



IMPLEMENTASI MASHLAHAH MURSALAH

Dalam Dinamika Perubahan Sosial

Sudah banyak pakar dan pengkaji hukum Islam yang membuktikan bahwa mashlahah mursalah telah digunakan secara metodologis dalam keempat mazhab sunni (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), bahkan termasuk Syi'ah dan Zahiri. Temuan ini membantah anggapan yang berkembang sebelumnya bahwa mashlahah mursalah hanya digunakan pada mazhab tertentu, sementara mazhab lain menolaknya. Di antara pakar yang mengetengahkan itu adalah Muhammad Adib Shaleh, al-Qarafi, dan al-Syatibi. Kalaupun masih terdapat perbedaan, itu cenderung sebagai perbedaan diksi dan istilah semata, tetapi substansi dan prosedur metodologisnya hampir sama. Ada ulama menggunakan istilah "al-munasabah", sementara sebagian yang lain menggunakan istilah "al-mashlahah" saja (tanpa "al-mursalah"), dan sebagiannya lagi cenderung dengan istilah "al-istishlah" saja. Buku yang ada di tangan pembaca ini mencoba mengetengahkan formulasi mashlahah mursalah secara metodologis, berikut contoh-contoh penerapannya dalam menganalisis berbagai kasus dan menetapkan putusan hukum atas kasus tersebut. Formulasi ini perlu diketengahkan dan dikembangkan dengan harapan agar fikih selalu dinamis dan responsif menghadapi setiap perubahan zaman, menyelesaikan berbagai persoalan kontemporer, serta siap menghadapi tantangan masa depan.



IMPLEMENTASI MASHLAHAH MURSALAH Dalam Dinamika Perubahan Sosial

Dr. ASA'ARI, M.Ag.

IMPLEMENTASI MASHLAHAH MURSALAH

Dalam Dinamika Perubahan Sosial



IMPLEMENTASI MASHLAHAH MURSALAH *Dalam Dinamika Perubahan Sosial*

Dr. Asa'ari, M.Ag



**IMPLEMENTASI MASHLAHAH MURSALAH
DALAM DINAMIKA PERUBAHAN SOSIAL**

Penulis:

Dr. Asa'ari, M.Ag

Desain Cover & Tata Letak:

Mursal

Editor:

Nuzul Iskandar

ISBN: 978-602-9437-17-1

Cetakan Pertama:

Mei, 2023

Hak Cipta 2023, Pada Penulis

Hak Cipta Dilindungi Oleh Undang-Undang

Copyright © 2023

by Penerbit IAIN Kerinci Press Sungai Penuh

All Right Reserved

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT:

IAIN Kerinci Press Sungai Penuh

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M)

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kerinci

Gedung LP2M IAIN Kerinci Kampus Utama Jalan Kapten Muradi Desa Sumur Gedang Kec. Pesisir Bukit Kota Sungai Penuh, Provinsi Jambi

Anggota IKAPI No. 009/Anggota Luar Biasa/JBI/2023

Website: press.iainkerinci.ac.id

Instagram: @iainkerincipress



Kata Pengantar

Prof. Dr. Yunasril Ali, M.A

Jumlah ayat al-Qur'an dan Hadits Nabi saw. terbatas dan tidak akan pernah bertambah lagi, sementara di sisi lain, perkembangan dan pertumbuhan sosial senantiasa berjalan tanpa diketahui batasnya. Oleh sebab itu, ketika suatu permasalahan dalam masyarakat tidak memiliki acuan yang eksplisit pada al-Qur'an dan Hadits, di sini para ulama—sesuai dengan petunjuk yang pernah diberikan Nabi Saw. kepada Mu'az bin Jabal r.a. ketika akan berangkat menunaikan tugasnya ke Yaman—melakukan ijtihad untuk mendapatkan suatu ketetapan hukum. Sebab, bagaimanapun, masyarakat tidak boleh mengalami kekosongan hukum (*vacuum of law*), karena kekosongan hukum bisa menyulut ketidakstabilan kehidupan sosial. Dengan demikian, sumber *tasyri'* ketiga sesudah al-Qur'an dan Hadits/Sunnah adalah ijtihad. Objek ijtihad—sebagaimana disepakati para ulama ushul fiqh—adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam al-Qur'an maupun Hadits/Sunnah ataupun masalah-masalah yang tidak memiliki akses sama sekali dengan *nash* al-Qur'an maupun Hadits/Sunnah (*ijtihad fi ma la nash fih*).

Berangkat dari objek ijtihad itu muncul dua corak penalaran hukum di kalangan para ulama, demi mendapatkan kepastian hukum dalam suatu permasalahan yang muncul di tengah-tengah masyarakat, kedua corak penalaran hukum itu adalah corak *ta'lili* dan *istishlāhi*.

Corak penalaran *ta'lili* bertumpu pada *'illal-'illat* hukum yang terdapat dalam *nash*, sementara corak *istishlāhi* bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan Hadits/sunnah. Corak penalaran *ta'lili* didasarkan pada kenyataan bahwa penuturan sebagian *nash* al-Qur'an dan Hadits/sunnah menyangkut suatu permasalahan hukum diiringi oleh penyebutan *'illat*-nya. Bertolak dari *'illat* yang terdapat dalam *nash*, permasalahan-permasalahan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat diupayakan solusinya oleh para mujtahid dengan melakukan penalaran terhadap *'illat* hukumnya yang terkandung dalam *nash* tersebut. Dengan penalaran demikian, akhirnya ditemukan suatu solusi hukum yang bisa dipertanggungjawabkan. Dengan demikian bagaimanapun lajunya perkembangan masyarakat, hukum tetap bisa dikembangkan untuk menghadapi tantangan perkebangsaan sosial itu. Kuncinya adalah pada kemampuan para mujtahid dalam menangkap *'illat* hukum yang dikandung oleh *nash*. Corak penalaran hukum seperti ini dalam bentuk yang lebih spesifik terealisasi dalam metode *qiyas* dan *istihsan*.

Jika corak penalaran *ta'lili* berangkat dari penalaran *'illat* hukum, maka penalaran *istishlāhi* berangkat dari penalaran terhadap prinsip-prinsip kemaslahatan yang dikandung oleh *nash*. Sekalipun demikian, yang dimaksud dengan kemaslahatan di sini bukan didasarkan petunjuk-petunjuk parsial ayat-ayat tertentu atau Hadits-Hadits tertentu, tetapi pada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh *nash* secara global. Di sini kemampuan para mujtahid dalam menangkap sinyal kemaslahatan dari *nash* secara umum menjadi kunci untuk bisa mengembangkan hukum sesuai dengan perkembangan sosio-sosial yang senantiasa bergerak maju. Corak penalaran hukum secara *istishlāhi* ini secara spesifik tertuang dalam metode *al-mashlahah al-mursalah* dan *sadd al-dzari'ah*.

Hukum secara esensial bertujuan untuk menegakkan keadilan dan merealisasikan kebenaran dengan menempatkan perwujudan kemaslahatan sebagai realitas yang harus dirasakan oleh segenap masyarakat. Oleh sebab itu, kemaslahatan terefleksi dalam segenap bentuk hukum, baik hukum yang semata-mata didasarkan atas akal-pikiran maupun hukum yang bersumber dari wahyu Ilahi.

Hanya saja, menyangkut hukum yang bersumber dari wahru Ilahi yang menempatkan wahyu sebagai sumber dari segala sumber hukum, maka produk hukum tidak bisa terlepas dari legalitas yang bersumber dari wahyu. Maka dalam hal ini, dalam kajian ushul fiqh, terdapat tiga bentuk kemaslahatan: (1) *al-Mashlahah al-Mu'tabarah*, (2) *al-Mashlahah al-Mulghat*, (3) *al-Mashlahah al-Mursalah*.

Al-Mashlahah al-Mutabarah, adalah kemaslahatan yang legalitasnya ditunjuki oleh *nash* secara langsung. Di sini, jika meminjam corak pikir *ta'lili*, *nash* itu sendiri menyebutkan 'illat hukum yang dikandungnya. Dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah (2):178 disebutkan, "bagi kamu pada qishash terdapai kehidupan". Ayat ini menunjukkan secara langsung bahwa menjaga jiwa manusia merupakan kemaslahatan yang wajib dijunjung tinggi. Oleh sebab itu, kemaslahatan menjaga nyawa adalah kemaslahatan yang tidak bisa ditawar-tawar. Dengan demikian, sebaliknya, tidak boleh ada pelanggaran hukum yang mengarah kepada penghilangan jiwa.

al-Mashlahah al-Mulghat adalah kemaslahatan yang legalitasnya ditolak oleh syarak secara eksplisit. Dalam hal ini, boleh jadi kita melihat sesuatu kemaslahatan yang terdapat pada lini-lini kehidupan masyarakat atau individu, tetapi *nash* wahyu sendiri menegasikannya atau membatalkannya. Dalam kategori ini biasanya *jumbur* (mayoritas) ulama ushul fiqh mengemukakan contoh kandungan Hadits tentang kategorisasi kifarfat puasa Ramadhan bagi orang yang melakukan senggama pada siang hari. Kategori pertama adalah dengan memerdekakan budak; lalu kategori kedua dengan memberi makan 60 orang fakir miskin; dan kategori ketiga dengan menjalankan puasa selama dua bulan berturut-turut. Jikakategori ini diberlakukan untuk setiap orang, maka orang-orang kaya

akan lebih gampang membayar kifarat yang dipundakkan kepadanya, karena memerdekakan budak bagi mereka adalah hal kecil. Akan tetapi, di sini, menurut jumbuh, syarak yang secara ekspilisit memberikan kategorisasi yang demikian adalah didasarkan atas kemaslahatan umum manusia, sehingga para pelaku pelanggaran hukum akan bisa dijerat dengan suatu hukum yang sama. Kendati demikian, al-Laits bin Sa'ad, seorang mujtahid, secara berani menetapkan hukum untuk seorang raja yang melakukan senggama pada siang hari dengan berpuasa dua bulan berturut turut. Jika dia tidak mampu, baru dia boleh memerdekakan budak. Di sini, al-Laits memandang urutan kategori hukuman dalam Hadits bukan dalam mana *tartib* (berurutan), tetapi dengan makna *takhyir* (pemilihan alternatif).

al-Mashlahah al-Mursalah adalah kemaslahatan yang tidak terdapat legalitas syarak, baik terhadap keberlakuannya maupun ketidakberlakuannya. Di sini, tidak ada tunjukan khusus dari nash, baik untuk memberlakukan atau tidak memberlakukan suatu kemaslahatan di tengah-tengah masyarakat. Oleh sebab itu, para ulama yang berpegang kepada *nash* secara ketat, di antaranya al-Syafi'i menolak *al-Mashlahah al-Mursalah*. Bagi kelompok ini, menerapkan *al-Mashlahah al-Mursalah* (dalam istilah lain: *Istishlah, Istidlal al-Mursal*) sama dengan menganggap Tuhan luput dari menuturkan sebagian dari kemaslahatn makhluk ketika menetapkan hukum. Akan tetapi, bagi Imam Malik, *istishlah* merupakan salah satu metode penalaran hukum yang memiliki masa depan yang luas.

Di sini bagi Malik dan orang-orang yang sepaham dengannya, hukum tidak terlepas dan *nash. Mashlahah* yang dimaksud di situ adalah hukum yang didasarkan atas makna global *nash*, bukan atas petunjuk khususnya. Oleh sebab itu, tidak benar jika dikatakan bahwa *Mashlahah* terlepas sama sekali dari *nash*.

Bagaimana impelementasi *Mashlahah* ini dalam menjawab perubahan sosial? Inilah yang dikaji secara luas oleh Dr. Asa'ari, M.Ag. dalam buku ini. Kajian ini sangat erat kaitannya dengan perkembangan

Kata Pengantar

hukum secara umum, maka mempublikasikannya secara luas tentu akan bermanfaat, terutama kalangan intelektual, mahasiswa, khususnya pecinta kajian hukum. Kehadiran buku ini mudah-mudahan akan menambah khazanah pengetahuan bagi para pembaca.

Mei 2023

Prof. Dr. Yunasril Ali, M.A.



Prakata

Pengantar Penulis

Segala puji dipersembahkan kehadirat Allah Swt. yang telah mensyariatkan agama Islam untuk menjamin kemaslahatan hamba-hamba-Nya. Shalawat dan salam diucapkan buat junjungan alam, Nabi dan Rasul-Nya yang mulia, Muhammad saw, rahmat bagi alam semesta dan teladan paling sempurna.

Dengan taufiq, hidayah, dan 'inayah Allah, upaya menghadirkan buku tentang implementasi *mashlahah mursalah* sebagai bagian dari epistemology *fiqh* masa kini dapat terealisasi dengan baik.

Buku ini mencoba memformulasi langkah-langkah sistematis implemementasi *mashlahah mursalah* sebagai sebuah metode penalaran *fiqh* (hukum Islam) serta melihat prospek penggunaannya dalam pemecahan berbagai persoalan *fiqh* kontemporer di masa kini dan masa depan, terutama ketika kehidupan umat yang sarat dinamika dihadapkan pada berbagai perubahan sosial, lalu memunculkan beragam problematika baru yang kadang sulit dikonfirmasi dengan *nash*, atau tidak ditemukan secara eksplisit bahkan implisit dan spesifik dalil yang menjelaskan hukumnya.

Prakata

Dalam upaya merealisasikan keinginan menghadirkan buku ini, banyak kesulitan dan kendala yang dirasakan, apalagi suasana dan perkembangan sosio politik dan sosio kultural yang terus berubah kadang tidak begitu kondusif untuk mendukung sebuah kerja intelektual atau kadang-kadang sempat mencuri konsentrasi ilmiah.

Disadari sepenuhnya, bahwa penulisan buku ini meski telah diupayakan secara maksimal, namun dengan segala keterbatasan yang ada pada penulis, mungkin menyebabkan karya ini masih mengandung berbagai kekurangan.

Oleh sebab itu, saran dan kritik konstruktif dari pembaca yang budiman akan sangat berharga untuk menyempurnakan konten buku ini. Akhirnya berharap banyak maaf segala kekhilafan dan kealpaan di buku ini adalah karena kedha'ifan penulis sebagai insan biasa, dan segala kebenaran yang terkandung di buku ini semata-mata merupakan hidayah dari Allah Swt. semoga karya ini bermanfaat; Amin Ya Rabb al- 'Alamin!

Wallāh A'lam bi al-shawāb
Sungai Penuh, Mei 2023
Penulis,

Dr. Asa'ari, M.Ag.



Daftar Isi

Kata Pengantar: Prof. Dr. Yunasril Ali, M.A.	iii
Prakata: Pengantar Penulis.....	viii
Daftar Isi	x
Bab I: <i>Fiqh, Syari'ah, dan Mashlahah</i>	
A. Diferensiasi Makna <i>Fiqh</i> dan <i>Syari'ah</i>	1
B. Potensi Energi Dinamis dalam <i>Fiqh</i>	6
C. <i>Mashlahah</i> Sebagai Solusi Ijtihad	16
D. Sketsa Perkembangan Kajian <i>Mashlahah</i>	18
Bab II: <i>Mashlahah Mursalah</i> dalam Perspektif Kajian Ulama	
A. Historis dan Pengertian <i>Mashlahah</i>	25
B. Pembagian <i>Mashlahah</i>	35
C. Pengertian <i>Mashlahah Mursalah</i>	45
D. Pendapat Ulama tentang <i>Mashlahah Mursalah</i>	50
Bab III: <i>Mashlahah Mursalah</i> dan <i>Maqashid Syari'ah</i>	
A. Keterkaitan <i>Mashlahah Mursalah</i> dengan <i>Maqashid Syari'ah</i>	61



Daftar Isi

- B. Syarat dan Validitas Kehujjahan *Mashlahah Mursalah* sebagai Dasar Pertimbangan Penetapan Hukum 64

Bab IV: Impelementasi *Mashlahah Mursalah*: Respon *Fiqh* terhadap Persoalan Kontemporer

- A. Perubahan Sosial dan Paradigma Pembaharuan Pemikiran *Fiqh* 75
B. Zona Implementasi Penalaran *Istishlāhi* 107
C. Kategori Penentuan Zona 109

Bab V: Implementasi *Mashlahah Mursalah* dalam Berbagai Persoalan *Fiqh* Kontemporer

- A. Langkah-langkah Sistematis Metode Penalaran *Istishlahi* 117
B. Contoh Implementasi *Mashlahah Mursalah* dalam Penyelesaian Persoalan *Fiqh* Kontemporer. 119
C. *Mashlahah Mursalah* dan Tantangan Modernitas 137

Bab VI: Potret *Mashlahah Mursalah* dalam Fatwa-Fatwa Keagamaan di Indonesia

- A. *Mashlahah Mursalah* dalam Fatwa MUI 142
B. *Mashlahah Mursalah* dalam Fatwa Organisasi-Organisasi Keagamaan 151

Bab VII: Penutup

- A. *Khulashah* 159
B. Rekomendasi 161

Daftar Kepustakaan..... 163

Index 174

Profil Penulis 182





Bab I

Fiqh, Syari'ah, dan Mashlahah

A. Diferensiasi Makna *Fiqh* dan *Syari'ah*

Fiqh (Hukum Islam) yang menurut Yosept Schact merupakan “lambang pemikiran Islam, manifestasi dari pandangan hidup Islami, inti dan titik sentral dari Islam itu sendiri”,¹ secara umum masih sering dipahami dengan rancu.

Dalam wacana kajian ilmiah, term *fiqh* itu sendiri mengalami pergeseran (spesifikasi) arti dari waktu ke waktu menuju kristalisasi sebagai sebuah istilah teknis hukum. Bila tidak dicermati perkembangannya akan terasa sulit melihat diferensiasi (perbedaan) makna antara *syariah*, *fiqh*, atau hukum Islam; atau karena sakralisasi (keterikatan batin yang sangat kuat dan penghormatan yang demikian tinggi) terhadap ajaran agama sehingga keduanya dipandang tidak perlu dipilah-pilah: khawatir pemilahan itu akan menyebabkan pembedaan dalam mengapresiasi. Dalam

¹ Juseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The Clarendon Press, 1977), hal. 1

hal ini, analisis historis terhadap evolusi penggunaan kata *fiqh* memegang peranan penting untuk memandu kita menemukan pengertian yang jelas.

Jika mengikuti uraian Ahmad Hasan dalam bukunya *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, yang diterjemahkan oleh Agah Garnadi, dengan judul: *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, bahwa “arti semula kata *fiqh* adalah pemahaman dan pengetahuan tentang sesuatu”², jadi mencakup makna yang sangat umum. Demikianlah, *Fiqh al-Lughah* (pemahaman ilmu bahasa) misalnya, merupakan judul dari sebuah karya yang ditulis oleh al-Tsa’labi (W. 429 H). Karya ini tak ada hubungannya dengan hukum, melainkan suatu uraian tentang gramatika dan aturan bahasa Arab, yang bila dikuasai akan membuat seseorang menguasai bahasa Arab secara fasih. Di zaman pra Islam, istilan *fiqh al-’arab*, adalah gelar yang diberikan kepada Al-Harits bin Kaladah, yang juga dijuluki *thalibal arab*.³ Dengan demikian, *Fiqh* secara etimologis berarti “memahami atau mengerti”.⁴

Di beberapa tempat dalam al-Qur’an ditemukan penggunaan kata yang berakar dari kata *fiqh* dalam pengertian “memahami” secara umum. Ungkapan al-Qur’an “لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ” (agar mereka melakukan pemahaman dalam agama) atau “لَا يَفْقَهُوْا إِلَّا قَلِيْلًا” (mereka tidak mengetahui melainkan sedikit sekali) menunjukkan bahwa dalam konteks qurani istilah *fiqh* tidak hanya dipakai untuk makna hukum saja, tetapi mempunyai cakupan arti yang lebih luas, meliputi pengetahuan dalam semua aspek: teologis, politis, ekonomis, sains, teknologis, termasuk hukum, dan sebagainya.

Terdapat sekitar dua puluh tempat dalam al-Qur’an penggunaan kata yang berakar dari kata “*fiqh*”, yakni: satu kali kata *nafaqahú*; empat kali kata *yafqahú*; tiga belas kali kata *yafqahun*; satu kali kata *tafqahu*; dan satu kali kata *yatafaqahú*. Sementara penggunaan kata “*fiqh*” sendiri sebagai kata benda tidak ditemukan.

² Lihat uraian Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garadi, (Bandung: Pustaka, 1970), hal. 1-10

³ Ibid.

⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 6

Ahmad Hasan menengahkan beberapa contoh penggunaan kata *fiqh* di zaman Rasul, antara lain:

- Rasulullah saw. pernah mendo'akan Ibnu Abbas (w. 68 H) dengan mengatakan “Ya Allah berikan dia pemahaman dalam agama” (اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ). Jelas di sini Rasulullah tidak hanya memaksudkan pemahaman dalam hukum semata, tetapi pemahaman tentang Islam secara umum.⁵
- Pada masa Rasulullah sejumlah orang Arab dusun (*Badui*) dikabarkan telah meminta kepada Rasulullah agar mengutus seseorang kepada suku mereka untuk mengajarkan mereka mengenai agama (يَفْقَهُونَا فِي الدِّينِ). Contoh ini juga menunjukkan bahwa istilah *fiqh* digunakan dalam pengertian yang luas, meliputi prinsip-prinsip Islam maupun hukum-hukumnya. Orang-orang Arab dusun ini jelas tidak berkeinginan untuk diajari aturan-aturan hukum semata dan meninggalkan hal-hal lainnya yang penting dalam agama.

Dalam periode selanjutnya dikabarkan bahwa Imam Abu Hanifah (w. 150 H), pernah menulis sebuah buku berjudul *Fiqh al-Akbar*, yang muatannya berisi sanggahan kepercayaan aliran *qadariyah*, dan membahas prinsip-prinsip dasar Islam seperti keimanan, keesaan Allah, sifat-sifat Allah, kehidupan akhirat, kerasulan dan lain-lain.

Jadi, pengerian *fiqh* pada masa awal Islam sangat luas “tetapi bersamaan dengan jalannya waktu, suatu kumpulan hukum terwujud, dan wujud keseluruhan Batang tubuh hukum, ini lalu dikenal sebagai *fiqh*, yang merupakan suatu ilmu hukum yang sistematis...”⁶

Menurut Juhaya S. Praja, berdasarkan pengerian etimologis, maka terminologi *fiqh* berarti “memahami dan mengetahui wahyu yakni al-Qur'an dan Sunnah, dengan menggunakan penalaran akal dan metode tertentu untuk mengetahui ketentuan hukum perbuatan *mukallaf* dengan dalil yang terperinci”.⁷

⁵ Ibid

⁶ Ibid., hal.5

⁷ Juhaya S. Praja, dalam Pengantarnya pada *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran*

Demikian seterusnya penggunaan kata *fiqh* makin mengalami spesifikasi makna, dan akhirnya *fiqh* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri yakni ilmu yang membicarakan hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*, yang digali dari al-Qur'an dan Sunnah. Dari *fiqh* dalam arti inipun masih dispesifikasi lagi, sehingga dikenal berbagai macam *fiqh*; seperti *Fiqh* Jinayat, *Fiqh* Mu'amalat, *Fiqh* Siayah, *Fiqh* Munakahat.

Selanjutnya istilah Syariah secara etimologis, berarti “sumber air atau sumber kehidupan”.⁸ Orang-orang Arab menggunakan istilah ini khusus untuk menyebut jalan setapak menuju sumber air yang tetap dan diberi tanda yang jelas terlihat mata. Jadi kata ini berarti “jalan yang jelas kelihatan atau jalan raya”.⁹

Di kalangan ahli Hukum Islam, syariah biasa juga dilihat dari zona cakupannya. Dalam arti yang luas, syariah boleh dikatakan mencakup keseluruhan ajaran Islam, baik yang bersifat *I'tiqadiyah*, *'amaliyah*, dan *khuluqiyah*, termasuk di dalamnya: “semua hukum yang telah disusun dengan teratur oleh para ahli *fiqh* dalam pendapat-pendapat *fiqh*-nya mengenai persoalan di masa mereka, atau yang mereka perkirakan akan terjadi kemudian, dengan megambil dalil-dalilnya langsung dari al-Qur'an dan Hadits, atau sumber pengambilan hukum seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istish-hab*, dan *mashlahah mursalah*.”¹⁰

Dalam pengertiannya yang sempit, “syariah terbatas pada hukum-hukum yang berdalil *qath'i* dan tegas, yang tertera dalam al-Qur'an dan Hadits yang sah, atau ditetapkan dengan *ijmak*”.¹¹

Asaf A.A. Fayze mendefenisikan syariah dan membedakannya dari *fiqh*, sebagai berikut: Syariah adalah sebuah lingkaran besar, yang

dan Praktek, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), hal. v

⁸ Ibnu Manzhur, *Lisán al-'Arab*, (Mesir: Dar al-Mishriyah,t.th.). J. X hal. 40

⁹ Op.Cit., hal.9

¹⁰ Ahmad Zaki Yamani, *Syari 'at Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, terj. K M.S. Agustjik, (Jakarta: 1997), hal. 14

¹¹ Ibid, hal. 15

mencakup dalam orbitnya semua perilaku dan perbuatan manusia, *fiqh* adalah sebuah lingkaran kecil, yang mengurus apa yang umumnya dipahami sebagai tindakan hukum. Syari'at selalu mengingatkan kita akan wahyu, akan *'ilm* (pengetahuan) yang tak akan pernah kita peroleh seandainya tidak ada al-Qur'an dan Hadits; dalam *fiqh*, ditekankan penalaran dan diskusi, yang dilandaskan pada *'ilm* yang terus menerus dikutip dengan persetujuan. Jalan syari'at digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya; bangunan *fiqh* ditegakkan oleh usaha manusia. Dalam *fiqh* suatu tindakan dapat digolongkan sah atau tidak sah. *Yajūzu wa ma la yajūzu*, boleh atau tidak boleh. Dalam syariah terdapat berbagai tingkat pembolehan tau pelarangan. *Fiqh* adalah term yang digunakan bagi hukum sebagai jalan kesalehan yang dikurniakan dari langit.¹² Dapat ditambahkan bahwa syariah bersifat baku, konstan, tidak mengalami perubahan. Sedangkan *fiqh* bersifat dinamis, fleksibel, dan berkembang. Menurut Ahmad Hasan, “adalah sulit untuk menarik garis pembeda yang tajam.”¹³ Tetapi bila dianalisis secara tajam akan diketahui bahwa perbedaan prinsipilnya terletak pada ada atau tidaknya peluang ijtihad. Pada syariah, ijtihad sama sekali tidak diperkenankan karena hukum dalam bidang ini telah diatur oleh *Syari'* (legislator-Allah Swt.) dan aturan itu harus diikuti seperti apa adanya. Sementara pada *fiqh*, *ijtihad* dengan prosedur yang benar diperkenankan bahkan dianjurkan demi kemaslahatan manusia.

Satu lagi istilah yang perlu disinggung di sini, adalah “Hukum Islam”: Dalam terminologi al-Qur'an dan Hadits tidak ditemukan term hukum Islam; term ini adalah istilah Indonesia yang biasa dipakai untuk terjemahan kata *fiqh*. Dalam perkembangan akhir-akhir ini ada kecenderungan istilah hukum Islam, di Indonesia khususnya, digunakan untuk menunjuk pada peraturan perundang-undangan yang terinspirasi oleh *fiqh*, yang lahir melalui proses legislasi (*taqnin*). Seperti

¹² Lihat Asaf A.A. Ezye, *Outline of Muhammadan Law*, (London Oxford University, 1960), hal. 21

¹³ Lihat Ahmad Hasan, Pintu,..hal. 9

pernah dikatakan oleh K.H. Abdurrahman Wahid, “Dari *fiqh* itu lalu dikembangkan wawasan hukum kenegaraan yang dikenal dengan sebutan hukum Islam”.¹⁴

Di samping itu banyak karya sarjana muslim (Indonesia) bertema Hukum Islam, yang memuat uraian tentang peraturan perundang-undangan Islami sebagai produk *taqnin* itu. Lihat misalnya, Sudirman Tebba, ed. *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara, Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, (Bandung: Mizan, 1993), hampir seluruh isi buku ini berbicara tentang sekian banyak perundang-undangan berinspirasi *fiqh* yang pernah dikodifikasi. Namun dalam buku yang ada di tangan anda ini term hukum Islam tetap dianggap sebagai padanan kata *fiqh*.

Sebagai sebuah sistem dan aturan hukum transendental (bersumber dari ajaran *ilahiyyah*), *fiqh* merupakan kebutuhan mendasar bagi kehidupan umat yang sarat dinamika. Oleh sebab itu, ketika kondisi yang mengitari kehidupan umat dilanda transformasi sosial, maka *fiqh* pun dihadapkan pada tantangan realitas yang menuntut sikap dinamis dan arif dalam merespon perkembangan.

B. Potensi Energi Dinamis Dalam *Fiqh*

Sebagian orientalis mensinyalir bahwa *fiqh* (hukum Islam) itu mandek dan kaku, sehingga tidak mampu mengakomodir kebutuhan masyarakat modern. Dr. Yusuf Qardhawi mengungkapkan dan mengkritisi pandangan salah para orientalis ini bahwa:

“Sebagian orientalis dan sejawat mereka, mengkaji Islam dengan dasar dan nilai Barat serta dengan tendensi tertentu. Mereka menganggap syariat Islam itu mandek dan eksklusif. Oleh karena itu, bagi para orientalis, syariat ini tidak dapat mengikuti dinamika kehidupan dan menyelesaikan berbagai persoalan yang menyertai perjalanan waktu. Sebab, dasar Syariat Islam adalah wahyu dan sumber utamanya

¹⁴ Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam. Ideologi. dan Etos Kerja*, Munawar Raman, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 584

adalah teks-teks (*nushush*) keagamaan. Terhadap sumber-sumber itu, seorang muslim harus bersikap mendengar dan patuh, bukan mengikuti tuntutan keimanan dan keislamananya.”¹⁵

Para orientalis dalam mempertial tesisnya itu, mengutip dua ayat al-Qur'an sebagai landasan argumentasinya, yaitu:

Sesungguhnya perkataan orang-orang mukmin apabila deseru Kepada: Allah dan Rasul-nya agar ia menetapkan hukum di antara mereka, adalah perkataan, “Kami mendengar dan kami taat.” Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung. (Q.S. Al-Nur : 51)

Tidaklah patut bagi orags-orang mukmin laki-laki dan mukmin perempuan apabila Allah dan Rasul-Nya telah memutuskan sesuatu urusan, untuk bersikap memilih-milih..... (O.S. Al-Ahzab: 36)

Kemudian al-Qardhawi mengemukakan koreksinya:

Bahwa Syariat Islam berdasarkan dan bersumberkan ketuhanan dan keagamaan, itu benar. Tetapi bahwa hal itu menyebabkan Islam mandek dan eksklusif, itu tidak benar. Kesimpulan para orientalis itu merupakan kekeliruan besar. Kesimpulan itu mereka buat atas dasar prasangka buruk, ketidaktahuan, atau sentimen tertentu.¹⁶

Untuk menepis tudingan seperti ini, dan mengantisipasi berkembangnya anggapan keliru ini, maka memberikan penjelasan batasan antara syariat dan *fiqh* menjadi sangat penting,¹⁷ sehingga bisa diketahui pada tataran mana hukum Islam itu dapat diubah seiring perubahan sosial dan pada tataran mana pula campur tangan *ra'yu* (penalaran akal) manusia tidak diperkenankan. Menurut Qardhawi, “syariat Islam dengan dua ciri khasnya yakni luwes dan luas, selalu terbuka terhadap perubahan situasi dan kondisi, dan tetap relevan dengan setiap ruang dan waktu”.¹⁸

¹⁵ Yusuf Qardhawi, *Keluwes dan Keluasan Syariat Islam dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terjemahan dan terbitan Pustaka Firdaus, (Jakarta, 1996), hal. 1-2

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Lihat catatan kaki No. 3

¹⁸ *Ibid.*

Istilah “syariat” dalam statemen Qardhawi ini sebenarnya berkonotasi *fiqh* (yang memang sulit dipisahkan dari syariat); karena yang bersifat luwes dan luas, selalu terbuka terhadap perubahan situasi dan kondisi, serta berlaku padanya *ijtihad* adalah *fiqh*. Sedangkan syariat bersifat baku dan konstan, tidak akan terpengaruh oleh perubahan apapun, kecuali yang ditentukan “*Syari’*” (pembuat syariat) sendiri seperti pada keadaan darurat, lalu ada pergeseran hukum dari *‘azimah* ke *rukhsah* sebagai wujud perubahan.

Menurut Dr. Al-Yasa Abubakar:

Para ulama besepekak bahwa hak untuk menentukan hukum syar’i ini merupakan hak Tuhan, yang Dia sampaikan kepada manusia melalui wahyu (Qur’an dan Sunnah Rasul). Manusia tidak boleh menciptakannya berdasarkan keinginan atau pertimbangan kemanusiaan semata. Dengan kata lain tugas manusia - dibidang ini - “secara teknis” terbatas pada penafsiran yang bisa berwujud (1) menerangkan wahyu Allah tersebut apabila dirasakan tidak cukup jelas, sehingga diketahui apa isi perintahnya (apa norma yang terkandung di dalamnya), (2) memperluas hukum (aturan) yang ada, sehingga mencakup perbuatan-perbuatan sejenis yang tidak ditemukan aturannya (tidak dicakup suatu aturan secara harfiyah). Tugas ini disebutkan “secara teknis” karena secara filosofis tugas menafsirkan in berwuud upaya untuk: (a) menemukan norma syar’i yang dirasakan sesuai dengan kebutuhan sesuatu masyarakat dan (b) mengarahkan dan mengubah prilaku masyarakat agar selaras dengan tuntutan wahyu.¹⁹

Secara rasional, adalah tidak mungkin Allah Yang Maha Tahu dan Bijaksana, menurunkan syari’at yang universal itu lalu akhirnya menyempitkan dan mempersulit kehidupan manusia sehingga mereka tidak menemukan jalan keluar ketika menghadapi persoalan-persoalan baru. Padahal “hukum-hukum itu tidaklah dibuat hanya untuk hukum, tetapi bertujuan kemaslahatan.”²⁰ Allah sendiri juga telah menyatakan

¹⁹ Al-Yasa Abubakar, *Kearah Ushul Fiqh Kontemporer Sistematika Alternatif untuk Penalaran*, (Banda Aceh: Jurnal : Ar-Raniry, No. 68, 1990), hal. 13

²⁰ Fathi al- Durainity, *Al-Manābij al-Ushuliyah Fi Ijtihad bi at Raji FiT al-Tasyri’*.

bahwa Syariat Islam itu sempurna,²¹ membawa misi rahmat²² dan kemudahan,²³ serta menghilangkan kesulitan dan kesempitan,²⁴ tidak memberatkan²⁵ dan bertujuan mewujudkan kemaslahatan.²⁶

Dr. Ahmad Zāki Yamāni, dalam bukunya *Al-Syari'at al-Khalidat wa Musykilat al-'Ashr* (Syariat Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini), menulis bahwa:

Syāriat Islam itu adalah “makhluq” atau lembaga yang tumbuh dan berkembang seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan dari kebutuhan masyarakat, dengan berbagai ragam lingkungan. “Makhluq” atau lembaga itu kadang-kadang berwujud sempurna dan siap untuk menyelesaikan persoalan-persoalan dari suatu masyarakat dalam suatu masa, tetapi ia tidak akan tetap demikian jika ia tidak terus tumbuh dan berkembang.²⁷

Kata syariat dalam statemen Yamani in juga berkonotasi *fiqh*, sebab syariat dalam arti yang spesifik tidak akan tumbuh dan berkembang. Dan yang penting, pernyataan ini paling tidak mengisyaratkan bahwa upaya pengembangan *fiqh* merupakan suatu keharusan terutama dalam relevansinya dengan fenomena perkembangan zaman dan perubahan sosial yang terus berlangsung dan memunculkan berbagai persoalan baru.

Dalam kaitan in dinilai tepat pula apa yang dikemukakan oleh Imām al-Syahrastāni, bahwa:

Pada umumnya kita mengetahui dengan pasti dan yakin bahwa peristiwa dan kejadian-kejadian di bidang peribadatan dan tindak kelakuan it merupakan sesuatu hal yang tidak dapat dihitung. Dan

(Dimsgia; Dar al Kiab al Hadits, 1975). hal. 28. Bandingkan *Muhammad Myslehudin, Islamic Yarisprudence and the Rule of Necessity and Need*. alih bahasa Ahmad Tarsir, Bandung: Penerbit Pustaka, 1085), hal, 15 lihat Bet izaudin bin 'Abd al-Salam, *qawaid al-Abkam fi Masālih al-Anam*, (Beirut. Dir al-Ma rifah), t.th.), hal. 3

²¹ Q.S. *al-Maidah*: 3

²² Q.S. *al-Anbiya'*: 107

²³ Q.S. *al-Baqarah*: 185

²⁴ Q.S. *al-Hajj*: 87

²⁵ O.S. *al-Nisā*: 27 *al-Baqarah* : 287, *al-A'raf*. s7

²⁶ Q.S. *Yūnus*: 57

²⁷ Ahmad Zaki Yamani, *Syariat Islam...*, hal.16

kitapun mengetahui dengan pasti bahwa tidak semua peristiwa ada dalilnya dan memang hal itu tidak mungkin terjadi, dalil-dalil itu mempunyai batas, sebaliknya peristiwa-peristiwa tak mempunyai batas. Yang tak terbatas itu tentu tidak mungkin diatur oleh yang terbatas.²⁸

Dalil-dalil *nash*, khususnya ayat-ayat yang memuat ketentuan hukum diturunkan dalam jumlah terbatas dan kebanyakan dalam format global, yang memerlukan bayan (penjelasan) dan interpretasi lebih lanjut dari al-Sunnah. Namun, Sunnah pun jelas terbatas. Setelah Rasulullah wafat, praktis Sunnah-pun terhenti dan tidak bertambah lagi. Tapi Islam tidak cukup hanya dianalisis dari sudut kuantitas (jumlah), karena analisis dari sudut kualitas (keluasan dan kedalaman maknanya) akan lebih memberikan pemahaman yang luas dan dalam tentang apa, bagaimana, dari mana dan untuk apa Islam itu.

Oleh sebab itu, kita tidak dapat mengalakan suatu peristiwa hukum yang terjadi—meski tidak ditemukan dalil-dalilnya secara eksplisit bahkan implisit—tidak ada hukumnya secara *fiqhiyyah*, karena *fiqh* adalah salah satu aspek kajian paling dinamis dalam Islam. Dengan kedinamisan *fiqh* dan keuniversalan Islam itu, dipastikan ia akan tetap bisa eksis dan berlaku sepanjang zaman dalam arti mampu mengakomodir penyelesaian segala peristiwa hukum yang terjadi.

Menyimak statemen al-Syahrastāni di atas, secara lebih tegas dapat dikatakan bahwa perlu ada pendekatan yang jeli dan intens dengan metodologi yang jelas dan benar untuk dapat menetapkan rumusan hukum yang tepat terhadap peristiwa-peristiwa sosial yang bersifat *fiqhiyyah* yang dasar hukumnya sulit dilacak secara ekspilsit bahkan secara implisit dalam *nash* (al-Qur'an maupun Sunnah). Upaya menemukan hukum, yang dalam istilah Ushul *Fiqh* disebut Ijtihad, berkaitan erat dengan perubahan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat, yang dalam sosiologi, dinamika diakui sebagai “inti dari masyarakat”²⁹

²⁸ Imam Al-Syahrastāni, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo: Dār al- Fikr, t.th.), hal . 34

²⁹ Soerjono Soekanto. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta. Raja Grafindo Press, 1990), hal. 334

maksudnya sifat hakiki kehidupan masyarakat.

Jadi, antara ijtihad di satu sisi dan tuntutan perubahan sosial di sisi lain terdapat suatu sinergi atau interaksi. Ijtihad–langsung atau tidak–dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial dan budaya.

Muhammad Atho' Mudzhar, bahkan secara luas pernah mengemukakan bagaimana pengaruh faktor sosial budaya terhadap produk pemikiran hukum Islam, bukan hanya terjadi pada kitab-kitab *fiqh*, tapi juga pada produk pemikiran hukum Islam lainnya seperti perundang-undangan, keputusan pengadilan, dan fatwa-fatwa ulama.³⁰

Sementara, di sisi lain harus disadari bahwa perubahan sosial itu idealnya harus diberi arah oleh hukum sehingga relevan dengan kebutuhan dan kemaslahatan umat manusia. Jika merujuk pada paradigma sosiologi hukum, maka hukum pada tataran ini dituntut dapat memainkan peran gandanya yang sangat urgen, *Pertama*, hukum sebagai alat kontrol sosial (*social control*) terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam masyarakat. *Kedua*, hukum sebagai *social engineering* (alat rekayasa sosial),³¹ terutama untuk perubahan-perubahan yang diinginkan menuju *social equilibrium* (masyarakat yang sakinah stabil).

Fiqh sebagai suatu sistem hukum yang berlandaskan wahyu Ilahi juga tidak terlepas dari peran-peran di atas. Di satu sisi, *fiqh* merupakan alat untuk menciptakan tatanan sosial baru dalam upaya mengubah pola pikir dan perilaku masyarakat menuju kehidupan yang berperadaban; sementara di sisi lain, *fiqh* merupakan alat pengontrol sosial yang menuntun harmonisasi hubungan manusia dengan sesamanya, dengan alam sekitarnya, dengan dirinya sendiri, bahkan di atas semua itu mengatur harmonisasi hubungan manusia dengan Tuhannya.

³⁰ Lebih lanjut, lihat: Muhammad Atho Mudzhar, “Pengaruh Faktor Sosial Budaya Terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam” dalam: *Hukum Islam Dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Penyunting, Cik Hasan Bisri, (Jakarta: Logos, cet, 1998, hal. 1-16

³¹ Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hal 107-131

Dalam posisi pertama, aturan Ilahi yang terdapat dalam *fiqh* bertujuan untuk mencapai keadilan mutlak, yang diwujudkan dalam kehidupan manusia di dunia dan di akhirat. Berangkat dari tujuan itu, pada posisi kedua, *fiqh* atau hukum Islam berfungsi untuk menjawab tantangan yang muncul dalam masyarakat.³²

Pada prinsipnya semua sistem hukum mempunyai tujuan seperti itu, termasuk *fiqh* atau hukum Islam. Bahkan *fiqh*, karena berlandaskan wahyu memiliki perbedaan dan keistimewaan dari sistem hukum lainnya.

Menurut Muhammad Muslehuddin, “Sebagai suatu sistem hukum yang berlandaskan wahyu, hukum Islam memiliki tujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat”.³³

Pencapaian tujuan itu amat ditentukan oleh harmonisasi hubungan antar manusia, baik secara individual maupun kolektif, serta hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Yang terpenting, ialah, hubungan manusia dengan Allah sebagai *Khaliq*. Khusus pengaturan hubungan manusia dengan Khaliq dimanifestasikan dalam dimensi aqidah. Bidang ini diatur dalam nash (al-Qur'an dan Sunnah) secara jelas dan memiliki daya ikat dan validitas yang kuat, bersifat *qath'i*. Karenanya tidak diperbolehkan melakukan perubahan dan pengembangan. Demikian juga bidang Ibadah dalam batas-batas tertentu. Inilah yang disebut dalam sebuah Hadits Nabi saw. bahwa pengembangan dalam urusan keagamaan tapa perintah tidak dibenarkan.³⁴ Tercakup dalam Hadits itu adalah bidang aqidal, ibadah mahdhah, serta bidang kehidupan sosial kemasyarakatan yang sebagian telah diatur secara rinci seperti sebagian hukum kewarisan. Dalam konteks seperti ini ijtihad dianggap tidak relevan.

³² Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani, Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), hal. 4

³³ Muhammad Mushlehuddin, *Islamic Jurisprudence...*, hal.15

³⁴ Imam Al-Bukhāry, *Matan Al-Bukhary*. (Ttp.: Maktabah wa Matba'ah Sulaimān Zamā'i, t.th.), j.II, hal. 112, Hadits ini diriwayatkan juga oleh perawi Hadits yang lain.

