

Schemata

JURNAL PASCASARJANA IAIN MATARAM

Volume 3, Nomor 2, Desember 2014

Hukum Islam

Konsep *al-Maṣlaḥah* dalam Pemikiran Ulama Lintas Mazhab: Telaah dan Pemetaan Pemikiran al-Gazālī, al-Ṭufī, dan al-Shatibī
Jumarim

Efektivitas Peraturan Pembatasan Usia Perkawinan
Suharti

Pemikiran Munawir Sjadzali tentang Pembagian Waris di Indonesia
Syukri Abubakar

Implementasi Hukum Islam di Kesultanan Bima
Mutawalli

Mengarifi Tradisi *Memaling* dalam Praktik *Merariq* Masyarakat Sasak Lombok
Ruslan Abdul Ghani

Nikah *Tahlil*: Komparasi Pemikiran Al-Shāfi'ī dan Ibn 'Arabī
M. Yusron Azzahidi

Nikah Adat (*Nobat*) Masyarakat Bayan Perspektif Sosiologi Hukum Islam
Lalu Syukri

KONSEP *AL-MAŞLAHAH* DALAM PEMIKIRAN ULAMA LINTAS MAZHAB: Telaah dan Pemetaan Pemikiran al-Gazālī, al-Ṭufī dan al-Shatībī

JUMARIM

Dosen Tetap Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Mataram

Abstrak

Perbincangan tentang Syari'at Islam, Fiqh Islam dan Hukum Islam terus menghangat hingga era modern ini bahkan sekali-kali meledak menjadi konflik dan kekerasan akibat kebuntuan cara memaknai *girah dīniyyah Islāmiyyah* dan mengimplementasikannya. Sejatinya dalam konsep Negara modern, *al-Qur'ān* dan *al-Hadīth* (syari'ah-universal) harus diposisikan sebagai konstitusi (*dustūr*) bagi sebuah *dawlah*, sementara *al-fiqh* atau *al-bukmal-islamiyyah* dijadikan sebagai *qanun* (perangkat turunannya yang lebih praktis dan relatif). Namun, terkadang antara yang menjadi *al-dustūr* dan yang menjadi *al-qanun* susah untuk dipilah-pilah. Kebuntuan berfikir dalam bidang hukum yang dialami ummat Islam pada sekitar abad 4 -7 Hijriah telah melahirkan pemikir-pemikir di internal mazhab yang keluar mencari solusi problem lokalitas masing-masing. Sekalipun berbeda waktu, tempat dan mazhab, pemikiran hukum yang bersifat solusi lokal atas kebuntuan ini pada masa lalu tampak bertemu makna secara universal melalui konsep *al-Maşlahah*, walaupun beragam istilah; al-Gazālī dari ulama Shafi'iah dengan istilah *al-Maşlahah*, al-Ṭufī dari ulama Hanabilah dengan istilah *al-Maşlahah al-'Ammah* dan al-Shātībī dari ulama Mālikiyyah dengan istilah *Maqāsid al-Sharī'ah*.

Kata kunci: *al-Maşlahah, al-Maşlahah al-'Ammah, Maqāsid al-Sharī'ah*

Abstract

Discourses on shari'a, fiqh and Islamic law in the modern time are always dynamics. The application of Islamic law sometimes stimulate controversies and even violence. In the modern context, the Qur'an and hadith as the main sources of shari'a should be regarded as universal law and principles (dustūr) while fiqh should be understood as products of human legal intellectual exercises (qanun) that are relative to respond practical matters. The problem, however, arises when the universal principles and the practical rulings are not easily identifiable. Sometime the universal principles contains practical ruling and vice versa. The stagnation in Islamic legal though in the course of the forth-seventh century Hegira and the efforts to resolve this had born great thinkers in Islamic legal schools who responded various problems locally. Despite the fact that they lived in different places and times, and subscribed to different legal schools, their locality in terms of thought found a universal relevance in the concept of al-maşlahah; al-Gazālī from the Shāfi'ī school introduced the concept of al-Maşlahah. Al-Ṭufī of the Ḥanbalī school used the term al-Maşlahah al-'Ammah. The Māliki scholar al-Shātībī introduced Maqāsid al-Sharī'ah.

Keywords: *al-Maşlahah, al-Maşlahah al-'Ammah, Maqāsid al-Sharī'ah*

Pendahuluan

Dalam pemikiran ulama, fiqh dan kalam¹ merupakan dua keilmuan Islam klasik yang pertama kali muncul dalam historisitas Islam pasca Rasulullah SAW. Kemunculan keduanya dipengaruhi oleh tuntutan realitas kehidupan masyarakat muslim dalam berbagai aspek; politik, sosial, ekonomi, geografi dan sebagainya. Sehingga keduanya—nanti—akan senantiasa menjadi, mewarnai dan mempengaruhi corak pemikiran dan tindakan ummat Islam.²

Bagi ummat Islam, *tawḥīd al-Lāh* atau (*Monotieisme*)³ merupakan dasar atau inti dari visi kenabian dan kerasulan Muhammad SAW. Kehadiran Muhammad dengan konsep Tauhid adalah dalam kerangka memperbaiki dan menyempurnakan ajaran tauhid para Nabi dan rasul Allah sebelumnya. Visi ketauhidan ini dimaksudkan untuk mencapai output berupa terbentuknya masyarakat yang berakhlakul karimah⁴. Agar visi, berupa akidah, bisa menghasilkan outputnya, yaitu akhlak, maka dibutuhkan program atau aktivitas yang melibatkan komunitas. Tetapi sejarah mencatat bahwa tidak ada perubahan dahsyat yang dibawa oleh seseorang kemudian langsung mendapatkan sikap keberterimaan (akseptabilitas) secara totalitas masyarakat yang ditujunya, melainkan, awal mulanya, mayoritas dalam posisi menolak dan menanti perkembangan atau bukti kebenarannya secara empirik (*wait*

¹Prof. Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa setidaknya ada empat disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan atau berkembang pesat di masyarakat Muslim dari hulu hingga hilirnya, yaitu ilmu fiqh, kalam, tasawuf dan falsafah. Baca, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 235-247.

²Abdullah Saeed mengklasifikasi trend pemikiran Islam kontemporer menjadi 6 hal, yakni (a) *The Legalist-Traditionalist* (b) *Top of Form* (c) *The Political Islamist* (d) *The Secular Muslims* (e) *The Theological Puritans* (f) *The Islamism Extremist* (g) *The Progressive Ijtihadist*. Baca; Abdullah Saeed, *Islamic Thought : An Introduction*, London and New York, Routledge, 2006, h. 142-54. Bandingkan dengan Tariq Ramadhan yang juga pernah melakukan pemetaan yang sama dan menengarai ada 6 kecenderungan pemikiran Islam akhir abad ke 20 dan abad ke 21, yaitu (1) *Scholastic Traditionalism*. (2) *Salafi-Literalisme*. (3) *Salafi-Reformism*. (4) *Political Literalist Salafism*. (5) *"Liberal" or "Rationalist" Reformism*. (6) *Sufisme*. Lengkapnya baca, Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), h. 24-28

³Dalam sejarah agama dan kepercayaan manusia dikenal beberapa model kepercayaan, yakni (a) Animisme yang menekankan ada kekuatan pada benda-benda dan karenanya dikumpulkan, dikoleksi dan dipuja manusia. Siapa pemilik dan kolektor benda bertuah terbanyak maka dialah penguasa (tukang sihir dan sebagainya) (b) Dinamisme yang menekankan adanya kepercayaan pada makhluk halus yang bersemayam diberagam tempat yang memiliki kehendak sebagaimana manusia dan karenanya dipuja dan dipuji oleh manusia agar bisa memberikan keselamatan dan menjauhkan manusia dari marabahaya (c) Politheisme yaitu adanya kepercayaan terhadap dewa dengan tupoksi khususnya, dan karenanya dipuja sesuai kehendak manusia berdasarkan tupoksi dewanya (d) Honotheisme, yakni upaya menasionalisasikan tuhan, satu bangsa satu tuhan atau tuhan Nasional (e) Monotheisme (tauhid) yakni mengesakan Tuhan bagi alam sejagat raya (Tuhan yang inter dan trans internasional). Baca, Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2011).

