, tidak tepat atau tidak relevan. *Nash* dirujuk, dijadikan premis utama untuk premis-premis berikutnya. Tidak diteliti lebih dulu apakah *nash* itu valid atau tidak valid, relevan atau tidak relevan.

Kutipan dari Shadr di atas ini dimaksudkan untuk mempertegas bahwa dalam proses pencarian *maslahat* melalui ijtihad sering terjebak pada kekeliruan-kekeliruan itu. Namun demikian, usaha-usaha itu baik. Dalam arti hasilnya akan diuji oleh sejumlah ulama lain baik itu melalui proses *ijma'* maupun oleh pertarungan argumen sampai akhirnya dicapai suatu kemapanan

³⁸ Sayyid Baqir Shadr dikutip kembali dalam Jalaluddin Rahmat, *Ibid.*, h. 178-179.

³⁹ Bagian ini ditambahkan oleh Jalaluddin Rahmat sendiri sebagai keterangan lebih lanjut penjelasan Shadr di atas, lihat *Ibid.*, h. 179

(*establishment*). Kekhawatiran pada tindakan keliru ini tidak harus menghentikan proses pencarian *maslahat*, karena masalah-masalah hukum terus berlanjut seperti deret ukur, sementara hasil-hasil ijtihad bergerak bagai deret hitung. Karena itu, dengan majunya teknologi informasi dan kian terintegrasinya sumber-sumber ilmu pengetahuan, maka proses penemuan dimensi-dimensi baru *maslahat* sangat dimungkinkan dan kian mudah.

Keabsahan Menetapkan Hukum atas Dasar *Maslahat*

Kedudukan metode *maslahat* dalam struktur sumber Hukum Islam diperselisihkan.⁴⁰ Namun sebagian besar ulama mengatakan bahwa ia dapat dijadikan sumber Hukum Islam. Namun ini berlaku bagi *maslahat* yang sejalan dengan tujuan-tujuan Syari'ah yang berarti harus ditopang oleh dasar-dasar al-Qur'an dan Hadis. Pendapat semacam ini dipelopori oleh Al-Ghazali, al-Syatibi, al-Syawkani, Hambali, dan sejumlah murid-murid mereka. Jika *maslahat* seperti yang dimaksud, maka *maslahat mursalah* tidak masuk ke dalam kelompok varian yang diterima (oleh mereka).

Sementara itu, terhadap *maslahat mursalah* sebagian yang lain menerimanya secara terbatas dan dengan beberapa syarat. Al-Āmidi, misalnya dalam *al-Ihkām* menyatakan bahwa *fuqahā* dari kalangan Syafi'iyah dan Hanafiyah dan yang lain tidak memandang *maslahah mursalah* sebagai hujjah. Ia menyatakan itulah pendapat yang benar. Sementara itu, pendapat yang diduga dari imam Malik memandang sebagai hujjah, walau sejumlah pengikutnya menolak. Kalaupun penukilan dari Malik itu benar, nampaknya ia bertindak selektif tidak menerima semua *maslahat*,

⁴⁰ Berdasarkan *istiqrā'i* (pemahaman induktif) dalil atau sumber hukum Islam dilihat dari segi penggunaannya terbagi menjadi dua. *Pertama*, dalil (sumber) hukum Islam yang disepakati oleh jumah. *Kedua*, dalil hukum Islam yang diperselisihkan, dengan pengertian bahwa sebagian ulama memandangnya sebagai dalil, sementara yang lain tidak. Kedudukan *maslahat* adalah dalam posisi diperselisihkan artinya tidak secara bulat diterima sebagai dalil hukum. Bandingkan Wahbah Zuhaili, *al-Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1986), cet.-1, h. 417.

tetapi hanya maslahat yang terkait dengan *dharūriyah*, *qath'iyah* dan *kulliyah*.⁴¹

Masih dalam konteks *maslahat mursalah*, Imam Syawkani menyatakan bahwa ulama berbeda pendapat tentang keabsahan *maslahat mursalah*. Jumhur menolak secara mutlak. Riwayat dari Malik menerima secara mutlak. Imam Syafii dalam *qaul qadim* menerima *maslahat mursalah*. Sebagian ulama Malikiyah menolak bahwa Malik memandang *maslahat mursalah* sebagai hujjah. Di antaranya adalah Imam Qurthubi (Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, w. 671 H). Imam Hanafiyah menolaknya sebagai hujjah. Ia mengatakan bahwa itulah pendapat Malik⁴². Ini berarti menurut Qurthubi dalam pernyataannya tadi, Imam Malik tidak menerima *maslahat mursalah* sebagai hujjah.