Berbeda dengan apa yang tersebut di atas, aspek mu'amalah atau sosial kemasyarakatan dalam arti yang luas,³⁵ dan ibadah pada batas-batas tertentu aturan hukumnya dituangkan Allah dalam format global dan bersifat *zhanni*. Pada tataran *nash* yang global dan *zhanni* itu manusia dengan potensi akal yang dianugerahkan Tuhan, diberi kebebasan mencari alternatif-alternatif pemecahan berbagai permasalahan kehidupan yang mengitarinya.³⁶ Salah satu alasannya adalah karena bertujuan merealisasikan kemaslahatan manusia itu sendiri.

Kemaslahatan dan kebutuhan manusia senantiasa mengalami perubahan karena berbagai faktor. Dalam hal ini kita dapat melihat dinamika hukum Islam dalam mengantisipasi perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat.³⁷ Dan di bidang ini pula terbentang luas lapangan ijtihad dan implementasi *mashlahah mursalah* sebagai salah sat alternatif pemecahan persoalan hukum.

Namun, disayangkan dalam histori perkembangan Islam sejak pertengahan abad keempat hijrah, muncul sinyalemen bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup, meski tidak seorangpun yang benar-benar tahu kapan pintu *ijtihad* itu ditutup dan siapa sesungguhnya yang telah menutupnya, sehingga aktivitas pencarian format baru yang relevan dalam pemikiran *fiqh* seakan tersandung, akibatnya, kata Fazlurrahman, “tidak seorang pemikirpun, sehebat apapun dia, yang berani mencoba-coba untuk membukanya”,³⁸ sehingga muncullah periode *taqlid* (vakum).

Upaya mendobrak tembok *taqlid* itu telah dimulai oleh tokoh-tokoh pembaharu yang menyadari kondisi objektif umat Islam setelah beberapa abad tenggelam.

³⁵ Mahmoud Syalthout, *Al-Islam : 'Aqidah wa Syariah*, (Kairo: Dār al-Qalām, 1966), hal. 77

³⁶ Muslim bin Hajjaj, *Sahih Muslim*, (Mesir: Mathba'ah wa Maktabah al-Mishr, 1929), j. II, hal. 340

³⁷ Khalid M. Isaque. “Islamic Law: Its Ideal and Principle”. dalam Altaf Gauhar, Editor, *The Challenge of Islam*, (London: Islamic Council of Europe, 1988), hal. 155

³⁸ Fazlurrahman, *Islam*, hal. 165

Upaya itu harus dilanjutkan agar *fiqh* selalu aktual dan tidak terjadi *social lag* (ketidak seimbangan antara dinamika sosial dengan dinamika hukum) yang berimplikasi pada munculnya kepincangan-kepincangan,³⁹ Dengan demikian *fiqh* akan selalu eksis dan aplikatif meski dihadapkan pada gelombang perubahan sosial.

Untuk ini, jelas tidak cukup hanya puas dengan statemen bahwa Islam itu sempurna, lengkap, universal, luwes dan luas, relevan untuk segala masa dan tempat. Ungkapan: “*al-Syariah al-islamiyah shālihatun likuli zamān wa makān*” memang sebuah prinsip yang harus menjadi keyakinan umat Islam, tetapi berhenti di situ saja akan membuat kita tenggelam dalam kepuasan yang sesungguhnya merugikan dan berbahaya. karena dapat mematikan kreatifitas dan prospek *fiqh* ke depan. Dan ungkapan itu hanya akan tinggal sebagai sebuah prinsip yang sangat apologis.

Sebab eksis tidaknya *fiqh* dalam suatu tatanan masa dan kondisi sangat ditentukan oleh kemampuannya mengantisipasi dan mengimbangi perkembangan perubahan sosial.

Secara teoritis, *fiqh* merupakan refleksi pergulatan intelektual mujahid dalam rangka menjembatani antara kehendak Tuhan dengan kondisi objektif masyarakat muslim. Oleh sebab itu, kerja *ijtihadi* konsisten megikuti panduan baku yaitu berpegang teguh pada pesan dan kehendak preskripsi *syar’i* serta mempertimbangkan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat muslim. Kepentingan dan kemaslahatan itu sifatnya dinamis, karena itu “*fiqh* senantiasa berubah, berkembang dan berganti menurut kondisi setiap zaman dan situasi tiap tempat”.⁴⁰

Oleh sebab itu pula, berkembang tidaknya *fiqh* sangat tergantung pada berkembang tidaknya metodologi berpikir, dalam kerangka dan paradigma landasan epistemologis *fiqh* yakni Ilmu Usul *Fiqh* sebagai alat kerja *ijtihadi*.

³⁹ Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok...*, .. hal. 99-106

⁴⁰ Amir Syarifuddin, *Pembahuruan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), hal. 119

Fiqh lama sebagai khazanah hukum yang sangat kaya dan terumus dengan baik, pada rentang waktu belakangan dirasa perlu adanya modifikasi atau pengembangan di beberapa sisi penting. Modifikasi itu dimungkinkan karena hasil *ijtihad* tersebut terkait dengan situasi historis dan sosiologis masa lalu yang berbeda bila dibandingkan dengan situasi historis dan sosiologis masa kini.

Perlunya kajian ulang itu sebenarnya tidak hanya pada paradigma *fiqh* yang terasa sulit dikonfirmasi dengan perkembangan kekinian, tetapi bahkan harus dimulai pada paradigma ushul *fiqh* yang menjadi landasan epistemologisnya.

Fazlurrahman, setelah menganalisis tentang perubahan sosial dan sunnah di masa lampau, berkesimpulan:

Bahwa generasi-generasi Muslim yang paling awal, tidak memandang ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad sebagai ajaran-ajaran yang bersifat statis, tetapi pada dasarnya sebagai ajaran-ajaran yang bergerak secara kreatif sesuai dengan bentuk-bentuk sosial yang beraneka ragam. Islam adalah nama dari norma-norma dan ideal-ideal tertentu yang harus direalisasikan secara progresif di dalam aneka ragam fenomena dan lingkungan sosial. Sesungguhnya apabila dipahami sebagaimana mestinya Islam senantiasa mencari bentuk-bentuk yang baru serta segar bagi realisasi dirinya, dan ia senantiasa menemukan bentuk-bentuk tersebut.⁴¹

Menurut Dr. Thaha Jabir Fayyadh, guru besar Ushul *Fiqh* Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa'ud:

Apabila kita menginginkan agar Ilmu Ushul *Fiqh* ini berkembang secara alami di dalam kehidupan Islam kita saat ini, maka kita mesti mengubah cara pandang kita terhadap Ushul *Fiqh* itu sendiri, karena keterbatasan kita dalam mendayagunakannya. Kita juga mesti menengok kembali berbagai metode maupun teknik pengajaran: membersihkan *fiqh* dari berbagai permasalahan yang tidak bersentuhan langsung dengan perkara-perkara *fiqh*. serta menuliskan kembali

⁴¹ Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung. Penerbit Pustaka, cet. III, 1995), hal. 285

ilmu usul *fiqh* terutama yang berkaitan dengan tema-tema paling mendasar.⁴²

Khusus dalam menghadapi perubahan sosial yang berlangsung kadang sangat cepat terutama di era global ini, jika penalaran *ijtihad* masih terkurung pada pendekatan tekstual nash semata, maka *fiqh* akan menjadi kaku dan beku, tidak inklusif dan akhirnya teralienasi dalam kehidupan modern. Oleh sebab itu, pengkajian secara mendalam metode *ijtihad* solutif, atau dasar-dasar pertimbangan *istinbat* hukum di luar nash, atau secara literal lepas dari nash namun secara substansial tetap dalam kerangka, jiwa dan semangat nash—di antaranya adalah *Mashlahah mursalah*—menjadi sangat penting.

C. Mashlahah Sebagai Solusi Ijtihad

Mashlahah mursalah termasuk salah satu pola *istinbath* atau cara pandang yang digunakan untuk merumuskan hukum secara konkret dari *nash-nash* yang bersifat umum, yang disebut juga dengan pola penalaran *istislahi*, disamping dua pola penalaran lainnya yang biasa digunakan yakni pola penalaran *ta'lili* dan pola penalaran bayani.⁴³

Mashlahah mursalah dapat dianggap sebagai sebuah instrumen penting *ijtihad* masa kini, terutama pada kasus-kasus yang tidak diatur secara eksplisit (khusus) dalam *nash*. Dalam ilmu usul *fiqh* dikenal ada tiga macam *Mashlahah*, yakni *maslahat mu'tabarrah*, *Mashlahah mulgha*, dan *Mashlahah mursalah*. Yang pertama, adalah *Mashlahah* yang diungkapkan secara langsung baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Yang kedua, adalah yang bertentangan dengan ketentuan yang termaktub dalam kedua sumber tersebut. Di antara kedua *Mashlahah* itu ada yang disebut *Mashlahah mursalah*,⁴⁴ atau *istislah*. Oleh Imam al-Harmain al-Juwaini

⁴² Abdul Halim 'Uways, *Fiqh Statis dan Fiqh Dinamis*, terj. Drs. A. Zarkasyi Chumaidi, (Bandung: Pustaka Al-Hidayah, 1998), hal. 164

⁴³ Lebih lanjut lihat: Al-Yasa Abubakar, *Ahli Waris Seperalian Darah (Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab)*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 7-10

⁴⁴ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hal 141

dan al-Shan'ani istilah ini disebutnya dengan *al-istidlal*, sementara ulama uhsul lain menyebutnya *al-Istidlal al-mursal*,⁴⁵ yaitu suatu “kemaslahatan yang tidak ada *nash juz'i* (pasti) yang mendukungnya, dan tidak ada juga *nash* yang menolaknya, tetapi kemaslahatan itu dicari penguatannya dari semangat sejumlah *nash* melalui cara *istiqra'* (induksi dari sejumlah *nash*)”.⁴⁶

Jika ditelusuri *tarikh tastri' islami* (sejarah perkembangan hukum Islam), akan nyata bahwa ketika zaman sahabat, pemikiran dan penerapan *Mashlahah mursalat* dalam pembentukan hukum sudah muncul, dan secara faktual sudah diterima di antara mereka meskipun pada awalnya ada yang meragukan. Langkah ini diikuti oleh para *tabi'in* dan ulama-ulama sesudahnya.⁴⁷

Bahkan menurut Prof. Dr. Amir Syarifuddin, “dalam menimbang *fiqh* untuk mengemukakan alternatif pada usaha reformulasi *fiqh*, dalil *Mashlahah* yang dirintis Umar itu perlu dipopulerkan dan ditempatkan pada urutan terdepan sesudah dalil al-Qur'an dan Sunnah.”⁴⁸

Namun, di sisi lain terdapat juga ulama yang menolak *mashlahah mursalah* sebagai dasar pertimbangan penetapan hukum. Kemudian di antara yang menerima pun terdapat perbedaan-perbedaan persepsi terutama dalam menetapkan kriteria atau syarat-syarat bagi *mashlahah mursalah* untuk dapat diimplementasikan sebagai dasar pertimbangan penetapan hukum. Bahkan, karena begitu gairah dan besemangatnya, dalam diskursus ini muncul juga konsep *Mashlahah* yang oleh banyak kalangan dinilai kelewat batas (ekstrem), seperti konsep al-Thufi, yang menganggap bahwa:

Inti dari seluruh ajaran Islam yang termuat dalam *nash* adalah *mashlahah* (kemaslahatan) bagi umat manusia. Karenanya seluruh bentuk kemaslahatan itu tidak perlu mendapat dukungan dari *nash*, baik oleh *nash* tertentu maupun oleh mana yang dikandung oleh

⁴⁵ Al-Syathibi. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Tahqiq Abdullah Darraz, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H./1991 M.), hal. 242

⁴⁶ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1996),j.I, hal. 113

⁴⁷ Contoh-contohnya akan terlihat dalam pembahasan lebih lanjut karya ini.

⁴⁸ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan...*, hal. 85

sejumlah nash. *Mashlahah* menurutnya merupakan dalil paling kuat yang secara mandiri dapat dijadikan alasan dalam menentukan hukum syara.⁴⁹

Itulah sepiintas gambaran objektif teoritis *mashlahah mursalah* dalam perspektif kajian ulama/mujtahid terdahulu. Sisi yang mungkin masih perlu dipertajam adalah bagaimana sesungguhnya implementasi dari penalaran istishlahi (*mashlahah mursalah*) ini di lapangan ketika muncul suatu persoalan baru di tengah kehidupan sosial masyarakat dengan segala kompleksitas permasalahannya di era yang makin mengglobal.

D. Sketsa Perkembangan Kajian *Mashlahah*

Baik *mashlahah* secara umum, maupun *mashlahah mursalah* sejak lama dan sampai dewasa ini telah menjadi kajian penting di kalangan pakar ushul *fiqh*, meski pembahasannya kebanyakan *nash* bersifat umum dalam tema besar ushul *fiqh* belum dikaji dalam tema tersendiri secara sistematis.

Kajian spesifik sistematis baru kelihatan dalam tulisan yang muncul dalam abad modern, antara lain seperti dilakukan Dr. Mustafa Zaid, dalam bukunya *al-Mashlahah fi al-Tasyr' al-Islāmi wa Najmuddin al-Thufi* (1964), Dr. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi dalam *Dhawābith al-Mashlahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (1965), Dr. Husein Hamid Hasan dalam *Nazhariyah al-Mashlahah ft Fiqh al-Islāmi* (1971) dan Dr. jalal al-Din Abd al-Rahman dalam *al-Mashall al-Manada, wa makānatuh fi al-Tasyri'* (1983).

Di samping itu ditemukan juga beberapa tulisan ilmiah yang mengkaji *mashlahah* secara spesifik, antara lain:

⁴⁹ Lebih jelas, lihat Mushtafa Zaid, *Al-Mashlahat ft al-Tasyri' al- Islami, wa Najm al-Din al-Thift*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1384 H./1964 M.), hal. 113-132, Bandingkan : Shalah Al-Shawiy, *Al-Muhawarat Masajilah Fikriyah Haula Qadhiyyah Tathbiq al-Syar'ah*, (Qahirah: Dār al-F'lam al-Dualiy, cet.II, 1413 H./1993 M.), hal. 86-95, lihat juga: Nasrun Harun, *Ushul..* ..hal. 125

1. *al-Thufi's Concept of Mashlakan, a Study in Istamic legal Theory*, ditulis oleh Nazli Hanum.⁵⁰

Menurut Nazli, konsep al-Thufi tentang *mashlahah* merupakan sebuah pemikiran liberal dalam legal teori hukum Islam (Usul *Fiqh*). Ia sangat berbeda dengan ulama klasik dan ulama abad tengah. Ulama Sunni misalnya, membagi *mashlahah* menjadi *mutabarrah*, *mulghah*, dan *mursalah*. Kemudian mereka tidak sepakat tentang *mashlahah mursalah*. Syafi'iyah dan Hanafiyah misalnya tidak menerima secara langsung, bahkan mereka memasukkannya dalam kajian qiyas, sementara Malikiyah dan Hanabilah menerimanya. Kemudian, mereka berbeda dalam hal prosedur. Mereka sepakat tentang anggapan bahwa semua *mashlahah* harus ditegakkan selama tidak bertentangan dengan *maqāshid syariah*. al-Thufi tidak membatasi pemikirannya pada *mashlahah mursalah* yakni *mashlahah* yang tidak diakui dan tidak juga ditolak oleh syara' malahan ia melampaui hal ini dengan mengartikan *mashlahah* atas dasar pemikiran dengan mengacu langsung pada kasus yang terjadi, bukan pada sumber tekstual. Di sini keunikan teori *mashlahah*-nya yang berbeda baik dengan *mashlahah mursalah* maupun *mashlahah* yang dibatasi pada pengakuan *nash*. Menurutnya membagi *mashlahah* pada tiga macam tersebut, akan menempatkan pemikiran manusia dalam kesukaran.

⁵⁰ Tesis ini ditulis ketika mengakhiri Studinya di Institut of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, tahun 1995. Nama lengkap tokoh yang pemikirannya tentang *mashlahah* dikaji oleh Nazli Hanum ini adalah Abu Rabi' Sulaiman bin Abd al-Qawib Abd al-Karim bin Said bin al-Safi, dipanggil juga Ibnu Abi 'Abbas al-Hanbali, mashur dengan panggilan Najmuddin al-Thufi. Dilahirkan di sebuah desa tidak jauh dari Sarsar, bagian dari wilayah Baghdad. Tahun kelahirannya diperselisihkan. Menurut Ibnu Rajab, pada tahun 670 H., sedangkan menurut Ibnu Hajar, pada tahun 657 H.; yang terakhir in tampaknya lebih kuat. Tempat wafatnya disepakati, yakni di Kota Khalil, Palestina, tapi tanggal pastinya tidak diketahui, dan tahunnya juga diperselisihkan antara tahun 710 H. sampai tahun 716 H. Pembahasannya tentang *mashlahah* ia tuangkan ketika mensyarah Hadits "*la dahara wa la dhirar*" yang ternuat dalam *Matan Al-arba'in* karya Imam al-Nawawi. Pada tataran defenisi, ia tidak berbeda dengan ulama lain tentang *mashlahah*, tetapi pada tataran konsepsional dan aplikasi ia punya pemikiran tersendiri

Konsep *mashlahah* al-Thufi memberikan tempat bagi pikiran manusia memainkan perannya dalam merumuskan fatwa-fatwa baru tanpa mengikuti garis-garis petunjuk yang membatasi pikiran yang legal. Tidak seperti ulama klasik dan ulama kontemporer yang hanya membolehkan penerapan prinsip *mashlahah* ini ketika wahyu tidak menyebutkan, Al-Thufi membolehkannya baik dengan atau tanpa adanya *nash* (*textual sources*). Menurutnya, *mashlahah* adalah tujuan akhir dari semua sumber hukum, termasuk al-Qur'an, Hadits, dan Ijma', Karena itu, menurutnya, praktek orang-orang terdahulu (Sahabat) lebih penting dari ketaatan orang-orang belakangan. Hadits "*lā dharar wa lā dhirar*" itu, menurutnya jelas menunjukkan bahwa *mashlahah* adalah prinsip pertama dan utama dalam Syari'at. Ini memperlihatkan bahwa ketika terjadi kontradiksi antara prinsip ini dengan prinsip lainnya, maka *mashlahah* harus lebih didahulukan dari semua prinsip yang lainnya. Konsep ini diterapkan dalam aspek mu'amalat, tidak dalam masalah ibadat. Karena, menurutnya, ibadat adalah hak prerogatif Allah, manusia sebagai makhluk tidak berhak campur tangan dalam pengaturannya. Prinsip memenangkan *mashlahah* ketika berlawanan dengan *nash* atau *ijma'* ini makin mempertajam perbedaan konsep al-Tuhfi dari konsep ulama lainnya, dan ini pula yang mengundang banyak kritik bahkan kecaman dari berbagai pihak.

2. *Mashlahah Mursalah* Menurut *al-Syafi'i* karya Darul Aman.⁵¹

Aman, berangkat dari asumsi umum yang dianggap mapan selama ini, bahwa imam al-Syafi'i tidak menggunakan *mashlahah* sebagai dasar penetapan hukum *fiqh*. Namun, belakangan muncul pernyataan-pernyataan bahwa secara teoritis memang Syafi'i tidak menerima *mashlahah* sebagai dasar penetapan hukum, tetapi secara praktis Syafi'i menggunakan *mashlahah mursalah* dalam menetapkan hukum. Pernyataan itu dilontarkan antara lain oleh: al-Syaukani al-

⁵¹ Tesis ini ia tulis dalam rangka penyelesaian studinya pada Program Pasca Sarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh tahun 1994

Zaidi (w. 1255 H.), al-Syatiby al-Maliki (w.790 H.), al-Asnawi (W. 772 H.), Imam al-Harain al-Juwaini (W.478 H.), dan al-Zaniani (w.656 H.). Ia berkesimpulan bahwa benar Syafi'i memang menggunakan *mashlahah mursalah* sebagai dasar/dalil dalam menetapkan hukum-hukum *fiqh*, tetapi dengan catatan bahwa itu bukan merupakan dalil yang berdiri sendiri karena *mashlahah mursalah* itu included ke dalam pola jihad Syafi'i yang dinamakan *qiyas*.

3. *Mashlahah* Sebagai Dasar Hukum (Studi Kasus Fatwa MUI Aceh th. 1974 -1989), karya Maimun.⁵²

Menurut Maimun, dalam berbagai fatwanya, Majelis Ulama Aceh (disingkat MUA) cenderung menggunakan *mashlahah* dibandingkan dengan dalil-dalil lain. MUA telah mencoba menerapkan dasar-dasar lain seperti al-Qur'an, Hadits, *ijma'*, dan *qiyas*, namun dalam implementasinya prosedur ini tidak selamanya diikuti secara konsisten. Faktor sosial politik banyak mempengaruhi proses lahirnya fatwa MUA. Ini merupakan kelemahan MUA walaupun hal itu tidak mempengaruhi keabsahan fatwa MUA dari segi agama. Sepintas keputusan fatwa MUA ada yang kelihatan baru, tetapi bila dikembalikan kepada salah satu dasar *istinbat* ternyata tidak benar-benar baru.

4. *Mashlahah Mursalah* Sebagai Satu Pertimbangan Ijtihad (Disertasi), karya Muardi Khatib.⁵³

Disertasi ini menyimpulkan bahwa *mashlahah mursalah* pada prinsipnya telah diterapkan oleh berbagai mazhab (aliran *fiqh*) yang ada. Meskipun di sana sini terdapat perbedaan pendapat namun hal itu terjadi pada dimensi cara memahami, dan merumuskan defenisi. Ada kemungkinan *mashlahah mursalah* yang dipahami seorang ulama dari suatu mazhab berbeda dengan apa yang difahami oleh

⁵² Tesis ini ia tulis dalam rangka penyelesaian Studinya pada Program Pasca Sarjana (S-2) IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, tahun 1992

⁵³ Disertasi ini ia tulis dan ia pertahankan dalam Sidang Promosi Doktornya pada Program Pasca sarjana (S-3) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 1989

ulama dari mazhab yang lain. Di antara poin kesimpulannya yang lain berbunyi:

Mashlahah mursalah termasuk dalam ruang lingkup mashlahat yang dibenarkan Syariat untuk digunakan sebagai pertimbangan ijtihad, memahami dan merumuskan kembali hukum *fiqh* yang serasi dan relevan dengan kebutuhan hidup masa kini, asal saja mashlahat itu berisi usaha mencapai *maqashid syāriah*.

5. Sebuah tulisan lagi yang penting disebut di sini, meski judulnya tidak menyentuh langsung *mashlahah mursalah*, namun materi kajiannya banyak berbicara tentang berbagai persoalan dinamika sosial dalam kaitannya dengan hukum Islam. Tesis ini ditulis oleh Mujiyono, dengan judul Transformasi Hukum Islam (Studi analisis Atas Pemikiran Hukum Ibnu Qayyim Al-Jauziyah).⁵⁴

Dalam tesis ini dikatakan bahwa berdasarkan Kejelian mencermati fenomena penyelesaian kasus hukum oleh para pakar hukum Islam dalam berbagai periode dan didukung oleh kemampuan perspektif berpikimya. Ibnu Qayyim berhasil merumuskan suatu konsep bahwa hukum Islam itu selalu berubah. Tidak dijelaskan secara eksplisit pada tataran mana hukum Islam yang selalu berubah itu. Namun, tampaknya dalam item-item lain, Mujiyono juga berbicara tentang kerja ijtihadiyah, dan membedakan bahwa preskripsi syari'at ini bersifat sakral, eternal, dan universal, sedangkan konsep kemaslahatan dan kepentingan sosial masyarakat muslim (dari masyarakat lain) itu dinamis dan transformatif. Diduga bahwa yang dimaksud adalah perubahan pada tataran *ijtihadiah* ini. Konsep Ibnu Qayyim ini didasarkan atas apa yang disebut Mujiyono sebagai “panca prinsip transformasi Hukum Islam”, yakni:

1. Prinsip waktu: perubahan masa berpengaruh dan menyebabkan terjadinya perubahan dalam pemikiran perumusan hukum, masa

⁵⁴ Mujiyono, Transformasi Hukum Islam: Studi Analisis Atas Pemikiran Hukum Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Tesis ini ia tulis pada tahun 1993 ketika mengakhiri studinya pada program pasca sarjana (S.2) IAIN ar-Raniry Aceh.

- damai misalnya berbeda dengan masa perang, masa paceklik berbeda dengan masa cukup pangan;
2. Prinsip ruang: transformasi hukum Islam selaras dengan transformasi ruang. Maksudnya tempat, daerah atau wilayah tertentu mempengaruhi hasil ijtihad;
 3. Prinsip keadaan, di mana situasi dan kondisi juga berpengaruh atau punya relevansi dengan perubahan hukum Islam;
 4. Prinsip motivasi (niat): yakni niat yang mendorong berbuat sesuatu mempunyai pengaruh terhadap hukum yang akan timbul dari perbuatan itu;
 5. Prinsip tradisi, yakni *'urf* adat atau kebiasaan suatu masyarakat mempunyai pengaruh terhadap hukum Islam.

Jadi, pada prinsipnya tesis ini ingin menegaskan bahwa tidak dapat dipungkiri terjadinya perubahan hukum karena perubahan zaman, situasi dan kondisi, tempat, motivasi, dan tradisi.

Berbeda dengan tulisan-tulisan tersebut di atas, buku yang ada di tangan pembaca ini secara intrinsik orientasinya adalah mencoba mendiskusikan *mashlahah mursalah* dengan menyorot perspektif implementasinya. Bagaimana sesungguhnya penerapan pola penalaran *istishlahi* (*mashlahah mursalah*) sebagai dasar pertimbangan dalam penetapan hukum, terutama ketika *fiqh* (hukum Islam) dihadapkan pada berbagai persoalan masa kini atau problema-problema kontemporer, sehingga *fiqh* akan tampil dinamis dalam menyelesaikannya. Di samping itu tulisan ini mencoba melihat peran *mashlahah mursalah* dalam memberikan akses *fiqh* ke depan dalam merespon perubahan sosial.



Bab II

***Mashlahah Mursalah* dalam Perspektif Kajian Ulama**

A. Historis dan Pengertian *Mashlahah*

Penelusuran akar historis pemakaian kata *mashlahah* sejak periode awal *tasyri' islami* mungkin akan memberikan nuansa pemahaman yang agak jelas sejak kapan sebenarnya kata itu mengkristal menjadi sebuah istilah teknis *fiqhiyah*. Dalam al-Qur'an, beberapa kata yang dibentuk dari akar kata *shulh* (صلح) banyak dipergunakan, tetapi kata *mashlahah* tidak disebutkan di sana. Al-Qur'an menggunakan kata *zhalama* (la berbuat salah), (Lihat *al-Maidah*: 39), dan *fasada* (la berbuat kerusakan), (Lihat, *al-Syura* : 152; *al-Baqarah*: 220) sebagai lawan-kata dari terma *shaluha*. *Shalih*, sebagai participle aktif dari *shulh* seringkali muncul dalam al-Qur'an.

Paling tidak terdapat lebih kurang 166 kali penyebutan kata *Shalaha* atau yang seakar dengannya dalam al-Qur'an.

Dari jumlah ini terdapat satu kali penyebutan kata *mushlih* (*al-Baqarah*: 220), dua kali kata *muslihún* (*al-Baqarah*: 11, *Húd*: 117) dua kali kata *muslihin* (*al-A'raf*: 170, *al-Qashash*: 19),⁵⁵ tetapi kita tidak menemukan kata *mashlahah*; tapi yang sering muncul adalah kata *shalihat*. Dalam surah *Ali-Imran* ayat 114 dikatakan:

يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين (ال عمران: ١١٤)

Mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat dan menyuruh kepada yang *ma'ruf* (Kebaikan) dan mencegah kejahatan dan menyegerakan dalam melakukan kebaikan dan mereka semua termasuk orang-orang yang saleh (*Shaalihin*).

Menurut Khalid Mas'ud, walaupun sudah jelas bahwa dalam al-Qur'an dan periode awal kata *mashlahah* itu digunakan untuk pemaknaan suatu kebaikan dan kemanfaatan, namun tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa kata itu telah dipakai oleh para ulama ahli hukum Islam (*fuqaha'*) sebagai suatu istilah teknis *fiqhiyyah*. Seringkali dikatakan bahwa *mashlahah* merupakan suatu prinsip ijtihad yang digunakan pada periode sangat awal dalam perkembangan *fiqh*. Secara umum penggunaan prinsip ini dikaitkan, misalnya, dengan para juris (*fuqaha'*) dari aliran hukum klasik pada masa awal atau bahkan dikaitkan dengan para sahabat Nabi. Di kalangan para pendiri aliran-aliran hukum, penggunaan terhadap prinsip tersebut dihubungkan dengan Malik bin Anas (Imam Malik). Meskipun demikian, menurut Khalid Mas'ud, "tampaknya suatu kekacauan dalam statemen-statement ini dalam menyamakan penggunaan *mashlahah* sebagai istilah umum dengan penggunaannya sebagai istilah teknis".⁵⁶

⁵⁵ Ahmad ibn Hasan Tabbarah, *Fathurrahman li Thalibi Ayati al-Qur'an*, (Mesir: Mathba'ah Ahliyah, 1323 H.), hal. 256-258. Informasi Tabbarah sering tidak akurat bila diterapkan pada Al-Qur'an yang banyak beredar sekarang, namun buku ini tetap penting dipakai sebagai petunjuk awal menemukan ayat.

⁵⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hakum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin, (Surabaya: Al-Ikhas, 1995), hal. 254. Selanjutnya disebut Khalid Mas'ud

Rudi Paret, yang pernah meneliti masalah ini, menyatakan “bahwa kata *mashlahah* sebagai suatu istilah teknis tidak digunakan oleh Malik atau Syafi’i, yang karenanya konsep ini mestilah berkembang pada periode pasca al-Syafi’i”.⁵⁷ Tetapi hal ini tidak menutup kemungkinan bahwa dalam penalaran dan istinbat hukum pada masa sebelum Malik dan Syafi’i *mashlahah* telah menjadi suatu pertimbangan. Penggunaan awal terhadap prinsip itu dalam pengertian yang umum mungkin sama dengan istilah-istilah lain semisal *ra’yu*.

Menurut Khalid Mas’ud: para pendukung penggunaan *mashlahah* pada periode awal tampaknya telah mengacaukan pertimbangan-pertimbangan awal yang serupa terhadap *mashlahah*. Oleh karena itu bukan tidak benar mengatakan bahwa perkembangan konsep *mashlahah* pasca Syafi’i merupakan kelanjutan dari metode-metode awal semacam itu yang secara formal belum diberi definisi. Ketika batasan metode pemikiran Syafi’i mengenai sumber-sumber (hukum) dan penekanan yang ia berikan bahwa penalaran (harus) dihubungkan dengan teks-teks wahyu melalui *qiyas* mendominasi metode-metode lain, maka konsep dan metode *mashlahah* juga dilihat, khususnya oleh para pengikut Syafi’i, dari segi sumber-sumber.⁵⁸

Menelusuri perkembangannya, *mashlahah* pada periode awal ternyata tidak hanya didiskusikan secara luas dalam paradigma *fiqh*, tetapi juga telah menjadi salah satu tema penting dalam paradigma teologis dan shufistik, misalnya ketika berkembangnya berbagai polemik antara *Mu’tazilah* dan *Asy’ariyah*, dipersoalkan apakah Tuhan diwajibkan berbuat baik (*al-shalih*) dan memberikan yang yang terbaik (*al-ashlah*) bagi hamba: termasuk kewajiban Tuhan menepati janji-jani-Nya, mengirim Rasul-rasul untuk memberi petunjuk kepada manusia, memberi rezeki dan sebagainya;⁵⁹ atau apakah *mashlahah* menjadi motif perintah dan larangan Tuhan, dan sebagainya “Jika *Mu’tazilah* meyakini bahwa Tuhan diwajibkan mempertimbangkan adanya *mashlahah* bagi hamba, maka para *fuqaha’* (*Asy’ariyah*) menekankan bahwa Tuhan tidak diwajibkan

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ *Ibid* hal.55

⁵⁹ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. V. hal. 128

untuk berbuat semacam itu. Tuhan melakukannya dikarenakan karunia-Nya.⁶⁰ Aspek ini tidak menjadi fokus kajian buku ini, karenanya tidak akan dibicarakan lebih jauh.

Pada *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain al-Juwaini (438/1047), Khalid juga melihat bahwa pada masa ini validitas pemikiran yang didasarkan pada *mashlahah* merupakan problema yang cukup kontroversial yang menimbulkan tiga aliran pemikiran dalam persoalan ini. Sejumlah pengikut Al-Syāfi'i dan mutakallimin, dikatakan telah mempertahankan bahwa *mashlahah* yang dapat diterima hanyalah *mashlahah* yang mempunyai landasan tekstual khusus (*ashl*). *al-Mursalah* sebagai *mashlahah* yang tidak didasarkan pada *ashl*, dan *al-mulgha* yang karena bertentangan dengan dalil maka tidaklah valid. Aliran pemikiran yang kedua dikaitkan kepada Syāfi'i dan mayoritas pengikut Hanafi pada umumnya. Mereka yakin bahwa *mashlahah*, bahkan andaikata *mashlahah* itu tidak didukung oleh landasan spesifik, masih dapat digunakan, asalkan mempunyai relevansi (*mulāim*) dengan *masālih* yang secara bulat diterima atau yang didukung oleh *nash*. Aliran yang ketiga dikaitkan kepada Malik yang berpendapat bahwa *mashlahah* diadakan tanpa adanya pertimbangan kesamaan kondisi dengan *mashlahah* yang disepakati, atau apakah *mashlahah* itu terkait dengan teks (*nash*) atau tidak. Akhirnya Khalid mengatakan:

Mashlahah sebagai istilah teknis tidak digunakan dalam *al-Ihkām al-Abkām* karya seorang pakar hukum Zhahiri Ibnu Hazm (456/1065) atau *Ushūl* dalam karya al-Bazdawi (w.482/1089) seorang pakar hukum dari kalangan Hanafi. Istilah *mashlahah* dan *mursalah* digunakan oleh seorang Mu'tazili, Abu al-Husayn al-Bashri (w.478/1085) dalam pengertian umum dan istilah teknis. Baginya *mashalih* merupakan sesuatu yang baik, dan *mashlahah* berarti kebaikan. Bashri membahas *mashlahah* mengacu pada istidlal (penalaran) dan 'illah (kausa hukum), dan dalam argumentasi yang ditujukan kepada para penentangannya yang mempertahankan bahwa *mashalih* sama sekali tidak dapat diketahui melalui pemikiran.⁶¹

⁶⁰ Khalid Mas'ud, *Filsafat...* hal. 165 Bandingkan Harun Nasution, *Teologi...*, hal. 129

⁶¹ *Ibid*, hal 157

Bab II: Mashlahah Mursalah dalam Perspektif Kajian Ulama

Dengan demikian, hampir dapat dipastikan bahwa penggunaan (pemberian nama) *istishlah* atau *mashlahah* sebagai istilah teknis *fiqhiyyah* baru dikenal pada abad ke empat hijriyah seperti juga dikatakan oleh Dr. Abd al-Mun'im al-Namr⁶², dan baru berkembang setelah al-Ghazālī. Hal ini terbukti bahwa sejumlah buku tentang *ushūl fiqh* dalam membicarakan *mashlahah* setelah abad ke empat hampir selalu mengacu pada rumusan al-Ghazālī dalam karyanya *al-Mustashfa*.

Namun secara substansial penggunaan *mashlahah* sebagai dasar pertimbangan penetapan hukum telah muncul sejak zaman sahabat tetapi mereka tidak mengatakan bahwa ini diputuskan atau ditetapkan berdasarkan *mashlahah*.⁶³ Atau mereka langsung merealisasikannya tanpa merasa perlu menyebut suatu istilah spesifik. Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya juga mencatat bahwa kitab Bashri al-Mu'tamad dan karya al-Ghazālī *al-Mustashfa* masih merupakan sumber utama yang berpengaruh bagi para penulis *ushūl fiqh* berikutnya, hingga muncul karya monumental al-Razi, *al-Mahshul*, dan karya lainnya.⁶⁴

Tetapi Khalid Mas'ud, memprediksi bahwa pengertian *mashlahah* di zaman modern ini masih terus mengalami formulasi. Bersama dengan semakin meluasnya perubahan sosial di berbagai aspek kehidupan, maka filsafat-filsafat utilitarian menjadi populer. Gerakan-gerakan modernisme dalam Islam, menurut Khalid, mencari dalam tradisi Islam suatu prinsip yang akan membantu mereka menghadapi kondisi-kondisi yang senantiasa berubah. Mereka menemukan di dalam *mashlahah* konsep semacam itu. Sebagai akibatnya, wajar saja jika perhatian lebih diberikan untuk mempelajari konsep ini di zaman modern dibandingkan sebelumnya.

Agar dapat memahami secara komprehensif dan tuntas, kiranya perlu dilakukan bedah defenitif terhadap term *mashlahah*.

⁶² 'Abd al-Mun'im al-Namr, *al-Ijtihad*, (Mesir: al-Hai-ah al- Mishriyah, 1987), hal. 120

⁶³ *Ibid*, hal. 116

⁶⁴ 'Abd al-Rahman Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, (Mesir: Mathba'ah Bahiyah, t.th.), hal. 397

Lafaz *mashlahah* merupakan kata benda infinitif, dibentuk dari akar kata *shulh* (صلح) setimbang dengan *maf'alah* yang dibentuk dari kata kerja (*fi'il*) *shalaha*, yang digunakan untuk menunjukkan “kondisi sesuatu dalam keadaannya yang sempurna atau keadaan yang sebenarnya, seperti *qalam* (pena) dalam kondisi yang baik dipakai untuk menulis; dan pedang/golok dalam kondisi yang baik untuk memotong atau memangkas sesuatu”.⁶⁵

Menurut Dr. Muhammad Khalid Mas'ud:

Kata kerja “*shaluha*” digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi baik, tidak korupsi, benar, adil, saleh, jujur, atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. Ketika dipergunakan bersama preposisi “*li*”, *shaluha* akan memberi pengertian keserasian. Dalam pengertian rasionalnya, *mashlahah* berarti sebab, cara, atau suatu tujuan yang baik. Ia juga berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan.⁶⁶

Secara semantik, *mashlahah* berarti *al-shalah*, yang dalam bahasa Indonesia dapat diartikan: sesuai, bermanfaat. Sebagai contoh praktisnya: *haza al-Syai'u yashluhu laka*⁶⁷ (ini sesuai dan bermanfaat untukmu). Manfaat tersebut dapat diupayakan dengan cara *al-jalb* (menggambil) atau melakukan sesuatu yang bermanfaat, atau dapat juga dengan cara *al-Daf'u* (menolak) atau tidak melakukan sesuatu yang merusak.⁶⁸ Jadi secara umum segala sesuatu yang berguna dapat disebut *mashlahah*.⁶⁹

Biasanya dalam bahasa Arab, pembentukan atau perubahan dan pemaknaan suatu kata mempunyai *wazan* atau standar timbangan dan bandingan yang menunjukkan arti khusus. *Mashlahah*, *wazan*-nya *maf'alah*, yang mengandung arti “banyak”, maksudnya yang ditunjukkan

⁶⁵ Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1964), hal. 211-212

⁶⁶ Khalid Mas'ud, *Filsafat..*, cet,I, 1995), hal. 153.

⁶⁷ Ibrahim Aghis, *al-Mu'jam al-Wasith*, (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1972), hal. 520

⁶⁸ Jalāl al-Din Abd al-Rahmān, *al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tasyri'*, (Mesir: Al-Sa'adah, 1983), hal. 13

⁶⁹ *Ibid*, hal. 14

oleh arti kata asalnya banyak terjadi atau banyak terdapat.⁷⁰ Berpedoman pada *wazan* ini, *mashlahah* berarti sesuatu yang banyak mendatangkan kebaikan atau manfaat.

Secara terminologis (istilah), ada beberapa formula *ta'rif* yang pernah disusun para ulama, antara lain:

a. Imam al-Ghazālī⁷¹ mengemukakan sebagai berikut :

أما المصلحة فهي عبارة فالأصل عن جلب المنفعة او دفع المصرة
ولسنا نغني ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المصرة مقاصدا لخلق
في تحصيل مقاصد هم لكننا نعني بالمصلحة على مقصود الشرعي،
ومقصود الشرعي من اللق خمسة وهي: ان يحفظ عليهم دينهم
ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم فكلها يتضمن هذه الأصول
الخمسة فهو مصلحة وكلما يفوت هذه الأصول فهو مفسدت
ودفعها مصلحة⁷²

Mashlahah pada prinsipnya merupakan ungkapan dari memetik manfaat atau menolak mudharat; namun bukan itu yang kami maksudkan, karena mengambil *mashlahah* pada prinsipnya merupakan ungkapan dari memetik manfaat atau menolak mudharat; namun bukan itu yang kami maksudkan, karena mengambil manfaat dan

⁷⁰ Louis Ma'luf, et., *al-Munjid*, (Beirut: Dār al-Masyriq, cet. XXIV. Pendahuluan, halaman h, ism makan wa wazan. Bandingkan: Mustafa Zaid. al-Maslahah), hal. 19

⁷¹ al-Ghazālī sebagai pengikut al-Syāfi' sebenarnya menolak *mashlahah* mursalah. Penolakannya ini di samping didasarkan atas pandangannya bahwa kemaslahatan telah tercakup oleh al-Qurān, juga didasarkan atas kecenderungan manusia untuk mencari-cari kemaslahatan atas dasar hawa nafsu, yang dalam istilah al-Syāfi' disebut *talazzuz*. Namun defenisi yang dibuatnya diterima di kalangan banyak fuqaha'

⁷² Abu Hamid Al-Ghazālī, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushūl*, dicetak bersama *Fawātih al-Rahami*, karya Nizham al-Din al-Anshari, disyarah oleh Muhibbullah 'Abd al-Syakur, dalam bukunya Muslim *al-Tsubūt Ushūl al-Fiqh*, (Ttp.: Dār al-Fikr, t.th.), hal. 284

menolak mudharat merupakan tujuan hamba dalam merealisasikan maksud-maksudnya. Yang kami maksudkan dengan *mashlahah* ialah memelihara *maqashid al-syar'i*. Ada lima unsur yang menjadi *maqashid al-syar'i*, yakni memelihara: *al-Dun* (agama). *al-Nafs* (jiwa) *al-Aql* (akal/intelek), *al-nasl* (keturunan), dan *al-Mal* (harta). Apa saja yang menjamin terpeliharanya lima prinsip dasar ini, maka itu adalah *mashlahah*. Sebaliknya apa saja yang membuat terganggu atau sirnanya kelima prinsip mendasar tersebut, maka itu adalah *mafsadat*. Mencegah dan menghindari munculnya *mafsadat*, itu juga termasuk *mashlahah*.⁷³

b. al-Khawarizmi menyebutkan :

المحافظة على مقصود الشرعي بدم الفاسد عن الخلق^{٧٤}

Mashlahah ialah memelihara maksud-maksud syara' dengan jalan menghindarkan hamba dari kebinasaan.

Defenisi ini kelihatan agak menyempit jika dibandingkan dengan rumusan al-Ghazali karena terbatas pada pemeliharaan maksud-maksud syara' dengan hanya menolak mafsadat semata.

c. Ibnu Taimiyah mendefinisikan *mashlahah* dengan:

أن ير المجتهد ان هذا الفعل يجلب مصلحة راحة وليس في الشر
عي ينفية^{٧٥}

Pandangan mujtahid tentang suatu perbuatan yang mengandung kemaslahatan yang jelas dan tidak ada (aturan) dalam syari'at yang menentangnya.