⁴Sebuah hadist populer menyatakan ; *إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق*

and see). Oleh karena itu, diperlukan masyarakat atau komunitas inti (*al-sābiqūn al-awwalūn*). Dalam konteks menjalankan program di tengah komunitas inti inilah dibutuhkan aturan main teknis, yaitu syari'ah.⁵

Dalam interaksinya menjalankan misi kenabian dan kerasulannya di tengah komunitas percontohan (para sahabat atau *al-sābiqūn al-awwalūn*), Muhammad sebagai rasulullah banyak mendapatkan pertanyaan dalam bentuk soal *aqīdah* (*tawhīd*) dan juga soal aturan main teknis (*syari'ah*). Ketika Rasul masih ada, maka pertanyaan demikian langsung direspon oleh wahyu yang keseluruhannya —nanti—akan diklasifikasikan menjadi *makkīyah* dan *madaniyyah*.⁶ Ayat-Ayat Makkīyah didominasi soal *aqīdah* sedangkan ayat-ayat madaniyyah didominasi oleh aturan teknis (*shari'ah*). Bahkan ketika di Madinah, Rasul mendapatkan tantangan berupa aturan teknis yang demikian beragam sebagai akibat semakin banyaknya jumlah komunitas, sehingga tidak cukup dengan wahyu yang *matlūw* (al-Qur'an), melainkan dibutuhkan keputusan dan tindakan Rasul sendiri, yang oleh para ulama, diklasifikasikan menjadi *wahyu gayru al-mutlūwi* atau Sunnah.

Akhirnya, visi kerasulan tersampaikan secara sempurna; terbentuk sebuah kehidupan komunitas yang berperadaban (*mutamaddun*) disebuah kota yang disebut dengan *Madinah al-Munawwarah* dengan seperangkat aturan teknis yang memadai dibarengi dengan tujuan mulia bersama; kehidupan dunia yang baik dan sekaligus kehidupan di akhirat.⁷ Rasul meninggal dunia, berarti wahyu baik yang *matlūw* maupun *gayru mablūw* sudah berhenti. Tetapi visi kerasulan harus terus berkembang dan menyebar ke seluruh ummat manusia dan tetap eksis hingga datangnya *yawm al-*

⁵Masdar Farid Mas'udi mengibaratkan ketiga unsur kenabian dan kerasulan ini (Akidah, Syari'ah dan Akhlak) dengan Modal, Transaksi dan Laba dalam dunia perdagangan. Dimana semua Nabi dan rasul Allah memiliki modal (akidah) yang sama untuk tujuan yang sama pula, yakni mendapatkan laba (akhlak mulia dan keridhaan-Nya), tetapi karena konteks zaman, tempat dan komunitas yang berbeda-beda, maka proses transaksinya atau peraturan teknisnya (syari'ahpun) berbeda-beda. Baca, Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat Pajak dalam Islam*. (Jakarta: P3M, 1991).

⁶Dalam ulumul al-Qur'an, penentuan ayat atau surat al-Qur'an menjadi Makkīyah dan Madaniyyah setidaknya bertitiktolak dari 3 aspek, yaitu orang/bangsa yang dikhotob, lokasi/tepat dan peristiwa/waktu/periode. Masing-masing tentu saja memiliki kekurangan-kekurangan, namun saling melengkapi. Pendapat yang bertitiktolak dengan orang atau bangsa yang dikhotob mengkluster ayat-ayat yang khusus ditujukan kepada masyarakat Makkah menjadi Makkīyah dan sebaliknya ayat-ayat yang khusus ditujukan kepada masyarakat Madinah, maka dinamakan Madaniyyah. Sementara yang bertitiktolak pada lokasi/tempat mengkluster ayat-ayat yang turunnya di daerah Makkah masuk kategori Makkīyah dan yang turunnya di kota Madinah disebut Madaniyyah. Sedangkan yang bertitik tolak dengan peristiwa menjadikan peristiwa Hijrah Nabi sebagai pembedanya, dimana ayat-ayat yang diturunkan sebelum hijrah maka masuk kategori Makkīyah dan sesudah hijrah dikategorikan sebagai Madaniyyah.

⁷Cita-cita bersama semua ummat Muslim dalam mengarungi kehidupan yang senantiasa dimunajatkan melalui doa setiap harinya, yaitu; *ربنا آتانا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة و قنا عذاب النار*

Qiyāmah. Pertanyaannya, akankah wahyu ini mampu menjawab semua pertanyaan dan kebutuhan ummat yang hidup dan tinggal di beragam tempat, waktu dan zaman?, bukankah tuntutan pada masa Rasul juga demikian banyak, padahal tempat dan zamannya hanya terbatas di sekitar Jazirah Arab dengan limit waktu kurang lebih hanya kurang lebih 22 tahun?. Bagaimana upaya memenuhinya? Jawaban terhadap pertanyaan inilah yang terus berkembang, kadang ada titik temu, titik singgung dan bahkan bertolak belakang antara jawaban/pendapat yang satu dengan yang lainnya.

Dalam bidang hukum atau fiqh, para sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in dan para ulama berusaha keras menjawab semua kebutuhan ummat atas kepastian hukum dengan memanfaatkan 2 sumber yang ditinggalkan Rasul (al-Qur'an dan al-Sunnah) dengan memperkaya perangkat metodologinya. Atas perangkat metodologi yang ada, maka mereka berkeyakinan bisa mewujudkan eksistensi "Islam"⁸ *ilā yawmil Qiyāmah* dengan mengangkat selogan *الإسلام دين صالح لكل زمان و مكان*. Di antara sekian perangkat metodologi yang pernah dan masih eksis dikembangkan dan digunakan sampai sekarang adalah *المصلحة*.

Tulisan ini bermaksud untuk memetakan pemikiran tiga ulama yang mewakili 3 mazhab, yaitu Al-Gazālī mewakili mazhab Shāfi'iyah, Al-Ṭufī mewakili mazhab Ḥanabilah dan Al-Shatibī merepresentasikan mazhab Mālikiyah, tentang konsep *al-Maṣlahah* dan kaitannya dengan pemanfaatannya dalam pembaharuan hukum Islam kontemporer. Tulisan ini akan diawali dengan memotret konteks sosial-politik lahirnya konsep *maṣlahah* bagi ketiga tokoh. Dilanjutkan dengan inti pemikiran masing-masing; istilah-istilah, sisi persinggungan dan sekaligus tepi-tepi perbedaannya. Kemudian dikaitkan dengan peluang yang paling mungkin untuk dijadikan acuan dalam pembaharuan hukum Islam kontemporer.

Latar Konteks; Al-Gazālī, Al-Ṭufī & Al-Shatibī

Ketiga tokoh ini, Al-Gazālī⁹, Al-Ṭufī¹⁰ dan Al-Shatibī¹¹, dikenal sebagai pemikir yang berjasa dalam mengembangkan konsep *al-Maṣlahah* di bidang

⁸Terma 'al-Islam' dalam kajian para ulama lebih fokus pada nama sebuah agama dengan seperangkat ajaran yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, kemudian dikembangkan metode pemahamannya agar sumber ini tetap orisinal menjadi kitab suci bagi sebuah komunitas muslim yang meyakini sebagai satu-satunya bentuk agama yang diridhai Allah.

⁹Nama lengkapnya Abū Ḥamid bin Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Gazālī al-Ṭuṣī. Beliau lahir pada tahun 450 H/1058 M., di desa kecil bernama Gazlāh Ṭabran, kota Ṭuṣ wilayah Khurasan Iran. Al-Gazālī dikenal sebagai sosok intelektual muslim yang cerdas, brilian, tawadhu, bijaksana, sangat mencintai dan haus terhadap ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, al-Gazālī digelari sebagai Hujjatul Islam, karena kepiawaiannya dan keahliannya dalam berbagai disiplin ilmu (multi disipliner). al-Gazālī belajar ilmu fiqh kepada Yūsuf an-Nassaj yang juga seorang

metodologi dan filsafat hukum Islam (*Uṣul al-Fiqh*). Ketiganya berangkat dari penganut mazhab yang berbeda-beda dan bahkan masing-masing dianggap sebagai ulama terkemuka dalam mazhabnya¹². Mereka lahir, hidup, berkarya dan berijtihad di daerah, waktu dan zaman yang berbeda, sekalipun masih dalam kondisi ummat yang hampir sama secara makro, yakni masa awal kemunduran dan disintegrasi politik ummat Islam dibawah Daulah Abbasyiah hingga sisa akhir kekuasaan Islam di Spanyol di Eropa.¹³

sufi. Di Kota Jurjan al-Gazālī mendalami pengetahuan bahasa Arab dan Persia, disamping belajar ilmu pengetahuan agama dari Abu Nashr al-Ismaili. Di Naisabur Al-Gazālī belajar Ushul Fiqh, ilmu mantiq dan ilmu kalam kepada Imam al-Juwaeni, yang dikenal Imam Haramain. Kemudian oleh Perdana Menteri Bani Saljuk, al-Gazālī diangkat sebagai pengajar di Madrasah Nizhamiyyah, yang didirikan oleh Nizhamul Mulk sendiri. Dia minta berhenti lalu memasuki dunia tashawwuf hingga meninggal pada tahun 505 H/1111 M dalam usia 54 tahun di kota kelahirannya di Thus. Baca. Muhammad Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 130-131.