Ulama kontemporer seperti Wahbah Zuhaili menyatakan bahwa ulama yang menerima masalah sebagai hujjah adalah ulama-ulama Malikiyah dan Hanabilah. Kelompok Hanafiyah menerima *maslahat mursalah* melalui metode *istihsān*. Sedangkan ulama yang menolaknya, menurut Wahbah Zuhaili selanjutnya, adalah Zahiriyah, Syi'ah, mayoritas Syafi'iyah, dan Ibn al-Najib dari Malikiyah.⁴³

Menarik sekali pernyataan Wahbah Zuhaili di atas. Metode *istihsān* yang dipakai kelompok Hanafiyah adalah bentuk lain dari penggunaan *maslahat mursalah*. Ini mengingatkan kita bahwa Imam Hanafi menolak *qiyās* dan juga *maslahat mursalah* padahal pada saat yang sama, ia menggunakan *istihsān* sebagai salah satu dalil hukum Islam. Perbedaan istilah dan konsep memang seöring terjadi. Dan perbedaan ini menghasilkan perbedaan pendapat. Inilah yang mendorong ulama lain berpendapat bahwa dalam banyak hal hakikatnya sama. Kritik Imam Syafii tentang *istihsān* yang sangat populer adalah: **شرع فقد استحسّن من**

⁴¹Al-Amidi, *al-Ihkam fī Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Ilmiyah, 1985), cet. 1, Juz III, h. 394

⁴²Al-Syawkani, *Irsyad al-fubūl ilā tabqīq al-haqq min 'ilmi al-ushul* (Surabaya: Penerbit Ahmad Nabhan, t.t.), h. 242.

⁴³Lihat Wahbah Zuhaili, *Op. Cit.*, Juz II, h. 760

(barangsiapa ber-*istihsan*, maka dia telah membuat syari'ah). Kritik ini sebenarnya sangat keras.

Hemat penulis, perbedaan-perbedaan tentang definisi dan cakupan *maslahat* akan terus berkembang dan, tak pelak, akan terus bertarung menuju kepada kemapanan. Sejak dari masa yang jauh, masa Umar bin Khattab hingga masa-masa mendatang konsep *maslahat* akan terus digunakan senyampang dengan perubahan-perubahan sosial masyarakat. Bahkan dalam banyak hal, konsep *maslahat* dengan segala variannya tidak lagi diperhatikan.

Perlu dicatat bahwa seperti dinyatakan al-Syatibi secara berulang-ulang tentang *maslahat*, yaitu:

ق باطلا الخلق لمصالح وصعت انما الشريعة ان ومعلوم
 “Perlu dicatat bahwa Syari'ah itu ditetapkan untuk mengejawantahkan kemaslahatan makhluk secara mutlak”

Dalam arti kata-kata al-Syatibi konsep *maslahat* tersebut tidak menjadi masalah. Persoalan muncul ketika ditanyakan *maslahat* menurut siapa? Menurut masyarakat mana? Dalam konteks apa ia diterima? Dapatkah ia menjadi hujjah dan absah menjadi dalil hukum?

Uraian-uraian ulama, seperti disebut di atas merefleksikan problematika itu. Jawaban teoritiknya, tentu saja, tetap klise dan klasik. Yaitu antara lain: kemaslahatan yang sesuai dengan dalil-dalil Syara', kemaslahatan yang tidak menuruti hawa nafsu, kemaslahatan yang rasional, kemaslahatan yang memenuhi kaidah-kaidah *maqāsid al-syari'ah*, kemaslahatan yang universal, kemaslahatan yang memiliki *common values*. Menurut saya, *maslahat* seperti dalam kategori ini bisa dijadikan hujjah.

Dalam konteks peta bumi isu-isu kontemporer, tentu saja, *maslahat* sangat membantu seorang fakih memetakan persoalan-persoalan hukum dan selanjutnya menjadi *ingredients* bagi pembentukan hukum. Isu-isu keadilan, HAM, kesetaraan gender, demokrasi, konservasi lingkungan hidup, dan kehidupan berbangsa dan bernegara adalah isu-isu penting yang sekarang dihadapi dunia Islam. Karena itu, *maslahat* yang dicari

haruslah melalui kelembagaan setelah mengolah argumentasi dari berbagai pakar dan dimunculkan dalam bentuk fatwa. Fatwa-fatwa ini daya tahannya akan bergantung pada kekuatannya melalui seleksi alam yang *notabene* berjalan sesuai dengan *sunnatullah* (sekalipun tak bisa menghindari suatu *social engineering*).

Penutup

Sebagai sebuah metode, *maslahat* memiliki potensi amat besar. Titik selisih atas keabsahannya sebagai dalil hukum Islam tidak mampu menghentikan para pemerhati yang peduli lingkungan hidup, termasuk para da'i dan ulama di setiap jaman untuk menggunakannya sebagai unit analisis yurisprudensial. Kita tak perlu takut pada penyimpangannya dalam praktik, *toh* ia akan terkontrol dengan sendirinya oleh masyarakat.