Ada dua sisi yang dapat dilihat dari defenisi ini. Pertama, dalam asumsi Ibnu Taimiyah, *mashlahah* itu masih diwarnai kentalnya unsur subjektifitas manusia/mujtahid dalam membuat suatu formulasi hukum,

⁷³ *Ibid*

⁷⁴ Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, (T tp.: Dar al-Fikri, t.th). hal. 242

⁷⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyah Hayatuhu wa Asraruhu wa Fiqhuhu*, (T.sp., Dār al-Fikr al-'Arabi, 1.ch.), hal. 495

dengan menggunakan standarisasi *mashlahah*. Kedua, ia memberikan penekanan bahwa *mashlahah* itu tidak boleh bertentangan dengan syara’.

Ibnu Taimiyah termasuk salah seorang ulama yang kurang sepekat dengan penggunaan *mashlahah*, ia berkesimpulan bahwa “mempertahankan *al-mashlahah* sebagai landasan pertimbangan materi hukum berarti membuat hukum agama sendiri, dan Tuhan tidak mengizinkan cara ini. Melakukan itu sama dengan *istihsan* dan *tahsin aqli*.⁷⁶ Karena itu, defenisi yang dibuatnya juga mengindikasikan prinsip yang ia pegang, indikasi itu terlihat misalnya pada ungkapannya “ان يرى المجتهد”، sehingga ia menilai *mashlahah* itu hanya hasil pandangan mujtahid semata.

d. al-Thufi mendefenisikan:

اما حدها بحسب العرف فهي السبب المؤد الى الصلاح النفع
كالتجارة المؤدى الى الربح، فإنها بحسب الشرع هي السبب المؤدى
الى مقصود الشرع عبادة ادا وعادة، والعبادة هي ما يقصده الشرع
بقية، أما العادة فهي ما يقصده لنفع المخلوقين وان نظام أحوالهم⁷⁷

Pengertian *mashlahah* menurut ‘urf adalah sarana yang menyebabkan adanya kebaikan dan manfaat, seperti perdagangan, yaitu sarana untuk mendapat keuntungan. Dan pengertiannya secara *syar’i* adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai pada maksud-maksud *Syari’* dalam hal apa yang menjadi hak-Nya, seperti ibadat; dan untuk bisa sampai juga pada apa yang menjadi maksud *Syari’* yang mendatangkan manfaat dan keharmonisan bagi makhluk-Nya seperti berbagai pranata sosial (*al-Adat*).⁷⁸

⁷⁶ Ibnu Taimiyah, *Qa’idah fi al-Mu’jizät wa al-Karamat wa Arma’ Khawariq al-’Adat, dalam Majmu’ Rasail wa al-Masail*, (Kairo Mathba ‘ Manar, 1349), i, V, hal. 22

⁷⁷ Mustafa Zaid, *Mashlahah*, hal. 211

⁷⁸ *Ibid*, hal. 18

Al-Thuffi membedakan *mashlahat* itu dari segi tujuannya, yakni antara *mashlahah* yang bertujuan untuk kemaslahatan makhluk (*maqasid al-Khalq*), dengan kemaslahatan yang berorientasi *Syari'* (*maqasid al-Syari'*). menunaikan hak-hak Allah, baik berupa ibadah murni maupun adat (pranata sosial).

e. Menurut al-Syāthibī:

وأعني بالمصالح ميز خع الى قيام حياة الإنسان وتمام عيشة
ونيله ما تقتضية أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى
يكون منعماً على الأطلاق⁷⁹

Yang aku maksud dengan *al-mashalih* ialah apa yang mengacu pada tegak dan sempurnanya kehidupan insan, terhindar dari keinginan-keinginan yang bersifat *syahwat* dan (memperturutkan) akal semata, sehingga (kehidupannya) benar-benar penuh keharmonisan.

Dari defenisi-defenisi di atas, terlihat bahwa secara redaksional terdapat perbedaan-perbedaan, tetapi substansinya sama, yakni mengandung dua inti persoalan. Pertama, terwujud dan terjaminnya kemaslahatan manusia. Kedua, terhindarnya *mafsadat* dari mereka dengan landasan menarik manfaat dan menolak *mudharat*. Ada tiga dimensi kepentingan manusia tersebut. Pertama, yang bersifat *primer* (*dharuriyah*). Kedua, yang bersifat sekunder (*hajiyyah*). Ketiga, yang bersifat *komplementer* (*tahsiniyyah*).

Selain itu, dalam keseluruhan defenisi tersebut tampaknya juga ada tiga hal penting yang dapat dicermati. Pertama, apapun defenisi yang diberikan, *mashlahah* itu tidak boleh bermotifkan keinginan nafsu atau syahwat (intres pribadi) semata. Kedua, menolak *mafsadat* adalah sama pentingnya dengan memetik manfaat, keduanya tercakup dalam kata "*mashlahat*". Ketiga, semua *mashlahah* itu diperintahkan oleh *Syāri'* untuk dipelihara terutama yang berkaitan dengan lima elan vital kehidupan

⁷⁹ Al-Syāthibī, *Al-Muwafaqat*, I, hal, 16

manusia: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Jika komparasi dilakukan terhadap defenisi-defenisi itu satu persatu, maka *ta'rif* yang diberikan al-Ghazālī tampaknya lebih *jami'* dan *mani'* (mencakup dan tepat) karena diungkapkan secara umum dan menyeluruh atāu merangkul kesemua unsur-unsurnya; sehingga Dr. 'Abd al-Hamid Mutawalli, dalam *Al-Syari'ah al-Islāmiyah Kamashdari Asāsi li al-Dustūr*, menilai bahwa yang terbaik di antara definisi *mashlahah* yang pernah ada adalah defenisi yang disebutkan oleh Imam al-Ghazālī.⁸⁰

Kemudian, yang dimaksud dengan *mursalah* adalah sesuatu sifat yang tidak dapat diacu kepada *nash* tertentu dari keseluruhan *nash syari'* yang ada, dan tidak dimunculkan dalam *nash-nash* itu sesuatu yang mengakuinya atau menolaknya.⁸¹ Jadi, ia secara literal lepas dari ikatan *nash* yang *juz-i*, atau “sengaja didiamkan oleh *Syāri'*”⁸² guna memberikan kelapangan dan kemudahan bagi manusia dalam aktivitas, transaksi, dan interaksi untuk kontinuitas dan keharmonisan hidupnya.

B. Pembagian *Mashlahah*

Dr. Jalal al-Din 'Abd al-Rahmān, dalam *al-Mashlahah al-Mursalah kamashdari Asas li al-Dustūr*, menjelaskan bahwa:

Kemaslahatan insan dalam kehidupannya semakin kompleks dan berbeda-beda, bukan hanya satu, tetapi ada berbagai macam dan berubah-ubah, sebahagiannya memang bersifat konstan/tetap, tidak berubah, dan sebahagian yang lain bersifat baharu dan tidak tetap; sebagian merupakan kemaslahatan yang hakiki bagi manusia, sebagian lagi bersifat semu laksana fatamorgana dengan bermotifkan nafsu, yang bisa menyesatkan dari jalan Allah.⁸³

⁸⁰ Abd al-Hamid Mutawalli, *al-Syari'ah al-Islamiyah Kamashdari Asās li al-Dustur*, (Iskandariyah : Al-Ma ' arif, 1990), hal. 130

⁸¹ Lihat Ahmad Ibrahim Bek, *Ilm Ushul al-Fiqh wa Yalihi Tarikh Tasyri' al-Islami*, (Qahirah. Dār al-Anshar, 1939), hall. 103

⁸² Lihat Shalāh al-Shāwī, *al-Muhawaral...*, hal. 84

⁸³ Jalāl al-Din, *al-Mashālih...*, hal. 18 Bandingkan, 'Abd al-Hamid Mutawalli, *al-Syari'ah...*, .,hal. 155

Secara umum *mashlahah* dapat ditinjau dari berbagai dimensi, Husein Hamid Hasan, dalam bukunya *Nazhariyat al-Mashlahah fi Fiqh al-Islami*, mengemukakan empat aspek tinjauan:

1. Tinjauan dari aspek pandangan syari'at
2. Tinjauan dari aspek prioritas penggunaannya
3. Tinjauan dari aspek cakupannya
4. Tinjauan dari aspek apakah dapat berubah atau tidaknya.⁸⁴

1. Mashlahah dari Aspek Tinjauan Syari'at.

Dari sisi ini, *mashlahah* dikategorikan dalam tiga macam, yakni *mashlahah mu'tabarah*, *mashlahah mulgah*, dan *Mashlahah Mursalah*.

- 1.1 *Mashlahah mu'tabarah* adalah *mashlahah* yang diperhatikan *syara* dan menjadi tujuan dalam menetapkan hukum.⁸⁵ Jadi, *mashlahah* jenis ini mempunyai legalitas yang disebutkan atau disyaratkan oleh syari'at itu sendiri lewat teks (*nash*), atau *ijma'* atau *qiyas* karena ada *'illat* hukumnya yang diakui. Kesemuanya mencakup permasalahan-permasalahan yang bertujuan merealisasikan kemaslahatan manusia di alam ini dan juga alam nanti. Seperti, Allah mensyari'atkan *qishas* untuk kasus pembunuhan dengan sengaja (Q.S. 2: 178-179). *Mashlahah mu'tabarah* yang ingin diwujudkan lewat penerapan ayat ini adalah diberlakukannya hukuman *qishas* di tengah-tengah kehidupan masyarakat, sehingga ada jaminan keamanan dan keselamatan bagi masyarakat itu secara keseluruhan, dan tegaknya Hak Asasi Manusia (HAM) untuk hidup secara langgeng. Orang tidak akan mudah melakukan pembunuhan secara sewenang-wenang terhadap orang lain, karena agama telah menetapkan sanksi yang sangat berat, yakni penghilangan nyawa terbunuh harus diganti/dibalas dengan penghilangan nyawa si pembunuh. Contoh lain, Tuhan menetapkan

⁸⁴ Husein Hamid Hasan, *Nazhariyat al-Mashlahah fi Fiqh al-Islami*. (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, 1971), hal. 15-37

⁸⁵ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Bagdad: al-Dār al-'Arabiyah, 1977), hal. 236

hukuman *had* bagi orang-orang yang menuduh orang lain berbuat zina tanpa bukti (Q.S. 24: 4). *Mashlahah mu'tabarah* yang termuat dalam kandungan ayat ini, bahwa demi menjaga kehormatan dan nama baik *muhsan* (wanita-wanita yang memelihara dirinya dari perbuatan perbuat mesum) yang telah dicemarkan dengan tuduhan, maka terhadap penuduh harus diterapkan sanksi hukuman 80 kali dera dan gugurnya hak kesaksiannya dalam kasus-kasus yang lain untuk selamanya, setelah melalau proses peradilan yang legal/formal. Dengan adanya sanksi seperti ini orang tidak sembarangan melempar tuduhan sebelum ada bukti-bukti yang valid.

Mashlahah mu'tabarah ini telah dispakati oleh para ulama untuk dijadikan *'illat* hukum bagi suatu masalah yang relevan/ berkaitan, karena kemaslahatan ini secara jelas dan tegas ditunjukkan oleh *Syari'*.

- 1.2 *Mashlahah mulgha* adalah *mashlahah* yang diabaikan atau tidak diakui atau ditolak legalitasnya oleh *syara'* dalam proses penetapan hukum, yakni kemaslahatan yang mungkin terdapat dalam berbagai peristiwa tetapi kemaslahatan itu dibatalkan oleh *syari'*at karena di balik kemaslahatan itu terdapat kemudharatan yang lebih besar, atau kerana memang bertentangan dengan *nash-nash syari'*ah. Seperti di dalam minuman khamar, ada manfaat yang dapat dirasakan oleh manusia, antara lain bisa merangsang jaringan saraf-saraf dalam tubuh sehingga merasa lebih percaya diri, berani, lebih bersemangat, lebih kuat, atau paling tidak membuat badan terasa panas. Demikian juga dalam judi, ada manfaat yang bisa diambil manusia. Namun, kedua jenis perbuatan itu bertentangan dengan *nash* yang merupakan larangan Tuhan (Q.S. 2: 219, dan (Q.S. 5: 90). Kedua *mashlahah* yang terdapat pada dua jenis perbuatan itu merupakan *mashlahah* yang diabaikan, dibatalkan atau ditolak oleh *syara'*, karena *mafsadat* dan mudharat yang terkandung di baliknya lebih besar. Dengan meminum khamar orang bisa merasa lebih sehat, tetapi di baliknya orang bisa juga kehilangan kontrol akal (teler) sehingga bisa berbuat apa saja tanpa menghiraukan norma, aturan, dan hukum. Jadi cenderung merusak diri sendiri dan merugikan pihak lain. Demikian juga bisa

membuat orang terhibur, bahkan kaya mendadak, tapi bisa juga menimbulkan bencana kehancuran rumah tangga, bahkan saling berbunuhan.

1.3 *Mashlahah Mursalah*

Mashlahah jenis ketiga ini adalah *mashlahah* yang tidak terdapat legalitas *nash* secara khusus baik terhadap keberlakuannya maupun ketidak berlakuannya. Inilah yang menjadi subjek matter (tema pokok) dalam pembahasan buku ini, karena itu akan didiskusikan secara lebih luas dalam sub bab tersendiri.

2. *Mashlahah* dari Aspek Prioritas Penggunaannya

Dilihat dari segi prioritas penggunaannya dalam menentukan hukum syari'at, ada tiga tingkatan *mashlahah*; yaitu *mashlahah daruriyat*, *mashlahah hajiayat*, dan *mashlahah tahsinizat*.⁸⁶

2.1 *Mashlahah daruriyat* ialah *mashlahah* yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan terutama dalam kehidupan beragama; tanpa *mashlahah* ini kehidupan akan terganggu, rusak dan binasa. *mashlahah* ini perlu diupayakan, dijaga dan dipelihara. Posisinya terletak pada pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Karena itu, syari'at Islam memandang bahwa menjaga kelima hal ini adalah suatu *mashlahah*, dan merusaknya suatu *mafsadat*.⁸⁷ Setiap tindakan yang merusak atau melenyapkan kelima unsur tersebut atau salah satu diantaranya dianggap suatu pelanggaran yang diancam oleh syari'at Islam dengan hukuman yang jelas dan tegas, dengan maksud agar tindakan itu tidak dilakukan atau segera dihentikan. Menurut al-Qur'an orang-orang yang mengganggu, merusak, atau keluar dari agama Islam (*murtad*) boleh diperangi, demi memelihara agama. Melakukan pembunuhan secara sengaja atau mencederai fisik orang lain diancam dengan hukuman *qishas* untuk menjamin keamanan jiwa atau *haq al-hayat* (hak hidup) manusia. Meminum minuman yang memabukkan diancam dengan hukuman cambuk

⁸⁶ Muhammad Adib Shaleh, *Mashadir..*, hal 466

⁸⁷ Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah..*, hal. 6

untuk menjaga keselamatan akal. Melakukan perzinahan diancam hukuman dera atau rajam demi untuk menjaga kesucian keturunan. Melakukan pencurian diancam dengan hukuman potong tangan demi menjaga keselamatan hak milik atau harta. Menuduh seseorang berzina tanpa bukti/saksi (memfitnah) diancam dengan hukuman cambuk delapan puluh kali, demi menjaga kehormatan orang. Hukuman-hukuman tersebut dijelaskan dalam al- Qur'an dan Sunnah secara tegas dalam rangka memberikan jaminan kemaslahatan hamba, secara pribadi maupun kolektif (masyarakat). Sesuatu yang diyakini berbahaya terhadap lima unsur penting ini malah ada yang menambahkan yang keenam yakni kehormatan”,⁸⁸ dipandang sebagai *mafsadat*; dan mencegah, menghalangi atau menyingkirkan bahaya itu dianggap *mashlahah* yang *dharuri* (*primer*) yang wajib dipelihara. Implementasi dari sanksi-sanksi hukum tersebut tentu harus melalui proses peradilan yang formal/legal.

- 2.2 *Mashlahah hajiyat*, ialah *mashlahah* yang dibutuhkan manusia untuk mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapinya.⁸⁹ Seperti seseorang yang sedang sakit atau sedang dalam rute perjalanan jauh yang melelahkan atau menyulitkan (*musafir*) di bulan Ramadhan, maka dalam kondisi begini ia diberi *rukhsah* (keringanan) oleh *Syāri'* untuk tidak berpuasa dengan kewajiban mengganti puasanya sebanyak hari yang dia tinggalkan itu di hari lain di luar Ramadhan setelah ia sembuh atau setelah kembali dari perjalanannya. Firman Allah dalam surah Al-Baqarah, ayat 184 & 185:

...من كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر...

“... dan siapa saja diantaramu yang sakit atau sedang dalam perjalanan, (lalu ia berbuka) maka (hendaklah ia berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain.” ‘ (Q.S. al-Baqarah: 184 & 185)

⁸⁸ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat.*, terj. Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), hal. 129

⁸⁹ Muhammad Adib Saleh, *Mashadir.*, hal. 469

Rukhsah (keringanan) itu dibutuhkan dalam mengatasi kesulitan, tetapi kesulitan itu tidak sampai pada tingkat yang membahayakan. Kalau diperkirakan samapai ke tingkat yang membahayakan maka mengatasinya menjadi *mashlahah* dharuriyat.

- 2.3 *Mashlahah tahsiniyat*, ialah *mashlahah* yang dibutuhkan dalam kehidupan manusia sebagai pelengkap atau penyempurna, yang tanpa dia manusia tidak menghadapi bahaya, tidak mengalami kesulitan, hanya saja tidak lengkap atau kurang sempurna. Seperti persoalan-persoalan etis dan estetis; ucapan yang manis, pakaian yang baik, rumah yang bagus atau kendaraan yang bagus, sesuai status sosial dan kemampuan masing-masing, yang pada prinsipnya pakain, rumah atau kendaraan yang sederhana sudah cukup.

3. *Mashlahah* dari Aspek Cakupannya

Menurut Husein Hamid Hasan, *mashlahah* dilihat dari segi cakupannya, dapat dibagi menjadi tiga macam; ringkasnya sebagai berikut:⁹⁰ (1) *Mashlahah* yang sifatnya umum bagi semua muslim. Artinya menyangkut kepentingan umat Islam secara keseluruhan. Misalnya memerangi golongan bid'ah yang giat mengajak pada aqidah yang sesat, dan berat dugaan bahwa kegiatan itu sangat membahayakan bagi aqidah umat. Maka memerangi mereka merupakan suatu *mashlahah*.

- 3.1 *Mashlahah* yang menyangkut sekelompok orang tertentu, seperti garansi (jaminan) yang dikeluarkan oleh suatu industri atau pedagang tentang kualitas atau keaslian suatu barang. Garansi ini dianggap *mashlahah* karena menjaga kepentingan para konsumen.
- 3.2 *Mashlahah* yang hanya dirasakan oleh seseorang tertentu secara individual. Ini jarang terjadi, tetapi dibutuhkan dan bisa terjadi pada siapa saja, seperti *menfasakh* (memutuskan hubungan) nikah suami isteri, bila sang isteri mengajukan permohonan *fasakh* karena suaminya menghilang, tidak diketahui alamatnya dalam waktu yang

⁹⁰ Lihat Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah..*, hal. 33 dst.

lama. *Fasakh* ini adalah *masalihat* khusus untuk sang isteri yang mengalami nasib seperti itu.

4. *Mashlahah* Ditinjau dari Segi Berubah atau Tidaknya

Menurut Husein Hamid Hasan, pendekatan seperti ini hanya rumusan Mustafa Syalabi Saja, karena sebelumnya tidak diketahui ada tinjauan seperti ini.⁹¹ Dari aspek berubah tidaknya ini Syalabi melihatnya dari dua sisi:

- 4.1 *Mashlahah* yang dapat berubah karena terjadinya perubahan zaman, lingkungan atau pribadi yang melaksanakannya, seperti larangan Nabi menaikkan harga kebutuhan hidup di pasaran. Demi menjaga kesejahteraan umum. *Mashlahah* ini pada umumnya berkaitan dengan aktivitas kehidupan sosial (*muamalah*) yang selalau bersifat dinamis. Tidak mencakup bidang aqidah dan ibadah.
- 4.2 *Mashlahah* yang tidak dapat berubah karena perubahan zaman, lingkungan dan pribadi. Ini biasanya berkenaan dengan dasar-dasar aqidah dan ibadah, yang bersifat eternal, tidak terpengaruh dengan situasi dan kondisi.

Menurut Husein Hamid Hasan, pembagian *mashlahah* oleh Mustafa Syalabi ini memberi kesempatan pada pendapat yang mengatakan bahwa hukum dapat berubah karena perubahan *mashlahah* yang menjadi *illat* hukum itu. *Mashlahah* yang dapat berubah itu didahulukan dari *nash* dan *ijmak*.⁹²

Meskipun Husein Hamid Hasan kelihatan kurang setuju dengan pembagian *mashlahah* menurut Syalabi yang dikutipnya ini, namun ia tidak menolak kenyataan perubahan hukum dengan berubahnya zaman, lingkungan, situasi dan kondisi yang terjadi. Sebagai contoh, hukum potong tangan bagi pencuri yang ditetapkan oleh ayat al-Qur'an itu sudah tegas pada zaman Nabi. Tetapi Umar bin Khatah menggugurkan atau menunda pelaksanaan hukuman ini karena kondisi yang berbeda atau

⁹¹ *Ibid.*, hal. 36

⁹² *Ibid*

berubah karena berkecamuknya bahaya kelaparan di musim paceklik.

Ini merupakan tindakan *kemaslahatan* yang dibutuhkan dalam kondisi dan situasi seperti itu. Jika dianalisis, paling tidak ada dua faktor yang melatar belakangi kebijakan itu : *Pertama* karena ketika itu, sukar memastikan siapa yang mencuri dan siapa yang tidak mencuri; Menanggukkan hukuman karena kesalahan yang diragukan lebih baik daripada menghukum orang yang belum tentu bersalah. Dalam persoalan seperti ini dikenal qaidah :

الحدود تسقط بالشبهات⁹³

“Hukuman *had* gugur bila masih meragukan (syubhat)”

Had adalah hukuman yang batas kadarnya telah ditentukan oleh *Syāri’*. Sanksi ini diterapkan karena terjadinya pelanggaran *jarimah* yang merupakan hak Allah, seperti hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman dera atau rajam bagi pezina, dan sebagainya. Kaidah di atas sejalan dengan sabda Nabi s.a.w. :

إدروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجا
فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في
العقوبة (رواه الترمذي والحاكم عن عائشه)⁹⁴

Sedapat mungkin hindarilah hukuman *had* bagi orang-orang muslim, apabila kamu memperoleh jalan keluar bagi orang muslim (untuk tidak diberi *had*) maka berikanlah jalannya, karena sesungguhnya Imam yang salah dalam rangka memberi maaf itu lebih haik daripada salah dalam memvonis (memberi hukuman) (H.R. Tirmizi dan Hakim dari ‘Aisyah).

Kedua, makan merupakan kebutuhan primer bagi manusia. Tanpa makan bisa mendatangkan bahaya bagi kehidupannya. Jadi

⁹³ Lihat Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushūliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar dalam Istimbath Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Press, 1996), hal. 151

⁹⁴ Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, (Beirut: Dār al-Fikri, 1967)

Umar menetapkan kebijaksanaan ini atas dasar pertimbangan darurat, kebutuhan dan untuk menyelamatkan jiwa masyarakat.⁹⁵

Tetapi tidak semua hukum bisa berubah lantaran berubahnya *mashlahah*, dan tidak semua *mashlahah* dapat berubah karena perubahan situasi dan kondisi. Pada tataran tertentu di mana hukum yang sudah tegas dinyatakan oleh syari'at tidak akan berubah dengan berubahnya situasi dan kondisi. Begitu juga *mashlahah* yang sudah jelas dan tegas dinyatakan oleh syari'at tidak akan berubah. *Mashlahah* yang tegas ditetapkan oleh syari'at tidak akan berubah karena *mashlahah* hasil pemikiran manusia semata.⁹⁶

Teori perubahan hukum karena perubahan sosial ini telah dikembangkan pola dasarnya oleh imam Ibnu Qayyim, yang bisa disebut sebagai teori transformasi hukum Islam. Beliau merumuskan bahwa hukum Islam (pada tataran ijtihadi) bisa saja berubah karena faktor waktu, ruang, keadaan (situasi dan kondisi), motivasi, dan tradisi.⁹⁷

Di samping pembagian seperti tersebut di atas, ada juga teori yang membagi *mashlahah* itu Kepada *mashlahah duniawiyah* dan *mashlahah ukhrawiyah*. Sa'id Ramadhan al-Buthi, tidak setuju dengan pembagian ini, karena semua yang terdapat dalam syari'at Islam, baik mengenai aqidah dan ibadah, maupun mengenai muamalah, mengandung kemaslahatan bagi manusia. Kemaslahatan itu mencakup kemaslahatan duniawi dan ukhrawi. Seorang muslim yang mengamalkan Islam baik di bidang aqidah, ibadah, maupun muamalah, membuktikan bahwa ia telah mematuhi ajaran Allah yang diperintahkan-Nya dengan janji mendapat ganjaran pahala sebagai *kemaslahatan ukhrawi*. Sedangkan *kemaslahatan duniawi* ia rasakan langsung dalam kehidupan di dunia ini. Pada perintah shalat misalnya, di samping mengandung harapan *kemaslahatan ukhrawi*., disebutkan juga imbalan *kemaslahatan duniawi*, sebagaimana dapat difahami dari firman Allah SWT. surah Al-'Ankabüt ayat 45:

⁹⁵ Ahmad Zaki Yamani, *Syari'at...*, hal 22

⁹⁶ Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah...*, hal. 37

⁹⁷ Lihat karya monumentalnya: *I'lam al-Muwaqqi'in*

...إن الصلاة تنهى عن الفهشاء والمنكر...

...sesungguhnya shalat itu mencegah (dari perbuatan) keji dan mungkar... (Q.S. Al- 'Ankabut: 45)

“Kekejian itu adalah buruk dan berbahaya, karena itu mencegahnya adalah *mashlahah*”.⁹⁸

Al-Ghazālī membagi *mashlahah* itu berdasarkan tinjauan ada atau tidaknya bukti dalil syar’i kedalam tiga macam:

- Mashlahat yang ada bukti dalil syar’i yang melegitimasinya
- Mashlahat yang ada bukti dalil syar’i yang membatalkannya
- Mashlahat yang tidak ada bukti dalil syar’i baik yang melegitimasinya maupun membatalkannya.

Yang terdapat bukti dalil syar’i tentang Keabsahannya dapat menjadi hujjah, dan penggunaannya dalam perumusan hukum masuk ke zona implementasi *qiyas*.⁹⁹ Sedangkan yang terbukti dibatalkan atau bertentangan dengan syara’, jelas kehujjahannya tertolak. Dan *mashlahat* yang tidak ditemukan bukti pengakuan (legalitas) syar’i apakah diterima atau ditolak inilah yang disebut *Mashlalah Mursalah*.

C. Pengertian *Mashlalah Mursalah*

Untuk mendapat pengertian dan pemahaman lebih komprehensif tentang *Mashlalah Mursalah* yang disebut juga dengan istilah *al-munāsib al-mursal*. Atau *al-istidlal mursal* atau *al-istishlah*, di sini dikutip pendapat beberapa ahli *ushul fiqh*, antara lain dari al-Ghazālī (w. 505 H.), al-Āmidī (w. 631 H.), al-Baidhawī (w. 658 H.), al-Subkī (w. 771 H.), al-Syāthibī (w. 790 H.), dan al-Syaukānī (w. 1255 H) semua dari kalangan ulama zaman klasik. Pendapat ulama zaman modern akan ditampilkan antara lain: Abū Zahrah, ‘Abd al-Wahhab Khallāf, dll.

⁹⁸ Said Remadhān al-Buthī, *Dhawabith al-Maslahah*, (Beirut. Muassasat al-Risalah, 1977), hal. 84-85

⁹⁹ al-Gazali, *al-Mustashfa*., hal. 250

1. Menurut al-Ghazāli (w. 505 H.) , *Mashlalah Mursalah* ialah:

ما لم يشهد له الشرع بالبطلان ولا بالإعتبار نص معين¹⁰⁰

Suatu *mashlahah* yang tidak ada *nash* syara' tertentu yang menyatakan *mashlahah* itu tidak berlaku (batal) dan tidak ada pula yang menyatakannya berlaku.

2. Al-Āmidi, (w. 631 H.) sejalan dengan apa yang dikemukakan al-Ghazāli, menyatakan, *Mashlalah Mursalah* adalah:

ما لم يشهد الشرع لها بالإعتبار ولا بإلغاء¹⁰¹

Suatu *mashlahat* yang tidak dinyatakan berlaku oleh syara' dan tidak juga dinyatakan tidak berlaku.

3. Al-Baidhāwi (w. 658 H.). dalam buku *Minhāj al-Wushul* yang disyarah Al-Badakhsī, menerangkan *mashlahah mursalah* adalah:

ما لم يشهد له أصل إعتبار أو إلغاء¹⁰²

Sesuatu *mashlahat* yang tidak ada dasar (*nash*) yang mengakui berlaku atau tidak berlakunya.

4. Ali 'Abd Rabbi, merumuskan bahwa *Mashlalah Mursalah* adalah:

عبارة عن المعاني التي يحصل من ربط الحكم بها وبناء عليها
جلب مصلحة أو دفع المفسدة عن الخلق ولم يبق دليل من قبل الشرع

ع يدل على إعتبارها وإلغاء¹⁰³

Ungkapan makna penetapan suatu hukum berdasarkan *mashlahah* atau menolak *mafsadat* dari manusia, yang tidak dijelaskan oleh *Syāri'* dalilnya secara khusus apakah direstui atau ditolak.

¹⁰⁰ *Ibid*

¹⁰¹ Saif al-Din al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushūl al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), j, IV, hal. 140

¹⁰² Baidhawi, *Manhaj al-Wushul*, (Mesir: Muhammad Ali Synbah, t.th.), hal. 56

¹⁰³ Ali 'Abd Rabbih, *Buhuts fi al-Adillah al-Mukhtalif fihī 'Inda al-Ushūliyyin*, (T.tp.: Mathba'ah al-Sa'adah, 1980), hal. 99

5. Al-Subki, (w. 771 H.), sebagaimana yang diulas Mahalli (w. 864 H.) sebagai pensyarah menyatakan:

وقال ابن السبكي المناسب وإلا فهو الرسل وقال الشارح (وإلا) أي وإن لم يدل الدليل على إلغائه كما لم يدل الدليل على إعتبراره أو إلغائه ويعتبر عنه (فهو المرسل) لا إرساله أي إطلاقه عما يدل على إعتبراره أو إلغائه ويعتبر عنه بالمصالح المرسله وبالإستصلاح¹⁰⁴

Al-Munasib (hubungan logis antara suatu sifat tertentu dengan hukum yang ditetapkan), bila tidak ada dalil yang menunjukkan tidak berlakunya sebagaimana juga tidak ada dalil yang menunjukkan berlakunya, maka dinamakan *al-munasib* dengan *al-munasib al-mursal*. Disebut *mursal* karena ia terlepas dari dalil yang menerangkan atas berlaku atau tidak berlakunya pada *syarā'*; *al-munāsib al- mursal* itu juga disebut dengan term *al-mashālih al- mursalah* dan *al- istishlah*.

Rumusan Al-Subki yang kemudian diulas Al-Mahalli ini, jika diperhatikan sepintas, kelihatan bahwa secara redaksional berbeda dengan beberapa defenisi yang dipaparkan sebelumnya. Dalam rumusannya al-Subki menggunakan kata *al-munāsib al-mursal*. Akan tetapi jika dicermati lebih jauh, secara esensial inti rumusan ini sesungguhnya sama dengan rumusan-rumusan lainnya. Al-Mahalli dalam *syarahnya* menyatakan bahwa *al-munasib mursal* itu adalah *al-mashālih mursalah* yang dinamakan juga dengan *al-istidlal*.

6. Al-Syatibi, (W. 970 H) dalam al-'tisam, menjelaskan bahwa *Mashlalah Mursalah* adalah:

يرجع معناه الى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له اصل معين فليس له هذا شرعي على الخصوص ولا كونه قياسا حيث اذا عرض على

¹⁰⁴ Al-Mahalli, *Syarh Jam'u al-Jawāmi'*, (Mesir: Dār al-ihya'i al- Kutub al-'Arabiyah, t.th.), hal. 284

العقول بالقبول¹⁰⁵

(Mengambil) suatu prinsip atau sifat mengenai kesesuaian (antara hukum dan tujuannya). namun tidak ada dasar tertentu, tidak mempunyai dalil syar'i secara khusus, bukan qiyas, tetapi bila dihadapkan kepada akal, niscaya akan diterima.

Point penting yang perlu dicermati dari defenisi Syāthibi. Adalah bahwa secara khusus, ia menyatakan adanya suatu sifat yang menunjukkan adanya kesesuaian (relevansi) hukum, yakni *al-munasib*. Tetapi *al-munasib* itu tidak ada keterangan legalitasnya dari syara', baik dalam bentuk menerima atau menolaknya. Namun *al-munasib* ini sangat *rasionable* bila digunakan. *Al-istidlal munasib* seperti inilah yang dimaksud dengan *al-mashlahat mursalah* atau *al mursal*

Dalam *al-Muwafaqat*, ia tidak mendefenisikan *mashlahah* secara khusus, tapi ia menegaskan bahwa:

...إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائمة لتصرفات
الشرع ومأخوذا معناها من أدلته فهو صحيح بين عليه ويرجع اليه
إذا كان ذلك الاصل قد صار بجموع ادلته مقطوعا به... ويدخل تحت
الأصل إلا استدلا المرسل¹⁰⁶

Setiap dasar penetapan hukum yang tidak dilegitimasi *nash* khusus, dan relevan dengan tasharruf syara', bisa ditarik makna dari dilalah-nya, maka merujuk dan mendasarkan hukum padanya adalah sah. Jika sumber itu disepakati *dilalah*-nya, ia menjadi *qath'i*... termasuk dalam hal ini berpegang pada *al-istidlal al-mursal*.

Abdullah Darràz dalam *taḥqiq* (ulasan)-nya terhadap *al-Muwafaqāt Syāthibiy*, memberikan komentar bahwa maksud *al-istidlal al-mursal* itu ialah *al-mashlahat al-mursalah*, yaitu *mashlahat* yang tidak ada dasar hukumnya dari syara' baik *nash* maupun *ijma'* yang

¹⁰⁵ Al-Syathibi, *al-Ṭīsham*, jilid II, hal 111

¹⁰⁶ Al-Syāthiby, *Al-Muwafaqat*., j. I, hal. 16

menerima ataupun menolaknya”.¹⁰⁷

7. Al-Syaukânî, (W. 1255 H.) menyatakan *mashlahah mursalah* itu lalah:

ما لا يعلم إعتباره ولا إلغائه وهو الذي لا يشهد له أصل معين من
اصول الشريعة بالإعتبار وهو المسمى بالمصلحة المرسله^{١٠٨}

Suatu *mashlahah* yang tidak diketahui apakah diterima atau tidak diterima oleh syara', yakni suatu *mashlahah* yang tidak mempunyai dasar hukum tertentu dari *ushul al-syar'iah* yang mengakui (atau menolaknya).

Kalau penelusuran bergerak ke depan, meninjau pendapat para ulama atau pakar yang masyhur selama abad modern hingga masa kini, antara lain seperti, Muahmmad Khudhari Bek, Muhammad Abu Zahrah,¹⁰⁹ Abdul Wahhab Khallaf,¹¹⁰ dan Wahbah al-Zuhailly¹¹¹ akan ditemukan rumusan- rumusan yang pada intinya sama, bahwa *Mashlahah Mursalah* adalah suatu *mashlahat* yang tidak ditemukan dalil tertentu atau dalil khusus melegtimasinya baik mengakui atau menolaknya.

Jika dianalisis defenisi-defenisi yang telah dipaparkan ini, hampir sama halnya dengan pembahasan pengertian *mashlahah* secara umum, Maksudnya bahwa pada tataran redaksional memang kelihatan ada perbedan-perbedan formulasi, namun secara esensial dan substansial sebenarnya sama. Intinya, bahwa *Mashlahah Mursalah* itu adalah *mashalahah* yang tidak disinggung oleh *Syāri'* (*legislator*). Dalam arti tidak ada dalil syara' tertentu yang secara khusus menunjukkan kbolehkan penggunaanya

¹⁰⁷ 'Addullah Darràs, *Al-Muwafaqāt fi Ushul al-Syari'ah*, (Mesir: al-Tijariyah al-Kuora, Uhr.) j. 1, hal. 39

¹⁰⁸ Al-Syaukani, *Irsyād al-Fuhül Ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al- Ushul*, (T.tp. Dār al-Fikr, t.th.), hal. 218

¹⁰⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*. (Mesir: Dar al-Fikr al- 'Arabiy, 1958), hal. 279

¹¹⁰ Abd al-Wahhāb Khallāf. *'Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dār al-Qalam. 1978). hal.. 84

¹¹¹ Wahbah al-Zuhailiy, *Ushūl al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'āshir, 1986), j. II, hal 756

(*al-i'tibar*), atau ketidakbolehan penggunaannya (*al-ilgha'*) sebagai *istinbat* hukum.

Tetapi bila *mashlahah* itu diimplementasikan sebagai dasar penetapan hukum akan mendatangkan dampak positif (manfaat dan kebaikan nyata) bagi manusia, sekaligus menghindarkan mereka dari bahaya dan kebinasaan (*mudarat dan mafsadat*).

Menurut Jalal al-Din Abd Rahman, kadang-kadang disebut juga dengan *istishlah*, karena di dalamnya terkandung arti upaya mencari kemaslahatan, yakni merumuskan hukum berdasarkan *Mashlalah Mursalah*, untuk merealisasikannya sesuai kebutuhan.¹¹² Jadi, menurut Jaläl al-Din ‘Abd Rahmân: *Mashlalah Mursalah* bukan sebagaimana difahami sebahagian *muhadditsin* (pembaharu) sebagai suatu teori murni (*nazhariyah Islamiyah*), tetapi ia adalah kaidah pokok (*qā'idah Ushūliyah*) dan dalil syar'i. Tidak seperti yang digambarkan—sebagai suatu téori—karena téori akan memerlukan uji coba, dan uji coba itu terkadang *natijah* (kesimpulan)-nya benar dan terkadang salah (*kāzibah*). Menghasilkan kebenaran pada suatu ketika dan keliruan pada kali yang lain, tidak demikian halnya *Mashlalah Mursalah* yang dipegangi para fuqaha.¹¹³

Dengan demikian, *Mashlalah Mursalah* sebagaimana juga dikatakan Abdu al-Karim Zaidan adalah “Kajian hukum dengan mempertimbangkan aspek kemaslahatan serta menghindari, untuk tema-tema perbuatan yang tidak diungkap secara eksplisit dalam al-Qur'an”¹¹⁴ akan tetapi masih terjangkau oleh muatan-muatan prinsip ajaran yang diungkap secara induktif oleh al-Qur'an dalam tema perbuatan yang berbeda.

Dalam konteks ini, ayat al-Qur'an tidak berperan sebagai dalil yang menunjukkan norma hukum tertentu, tapi menjadi syahid (saksi) atas kebenaran fatwa-fatwa hukumnya itu. Dengan demikian, “sistem analisis tersebut, menurut ulama Malikiyah, dibenarkan karena sesuai

¹¹² Jaläl al-Din ‘Abd al-Rahman, *Al-Mashalih ...*, hal. 16

¹¹³ *Ibid*

¹¹⁴ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut Muassasat al-Risalah, 1987), hal. 237

dengan kecenderungan *Syāri'* dalam penetapan hukum-Nya."¹¹⁵

Pada akhirnya, dapat ditegaskan bahwa *Mashlahah Mursalah* adalah sifat yang melekat pada struktur hukum berupa upaya untuk mengambil hal yang positif bagi manusia dan meninggalkan hal yang negatif, baik yang nyata maupun yang tersembunyi dari pandangan manusia.

D. Pendapat Ulama tentang *Mashlahah Mursalah*

Dalam mengkaji *Mashlahah Mursalah* sebagai dasar pertimbangan penetapan hukum, terdapat pendapat yang berbeda di kalangan para ulama. Menurut pengarang *al-Mashalih al-Marsalah wa Makanatuhā li al-Tasyri'*, ada empat variasi pendapat yang berkembang yang dapat diringkaskan sbb.¹¹⁶

- a. Versi pertama adalah pendapat yang menyatakan *mashlahah* itu harus dijelaskan oleh *zhahir nash*. Mereka tidak mau menetapkan hukum berdasarkan *mashlahah* kecuali ditemukan *dilalah* yang *zhahir*, karena mereka menganggap bukan *Mashlahah Mursalah* kalau tidak bisa disandarkan kepada *zhahir nash*. Oleh sebab itu, mereka tidak mengakui *mashlahah* selama tidak ada penjelasan *nash*, serta tidak mau mencari *mashlahah* di luar *nash*.

Jalal al-Din Abd al-Rahman mengatakan ini adalah pendapat kelompok *Zhabriyah*. Mereka terlihat sangat ekstrim, menganggap orang yang berpegang pada *mashlahah* itu mengada-ada terhadap Allah, mengikuti mereka adalah *fasid*. Dan berpegang pada *mashlahah* sama dengan menetapkan hukum syara' berdasarkan akal semata-mata. Dan itu bersumber dari bisikan *syaitan*. Menyerupai pendapat-pendapat *fasiq* yang membolehkan semua cara untuk mencapai apa yang dianggapnya *mashlahah*, seperti membunuh orang, mengalirkan darah dengan bebas.

- b. Versi kedua, ialah golongan yang mencari *mashlahah* dari *nash*, baik

¹¹⁵ Dede Rosyada, *Metode Kajian Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta Logos, 19 99), hal. 71

¹¹⁶ Jalal al-Din Abd al-Rahmān, *Al-Mashāhib*.....hal. 56-67

melalui *'illat*-nya, maupun maksud dan tujuannya. Mereka mengqiyas-kan setiap peristiwa yang mengandung *mashlahah* kepada peristiwa lain yang juga mengandung *mashlahah* yang disebutkan oleh *nash*. Menurut mereka *mashlahah* harus mempunyai dalil khusus, agar tidak tercampur antara *mashlahah* yang samar dengan *mashlahah* yang sesungguhnya. Menurut mereka, beramal dengan *mashlahah* yang tidak mempunyai pengakuan *nash* akan membuka pintu bagi orang-orang yang ambisius (seperti para pemimpin dan para hakim) untuk memperturutkan nafsunya dengan mengklaim *mashlahah* sebagai alasan, sehingga bermacam cara dilakukan atas nama *mashlahah* untuk meraih keinginannya. Karena itu bukan *Mashlalah Mursalah* jika tidak berada di bawah naungan *nash*.

Menurut Jalal al-Din, pengikut golongan ini sama sekali tidak mengakui *mashlahah* yang berdiri sendiri melainkan harus ada *nash* atau *ijma'* yang menunjukkannya. Jika tidak, maka *mashlahah* itu dianggap *mulghat* (tertolak).

- c. Versi ketiga, ialah golongan yang berpendapat bahwa semua *mashlahah* telah terakomodir dalam jenis *mashlahah* yang ditetapkan/diakui oleh *Syāri'* yang tercakup dalam paket pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. *Mashlahat* tersebut ditangkap dari dalil-dalil yang umum dengan syarat mendekati makna *al-ushūl al-tsābitah* (al-Qur'ān dan Sunnah).
- d. Versi ke empat, ialah golongan yang menerima *mashlahah mursalah* secara mutlak. Baik ia mengandung sifat-sifat *munasabah* yang bisa mewujudkan kemaslahatan karena mempunyai dasar yang umum (*kulli*) atau tidak.

Muhammad Abu Zahrah juga mengemukakan empat pandangan yang hampir sama dalam hal ini, yakni:

Pertama, menolak *Mashlalah Mursalah* selama tidak berdasarkan kepada sumber pokok (*ashl*) yang kuat (al-Qur'ān dan Hadits). Jika berdasarkan kepada *ashl* yang kuat, maka ia termasuk *qiyās*.