¹⁰Najmuddin ath-Thufi adalah seorang ulama fiqh dan ushul fiqh mazhab Ḥanbālī yang dilahirkan di desa Ṭufi, Ṣaṣar, dekat Bagdād Irak pada tahun 675 H/ 1276 M dan Wafat 716 H/ 1316 M. nama aslinya adalah Sulayman Ibn ‘Abd al-Qawī Ibn ‘Abd al-Karīm Ibn Sa’id. Sebagaimana al-Gazālī digelari *Hujjah al-Islam*, maka Al-Ṭufi juga oleh penggemarnya diberi gelar “*Najm al-Dīn*” yang berarti “bintangnya agama”, sehingga beliau lebih dikenal dengan nama laqob dari temannya dan nama daerah asalnya, najm al-din Al-Ṭufi. Ia adalah seorang ilmuwan yang haus akan berbagai ilmu pengetahuan, sehingga dalam sejarah tercatat ia belajar fiqh, ushul fiqh, bahasa arab, ilmu manthiq, ilmu kalam, hadits, tafsir, sejarah, dan ilmu jadal (ilmu berdiskusi). Karena menjadi pengikut mazhab Ḥanbālī, maka pada tahun 691 H, ia telah menghafal buku al-Muharrar fi al-Fiqh al-Ḥanbālī (kitab fiqh rujukan dalam madzhab Hanafi) dan mendiskusikannya dengan Syekh Taqiy al-Din al-Zarzirati, ulama besar mazhab Ḥanbālī ketika itu. Kebanyakan gurunya adalah ulama-ulama besar Mazhab Ḥanbālī di zamannya, sehingga tidak mengherankan Al-Ṭufi dianggap sebagai penganut mazhab tersebut. Baca, Nasrun Haroen. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos. 1996. h. 124

¹¹Nama lengkap Imam Shaṭībī adalah Abu Ishak Ibrahim bin Musa bin Muhammad Allakhami al-Gharnathi. Ia dilahirkan di Granada pada tahun 730H dan meninggal pada tahun 790H atau 1388 M. Nama Syathibi adalah nisbat kepada tempat kelahiran ayahnya di Sativa (Syathibah=arab), sebuah daerah di sebelah timur Andalusia. Pada tahun 1247M, keluarga Imam Syathibi mengungsi ke Granada setelah Sativa, tempat asalnya, jatuh ke tangan raja Spanyol Uraquon setelah keduanya berperang kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239M. Sebagaimana Al-Gazālī dan Al-Ṭufi, Al-Shatībī juga digelari sebagai *Mujaddid fi al-Islam* dengan Kitab *al-Muwafaqat*-nya dan *al-Mushlih* dengan Kitab *al-I’tisham*-nya oleh Rasyid Ridho. Baca, Muhammad Rasyid Ridha, *Mukaddimah Kitab al-I’tisham*, Juz I, h. 4

¹²Al-Gazālī penganut mazhab Shāfi’ī dan masuk kategori ulama Shāfi’iyyah. Al-Ṭufi penganut mazhab Ḥanbālī dan juga menjadi Ulama Ḥanabilah, sedangkan Al-Shatībī penganut Mālikī dan bahkan menjadi Ulama Mālikīiyyah.

¹³Al-Gazālī hidup pada masa umat Islam yang secara politik sedang mengalami disintegrasi. Hal itu dibuktikan dengan lahirnya daerah-daerah yang berkeinginan melepaskan diri dari cengkraman pemerintah pusat yaitu Bagdad, sehingga pada gilirannya melahirkan kerajaan-kerajaan kecil yang dipimpin oleh seorang raja, sultan atau amir. Disamping itu, pada periode ini lahir pula pergerakan-pergerakan yang mengarah pada keinginan untuk mencaplok satu sama lain sehingga pada gilirannya, disintegrasi dalam bidang politik tersebut melahirkan disintegrasi dalam bidang kebudayaan dan lapangan agama. Perpecahan diantara umat Islam menjadi besar dengan adanya daerah-daerah yang berdiri sendiri itu. Namun hal itu sedikit memberi pengaruh positif dengan berdirinya pusat-pusat kebudayaan di berbagai kota besar. Pusat-pusat kebudayaan Islam tidak

Apabila diurut berdasarkan senioritas dari sisi masa kelahirannya, maka Imam Al-Gazālī paling senior, disusul Al-Ṭufī dan baru kemudian Al-Shatībī. Sedangkan, bila dilihat dari tahun kelahiran dan wafatnya, maka ada jarak yang cukup jauh antara Imam Gazālī dengan Al-Ṭufī dimana Al-Gazālī Lahir tahun 450 H/1058 M dan Wafat 505 H/1111 M, sedangkan Al-Ṭufī lahir pada tahun 675 H/ 1276 M dan Wafat 716 H/ 1316 M. Sedangkan antara masa Al-Shatībī tidak begitu berjauhan dengan imam Al-Ṭufī, dimana Shatībī lahir pada tahun 730H dan wafat pada tahun 790H atau 1388 M. Dari sisi tempat kelahiran ketiga tokoh ini juga sangat berjauhan, dimana Imam al-Gazālī lahir di Ṭus – Iran, Al-Ṭufī lahir Tawfa – Iraq dan Al-Shatībī lahir di Granada – Spanyol.

Dengan memperhatikan bentangan jarak waktu berkarya ketiga Ulama ini yang demikian panjang, yakni dari pertengahan abad ke 5 sampai akhir abad ke 8 hijriah (\pm 3,5 abad) juga dari hamparan daerah tempat kelahiran dan berijtihadnya yang demikian luas dari Asia - Afrika – Eropa, dengan latar belakang mazhab serta setting sosial-politik yang berbeda pula, namun sama-sama mengembangkan konsep *al-Maṣlahah* sebagai metode ijtihadnya, maka dapat menjadi petunjuk bahwa konsep *al-Maṣlahah* menjadi konsep yang terus hidup, berkembang, relevan dan fleksibel sehingga membawa hukum Islam menjadi sholihun likulli zaman wa makan.

hanya terpusat di Bagdhad tetapi berdiri dan timbul dimana-mana seperti Cairo di Mesir, Cordova di Eropa dan sebagainya. Tetapi pada masa semenjak Al-Gazālī sudah mulai tumbuh dikalangan umat Islam rasa fanatisme terhadap mazhab masing-masing. Hal ini melahirkan iklim tidak sehat, karena masing-masing mengklaim kebenaran hanya ada pada madzhabnya dan menganggap madzhab lain keliru. Baca; Khudlori Beik, *Tarikh Tasyri al-Islam*, alih bahasa Muhammad Zuhri, (Semarang: Dar al-Ihya, 1980), h. 522-523. Seruan Al-Gazālī, Al-Ṭufī dan juga al-Syatiby tentang perlunya perlindungan kemasalahatan manusia sebagai sumber atau prinsip hukum tertinggi, didorong oleh penderitaan politik, hukum, dan sosial yang mereka alami atau praktek-praktek hukum dan politik saat itu telah melumpuhkan kehidupan muslim. Atmosfir politik, hukum dan sosial yang demikian, terjadi ketika penguasa Mamluk menduduki jabatan puncak, sebagai Sultan. Prinsip ini terus dipraktekkan oleh penguasa-penguasa Muslim Mongol. Karena kondisi demikian, maka Ide-ide al-Qur'an tentang keadilan sosial, syura, kesamaan dibidang hukum, dan kebebasan menyatakan pendapat, secara permanen ditolak oleh para ahli hukum Islam. Para ahli hukum abad ke 9 Hijrah (abad 15 M) menyatakan bahwa Syari'ah bukan instrumen yang terus-menerus berposisi yaitu oposisi terhadap para penguasa dinasti atau militer atau terhadap para gubernur yang tidak mewakili mereka dan ketetapan-ketetapannya, tetapi syari'ah adalah seperangkat aturan-aturan (tradisional) yang tertutup yang diterapkan pada masyarakat tanpa kaitan praktis dengan kehidupan orang-orang yang berkuasa. Inilah yang kemudian menjadi rumusan final para ahli hukum mengenai makna tertutupnya "pintu ijtihad" dan penerapan "doktrin taqlid". Akibatnya para penguasa dan para pejabat pemerintah lainnya bukanlah para pelayan masyarakat, tetapi para tuan yang harus dilayani, ditakuti atau disogok, dirangkai dengan sikap tidak toleran mereka terhadap semua bentuk oposisi, tanpa peduli pada nilainya atau kontribusinya bagi kemanusiaan yang lebih baik. Dalam suasana kondisi politik, hukum dan sosial semacam ini, ketiga ulama ini (pada waktu, masa dan zamannya masing-masing) merumuskan konsep *mashlahah* sebagai tujuan hukum yang tertinggi. Baca, Ibnu Amir Al-Haj, *al-Taqrir wa al-Tabhir* (Mesir: al-Matba'ah al-Amiriyah, 2004), 36-42)