Dari sejarah, kita belajar betapa suatu fatwa atas nama *maslahat* hilang begitu saja atau tidak efektif, karena masyarakat Muslim tidak atau kurang menerima. Dalam konteks Indonesia, kita ingat ketika seorang anggota MUI memfatwakan bahwa SDSB (Sumbangan Dana Sosial Berhadian) di era 1980-an (kalau *nggak* salah) itu dibolehkan karena *'illat*-nya tidak sama dengan kasus judi yang berhadap-hadapan dan karena itu rentan terhadap permusuhan. Melalui reaksi dan argumentasi, akhirnya SDSB dilarang. Hal-hal serupa juga pernah dicoba diulang di jaman Megawati, tapi selalu gagal. Kasus lainnya, penentuan awal Ramadhan dan Syawal terlalu sering terjadi di Indonesia. Mana yang lebih masalah dibuat sama ataukah diserahkan kepada kelompok masing-masing?

Sebagai salah satu pilar metode ijtihad, *maslahat* tentu bukan dipakai secara *arbitrer* tetapi dengan tetap menggunakan standar-standar yang masuk akal atau *common-sense*. Saya yakin, jika ini yang dimaksud para ulama yang menolak pun akan memahami dan menyetujui sebagai pilar yang patut diperhitungkan. *Wallahu A'lamu bil Shawāb*.

Daftar Pustaka

- Terjemahan Al-Qur'an al-Karim, (Jakarta: Departemen Agama RI 1984).
- Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Ilmiyah, 1985), cet. 1, Juz III.
- Fadhil, Kaled M. Aboul. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Penerbit Serambi, 2004)
- Jūwaini, *Kitāb al-Ijtihād min Kitāb al-Talkhīs* (Damaskus: Dārul al-Qalām, 1987).
- Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasòfā*, Jilid I (Bagdad: Mutsannā, 1970).
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqih* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996).
- Isòfahānī, Rāghib. *Al-Mufradāt fi Ghārib al-Qur'ān* (Karachi: Tijārat al-Kutub, 1961). Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Book IV (London: William Norgate, 1863-1893).
- MacDonald, D.B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (Beirut: Khayat Oriental Reprint, 1965).
- Masoud, Muhamad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).
- Musawi, Syarafudin. *al-Nash wal-Ijtihad* (Beirut: Muassasah al-'Alami, 1966)
- Qudāmah, Ibnu. *Rawdhat al-Nazhīr wa Junnah al-Munāzhīr* (Beirut: Muassasah al-Risālah).
- Rahmat, Jalaluddin. "Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu" dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Haidar Bagir dan Syafiq Basri (Ed.), (Bandung: Mizan, 1988).
- Razi, Fakhrudin. *al-Maḥsūl fi Ilmi al-Ushūl* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), cet. Ke-1
- Qardhawi, Yusuf. *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fi Dhau' al-Nushūs al-Syari'ah wa Maqāshidihā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998).
- , *Madkhal li-Dirāsah al-Syari'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th).
- Syalabi, Muhammad Mushtafa. *Ta'līl al-Ahkām* (Mesir: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyyah, t.t.).

- Seidman, Steven. "Postmodern Social Theory as Narrative with a Moral Intent" dalam Steven Seidman & David G. Wagner (ed.), *Postmodern and Societal Theory* (Cambridge, Massachussets: Blackwell, 1992).
- Shadr, Sayyid Baqir. *Iqtisādunā* (Beirut: Dar al-Ta'āruf, 1979).
- Syawkani, *Irsyad al-fuhòul ilā tahqīq al-haqq min 'ilmi al-ushul* (Surabaya: Penerbit Ahmad Nabhan, t.t.)
- Syatibi, Ibrahim Ibn Musa. *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Syari'ah*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.)
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fikih 2* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997).
- Taymiyah, Imam Ibn. *Minhāj al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Kutūb,t.t.), Jilid 3
- Tūfi, Najmuddin. *Syarh al-Arbain*, dimuat dalam lampiran Mustafā Zaid, *al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islāmi wa Najmuddin al-Tūfi* (Kairo: Dār al-Fikr al'Arabi, 1954)
- Zaid, Musthafa. *al-Maslahat fi al-Tasyri'al-Islāmi wa Najamudin al-Tūfy* (Deirut: Dar al-Fikr: 1954).
- Zaid, Mustafa. *Al-Maslahat fi Tasyri' al-Islāmi wa Najmuddin al-Thufi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1954), h . 127-132. Juga Husein Hamid Hasan, *Nadzariyat al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1971).
- Zuhaili, Wahbah. *al-Ushūl al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1986), cet.-1.
- Zahrah, Abu. *Tārikh al-Mazdāhib al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1987).
- Yamani, Ahmad Zaki. *Syari'at Islam yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini*, terjemah Mahyudin Syaf (Bandung: Al-Ma'arif, 1986).