Kedua, *Mashlalah Mursalah* dapat diterima selama sesuai dengan

maqasid al-Syāri' dan tidak bertentangan dengan *ashl* yang *tsabit* (kuat). *Mashlahah-mashlahah* yang boleh diterima bisa terbebas dari berhagai *qayd* (batasan), kecuali dua *qayid* tersebut.

Ketiga, *Mashlalah Mursalah* diterima apabila mendekati makna dari *ashl tsābit* (sumber pokok yang kuat al-Qur'an dan Hadits), meskipun secara langsung tidak bersandar kepada sumber pokok yang berdiri sendiri.

Keempat, pendapat al-Gazali bahwa *Mashlahah Mursalah* diterima apabila merupakan kebutuhan yang *rill/pasti (qath'i)*.¹¹⁷

Selanjutnya beliau berpendapat bahwa keempat pandangan di atas sebenarnya dapat diringkaskan menjadi dua Saja. Tapi beliau tidak menyebutkannya secara eksplisit, namun dari argumen yang dikemukakannya, dapat disimpulkan bahwa yang beliau maksud adalah: *pertama*, pendapat untuk menolak *Mashlalah Mursalah* selama tidak berdasarkan *nash*; *kedua*, pendapat yang menerima *Mashlalah Mursalah* bila mendekati makna-makna *nash (ashl al-tsābit)*.

Menurut beliau, jika *Mashlalah Mursalah* diterapkan dengan syarat harus didukung oleh *al-ashl* (al-Qur'an dan Sunnah), ini berarti menggunakan sistem pengambilan hukum dengan *qayd* (ketergantungan) pada *nash*, dan ini sudah masuk pada wilayah kajian *qiyas*. Sebab sistem pengambilan hukum yang *mursal* merupakan keputusan yang secara literal lepas dari *nash*.

Bagi Abu Zahrah, pendapat al-Ghazāli yang mengkaitkan penerimaan *Mashlalah Mursalah* sebagai *hujah* dengan *dharūrat* yang *qath'i*, juga kurang proporsional, karena kondisi darurat membolehkan hal-hal yang terlarang, dan ini didukung oleh *nash* yang khusus. Jadi, ia merupakan satu model tersendiri yang tidak bisa dikatakan sebagai *istidlal mursal ghairu muqayyad* (pengambilan hukum secara bebas/lepas tanpa adanya *qayd* atau kualifikasi).

Berikut ini akan dipaparkan dua pendapat yang tidak searah da-

¹¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl Fiqh*, (Ttp.: Dār al-Fikr al- 'Arabi, 1th.) hal 285

lam memandang *Mashlalah Mursalah*

1. Pendapat Yang Menolak Teori *Mashlahah*

Di antara para ulama ada yang keberatan atau menolak menggunakan *Mashlalah Mursalah* sebagai dalil syar'i. Untuk ini, mereka menentengahkan alasan dan argumentasiya. Pada intinya dapat disebutkan sebagai berikut:

- 1.1 Kekhawatiran akan rusaknya tatanan kesucian hukum Syari'ah lantaran tindakan-tindakan orang-orang yang ambisius, dan memperturutkan keinginan nafsu (*taluss, wa al-tashry*) untuk mencapai tujuan dengan mengklaim atas dasar *Mashlalah Mursalah*, yang dikaitkan dengan perubahan kemaslahatan, perkembangan zaman, situasi, dan kondisi. Namun, alasan seperti ini dinilai kurang tepat, karena bepegang pada *Mashlalah Mursalah* itu ada syarat-syarat yang harus dipenuhi, antara lain adanya *muläimah* antara *mashlahah* itu dengan *maqashid al-syari'ah*. Apalagi menolak beramal dengan *mashlahah* akan membawa tertutupnya pintu-pintu rahmat bagi hamba. Dan yang berpegang pada *mashlahah* itu adalah para ahli *ijtihad* dan *istinbath*.¹¹⁸
- 1.2 Karena posisi *Mashlalah Mursalah* yang tidak jelas di antara dua posisi, yakni *ilgha'* dan *'itibar*. Kalau diharuskan berpegang pada *mshlahah mursalah* maka di satu sisi ia terkait dengan *mashlahah mu'tabarah*, tetapi pada sisi lain ia juga terkait dengan *mashlahah mulghat*. Karena ketidakjelasan posisinya ini, maka tidak sah berpegang padanya.¹¹⁹ Namun, alasan ini juga dibantah, karena suatu sifat yang mengandung *mashlahah* yang *räjih* (kuat) dan *mafsadat* yang *marjuh* (lemah), menjadikan berpegang pada *mashlahah* yang *räjih* lebih utama dari menolaknya, karena Syara' senantiasa memelihara prinsip *al-mashalih* dalam tasyri' hukum. Apa yang *di-zhan-kan* (diduga kuat) sebagai *al-munäsib mursal*, maka wajib beramal dengannya, karena beramal dengan yang *zhanni* adalah wajib.¹²⁰
- 1.3 Berpegang pada *Mashlalah Mursalah* akan membuat terpecahnya

¹¹⁸ Wahbah Zuhayli, *Ushul.*, hal 761

¹¹⁹ Lihat Al-Ämidi. *Al-Ihkam* ., III, hal. 137

¹²⁰ Lihat Wahbah Zuhaili, *Ushul*, hal. 762

kesatuan dan keuniversalan hukum. Akan terjadi kontradiksi hukum karena perbedaan tempat (*buldan*), masa, kondisi, bahkan karena perbedaan kepentingan antar individu, juga sebagai akibat *mashlahat* yang selalu berubah dalam perjalanan waktu.¹²¹ Namun, alasan ini juga tidak kuat, karena yang menjadi lapangan aplikasi *Mashlahah Mursalah* adalah persoalan/kemaslahatan yang tidak ada *nash* yang melegitimasinya atau menolaknya. Karenanya, ia tidak akan mengeliminasi atau mengganggu dasar-dasar kesatuan dan keuniversalan hukum.¹²²

2. Pendapat Ulama yang Mendukung Teori *Mashlahah*

Para ulama yang setuju *Mashlahah Mursalah* sebagai dalil hukum berargumen dengan al-Qur'an, Sunnah, praktek para sahabat, praktek para Imam *mujtahid*, kebutuhan realistik kehidupan serta maqashid syari'ah, seperti dijelaskan Dr. Jalal al-Din 'Abd al-Rahman¹²³ yang intinya sebagai berikut:

2.1 Dalil Qur'ani.

Mereka beralas-pikir pada sejumlah firman Allah yang menunjukkan bahwa *syari'at* Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Antara lain, firman Allah, dalam surah al-Anbiya' ayat 107:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

Inti ayat ini menunjukkan, pengutusan Nabi Muhammad saw. merupakan rahmat, dalam arti *syari'at* yang dibawanya adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia secara duniawi dan ukhrawi. Di dalam ayat ini, Allah seakan menafikan semua sifat dan *qarinah* kecuali satu sifat saja yakni *al-rahmah*. Maka, misi Nabi terfokus pada rahmah itu. Seandainya Islam itu sepi dari rahmat, maka kerasulanpun akan sunyi dari *mashlahah*, maka

¹²¹ Jaluddin 'Abd al-Rahmān, *Al-Mashlahah...* hal 94

¹²² Lihat Wahbah. *Ushul.*, hal. 762

¹²³ Jalal al-Din 'Abd al-Rahmān, *Al-Mashlahah* , h h. 69-89

akan sirnalah apa yang dituturkan ayat tersebut. Hal ini mustahil (batil).

Juga firman Allah SWT dalam surah Yûnus, ayat 57-58:

يأيها الناس قد جائتكم مو عظة من ربكم وشفاء لما في الصدور
وهذا ورحمة للمؤمنين * قل بفضل الله ورحمته فبذلك فليفرحوا هو
خير مما يجمعون

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhan-mu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah : “Dengan kurnia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Kurnia Allah dan rahmat-Nya itu lebih haik dari apa yang mereka kumpulkan” (Q.S Yûnus: 57-58).

Kedua ayat ini menunjukkan bahwa pemeliharaan *Syâri* terhadap kemaslahatan hamba-Nya dapat dilihat dari beberapa sisi. Pertama, ungkapan ayat “*qad ja-atkum mau'izah*” berarti Tuhan memberikan *mau'izah* (pengajaran). Di dalam *mau'izah* terkandung kemaslahatan yang besar, karena dengan adanya pengajaran itu mereka bisa terhindar dari penderitaan, dan melalui petunjuk itu pula mereka dicerdaskan. Kedua, ungkapan “*syifâan lima fi al-shudûr*” maksudnya Tuhan juga memberikan obat kepada mereka dari penyakit penuh keraguan, ‘aqidah yang salah, dan sebagainya. Tidak dapat dipungkiri bahwa penyembuhan dari penyakit ini merupakan kemaslahatan yang amat besar. Ketiga, ungkapan “*al-huda*” dan “*rahmah*”. *Huda* dan *rahmah* yang diturunkan untuk mereka merupakan puncak *mashlahah* sehingga mereka diselamatkan dari kegelapan ke alam cahaya iman. *Keempat*, mereka juga diberi kegembiraan, perasaan senang di dalam hati, sebagaimana firman Allah “*fabizalika falyafrahû*”. Kelima, ungkapan ayat “*huwa khairun mimma yajma'un*”, (al-Qur'an dan manfaat petunjuknya itu lebih baik (*ashlah*) dari apa

yang mereka kumpulkan) berupa kemaslahatan dari seluruh dunia ini. Yang *ashlah* dari *mashlahah* merupakan puncak *mashlahah*.

Itulah yang diberikan Tuhan untuk manusia.

Selain itu, mereka juga mengemukakan ayat-ayat lain seperti: al-Baqarah: 185, dan 204-205, al-Mäidah: 6, ayat-ayat tentang *qishash*, *hudud*, dan lain-lain yang menjamin terpeliharanya kemaslahatan manusia.

2.2 Dalil Sunnah

Mereka juga berdalil dengan banyak sekali Hadits sahih, antara lain Sabda Nabi saw.

الإيمان بضع وتسعون شعبة أعلىها شهادة أن لا إله إلا الله وأدنىها إمارة الأذى عن الطريق¹²⁴

Iman itu mempunyai 79 tingkatan, yang tertinggi adalah pengakuan tidak ada Tuhan selain Allah, dan yang paling rendah adalah membuang duri dari jalan (H.R. al-Bukhāri).

Hadits ini menjelaskan wilayah operasional agama yang membentangi antara aqidah di satu kutub tertinggi dan berujung pada pemeliharaan kemaslahatan manusia dengan representasi terendah membuang duri dari jalan. Artinya, menghindarkan sekecil apapun sesuatu yang dapat menyusahkan manusia. Juga Sabda nabi saw :

لا ضرر ولا ضرار¹²⁵

Tidak boleh membuat kemudharatan dan tidak boleh membiarkan kemudharatan. (H.R. Malik)

Hadits ini merupakan kaidah umum di mana Nabi telah menutup pintu kemudharatan dan mafsadat bagi manusia. Larangan memunculkan mudarat berarti perintah terhadap kebalikannya, yakni memelihara

¹²⁴ Lihat *Shahih al-Bukhari*, I. 11, *Shahih Muslim*, I : 63, *Sunan Nasāi*, VIII. 110, *Sunan Ibnu Majah*, I: 22

¹²⁵ Imam Malik, *al-Muwaththa'* : *Sunan Ibnu Majjah* II 784 *Subulussalam* II: 67 dan *Syarh al-Arb'in*, karya al-Nawawi, hal. 88

kemaslahatan di antara sesama manusia. Kemudian mereka juga berpegang pada sabda Nabi Saw. kepada Syu'bah yang meminang seorang perempuan tanpa melihat wanita itu. Nabi mengatakan:

أَنْظِرِ الْيَهَاءَ فَأَنْهَ أَوْ حَرَى أَنْ يُؤْذِمَ بَيْنَكُمْ¹²⁶

Lihatlah wanita itu, (dengan melihatnya terlebih dahulu) akan lebih mengharmoniskan di antara anda berdua. (H.R. Ibnu Majjah)

Melalui Hadits ini, Rasul mengisyaratkan pemeliharaan kemaslahatan dalam membina kehidupan keluarga, yakni demi keharmonisan dan kasih sayang dalam pergaulan rumah tangga.

2.3 Praktik Sahabat

Para sahabat adalah generasi terdekat dengan Rasul dan lebih banyak mengetahui tentang proses *tasyri'* dan rahasia-rahasianya, contoh dan teladan dalam penalaran. *Manhaj* mereka sama dengan *manhaj* Rasul. Keharusan mengikuti mereka tercatat dalam sabda Nabi saw. berikut:

أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ اقْتَدِ يَتِمُّ اهْتِدَايُكُمْ¹²⁷

Para sahabatku laksana bintang-bintang, yang mana saja kamu pedomani ia akan memberikan petunjuk kepadamu.

2.4 Praktek Para Imam Muiatahid

Para Imam Mujtahid itu tidak pernah keluar dari *manhaj Islami*. Mereka melanjutkan *sirah Salaf al-Shalih*, dari sahabat dan tabi'in, mereka juga memahami maqashid al-Syari' Mereka telah meletakkan qaidah-qaidah agar manusia terhindar dari kesesatan dan penyimpangan, mereka juga banyak menerapkan *Mashlalah Mursalah* dalam menyelesaikan berbagai persoalan hukum meski secara teoritis mereka tidak menyebut secara eksplisit, dalam dasar-dasar pegangannya. Namun, secara praktis berdasarkan penelitian para sarjana belakangan ditemukan bukti-bukti

¹²⁶ Lihat *Sunan Ibn Mäjah*, I: 599, *Sunan al-Tirmizi*, III: 288, *Sunan al-Därimi*, II 134

¹²⁷ Lihat *al-Talkhish al-Jabir*, (India: t.n.p., t.ch.) hal. 403

bahwa mereka menggunakan pertimbangan *mashlahah* ini.

2.5 *Maqashid Syari'ah*

Disamping alasan-alasan di atas, mereka juga berpegang pada *maqashid syari'ah*. Apabila suatu *mashlahah* bersesuaian dengan *maqashid syari'ah* dan termasuk jenis yang diakuinya, maka berpegang kepada *mashlahah* itu berarti mengindahkan *maqashid syari'ah*. Mengabaikannya berarti mengabaikan *maqashid* juga, dan mengabaikan *maqashid syari'ah* dalam hal yang memang *disyari'atkan*, tidak dibenarkan. Maka, sudah seharusnya berpegang kepada *mashlahah* dengan pertimbangan bahwa *mashlahah* itu memang signifikan dengan *ashl al-syari'ah*, bukan berbenturan, bukan pula penyimpangan darinya.

Menghadapi dua pendapat yang berbeda ini, kiranya cukup menarik bila diikuti dan direnungkan apa yang dikatakan oleh Abd al-Wahab Khallaf dalam pengantar terutama aspek yang berkenaan dengan *istishlah*. Intinya bahwa *istishlah* merupakan cara paling subur mensyari'atkan (menetapkan) hukum dalam kasus-kasus yang tidak ada *nash* yang tegas menentukan hukumnya. Di dalam *istishlah* tersedia lapangan yang luas untuk mengembangkan jangkauan pemikiran syari'at sesuai dengan perkembangan peradaban manusia, untuk mewujudkan kemaslahatan mereka dan memenuhi kebutuhan mereka. Mengembangkan pemikiran syari'ah dengan *istishlah* memerlukan ketelitian dan kehati-hatian yang sungguh-sungguh dalam menentukan mana yang *mashlahat* itu, dan kewaspadaan yang tinggi terhadap pengaruh negatif hawa nafsu yang sering menyelimuti *mafsadat* sehingga kelihatannya seperti *mashlalat*, dan membuat *mudharat* yang sebenarnya lebih besar dari manfaat seakan lebih menarik.¹²⁸

Dengan demikian tidak perlu diragukan lagi bahwa *Mashlahah Mursalah* secara substansial pada prinsipnya sudah diterima di kalangan ulama/mujtahid sehingga dapat diimplementasikan dalam penyelesaian berbagai kasus yang tidak ditemukan dalil *nash*-nya secara spesifik.

Alasan yang pada umumnya banyak dikemukakan oleh para

¹²⁸ Lihat "Abd al-Wahab Khallaf, *Mashādir.*, hal 85

ulama yang menentang penggunaan *Mashlalah Mursalah* adalah kekhawatiran terjadinya penyimpangan ketentuan syari'at oleh akal manusia yang dikendalikan oleh hawa nafsunya. Oleh karena itu, mereka yang mengartikan *Mashlalah Mursalah* itu adalah *mashlahah muhlagah* dalam arti betul-betul mutlak tanpa sandaran sama sekali pada *nash* syari'at tetap menolak penggunaannya. *Mashlahah* yang seperti itu pula yang mereka anggap menjadi pegangan Imam Malik dan ulama yang sefaham dengan beliau. Padahal, kata 'Ali al-Rabi'ah, Imam Malik tidak berpegang kepada istishlah yang mutlak seperti yang diduga orang, di mana *Mashlalah Mursalah* dijadikan alat dan cara untuk mewujudkan kehendak nafsu dan kemaslahatan khusus. Bahkan, *mashlahah muthlaq* seperti itu tidak seorang ulama-pun yang menggunakannya. Ali al-Rabi'ah menyimpulkan bahwa "mengambil dan mengimplementasikan *istishlah* (*Mashlalah Mursalah*) itu dalam menetapkan hukum yang belum disebut atau belum ditegaskan oleh *nash* syari'ah merupakan sesuatu yang disepakati oleh para imam dan ulama".¹²⁹ Demikian juga disimpulkan oleh Said Ramadhan al-Buthi,¹³⁰ setelah menuangkan uraian panjang lebar dengan bukti dan contoh bahwa *Mashlalah Mursalah* itu diterima oleh para ulama dengan sepakat, sejak dari ulama sahabat, tabi'in sampai pada para imam mazhab. Kalaupun ada yang menentang seperti golongan ulama mazhab *zhahiriyyah*, itu tidak berpengaruh karena mereka adalah kelompok kecil yang tidak banyak diterima oleh ulama Islam secara umum. Mereka juga telah menentang penggunaan qiyas, padahal mayoritas ulama Islam menerima dan menggunakannya.¹³¹

¹²⁹ Abd al- "Aziz al-Rabi'ah, *Adillat al-Tasyri*, (Beirut Muassasat al-Risalah, 1979), h h. 260-262

¹³⁰ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawäbith al-Mashlahah fi al-Syari'at al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1977), hal. 410

¹³¹ Lihat *Ibid*, hal. 107



Bab III

Mashlalah Mursalah dan Maqashid Syari'ah

A. Keterkaitan *Mashlalah Mursalah* dengan *Maqashid Syari'ah*

Pada fragmen-fragmen bahasan sebelumnya telah disebut istilah *maqashid syari'ah*. Abu Ishaq al-Syāthibi dalam jilid kedua dari empat jilid bukunya berjudul *Al-Muwafaqāt fi Ushūl al-Abkām*, telah mengembangkan konsep *maqāshid al-syari'ah* ini. Menurutnya, *maqāshid al-syari'ah* dapat diketahui melalui tiga cara:

Pertama, melalui perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*) Tuhan yang bersifat jelas. Keduanya menunjukkan kehendak Tuhan, maka melakukan perintah dan menjauhi larangan-Nya merupakan tujuan yang dikehendaki Tuhan.¹³²

Kedua, melalui *'illat* larangan dan perintah, mengapa suatu perbuatan diperintahkan dan mengapa pula perbuatan lainnya dilarang.¹³³

¹³² Al-Syathibi, *al-Muwafaqāt* I, hal. 275

¹³³ *Ibid*

'*illat* tersebut tentunya diketahui melalui metode-metode yang telah dikenal dalam literatur *ushūl fiqh*. Jika '*illat* tersebut dijelaskan secara eksplisit, maka *maqāshid al-syar'i* ditetapkan berdasarkan '*illat* tersebut, tetapi jika '*illat*nya tidak diberitahukan, maka haruslah *bertawaqquf* (diam) melalui dua sikap: tidak melampaui ketetapan hukum *nash* dan tidak menyatakan sesuatu sebagai *maqāshid al-syar'i* terhadap suatu perintah dan larangan.¹³⁴

Ketiga, bahwa wujud *syari'at* dibedakan menjadi dua tujuan pokok dan tujuan sekunder, di mana tujuan pokok dapat diketahui dengan cara menggeneralisasikan tujuan sekunder. Yang terakhir ini merupakan sarana penentu bagi tujuan pokok dan sekaligus penguat hikmahnya.¹³⁵ Dalam hal ini harus dibedakan antara hukum yang bercorak ibadah dengan hukum-hukum yang bercorak sosial. Dalam ibadah tujuan sekunder tersimpan didalam ibadah itu sendiri, sedangkan dalam hukum-hukum sosial tujuan sekunder secara jelas mudah diketahui oleh akal.¹³⁶

Tampaknya analisis terhadap kaitan antara *mashlahah mursalah* dengan *maqāsid syari'ah* merupakan simbiosis yang cukup urgent untuk melihat posisi *Mashlahah Mursalah* dalam perspektif pandangan ulama. Analisis terhadap hal ini dapat melahirkan dua dampak positif¹³⁷: Pertama, dapat menampakkan titik temu perbedaan pendapat antara ulama yang menggunakan *al-mashalih al-mursalah* dan ulama yang tidak menggunakan *al-masalih al-mursalah*. Kedua, analisis keterkaitan ini dapat menunjukkan bahwa *maqāshid syari'ah* cukup penting dalam rangka penajaman analisis metode *al-masalih al-mursalah* sebagai corak penalaran *istislahi* untuk memecahkan permasalahan-permasalahan hukum dalam Islam.

Dalam kaitannya dengan poin pertama, al-Ghazāli yang dapat dikatakan representasi dari al-Syāfi'i yang dikatakan menentang penggunaan

¹³⁴ *Ibid* hal. 276-277

¹³⁵ *Ibid*, hal. 278

¹³⁶ *Ibid*

¹³⁷ Lihat Asyafri Jaya Bakri, *Konsep Maqaashid Syari'ah Menurut Syathibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 147-148

Mashlalah Mursalah menyatakan, bahwa “bila yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah dalam rangka memelihara dan mewujudkan tujuan syara', maka tidak perlu dipertentangkan, bahkan wajib diikuti karena ia merupakan hujjah”¹³⁸ Oleh karena itu Muhammad Abu Zahrah, misalnya, mengaitkan *maqasid syari'ah* dengan batasan *Mashlalah Mursalah*. Bagi Abu Zahrah suatu kemaslahatan harus sesuai dengan maksud-maksud Syari' secara umum.¹³⁹ Dan Muhammad Muslehuddin, dapat dikatakan memberikan perluasan terhadap pandangan Abu Zahrah. Teori *mashlahah mursalah* menurut Muslehuddin “terikat pada konsep bahwa syari'at ditujukan untuk kepentingan masyarakat dan berfungsi memberikan kemanfaatan dan menghilangkan kemudharatan.”¹⁴⁰ Keterkaitan *maqasid syariah* secara tegas dapat dilihat dalam konsep Al-Syathibi. Setiap kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh *nash* secara khusus, akan tetapi hal itu sesuai dengan tindakan syara' maka *mashlahah* seperti ini dapat menjadi dasar hukum. Gambaran di atas di samping memperlihatkan titik temu perbedaan pendapat ulama tentang *Mashlalah Mursalah*, juga menampakkan muatan inti dari *Mashlalah Mursalah* itu sendiri.

Dalam kaitan ini menurut Dr. Asyafri Jaya, bahwa al-Syāthibi mengembangkan teori: “*al-sukūt 'an syar'iyah al-'amal qayyim al-mā'na al-muqtadhalah*” (bersikap diam dari pensyari'atan sesuatu yang pada hakikatnya berdampak positif).¹⁴¹ Atau metode *al-Sukit 'an Syai'in li annahu la da 'iya lah* (diam karena tidak ada motif) khususnya.

Tidak terdapatnya ketentuan Khusus dari *Syāri'* tentang sesuatu kemaslahatan adalah karena tidak adanya motif yang mendorong *Syāri'* untuk memberikan ketetapan hukum. Namun itu tidak berarti bahwa kemaslahatan yang muncul pada rentan waktu kemudian bertentangan dengan tujuan pensyari'atan hukum, tetapi hal itu “harus dimasukkan ke dalam kategori kemaslahatan yang ditunjukkan oleh prinsip-prinsip

¹³⁸ Al-Ghazali, *Mustashfa...*, 1, 1, hal. 310

¹³⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushil..* hal 221

¹⁴⁰ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat.* hal 127

¹⁴¹ Asyafri Jaya, *Konsep...* hal. 149

umum syari'at",¹⁴² bukan seperti yang dikatakan sebagian ulama "bahwa Tuhan luput dari membicarakan sebagian dari kemaslahatan makhluk ketika menetapkan hukum".¹⁴³

Teori motif itu menurut Khalid Mas'ud, ditentang oleh al-Razi,¹⁴⁴ Razi menyatakan bahwa tidak ada motif atau sebab yang dapat dihubungkan dengan perbuatan atau perintah-perintah Tuhan. Tetapi Razi mengakui bahwa perintah Tuhan ditujukan untuk kemaslahatan manusia, dan *mashlahah* atau *munásabah* itu dapat dianggap sebagai 'illat bagi perintah tersebut.

Tampaknya pembicaraan seputar ini merupakan bagian dari perdebatan tentang *mashlahah* yang diteologisasi oleh ulama-ulama *mutakallimin* masa lalu yang telah memunculkan polemik panjang dan melelahkan, menyita banyak waktu dan energi.

B. Syarat dan Validitas Kehujjahan *Mashlalah Mursalah* sebagai Dasar Pertimbangan Penetapan Hukum

Dalam membicarakan *Mashlalah Mursalah* sebagai sebuah metode atau dasar penetapan hukum, rasanya sangat perlu ditegaskan Kriteria dan syarat apa yang lebih relevan serta sejauh mana validitas kehujjahannya pada posisi tersebut. Inilah yang menjadi sentral bahasan pada sub ini. Sedangkan langkah-langkah sistematis teortis implementasi *Mashlalah Mursalah* akan dibicarakan pada bab berikutnya.

Meski secara individual atau antar kelompok terdapat perbedaan pendapat tentang keabsahan *Mashlalah Mursalah* sebagai dalil hukum syar'i, namun *jumbur fuqaha* tampaknya sepakat bahwa *mashlahah* dapat diterima untuk posisi ini. Dan setiap *mashlahah* seharusnya dipertimbangkan untuk diambil sebagai dasar penetapan hukum sepanjang

¹⁴² *Ibid*

¹⁴³ Ali Hasballah, *Ushul al-Tasyri' Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'ani 1976), hal. 162

¹⁴⁴ Khalid Mas'ud, *Filsafat*, hal 166

tidak dilatarbelakangi oleh dorongan hawa nafsu dan ambisi subjektif pribadi, dan tidak bertentangan dengan *nash* serta *maqasid syari'ah*.

Sementara itu para ulama juga menetapkan syarat tertentu bagi *Mashlahah Mursalah* sebagai metode penetapan suatu hukum atau penyelesaian kasus-kasus hukum. Dari berbagai informasi yang ditemukan, secara garis besar dapat dikatakan ada dua versi syarat penggunaan *mashlahah mursalah*. Pertama adalah versi Syafi'iyah dan kedua versi Malik. Versi pertama mengajukan tiga persyaratan yaitu: Pertama, *mashlahah* dimaksud harus mempunyai tingkat kualitas primer (*dharuriyat*), ke dua harus bersifat pasti (*qath'iyah*), dan ketiga harus bersifat umum (kulliat).¹⁴⁵

Contoh populer yang memenuhi semua persyaratan di atas menurut versi pertama dikenal dengan kasus “perisai” yang diungkapkan Al-Ghazali, yang alih bahasanya sebagai berikut:

Terjadi peperangan antara orang kafir dengan kaum muslimin. Dalam peperangan itu kaum muslimin diserang oleh orang kafir dengan menggunakan beberapa orang Islam yang telah tertawan sebagai perisai (tameng) untuk melindungi diri mereka dari tembakan kaum muslimin. Kalau kita tidak menembak tawanan yang menjadi perisai itu pasti orang-orang kafir akan mengalahkan kita; lalu mereka menguasai wilayah Islam dan membunuh semua orang Islam termasuk tawanan itu juga. Kalau kita tembak tawanan itu pasti kita telah membunuh orang Islam yang tidak berdosa. Membunuh tawanan yang dijadikan perisai dalam keadaan seperti ini, mendatangkan *mashlahat*, tetapi tidak ada keterangan syara' yang membolehkannya, maka disebutlah dengan *mashlahat mursalah*: tetapi karena *mashlahah* itu bersifat dharuriyah, qath'iyah dan kulliyat, maka ia boleh dipakai. Seorang mujtahid dapat mengatakan bagaimanapun keadaannya tawanan ini akan mati terbunuh (kalau tidak dibunuh orang Islam, pasti dibunuh oleh orang kafir). Oleh sebab itu memelihara jiwa

¹⁴⁵ Al-Amidi, *Al-Ihkam...*, hal. 203 juga al-Baidhawi, *Minhāj al- Wushūl*, hal. 135 Ibnu al-Subki, *al-Jam' al-Jawami'*, *Dar Ihya'i al- Kutub al-'Arabiyah*, (Mesir, 1.1.,) hal. 284. Al-Asnawi, *Nihiyat.. al-Ushul*, (mesir: Muhammad Ali Subih, t.t.), hal. 136. Al-Badakhshi, *Sark al- Badakhshi Manahij al-'Ugul*, (Mesir: Muhammad Ali Subih, 11), hal. 136 Jalaudidin Abd. Rahman, *al-Mashālih...*, hal. 50. Said Abd. Rabbi *Buhūts...*, hal. 102-103

seluruh kaum muslimin lebih sesuai dengan tujuan syara' dari pada memelihara jiwa seorang atau sekelompok tawanan tersebut.¹⁴⁶

Dari kutipan tersebut, dapat dilihat bahwa bolehnya membunuh tawanan yang menjadi perisai orang kafir demi untuk memelihara seluruh jiwa kaum muslimin minus tawanan.

Tindakan membunuh tawanan dalam keadaan seperti tersebut di atas tidak ditemukan *nash* syara' maupun ijmak yang membolehkan. Tetapi tindakan itu mengandung *mashlahat* yang termasuk kategori *mursalah* karena tidak ada dalil yang melarang atau membolehkannya. Walaupun tindakan membunuh tawanan itu tidak ada dalil yang membolehkan, tetapi tindakan itu sesuai dengan tujuan syara'. Tujuan syara' melarang melakukan tindak pidana pembunuhan dan penetapan Hukum qishash bagi pelakunya - maksimal - adalah untuk menghapuskan tindak pidana pembunuhan secara total, dan - minimal - adalah untuk mengurangi tindak pidana pembunuhan itu secara kuantitas. Oleh karena *maslahat* yang terkandung di dalam perbuatan membunuh tawanan tersebut sesuai dengan tujuan dan kebijakan hukum syara' maka *Mashlahah Mursalah* dapat digunakan sebagai dasar penetapan hukum dalam kasus seperti itu.

Mashlahah dalam contoh kasus perisai di atas disebut bersifat *dharuriyah* karena perbuatan membunuh tawanan itu tujuannya adalah untuk memelihara jiwa seluruh kaum muslimin. Memelihara jiwa termasuk *mashlahat* yang berada pada tingkat primer (*dharuriyah*). *Mashlahah* itu dikatakan pasti (*qath'iyah*) karena diketahui dengan pasti bila tawanan itu tidak ditembak, orang kafir akan dapat mengalahkan kaum muslimin. Dan dikatakan *mashlahah* itu umum (*kulliyat*) karena *mashlahah* tersebut ditujukan untuk kepentingan kaum muslimin secara umum dan menyeluruh.

Tiga persyaratan yang diajukan versi pertama ini sifatnya kumulatif dan permanen.¹⁴⁷ Oleh sebab itu, *mashlahat* yang berkualitas bukan primer

¹⁴⁶ Al-Asnawi, *Manahij al-'Uqul*, hal 136 Al-Ghazali, Al Mustashfa., I, hal. 294-295

¹⁴⁷ Kumulatif, karena semua syarat tersebut harus terpenuhi secara utuh dan lengkap. Permanen, maksudnya sifat dari syarat-syarat itu tidak boleh berubah

(*hajjiyah*) ataupun komplementer (*tahsiniyah*) dipandang tidak cukup kuat untuk dijadikan dasar penetapan hukum; begitu juga *mashlahah* komplementer (*tahsiniyah*) dipandang tidak cukup kuat untuk dijadikan dasar penetapan hukum, begitu juga *mashlahah* yang sifatnya tidak pasti (*zhan*) ataupun yang individual (*juz'iyah*). Al-Baidhawi menegaskan : *in kanat al-mashlahat dharuriyat, qath'iyat, kulliyat.. utubira wa illa fala*.¹⁴⁸ Keterangan yang sama juga datang dari Al-Badakhshi dalam Syarah-nya, katanya: *wa in lam yatahaqqqa al-quud al-tshalatsah fala yu'tabar*.¹⁴⁹ Kemudian al-Asnawi menjelaskan bahwa pendapat al-Baidhawi di atas berasal dari Imam al-Ghazali.¹⁵⁰

Sepanjang yang dapat ditelusuri untuk penulisan buku ini, tampaknya pernyataan al-Asnawi ini juga tidak sepenuhnya benar, sebab al-Ghazali mengajukan tiga syarat tersebut hanya ditujukan pada *mashlahah* yang sifatnya kasuistik. Artinya, persyaratan *dharuriyah*, *qath'iyah*, dan *kulliyat* itu hanya diberlakukan bagi kasus perisai tersebut, bukan menjadi persyaratan mutlak untuk menggunakan *Mashlahah Mursalah* dalam semua kasus.

Persyaratan penting untuk menggunakan *Mashlahah Mursalah* menurut al-Ghazali adalah: pertama, *mashlahat* itu harus sesuai dengan tujuan kebijakan hukum syara; kedua, *mashlahah* itu tidak bertentangan dengan *nash* yang *qath'i*,¹⁵¹

Menurut versi kedua, yaitu pendapat Imam Malik, untuk menggunakan *Mashlahah Mursalah* diperlukan persyaratan bahwa *mashlahah* itu:

1. Harus sesuai dengan tujuan-tujuan yang dikehendaki syara' dan tidak bertentangan dengan prinsip dan dalil syara'

atau berkurang tingkat kualitasnya

¹⁴⁸ Al-Baidhawī, *Minhaj* .., hal. 135

¹⁴⁹ Al-Badakhshi, *Sayarh*.., hal 135

¹⁵⁰ Al-Asnawi, *Nihayat*.. , hal 136

¹⁵¹ Lihat Wahhah Zuhaili, *Ushul*..., hal 774

2. Ditujukan untuk memelihara hal-hal yang bersifat primer (*dharuri*) dan untuk menghilangkan kesulitan manusia dalam urusan agama yang berkaitan juga dengan masalah yang bersifat bukan primer (*hájji*).¹⁵²

Bila dilakukan analisis komparatif terhadap data persyaratan kedua versi tersebut di atas, terlihat ada persamaan dan perbedaan tentang urgensitas persyaratan itu ditinjau dari pandangan masing-masing versi.

Tentang harus sesuai dengan tujuan syara', merupakan persyaratan penting bagi versi kedua, karena persyaratan ini disebut secara eksplisit, sementara versi pertama tidak menampilkan syarat yang demikian; sedangkan Ghazali harus dikecualikan dari versi pertama karena pendapatnya boleh dikatakan identik dengan versi ke dua. Artinya, Ghazali memandang persyaratan ini mempunyai status urgensitas tinggi untuk mengoperasikan *Mashlahah Mursalah* sebagai landasan hukum, berbeda dengan versi pertama yang tidak memberikan *stressing* pada persyaratan ini.

Suatu hal yang penting dicatat, walaupun versi pertama tidak menyebutkan persyaratan ini secara eksplisit, tetapi hal yang demikian tidak dapat diartikan bahwa versi pertama menolak persyaratan ini. Sebab diperoleh indikasi dalam kenyataan, versi pertama menjadikan persyaratan yang diajukan versi ke dua ini sebagai semacam konsiderans dalam mengambil keputusan hukum yang dapat dilihat dari pernyataan versi pertama dalam contoh kasus perisai, "...oleh sebab itu memelihara jiwa seluruh kaum muslimin lebih sesuai dengan tujuan syara' dari pada memelihara jiwa seorang atau sekelompok tawanan."¹⁵³ Dengan demikian, boleh dikatakan bahwa kedua versi ini sama-sama menggunakan syarat itu, tetapi berbeda dalam memandang status urgensitasnya.

Menurut hemat penulis, mensyaratkan "sesuai dengan *maqáshid syariah* (maksud syara')" ini mutlak perlu karena maksud syara' itu

¹⁵² Al-Syáthibi, *al-Írsham*, hal 132, Muhammad Abu Zahrah, *Ushul..*, hal. 279; Sa'id 'Abd. Rabbi, *Buhuts..*, hal. 102

¹⁵³ al-Asnawi, *Nihayat*, hal 136; Al-Badakhsi, *Syarh*, hal 135

mempunyai kedudukan sebagai dasar umum yang harus dirujuk dalam memutuskan hukum suatu kasus parsial yang belum ada ketentuan hukumnya. Kalau boleh diumpamakan, dasar umum itu sebagai sumber energi listrik dan kasus parsial yang belum ada hukumnya itu sebagai lampu pijar, maka sebuah lampu pijar tidak akan menyala tanpa dihubungkan dengan sumber energi listrik, dan kabel penghubungnya (*wasilah*) adalah *Mashlalah Mursalah*. Dari pengandaian ini dapat dipahami bahwa legalisasi hukum suatu kasus parsial tidak akan diperoleh jika tidak sesuai dengan tujuan syara'. Oleh karenanya persyaratan ini sangat penting untuk diperhatikan.

Mengenai syarat tidak bertentangan dengan *nash*, tampaknya versi ke dua sejalan dengan al-Ghazālī dan berbeda dengan versi pertama. Namun demikian tidak berarti versi pertama tidak setuju, sebab *mashlahah* yang bertentangan dengan *nash* yang *qath'* dinamakan *mashlahah mulghat*. Dalam hal *mashlahah mulghat*, para ulama sepakat tidak boleh digunakan sebagai dasar pertimbangan dalam penetapan hukum. Sebagian pengamat hukum mengatakan bahwa “tidak bertentangan dengan *nash*” ini adalah sebagai syarat bagi suatu *mashlahah* untuk dapat dikatakan *mursalah*; maksudnya syarat ini bukan sebagai persyaratan untuk mengamalkan *mashlahah mursalah*. *Mashlahah* yang dihadapinya adalah *Mashlalah Mursalah* atau bukan tanpa terlebih dahulu melakukan penelitian. Tahu secara ideal belum tentu tahu secara faktual kalau tidak disesuaikan dengan empiris yang dalam hal ini adalah sumber hukum.

Jadi bila seseorang penggali hukum setelah melakukan penelitian, ternyata tidak menemukan keterangan syara' yang menolak atau membenarkan maka ia akan merasa pasti atau setidaknya menduga keras bahwa *mashlahah* yang dihadapinya adalah *Mashlalah Mursalah* secara faktual. Bila demikian halnya maka pada saat itu barulah ia boleh melangkah ke tahap berklutnya yaitu tahap operasional *mashlahah* sebagai dasar penetapan hukum. Bila tidak demikian maka seseorang dapat dipandang memutuskan hukum menurut seleranya sendiri. Di sinilah letak arti pentingnya persyaratan ini diajukan.

Selanjutnya bila ia menemukan keterangan syara' yang jelas, tegas dan tidak mengandung kemungkinan arti lain (*qath'iyyu al-dilalah*) yang membatalkan *mashlahah*, maka ia harus berpegang kepada keterangan syara' dan meninggalkan *mashlahat*. Tetapi bila *mashlahah* itu bertentangan dengan syara' yang tunjukannya terhadap suatu makna tidak tegas atau mengandung kemungkinan arti lain (*zanni al-dilalah*), maka terdapat perbedaan pendapat ulama. Sebagian berpendapat *nash* yang demikian keadaannya boleh dikecualikan dengan jalan *takhshish* seperti Imām Mälik, Mälikiyah, Hanafiyah dan al-Ghazäli. Sedangkan al-Thufi, (W. 761 H.) menggunakan *mashlahah* walaupun bertentangan dengan *nash* yang *qath'i*. Sebagian lain tidak membolehkan kecuali dalam keadaan darurat, seperti Syäfi'iyah dan sebagian ulama Hanäbilah.¹⁵⁴

Mengenai syarat harus *dharuri*, *qath'i* dan *kulli*, yang diajukan versi pertama, tampaknya bagi al-Ghazali tidak berlaku mutlak pada semua kasus. Sementara versi kedua, menurut informasi dari al-Baidhäwi dan al-Badakhsi, menggunakan *mashlahah* baik yang sifatnya *dharuri*, *qath'i* dan *kulli* ataupun tidak demikian sifatnya. Artinya, itu juga tidak berlaku mutlak.¹⁵⁵ Jadi, dari keterangan Badakhsi ini dapat disimpulkan bahwa versi kedua sejalan dengan al-Ghazäli dan berbeda dengan versi pertama. Perbedaan ini terjadi berawal dari masalah perbedaan pandangan tentang kedudukan *mashlahah* itu sendiri. Tegasnya masalah ini merupakan masalah *ijtihadiyah*. Oleh karenanya, masing-masing mengajukan persyaratan yang tujuannya tidak lain untuk menghindarkan pengaruh hawa nafsu dalam memutuskan hukum. Menurut hemat penulis jika *mashlahah* itu sudah bersifat *dharuriyah*, *qath'iyah*, dan *kulliyat*, semua pihak akan setuju untuk menggunakannya. Tetapi yang masih diperselisihkan jika *mashlahah* itu bersifat *hajjiyat* atau *zhanniyat* dan *juz'iyat*.

Penyelesaian terbaik dalam masalah perbedaan ini adalah mengembalikannya kepada tujuan dan kebijakan syara' dalam menetapkan

¹⁵⁴ Keterangan lebih lanjut lihat Muhammad Abu Zahrah, *Malik*, (Mesir:Där al-Fikr, 1952) hal. 335 Mustafa Al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, (Dimsiyq: Dar al-Fikr, t.t) hal. 124; Wahbah Zuhaili, *Ushul...*, hal. 801

¹⁵⁵ Badakhsi, *Syarh..* , hal 136

hukum. Tujuan dan kebijakan syara' melegislasi hukum tidak lain adalah untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia. Kemaslahatan yang hendak diwujudkan syara' itu kelihatannya tidak saja ditujukan kepada yang *dharuriyat* dan *kuliyat*, tetapi juga kepada yang *hajjiyat* dan *juz'iyat*: karena kebijakan hukum syara' tidak hanya tertuju pada hukum berdasarkan selera. Kehati-hatian memang dituntut tetapi terlalu berhati-hati juga dapat membuat hukum menjadi kaku. Begitu juga *mashlahah* yang *zhanni*, karena "tidak ada yang mengetahui secara hakiki *mashlahah* hamba itu kecuali penciptanya sendiri, dan yang diketahui hamba hanya sebahagian kecil saja."¹⁵⁶ Jadi, masalah *zhanni* bukan hal yang asing dalam kajian ijtihad dan hukum, karena tidak semua hal yang dijadikan dasar pentapan hukum berkualitas *qath'i*, tetapi banyak juga yang *zhanni*, seperti *khabar ahad*. Penalaran hukum yang bertaraf *zhanni* boleh dipakai atau diikuti apalagi *zhan ghalib*. Demikian dikatakan oleh al-Amidi.¹⁵⁷

Sementara, Yüsuf al-Qardhawi¹⁵⁸ juga menilai bahwa syarat yang ditetapkan al-Ghazäli, yakni kemasahatan itu harus berdimensi *dharuri*, *qath'i*, dan *kulli*¹⁵⁹ merupakan syarat yang terlalu ketat dan "sangat sulit untuk dipenuhi".¹⁶⁰ Ibnu Munir, seperti yang dikutip Yüsuf Qardhäwi, demikian juga dikutip al-Syaukani, dalam *Irsyäd al-Fuhul* mengatakan, syarat-syarat Al-Ghazäli ini tidak lebih dari sesuatu yang dibuat oleh al-Ghazäli sendiri.¹⁶¹ Artinya, itu belum tentu disepakati oleh semua atau kebanyakan ulama lainnya. Oleh karenanya, syarat itu tidak selalu harus diikuti dan diterapkan dalam semua kasus.