Eksistensi *Maṣlahah* dalam Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam

Konsep *maṣlahah* secara rigid baik definisinya *lugatan wa ishtilahan*, macam-macamnya, fungsinya dalam *istinbāt* dan sebagainya mulai marak dibicarakan pada masa Imam Mazhab, dan menuai perkembangan dahsyat, serius dan sistematis di tangan para tokoh pengikut masing-masing mazhab dalam kurun waktu yang berentangan jauh, yakni Al-Gazālī, Al-Ṭufī, dan Al-Shatībī. Apabila diperhatikan pada masa Sahabat, dalam konteks pembaharuan hukum Islam pasca Rasul, maka dapat ditemukan beberapa metode pembaharuan dilihat dari sisi hukum yang dihasilkan seperti Qiyas, Istihsan, Maslahat, Ijma' dan sebagainya.¹⁴

Pada masa Imam Mazhab, cikal bakal perumusan metodologi *istinbāt* hukum sudah mulai semarak dan semuanya tetap menjadikan *al-maṣlahah* sebagai inti pemikiran dalam pembaharuan hukum, walaupun berbeda pada penamaannya. Mereka bersepakat untuk menjadikan *al-wahyu* dan *al-ra'yu* sebagai sumber hukum, tetapi berbeda-beda dalam menetapkan metode memahami wahyu dan sekaligus berbeda dalam memposisikan *ra'yu* berhadapan dengan wahyu. Imam Mālikī memunculkan istilah *maṣlahah mursalah* dan Tradisi Ahli Madinah. Imam Ḥanafi memunculkan istilah *istihsan* dan *'urf*. Imam Shāfi'ī memunculkan istilah *qiyas*, Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal memunculkan gagasan *istishab* dan *sadd al-zarā'i*.¹⁵ Masing-masing gagasan memiliki kontribusi dalam pembaharuan hukum pada masanya, tetapi belakangan, istilah-istilah ini menjadi bahan gunjingan antar mazhab tanpa menghasilkan pembaharuan hukum apapun, melainkan hanya menghasilkan kajian-kajian teoritik yang dibukukan, kemudian ikut membelenggu proses pembaharuan hukum itu sendiri. Dalam proses pembukuan teori-teori ini mereka terbagi menjadi

¹⁴Ada beberapa contoh yang bisa dilihat, antara lain (1) Pengangkatan Abū Bakr sebagai khalifah pertama dengan membandingkan/menganalogikan penunjukan Abū Bakr oleh Rasulullah sebagai Imam Sholat pada masa beliau masih hidup. (2) usul Umar bin Khattab agar dilakukan pembukuan terhadap al-Qur'an demi menjaga kepunahannya dari peredaran yang disebabkan oleh semakin langkanya para sahabat yang menghafal al-Qur'an dan sekaligus eksistensi al-Qur'an yang demikian urgen bagi keberlangsungan komunitas Muslim. (3) Dijatuhkannya thalak tiga bagi orang yang mengatakan talak tiga kepada istrinya dalam satu majelis oleh Khalifah Umar dan menyalahi teks sunnah pada masa Rasul, karena pertimbangan situasi dan kondisinya yang berbeda (4) Ditambahkannya dua azan pada pelaksanaan sholat Jum'at pada masa khalifah Utsman, karena pertimbangan jumlah umat yang demikian banyak dan sebagainya.

¹⁵Nampaknya pemahaman baku dalam berbagai literatur ushul fiqh yang beredar sekarang ini yang menyatakan bahwa sumber hukum Islam terbagi menjadi dua; pertama yang disepakati (*al-Muttafaq alaiih*) seperti *Al-Qur'an*, *Al-Ḥadith*, *Al-Ijma'*, *Al-Qiyas* dan kedua yang diperselisihkan (*al-muhktalaf alaiih*) seperti *istihsan*, *istishab*, *maṣlahah mursalah*, *'Urf*, *Qawl Sahabah*, *Shar'un man Qablana*, *Sadd al-Zarī'ah*, harus mendapatkan perhatian dari mana asal usulnya.

dua aliran; *mutakallimun* dan *ahnaf*, lalu muncul belakangan dengan model konvergensi antar keduanya.¹⁶

Di tengah-tengah situasi keilmuan dan keberagaman seperti inilah muncul alternatif bahasan lain yang dilakukan oleh Al-Gazālī, Al-Ṭufī dan Al-Shatībī¹⁷ dengan meramu aspek pertautan semua metode tersebut yang bertumpu pada konsep *al-maṣlahah* sebagai inti dari pergaulan sistemik antara *wahyu* dan *ra'yu* dalam term baru "*al-maqāṣid al-shari'ah*" atau "*qasdu al-shāri'*"¹⁸.

Al-Maṣlahah ala al-Gazālī

Terma yang digunakan oleh Imam Al-Gazālī dalam membahas *al-Maṣlahah* memang sangat beragam sebagaimana terungkap dalam beberapa kitabnya seperti *Al-Mankhul*, *Asās al-Qiyas*, *Shifā al-Galīl* dan *Al-Mustasfa min Ilm al-Uṣul*. Dalam *al-Mankhul*, al-Gazālī menggunakan istilah *istidlal ṣahīb* (استدلال الصحيح). Dalam kitab *Shifā al-Galīl*, Al-Gazālī menyebut *maṣlahah* dengan term *al-munasib al-mula'im*, *al-munasib al-mursal* dan juga *maṣlahah mursalah*. Dalam kitab *Asās al-Qiyas* dia menggunakan term *maṣlahah mursalah*, dan dalam kitab *al-Mustasfa* menggunakan term *istishlah* dan *maṣlahah mursalah*. Namun dari beragam terma tersebut, Al-Gazālī membagi masalah menjadi 3, yaitu: (1) *maṣlahah* yang dibenarkan oleh *shāra'* atau dinamakan *al-munāsib al-mula'im* atau *maṣlahah al-mu'tabarah*. *Maṣlahah* macam ini

¹⁶Muṣṭafa Said al-Khin membuat sebuah terobosan baru mengenai kecenderungan aliran dalam Ilmu Ushul Fiqh menjadi lima aliran, *Mutakallimin*, *Ḥanafiyah/Ahnaf*, *al-Jam'i*, *Takhrīj al-Furu'* 'ala al-Uṣul dan *Shatibiyyah*. Muṣṭafa Said al-Khin, *al-Kafi al-Wafi fi Uṣul al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Muassasah risalah, 2000), h. 8.

¹⁷Apabila mengacu pada periodisasi yang dilakukan oleh Ahmad Raysuni dalam memetakan perkembangan konsep maqāṣid al-Shari'ah yang berbasis pada peran tiga (3) orang tokoh, yaitu al-Juwa'ini, Al-Shatībī dan ibn 'Ashur, maka Al-Gazālī dan Al-Ṭufī ada antara Juwayni dan Shatībī. Sedangkan dengan mengacu pada klasifikasi menurut Muhammad Hussein yang membaginya menjadi 3 era yaitu, era pertumbuhan (*nasya'ah al-fikr al-maqoshid*), era kemunculan (*zuhur al-fikr al-maqoshid*) dan era perkembangan (*tathawwur al-fikr al-maqoshid*), maka ketiga tokoh ini masuk dalam fase kedua dan ketiga. Dengan demikian, fase ketiga tokoh ini merupakan fase tumbuh sampai puncak perkembangan maqāṣid al-Shari'ah. Dan karenanya, menjadi pijakan strategis dan signifikan bagi upaya menumbuhkan dan mengembangkan maqāṣid al-Syari'ah sebagai ilmu mandiri di era kontemporer. Baca; Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqāsyid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta; LkiS, 2010.) h. 178

¹⁸Perbedaan Al-Shatībī dengan Al-Gazālī dan ulama sebelumnya terletak pada dua (2) hal, yaitu; *Pertama*, periode Al-Gazālī dan ulama sebelumnya terma *maqāṣid al-Shari'ah* hanya dapat dikenali secara parsial dari kecenderungan-kecenderungan rumusan konsep penggalian hukum, sedangkan pada periode Syatībī mulai memberikan porsi pembahasan secara khusus. *Kedua*, pada fase Gazālī dan ulama sebelumnya, term yang digunakan dalam menyinggung *maqāṣid al-Shari'ah* sangat beragam, seperti *al-maṣlahah al-mursalah*, *al-'adab* atau *al-'urf*, *al-istishan*, *al-qiyas*, *al-Istishhab*, *Sad al-Zari'ah* dan *'illat al-hukm* dengan fungsi dan posisi yang dikesampingkan atau diperselisihkan (*al-mukhtalaf 'alaih*), sedangkan padapada era syatībī term yang digunakan adalah *maqāṣid al-shari'ah*, ada upaya pemberian makna (tapi bukan definisi utuh) dan mulai menunjukkan eksistensinya yang signifikan dalam dinamika studi hukum Islam. *Ibid.*, h. 200

disepadankan dengan terma Qiyas disebabkan adanya dalil nash yang menunjuknya (2) *maṣlahah* yang dibatalkan atau tidak dibenarkan oleh syara' (atau *maṣlahah garibah/mulghah*) dan karena tidak boleh menjadi hujjah dalam berijtihad (3) *maṣlahah* yang tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membatalkannya atau disebut *maṣlahah mursalah* atau *istidlal al-mursal* dan *al-ṣaḥīh*.¹⁹

Imam Al-Gazālī memastikan bahwa *al-maṣlahah* adalah menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi al-Gazālī memastikan bahwa yang dimaksud dengan menarik manfaat dan menolak mudarat adalah dalam rangka mewujudkan *maqsūd al-shār'i* (tujuan syari'ah) dan bukan berdasarkan *maqsūd al-makhlūq* (tujuan manusia sebagai makhluk) dan sama sekali belum merinci lebih detail tentang perbedaan antara yang dimaksud *maqsūd al-shār'i* dengan *maqsūd makhlūq*, padahal sama-sama tidak ada dalil (*nash*) yang membantunya²⁰ Hanya saja, yang dapat ditangkap perbedaannya Al-Gazālī secara induktif merumuskan atau tepatnya mengkongkretkan 5 pilar dasar yang pernah digagas Abū al-Ḥasan al-ʿAmirī. dengan konsep *al-Kulliyāh al-Khamsah* (lima nilai universal) yang harus ditegakkan sebagai wujud kemaslahatan atau *maqsūd al-shār'i*, yaitu *Hifẓ al-Dīn*, *Hifẓ al-Nafs*, *Hifẓ al-'Aql*, *Hifẓ al-Nas*, *Hifẓ al-Māl*.²¹ Bagi al-Gazālī rumusan ini adalah rumusan yang hierarkhis tanpa bisa dibolak-balik dengan menjadikan rumusan tingkatan kemaslahatan yang dilakukan gurunya Imam Al-Juwaynī menjadi tiga, yakni *darūrah*, *Hajat* dan *Tahsinat* atau *Tazyinat*.²²

¹⁹Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Gazālī Masalah Mursalah & Relevansi Dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta; Pustaka Firdaus, 2002) h. 106-130.

²⁰Al-Gazālī, *al-Mustasfa min ʿIlm al-Uṣul*, (Beirut; Dar al Fikr, t.t.), h. 286. Bandingkan dengan apa yang dikatakan Al-Gazālī dalam *Shifa al-Galil fi Bayan al-Ashbah wa al-Mukhil wa Masālik al-Ta'li*, (Bagdad: Matba'ah al-Irsyad, 1971), h. 201, berpedanpat bahwa semua ketentuan hukum yang berkaitan dengan kepentingan manusia dan di luar ibadah adalah tedas makna (*ma'qul al-ma'na*). Oleh karena yang lazim dalam tindakan-tindakan syari' adalah berdasarkan rasionalitas. Perbedaan cara pandang dalam dua kitabnya yang berbeda, menurut sebgain ahli disebabkan oleh perbedaan usia dan konsentrasi keilmuan alGazālī dalam menulis kedua kitabnya, Shifa al-Galil pada usia muda dan sedang menjadi pembaharu di kampus, sedangkan mustasfa pada masa tuanya sedang menggeluti dua tashawufnya.

²¹Al-Gazālī, *Ibid.*, h. 287. Abu al-Hasan al-Amiri (w.381 H) terlebih dahulu merumuskan konsep *maqāsid al-Shari'ah* dengan mengatakan bahwa untuk mewujudkan kehidupan manusia sebagai individu dan sosial yang baik (kemashlahatan), maka dipastikan ada 5 pilar yang harus ditegakkan, yaitu (1) *Mazjarah Qatl al-Nafs*, (2) *Mazjarah Hatk al-Satr* (3) *Mazjarah Akhṣ al-Māl* (4) *Mazjarah thalb al-Irdd* dan (5) *Mazjarah kbal al-baydbah*. Baca, Amir Mu'aliim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta; UII Press, 1999) h. 52.

²²Al-Gazālī, *ibid.*, h. 286. Imam al-Haramayn 'Abd al-Māliki al-Juwayni secara tegas menyatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam (berijtihad) sebelum ia memahami benar tujuan Allah (*maqāsid al-Shari'ah*) mengeluarkan perintah dan larangan-Nya. Baginya, *maqāsid al-Shari'ah* adalah membawa kemashlahatan bagi manusia dan membaginya dalam 3 tingkatan, yaitu *dharuriyyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniiyyah* atau *takmiliiyyah*. Baca, Abd al-Māliki al-Juwayni, *al-Burhān fi uṣul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H), I, h. 295 dan 930.

Al-Maṣlahah Ala Najm al-Dīn Al-Ṭufi

Sebagai penganut mazhab Ḥanbālī yang banyak mempelajari ilmu dari beragama aliran dengan situasi yang dihadapi berupa fanatisme mazhab yang demikian luar biasa, maka Imam Al-Ṭufi ikut ambil bagian dalam merumuskan konsep kemaslahatan melalui upayanya memberikan penjelasan mendalam tentang hadist Nabi yang menyatakan “لا ضرر و لا ضرار” yang terangkum dalam kitab Hadist al-arba’in al-Nawawiyah.

Al-Ṭufi yang hidup pasca Gazālī, dalam membahas konsep kemaslahatan banyak kemiripan tetapi juga ada kemajuan. Secara umum, Al-Ṭufi dan Al-Gazālī memaknai *al-maṣlahah* sama, yaitu menarik manfaat dan menolak mafsadat untuk mewujudkan maksud syari’. Hanya saja Al-Ṭufi dengan tegas membedakan wilayah otoritas Bergeraknya antara *maqsūd al-shār’ī* dengan *maqsūd makhlūq*, yaitu wilayah *ibādah* dan wilayah *mu’āmalah/ adat*.²³

Dalam konteks kemaslahatan di bidang ibadah Al-Ṭufi berpendapat bahwa *al-Maṣlahah* bidang ibadah hanya syari’ yang mengetahui dan menjadi hak prerogatif-Nya. Tidak mungkin seseorang mengetahui hakekat yang terkandung dalam ibadat baik kualitas maupun kuantitas waktu maupun tempat kecuali hanya syari’. Bahkan lebih ekstrem Al-Ṭufi mengibarat posisi antara *Shār’ī* dan *makhlūq* dalam konteks ibadah dengan perumpamaan tuan dan pembantu. Tugas hamba adalah menjalankan titah Tuhan sebagaimana seorang pembantu akan dianggap tidak patuh apabila tidak mendengarkan dan menjalankan apa kata tuannya.