¹⁵⁶ Al-Syāthibi, *Al-Muwafaqat...*, j. II, hal. 243

¹⁵⁷ Al-Amidi, *al-Ihkam...*, hal. 274; Muhammad Salām Madkür, *al-Ijtihad...*, hal. 140-143

¹⁵⁸ Yüsuf al-Qardhäwi, *Keluwesan...*, hal. 24, Bandingkan Wahbah Zuhaili, *Ushül...*, hal. 774

¹⁵⁹ Lihat Al-Ghazäli, *al-Mustashfa...*, .h. 284-301

¹⁶⁰ Yäsuf al-Qardhäwi, *Keluwesan...*, hal. 24

¹⁶¹ Yüsuf al-Qardhäwi, *Keluwesan...*, hal. 25 Bandingkan al- Syaukäni, *Irsyad al-Fuhül*, (T tp.: Dār al-Fikri, t th.), hal 243

Yüsuf Qardhāwī tampaknya juga kurang sepakat dengan syarat *qath'i* dan *kulli*¹⁶² demikian juga Wahbah al-Zuhaili.¹⁶³ Yang harus diperhatikan menurut Qardhawi, adalah kebenaran/kepastian, bahwa kemaslahatan itu nyata, bukan sekadar dugaan (*wahamivah*).

Kemudian sejauh yang dapat ditelusuri dari riwayat-riwayat yang ada tampaknya para sahabatpun tidak terikat dengan syarat-syarat seperti itu dalam mengimplementasikan *mashlahah*. Mereka pada prinsipnya menjaga kemaslahatan, sekalipun *mashlahat* itu bersifat lokal, khusus, dan sekunder (*hajjiyat*).¹⁶⁴

Khalifah Umar, misalnya, memutuskan tertalaknya seorang wanita yang suaminya hilang, entah sejak perginya sang suami atau sejak ia melaporkan hal itu kepada pengadilan. Keputusan itu dibuat untuk menjaga kemaslahatan sang isteri dan menghindarkannya dari kerugian lahir maupun batin, sekalipun belum ada bukti kematian suaminya. “Kemaslahatan dalam kasus ini bersifat khusus, sekunder, dan *zhanni*”.¹⁶⁵

Sungguhpun demikian, kriteria dan syarat-syarat yang relevan bagaimanapun tetap diperlukan. Karena manusia kadang-kadang terjebak oleh keinginan subjektifitanya sendiri, kekeliruan tanggapan, atau kebiasaan setempat, sehingga ia menyangka suatu perbuatan sebagai kemaslahatan, padahal ia mengabaikan ketentraman rohani hanya untuk memperoleh kepentingan jasmani.

Pertimbangan pribadi sangat berpengaruh terhadap pola pikir manusia. Oleh sebab itu, kita harus memiliki daya pilih, berhati-hati, dan memakai kriteria yang objektif untuk menentukan suatu bentuk kemaslahatan, sehingga kemaslahatan itu teruji kebenarannya. Untuk menjelaskan bahwa *Mashlahah Mursalah* mempunyai validitas legalistik syar'i untuk diimplementasikan dalam proses *istinbath* hukum, para

¹⁶² Yusuf al-Qardhāwī, *Keluwesan...*, hal. 25 Bandingkan al Syauckani, *irsyad al-Fuhul*, (T tp.: Dar al-Fikri, t.th.), hal 243

¹⁶³ Wahbah, *Ushūl...*, hal. 800

¹⁶⁴ Bandingkan Yusuf Qardhawi, *Keluwesan...*, hal. 24

¹⁶⁵ *Ibid*

fuqaha' berpendapat sebagaimana yang kemukakan Abdullah Nāshih Ulwan,¹⁶⁶ ada dua alasan pokok:

Pertama, kemaslahatan umat senantiasa berubah. Seandainya hukum tidak disyari'atkan (ditetapkan) atas pertimbangan kemaslahatan sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman; atau dengan kata lain pembentukan hukum hanya didasarkan pada *mashlahah* yang dijelaskan *Syāri'* saja, berarti banyak kemaslahatan umat di berbagai masa dan tempat yang terabaikan. Hal ini tidak sesuai, karena dalam proses pembentukan hukum tersebut tidak termaksudkan merealisasikan kemaslahatan hamba secara berkesinambungan, terutama kemaslahatan yang berada di luar tekstual *nash*.

Kedua, orang yang mencermati proses formulasi hukum yang dilakukan oleh para sahabat, *tabi'in* dan para mujtahid, akan mengetahui dengan jelas bahwa mereka telah menetapkan berbagai hukum berdasarkan *mashlahah* dan untuk merealisasikan *kemaslahatan* secara umum, bukan *kemaslahatan* yang dilegitimasi syara' (mu'tabarah) saja. Di samping itu, para ulama juga menetapkan syarat tertentu bagi *mashlahah* yang diterima tersebut.

Yang jelas, berdasarkan hasil kajian yang cermat dalam beberapa penelitian para sarjana Muslim mutakhir, diketahui bahwa *Mashlahah Mursalah* telah digunakan hampir secara merata dalam setiap mazhab, terutama empat mazhab sunni yang populer, termasuk juga *Syāri'* dan *Zhahiri*. Mereka menerapkannya sebagai salah satu dalil hukum syari' yang valid karena dibutuhkan umat atau masyarakat untuk dapat mengamalkan ajaran Islam itu sendiri dalam kehidupan ini dan demi kelestarian *fiqh*/ hukum Islam menghadapi berbagai persoalan kontemporer. Kalaupun dikatakan ada yang tidak menggunakannya itu hanya karena pemberian nama/ istilah yang berbeda terhadap *Mashlahah Mursalah*.

Muhammad Adib Shāleh setelah menengahkan uraian secara panjang lebar dan menunjukkan beberapa bukti, berkesimpulan bahwa "Imam mazhab yang empat sepakat memperhitungkan *mashlahah*

¹⁶⁶ Abdullāh Nāshih 'Ulwān, *Muhadharat fi al-Tasyri' al-Islamiyah wa fiqhuhā wa Mashādiruhā*, (T tp.: Darussalam, 1411 H/1990 M.), cet.1., hal. 105 Bandingkan 'Abdul Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh*, (Kuwait: Dar al- Qalam, 1978), hal 86

mursalah sebagai dalil dan mereka pegang dalam meng-*istinbath*-kan hukum, meskipun berbeda dalam penerapannya”.¹⁶⁷

Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa *mashlahah al-mursalah* dalam pengertian sesuatu yang tidak diatur oleh *nash* secara spesifik tapi ia berada dalam bingkai *nash* secara umum, atau dengan kata lain bukan *mashlahah ghairu mu’allaqah* (sama sekali lepas dari *nash*) seperti yang diduga banyak orang, mempunyai validitas kehujjahan yang signifikan sebagai dalil hukum. “Kalau pintu *mashlahah* ini ditutup maka hukum Islam akan kaku dan beku dalam mengiringi perjalanan waktu dan keadaan”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Muhammad Adib Shāleh, *Mashadir al-Tasyri’ al-Islami Wa Manahij al-Istinbath*, (Damaskus: Mathba’ah al-Ta’awuniyah, 1968), hai 490

¹⁶⁸ Abdul Wahhab Khallāf, *Ushūl* hal 88



Bab IV

Impelementasi *Mashlalah Mursalah*: Respon *Fiqh* Terhadap Persoalan Kontemporer

A. Perubahan Sosial dan Paradigma Pembaharuan Pemikiran *Fiqh*

1. Fenomena dan Trend Perubahan Sosial

Persoalan kemampuan beradaptasi antara *fiqh* dengan perubahan sosial atau sebaliknya antara perubahan sosial dengan *fiqh* “merupakan problem yang kontroversial dalam sejarah ushul *fiqh*”.¹⁶⁹ Untuk mendiskusikan problema tersebut, terlebih dahulu harus dipahami persoalan konsepsi dan diferensiasi hekitat pemaknaan *fiqh* (hukum Islam) dan perbedaannya dengan pemaknaan *syari’at* Islam.

Seperti telah disinggung pada Bab Pertama bahwa antara syariah dengan *fiqh* terdapat perbedaan. Syari’ah secara pasti harus disandarkan

¹⁶⁹ Khalid Mas’ud, *Filsafat..*, hal. 175

kepada *Syāri'* (Allah Swt. dan Rasul-Nya), sedangkan *fiqh* bisa disandarkan kepada mujtahid yang memformulasinya berdasarkan eksplorasi terhadap *nushush syari'ah*. Seperti *fiqh* Hanafi, *fiqh* Maliki, *fiqh* Syafi'i, *fiqh* Hambali, *fiqh* Syi'ah, dan sebagainya, karena diformulasi oleh masing-masing Imam yang menjadi panutan dalam paham *fiqh* tersebut. Hasil kerja ijthādi tersebut bisa berbeda antara mujtahid yang satu dengan mujtahid lain, sesuai kemampuan nalar dan kemampuan metodologis; yakni kemampuan penguasaan masing-masing terhadap materi persoalan dari berbagai disiplin ilmu yang dapat mendukung keberhasilan dan keakuratan hasil ijtihadnya.

Yang perlu ditegaskan kembali di sini adalah pada tataran ijtihad ini *fiqh* sebagai hasil kerja intelek mujtahid dalam memahami *nash-nash* Syari'ah, banyak sedikit dipengaruhi oleh kondisi dan situasi sosio historis dan sosio kultural yang berkembang pada masannya. Di samping pengaruh cara pandang mujtahid itu sendiri. Kondisi dan cara pandang/pola pikir itu bisa saja berubah karena perubahan sosial yang terjadi. Karena itu tidak mustahil *fiqh* pada suatu saat harus disesuaikan dengan perkembangan yang terjadi dan kemajuan berpikir, serta berdasarkan tuntutan kemaslahatan yang harus dipenuhi. Penyesuaian itu adalah dalam upaya mencapai suatu rumusan *fiqh* yang kontekstual, relevan dan selalu *up to date*.

Sebaliknya kerangka pikir tanpa pemilahan, yang bersikukuh pada konsepsi bahwa *fiqh* itu adalah hukum suci. hukum Tuhan - meski tidak ada muslim yang mengingkari hal itu tanpa boleh memberikan ruang gerak bagi aktualisasi implementasi penalaran, akan semakin mempertebal sekat adaptabilitas antara perubahan sosial dengan formulasi *fiqh*, atau sebaliknya antara formulasi *fiqh* (pada tataran terpilah) dengan perubahan sosial.

Kerangka pikir tanpa pemilahan seperti ini pula yang kadang-kadang membuat beberapa orientalis salah kaprah atau keliru dalam melancarkan kritik-kritiknya terhadap hukum Islam. Mereka tidak memisahkan antara hukum syar'i dengan karya istinbath para faqih yang disebut *fiqh* atau hukum Istam.

Hal ini bisa dilihat misalnya, pada karya Joseph Schacht¹⁷⁰ J.N.D. Anderson,¹⁷¹ N.J. Coulson.¹⁷² Mereka tidak membedakan antara ideal Islam dengan realitas/faktual muslim. Dari penelitian empiris terhadap realitas itu mereka menggeneralisasi bahwa seperti itulah Islam. Sehingga ada yang mereka sebut misalnya, Islam Abangan, Islam Santri, dan Islam Priyayi¹⁷³ Padahal Islam itu satu, yang beragam itu adalah praktek agama di kalangan muslim sebagai penganutnya, yang bisa saja berbeda praktek cara hidupnya dengan ideal atau konten ajaran Islam karena keterbatasan pengetahuan dan kemampuan mengartikulasikan dalam kehidupan

Bahkan dalam spektrum yang lebih luas muncul juga istilah-istilah yang merugikan citra Islam seperti, konservatif, ortodok, tradisionalis dan berbagai simbol lainnya untuk kemudian dicap sebagai fundamentalis,¹⁷⁴ teroris, militan dan sebagainya.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Lihat Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1997. Dan *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, University Press, 1964

¹⁷¹ lihat J.N.D Anderson. *Islamic Law in Modern World*, (New York, 1959). dan *The Significan of Islamic Law in The Word Today*, (The American Journal of Comparative Law IX, 1960)

¹⁷² Lihat Noel J. Coulson, *History of Islamic Law*, (Eidenberg, University Press, 1964) dan *Islamic Family Law, Changing Law in Developing*, (London, Countries, 1963)

¹⁷³ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasisn, dari judul asli, *The Religion of Java*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), hal. vii

¹⁷⁴ Lihat komentar Howard M. Federspiel, tentang Kesewenangan Barat terhadap Islam/Muslim yang di Indonesia misalnya penjajah Belanda merendahkan Islam dengan mensejajarkan hukum Islam dengan hukum Adat atas kelicikan C. Snouk Hurgronje, Kebangkitan Islam tidak disukai, Spiel mengatakan: Aktivitas kaum nasionalis dengan westernisasinya tampak telah menimbulkan satu gerakan Muslim modernis yang agak berbeda, yang kemudian disebut dengan "Neofundamentalisme". Trend tersebut didukung oleh para aktivis yang terkadang bermental militan. Lihat Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Quran*, (Cornell Modern Indonesia Projekt, 1994). Versi Indonesia adalah terj. Tajul Arifin, *Kajian al-Qur'an Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 92. Spiel termasuk Orientalis yang agak objektif. Lihat juga Karm B. Akhtar dan Ahmad HI. Sakr, *Islam Fundamentalism*, (Ttp.: Library of Congress Catalog Card No. 82 083978, 1982.)

¹⁷⁵ Lihat misalnya, G.H. Jansen, *Militant Islam, an Informed an Incisive Analysis of Islam Konfrontation with the Westen World today*. (London: Pan Books Ltd. , 1979) Bandingkan Ismail Raji Al-Faruqi. *Islamisasi Ilmu Pengetahman*, terj. Anas

Fakta yang mereka temukan mungkin saja benar adanya karena keterbatasan muslim dalam mengartikulasikan ajaran agamanya, tetapi kesimpulan mereka tentang Islam kadang-kadang tidak mencerminkan objektivitas; tidak jelas apakah karena mereka tidak/belum memahami apa itu Islam yang sesungguhnya.

Seiring dengan itu, mungkin oleh sebagian muslim sendiri dianggap kurang pas bila ada rumusan *fiqh*/ hukum Islam yang selama ini kurang lazim terdengar tapi riil. Sebagaimana yang dikemukakan oleh beberapa pakar. Dr. Muhammad Atho' Mudzhar misalnya, mengemukakan bahwa apa yang disebut *fiqh* (hukum Islam) selama ini sebenarnya "Tidak lebih dari sekedar produk interaksi ulama dengan lingkungan sosial budaya yang ada di sekitarnya, yang karenanya tidak boleh kebal terhadap perubahan".¹⁷⁶

Rumusan di atas sepiantas terasa dangkal dan ada nuansa desakralisasi *fiqh*/hukum Islam, tetapi itulah kenyataan historis. Bahwa *Fiqh* itu tumbuh, berkembang dan mengalami perubahan seiring perjalanan waktu, perkembangan situasi, kondisi masyarakat, mengalami pasang naik dan pasang surut.

Sungguhpun demikian, *fiqh* tidaklah dapat disamakan dengan produk penalaran rasional atau ilmiah semata-mata. karena ijtihad itu meskipun juga merupakan suatu upaya penalaran; sebaliknya ia lebih merupakan interaksi antara wahyu dan rasio, yang menjadikan pancaran dan bimbingan wahyu itu melekat padanya. Inilah perbedaan yang sangat asasi antara produk jihad dengan produk pemikiran ilmiah yang tidak mengolah materi hukum yang berasal dari wahyu. Dengan demikian hukum-hukum *fiqh* atau *ijtihadiyyah* menempati kedudukan khusus dalam hati setiap Muslim yang mendengarkan suara imannya. Hukum-hukum *fiqh* produk ijtihad itu meskipun tidak mempunyai kekuatan mengikat yang formal sebagaimana keputusan hakim atau peraturan perundang-undangan resmi yang dibentuk oleh kekuasaan umum, tetapi ia mengikat secara moral bagi seseorang Muslim atas dorongan imannya.

Mahyuddi, (Bandung: Pustaka 1982), hal. I

¹⁷⁶ Muhammad Atho Mudzhar, *Pengaruh Faktor Sosial...* hal 2

Hukum yang mengikat secara moral itu merupakan produk ijtihad yang berkesinambungan sejak zaman sahabat nabi hingga zaman kita sekarang ini. Pada mulanya wujud dari *fiqh* itu hanya berupa catatan-catatan yang memuat yurisprudensi dan interpretasi-interpretasi para sahabat Nabi terhadap materi-materi hukum yang ada dalam al-Quran dan Sunnah. Setelah tiba masanya registrasi dan kodifikasi hukum-hukum Islam, mulailah terbentuk pola-pola dan metode penalaran hukum sebagai cara mengolah sumber-sumber hukumnya menjadi diktum-diktum hukum yang dibutuhkan umat Islam. Metode ber-ijtihad yang dikembangkan seorang ulama mujtahid biasanya disebut mazhab. “Pada mulanya tercatat 500 mazhab. Kemudian mengrucut menjadi puluhan saja, dan setelah melalui seleksi alamiah selama dua abad, tinggallah empat mazhab yang terkenal dan diberlakukan di seluruh dunia Islam, dengan pengecualian mazhab Syi’ah”.¹⁷⁷

Hukum Islam sesungguhnya tidak pernah menutup perhatiannya terhadap berbagai fenomena sosial yang dialami umat/penganutnya sepanjang masa. Ia memang diperuntukkan bagi kemaslahatan umat sepanjang masa dan mengatur berbagai persoalan yang berkembang tak terbatas.

Sejak semula Islam selalu mencari bentuk-bentuk yang baru, serta segar bagi realisasi dirinya, dan ternyata ia senantiasa menemukan bentuknya. Bentuk-bentuk itu lah yang menampung kemaslahatan pada setiap perkembangan dan perubahannya. Kemaslahatan bisa diwujudkan dalam bentuk pertimbangan terhadap kondisi dan situast sosial, untuk selanjutnya menafsirkan preseden hukum yang telah mapan. Adanya pertimbangan-pertimbangan semacam itu telah disimpulkan oleh Qadhi Abu Yusuf dalam komentarnya terhadap kebijakan ‘Umar bin Khatab yang menghentikan kebijakan pembagian tanah-tanah rampasan dan mengumpulkan pajak-pajak tanah tersebut untuk kepentingan kaum muslimin. Menurut Qadhi Abu Yusuf:

¹⁷⁷ Lihat KH. Ali Yafi, *Menggagas Fiqh Sosial*, (Jakarta: Mizan, 1994) hal. 118

Pendirian ‘Umar yang tidak membagi tanah-tanah itu kepada pasukan-pasukan yang menaklукnya, adalah karena taufiq dari Allah, yang padanya terkandung kebaikan untuk seluruh kaum muslimin. Demikian pula pajak yang dikumpulkan dan dibagikannya kepada kaum muslimin untuk meratakankan pemanfaatannya bagi kepentingan yang lebih besar.¹⁷⁸

Dalam memberikan respon atas perkembangan mutakhir yang terjadi dalam kehidupan dunia modern, maka para ahli *fiqh* mulai mengembangkan cabang-cabang baru *fiqh*, seperti *al-fiqh al-dusturi*, *al-fiqh al-duali*, *al-fiqh al-amali*, *al-fiqh al-jina’i*, *al-fiqh al-ahwal al-syakhsiyah*, yang menata ketentuan-ketentuan *fiqhiyyah* di bidang-bidang konstitusi, kenegaraan, keuangan, administrasi negara, pidana dan perdata.

Sebelum lebih jauh mendiskusikan paradigma perbaharuan pemikiran *fiqh*, penting dikemukakan terlebih dahulu seputar terma dan fenomena perubahan sosial yang sejak lama dan hingga dewasa ini menyita banyak perhatian dan menjadi trend diskusi atau kajian yang makin ramai diminati, tidak hanya di kalangan para sosiolog, tetapi juga di kalangan pakar/pemikir dalam berbagai bidang, para kaum muda terpelajar, termasuk para aktivis dalam berbagai lapangan.

Para sosiolog maupun antropolog sejak lama telah banyak mendiskusikan tentang bingkai batasan pengertian perubahan sosial. Kingsley Davis, misalnya, mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat.¹⁷⁹ Gillin dan Gillin, melihat perubahan sosial itu sebagai suatu “variasi cara-cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan kondisi, geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Abu Yusuf, *al-Radd ‘ala Siyar al-Auza’i*, (Mesir: Lajnah Ihya al-Ma’arif al-Nu’maniyah, 1357 H.), hal. 27

¹⁷⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Press, cet. XXIII, 1990), hal. 336

¹⁸⁰ *Ibid*, hal. 337

Secara singkat Samuel Koenig, menyatakan bahwa. “perubahan sosial menunjuk pada modifikasi-modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia. Modifikasi mana terjadi karena sebab-sebab intern maupun sebab-sebab ekstern”.¹⁸¹

Kemudian salah seorang sosiolog kawakan Indonesia Selo Soemarjan, merumuskan dalam *Social Change in Yogyakarta*,¹⁸² bahwa: perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap dan pola perilaku diantara kelompok-kelompok dalam masyarakat.

Defenisi Kingsley, tampak lebih memusatkan perhatian pada teori struktural dan fungsional (sebagai salah satu teori fundamental dalam ilmu sosiologi) untuk memahami perubahan sosial; sedangkan defenisi Gillin dan Gillin lebih memperhatikan faktor-faktor penyebab terjadinya perubahan sosial; kemudian Samuel Kuenig, melihatnya dari sudut perbaikan-perbaikan pola hidup masyarakat sebagai pengaruh berbagai faktor yang ada dalam masyarakat itu sendiri dan faktor yang datang dari luar. Dan defenisi Selo Soemarjan, buat sementara mungkin dapat dikatakan sebagai defenisi yang agak memadai, karena bersifat tidak terlalu parsial, dan menggambarkan adanya saling mempengaruhi antara lembaga kemasyarakatan dengan elemen-elemen masyarakat yang menganut nilai, norma dan sikap tertentu.

Tampaknya, kemungkinan terjadinya perubahan-perubahan sosial itu maliputi medan yang sangat luas; bisa berkaitan dengan “nilai-nilai sosial, norma-norma sosial, pola-pola perilaku organisasi, susunan lembaga kemasyarakatan, lapisan-lapisan dalam masyarakat, kekuasaan dan wewenang, interaksi sosial dan lain sebagainya”¹⁸³

¹⁸¹ *Ibid*

¹⁸² Selo Soemarjan, *Social Change in Yogyakarta*, (New York Cornell University Press, t.th.), hal. 379

¹⁸³ Soerjono Suekanto, *Sosiologi*, hal. 333

Karena luasnya bidang di mana perubahan sosial itu mungkin terjadi, maka para sosiolog berpendapat “bilamana seseorang ingin mengadakan penelitian, perlulah terlebih dahulu menegaskan perubahan apa yang dimaksudnya.”¹⁸⁴

Perubahan sosial secara umum menampakkan diri dalam bentuk perubahan yang menimbulkan akibat sosial yang sedemikian rupa sehingga terjadi dalam bentuk susunan serta hubungannya yang berbeda dari yang semula ada. Di sini terjadi pergeseran dalam pola hubungan di antara orang dengan orang atau kelompok dengan Kelompok dalam masyarakat atau unsur-unsur dalam suatu sistim. Problem sosial yang ditimbulkan oleh perubahan sosial itu bisa dirumuskan sebagai sesuatu yang tidak sesuai antara ukuran-ukuran yang diterima dalam pergaulan sosial dengan kenyataan sosial yang dijumpai. Dalam suasana seperti itu maka bagian-bagian atau sektor-sektor dalam masyarakat tidak sama cepatnya dalam berkembang.

Oleh karena adanya saling ketergantungan (*interdependency*) antara bagian-bagian itu, maka perubahan di satu bidang menimbulkan keharusan bagi dilakukannya penyesuaian oleh bagian-bagian lain, sehingga keadaan kembali menjadi bersesuaian.

Demikian juga antara agama dan masyarakat, ada interdependensi yang kuat. Seperti disebut Hisyam Djait,¹⁸⁵ hingga kini agama telah terikat kuat dengan bentuk masyarakat tertentu di mana agama ikut membantu pembentukan masyarakat dan sebaliknya masyarakat ikut mempengaruhi agama itu pula. Di masa-masa mendatang agama akan mampu pula untuk berkaitan (dengan perubahan masyarakat) dengan cara yang berlainan.

¹⁸⁴ Selo Soemarjan dan Soelaiman Soemardi, *Setangkai Bunga Sosiologi*, (Jakarta: UI Press, 1964), hal. 487

¹⁸⁵ Hisyam Djait, *Islam, Pembaharuan dan Bangsa Arab Baru, dalam Donuhue dan Esposito, Islam in Transition: Muslim Perspectives*, terj. Machnun Husein, *Islam dan Pembaharuan*, (Jakarta: Rajawali Press. 1993), hal. 265

Menurut Prof. Dr. Selo Soemartjan, para sosiolog berpendapat bahwa ada kondisi-kondisi sosial primer yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial, antara alain : kondisi ekonomis, teknologis, geografis, atau biologis, bisa menyebabkan perubahan pada aspek-aspek kehidupan lainnya.¹⁸⁶

Sebagai teori ilmiah maka teori sosial bersifat global, artinya tidak lokalistik, bisa berlaku dalam masyarakat mana saja, termasuk masyarakat muslim yang terikat dengan aturan-aturan hukum ke-Islaman. Dan perubahan itu sendiripun bisa terjadi dalam masyarakat mana saja termasuk masyarakat muslim. Perubahan-perubahan itu selalu terjadi dari masa ke masa dan menimbulkan problem sosial yang memberikan tekanan pengaruhnya terhadap hukum. Karena itu hukum Islam sebagai aturan yang hidup dan mengatur segala aspek dalam kehidupan muslim mau tidak mau terimplikasi oleh perubahan. perubahan yang terjadi dalam masyarakat yang memaksa para *fuqaha* atau mujtahid menanggapi atau merespon problem tersebut dengan *follow up* yang konkret.

Inilah antara lain tantangan *fiqh* dan *fuqaha*' ke depan. Menurut Dr. Said Agil Husin Al-Munawwar, perubahan dalam hukum dapat terjadi apabila dua unsurnya telah bertemu pada titik singgung. Kedua unsur itu adalah “keadaan baru yang timbul dan kesadaran akan perlunya perubahan pada masyarakat yang bersangkutan itu sendiri. Karena perubahan masyarakat pada hakekatnya adalah perubahan norma-norma.”¹⁸⁷

Dan ini berarti dalam dunia *fiqh* dan *fuqaha* sendiri harus selalu tumbuh dinamika ilmiah dengan memutar dinamo ijtihad yang boleh disebut sebagai “prinsip gerak” dalam Islam (*the principle of movement in structure of Islam*). Langkah penting kearah itu pertama-tama adalah adanya kesediaan membuka diri untuk melakukan penyegaran terhadap pemahaman khazanah *fiqh* lama. Melihat kembali tingkat relevansi

¹⁸⁶ Selo Soemartjan, *Setangkai...*, hal. 338

¹⁸⁷ Said Agil Al-Munawwar, *Islam dan Interaksi Sosial, Studi Tinjauan Hukum Islam, dalam Jural Bulanan Mimbar Hukum, Aktualisasi Hukum Islam*, No. 46 Thn. XI 2000 (Jakarta: Al-Hikmah & DITBINBAPERA Islam, 2000) hal. 71

rumusan-rumusannya untuk disesuaikan dengan kebutuhan umat masa kini yang hidup dalam dunia global dengan tingkat dinamika yang tinggi. Dengan demikian *fiqh* atau apa yang dikehendaki Allah tentang tingkah laku mukallaf dapat terlaksana dengan baik, kapan, dimana, dalam kondisi dan situasi bagaimanapun. Dengan prinsip gerak itulah *fiqh* akan menjadi dinamis, tidak kaku menghadapi dinamika sosial yang bagaimanapun agresifnya. Adanya keseimbangan antara dinamika sosial dengan dinamika hukum Islam diharapkan berdampak kemajuan bagi umat Islam.

Untuk memperjelas pada tataran mana pembaharuan pemikiran *fiqh* itu dapat dilakukan dan pada tataran mana pula intervensi penalaran manusia dilarang masuk, pandangan Khallaf tentang klasifikasi hukum yang ia lihat dari aspek *mashadirnya*, mungkin dapat membantu. Khallaf menyimpulkan ada empat klasifikasi hukum. Dapat dijelaskan sebagai berikut.¹⁸⁸

1. Hukum yang sumbernya adalah *nash-nash* yang *sharih*, *qath'i* dalam *tsubut*-nya dan *qath'i* dalam *dilalah*-nya.
Dalam konteks ini, menurut Khallaf, hukum bersifat pasti. Setiap muslim wajib mentaatinya, tidak boleh menyalahinya, serta tidak dibenarkan membuat aturan-aturan yang tidak sejalan dengannya. Seperti hukum tentang wajib shalat, zakat, puasa dan haji, memenuhi janji, dan lain-lain.
2. Hukum yang sumbernya adalah *nash-nash* yang *zanni* dalam *dilalah* (penunjukan)-nya terhadap hukum.
Dalam konteks ini ia menjadi lapangan jihad, tetapi dalam batas-batas pemahaman terhadap teks tersebut Tugas mujtahid dalam hal ini, menurut Khallaf adalah menegaskan lewat ijtihad-nya, apakah hukum yang ditunjukkan *nash* itu sudah *tsabit* (mantap/kuat), Misalnya tentang wajib atau tidak wajib adanya *khiyar* (hak pilih) diantara dua orang yang melakukan transaksi jual beli dalam suatu

¹⁸⁸ Abd al-Wahab Khallaf, *Mashādir al-Tasyri al-Islāmi fi mā lā Nashsha fih*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1392 H./1972 M.), hal. 11-12

majlis; atau seperti wajibnya menyapu kepala dalam berwudhu', apakah keseluruhan atau cukup sebahagian saja, dan lain-lain.

Hukum yang ditegaskan oleh mujtahid itu merupakan hukum Allah yang bersifat *zhanni* tentang suatu masalah, mujtahid tersebut wajib mengamalkannya, demikian juga orang-orang yang meminta fatwa kepadanya. Dalam hal ini dia boleh menetapkan aturan yang sesuai dengan hukum-hukum tersebut atau tidak menyimpang dari *dilalah nash* yang *zanni* itu. Misalnya di suatu tempat (negara) ditetapkan *'iddah* wanita itu adalah tiga kali suci, sementara di negara (tempat) lain ditetapkan tiga kali had. Allah-lah yang lebih tahu hikmah ditetapkannya *nash* yang mengandung dilalah lebih dari satu macam.

3. Hukum yang tidak ditunjukkan oleh *nash-nash* yang *qath'i*, tidak juga oleh *nash-nash* yang *zhanni*, tetapi ia ditetapkan oleh *ijma'* para mujtahid pada suatu masa.

Hukum dalam Klasifikasi ini, menurut Khallaf tidak menjadi lapangan jihad, orang-orang muslim wajib mengamalkannya, karena bila para mujtahid telah ber-iman tentang suatu hukum, maka hukum tersebut dianggap ketetapan umat, dan umat tidak mungkin memberi kesepakatan (*ijma'*) yang menyesatkan (*dhalalah*). Para mujahid itu adalah *ulil amri* dalam proses pengambilan hukum tersebut, sedangkan Allah telah memerintahkan agar mentaati *ulil amri*.

Tetapi hukum jenis ini harus diketahui kepastiannya (*di-tahqiq*) bahwa memang hasil *ijma'* para *mujtahid* pada masa tertentu, tidak cukup hanya dengan mengklaim hukum tersebut sebagai hasil *ijma'*. Contoh yang ditunjukkan Khallaf untuk kategori ini adalah seperti bagian waris untuk nenek adalah seperenam, cucu laki-laki terlarang mendapat warisan ketika ada anak laki-laki, dan batalnya pernikahan wanita muslimah dengan laki-laki non muslim.

4. Hukum yang tidak ditunjukkan oleh *nash* baik secara *qath'i* maupun *zanni*, tidak pernah juga terjadi *ijma'* mujtahid pada masa tertentu, seperti kebanyakan hukum *fiqh* yang menghiasi buku-buku *fiqh* Hanafiyah, Malikiyah Syafi'iyah, Hanabilah, Zaidiyah dan Syi'ah Imamiyah.

Mungkin yang dimaksud Khalaf dalam hal ini adalah tidak ada *nash* khusus yang langsung dapat diacu sebagai dalil.

Hukum dalam klasifikasi ini, menurut Khallaf, tidak lebih dari hasil *istinbath* mujtahid secara individual yang ditetapkan sesuai jangkaun pemikiran mereka, situasi, kondisi dan adat kebiasaan yang mengitarinya. Boleh saja bagi ahli ijtihad berbeda pendapat dengan hasil *istinbath* sebelumnya sebagaimana juga boleh saja para mujtahid yang sezaman berbeda pendapat antara satu sama lain; seperti juga boleh seorang mujtahid *ruju'* (surut) dari ijtihadnya yang terdahulu, kepada ijtihadnya yang baru.

Ulama sepakat bahwa jihad seorang mujtahid tidak mesti menjadi *hujjah* bagi umat Islam secara keseluruhan dan tidak wajib bagi muslim di setiap masa dan tempat mematuhi. Ia hanya menjadi *hujjah* bagi mujtahid yang bersangkutan, selama ia konsisten dengan hasil ijtihadnya, karena ia memandangnya sebagai hukum syara' berdasarkan *zahn*-nya. Dan hukum itu, juga menjadi *hujjah* bagi orang-orang yang meminta fatwa kepadanya, karena mazhab orang yang meminta fatwa adalah mengikuti mazhab/pendapat pemberi fatwa.

Akhirya, Wahab Khallaf menegaskan bahwa yang menjadi *hujjah* bagi muslim secara keseluruhan adalah Kitabullah, Sunnah mutawatir yang *ma'shum*, dan pendapat para mujtahid yang diterima secara bulat atau tidak diperselisihkan (*ijma'*).

Tetapi hukum dalam klasifikasi *ijma'* seperti dijelaskan Khallaf, juga masih perlu dikritisi karena *ijma'* yang didefinisikan sebagai "kesepakatan ulama pada suatu masa" dan harus diikuti, cenderung menutup akses ijtihad untuk masa sesudahnya, sehingga persoalan itu tidak boleh dipersoalkan lagi. Padahal, ketetapan hukum tersebut juga merupakan refleksi pemikiran ulama yang dipengaruhi perkembangan situasi dan kondisi yang mungkin saja berubah untuk masa berikutnya.

Namun, dari keterangan Khallaf ini, dapat ditangkap suatu pengertian bahwa jelas di lapangan *ijtihadiah* perubahan atau pembaharuan

perikiran hukum dibenarkan sejauh tidak bertentangan dengan hukum-hukum yang lebih kuat, dalam upaya merealisasikan kemaslahatan umat, menghindarkan mereka dari kesusahan, kesempitan, *mafsadat* dan *mudharat*. Bahkan, untuk tujuan itu pembaharuan hukum harus terjadi.

2. Paradigma Pembaharuan Pemikiran Fiqh

Seperti telah disinggung sebelumnya, pembaharuan pemikiran *fiqh* bukan sesuatu yang mustahil boleh terjadi, karena *fiqh* mempunyai potensi dalam merespon isyarat pertanda zaman dan mengakomodir penyelesaian berbagai persoalan masyarakat yang berkembang. Hal ini menurut Ahmad Zaki Yamani, dilandasi dua fakta asasi yaitu:

1. Bahwa Syari'at Islam itu luwes, dapat berkembang untuk menanggulangi semua persoalan yang berkembang dan berubah terus; ia sama sekali berbeda dengan apa yang telah digambarkan, baik oleh musuh-musuhnya maupun oleh sementara penganutnya yang menyeleweng atau yang kolot dan sempit yakni bahwa Syari'at Islam itu suatu sistem agama yang sudah lapuk dan nanar oleh sebab kelanjutan usianya.
2. Bahwa dalam pusaka perbendaharaan hukum Islam terdapat dasar-dasar yang mantap untuk pemecahan-pemecahan yang dapat dilaksanakan setempat, dan cermat bagi persoalan-persoalan yang paling pelik di masa kini, yang tidak mampu dipecahkan oleh sistem Barat maupun oleh prinsip-prinsip Timur, meskipun sekadar untuk melunakkannya.¹⁸⁹

Di sini penyebutan term syari'ah oleh Ahmad Zaki Yamani juga berkonotasi *fiqh* yang pada hakikatnya lebih merupakan interpretasi lanjut dari al-Syari'ah terutama dibidang hukum.

Fakta ketanggungan *fiqh* ini Juga tergambar dan pemikiran Orientalis kawakan John J. Donuhue dan John Esposito, yang mengatakan bahwa:

Sejarah umat manusia telah menyaksikan kebangkitan dan keruntuhan kerajaan-kerajaan yang luas berikut kebudayaannya masing-masing.

¹⁸⁹ Ahmad Zaki Yamani, Syari'at... hal. 13

Barangkali tak ada kebangkitan yang lebih mempesonakan selain kebangkitan peradaban Islam, baik lantaran cepatnya meluas maupun lantaran perkembangan budayanya yang kaya.¹⁹⁰

Dengan fakta ini, terutama yang ditampilkan Zaki Yamani, dapat dikatakan bahwa pengembangan pemikiran di bidang hukum (Islam) bukan hanya dapat, tetap justru didorong secara konstruktif untuk dilakukan dengan berpijak pada dasar-dasar yang mantap yang diletakkan oleh syari'at.

Dan dengan fakta ini juga, dapat dikatakan bahwa pengembangan *fiqh* itu bertitik tolak dari potensi yang “ada” (*existing*), kemudian mengalami perubahan secara kualitatif sebagai produk interaksi dalam kehidupan masyarakat. Ia menjadi beraneka ragam bentuk karena adanya tuntutan perubahan, internal maupun eksternal, dengan menempatkan unsur ideologis (perkembangan politik), biologis (pertumbuhan penduduk), geografis (lingkungan alam fisik), modernisasi (perkembangan ekonomi) sebagai variabel independen. Atau boleh jadi, produk pemikiran merupakan variabel independen, yang berpengaruh terhadap perubahan masyarakat.

Kesan kaku dan lapuknya *fiqh* (hukum Islam) selama ini adalah karena potensi prinsip-prinsip keluwesan dan keluasan yang dimiliki Islam itu tidak diolah dengan baik; atau paling tidak upaya yang ada belum maksimal. Disamping berbagai faktor eksternal yang juga lebih banyak membuat *fiqh* Islam dan umat Islam mengalami keterpurukan yang sangat lama.¹⁹¹ seperti bercokolnya kolonialisme dan kekacauan politik yang berkepanjangan di negara-negara Islam atau negara yang

¹⁹⁰ Jon J. Donuhue dan John L. Esposito, *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, alih bahasa Machnun Husein, Islam dan Perubahan, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hal xxxi

¹⁹¹ Sejak dihancurkannya Baghdad sebagai negara Adi Kuasa kedua Islam -yang pernah mencapai puncak kejayaannya setelah Negara Madinat ditangan tentara-tentara Mongol pada th 1250, reputasi Dunia Islam seakan tamat, sampai pada awal abad ke-18 ketika kesadaran muncul di Mesir dan dimualainya era kebangkitan Islam dengan mengirim Rifah Al-Tahtawi untuk studi banding ke Barat misalnya, sebagai keadaan terbalik dimana sebelumnya Barat belajar ke Baghdad dan negara-negara pusat ilmu pengetahuan Islam lainnya.

berpenduduk muslim dalam beberapa abad yang lalu. Para penjajah berusaha menancapkan pengaruhnya¹⁹² memberlakukan hukum-hukum sekuler¹⁹³ pada negara dan bangsa jajahan.¹⁹⁴ Bahkan sebagian Orientalis tidak pernah berhenti melancarkan serangan-serangan intelektualnya (*ghazwul fikri*), kadang-kadang dengan memutar balikan fakta dan memberi berbagai label yang merusak citra Islam.

Data historis menunjukkan bahwa mulai dari pertengahan abad ke- 18 M. sampai dasawarsa pertama abad ke 20 dunia Islam menempuh sejarah yang suram. Berturut-turut kolonialis barat terutama Ingegris, Belanda, Perancis, Rusia, Australia, serta Jepang (dari Timur), memasuki wilayah- wialayah Islam dan menjajahnya.

- Belanda memasuki Indonsia pada tahun 1606.
- Inggris memasuki India pada tahun 1757.
- Inggris memasuki Malaka pada tahun 1811
- Inggris memasuki Aden pada tahun 1839 + Lautan Merah
- Inggris memasuki Arabia Selatan + Timur pada tahun 184
- Inggris memasuki Mesir pada tahun 1882.
- Inggris memasuki Sudan pada tahun 1898.
- Perancis memasuki Al-jazair pada tahun 1830.
- Perancis memasuki Tunisia pada tahun 1881.
- Perancis memasuki Maroko pada tahun 1912
- Italia memasuki Lybia pada tahun 1911.
- Rusia memasuki Azov th 1778 (merebutnyavdari Turki)
- Rusia memasuki Bessarabia 1812 (merebutnya dari Turki).

¹⁹² Semeniak parah kedua abad ke-19 di banyak wilayah Dunia Islam, Hukum Islam dibatasi berlakunya hanya pada bidang hukum keluarga. (lihat J. Donuhue dan L. Esposito, Islam., hal. 321)

¹⁹³ Di Turki, Kamal Attaturk, berhasil diperalat sebagai boneka Barat yang akhirnya memproklamirkan Negara Turki sebagai negara sekuler penuh dengan mengambil alih Hukum Perdata Swiss (tahun 1928)

¹⁹⁴ Hingga dewasa ini pengaruh hukum barat masih sangat besar di bekas negara-negara jajahannya, Indonesia sendiri belum dapat menggantikan sepenuhnya hukum peninggalan penjajah. Kodifikasi Hukum-hukum Islam di Indonesia baru terwujud setelah mengalami perjuangan panjang dan sangat alot.

- Austria memasuki Hongaria + Transilvania Turki.
- Jepang memasuki Indonesia pada tahun 1942¹⁹⁵

Turki yang tadinya menjadi kubu pertahanan Islam di Mediteranian, sejak pertengahan abad ke-19 runtuh dari dalam Satu demi satu :

- Yunani lepas dari Turki tahun 1830
- Bosnia lepas dari Turki tahun 1830.
- Rumania lepas dari Turki tahun 1830.
- Bulgaria lepas dari Turki tahun 1830.
- Serbia lepas dari Turki tahun 1830.
- Montenegro lepas dari Turki tahun 1878.
- Dan perang Balkan tahun 1912 mengakibatkan Turki terusir sama sekali dari Benua Eropa.¹⁹⁶

Peta politik baru mulai berubah sejak pertengahan abad ke 20 ini yakni setelah pecahnya Perang dunia II

- Tahun 1945 Indonesia memproklamkan kemerdekaanya
- Tahun 1945 juga Irak merdeka dari jajahan Inggris
- Disusul oleh Syria tahun 1946 merdeka dari Perancis.
- Tahun 1947 Anak benua India merdeka dalam bentuk Republik India dan Republik Islam Pakistan
- Tahun 1952 Lybia, menyusul
- Tahun 1955 Sudan.
- Tahun 1956 Maroko.
- Tahun 1957 malaya dan Tunisia.
- Tahun 1958 Guinea dan mauritania.
- Tahun 1960 menyusul negara-negara Cameroon. Afrika Tengah, Chad, Dahomey, Pantai Gading, Mali, Neger, negeria, Senegal, togo, Volta Hulu, dan Somalia
- Tahun 1962 Aljazair.

¹⁹⁵ Lihat Muhammad Natsir, *Dunia Islam Dari Masa ke Masa*, (Jakarta: Panji Masyarakat, 1981), hal. 9

¹⁹⁶ Lihat Ibid, hal.10

Bab IV: Respon Fiqh Terhadap Persoalan Kontemporer

- Tahun 1963 Malaya, Kalimantan Utara menjadi Malaysia.
- Tahun 1965 Gambia merdeka.¹⁹⁷

Sekarang beberapa negara (Islam) di Asia Tengah masih meringkuk di bawah jajahan Rusia. Chechnia baru saja diluluhlantakkan oleh kepongahan Rusia di awal tahun 2000 karena berupaya melepaskan diri dari tangan penjajah itu. Penjajahan zionios Israel terhadap Palestina yang tidak kunjung selesai, konflik di Balkan dll.

Inilah bukti sejarah, dan tidak heran kalau dalam banyak hal umat Islam masih tertinggal dibanding negara-negara ex penjajah di Barat. Tapi umat Islam sejak pertengahan abad 20 Juga terus berusaha untuk bangkit mengejar ketinggalannya, meski hasilnya belum seperti yang diharapkan.

Akibat dari semua tekanan itu telah membuat umat Islam tertinggal dalam banyak hal; Kiranya sudah saatnya pembaharuan dalam pemikiran di bidang *fiqh* harus dibangun, karena ini merupakan keharusan krusial yang tak terelakkan ketika *fiqh* atau hukum Islam itu dituntut tetap relevan dan implementatif di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang Sarat dinamika. Dengan demikian diharapkan perannya sebagai *social control* dan *social engineering* menuju terciptanya *social equalibrium* juga tetap hidup dan dinamis. Hal yang perlu ditekankan di sini bahwa nilai akhlak dan moral tetap harus diperhatikan agar tidak seperti kebanyakan undang-undang positif,¹⁹⁸ yang hanya ditujukan untuk memelihara sistem keteraturan dan stabilitas walaupun dasar-dasar agama dan akhlak rusak dan hancur.

¹⁹⁷ Ibid, hal 22

¹⁹⁸ Wahbah al-Zuhaili, dalam *Fiqh al-Islami wa adillatuh*, menjelaskan perbedaan antara *fiqh* dengan undang-undang positif (Qánun) Diantaranya, *Fiqh*, katanya, sangat memperhatikan kaidah-kaidah akhlak Qánun al-wadh'i tidak demikian halnya, ia hanya memperhatikan tujuan manfaat, yakni diterapkan untuk memelihara sistem keteraturan dan stabilitas masyarakat, meskipun dasar-dasar agama dan akhlak rusak dan hancur. (lihat Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Dimsiyq Dār al-Fikri, 1989), j. I, hal. 22-23

Agar lebih terarah, maka memahami dengan baik hakikat pembaharuan itu, tujuan dan sasarannya, realisasinya, medan kerjanya dan dalam cakrawala bagaimana ia harus berkembang, juga merupakan keharusan.

Bagi kaum muda muslim terpelajar yang minatnya kepada kajian-kajian keislaman tidak karena kebetulan, tapi ditekuni dengan sungguh hati, sebetulnya pembaharuan pemikiran Islam secara umum dan pembaharuan pemikiran *fiqh* secara khusus cukup jelas. Namun mengingat masih banyaknya kontroversi diseputar itu, kiranya masih relevan dibicarakan apa yang dimaksud dengan pembaharuan pemikiran itu, khususnya pembaharuan pemikiran hukum Islam serta menelaah urgensinya bagi kemajuan dan kesejahteraan umat Islam dalam pergumulannya dengan dinamika perubahan sosial.

pembaharuan sebagai bentuk kata benda mengandung arti “perbuatan atau cara memperbarui”.¹⁹⁹ Paralel dengan istilah ini, di Indonesia digunakan pula istilah modernisasi, suatu istilah yang sebetulnya diserap dari istilah Barat “*modernization*”.²⁰⁰

Menurut Harun Nasution:

Istilah ini masuk ke dalam kajian-kajian keislaman bersamaan dengan masuknya kebudayaan Barat ke dunia Timur, terutama setelah dipopulerkan oleh para orientalis untuk menggambarkan perubahan-perubahan yang terjadi dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam dalam pikiran, pandangan, sikap, lembaga-lembaga sosial, adat-istiadat dan sebagainya yang membawa kepada keadaan baru.²⁰¹

¹⁹⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hal. 82

²⁰⁰ Kata modernization berarti proses membuat sesuatu menjadi baru, merupakan lawan dari sesuatu yang lama (ancien) Lihat Mercia Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, X, (London: Collier Mcmillan Publishers, 1987), hal. 18 lihat juga Hombly, *Advanced Learners, Dictionery of Current English*, (London: Oxford University Press, 1973), hal 360

²⁰¹ Harun Nasution, *Sekitar Modernisme atau Pembaruan dalam Islam*, dalam *Studia Islamika*, No. 5 Tahun 1977 (Jakarta: IAIN Syahid), hal. 3

Tetapi pemahaman lebih jauh tentang modernisasi masih sangat diperlukan, agar orientasinya lebih jelas untuk umat Islam. Di Indonesia, modernisasi yang dikaitkan dengan pemikiran keislaman telah menimbulkan polemik antara tokoh reformis senior seperti Prof. Dr. H. M, Rasyidi, Hamka, Mohammad Nasir, dan lain lain dengan para reformis muda seperti Dr. Nurchalis Majid dan kawan-kawan yang banyak melontarkan ide-ide modernisasinya sekitar tahun 70-an.²⁰² Menurut Hisyam Djait,. Refleksi faham modern telah menjadi sumber permasalahan yang sulit dipecahkan sebab faham modern itu belum mampu memisahkan secara tepat antara makna Islam dan masyarakat.²⁰³

Dalam kajian keislaman, pembaruan pemikiran biasa disebut dengan istilah *tajdid*, yang mengandung arti pikiran, aliran, gerakan atau usaha untuk mengubah pemahaman lama mengenai agama, institusi-institusi lama, dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern.

Gagasan pembaharuan pemikiran dengan sendirinya mengisyaratkan bahwa pembaharuan yang dilakukan adalah terhadap pemikiran atau penafsiran para ulama terdahulu mengenai ayat al-Qur'an dan Hadits, bukan pembaharuan terhadap Al-Qur'an dan Hadits itu sendiri. Sebab Al-Qur'an dan Hadits tidak boleh diubah dan diperbaharui serta tidak pernah mengalami perubahan. Keorisinilannya terjamin untuk selamanya. Allah SWT. telah berfirman :

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون²⁰⁴

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-banar memeliharanya.

²⁰² 34 Simak, Muhammad Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia Respon Cendekiawan Muslim*, terjemahan Ahmadie Thaha, (Jakarta Lingkaran Studi Indonesia, 1987)

²⁰³ Hisyam Djait, *Islam, Masyarakat Arab dan Pembaharuan* dalam Donuhue dan Esposito, *Islam...*, hal. 264

²⁰⁴ Lihat Q.S. al-Hijr:9

Gagasan pembaharuan ini muncul dan dimotivasi oleh kesadaran akan kondisi umat Islam setelah wafatnya Nabi. Periode formatif pasca Nabi bukanlah suatu periode sejarah yang tanpa konflik dan perjuangan diantara kelompok-kelompok kaum muslimin. Pada periode ini telah muncul konflik tajam antara berbagai aliran dalam masyarakat Islam mengenai ideologi, politik, sosial, moral dan spiritual. Pertarungan antara formalis normatif dan sufisme berlangsung cukup lama, hingga muncul Al-Ghazali yang dijuluki juga *Hujjatul Islam*, pada akhir abad ke 5 H/11 M. yang berusaha melakukan sintesis. Upayanya boleh dikatakan cukup berhasil meskipun bukan tanpa kelemahan. Antara lain kebanyakan karyanya dinilai “tidak berisi etos sosial, sehingga individu menjadi pusat perhatian yang berlebihan”²⁰⁵

Pada peralihan abad 13 ke abad 14, muncul ibn Taimiyah yang sering dianggap sebagai tokoh Mujaddid. Ia berupaya mendobrak pintu ijthad yang dikatakan telah tertutup sembari menandakan “bahwa rekonstruksi Islam hanya dapat dilakukan dengan menghidupkan semangat ijthad”.²⁰⁶

Kesadaran yang sama juga muncul di kalangan kaum terpelajar muslim - bermula dari Mesir, India, dan Turki, kemudian bergema ke berbagai dunia Islam lain, termasuk kaum terpelajar Indonesia - atas keterbelakangan umat Islam, khususnya dari abad ke 13 sampai dengan abad ke 19, karena ketiadaan inovasi dalam berpikir, kepatuhan yang kaku terhadap pendapat-pendapat pendahulu mengenai agama, penyerahan pada taqdir, dan ketiadaan visi mengenai masa depan.

Bila dicermati, maka secara garis besar ada lima tema besar²⁰⁷ pembaruan pemikiran di dunia Islam yang menonjol dan sering diangkat ke permukaan dalam abad modern ini.

²⁰⁵ Lihat M. Amin Rais, dalam pengantarnya pada John Donuhue dan L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan...*, hal. vi 18 Ibid, hal ix

²⁰⁶ Ibid, hal IX

²⁰⁷ Seperti juga dijelaskan secara singkat oleh Syahrin Harahap dalam *Islam Dinamis, Menegakkan Nilai-nilai Ajaran al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, (Yogyakarta, PT. Tiara Wacana Yoga. 1997) hal. 172-173

Pertama, gagasan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadits. Gagasan ini bisa ditangkap misalnya dari Amir Syakib Arsalan, dengan karyanya yang populer *Limādza Taakhkhara al-Muslimun wa Taqaddama ghairuh* (Mengapa umat Islam terbelakang, sementara orang lain maju?): Atas postulatnya ini ia menjawab sendiri bahwa keterbelakangan itu disebabkan umat Islam meninggalkan Kitab Suci Al-qur'an.²⁰⁸

Dengan kesadaran yang mendasar seperti itu para pemikir muslim sebelumnya juga telah berupaya melahirkan pemahaman-pemahaman baru terhadap Al-Qur'an. Munculah karya-karya besar seperti Tafsir al-Manar, karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha,²⁰⁹ Tafsir al-Maraghi, karya al-Maraghi,²¹⁰ *Al-insan fi al-Quran* karya 'Abbas Muhammad al-'Aqqad,²¹¹ dan lain-lain.

Di India dan Pakistan muncul pula karya-karya monumental seperti *The Holi Alquran* karya "Abdullah Yusuf Ali,²¹² *the Tarjuman Alquran*, karya Abul Kalam Azad,²¹³ *Major Themes of the Alquran* karya Fazlurrahman dan lain-lain.²¹⁴

Di Indonesia juga muncul beberapa karya tafsir, seperti *Tafsir al-Bayan*, karya T.M. Hasbi Ash-Shiddiqy,²¹⁵ *Hidayaturrahman* karya

²⁰⁸ Tulisan Arsalan ini telah disarikan Donuhue dan Esposito, dan dimuat dalam bukunya di bawah judul: Kemunduran Kita dan Sebab-sebabnya. Lihat Donuhue dan Esposito, *Islam..*, hal. 96-104

²⁰⁹ Lihat Muhammad 'Abduh dan Rasyid Redha, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, (Beirut: Dar al-Ma' rifah, 1935). Buku ini lebih populer dengan nama Tafsir al-Manar

²¹⁰ Lihat Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, (Cairo: Musthafa al-Bāb al-Halābi, 1974)

²¹¹ Lihat Abbas Al-'Aqqad, *Al-Insan fi Al-Qur'an*, (Kairo: Dar at Hilal, t.th.)

²¹² judul Lengkap buku ini: *The Holy Qur'an, Teks, Translation and Commentary*, terbit pertama kali di Lahore, 1934, kemudian diterbitkan juga di Amerika Serikat, Arab Saudi dan Libanon

²¹³ Lihat Abul Kalam Azad, *The Tarjuman al-Qur* dan, (Huderabag, Dr. Syed Abdul Latifs Trust for Alquranic & other Cultural Studies, 1980) Buku tersebut baru selesai tiga jilid karena penulisnya keburu wafat

²¹⁴ Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980)

²¹⁵ Lihat T.M. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsir al-Bayan*, terbit pertama di Jakarta, 1954 oleh penerbit Bulan Bintang, dan karya tafsirnya yang lain adalah Tafsir An-Nur,

K.H. Munawar Chalil,²¹⁶ al-Azhar karya Hamka,²¹⁷ Membumikan al-Qur'an karya Quraysy Syihab,²¹⁸ Tafsir Sosial karya M. Dawam Raharjo,²¹⁹ dan lain-lain. Lebih lanjut dapat dilihat Howard M. Federspiel,²²⁰ yang menulis kajian al-Qur'an di Indonesia. Tulisan ini buat sementara dapat dikatakan lengkap tentang perkembangan tafsir di Indonesia sampai dengan tahun tujuh puluhan.

Dalam kaitan dengan gagasan pertama ini, tidak berarti penggunaan *Mashlahah Mursalah* merupakan paradigma yang paradoksal. Ide kembali kepada al-Qur'an dan sunnah itu perspektifnya adalah kembali memahami teks al-Qur'an dan Sunnah sebagai reaksi terhadap Kecenderungan taqlid yang seakan menganggap teks-leks *fiqh* para Imam mazhab yang sudah menggantikan posisi teks-teks atau *nash* syariah. Dimana ketika itu berkembang asumsi bahwa penalaran *fiqh* dianggap telah selesai dan sempurna pada masa imam-imam mazhab terdahulu terutama imam mazhab yang empat.²²¹ Sehingga aktifitas ulama setelah itu hanya memahami teks-teks para Imam tersebut dengan mensyarah, men-*tahqiq*, atau hanya membuat catatan-catatan pinggir, atau sebaliknya mereduksi sedemikian rupa sehingga kadang-kadang menjadi sangat sulit difahami karena sedemikian ringkasnya. Jadi teks-teks para Imam itu, sebagaimana disentil al-Qadhi 'lyadh seakan menggantikan teks/*nash*

diterbitkan pertama kali tahun 1972

²¹⁶ Lihat Munawar Khalil, *Hidayatur Rahman*, (Jakarta: Siti Syamsiyah, 1958)

²¹⁷ Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, karya ini ia tulis pada tahun 1965

²¹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-qur'an*, terbit pertama tahun 1992, sampai Oktober 1998 buku ini telah mengalami tiga belas kali cetak ulang

²¹⁹ Lihat M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996).

²²⁰ Lihat Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Comel Modern Indonesia Project, 1994, alih bahasa Tajul Arifin, Kajian Qur'an di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1996) hal. 102-103. Buku ini dapat dikatakan terlengkap mengenai perkembangan tafsir di Indonesia hingga tahun 70-an

al-Islami, (Mesir: Muhammad Ali Shubih wa Auläduh, T.th.), hal.il. 113

²²¹ Lihat Muhammad Hudhari Bek, *Tärikh al-Tasyri' al-Islami*, alih bahasa Drs. Moh. Zuhri, (Semarang: 1980), hh. 519-592 terjemahan ini banyak kekeliruannya. Bandingkan Muhammad 'Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh*

syari'ah.²²² Semangat ijtihad berangsur redup dan mati; yang menggebu-gebu hanyalah semangat fanatisme mazhab dan debat antar penganut mazhab demi pembelaan mati-matian terhadap mazhab yang ia yakini satu-satunya benar.

Menurut Khalid Mas'ud, Muhammad Abduh sendiri sebagai salah seorang tokoh penggagas ide ini, "pada pidatonya tahun 1899 tentang reformasi-reformasi dalam sistem pengadilan di Mesir dan Sudan, menekankan penggunaan *mashlahah* sebagai petunjuk dalam pembuatan hukum".²²³ Josep Schacht, mengatakan bahwa "prinsip *Mashlahah*, menurut 'Abduh lebih baik dan disukai dibandingkan aplikasi hukum Islam secara literal."²²⁴ Kemudian Henry Laoust, juga menyatakan bahwa "prinsip *Mashlahah* adalah satu dari dua ide yang dijadikan landasan oleh 'Abduh untuk mengatakan bahwa Islam lebih unggul bila dibandingkan dengan Kristen, Disebabkan prinsip inilah Islam memiliki pengertian realitas (lebih berkembang dibandingkan dengan Kristen)"²²⁵ Menurut Khalid Mas'ud, "Abduh merujuk *mashlahah* sebagai suatu prinsip dalam menafsirkan hukum, yang merupakan prinsip perubahan, dinamis dan adaptabilitas."²²⁶

Kedua, adalah gagasan tentang aktualisasi tradisi. Penggagas tema ini berkeyakinan bahwa usaha pembaharuan pemikiran Islam sebetulnya tidak lebih dari *Al-Muhafazhat 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah*, (Memelihara tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Jadi tidak dengan sistem pangkas rata atau membuang keseluruhan pendapat, nilai-nilai, khazanah lama dan menggantikannya dengan yang baru sama sekali.

²²² Muhammad Ali al-Says, *Tarikh al-fiqh al-Islami* (Mesir: Muhammad Ali Shubih wa auladuh, T.th.), hal. 112

²²³ Khalid Mas'ud, *Filsafat...*, hal. 182

²²⁴ J. Schacht, Muhammad 'Abduh, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1961), hal. 406

²²⁵ Henry Laoust, *Le Califat dans Ladoctrine de Rasid Rida*, Beirouth: 1939), hal. 273, catatan kaki 61

²²⁶ Khalid Mas'ud, *Filsafat...*, hal 182

Dalam konstelasi *fiqh*, tradisi sampai batas tertentu memang diakui eksistensinya bahkan dikristalisasikan keabsahannya dalam salah satu dari lima pilar utama *fiqh* (*Qawa'id al-Khamsah*) yakni:

العادة محكمة^{٢٢٧}

Adat kebiasaan (yang baik) dapat ditetapkan sebagai hukum.

Implementasinya tentu saja sejauh tidak bertentangan dengan *ushul al-Syari'ah* dan *magāshid al-syari'ah* serta mendatangkan kemaslahatan nyata bagi kehidupan manusia.

Tema ketiga, adalah gagasan tentang islamisasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Ide ini dapat dilihat misalnya dalam karya Ismail Raji Al-Faruqi,²²⁸ “Abdul Hamid Abu Sulaiman,²²⁹ A.M. Saifuddin,²³⁰ Ahmad Baiquni,²³¹ (keduanya Indonesia) Termasuk juga Islamisasi ilmu ekonomi dan lain-lain.²³²

Al-Faruqi, dalam Karyanya *Islamitation of Knowledge, General Principles and workplan*, setelah menjelaskan *malaese* umat islam dan sebab-sebab internal dan eksternalnya, menegaskan bahwa tugas berat yang dihadapi ummah dalam abad ke 15 hijriyah ini adalah memecahkan masalah pendidikan. Tidak ada harapan akan diubah dan kesalahan-

²²⁷ Lihat al-Suyuthi, Al-Asybah..., hal. 63

²²⁸ Karyanya tentang ini berjudul: *Islamization of Knowledge General Principles and Workplan*, diterbitkan di Amerika (Washington DC International Institute of Islamic Thought, 1982) Versi Indonesia berjudul Islamisasi Pengetahuan, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1982)

²²⁹ Lihat antara lain ‘Abdul Hamid Abu Sulaiman, *Islamization Knowledge General Principles and Work Plan*, (Virginia U.S.A: The International Institut of Islamic Thought, 1988).

²³⁰ Lihat antara lain A.M. Saifuddin, *Desekulerisasi Pemikiran, Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1987).

²³¹ Karva Baiquni antarlain berjudul *Al-Qur ‘an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995, Alqur’an dan Ilmu Kealaman (yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1997).

²³² Sejak era 70-an berkembang gagasan membangun ekonomi Islam, muncul konsep-konsep perbankan Islam yang sekarang sudah berkembang di beberapa negara, termasuk Indonesia sejak beberapa tahun terakhir.

kesalahannya diperbaiki.

Ia juga merumuskan langkah-langkah menuju Islamisasi pengetahuan itu:

1. Penguasaan disiplin ilmu modern.
2. Penguasaan khazanah Islam
3. Penetapan relevansi Islam bagi masing-masing bidang
4. Pencarian sintesa kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu modern
5. Pengarahan aliran pemikiran Islam ke jalan-jalan yang mencapai pemenuhan rencana Allah SWT.²³³

A.M. Saifuddin, menyatakan bahwa:

Periode mulai abad 20 Masehi ini, para ilmuwan tidak lagi terpukau kepada saintisme: *science is the most powerfull*; karena implikasi saintisme ternyata telah menumbuhkan berbagai masalah dan gejala yang cenderung akan menjadi bumerang bagi peradaban manusia. Sains telah menjadi kering, dan menggiring manusia kepada lingkungan yang dehumanisasi, dan kepada lingkungan yang tidak harmonis antara manusia dan alam. Sains telah mengalami puncak proses sekulerisasi, dan dikhawatirkan akan menjadi bom waktu bagi kehancuran semesta.²³⁴

Karena itu ia mengusulkan bahwa dengan Al-Quran dan Hadits:

kita harus menembus kabut peradaban yang kelabu di bidang-bidang lingkungan hidup yang mengalami pencemaran, gaya hidup yang permisif, perdamaian yang tersamar, sains dan teknologi yang mengancam, serta membebaskan dikotomi filsafat dan sains. Kabut peradaban kelabu hendaknya secara berangsur diubah menjadi kecerahan, melalui proses Islamisasi dan Islamisasi kampus dan sainsnya.²³⁵

Ahmad Baiquni, dalam dua seri bukunya, menampilkan uraian yang sangat menarik tentang perpaduan antara konsepsi al-Qur'an dengan Ilmu Pengetahuan dan teknologi.

²³³ Lihat al-Faruqi, *Islamization...*, hal.98

²³⁴ Lihat A.M. Saifuddin, *Desekulerisasi...*, hal. 61

²³⁵ *Ihid*, hal.. 62

Di bidang ilmu ekonomi, muncul juga karya-karya monumental dari beberapa sarjana dan ekonomi muslim seperti: *Economic Theory and Prattice*, Prof. Muhammad Abdul Mannan,²³⁶ *The economic Interprise in Islam*, oleh Muhammad Nejatullah Siddiqi,²³⁷ *Economic Doctrines of Islam*, oleh Afzalurrahman.²³⁸ *Islam, Ekonomi dan pengurusan*, oleh Syed Othman al-Hasbhi, Dll.

Tema keempat, adalah pribumisasi Islam, seperti terlihat dalam Pemikiran Islam Lokal dan Islam Universal dari Syah Waliyullah al-Dahlawi,²³⁹ dari India, Zia Gokalf dari Turki, dan Abdurrahman Wahid dari Indonesia.²⁴⁰

Seperti ditampilkan beberapa karya sejarah, bahwa Islam India tidak hanya berhadapan dengan periajah Inggris, tapi juga lebih dalam menghadapi agama lokal Hindu dan Budha, oleh sebab ini Al-Dahlawi, menekankan pribumi Islam. Demikian pula sejarah Islam di Turki yang lebih banyak berhadapan dengan sekulerisasi, maka Zia menggagas *Pribumisasi* Islam, agar masyarakat Turki kembali ke Islam yang murni. Abdurrahman Wahid, (mantan Presiden RI) yang juga telah banyak malang melintang dalam berbagai bidang, agama, budaya, ekonomi, politik dan lain-lain. Dalam melihat berbagai agama yang berkembang di Indonesia, ia mengusulkan pendekatan alternatif, pendekatan budaya dan pendekatan sosial budaya dalam mengembangkan Islam.²⁴¹ Termasuk juga dalam tema ini bagaimana mengislamikan perilaku sebagian orang Islam.

²³⁶ Lihat Abd al-Mannan, *Economic Theory and Prattice*, terj. Dana bakti Waqaf, Yogyakarta, 1995

²³⁷ Lihat Nejatullah Siddiqi, *The Economic Interprise in Islam*, ter Anas Sidik, Kegiatan Ekonomi dalam Islam, (Jakarta: Bumu Aksara, 1979) 116

²³⁸ Lihat Afzalurrahman, *Economic Doctrines of Islam*, teri. Soeroyo, Doktrin Ekonomi Islam, (Dana Bakti Waqaf: Yogyakarta, 1995)

²³⁹ Karya monumentalnya adalah *Hujjatullah al-Balighah*, yang fidak hanya berbicara *fiqh* tetapi juga bidang-bidang ilmu keislaman lainnya.

²⁴⁰ Lihat Abdurrahman Wahid, *Peranan Umat Dalam Berbagai Pendekatan*, dalam Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia, (Bandung Team Penyusun, Remaja Rosda Karya, 1993), h.h. 193-210

²⁴¹ Ibid

Tema kelima, adalah gagasan tentang gerakan dakwah *bi al-hal* dan pembangunan ekonomi Islam yang mulai meninggalkan prioritas pendekatan aktivitas politik kepada pendekatan budaya.

Selama ini dakwah lebih banyak berkobar dalam perspektif retorika yang pada akhirnya bisa mengantarkan masyarakat pada titik jenuh. Sementara pada tataran aplikatif dakwah Kehilangan makna. Umat Islam sendiri ternyata Kebanyakan berada masih pada posisi marginal, ini tentu berdampak pada pilihan audien untuk tetap melirik Islam atau menoleh ke konsep lain yang dianggap lebih mampu mensejahterakan mereka. Demikian pula dalam perilaku individual, maupun organisasi, umat Islam sering tidak menampilkan keteladanan yang baik. Padahal keteladanan akan lebih berkesan dari bahasa lisan.²⁴² Sebuah *syair* Arab mengatakan “Bahasa keteladanan lebih efektif (lebih berkesan) dari bahas retorika/lisan”:

(لسان الحال أفصح من لسان المقال)

Dari gagasan pembaharuan pemikiran Islam ini, menurut Syahrin,²⁴³ ada empat unsur prinsipil yang sangat diharapkan dan di butuhkan bagi terciptanya kualitas sumber daya muslim berwawasan imtaq dan iptek.

Pertama, perlu pemahaman Islam secara lebih intelektual dan rasional, yang terkait dengan dua faktor (I) keadaan manusia, yang karena dorongan industrialisasi dan revolusi informasi, menjadi sangat rasional dan menekankan intelektualitas, (2) keperluan untuk memunculkan Islam sebagai alternatif terhadap berbagai kepercayaan sekuleristik.

Kedua, pemahaman yang lebih modern terhadap Islam itu tidak sekadar elektisisme (tambal sulam), yang menempatkan agama hanya sebagai pelengkap penderita dan modernitas (*sekuleristik*) sebagai subjeknya.

²⁴² Lihat juga Musthafa Mashur, *Qudwah di Jalan Da wah*, (T tp. Citra Islami Press, 1996), h.h. 157-163

²⁴³ Syahrin harahap, islam..., hal.173

Ketiga, agar setiap gagasan pembaharuan pemikiran itu tetap menjadikan al-Qur'an dan Hadits sebagai darah, nafas dan jantungnya, tetapi tidak slalu bergantung pada makna harfiah.

Keempat, hendaknya penggarapan pembaharuan itu tidak hanya bergerak dalam level pemikiran saja, tetapi juga ada semacam pembagian tugas, yakni di samping bidang pemikiran, ada yang bergerak dalam bidang pembaruan fisik (praktek), dan pembaruan moral serta sikap beragama. Jadi ada semacam *team work* (tim kerja) pembaruan terpadu, yang Senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai, *ukhuwah Islamiyah*.

Dalam kajian ini pembaharuan dikaitkan dengan pemikiran *fiqh* atau hukum Islam - yang menjadi bagian integral dari tema-tema pembaharuan pemikiran Islam - dalam konteks implelementasi *Mashlahah Mursalah*. Orientasinya adalah pada reformulasi dan reinterpretasi pemikiran dalam bingkai pemahaman hukum Islam dengan pendekatan *mashlahah*, atau kepentingan dan kebutuhan riil manusia yang muncul sebagai akibat terjadinya berbagai perubahan baik situasi, kondisi, tradisi dan sebagainya yang mempengaruhi pola kehidupan masyarakat

Pembaharuan pemikiran *fiqh* dimaksud, tetap memperhatikan teori/kaidah:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأ صالح

(Memelihara khazanah lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik).

Jadi tidak dengan memangkas keseluruhan norma, tradisi, pemikiran, hukum, aturan, dan sebagainya yang sudah lebih dahulu ada, lalu menggantikannya dengan yang baru sama sekali tanpa proses dan selektifitas.

Pembaharuan pemikiran hukum Islam yang perlu dikembangkan adalah pembaharuan yang bersifat sintetik, (*syntetic Islamic Thought*). Artinya, pemahaman hukum yang dimulai dengan menangkap idiom-idiom modern dan mendeteksi fenomena-fenomena dan persoalan-

persoalan sosial yang dihadapi masyarakat. Untuk mendekatkan semua ini pada idiom-idiom al-Qur'an dan Hadits kita tidak selalu perlu bergantung pada pemahaman harfiah *nash*, akan tetapi dikembangkan lewat pendekatan kontekstual dan metode *istiqrā'* atau analisis deduktif terhadap *nushus syari'ah* yang global (normal) untuk mencapai suatu kongklusi yang relevan dan valid.

Dalam menghadapi kondisi perubahan sosial seperti yang berkembang dewasa ini, Dr. Yusuf al-Qardhawi, mengajukan dua model ijthād yang perlu dikembangkan, yakni *ijthād intiqā'i*, atau *ijthād tarjihī* dan *ijthād insyā'i* atau *ijthād ibtidā'i*.²⁴⁴

Yang dimaksud dengan jithād intiqā'i adalah ijthād yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang untuk memilih pendapat ahli *fiqh* terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagaimana tertulis dalam berbagai kitab *fiqh*. Kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi kita sekarang.²⁴⁵

Dalam konteks ini *mujtahid muntaqi* bertugas mempertimbangkan dan menyeleksi dalil-dalil dan argumentasi-argumentasi dari setiap pendapat itu, kemudian memberikan preferensinya terhadap pendapat yang dianggap kuat dan dapat diterima. *Tarjih* dalam hal ini harus dipahami dalam konteks yang lebih luas, tidak hanya terbatas pada mazhab tertentu, atau mazhab sunni yang empat saja. Tetapi dilakukan terhadap berbagai pendapat dari mazhab manapun asalnya, termasuk Syi'ah, Zhahiri dan lain-lain da Coulson dan Anderson menyebutnya sebagai "*takhayyur*" atau *electic expedient*.²⁴⁶

Yang dimaksud dengan *ijthād insyā'i*, adalah usaha menetapkan kesimpulan hukum mengenai peristiwa-peristiwa baru yang belum

²⁴⁴ Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijthād fi al-syari'at al-Islāmiyyah ma'a Nazhariyatīn Tālīliyyat fi al-ijthād al-Mu'ashir*, (Kuwait: Dār al-Qalam. 19185) hal. 115-127

²⁴⁵ Ibid, hal 115

²⁴⁶ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), hal. 185. Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, (London: the atloness Press, 1976), hal. 47-48

diselesaikan oleh para ulama *fiqh* terdalulu.²⁴⁷

Pada *ijtihad insya'i* ini diperlukan pemahaman yang menyeluruh terhadap kasus-kasus baru yang akan ditetapkan hukumnya. Kalau tidak, maka *mujtahid munsyi'* akan mengalami kesulitan menetapkan hukumnya secara baik dan benar.

Dalam konteks ini konsep *ijtihad jama'i* (*ijtihad* kolektif dan terpadu) menjadi sebuah alternatif dan sangat relevan. Karen persoalan-persoalan kontemporer kadang-kadang sangat kompleks dan mengandung berbagai dimensi, maka diperlukan mujtahid yang menguasai berbagai disiplin ilmu. Keterbatasan kemampuan sebagai manusia merupakan sebuah kendala; untuk itu kerjasama terpadu adalah alternatif yang dapat ditempuh agar mampu melaksanakan misi ini dengan baik.

Untuk aspek-aspek hukum *fiqh* yang bisa berubah, peran pembaharuan pemikiran hukum sangat diperlukan, berbeda dengan aspek-aspek hukum yang bersifat konstan.

Sesuatu yang dinyatakan dengan pasti oleh Tuhan dan dijelaskan oleh Nabi merupakan suatu teks atau *nash syar'i* yang tidak akan mungkin berubah. Tetapi pendekatan yang dilakukan oleh mujtahid di dalam hal-hal yang tidak dijelaskan secara qath'i dan terperinci oleh teks syar'i mungkin saja berubah dengan berubahnya pelaku ijtihad atau objek ijtihad.

Oleh karena kemaslahatan umat itu tidak universal dan dapat berubah menurut perubahan suasana maka asumsi terhadap kehendak Tuhan mungkin berubah dan mungkin pula ditanggapi secara berbeda.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dalam *l'lam al-Mwaqqi'in*, telah mengidentifikasi lima faktor yang sangat berpotensi mengubah formula hukum dalam kerja *ijtihad* para ulama. Ia menyatakan:

تغير الأحكام بتغير الأزمان والأحوال والنية والعادة^{٢٤٨}

²⁴⁷ Yusuf al-Oardhawi, *al-Ijtihad..*, hal. 126

²⁴⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *l'lam al-Muwaqqi'in*, (Beirut: Dār al-Jalil, 1973), j,

Dari ungkapan ini dapat dirumuskan lima prinsip dasar atau meminjam istilah Mujiono, “Panca Prinsip Transformasi (perubahan) Hukum Islam.”²⁴⁹

1. Transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi waktu.
2. Transformasi hukum Islam selaras dengan transformasi ruang.
3. Transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi keadaan.
4. Transformasi Hukum Islam itu selaras dengan transformasi motivasi/ niat.
5. Transformasi Hukum Islam itu selaras dengan transformasi kebiasaan.

Tetapi dalam Konteks perubahan sosial, menuurt Ghufuran A. Mas’adi, visi alternatif *transformasi* (Perubahan hukum pada tataran *tathbiqi*) saja belum cukup. Secara reformasi hukum Islam atau *fiqh*, diperlukan perubahan pada tataran *istinbath*, ia menyatakan:

Perubahan adalah Sesuatu yang riil dan manusiawi, sementara itu teks al-Qur’an dan Sunnah Nabi bersifat sebaliknya, yakni permanen. Membiarkan dua dimensi hukum Islam yakni, teks dalil hukum dan fenomena hukum (*waqi’at*) dalam sifat dan konteksnya masing-masing jelas akan menimbulkan kesenjangan antara hukum dengan kenyataan hukum yang dihukumi. *isimbäth al-Hukum* menghasilkan hukum X sedang *tathbiq al-Hukum* menghendaki hukum Y. Dalam kondisi dikotomis seperti ini visi alternatif “transformasi hukum Islam”, yakni perubahan hukum Islam pada tataran *tathbiq al-Hukum* dengan tetap mempertahankan rumusan hukum hasil *istinbath*, merupakan visi alternatif yang tidak konsekuen. Visi alternatif yang konsekuen adalah “reformasi hukum Islam”, yakni perubahan hukum Islam yang tidak hanya pada tataran *tathbiq* tetapi juga perubahan hukum pada tataran *istinbath*. Untuk mendukung alternatif ini diperlukan rekonstruksi metodologi hukum Islam yang mencakup konseptualisasi dasar-dasar hukum Islam dan operasionalisasi konsep-konsep tersebut dalam rumusan metodik.²⁵⁰

III,hal. 11

²⁴⁹ Mujiono, *Transformasi Hukum Islam: Studi Analisis Pemikiran Hukum Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*, (Banda Aceh: Tesis, 19....) h.h. 80-112 122

²⁵⁰ Ghufuran A. Mas’adi, *Pemikiran Fazlurrahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. II, 1998), hal. 113

Urgensi pembaharuan pemikiran *fiqh*/hukum Islam menurut Amir Syarifuddin,²⁵¹ makin terasa karena pada masa ini kita sulit mengikuti beberapa pendapat yang dikembangkan ulama tempo dulu. *Fiqh* Klasik sebagai hasil formulasi lama lebih banyak tinggal sebagai teori diatas kertas dari pada dilaksanakan secara praktis. Artinya banyak kehendak Tuhan (hukun-hukum *fiqh*) yang tidak terlaksana dalam praktek sebagai akibat makin menjauhnya umat dari *fiqh* yang merupakan realisasi dari kehendak Tuhan itu. Ada beberapa fenomena *fiqh* klasik,²⁵² diantaranya:

Pertama, untuk masa kini terasa sulit mentolerir adanya perkawinan di bawah umur atau sebelum dewasa; sementara buku-buku *fiqh* klasik tidak menetapkan batas umur minimal seseorang yang boleh menikah; dalam arti bayi yang masih menyusupun dapat dikawinkan. Sebagai contoh Amir Syarifuddin mengutip suatu item kitab *Mahalli* dalam bab *radha'ah*. : “*la mempunyai isteri yang masih kecil; kemudian disusukan oleh ibunya atau saudaranya atau isterinya yang lain, maka batallah nikahnya*”.²⁵³

Kedua, buku-buku *fiqh* klasik tidak mengenal sistem registrasi perkawinan; apabila sudah cukup rukun dan syarat yang ditentukan, maka nikah sudah dianggap sah tanpa ada hubungan apa-apa dengan pengadilan atau hakim. Di samping itu bila dua orang laki-laki dan wanita melaporkan bahwa mereka adalah pasangan suami isteri maka mereka sudah dianggap nikah secara sah.

Ketiga, dalam persoalan talak kurang ditekankan keharusan berhati-hati di dalam kitab-kitab *fiqh* klasik , sehingga seorang isteri selalu dalam ancaman perceraian karena sambil main-mainpun suami dapat menceraikan isterinya. Pasal-pasal talak dalam kitab *fiqh* banyak menimbulkan hal-hal yang lucu dan sedikitpun tidak tampak usaha pembatasan pelaksanaan talak.

²⁵¹ Lihat Amir Syarifuddin, *Pembaharuan...*, hal. 106

²⁵² Ibid, hal. 107

²⁵³ Jalal al-Din Syamsu al-Din al-Mahalli, *Syarhu Minhaj al-Talibin*, (Mesir: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Kubra, t.th.), hal. 250

Keempat, bersamaan dengan hal itu kelihatan pelaksanaan poligami yang sangat gampang, cukup dengan menceraikan isteri yang keempat misalnya, untuk digantikan posisinya oleh isteri yang baru. Syarat-syarat keadilan sudah teritimbun oleh kasus-kasus yang memperlihatkan kemudahan kawin banyak.

Dalam menghadapi fenomena-fenomena seperti ini apakah kita akan tetap bertahan pada teks-teks naskah lama. tanpa harus membuka wacana baru untuk menginterpretasi kembali sumber aslinya yakni al-Qur'an dan Sunnah sehingga dapat menemukan rumusan yang relevan dengan perkembangan masa kini dan Kehendak Tuhan tersebut terlaksana dengan sebaik-baiknya.

Jadi, pembaharuan, baik dalam bentuk transformasi, reformulasi maupun reformasi hukum Islam, tampaknya dibutuhkan untuk menjembatani kesenjangan yang ada antara beberapa rumusan teoritis tradisional *fiqh* dengan kebutuhan praktis realitas perkembangan umat masa kini karena *mashlahah* yang sudah banyak berubah. Yakni dengan memilih suatu metode yang sesuai dengan dasar-dasar ijtihad dalam *syari'at* Islam yang mampu mengakomodir berbagai persoalan kontemporer. Kemudian mengimplementasikan metode itu secara sistematis dan dengan tepat pada area dan zona kerjanya.

B. Zona Implementasi Penalaran *Istishlahi*

Penetapan *Mashlahah Mursalah* dalam penetapan hukum suatu kasus dapat juga disebut dengan penggunaan metode penalaran *istishlahi*. Muhammad Salam Madkur menyebutnya dengan *al-Ijtihad al-Istishlahi*, yakni:

الإجتihad الأستصلاح : وهو البذل الجهد المتوصل إلى الأحكام الشرعي بطريق القواعد الكلية فيما يمكن أخذه من مادون أن يكون فيه نص خاص ولم يظهره إجماع ولا يمكن أخذه بالقياس أو الإلزام

ستحسان وإنما هو في الحقيقة راجع الي جلب المصلحة ودفع
المفسدة علي مقتضي قواعد الشرعي²⁵⁴

Mencurahkan segenap kemampuan intelektual (*al-juhd*) untuk menemukan hukum *syara'* dengan menerapkan prinsip-prinsip umum (*qaidah-qaidah kulliyat*) dalam masalah-masalah yang memungkinkan untuk itu, yang tidak terdapat *nash* khusus, tidak ada *ijma'*, dan tidak mungkin diselesaikan dengan *qiyas* atau *istihsan*. Dan persoalan tersebut pada hakikatnya mengacu pada *jalb al-mashlahah wa daf'u al-mafsadah* sesuai kehendak *qawa'id al-syar' i*.

Dari rumusan Salam Madkur ini, dapat dicatat beberapa hal tentang penalaran *istishlahi*: pertama, masalah tersebut masalah hukum *syar'i*, kedua, tidak ada *nash* spesifik yang menjelaskan hukumnya, ketiga, tidak pernah terjadi *ijma'* tentang hal itu. Keempat, tidak mungkin diselesaikan lewat analogi, *istihsan* dll; kelima, penyelesaiannya adalah dengan mengacu pada prinsip-prinsip umum *nash*, dan keenam, inti masalah tersebut adalah untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak *mufsadat*.

Tidak jauh berbeda dengan rumusan Muhammad Salam Madhir di atas, penalaran *istislāhi* dimaknai juga dengan:

Penalaran yang menggunakan ayat-ayat atau hadits-hadits yang mengandung “konsep umum” sebagai dalil atau sandaran. Misalnya, ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil; tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain bahwa dalam setiap kesulitan pasti ada jalan keluar yang meringankannya, tujuan sesuatu peraturan adalah kemaslahatan dan seterusnya.²⁵⁵

Kerja *ijtihādi* dengan penalaran *istislāhi* yang menggunakan prinsip-prinsip umum *nash* ini, dilakukan dengan mempertimbangkan

²⁵⁴ Muhammad Salām Madkūr, *Al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islāmi*, (Qahirah: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1404 H./1994 M.), hal. 4

²⁵⁵ Al-Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Imam Fiqh Madzhab*, (Jakarta: INIS, 1998), hal. 9

latar belakang sosio historis dan sosio kultural yang mengitari persoalan dan manusia; serta menghindari agar tidak terjebak pada keputusan hukum yang bertentangan dengan aturan-aturan *Syāri'* yang ada dalam *nash- nash* yang *qath'i*.

Aturan-aturan *Syāri'* tentang aktivitas dan tingkah laku *mukallaf* meliputi semua aspek kehidupan, baik yang berkenaan dengan hubungan antara manusia dengan *Syāri'*, maupun hubungan manusia dengan dirinya, dengan masyarakat dan alam sekitarnya.

C. Kategori Penentuan Zona

Untuk melihat dimana zona implementasi *mashlahah mursalah* dalam keseluruhan aturan syari'ah atau keseluruhan aktifitas mukallaf itu; atau apa kategori yang bisa digunakan untuk itu, maka berikut ini akan dikemukakan terlebih dahulu pendapat para ulama tentang hal ini.

Kategori inilah yang umumnya selama ini dipakai para ulama dalam menentukan lapangan terapan *Mashlahah Mursalah*. Argumen mereka antara lain adalah.

Bidang ibadah merupakan paket istimewa yang sebagian besar menyangkut hubungan pribadi antara hamba dengan Tuhannya, meskipun pada sebagiannya terdapat dimensi kemanusiaan/sosial seperti zakat.