Namun dalam rangka menemukan apa kata Tuhan dalam bidang ibadah, maka Al-Ṭufi menguraikan kronologi atau metodologi berfikirnya sebagai berikut “ (1) jika dalil *kitāb al-Lāh* dan *al-sunnah* bersatu dalam suatu hukum dan keduanya mempunyai makna yang seirama, maka keduanya harus diamalkan, dimana salah satunya sebagai penguat (2) jika antara kedua sumber ini terjadi perbedaan, maka harus dipadukan atau dikompromikan. Bila tidak bisa, maka salah satunya harus dinasakh. (3) tetapi pada akhirnya harus mendahulukan kitabullah atas sumber lainnya, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan.²⁴ Sedangkan dalam konteks muamalah maka dalil yang diikuti adalah *al-maṣlahah* (kemaslahatan). Jikalau ada dalil-dalil

²³Mustafa Zaid, *Al-Maṣlahah fi al-Tasyri’ al-Islami wa Najm al-Din Al-Ṭufi* (Dar al-Fikr al-Arabi, 1974) h. 211

²⁴Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin Al-Ṭufi*, (Yogyakarta; UII Press, 2000), h. 62. Najm al-Dīn Al-Ṭufi mengatakan “Sesungguhnya dalil-dalil syari’at itu terdiri dari 19 macam yang mencakup semua pendapat para ulama, yaitu; (1) *al-kitāb* (2) *Al-Sunnah* (3) *Ijma al-Ummah* (4) *Ijma’ Ahl Madinah* (5) *al-Qiyas* (6) *Perkataan Sahabat Rasul* (7) *Masalih al-Mursalah* (8) *Al-Istishhab* (9) *al-bara’ah Alashliyyah* (10) *al-Wa’id* (11) *Istiqrā’* (12) *Saddu al-Zara’i* (13) *Istidlal* (14) *Al-Istihsan* (15) *al-akhḍu bil akhaffi* (16) *al-Ismaḥ* (17) *Ijma ahl Kufah* (18) *Ijma ahl Itrah* (19) *Ijma al-Khulafa al-Rasyidun*.

syari'ah lainnya yang bersesuaian dengan dalil *al-Maṣlahah*, maka dimanfaatkan, tetapi bila terjadi sebaliknya, maka diutamakan dalil *al-Maṣlahah* atau kemaslahatan. Sebab, dalil-dalil syari'ah yang ada adalah sarana untuk mencapai tujuan. Sedangkan tujuan syari'ah adalah tercapai kemaslahatan. Dengan demikian, harus diutamakan tujuan dibandingkan dengan wasilah atau sarana, tatkala terjadi perbedaan.²⁵ Dia juga menjamin bahwa hanya kemaslahatan yang ada dalam bidang ibadat yang tidak mampu ditangkap manusia, sedangkan kemaslahatan yang bertalian dengan kehidupan sosial kaum mukallaf dan hak-hak mereka, maka pasti dapat dicapai oleh akal mereka.²⁶

Setidaknya ada dua alasan mengapa Al-Ṭufi lebih mengutamakan *al-Maṣlahah* dibandingkan dengan Nash dan Ijma dalam bidang mu'amalah, yakni *Pertama*; baik kalangan yang mendukung maupun yang yang menolak ijma tertentu (ijma' sebagai sebuah keputusan hukum, bukan ijma' sebagai metode *istinbāt* hukum) maka dipastikan semuanya akan menerima kehujjahan kemaslahatan (*al-Maṣlahah*). *Kedua*; bahwa nash-nash yang berbicara dalam hal mu'amalah sering kali ditemukan antara satu dengan yang lainnya bertentangan, yang darinya menjadi sumber perbedaan para ulama dalam menetapkan hukum, kemudian hasilnya terbukti menjadi sumber pertikaian. Hal yang demikian jelas dicela dalam kacamata syari'ah. Sedangkan memelihara kemaslahatan (*al-Maṣlahah*) merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak diperselisihkan. Dengan demikian, kesepakatan hanya ada pada kemaslahatan umum dan mengikutinya tentu saja lebih baik daripada menolaknya.²⁷

Dari cara pandang demikian Al-Ṭufi tampak sudah mulai liberal dalam memaknai *al-Maṣlahah*, sebab ungkapan ini bermakna bahwa prinsip *al-Maṣlahah* (kemaslahatan) dapat mentakhsis (membatasi) al-Qur'an, hadis (naṣ) serta ijma, apabila bertentangan dengan kemaslahatan atau akan menyusahkan manusia, dalam

²⁵*Ibid*, h. 63

²⁶*Ibid*, h. 64-65

²⁷Pendapat dan sikap Al-Ṭufi yang —dianggap demikian liberal—disebabkan kondisi sosial keberagaman masyarakat saat itu, dimana Mazhab Mālikii menguasai kawasan magrib dan hanafi menguasai kawasan masyrik. Namun diantara mereka itu tidak mau saling menjamu dan bersilatullahim sekalipun dalam satu kawasan/negeri. Lebih lanjut Al-Ṭufi menceritakan bahwa dirinya pernah mendengar berita dari penduduk Jailan yang mayoritas bermazhab Hanbālī akan membunuh orang-orang bermazhab hanafi apabila mereka memasuki kotanya sekaligus merampas hartanya sebagai fa'i. Karena bagi mereka, pengikut mazhab hanafi atau selain mazhabnya adalah kafir. Sebaliknya, Al-Ṭufi juga bercerita bahwa dirinya pernah mendengar berita dari bilad ma wara'a al-nahar yang mayoritas bermazhab Hanafi. Dimana dalam kota tersebut terdapat sebuah masjid milik pengikut Imam Shāfi'i. Penduduk kota itu sering menyebut masjid tersebut sebagai gereja yang harus segera ditutup dan ternyata pintu masjid tersebut ditutupi susunan bata yang disemen dengan tanah liat. Pada masa Imam Al-Ṭufi, juga sedang maraknya ta'assub mazhab dengan mamsing-masing membuat manakib sendiri-sendiri tentang imam Mazhabnya dan tidak jarang saling mencela imam yang lainnya. Baca, Yusdani, *Peranan...*, h. 48-54

urusan mu'amalah. Tetapi menurut Mustafa Zaid yang dikutip Yusdani²⁸, perlu disadari bahwa dalam membangun pemikirannya yang demikian, Al-Ṭufi mendasarkannya pada empat (4) hal, yakni; *Pertama*, Akal bebas dalam menentukan bentuk kemaslahatan dan kemafsadatan dalam bidang mu'amalah tanpa bergantung pada nash. *Kedua*, Kemaslahatan yang dihasilkan akal manusia menjadi dalil syar'i mandiri yang kehujujannya tidak bergantung pada konfirmasi nash, melainkan cukup dengan adat-istiadat dan ekspresmen atau penelitian. *Ketiga*, kemahlahatan hanya menjadi dalil dalam bidang mu'amalah, sedangkan dalam bidang ibadah dan muqaddarat bergantung pada nash, *Keempat*, Kemaslahatan merupakan dalil syar'i yang paling utama. Pengutamaan *al-Maṣlahah* atas nash dan ijma (bila terjadi pertentangan) dilakukan dengan metode *takhsis* dan *bayan*, bukan dengan mengabaikan atau meninggalkan sama sekali. Sebab adanya kemashalatan ini juga datang dari petunjuk hadist Nabi; "*la ḍarara wa la ḍirara*"

Al-Maṣlahah ala Imam Al-Shatibi

Dalam banyak hal, Imam al-Syathibi seirama dengan imam al-Gazālī dalam konsep al-Mshlahah, baik definisi, tingkatan *maṣlahah* yang daruriah, hajiah dan tahsiniyyah maupun hirarkhi tujuan syara' yang bersifat daruriah menjadi pemeliharaan atas agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, bahkan dalam hal pembagian *maṣlahah* menjadi mashalahah yang tidak bisa menjadi hujjah dan *maṣlahah* yang bisa menjadi hujjah, yaitu kemaslahatan yang telah ditetapkan shari' atau sejalan dengan tujuan-tujuannya; bukan kemaslahatan yang nyata-nyata berlawanan dengan kehendak shari'.