Pengaturan bidang ibadah memang lebih rinci dibanding bidang mu'amalah. Diatur sedemikian rupa oleh *Syari'*, dan pada umumnya bersifat *ta'bbudi* (semata-mata untuk dilaksanakan), tidak perlu diinterpretasi dengan pertimbangan *mashalih*²⁵⁶ dan pada batas-batas tertentu tidak bisa dipertanyakan mengapa atau atas alasan apa, bagaimana dan dimana,²⁵⁷ karena semuanya didasarkan atas dogma yang tidak bisa dimasuki oleh kegiatan akal manusia. Sepenuhnya merupakan hak Allah. Akal manusia tidak mampu menilai hakekat *maslahat* yang terkandung di dalam bidang

²⁵⁶ Mushthafa Syalabi, *Tā'il al-Abkam*, (Beirut: Dār al-Nahdhah al. 'Arabiyah, 1981), hal. 296

²⁵⁷ *ibid*

ini, kecuali apa yang ditunjukkan Allah dan hanya Allah yang paling tahu.²⁵⁸ Oleh karena itu relatif tidak ada pembaharuan pemikiran hukum pada inti materi bidang ini. Kekhawatiran akan adanya perubahan bentuk dan isi ibadah karena pembaharuan *fiqh* menadi tidak relevan.

Qaidah yang populer tentang ini adalah seperti dikemukakan antara lain oleh al-Syāthibi :

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبدى دون إلتفات
المعاني وأصل المعاملات إلى المعاني²⁵⁹

Pada prinsipnya dalam masalah-masalah ibadah bagi seorang mukallaf adalah melaksanakannya sebagai ibadah tanpa perlu meneliti arti/maknanya, sedangkan dalam masalah mu'amalat harus diteliti maksud /tujuannya.

Yusuf al-Qardhawi mengistilahkan bidang ibadah sebagai “zona tertutup, yang tak boleh dimasuki oleh ijthad. Ia juga disebut zona defenitif, yang bersumber baik dari al-Qur’ān maupun al-Hadits yang mutawatir”²⁶⁰

Berbeda dengan bidang ibadah tersebut di atas, maka bidang mu'amalah dianggap menjadi lapangan terbuka bagi penerapan *Mashlahah Mursalah* oleh kebanyakan ulama, terutama oleh kelompok Malikiyah.²⁶¹ Dasar pemikirannya antara lain bahwa bidang ini boleh dikatakan sepenuhnya merupakan hak hamba. Ditujukan untuk mendatangkan kemaslahatan bagi mereka, dan menghindarkan mufsadat dari mereka.²⁶² Hukum-hukumnya merupakan siyasah syar’iyyah yang ditetapkan untuk

²⁵⁸ Lihat Musthafa Zaid, *Mashlahah...*, hal.20

²⁵⁹ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqāt fi Usūl al-Ahkām*, (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.), j,II, hal. 300

²⁶⁰ Yusuf Oardhawi, *Syari’at al-Islam Khulūduba wa Shalāhuba li-Tatbbiqi li al-Zamān wa Makan*, alih bahasa Abu Zaki, Syari’at Islam di Tantang Zaman, Posisi dan Relevansi Hukum Islam di Berbagai Tempat dan Zaman, (Surabaya: 1993), hal. 106

²⁶¹ Jalāl al-Din ‘Abd al-Rahman, *Al-mashāl ..*,hal. 28

²⁶² Ibid. Hal. 29

kemaslahatan mereka. Kemaslahatannya dapat diketahui baik melalui tradisi sosial maupun melalui rasio/penalaran akal.²⁶³

Al-Syāthibi, mendukung pendapat al-Thufi dalam hal ini, bahwa lapangan implementasi *Mashlahah Mursalah* adalah bidang ‘adat (sosial) dan mu’amalah; dan Al-Thufi dalam hal ini sejalan dengan pendapat Malikiyah.²⁶⁴

Bidang mu’amalah ini diistilahkan Qardhawi sebagai “zona terbuka yang memungkinkan intepretasi dalam pikiran kita, meski ia tetap bersumber dari al-Qur’an dan Hadits.²⁶⁵ Qhardawi melihat ini sebagai “ suatu kebijakan dari Allah. kerena la tak menurunkan ayat-ayat *defenitif* (rinci) dalam jumlah besar. Dengan demikian, wahana untuk ber-ijtihad memang luas sekali.²⁶⁶

Pendapat yang berbeda tentang hal ini muncul dari kelompok Zhahiri, mereka tidak membedakan antara ibadah dan mu’amalah, keduanya dianggap sama. Yakni sama-sama *ghairu ma’qul al-ma’na*²⁶⁷ (tidak perlu diteliti kedalaman maknanya) atau dengan kata lain sama-sama *ta’abbudi*, dimana hamba harus tunduk dan mengikuti seperti apa adanya, sehingga tidak bisa diterapkan teori *mashlahah*.

Khusus dalam memahami hadits-hadits Rasul nampaknya ada suatu filosofi yang digunakan para mujtahid terutama dalam memilah persoalan-persoalan menjadi kategori ibadah dan mu’amalah, yakni melihat posisi nabi, apakah sebagai rasul atau sebagai kepala pemerintahan. Keduanya tidak selalu persis sama.²⁶⁸

Banyak ucapan dan aktivitas beliau yang dilakukan karena kapasitasnya sebagai pemimpin umat dan kepala pemerintahan seperti

²⁶³ Zakaria Al-Bari, *Mashādir al-Ahkam al-Islāmi*, (Qahirah: Dar al. ukkan al-’Arabi,1975), hal. 139

²⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl...*, hal. 818

²⁶⁵ Yusuf al-Qardhawi, *Syari’at...*, hal. 106

²⁶⁶ *Ibid*

²⁶⁷ Jalāl al-Din, *al-Maslahah...*, hal. 29

²⁶⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Syari’at...*, hal. 109-110

masalah perang, mengadakan perjanjian atau gencatan senjata, pembagian harta rampasan perang dan sebagainya. Dalam bidang seperti inilah ketetapan Beliau banyak diinterpretasi para sahabat terutama Khalifah Umar bin Khaththab ra. yang juga dalam posisinga sebagai pemimpin umat atau kepala pemerintahan (*Ulu al-Amri*).

Menurut Muhammad Mushtafa Syalabi, sejak semula bidang mu'amalat ini nampaknya telah menjadi perhatian *Syāri'* untuk merealisasikan kemaslahatan makhluk, dan memang inilah yang menjadi intinya.²⁶⁹ Ia menginventarisir tiga indikasi yang menunjukkan hal itu :

1. Lewat *istiqra'*, diketahui bahwa hukum-hukum mu'amalah itu bertujuan merealisasikan kemaslahatan manusia. Hukum-hukum tersebut mengalami pergeseran sesuai perkembangan sosial. Suatu hal mungkin dilarang pada suatu kondisi, tapi dibolehkan dalam kondisi yang lain sesuai tuntutan kemaslahatan. Contoh klasiknya adalah: transaksi penukaran kurma basah dengan kurma kering. Hal ini dilarang, karena mengandung unsur penipuan dan riba, tanpa maslahat. Tetapi dapat dibenarkan ketika terdapat kemaslahatan yang nyata (rajih) seperti dalam kasus 'araya (pinjaman tanpa imbalan dalam keadaan terdesak). Tujuannya adalah untuk memberikan kelapangan, melenyapkan kemafsadatan dan kesempitan dari si peminjam ketika ia mengembalikan pinjaman itu langsung di kebun kurmanya. Pelarangan tadi dimaksudkan agar perbuatan ini tidak berkembang menjadi kebiasaan.
2. Pada hukum bidang mu'amalah, *Syāri'* membentangkan secara luas penjelasan 'illat-'illat dan masalih-nya, hal ini kebalikan dari masalah ibadat. Tujuannya agar kita menempuh jalan ini dan melaksanakan muamalah itu pada tataran *mashlahjat*, tidak terpaku pada teks-teks *nash* yang kadang-kadang hanya menyebutkan *mashlahat* dalam masalah tertentu, kelompok tertentu dalam kondisi dan situasi tertentu.

²⁶⁹ Musthafa Syalabi, *Tā'il...*, hal. 296

3. Para pemikir di zaman terputusnya wahyu, telah mampu mempertimbangkan *mashalih* dalam berbagai pranata sosial (adat). Lalu ketika Islam datang, sebagian pranata itu diakui dan diteruskan, sedang *mashlahat* dan *mafsadat* yang bertentangan dengannya diluruskan. *Mashlahat* itu tidak dibatalkan kecuali bila sumbernya dari keinginan nafsu dan syahwat. Sedangkan ibadah yang mereka lakukan, memang telah menjerumuskan akal mereka, karenanya Syari'at merombaknya kecuali apa yang ditransfer (*mā nuqila*) dari syari'at agama yang dibawa oleh al- Khalil (Nabi Ibrahim) a.s.²⁷⁰

Tetapi perlu ditegaskan bahwa pada bidang mu'amalah atau yang disebut juga *ghairu ibadah*, tidak berarti sama sekali tidak terkandung dimensi *'ubudiyah*. Nilai-nilai moral sosial yang terkandung dalam aspek mu'amalat adalah bersifat religius, dan abadi.²⁷¹ Bahkan dalam islam segala aktivitas manusia merupakan wujud peribadatan kepada Allah.²⁷²

Atas dasar pemikiran seperti ini pula barangkali Imam Al-Syāfi'i menerima implementasi *mashlahah* yang disandarkan Kepada prinsip-prinsip umum syari'at, dengan membedakan penerapannya antara ibadat dan *'adat* (sosial atau mu'amalah).²⁷³

Menurut hemat penulis, segmen ibadah – mu'amalah sebenarnya kurang tepat diambil sebagai kategori untuk menentukan zona implementasi *Mashlahah Mursalah*. Kaidah yang dikemukakan Al-Syathibi bahwa ibadah itu *ta'abbud*, dan tidak *iltifat ma'na*, dan mu'amalah itu *iltifat ma'na*, ini adalah prinsip umum. Dalam konteks rinci tidak semua ibadat itu sepenuhnya bersifat *ta'abbudi* dalam arti *ghairu ma'qul* atau *ghairu iltifat al-ma'na* (tidak perlu diteliti maksud dan tujuannya). Dalam Kenyataannya banyak juga aspek ibadah yang *ma'qul al-ma'na*, dan memerlukan kerja rasional, seperti ibadah zakat misalnya. Ibadah-ibadah *mahdhah*-pun pada

²⁷⁰ Ibid hal. 96-97

²⁷¹ Ghufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlurrahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Press, 1997), hal. 154 Mashadir., hh. 67-177

²⁷² Penjelasan lebih jauh lihat uraian 'Abd al-Wahab Khallaf,

²⁷³ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Al-Mashalih*., hal. 28

tataran-tataran teknis banyak yang memerlukan kerja rasional dan bisa diterapkan prinsip *Mashlahah Mursalah*, antara lain seperti pembangunan tenda-tenda anti api dan ber-AC di Padang Arafah untuk pelaksanaan ibadah *wuquf* demi kemaslahatan dan kenyamanan para *hujjaj*.

Sebaliknya ada juga aspek mu'amalah yang bersifat *ta'abbudi*, artinya harus dilaksanakan apa adanya sesuai ketentuan yang sudah diatur *syara'* dan tidak perlu diinterpretasi lebih jauh, seperti menepati janji, memenuhi point-point kontrak dll.

Yang bisa menjadi penentu dalam hal ini adalah *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*-nya itu. Artinya, apabila persoalan itu bersifat *ta'aqquli* atau *ma'qulul ma'na*, maka ia bisa menjadi lapangan implementasi *mashlahah* walaupun ia berada pada bidang ibadah. Sebaliknya apabila ia bersifat *ta'abuddi*, tidak *ma'qulul ma'na*, maka ia bisa diintervensi dengan pertimbangan *mashlahah mursalah* meskipun ia berada pada bidang muamalah.

Di samping ini, kategori lain yang dianggap lebih tepat sebagai patokan untuk mengetahui zona implementai *Mashlahah Mursalah* adalah kategori penunjukan *nash* dan kategori masalah.

a. Kategori penunjukan *nash*.

Seperti diketahui bahwa *nash* secara kuantitatif bersifat terbatas, termasuk *nash-nash* tentang hukum. Dibandingkan dengan jumlah sekitar 6360 ayat yang terkandung dalam al-Qur'an, ayat *ahkam* hanya sedikit. Harun Nasution yang mengutip Abdul Wahab Khallaf menyebut hanya 5,8 persen dari seluruh ayat al-Qur'an yang tentang hukum, yaitu sebagai berikut:²⁷⁴

- Ayat-ayat mengenai ibadah shalat, puasa, haji, zakat, dan lain-lain: 140
- Ayat-ayat mengenai hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, dan sebagainya: 70

²⁷⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Apek*, (Jakarta. UI Press, 1986), J. 1, hal. 7. Bandingkan 'Abd. Al-Wahab Khallaf, *Ushu.*, hal 34-35

- Ayat-ayat mengenai hidup perdagangan/perekonomian, jual-beli, sewa-menyewa, pinam-meminjam, gadai, perseroan, kontrak, dan sebagainya: 70
 - Ayat-ayat mengenai kriminalitas: 30
 - Ayat-ayat mengenai hubungan Islam dan Bukan Islam: 25
 - Ayat-ayat mengenai soal pengadilan: 13
 - Ayat-ayat mengenai hubungan kaya dan miskin: 10
 - Ayat-ayat mengenai kenegaraan: 10
- Jumlah = 368 ayat

Jumlah ayat ahkam yang sedikit ini umumnya bersifat agak rinci. Dengan demikian, jika dibandingkan dengan persoalan yang dihadapi manusia (*mukallaf*) maka dapat dipastikan banyak sekali persoalan yang hukumnya tidak ditunjuk langsung oleh *nash* secara spesifik. Oleh karena itu, persoalan-persoalan yang hukurnya tidak disentuh oleh penunjukan *nash* secara spesifik, besar kemungkinan bisa diselesaikan dengan metode *mashlalah mursalah* atau penalaran *istislahi*. Dalam arti, persoalan-persoalan tersebut menjadi lapangan implementasi *Mashlalah Mursalah*. Sungguhpun demikian, tidak tertutup kemungkinan juga banyak masalah dalam kategori ini yang dapat diselesaikan dengan penerapan metode penalaran *bayani* atau metode penalaran *talili*.

b. Kategori Masalah

Tidak terhitung banyaknya masalah-masalah yang muncul dalam kehidupan manusia, apalagi dalam perkembangan masyarakat modern dan dinamis. Untuk menentukan dimana ruang lingkup impelentasi *mashlahah mursalah* dalam kompleksitas persoalan yang dihadapi manusia itu, maka harus bisa dibuat klasifikasi atau pengelompokan masalah ke dalam bidang, bentuk, sifat, atau disiplin tertentu. Dalam konteks ini, kriteria yang perlu diperhatikan adalah: apakah masalah itu berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* yang bersifat *'amali* (praktikal) dan berdimensi hukum atau tidak.

Bila persoalan itu merupakan persoalan yang hukumnya tidak dijelaskan secara spesifik oleh *nash*, dan persoalan tersebut berkaitan dengan perbuatan mukallaf yang bersifat 'amali dan berdimensi hukum, maka dapat saja diselesaikan lewat implementasi *Mashlahah Mursalah* atau metode penalaran *istishlahi*, sekaligus dapat disebut sebagai zona implementasi *Mashlahah Mursalah*, meski dalam kasus-kasus tertentu ada kemungkinan juga bisa diselesaikan dengan penalaran bayāni atau penalaran ta'lili.



Bab V

Implementasi *Mashlalah Mursalah* dalam Berbagai Persoalan *Fiqh* Kontemporer

A. Langkah-langkah Sistematis Metode Penalaran *Istishlahi*

Salah satu pilar penopang keberhasilan dalam aktifitas penelitian dan kajian ilmiah adalah adanya langkah-langkah kerja yang jelas, sistematis, dan langkah itu ditaati secara disiplin. Aspek sistematisasi ini pula yang tampaknya selama ini belum dirumuskan oleh para ulama/ fuqaha' dalam mengkaji *Mashlalah Mursalah* sebagai salah satu metode *istinbath* hukum. Ini merupakan kajian terapan yang sifatnya lebih empiris dan praktikal. Selama ini kajian lebih banyak terarah pada status *mashlahah* itu sendiri dalam jajaran metode *istinbath* hukum, terutama *keabsahan Mashlalah Mursalah* sebagai sebuah dasar pertimbangan penetapan hukum, sebagaimana disinggung pada bahasan yang lalu. Tetapi setelah mempelajari dan mencermati beberapa hasil penelitian

para sarjana muslim mutakhir tentang tema ini, maka validitas *Mashlahah Mursalah* sebagai salah satu dasar pertimbangan dalam penetapan suatu hukum untuk masalah yang memungkinkan penyelesaiannya dengan penerapan *Mashlahah Mursalah*, rasanya tidak perlu diperdebatkan lagi, sebab sudah sangat jelas bahwa dengan dinamika perubahan sosial yang berkembang sedemikian pesat, berbagai problematika hukum barupun bermunculan, dan banyak sekali yang tidak bisa dikonfirmasi dengan literal *nash*, tidak dapat juga diselesaikan hukumnya lewat pendekatan analogis (*qiyas*), *istihsan*, dan pendekatan lainnya. Maka dalam hal ini *Mashlahah Mursalah* menjadi alternatif yang sangat relevan (tepat).

Oleh sebab itu, upaya perumusan langkah-langkah sistematis itu menjadi entitas yang dinilai sangat urgen dan sudah saatnya dihadirkan, agar penerapan penalaran atau cara pikir *istishlahy* (*Mashlahah Mursalah*) menjadi lebih praktis dan implementatif.

Dengan mengacu pada praktik para sahabat, mencermati kasus-kasus hukum yang mereka selesaikan dengan mengaplikasikan teori *Mashlahah Mursalah* atau melode penalaran istishlahi di masa Umar bin Khaththab, misalnya, dapat dirumuskan beberapa langkah sistematis yang perlu dilakukan apabila *Mashlahah Mursalah* ingin dimplementasikan untuk penyelesaian suatu kasus.

Sebelum menuangkan rumusan itu, perlu ditegaskan bahwa sebagai sebuah teori ilmiah langkah yang dirumuskan ini memang bukan sebuah harga mati, artinya masih sangat terbuka untuk didiskusikan, diuji coba, disempurnakan, bahkan diganti seluruh atau sebagiannya apabila tidak signifikan dan ditemukan langkah yang lebih akurat.

Langkah-langkah sistematis tersebut adalah :

1. Melakukan identifikasi masalah secara cermat untuk mengetahui inti atau hakikatnya, maksudnya melakukan pemahaman komprehensif terhadap permasalahan yang sedang berkembang atau sedang dihadapi. Hal ini perlu, karena kenyataannya kehidupan aktual suatu masyarakat selalu sarat dengan berbagai perubahan dan umumnya berdifat

- situasional dan kondisional. Maka tanpa pencermatan inti/hakikat persoalan, akan sulit melakukan determinasi (penentuan) hukumnya.
2. Menyorot persoalan tersebut dari perspektif *maqashid syariah* untuk melihat posisi atau dimensinya dalam struktur kebutuhan hamba. Apakah ia berada pada tingkatan *dharuri*, *haji*, atau *tahsini*. Sekaligus melihat tingkat realistikitas kemaslahatan yang ditimbulkan apakah betul-betul riil atau hanya prediktif, spekulatif.
 3. Memperhatikan prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan al-Quran yang yang disistematisasi terhadap situasi dan atau kasus aktual yang berkembang atau dihadapi, sehingga ditemukan spesifikasi dan kaitannya dengan tema-tema tertentu, seperti prinsip ekonomi Qur'ani, prinsip politik Qur'ani prinsip hak-hak asasi Qur'ani, prinsip keadilan Qur'ani, prinsip sosial Qur'ani, prinsip reproduksi Qur'ani, dan lain-lain. Sistemasi itu harus dipertimbangkan konteks sosio-historis yang konkret, sekaligus mencari relevansi permasalahan yang dihadapi dengan idiom-idiom umum *nash* tersebut.
 4. *Istinbath* hukum. Setelah melalui pengkajian sesuai langkah-langkah tersebut diatas maka langkah terakhir yang penting dilakukan adalah menarik generalisasi atau formulasi kesimpulan hukum yang jelas untuk dapat dipedomani.

Jadi, secara global ada empat langkah sistematis implementasi *Mashlalah Mursalah*. Untuk lebih jelas dapat diperhatikan dalam contoh kasus berikut ini.

B. Contoh Implementasi *Mashlalah Mursalah* (penalaran *istislahi*) dalam penyelesaian persoalan *fiqh* kontemporer.

Kalau ditelusuri jejak historisnya dan dicermati kasus-kasus penerapannya, akan terlihat bahwa paling tidak ada dua fungsi penting *Mashlalah Mursalah* : *pertama*, dapat mengubah atau menunda pelaksanaan hukum yang sudah ada karena faktor tertentu yang sangat memerlukan pertimbangan atas dasar *mashlahah*, seperti yang dilakukan Khalifah

Umar ketika menunda atau tidak menerapkan hukum potong tangan kepada pencuri saat masyarakat dilanda bahaya kelaparan (peceklik); *kedua*, untuk menetapkan hukum baru atau menyelesaikan persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan *nash* khusus yang menyebutkannya. Kedua fungsi ini telah diterapkan dalam berbagai kasus hukum yang terjadi sejak zaman sahabat, *tabi'in*, *atba'uttabi'in*, para imam mazhab dan para mujahid sesudahnya.

Untuk melihat contoh implementasi *Mashlahah Mursalah* atau penalaran *istislahi* dalam penyelesaian persoalan-persoalan baru atau kasus kontemporer, sesuai langkah-langkah yang dirumuskan di atas, berikut ini akan dituangkan salah satu kasus kefiqihan kontemporer yang muncul dalam masyarakat modern dewasa ini yakni kasus bayi tabung,²⁷⁵

Menurut Munawar Ahmad Anees, pakar Biomedis Muslim, yang menerbitkan bukunya “*Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia, Etika, Gender, Teknolog*”, pada 1989; pada masa itu lebih dari 3000 anak hasil IVF (*In Vitro Fertilization*) atau bayi tabung telah dilahirkan (sepertiganya ada di Amerika). Pada masa itu, setidaknya sekitar 175 pusat medis di Amerika menawarkan IVF.

Pesatnya perkembangan teknologi rekayasa genetika agaknya belum terkejar oleh produk-produk *fiqh* yang ada selama ini. Jawaban terbaru *fiqh* sebagaimana yang lansir beberapa ulama, baru sampai pada fatwa soal bayi tabung dan inseminasi buatan. Padahal, teknik rekayasa genetika sudah melesat jauh, sudah sampai pada soal revitalisasi DNA, pembiakan sel lewat transplantasi, bahkan menyelewengkan ”penciptaan” lewat pencangkokan jaringan sel. Menurut Luthfi Assyaukanie,²⁷⁶ Informasi terbaru adalah sukses besar praktek pengobatan lewat terapi gen (*Gene Therapy*). Yaitu, sebuah pengobatan untuk menyembuhkan penyakit-penyakit genetik. Modus operandi terapi ini adalah dengan cara mencangkokkan gen-gen

²⁷⁵ Munawar Amad Anees, *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia, Etika, Gender, Teknologi*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung, 1992) hal. 228

²⁷⁶ Luthfi Assyaukanie, *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fiqih Kontemporer*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal. 141

baru yang lebih sehat sebagai pengganti gen-gen rusak yang membawa kelainan dalam tubuh.

Beberapa waktu lalu, menurut Luthfi, di Amerika Serikat, terapi ini sudah berhasil diterapkan pada anak penderita SCID (penyakit genetik yang diakibatkan faktor keturunan). Direncanakan, terapi semacam ini akan dijalankan untuk menyembuhkan sekitar 4000 kondisi penyakit keturunan dan jenis penyakit genetik lainnya, termasuk AIDS dan sindroma X. Bukan cuma itu, terapi gen juga akan dipakai untuk mengobati kelainan fisik dan perilaku. Hidung pesek, misalnya, bisa diubah menjadi mancung. Bahkan, seperti yang pernah dinyatakan dalam satu konferensi di Detroit, AS, beberapa tahun lalu, sifat atau perilaku kriminal suatu saat bisa “dibersihkan” dari tubuh manusia. Caranya mudah; cukup mengganti gen-gen yang membawa unsur kriminal dengan yang lebih sehat. Lebih dari itu, sekarang juga aktual di dunia medis soal penggunaan sel-sel tertentu bakal janin untuk bahan kecantikan atau menggantikan sel-sel lain yang rusak, atau untuk pengobatan berbagai penyakit lainnya.

Lalu, dalam kaitannya dengan hukum Islam, bagaimana *fiqh* mengantisipasi masalah-masalah seperti ini? Jawaban yang pernah diberikan mungkin belum cukup. Sebab, teknik rekayasa genetika kian berkembang dengan berbagai bentuk. Beberapa tahun lalu di Amerika, telah ditemukan teknik pembelahan (*cloning*) embrio manusia menjadi beberapa embrio duplikatnya. Ini dimaksudkan untuk membantu para orang tua mandul dalam memperoleh anak. Tapi ini juga berarti pengembangbiakan manusia bisa dilakukan dengan teknik medis tanpa kontak biologis alami antara suami dan isteri yang sah.

Masalah ini akan lebih membuat persoalan menjadi sangat kompleks, bukan hanya dalam konstelasi *fiqh*, tapi lebih menyangkut soal filosofis moral dan etis dan bahkan menimbulkan masalah teologis.

Bagaimanapun, tampaknya masih diperlukan penelaahan lebih jauh tentang masalah ini. Misalnya bagaimana konsep Islam tentang zat genetik manusia serta bagaimana hakikat hak milik dalam kaitannya

dengan sel-sel dan gen-gen manusia.

Secara lengkap contoh kasus bayi tabung dan penyelesaiannya dengan implementasi *Mashlahah Mursalah* atau metode penalaran istishlahi dapat dilihat sebagai berikut:

Langkah pertama, yakni identifikasi masalah untuk mengetahui inti atau hakikat persoalannya.

Dalam istilah kedokteran, bayi tabung disebut:

Fertilisasi in Vitro (FIV), yaitu pembuahan sel telur wanita oleh *spermatozoa* yang dilakukan diluar tubuh, di dalam cawan biakan di laboratorium, jika berhasil, pada saat telah mencapai stadium morula, hasil pembuahan tersebut ditandur-alihkan ke *endometrium* (selaput lendir rahim) dalam rongga rahim (*uterus*).²⁷⁷

Jadi, bayi tabung²⁷⁸ merupakan proses pembuahan secara medis, yang dilakukan karena rahim ibu mengalami kerusakan-kerusakan anatomis sehingga tidak bisa melakukan pembuahan, atau ada kelemahan-kelemahan lain yang mengakibatkan gagalnya pembuahan. Setelah terjadi pembuahan, embrio hasil rekayasa medis tersebut dikembalikan pada rahim ibu, sehingga menjadi besar dan lahir sebagai layaknya bayi normal.²⁷⁹ Menurut dr. H. Abu Bakar Omar, prosedur lain yang dinamai GIFT atau istilah Indonesia TAGIT (*Tandur Alih gamet Intra Tuba*). Tagit adalah usaha mempertemukan sel benih (gamet) yaitu ovum dan

²⁷⁷ Aboe Bakar Omar, *Bayi Tabung* (Fertilisasi in Vitro, Embryo Transfer), dalam Jurnal Ilmiah Ar-Raniry No. 68, 1990, hal. 42

²⁷⁸ Menurut Munawar Ahmed Anees, inseminasi buatan yang melahirkan bayi tabung membuat lompatan besar hampir dua dasawarsa lalu dengan lahirnya Louise Jay Brown pada 25 Juli 1978, bagi Mr. Dan Mts Gilbert John Brown dari Bristol, Ingeris. Kejadian itu menandai kasus tercatat pertama di mana telur manusia diambil dari rahim seorang wanita, dibuahi di luar rahim wanita tersebut, lalu tumbuh sampai saatnya dilahirkan. Pembuahan telur manusia in vitro tampaknya untuk pertama kalinya berhasil dilakukan di Ingeris pada tahun 1969 oleh ahli fisiologi R.G. Edwards dan B.D. Bavister serta ahli ginekologi P.C. Steptoe. Edwards dan Steptoe berdualah yang meneruskan pengembangan teknik itu dan menerapkannya sampai berhasil melahirkan Louise Jai Brown. (Anees, Islam..., hal. 227)

²⁷⁹ Luthfi, *Politik...*, hal. 141

sperma dengan cara menyemprotkan campuran sel benih itu memakai tuba ke dalam bagian *ampulla* dari saluran telur.²⁸⁰

Hasil teknologi kedokteran ini telah menjadi perhatian para ulama dunia sejak tahun 1986, dan di Indonesia sendiri tahun 1987 telah lahir seorang anak hasil upaya medis tersebut,²⁸¹ dan telah menyibukkan para ulama untuk memberikan ketetapan hukum mengenai benar atau tidaknya proses pembuahan di dalam tabung tersebut, serta bagaimana posisi hukum anak yang dilahirkan sebagai hasil pembuahan di dalam tabung tersebut.

Menurut Omar, program bayi tabung bukan merupakan sesuatu yang sangat sederhana, karenanya program tersebut diarahkan untuk menolong pasangan yang mandul.²⁸²

IVF (*in vitro Fertilization*) atau bayi tabung²⁸³ merupakan teknik yang digunakan untuk menangani bentuk-bentuk ketidaksuburan tertentu yang disebabkan oleh situasi-situasi seperti cacat saluran *muleria*, *tubercular endometrioses*, *intra uterine adhesion* yang parah, pengangkatan rahim karena kondisi obstetris, dan kondisi-kondisi medis yang akan membahayakan kehamilan dan kelahiran biasa.

Namun, dalam perkembangan dunia yang kadang-kadang cenderung lepas nilai (*value free*), tidak tertutup kemungkinan ada saja pihak yang tidak konsisten dengan ketentuan ini, dengan mencampurkan

²⁸⁰ Oemar, Bayi..., hal. 42 Pada teknik FIV, Sel telur yang telah dibuahi akan membelah diri dan berkembang. Lalu pada tingkat pembelahan tertentu (stadium morula), dimasukkan kembali ke dalam rahim dengan suatu alat melalui canalis servicalis. Pemasukan sel telur yang telah dibuahi dan berkembang ini disebut embriyo transfer atau embriyo replacement. Bila usaha tersebut berhasil, maka embryo tadi akan tumbuh dan berkembang di dalam rahim. Usaha selanjutnya adalah mengawasi dan memonitor pertumbuhan embryo menjadi janin, seperti halnya pada pemeriksaan kehamilan di poliklinik kebidanan, tentunya dengan cara yang lebih teliti Persalinan yang akan terjadi dapat berlangsung secara spontan seperti biasa, tetapi bila ada kesulitan segera diakhiri dengan operasi Caesar.

²⁸¹ Dede Rosyada, Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis, (Jakarta: Logos, 1998), hal. 137

²⁸² Aboe Bakar, *Bayi Tabung*., hal 143

²⁸³ Munawar Ahmad Anees, Islam and .., hal. 228

benih yang tidak berasal dari suami-isteri yang sah. Berdasarkan penelitian ahli kedokteran dapat diketahui beberapa kemungkinan terjadinya *pembuahan in vitro*, yaitu:

- a. Pembuahan di luar tubuh, antara *semen* suami dengan ovum isteri dan diimplantasikan dalam rahim isteri. Dalam hal ini spermatozoon, ovum dan kehamilan seluruhnya berasal dari suami-isteri bersangkutan.
- b. Pembuahan di luar tubuh antara semen donor dengan ovum isteri. Sedang implantasinya tetap pada rahim isteri.
- c. Pembuahan yang berasal dari suami-isteri hanyalah unsur spermatozoon dan kehamilan saja, sedang ovum berasal dari orang lain.
- d. Pembuahan yang spermatozoon dan ovum berasal dari suami-isteri tetapi kehamilannya dititipkan kepada wanita lain.²⁸⁴

Oleh karena itu, untuk pelaksanaannya, menurut Omar, harus ada indikasi seta memenuhi syarat-syarat tertentu. Indikasi-indikasinya adalah²⁸⁵ :

1. Bila semua usaha pengobatan pasangan mandul telah dilakukan secara lengkap dan teratur, tetapi masih juga belum berhasil.
2. Pada wanita dengan kelainan *tuba faloppi* yang tidak dapat diperbaiki lagi, termasuk cara bedah micro.
3. Pada keadaan yang disebut *hostile servix*, yaitu mulut rahim yang tidak mau menerima spermatozoa.
4. Pada mandul jenis idiopatik, yaitu tidak diketahui apa penyebabnya,
5. Analisa *semen* (mani) yang menunjukkan *oligospermia* (tidak cukup jumlahnya), tetapi masih ada sejumlah spermatozoa yang normal.
6. Kombinasi faktor-faktor di atas.

Selain indikasi-indikasi ini, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu:

²⁸⁴ A Watik Pratiknya, *Inseminasi, Inseminasi Buatan dan Bayi Tabung*, dalam PP Muhammadiyah, *Bayi Tabung dalam Sorotan Hukum Islam*, (Yogyakarta. P T. Persatuan, t.th.), hal 53

²⁸⁵ *Ibid*

1. Wanita tersebut harus mempunyai indung telur yang normal, yang dapat menghasilkan sel telur, dan mudah diambil dengan alat *laparoskop*.
2. Keadaan rahim yang cukup baik untuk tempat pertumbuhan bayi.
3. Harus ada sejumlah spermatozoa yang sehat, bergerak aktif, yang berasal dari suaminya sendiri yang sah.²⁸⁶

Di samping itu proses ini memerlukan waktu, biaya, kesabaran, serta dilakukan oleh dokter ahli berbagai bidang ilmu kedokteran seperti: “*Endoknoilogist, Laparoskopist*, ahli laboratorium yang dapat mengatur media pembiakan. *Obstetrician* dan *Gynaecoloist* (ahli kebidanan dan penyakit kandungan) dan pusat kesehatan yang mempunyai fasilitas yang cukup memadai”²⁸⁷

Jadi, bayi tabung adalah anak yang dilahirkan dari hasil pertemuan antara sperma suami dan ovum isteri melalui proses medis di mana pembuahan dilakukan di dalam cawan/tabung, ketika telah tumbuh sebagai embrio dipindahkan ke rahim isteri untuk proses lebih lanjut sampai masanya embrio itu dilahirkan sebagaimana layaknya bayi yang lahir pada umumnya. Proses di atas dilakukan setelah memenuhi syarat tertentu dan pada orang-orang tertentu, dan oleh orang tertentu (dokter ahli). Ringkasnya, masalah bayi tabung pada hakikatnya adalah proses kehamilan yang dilakukan dengan bantuan teknologi medis, atau proses pembuahan embrio tidak secara alamiah.

Sampai di sini, kita baru melakukan sebahagian tahap awal dari langkah-langkah sistematis dalam implementasi *mashlahah mursalah* atau penalaran istishlahi, yakni identifikasi masalah. Pada tahap ini, dan untuk kasus seperti ini, nampaknya fuqaha/mujahid sebaiknya tidak bekerja sendiri, agar bisa memperoleh informasi yang lengkap dan jelas, terutama tentang teknis medis dalam proses kerjanya sejak dari pengambilan benih dari suami dan isteri, pembuahannya menjadi embrio di dalam tabung dan pemindahannya ke rahim wanita (sang isteri). Artinya untuk

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

menyelesaikan kasus seperti ini ijtihad kolektif dengan kajian multi disipliner merupakan tawaran alternatif yang tepat.

Pertanyaan yang segera muncul adalah: apakah tidak ada alternatif lain bagi pasangan yang sukar mendapatkan anak, misalnya suami berpoligami, atau mereka bercerai saja, sehingga masing-masing bisa mencari pengganti pasangannya dan mungkin dengan begitu masing-masing bisa memperoleh anak.

Jawabannya adalah: Untuk alternatif pertama (suami berpoligami), secara syar'i (memang dimungkinkan, karena Islam tidak melarang seorang laki-laki beristeri lebih dari satu (maksimal empat) orang, sejauh ia mampu berlaku adil. Namun, alternatif ini tergantung pada yang bersangkutan, apakah ia menginginkan hal itu, dan tidak seorangpun yang berhak memaksa dengan alasan tidak punya anak untuk melakukan hal itu. Untuk ukuran Indonesia khususnya tentu masalah ini harus dikaitkan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Kemudian untuk alternatif kedua, yakni bercerai agar bisa hidup tenang, bisa mencari pasangan lain dengan harapan bisa memperoleh anak. Dalam hal ini juga mirip dengan alternatif pertama. Secara agama tidak ada salahnya mereka bercerai dan agama memungkinkan untuk itu. Tapi lagi-lagi masalahnya, apakah mereka menginginkan perceraian. Kalau mereka tetap sepakat mempertahankan ikatan pernikahan dan kehidupan rumah tangga yang telah dibina, maka tidak seorangpun yang berhak memisahkan/ menceraikan mereka, bahkan tidak dibenarkan menganjurkan pasangan suami-isteri yang sah untuk bercerai tanpa alasan yang benar.

Dan kedua alternatif ini belum tentu lebih baik dibandingkan dengan upaya mendapatkan anak dengan proses bayi tabung, walaupun kedua alternatif itu dimungkinkan secara syar'i, sementara bayi tabung tidak terdapat *nash* khusus yang membolehkannya. Tapi juga tidak ada *nash* yang melarangnya. Kalaupun suami berpoligami, atau mereka bercerai, juga tidak ada jaminan memperoleh anak dengan pasangan

barunya. Kemudian jika suami berpoligami, dan anggaplah isteri setuju (biasanya tidak setuju karena pada prinsipnya wanita tidak mau dimadu), dan suami ditakdirkan mendapat anak dengan isteri barunya, maka yang beruntung hanya suami, karena keinginan isteri pertama untuk punya anak tetap belum terpenuhi. Dan kalau isteri pertama benar-benar tidak setuju suami berpoligami, maka berarti akan muncul kegelisahan bahkan kegoncangan baru dalam rumah tangga mereka. Apalagi kalau mereka harus bercerai, berarti rumah tangga yang telah mereka bina menjadi hancur dan bubar. Artinya, telah terjadi kemudaratan baru. Padahal suatu kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan memunculkan kemudharatan baru:

الضرر لا يزال بالضرر^{٢٨٨}

Sementara apa yang mereka inginkan semula (punya anak dari darah daging sendiri) tidak tercapai bahkan semakin jauh dan mustahil. Alternatif yang kalau boleh dikatakan lebih baik, adalah mengadopsi anak jika ada pasangan lain yang rela melepaskan anaknya untuk dimiliki dan dibesarkan keluarga atau pasangan lain. Alternatif ini juga dimungkinkan dalam Islam, dan paling tidak bisa mengurangi kegalauan hati pasangan tersebut. Tetapi persoalannya bagaimanapun anak angkat tidak sama persis dengan anak yang lahir dari darah daging sendiri, demikian pula dengan berbagai akibat hukum yang akan terjadi.

Pertanyaan lain yang juga segera muncul adalah: apakah tindakan/proses bayi tabung itu tidak bertentangan dengan *nash*? Jawabannya adalah: Pada prinsipnya secara umum hal ini tidak bertentangan dengan *nash*, karena memang tidak ada *nash* khusus baik larangan maupun perintah yang menyebutkannya.

Tetapi secara teknis mungkin saja ada *nash-nash* yang terlanggar, seperti dalam proses pengambilan sperma dan ovum di mana dokter mungkin harus melakukannya dalam kondisi aurat pasien (suami

²⁸⁸ Mukhtar Yahya, dkk, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum fiqh Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1993, hal. 511

atau isteri) secara praktis terlihat, dan tidak mungkin proses itu bisa terlaksana tanpa kondisi begitu. Hal ini pada prinsipnya terlarang dan haram menurut Islam.

Namun dengan melihat masalah bayi tabung sebagai usaha/upaya maksimal berobat dari suatu penyakit yang disebabkan berbagai hal sehingga sukar memperoleh anak/keturunan, dan pengobatan tersebut tidak mungkin terlaksana tanpa berada pada kondisi terbuka atau terlihatnya aurat, maka larangan itu dapat dianulir sebatas keperluan berobat. Dalam hal ini keperluan akan terbukanya aurat merupakan al-hajat yang sangat mendasar dan tak terelakkan. Dalam kaidah *fiqh* ditemukan qaidah:

الحاجة تترل مترلة الضرورة* والضرورة تبيح المخظورات²⁸⁹

Hajat/ kepentingan mendasar itu kadang-kadang menempati posisi darurat, dan keadaan darurat itu membolehkan sesuatu yang terlarang.

Berobat dari penyakit merupakan hal yang wajib, dan terlihatnya aurat hanya merupakan konsekwensi praktis dari berobat, bukan sesuatu yang menjadi tujuan berobat, karena itu dapat dibenarkan sebatas keperluan.

Lalu bagaimana posisi bayi tabung itu dalam *maqashid syari'ah*? Ini merupakan *langkah kedua* yang perlu dilakukan dalam implementasi *Mashlahah Mursalah* sebagai dasar/metode penalaran hukum. Pada hakikatnya *maqashid syari'ah* dari pensyari'atan hukum Islam adalah untuk merealisasi kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.²⁹⁰ Kemaslahatan itu dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara. Kelima unsur pokok itu menurut Al-Syāthibi adalah: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.²⁹¹

²⁸⁹ Ahmad al-Khuji, *Al-Madkhal li al-fiqh* (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1980), hal. 67 dan 68 Bandingkan Mukhtar Yahya, *Dasar...*, Ibid., hal. 516

²⁹⁰ Al-Syāthibi, *Al-Muwafaqat*, II, hal. 6

²⁹¹ Ibid.

Dalam usaha mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok itu, ia membagi kepada tiga tingkatan *maqāshid* atau tujuan syari'ah yaitu : 1. *Maqāshid al-Dharūriyat*, 2. *Maqāshid al-Hājiyat*, 3. *Maqashid al-Tahsiniyat*.²⁹²

Maqashid al-Dharuriyat dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia di atas. *Maqashid al-Hajiyat* dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok itu menjadi lebih baik lagi. Sedangkan *Maqashid al-Tahsiniyat* dimaksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok itu.

Tidak terwujudnya aspek *dharuriyat* dapat merusak kehidupan manusia di dunia atau di akhirat secara keseluruhan. Pengabaian terhadap aspek *hajiyat*, tidak sampai merusak kelima unsur pokok, tetapi membawa kepada kesulitan bagi manusia sebagai mukallaf dalam merealisasikannya. Sedangkan pengabaian terhadap aspek tahsiniyat membawa kepada ketidaksempurnaan lima unsur pokok tersebut.

Dari analisis di atas dapat dilihat di mana posisi bayi tabung dalam *maqashid syari'ah*. Bahwa dengan tidak adanya anak maka otomatis keturunan mereka akan terputus atau sirna, ini berarti salah satu dari lima unsur pokok itu tidak terpelihara.

Salah satu unsur *mashlahat* yang menempati peringkat *dharuriyat*, dalam hal ini adalah memelihara keturunan. Oleh sebab itu upaya berobat sebagai usaha untuk memperoleh keturunan dengan bantuan teknologi bayi tabung, bagi pasangan yang sukar mendapat keturunan secara alami menjadi demikian penting, tidak hanya mubah tapi dianjurkan.

Dilihat dari segi realistikitas/kejelasan dan keobjektifan *mashlahah*-nya, bantuan teknologi bayi tabung jelas akan mendatangkan manfaat yang sangat besar bagi pasangan yang sukar mendapat keturunan lewat proses alamiah. Artinya *mashlahat* tersebut bukan bersifat spekulatif

²⁹² Ibid,

tetapi riil. Di samping itu aspek mudharat-nya walaupun ada mungkin kecil sekali.