Hanya saja Imam Syathibi lebih memfokuskan dirinya dalam membahas *maṣlahah* dengan terma *maqāṣid al-Shari'ah*, sementara Imam Al-Gazālī lebih fokus dengan term *maṣlahah* mursalah, sedangkan Al-Ṭufi dengan tterm *al-Maṣlahah* yang dimaknai sebagai *al-Maṣlahah* al-'ammah. Dalam membahas *maqāṣid* Imam Syathibi membaginya menjadi dua bagian penting yakni Maksud Syari' (*Qaṣdu al-syari'*) dan Maksud Mukallaf (*qaṣdu al-mukallaf*). Namun, dia lebih fokus mengurai soal bagian pertama, yakni Maksud Syari' (*qaṣdu al-shāri'*) yang dibaginya lagi menjadi empat 4 bagian, yaitu: *Pertama*, *Qaṣdu al-Shāri' fi Wadh'i al-Syari'ah* atau maksud syari' dalam menetapkan syari'ah. Pembahasan tentang ini diurai secara panjang lebar dengan mengacu pada pertanyaan pokok "Apa sesungguhnya maksud syari dengan menetapkan syari'atnya itu?"²⁹ bagi Imam Syathibi, Allah menurunkan syariat

²⁸Yusdani, *Peranan*, *Ibid*, h. 70-72

²⁹Para Ulama ilmu kalam berebeda pendapat dalam hal keharusan adanya illat dalam penetapan syari'ah oleh syari', dan terpola menjadi 3 kelompok (1) Kelompok asy'ariah dan

(aturan hukum) tiada lain kecuali untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid*). Kemudian membagi al-maslahat ini menjadi tiga bagian penting yaitu *dharuriyyathajiyat* dan *tabsinat*. Maqashid atau *Maslahat Dharuriyyat* adalah sesuatu yang mesti adanya demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan. Dan masuk dalam kategori *maslahat* atau *maqashid dharuriyyat* ini ada lima yaitu: agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*an-nashl*), harta (*al-mal*) dan akal (*al-aql*). Untuk dapat menjaga kelima maqashid ini ada dua, yaitu (a) dari segi adanya (*min nabhiyyati al-wujud*) yaitu dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya (b) dari segi tidak ada (*min nabhiyyati al-'adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya.³⁰

Kedua, *Qasdu al-Shāri' fi Wadh'I al-Syari'ah lil Ifham* atau maksud Syari' dalam menetapkan syari'ahnya ini adalah agar dapat dipahami. Setidaknya ada dua hal penting dibahas oleh Imam Shatibī dalam hal ini, yaitu, (1) bahwa Allah menurunkan syari'ah-Nya dengan menggunakan Bahasa Arab³¹ dan untuk mengetahui kenduangan atau maqashid-Nya harus terlebih dahulu memahami seluk beluk dan *ustub* bahasa Arab. (2), bahwa Syari'ah bersifat *ummiyyah*, maksudnya untuk dapat memahaminya tidak membutuhkan bantuan ilmu-ilmu alam seperti ilmu hisab, kimia, fisika dan lainnya. Hal ini dimaksudkan agar syari'ah mudah dipahami oleh semua kalangan manusia.

Ketiga, *Qasdu al-Shāri' fi Wadh'I al-Syari'ah li al-Taklif bi Muqtabaha* atau maksud Syari' dalam menentukan syari'at adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan yang dituntutNya. Dalam hal ini, dibahas dua hal pokok, yakni soal *taklif bima la yuthaq* dan *taklif bima fihī masyaqqah*. Imam Shatibī berpendapat bahwa taklif bima la yuthaq atau taklif yang di luar batas kemampuan manusia, maka secara Syar'i taklif itu tidak sah meskipun akal membolehkannya. Sedangkan terkait dengan taklif bima fihī masyaqqah, dia berpendapat bahwa dengan adanya *taklif*, Syari' tidak bermaksud

Zahiriyyah yang mengatakan bahwa sama sekali hukum syara' tidak boleh dita'lilkan atau dikaitkai dengan kemashlahatan, sebab sangat Mumkin bagi Allah untuk tidak mengkaitkan syari'atnya dengan sebuah kemashlahatan (2) Sebagian Ulama Shāfi'yyah dan Ḥanbāliah mengatakan bahwa mashlahah itu dapat dijadikan illat hukum (3) Mu'tazilah, Maturidiah, sebagian ulama Ḥanbāliah dan Mālikiah, mengatakan bahwa segala hukum Allah dita'lilkan dengan bukan al-mashlahah, karena Allah telah berjanji dan senantiasa mencurahkan rahmat-Nya kepada hamba dengan menolak dan melenyapkan kericikan dan kesempitan kehidupan mereka. Baca; Yusdan, *Peranan, Ibid*, hlm, 77.

³⁰Imam Syathibi, *al-Muawafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t. Juz II, h. 7 - 8

³¹Sebagaimana dalam Al-Qur'an Surat Yusuf ; Ayat 2 dan Al-Qur'an Surat al-Syu'ara: Ayat 195.

menimbulkan *masyaqah* bagi pelakunya (*mukallaf*) akan tetapi sebaliknya di balik itu ada manfaat tersendiri bagi *mukallaf*. Apabila dalam *taklif* ini ada *masyaqah*, maka sesungguhnya ia bukanlah *masyaqah* tapi *kulfah*³², Namun yang yang dipandang sebagai *masyaqah* adalah apa yang disebutnya dengan *Masyaqah Ghair Mu'tadah* atau *Ghair 'Adiyyah* yaitu *masaqah* yang tidak lazim dan tidak dapat dilaksanakan atau apabila dilaksanakan akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan, seperti keharusan berpuasa bagi orang sakit dan orang jompo, atau keharuasna melaksanakan sholat bagi orang yang sedang bepergian, tetapi Allah sebagai syari' mengatasinya dengan adanya *rukhsah* atau keringanan.

Keempat, Qaṣdu al-Shāri' fi Dukhul al-Mukallaf Tahta Ahkam al-Syari'ah atau maksud syari' dalam memposisikan mukallaf wajib melaksanakan syari'ah. Atau dengan kata lain dalam kalimat tanya *Mengapa mukallaf melaksanakan hukum Syari'ah?* Imam Shatibī menjawabnya yaitu untuk mengeluarkan *mukallaf* dari tuntutan dan keinginan hawa nafsunya sehingga ia menjadi seorang hamba Allah yang *ikhtiyaran* dan bukan yang *idthiraran*. Oleh karena itu, setiap perbuatan yang mengikuti hawa nafsu, maka ia batal dan tidak ada manfa'atnya. Sebaliknya, setiap perbuatan harus senantiasa mengikuti petunjuk Syari' dan bukan mengikuti hawa nafsu.

Catatan Akhir

Pemikiran tentang *Al-Maṣlahah* dan perannya dalam pembaharuan hukum Islam mulai terbentang dari masa pewahyuan, masa khulafa al-rasyidun, tabi'in, tabi'it tabi'ien, imam mazhab, pasca imam mazhab dan hingga era modern. Sekalipun istilah yang digunakan dan kadar pemanfaatannya dalam berhadapan dengan wahyu terus bervariasi, bahkan pendekatan dalam menteoretisasikannya juga berbeda-beda. Era sebelum Imam Gazālī pembahasan tentang *maṣlahah* berkuat pada istilah berupa; *Maslahah Mursalah, Istihsan, Qiyas, Istishab, Urf* sebagai metode mencari *illat*. Masing-masing istilah ini kemudian diambil menjadi ciri pokok masing-masing mazhab yang terus diteoretisasikan sampai menggung dan rumit diaplikasikan.

Menjawab kebuntuan ini, al-Gazālī dari kalangan Ulama Shāfi'iyah mencoba menyederhanakan keseluruhan konsep dengan beragam istilah sebelumnya menjadi 5 hal pokok yang menjadi tujuan syari' (*al-kulliyat al-khamsah*), yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, harta yang pemenuhannya berdasarkan tingkat prioritasnya menjadi 3 tingkat; *daruriyah, hajiah dan tashiniyyah*. Pada rentang waktu yang berbeda Al-Ṭufi

³²*Kulfah* adalah sesuatu yang tidak mungkin dapat dipisahkan dari kegiatan manusia sebagaimana dalam kacamata adat, orang yang memikul barang atau bekerja siang malam untuk mencari kehidupan tidak dipandang sebagai *masyaqah*, tetapi sebagai salah satu keharusan dan kelaziman untuk mencari nafkah.

dari kalangan ulama Hanabilah kembali menyegarkan konsep al-Gazālī dengan rumusan *al-Maslahah al-'Ammah* sebagai sumber hukum secara bebas sehingga dapat *mentakhsis* nash dan ijma. Hanya saja, Al-Ṭufi membatasi ruang geraknya pada bidang mu'amalah tanpa sedikipun di ruang ibadat. Bahkan di bagian barat pada masa yang berbeda menyusul Al-Shatibī dari kalangan Mālikīyyah yang memperkenalkan metode *maqāṣid al-Shari'ah* dengan pembahasan yang lebih sistematis dan komprehensif.

Sesuai dengan latar belakang mazhabnya, masing-masing memilik corak tersendiri dalam membahas *al-Maslahah*. Al-Gazālī dari kalangan Shāfi'iyah yang sangat menolak *maslahah mursalah*, justru mengakui eksistensi *maslahah mursalah* sebagai dalil namun dengan pengembangan adanya persyaratan.³³ Sedangkan Al-Shatibī dari kalangan Mālikīyyah yang sedari awal sangat konsern dengan penggunaan *maslahah mursalah*, justru hanya mensyaratkan 2 hal, yaitu; *pertama*, sejalan dengan tindakan syara', *Kedua*, tidak bertentangan dengan Nash dan Ijma. Sementara Al-Ṭufi dari ulama hanabilah --yang cenderung tekstualis dan sama sekali tidak memperkenalkan istilah *maslahah mursalah* sebagai salah satu dalil hukum—justru tampil dengan konsep *maslahah 'Ammah* sebagai sumber hukum independen dalam bidang mu'amalah dengan dasar pemikiran yang melampau landasan berfikir imam mazhabnya.³⁴

Seiring dengan perkembangan system politik dunia dari dinasti, kolonialisme dan juga kekhilafahan menjadi nation state (Negara bangsa), maka sistem hukum pada masing-masing Negara pun akan berubah. Indonesia, sepertinya masih tampak saling tarik ulur dalam system Negara dan sistem hukumnya antara tetap Negara Kesatuan Republik Indoneisa dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar dan konstitusi Negara atau menjadi Negara Islam dengan Syari'at Islam sebagai konstitusinya. Tampak ringan dan sederhana, namun di balik kata Negara Islam dan Syari'at Islam masih tersimpan sejuta perbedaan yang masing-masing mengklaim harus diimplementasikan. Semoga konflik berpikir dalam bentuk dan konstitusi Negara bagi Indonesia segera menemukan titik solusinya sehingga agenda berpikir

³³Ada 5 syarat yang ditetapkan al-Gazālī agar Maslahah Mursalah dalam konsep Mālikīyyah menjadi operasional dalam mazhab Shāfi'iyah, yaitu (1) Maslahat itu harus sejalan dengan syara' (2) tidak berlawanan dengan nash dan ijma (3) menempati level *hajyyah* yang setara dengan *daruriyyah* (4) berstatus *qo'idan* atau *zhan* yang mendekati *qoth'i* (5) dalam kasus tertentu diperlukan syarat *qath'iyah daruriyyah* dan *killiyah*.

³⁴Pemikiran Al-Ṭufi selaku Ulama Hanabilah yang melampauai imam mazhabnya adalah (1) akal semata tanpa harus melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan (*mashlahah* dan *mafsadah*), (2) *al-mashlahah* yang dihasilkan akal bisa berdiri sendiri sebagai dalil tanpa bergantung pada wahyu (3) *Al-Mashlahah* menjadi dalil yang paling utama yang bisa *mentakhsis* nash dan ijma bila bertentang dengannya dan (4) bahwa semua landasan pertama sampai ketiga harus dioperasikan dalam medan mu'amalah, bukan ibadah.

justru terfokus pada aturan turunan yang sesuai aspirasi dan berkontribusi bagi penyelesaian problem umat kekinian; kemiskinan, keterbelakangan, keterjajahan, kebohongan publik, korupsi, dan sebagainya.

Daftar Pustaka

- Abu Bakar Al Yasa. "Fiqh Islam dan Rekayasa Sosial, dalam Ari Anshori dan Slamet warsidi (Ed.), *Fiqh Indonesia Dalam Tantangan*. Surakarta: FAI – UMS. 1991.
- Asfari Jaya Bakri,. *Konsep Maqosid Syari'ah asy-Syathibi*. Jakarta: Rajawali Press. 1996.
- Al-Ṭufi, Najmuddin, *Syarh Mukhtasshar al- Raudhab*. Arab Saudi: Mamlakah al-Arabiyah al-audiyah. 1998
- A, Djazuli, dan Aen, Nurol *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: PT Rajawali Grafindo. 2000
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought : An Introduction*, London and New York, Routledge, 2006
- Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqasyid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta; LkiS, 2010.
- Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Gazālī Masalah Mursalah & Relevansi Dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta; Pustaka Firdaus, 2002)
- Al-Gazālī, *al-Musta sfa min ilm al ushul*, Beirut; Dar al Fikr, t.t.
- Amir Mu'aliim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta; UII Press, 1999)
- Abd al-Mālīki al-Juwayni, *al-Burhan fi ushul al-Fiqh*, (Kairo; Dar al-Ansar, 1400 H),
- Mustafa Zaid, *Al-Maṣlahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din Al-Ṭufi* (Dar al-Fikr al-Arabi, 1974)
- Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*; Jakarta; UI Press, 2011.
- Hamka Haq, Al-Syathibi; *Aspek Teologis Konsep maṣlahah Mursalah Dalam Kitab Al-Muwafaqat*; Penerbit erlangga; 2007
- Imam Syathibi, *al-Muawafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t. Juz II
- Ibrahim Husein.. "Memecahkan Permasalahan Baru ", dalam Jalaluddin Rahmat. *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan. 1988
- Masdar Farid Mas'udi; *Agama keadilan: risalah zakat pajak) dalam Islam* (Jakarta; P3M, 1991)
- Muhammad Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996

- Musthafa Said al-Khin, *al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Beirut: Muassasah risalah, 2000
- Nasrun Haroen. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos. 1996.
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, cet. III, Jakarta, Paramadina, 1995
- Rasyid Ridho Baca ; Muhammad Rasyid Ridha, *Mukaddimah Kitab al-I'tisham*, Juz I, Khudlori Beik, *Tarikh Tasyri al-Islam*, alih bahasa Muhammad Zuhri, (Semarang: Dar al-Ihya, 1980)
- Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York : Oxford University Press, 2004
- Satria Efendi, "Hukum Islam : Pelaksanaan dan Perkembangannya di Indonesia, dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Ed.), *Fiqh Indonesia Dalam Tantangan*. Surakarta: FAI – UMS. 1991

PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI TENTANG PEMBAGIAN WARIS DI INDONESIA

SYUKRI ABUBAKAR

Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al-Ittihad Bima

Abstrak

Pembaharuan pemahaman terhadap ajaran Islam adalah suatu hal yang sangat perlu karena ajaran Islam itu untuk semua alam dan dituntut untuk bisa menjawab segala persoalan yang timbul pada masa kapan pun dan dimana pun. Tulisan ini bertujuan mengungkapkan kembali ide kontekstualisasi ajaran Islam menurut Munawir Sjadzali. Temuan menunjukkan bahwa Munawir mengidealkan bila suatu masyarakat menghendaki ketetapan pembagian waris bagian anak laki-laki dengan bagian anak perempuan itu seimbang, dan mereka menganggap bahwa pembagian yang demikian itu adil, maka pembagian demikianlah yang dipakai. Merujuk pada teori *maṣlaḥah*-nya al-Ṭufi yang bertitik tolak dari konsep *maqāṣid al-tashri'* Ia menawarkan ketentuan pembagian waris dikodifikasi menjadi sama rata yaitu bagian anak laki-laki 1:1 dengan bagian anak perempuan dengan syarat anak perempuan memiliki peran.

Kata kunci: Waris, *maqāṣid al-tashri'*, *maṣlaḥah*, pemikiran, pembaharuan, Munawir Sjadzali, Indonesia

Abstract

Renewal understanding of Islamic doctrines is necessary because Islam should prevail for all contexts and respond to all problems wherever and whenever they emerge. This article aims to re-analyze Munawir Sadzali's concept of contextualization of Islam. Munawir idealizes the realization of a Muslim society that is willing to share inheritance for daughters and boys equally because this is a just and proportional inheritance allotment. He suggests that Muslim society adopts this division. Referring to al-Tufi's concept of maslaḥah as the realization of the objectives of Islamic law (maqāṣid al-shari'a), he offers a reformed inheritance share scheme where a boy and a daughter receive a same portion of inheritance provided that she plays roles in the family.

Keywords: inheritance, *maqāṣid al-tashri'*, *maṣlaḥah*, thought, reform, Munawir Sadzali, Indonesia



Alamat Redaksi
Gedung Pascasarjana IAIN Mataram
Jln. Pendidikan No. 35 Mataram
Telp. 0370-621298, 625337. Fax. 625337
Email: schemata_ppsiaianmataram@yahoo.com