Persoalan berikutnya adalah: Bagaimana posisi bayi tabung itu dilihat dari prinsip al-Qur'an/*nash*? Tinjauan ini merupakan **Langkah ketiga**, Telah diketahui sejak semula bahwa persoalan bayi tabung adalah masalah kontemporer, tidak ada *nash* secara langsung yang mengatur hukum boleh atau tidaknya. Tetapi ini tidak berarti ia sama sekali lepas dari jangkauan *nash*. Bagaimanapun dalam kajian *fiqh* tidak ada persoalan hukum yang tidak bisa diakomodir kedalam idiom-idiom umum *nash*. Inilah salah satu mukjizat Al-Qur'an dan keistimewaan hukum Islam.

Jika kita melakukan *istiqra'* terhadap Al-Qur'an, maka kita akan menemukan prinsi-prinsip umum dalam bidang atau tema-tema tertentu. Dalam kasus bayi tabung ini kita bisa mengarahkan pencarian pada idiom-idiom umum Al-Qur'an yang dianggap punya relevansi dengan masalah yang dihadapi. Untuk ini dapat dilihat konten dan konteks Al-Qur'an antara lain :

1. Q.S. Al-Syurá, ayat 49 :

لله ملك السموت والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثا ويهب
لن يشاء ذكورا

Kepunyaan Allah-lah langit dan bumi, Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia memberikan anak-anak perempuan kepada orang yang menghendaknya, dan dia memberikan anak lelaki kepada siapa yang menghendaknya.

Selama ini kata: *يشاء* pada kalimat: *يهب لمن يشاء* difahami dengan pengertian bahwa yang berkendak di situ adalah Allah, sehingga manusia ditempatkan pada pihak yang pasif. Tetapi kata: *يشاء* itu juga bisa difahami bahwa yang berkehendak (menginginkan) adalah manusia. Kedua makna ini mengandung konsekuensi interpretasi yang sangat berbeda. Dalam pengertian pertama yang menjadi partisipel aktifnya adalah Allah, manusia hanya bersifat menerima/

pasif. Sedangkan pada pengertian kedua manusia ditempatkan sebagai partisipel aktif. Allah sebagai partisipel pasif, dalam arti Dia akan memberikan sesuatu kalau manusia mengusahakannya (aktif).

Dari ayat ini bisa ditarik satu prinsip umum bahwa manusia harus aktif berusaha mendapatkan anak kalau mereka menginginkannya.

2. Q.S. al-Nahl ayat 72, Al-Furqan, ayat 54, dan Ali Imrāan ayat 14:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ
بَنِينَ وَحَفَدَةً

Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isterimu itu anak-anak dan cucu-cucu... (Q.S. al-Nahl: 72)

رُزِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ...

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan terhadap apa-apa yang dingini, yaitu wanita-wanita, anak-anak, dan harta yang banyak... (Q.S. Ali 'Imran: 14)

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا^ظ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

Dan Dia-lah yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia itu punya keturunan dan *mushabarah* (semenda) dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa. (Q.S. Al-Furqān : 54)

Dari ketiga ayat di atas bisa ditarik satu prinsip umum bahwa manusia diciptakan Tuhan mempunyai naluri/kecenderungan dasar yang kuat untuk memiliki anak/keturunan.²⁹³

Atau secara filosofis yang perlu dipertimbangkan dalam hal ini adalah bahwa perkawinan disyari'atkan bukan semata-mata untuk

²⁹³ Bandingkan Al-Qurthubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Dār al- Katib al-'Arabi, 1967), j. V, hal. 143

memenuhi kebutuhan biologis, tetapi lebih dari itu perkawinan dimaksudkan untuk memperoleh keturunan, dan demi pengembang biakan komunitas manusia, di samping tujuan-tujuan lain.

3. Q.S. Al-Rûm, ayat 21 :

ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون

Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (Q.S. Al-Rûm: 21)

Prinsip umum yang dapat ditarik dari ayat ini adalah bahwa tujuan perkawinan disyari'atkan agar manusia memperoleh ketenangan dalam hidup. Ketenangan itu bisa terwujud antara lain dengan terpenuhinya keinginan dasar/fitrah yakni adanya anak sebagai dambaan manusia. "Karena itu usaha pasangan suami-isteri yang belum dikurniai anak perlu digiatkan secara maksimal, hingga diperoleh apa yang diinginkan."²⁹⁴

4. Q.S. Al-Ra'du, ayat 11 dan Al-Bayarah, ayat 223 :

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada mereka ... (Q.S. Al-Ra' du: 11)

²⁹⁴ Lihat Al-Thabathabai, *Al-Matn fi Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Mu'assasah Al-Islami, 1973), j. XVI, hal. 166

نَسَلُواكُمْ حَرْثًا لَكُمْ ۖ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ

Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempt kamu bercocok tanam, maka datangilah tempt bercocok tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu... (Q.S. Al- Baqarah: 223)

Dua ayat di atas menggambarkan prinsip umum bahwa manusia harus berusaha mengubah nasib/keadaan hidupnya, termasuk dari tidak memiliki anak menjadi memilikinya. Bahkan menurut al-Qurthubi, memperoleh anak dengan cara yang “di luar kebiasaan” itu dibenarkan sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.²⁹⁵

5. Q.S. Yāsin, ayat 36 :

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ
وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

Maha suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui. (Q.S. Yāsin: 36)

Dapat ditarik sebuah prinsip umum dari ayat ini bahwa Tuhan menjadikan untuk semua pasangan apa saja yang ada di bumi, dan yang berasal dari diri mereka, bahkan yang tidak/belum mereka ketahui. “Yang tidak mereka ketahui itu” termasuk di dalamnya teknik bayi tabung sebagai penemuan baru yang dulu mungkin tidak pernah terbayangkan.

Jadi, paling tidak ada lima prinsip umum Al- Quran yang dapat mengakomodir persoalan hukum upaya memperoleh anak lewat bantuan teknik bayi tabung.

²⁹⁵ Lihat Al-Qurthubi, *Al-Jāmi’...*, J. III, hal. 91

Selain itu juga ada beberapa hadits yang dapat dirujuk dalam hal ini, anantara lain hadits riwayat muslim :

أنتم أعلم بأمر دنياكم^{٢٩٦}

...kamu lebih tahu tentang urusan duniamu. (HR Muslim)

Jika dianalisis secara saksama, masalah bayi tabung ini lebih banyak berhubungan dengan masalah teknis atau proses memperoleh keturunan, bukan tentang proses hubungan laki-laki dan perempuan atau pernikahan. Selama pernikahan sudah dapat dibenarkan syari'at Islam, maka suami-isteri boleh saja menempuh cara yang "tidak lazim" untuk memperoleh keturunan. Apalagi masalah teknik bayi tabung merupakan masalah yang sama sekali baru dan tidak dicakup oleh literal *nash*, maka otomatis tidak ada *nash* yang terlanggar, kecuali pada tataran teknis operasional yang juga bisa diselesaikan secara *fiqhiyyah*.

Masalah yang tidak dicakup harfiah *nash* boleh dikatakan sebagai masalah yang *maskut 'anh* (didiamkan Syäri') untuk memberikan kelapangan kepada manusia. Namun demikian kalau bayi tabung itu dilakukan dengan proses sperma tau ovum donor, maka masalahnya tidak termasuk masalah yang *masküt 'anhu* lagi, karena tindakan itu telah dilarang oleh Nabi, seperti ditunjukkan oleh hadits berikut :

عن رو يفع بن ثابت قال : قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : لا يجل لامرئ يؤ من بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره :
(رواه أبو داود)^{٢٩٧}

Diriwayatkan dari Ruwaifa' ibn Tsäbit al-Anshari, ia berkata bahwa Rasulullah saw. bersabda: tidak halal bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat untuk menyiram airnya kepada tanaman orang lain. (H.R. Abu Däud).

²⁹⁶ Lihat Muslim bin Hajjaj, *Shahih...*, hal. 340

²⁹⁷ Abu Daud, *Sunan...*, J. II, hal. 248

Selanjutnya dalam kajian *fiqh*, “kebutuhan penting” (*al-hajah*) pada kondisi tertentu bisa masuk ke kategori darurat, seperti terformulasi dalam kaidah *fiqh*:

الحاجة تترل منزلة الضرورة^{٢٩٨} dan الضرورة تبيح الحظورات^{٢٩٩}

(Kebutuhan yang sangat penting itu menempati posisi darurat. Sedangkan keadaan darurat membolehkan sesuatu yang pada mulanya terlarang).

Keseluruhan analisis di atas menggambarkan bahwa:

- a. Pelaksanaan proses konsepsi (pembuahan embrio) dengan bantuan teknologi kedokteran melalui program bayi tabung merupakan sesuatu yang *maskūt ‘anh*, yakni perbuatan yang tidak dicakup oleh pernyataan ekspilisit *nash*, dan juga tidak dapat dikembalikan secara substantif pada idiom-idiom *nash* melalui analogi. Dan hanya mungkin ditampung dalam makna-makna umum *nash* dalam tema-tema seperti tersebut di atas. Penyelesaiannya bisa dilakukan melalui ijtihad atau metode *Mashlalah Mursalah*, atau kembali ke kaidah *Istishāb al-hal*, yang terakomodasi dalam metode penalaran *istishlahi*, yang memberi peluang dengan hukum *ibāhat*.
- b. Bahwa setiap pasangan suami isteri yang melakukan ikatan pernikahan senantiasa menginginkan lahirnya anak sebagai hasil perkawinan mereka, yang disamping sebagai kebutuhan naluriyah juga sebagai penerus kehidupan ini secara generatif. Oleh sebab itu usaha untuk mewujudkan keinginan tersebut merupakan salah satu dari perbuatan yang *mashlahah*.
- c. Analisis dari sudut *maqāshid syari’ah* juga tidak menunjukkan adanya kontradiksi filosofi hukum, karena syari’at bertujuan merealisasikan kemaslahatan manusia. Dan segala sesuatu yang ada di muka bumi ini, termasuk ilmu pengetahuan dan teknologi, yang merupakan percikan dari ilmu Tuhan yang dianugerahkan kepada manusia

²⁹⁸ Ibid, hal. 148

²⁹⁹ Ahmad al-Khuji, *al-Madkhal li al-fiqh*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1980), hal. 67

yang mau mencarinya adalah diperuntukkan bagi kepentingan dan kesejahteraan manusia itu sendiri.

Langkah keempat, generalisasi atau *istinbath* hukum. Berdasarkan prinsi-prinsip umum *nash*, *maqāshid syari'ah*, kaedah-kaedah *fiqhiyyah* dan *Ushuliyah*, dan *mashlahah* yang terkandung dalam persoalan tersebut seperti telah diuraikan dapat ditetapkan bahwa :

- a. Proses bayi tabung dengan spermatozoid dari suami dan ovum dari isteri yang sah, kemudian ditanam di dalam rahim isterinya itu, maka hukumnya boleh (*ibahah*).
- b. Proses bayi tabung dengan spermatozoid dari suami dan ovum dari isteri yang sah, kemudian di tanam di dalam rahim wanita lain (bukan isterinya), hukumnya haram.
- c. Proses bayi tabung dengan spermatozoid bukan dari suami dan ovum bukan dari isteri yang sah, hukumnya haram.
- d. Proses bayi tabung dengan spermatozoid donor dan ovum dari isteri, dan inplantasinya pada rahim isteri, hukumnya haram

Dengan demikram, Kedudukan hukum konsepsi bayi tabung sebagai media (*wasilah*) atau upaya dan cara memperoleh keturunan sangat ditentukan juga oleh faktor tingkat kebutuhannya. Jika mereka sangat membutuhkannya, dan akan rusak tatanan syari'ah dalam kehidupan mereka dengan tidak adanya anak, seperti ketidak tenang kehidupan rumah tangga dan kegelisahan batin yang berlarut-larut, bahkan sampai pada keadaan terburuk (terjadinya perselingkuhan misalnya) dan lain-lain selama belum memiliki anak, sementara jalan keluar sebagai upaya maksimal manusia untuk mengatasi persoalan ini tersedia jasa medis dengan konsepsi bayi tabung, maka menggunakan jasa teknologi bayi tabung itu merupakan suatu kewajiban yang harus dipenuhi jika ada kemampuan. Akan tetapi, kalau tingkat kebutuhannya lebih rendah, maka status hukumnya bisa berubah menjadi sunat atau *mustahab* saja, atau kembali ke hukum asalnya yaitu *ibāhah*.

C. *Mashlalah Mursalah* dan Tantangan Modernitas

Sebenarnya dengan ditemukannya teknologi bayi tabung, tebuka harapan, tetapi sekaligus juga muncul tantangan, yakni kemungkinan terjadinya praktek penyalahgunaan teknologi ini yang tidak mengindahkan nilai-nilai moral dan agama. Dengan adanya kemungkinan penyimpangan itu, masih sangat banyak masalah yang bisa muncul dan harus dijawab. Misalnya:

Masalah ibu pengganti, menimbulkan pertanyaan-pertanyaan tentang hakikat ikatan ibu - anak, dengan cara yang lebih jelas dibanding masalah-masalah lain dalam bidang teknologi reproduktif. Terkait dengan hal ini adalah: Apakah ibu itu? Mengapa para wanita yang mengandung anak dinamakan ibu? Apakah seorang ibu adalah wanita yang menghasilkan telur, atau wanita yang mengandung anak atau wanita yang membesarkan anak? Berkembangnya teknologi reproduktif digabung dengan masalah ibu pengganti, untuk pertama kalinya dalam sejarah umat manusia, diajukannya pertanyaan-pertanyaan ini.³⁰⁰

Selain itu memungkinkan pula para wanita mempersewakan rahimnya, menjual kemampuan reproduktifnya dengan berbagai akibat hukum yang tidak jelas ketentuannya.

Selain bayi tabung, masih sangat banyak pula masalah kontemporer yang harus direspon oleh *fiqh* sebagai aturan normatif Islam, antara lain seperti: nikah via telepon manual/audio maupun visual), operasi penggantian kelamin dari pria ke wanita atau sebaliknya, perubahan pandangan terhadap nikah *fasid* (rusak) dan keharusan mengawinkan dua pasangan yang ‘tertangkap basah’ tanpa harus menunggu atau mengulang akad nikah setelah bayi lahir, teknologi sembelihan mekanis, hukum transplantasi organ tubuh seperti cangkok jantung, kornea mata dll. Inseminasi buatan (koloning manusia), resusitasi cordeopulmoner, euthanasia, bank susu, bank darah, bank sperma, vasektomi, tobektomi, transfusi darah, seruan azan atau ikrar basmalah dengan kaset, asuransi,

³⁰⁰ Munawar Ahmad Anees, *Islam dan...*, hal. 236

bunga bank, kredit, arisan, makmum dengan televisi, penggunaan hisab dengan meninggalkan rukyah untuk menentukan awal Ramadan dan lebaran, zakat profesi dan sebagainya. Bahkan ketika teknologi informasi terus bergerak maju kitapun dihadapkan dengan masalah yang makin aktual seperti akad nikah lewat telepn atau internet, akad jual beli lewat internet, dimana kedua pihak saling berjauhan antara satu benua dengan benua lainnya yang dulu tidak pernah terbayangkan.

Masalah-masalah seperti ini boleh dikatakan belum terakomodir dalam blantika buku-buku *fiqh* lama. Sebagian masalah ini bukan hanya memerlukan kepastian hukum, tetapi sangat menantang seperti operasi perubahan jenis kelamin, kloning manusia, aborsi, penggunaan sel bakal bayi sebagai alat kosmetik dan pengobatan penyakit lainnya, dll.

Dengan demikian, persoalannya bukan hanya bagaimana mengimplemntasikan *Mashlalah Mursalah* dalam menyelesaikan berbagai persoalan kontemporer, tetapi lebih jauh adalah bagaimana agar *Mashlalah Mursalah* itu tidak disalah gunakan untuk mendukung pertimbangan subjektivitas manusia untuk meraih ambisinya. Baik dalam konteks keilmuan, lebih-lebih lagi dalam konteks perkembangan sosio politik, ekonomi dan bisnis dan sebagainya. Dalam kasus-kasus ini konsep *mashlahah* bisa saja disalah gunakan umntuk mendukung kebijakan-kebijakan tertentu yang belum tentu lebih besar kemaslahatannya dari *mudharatnya*, seperti berbagai macam undian yang pernah muncul di Indonesia, lalu kemudian dirasakan mudharat-nya bagi *masyarakat*.

Selain itu diperlukan juga pertimbangan etik dan moral pada kasus-kasus yang tidak pantas dilakukan menurut standar etika moral Islam seperti kloning manusia. Gagasan-gagasan inovatif di bidang *fiqh* nampakya diperlukan sebagai respon proaktif dan selektif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, baik rekayasa genetika, teknologi informasi, dan teknologi kedokteran lainnya yang mempunyai implikasi langsung maupun tidak langsung terhadap hukum Islam.

Hal itu perlu, karena sasaran yang hendak dicapai dengan pembaharuan pemikiran *fiqh* adalah terwujudnya paradigma baru bangunan *fiqh* sebagai salah satu pranata penting yang mampu menampung berbagai persoalan hukum baru, dan untuk mengantarkan umat Islam pada tatanan kehidupan yang lebih berperadaban dan sistem hukum yang lebih bermoral. Teladan yang diacu dalam hal ini adalah masyarakat Negara Madinah yang dewasa ini populer dengan "Masyarakat Madani". Corak kehidupan masyarakat berperadaban dan bermoral itu dipadu dengan kehidupan sosial berteknologi, sehingga keduanya saling mendukung bagi harmonisasi dan kemajuan umat Islam. Di satu sisi perubahan sosial dan perkembangan teknologi terkontrol oleh nilai-nilai moral agama, di sisi lain kehidupan masyarakat beragama tersejahterakan oleh perkembangan teknologi.

Ziauddin Sardar, dalam bukunya *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, menekankan bahwa untuk menuju "Negara Madinah", umat Islam harus mempertinggi tingkat kesadaran Islami mereka sehingga menyamai tingkat kesadaran yang telah dicapai oleh para sahabat Nabi. Sardar optimis bahwa seseorang pada masa sekarang maupun pada masa mendatang, dapat mencapai taraf yang lebih tinggi dalam merealisasikan satu atau lebih nilai-nilai Islami dibandingkan dengan yang dapat dicapai oleh para sahabat Nabi. Meskipun ia mengakui ini adalah sebuah tesis besar.³⁰¹ Lebih jauh ia mengatakan:

Adalah mungkin bagi seorang individu atau suatu masyarakat pada masa sekarang, maupun pada masa mendatang, untuk merumuskan suatu norma (pola tingkah laku ideal dalam kerangka Islam) atau seperangkat norma yang lebih baik dibandingkan dengan yang dapat dirumuskan oleh para sahabat Nabi dalam masyarakat yang mereka pimpin. Kita tidak hanya dapat merumuskan norma-norma yang lebih baik, tapi juga dapat melaksanakan norma-norma tersebut dalam praktek. Langkah menuju "Negara Madinah" hanya mungkin jika kita dapat mencapai taraf realisasi cita-cita Islam ini.³⁰²

³⁰¹ Lihat Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, (London: Croom Helm, 1979) versi Indonesia *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahman astuti, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 65

³⁰² *Ibid*, hal. 66



Bab VI: **Potret *Mashlahah Mursalah* dalam Fatwa-Fatwa Keagamaan di Indonesia**

Produk hukum yang dibentuk dengan metode *mashlahah mursalah* dinilai lebih efektif dan luwes dalam menghadapi dan menjawab persoalan kontemporer, terutama di bidang muamalah, yang belum secara eksplisit tercantum dalam *nash*. Tujuan *mashlahah mursalah* adalah untuk mengoptimalkan pemeliharaan kemaslahatan umat manusia, karena merupakan cerminan dan manifestasi konsep *hifz al-din* (memelihara agama), *al-nafs* (jiwa), *al-'aql* (akal), *al-nasl* (keturunan), dan *al-mal* (harta). Potret penerapan *mashlahah mursalah* itu dapat ditelusuri dalam berbagai fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga atau organisasi keagamaan di Indonesia, bahkan dalam sejumlah regulasi atau program pemerintah. Bagian ini hendak melihat protret penggunaan *Mashlahah Mursalah* yang digunakan dalam sejumlah fatwa yang diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan organisasi keagamaan yang dinilai representatif, dalam hal ini Nahdhatul Ulama (NU) dengan Lembaga Bahtsul Masa'il-nya dan Muhammadiyah dengan Majelis Tarjihnya.

A. Mashlahah Mursalah dalam Fatwa MUI

Unsur *Mashlahah Mursalah* barangkali termuat dalam banyak fatwa MUI. Namun, bagian ini hanya mengkaji satu produk fatwa MUI yang dinilai cukup populer, bahkan termasuk yang paling populer semenjak tahun 2020, yaitu fatwa Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19. Fatwa ini diterbitkan pada 21 Rajab 1441 H/ 16 Maret 2020 M., ditandatangani oleh Komisi Fatwa MUI yang diketuai oleh Prof. Dr. H. Hasanuddin A.F. dan sekretarisnya Dr. H.M. Asrorun Ni'am Sholeh, M.A., serta diketahui oleh Dewan Pimpinan MUI yang ditandatangani oleh Waki Ketua Umum, K.H. Muhyiddin Junaedi, M.A., dan Sekretaris Jenderal, Dr. H. Anwar Abbas, M.M., M.Ag. Fatwa ini dapat dikatakan sebagai fatwa yang paling banyak dibicarakan, baik dalam artian pro maupun kontra, tidak hanya pada momen kemunculannya tetapi sampai beberapa tahun setelahnya, karena memang situasi pandemi covid masih terus berlangsung.

Fatwa Nomor 14 tahun 2020 secara eksplisit memang tidak memuat istilah "*Mashlahah Mursalah*" sama sekali. Walaupun ditemukan penggunaan istilah "*mashlahah*" sebanyak dua kali, itu adalah istilah yang termuat dalam dua *qaidah fiqhiyah (legal maxim)* yang dikutip dalam naskah fatwa tersebut, yaitu *qaidah* tentang lebih pentingnya mencegah kerusakan ketimbang meraih kemaslahatan, serta tentang tugas kepemimpinan yang berorientasi pada mewujudkan kemaslahatan bagi rakyatnya. *Qaidah* tersebut dikutip versi bahasa Arabnya secara utuh, lalu dibubuhkan terjemahnya dalam bahasa Indonesia. Adapun kata "*mashlahah*" yang termuat di kedua *qaidah* tersebut diterjemahkan menjadi "kemaslahatan".

Pada bagian ketentuan hukum, fatwa ini memuat sembilan poin pertimbangan. Dari Sembilan poin itu, dua poin di antaranya mengindikasikan nalar *Mashlahah Mursalah*, yaitu poin 1 dan 9, sebagaimana berikut:

“Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit, karena hal itu merupakan bagian dari menjaga tujuan pokok beragama (al-Dharuriyat al-Khams)” (poin 1).

“Umat Islam agar semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan memperbanyak ibadah, taubat, istighfar, dzikir, membaca Qunut Nazilah di setiap shalat fardhu, memperbanyak shalawat, sedekah, serta senantiasa berdoa kepada Allah SWT agar diberikan perlindungan dan keselamatan dari musibah dan marabahaya (*daf’u al-bala*), khususnya dari wabah COVID-19.” (poin 9)³⁰³

Kedua poin ini memang tidak menyebut istilah *Mashlalah Mursalah* secara eksplisit, namun frasa-frasa yang termuat di dalamnya mengisyaratkan pertimbangan *Mashlalah Mursalah*, misalnya frasa “menjaga kesehatan” dan “menjaga tujuan pokok agama *al-dharuriyat al-khams*” yang terdapat pada poin 1 dan frasa “*daf’u al-bala*” (mencegah marabahaya) pada poin 9. Pada poin 9 ini penekanannya memang pada pencegahan marabahaya, tetapi itu masih dalam satu cakupan makna dengan *Mashlalah Mursalah* sebagaimana sudah dijelaskan secara teoritis pada bab dua dan tiga buku ini.

Pertimbangan-pertimbangan yang dirujuk dalam fatwa ini terdiri dari ayat-ayat al-Qur’an, Hadits- Hadits Nabi, *qawa’id fiqhiyah*, dan pendapat ulama dalam literatur-literatur *fiqh*. Adapun ayat-ayat al-Qur’an yang dirujuk terdiri dari sembilan ayat yang terdapat dalam lima surat, yaitu: al-Baqarah (02): 155-156; al-Taubah (09): 51; al-Hadid (57): 22-23; al-Anfal (08): 25; al-Baqarah (02): 195; al-Taghabun (64): 16; dan al-Baqarah (02): 185. Hadits yang dirujuk berjumlah sembilan Hadits yang empat di antaranya diriwayatkan oleh Imam Bukhari, tiga diriwayatkan oleh Imam Muslim, satu Hadits diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, dan satu Hadits diriwayatkan oleh Imam Abu Daud. *Qawa’id fiqhiyah* yang dikutip berjumlah enam buah yang semuanya bertema kemaslahatan. Sementara itu, kitab *fiqh* yang dirujuk ada dua, yaitu kitab al-Majmu’ karya Imam al-Nawawi dan al-Muqaddimah karya

³⁰³ Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nmor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19

Abdullah bin Abdurrahman al-Hadrami. Tema-tema ayat, Hadits, *qawa'id fiqhiyah*, dan kitab-kitab *fiqh* yang dirujuk tersebut dapat dilihat dalam table 5.1.

Tabel 5.1 Kutipan Ayat, Hadits, Qawa'id Fiqhiyah dan Kitab Fiqh dalam Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020

No.	Al-Qur'an		Hadits		Qawa'id Fiqh		Kitab Fiqh	
	Surat&Ayat	Tema	Riwayat	Tema		Judul	Tema	
1	Q.S. 02: 155-156	Musibah	Bukhari	Menghadapi wabah	Tiada kemudaran	Al-Majmu'	Halangan Jumat	
2	Q.S. 09: 51	Musibah	Bukhari	Menghadapi wabah	Menjauhi mudarat	Al-Muqaddimah	Halangan Jumat	
3	Q.S. 57: 22-23	Musibah	Muslim	Menangani orang sakit	Kemudahan beragama			
4	Q.S. 08: 25	Musibah & Siksaan	Bukhari	Penyakit Kusta	Mencegah mudarat			
5	Q.S. 02: 195	Menghin-dari kerusakan	Muslim	Menghadapi wabah	Mencegah mudarat			
6	Q.S. 64: 16	Bertakwa	Muslim	Menyinkirkan kemudaran	Kemalahatan dari pemimpin			
7	Q.S. 02: 185	Kemudahan beragama	Bukhari & Muslim	Patuh kepada Nabi				
8	-	-	Bukhari	Halangan ke Masjid				
9	-	-	Abu Daud	Halangan ke Masjid				

Tabel 5.1 memperlihatkan bahwa secara umum ayat al-Qur'an, Hadits, *Qawa'id Fiqhiyah*, dan kitab-kitab *fiqh* yang dikutip oleh fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 bertema bencana. Menariknya, masing-masing jenis teks mempunyai kecenderungan sendiri. Ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip cenderung bercerita tentang hakikat musibah atau bagaimana seharusnya setiap umat Islam menyikapi musibah. Sementara itu, Hadits- Hadits cenderung memuat pesan tentang bagaimana seharusnya menghadapi penyakit menular atau bersikap saat ada wabah. Hadits- Hadits ini tampak lebih spesifik pada tema wabah, sehingga konteksnya semakin kelihatan bahwa fatwa ini konteksnya adalah situasi pandemi (Covid-19), sementara ayat-ayat al-Qur'an hanya tentang musibah secara umum. *Qawa'id fiqhiyah* yang dimuat dalam fatwa ini cenderung bertema kemaslahatan dan pencegahan kemudarat, kesukaran, atau penyakit. Sementara, kutipan *fiqh* lebih spesifik tentang halangan-halangan yang membolehkan setiap muslim tidak pergi shalat jumat.

Walaupun judul fatwa ini tentang tata cara penyelenggaraan ibadah di masa pandemi, kutipan ayat Al-Quran dan Haditsnya tidak ada yang spesifik tentang tata cara ibadah di masa pandemi. Hal itu dapat dimaklumi karena teks al-Qur'an dan Hadits terbatas secara kuantitas, tetapi secara kualitas dapat mencakup semua tema kehidupan yang dihadapi umat Islam di sepanjang masa, sehingga sejumlah ulama menyatakan bahwa Islam adalah agama yang *shalih li kulli zaman wa makan* (relevan di setiap waktu dan tempat). Di sinilah fungsi *qawa'id fiqhiyah* dan ijtihad ulama (yang tertuang dalam kitab-kitab *fiqh*) dikutip dalam fatwa ini untuk memberikan penjelasan lebih spesifik terkait kondisi yang sedang dihadapi. Kondisi spesifik yang hendak disasar oleh fatwa itu dapat dipahami dari rekomendasi yang dinyatakan dalam naskah fatwa, yaitu:

1. Pemerintah wajib melakukan pembatasan super ketat terhadap keluar-masuknya orang dan barang ke dan dari Indonesia kecuali petugas medis dan barang kebutuhan pokok serta keperluan emergency.
2. Umat Islam wajib mendukung dan menaati kebijakan pemerintah yang melakukan isolasi dan pengobatan terhadap Fatwa Tentang

Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah COVID-19 orang yang terpapar COVID-19, agar penyebaran virus tersebut dapat dicegah

3. Masyarakat hendaknya proporsional dalam menyikapi orang yang suspect atau terpapar COVID-19. Oleh karena itu masyarakat diharapkan bisa menerima kembali orang yang dinyatakan negatif dan/atau dinyatakan sudah sembuh ke tengah masyarakat serta tidak memperlakukannya secara buruk.

Dengan menghubungkan pertimbangan-pertimbangan fatwa (al-Qur'an, Hadits, *Qawa'id Fiqhiyah*, dan Kitab-kitab *Fiqh*) dengan rekomendasi yang dihasilkan, dapat ditarik alur fikirnya bahwa:

- Wabah covid-19 termasuk musibah yang didatangkan oleh Allah;
- Walau hakikatnya dari Allah, wabah ini tetap harus dihindari semampunya;
- Untuk menghindari wabah itu, umat Islam harus menaati pemerintah sebagai pemegang komando;
- Jika untuk menghindari sebaran wabah itu orang-orang tidak boleh berkerumun, maka shalat Jumat dan shalat berjamaah di masjid pun bisa ditiadakan untuk sementara waktu (dengan kriteria dan batasan-batasan tertentu);
- Peniadaan shalat jumat dan shalat berjamaah itu demi menghindari mudarat lebih besar yang ditimbulkan oleh covid.

Nalar *mashlahah mursalah* dalam fatwa ini tampak dari kutipan *qawa'id fiqhiyah* yang semuanya bertepatan keutamaan memperoleh kemaslahatan dan menghindari marabahaya. Contoh konkretnya dalam fatwa ini, sebagaimana dikutip dari kitab-kitab *fiqh*, adalah kebolehan meninggalkan shalat Jum'at dalam kondisi tertentu, termasuk ketika wabah sedang menyerang. Mengingat *Mashlahah Mursalah* adalah dalil yang tidak dapat berdiri sendiri, dalam artian bahwa ia hanya boleh digunakan selama sejalan dengan prinsip-prinsip yang ditegaskan oleh al-Qur'an dan Hadits,³⁰⁴ maka nalar *mashlahah* yang terdapat dalam

³⁰⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Jakarta: Kencana, 2008), Cet. VIII, h.358

fatwa ini pun didukung oleh beberapa ayat dan Hadits yang dikutip di sini, yaitu surat al-Baqarah ayat 195 (yang berisi pesan tentang anjuran menghindari kebinasaan) dan al-Baqarah ayat 185 (yang berisi pesan tentang toleransi kemudahan dalam agama ketika terdapat kesulitan), serta Hadits Nabi tentang pentingnya menyingkirkan setiap hal yang membahayakan orang banyak.

Sementara itu, bentuk tindakan yang dianjurkan oleh fatwa yang menggunakan nalar *Mashlalah Mursalah* ini, sebagaimana tercermin dalam naskahnya, ada dua. Pertama, mengikuti anjuran pemerintah tentang pembatasan, dan ini merupakan poin utama dalam rekomendasi fatwa. Untuk mendukung anjuran ini, fatwa juga mengutip Hadits tentang keharusan umat Islam untuk mengikuti Nabi dan tidak menentang perintahnya, dan satu *qa'idah fiqhiyah* yang menyinggung tanggungjawab pemimpin terhadap rakyatnya dalam kerangka kemaslahatan. Hadits yang dimaksud adalah:

عن أبي هريرة عبد الرحمن بن صخرٍ رضي الله عنه قال:
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما نهيتكم عنه
فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم؛ فإنما أهلك
الذين من قبلكم كثرة مسائلهم، واختلافهم على أنبيائهم
(رواه البخاري ومسلم)³⁰⁵

Dari Abu Hurairah Abdurrahman ibn Shakhar, ia berkata: aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "apa saja yang aku larang terhadapmu, hendaklah kamu jauhi, dan apa saja yang aku perintahkan kepadamu, hendaklah kamu lakukanlah menurut kemampuanmu. Sesungguhnya kehancuran umat-umat sebelum kamu adalah karena banyak bertanya dan mengingkari nabi-nabi mereka". (H.R. Bukhari dan Muslim)

³⁰⁵ Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, (Beirut: Dar Thuq al-Najah, 1422 H.), hal.123; Muslim ibn al-Hajjaj al-Naisaburi, *Sahih Muslim* (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1992), h.89

Sedangkan qaidah *fiqhiyah* yang dimaksud adalah:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة³⁰⁶

Upaya (kebijakan, program) pemimpin untuk rakyatnya harus berorientasi kemaslahatan.

Kedua, kebolehan tidak mengadakan shalat jumat atau peniadaan shalat berjamaah di masjid. Poin ini memang tidak disebutkan secara ek

puuplisit dalam fatwa, tetapi dalam sosialisasi dan praktiknya, serta berbagai diskusi di media massa dan media sosial, fatwa ini sering dirujuk untuk membatasi masyarakat melaksanakan shalat jumat dan shalat berjamaah di masjid-masjid, hingga kemudian (sekitar tiga bulan setelah fatwa ini) MUI menerbitkan fatwa yang lebih konkret untuk keperluan ini, yaitu Fatwa Nomor 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19, tertanggal 04 Juni 2020. Selain melalui komunikasi verbal dan sosialisasi melalui berbagai media, indikasi bahwa fatwa Nomor 14 Tahun 2020 juga digunakan untuk membatasi pelaksanaan Shalat Jum'at dan shalat berjamaah di masjid tampak pada dua Hadits bertema halangan shalat jumat yang dikutip dalam fatwa ini, serta kutipan terhadap dua kitab *fiqh* yang semata tentang halangan-halangan shalat Jum'at. Kedua Hadits yang dikutip tersebut adalah sebagai berikut:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي عَزْوَةِ خَيْبَرَ: مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ -يَعْنِي الثُّومَ- فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا

Siapa yang makan bawang putih, bawang merah, atau lainnya (yang berbau tajam), maka jangan mendekati (masuk-pen.) masjid. (HR. al-Bukhari)

³⁰⁶ Jalaluddin Abdurrahman al-Sayuthi, *al-Asybah wa al-Nazh'ir fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), hal.171

عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سمع المنادي فلم يمنعه من اتباعه، عذر»، قالوا: وما العذر؟ قال: «خوف أو مرض، لم تقبل منه الصلاة التي صلى

“Siapa yang mendengar azan, ia wajib sholat berjamaah di masjid, kecuali ada uzur”. Para sahabat bertanya: “Apa maksud uzur?”. Rasulullah Saw. menjawab: “ketakutan atau sakit.” (HR. Abu Daud)

Sementara itu, kitab *fiqh* yang dirujuk dalam rangka menjelaskan halangan shalat Jumat adalah kitab *al-Majmu'* karya al-Nawawi dan kitab karangan Abdullah ibn Abdurrahman al-Hadrami. Berikut kutipan masing-masingnya:

Tidak wajib shalat Jum'at bagi orang sakit, meskipun shalat jum'atnya orang kampung tidak sah karena jumlah jama'ahnya kurang karena ketidakhadirannya. Berdasarkan Hadits riwayat Thariq dan lainnya, al-bandaniyy berkata: “andaikan orang yang sakit memaksakan untuk sholat jum'at maka lebih utama”. Imam-imam madzhab Syafi'i berpendapat: “bahwa sakit yang menggugurkan kewajiban shalat jum'at adalah sakitnya orang yang mendapatkan masyaqqah yang berat bila dia hadir pada shalat jum'at”. Imam al-Mutawalli berkata: “Orang yang terkena diare berat juga tidak wajib shalat jum'at, bahkan jika dia tidak mampu menahan diarenya maka haramnya baginya shalat berjamaah di masjid, karena akan menyebabkan masjid menjadi najis”. Imam al-Haramain berkata: “Sakit yang menggugurkan kewajiban shalat jum'at itu lebih ringan keadaanya dari pada sakit yang menggugurkan kewajiban berdiri saat sholat fardhu. Sakit tersebut seperti uzur jalanan becek atau hujan atau semisalnya (al-Majmu' al-Nawawi)³⁰⁷

Di antara udzur shalat Jum'at dan shalat berjamaah adalah hujan yang dapat membasahi pakaiannya dan tidak diketemukan pelindung hujan, sakit yang teramat sangat, merawat orang sakit yang tidak terdapat yang mengurusinya, mengawasi kerabat (istri, mertua, budak, teman, ustadz, orang yang memerdekannya) yang hendak meninggal atau berputus asa, khawatir akan keselamatan jiwa atau hartanya,

³⁰⁷ Muhyiddin ibn Syarif al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab li al-Syairazi*, Juz IV (Jedah: Maktabah al-Irsyad, t.t.), hal. 352

menyertai creditor dan berharap pengertiannya karena kemiskinannya, menahan hadats sementara waktu masih lapang, ketiadaan pakaian yang layak, kantuk yang teramat sangat, angina kencang, kelaparan, kehausan, kedinginan, jalanan becek, cuaca panas, bepergian ke sahabat dekat, memakan makanan busuk setengah matang yang tidak bisa dihilangkan baunya, runtuhnya atap-atap pasar, dan gempa (al-Muqaddimah al-Hadramy)³⁰⁸

Berdasarkan pertimbangan, putusan, dan rekomendasi yang dihasilkan, Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 cukup kuat merepresentasikan nalar *Mashlahah Mursalah* di dalamnya, mengingat tidak ada ayat al-Qur'an atau Hadits yang secara spesifik mengatur persoalan ini. Demikian artinya, metode ijtihad yang digunakan untuk menghasilkan fatwa ini bukanlah *bayani*, tetapi berkisar antara metode *ta'lili* dan *istishlahi*. Jika dirinci antara *ta'lili* dan *istishlahi*, maka nalar *ta'lili* bisa terlihat pada peng-*qiyas*-an halangan shalat jum'at karena covid dengan Hadits tentang halangan shalat Jum'at karena bau mulut atau uzur sakit; peng-*qiyas*-an tentang pembatasan wilayah secara ketat dengan Hadits yang melarang memasuki wilayah yang terkena wabah atau keluar dari wilayah yang sedang terkena wabah; begitu juga peng-*qiyas*-an mematuhi aturan pemerintah tentang pembatasan wilayah dengan ayat al-Qur'an dan Hadits tentang pentingnya mematuhi Allah dan Rasul.

Lebih lanjut, jika mengacu pada pertimbangan-pertimbangan yang memuat kutipan *qawa'id fiqhiyah* dan hasil ijtihad ulama yang tertuang dalam kitab-kitab *fiqh*, maka fatwa MUI ini cenderung menggunakan nalar *istishlahi* atau *Mashlahah Mursalah*, karena nalar *bayani* dan *qiyasi* (*ta'lili*) belum menghasilkan uraian lebih spesifik tentang penanganan covid-19, baik dari sisi medis maupun pengorganisasian oleh pemerintah. Jika ditarik pada pertimbangan yang lebih luas, yaitu menjaga keselamatan jiwa, perekonomian, tata kelola pemerintahan, dan hal-hal urgen lainnya yang amat dipertimbangkan dalam fatwa ini, maka nalar *Mashlahah Mursalah* sejatinya lebih menonjol, apalagi jika fatwa ini kemudian

³⁰⁸ Ibid., hal.91

dianggap sebagai legitimasi ajakan #dirumahaja yang disosialisasikan dan diviralkan melalui berbagai flatform media sosial³⁰⁹.

B. *Mashlalah Mursalah* dalam fatwa Organisasi-Organisasi Keagamaan

Bagian ini akan mendiskusikan penggunaan metode *Mashlalah Mursalah* yang digunakan oleh organisasi keislaman di Indonesia dalam memproduksi fatwa-fatwa yang dibutuhkan oleh masyarakat. Dalam hal ini, organisasi Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah dinilai sangat representatif dan mewakili dua arus utama corak keberislaman di Indonesia. Dengan dua corak yang berbeda itu, kesimpulan fatwa yang dihasilkan oleh dua organisasi tersebut bisa saja berbeda satu sama lain, dan tidak tertutup kemungkinan juga bisa sama. Perbedaan ini sangat dimaklumi dalam khazanah *fiqh*, karena memang ijthid yang menghasilkan produk berupa rumusan-rumusan *fiqh* dan fatwa tidak terlepas dari perbedaan pendapat antar satu mazhab dengan mazhab lain, bahkan antar ulama-ulama dalam satu mazhab, bahkan antar ulama dengan guru yang sama. Perbedaan itu diistilahkan dengan *khilafiyah* dan merupakan salah satu karakteristik *fiqh*.³¹⁰

Fatwa-fatwa keagamaan di Indonesia secara umum diproduksi secara bersama yang melibatkan berbagai corak pandang, aspirasi, dan organisasi keagamaan melalui wadah MUI. Namun, di luar fatwa yang diagendakan melalui MUI, masing-masing organisasi keagamaan memiliki wadah tersendiri dalam organisasinya untuk memproduksi fatwa-fatwa tertentu yang dibutuhkan setidaknya oleh jamaah atau anggotanya masing-masing. Dalam konteks ini, NU memiliki komisi Bahtsul Masail dalam muktamarnya dan Muhammadiyah memiliki Majelis Tarjih dan

³⁰⁹ Risdianto, (2021), *Mashlalah Mursalah al-Ghazali sebagai Dasar Hukum Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19*, Jurnal Misykat al-Anwar: Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat, 4(1) 75-96

³¹⁰ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal.24

Tajdid sebagai satu bagian dari organisasi secara formal, begitu juga organisasi-organisasi lainnya seperti Persatuan Islam (Persis), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), Nahdhatul Wathan (NW), dan sebagainya dengan lembaga atau komisinya masing-masing.

Untuk menghasilkan fatwa, masing-masing mazhab, kelompok, atau organisasi keagamaan bisa saja menggunakan metode tersendiri yang berbeda satu sama lain. Namun, setidaknya terdapat lima metode yang diakui dan digunakan oleh semua organisasi keagamaan di Indonesia, yaitu *qiyas* (analogi hukum), *istihsan*, *Mashlahah Mursalah*, *istish-hab*, dan *urf*. Dari kelima metode itu, *qiyas* adalah metode yang paling banyak digunakan, dan memang dalam khazanah *fiqh*, *qiyas* adalah metode yang disepakati oleh *jumbhur* (mayoritas) ulama, sedangkan empat metode lainnya hanya digunakan oleh mazhab atau kelompok tertentu. Namun, di antara keempat metode yang kerap diperselisihkan itu, *Mashlahah Mursalah* dianggap yang paling sering digunakan untuk menggali hukum atas permasalahan-permasalahan kontemporer yang normanya tidak dijelaskan secara eksplisit dalam al-Qur'an atau Hadits, serta tidak ada *ijma'* (consensus) ulama dalam hal itu. Tidak terkecuali, NU dan Muhammadiyah kerap menggunakannya dalam proses produksi fatwa.³¹¹ Indikasi ini bisa terlihat dalam himpunan putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang terangum dalam Himpunan Putusan Tarjih (HPT) Muhammadiyah dan Ahkamul Fuqaha NU.

a. Bahtsul Masail NU

Setiap keputusan resmi organisasi yang berkaitan dengan hukum Islam dalam organisasi NU terlebih dahulu harus melalui proses pembahasan dalam forum Bahtsul Masail.³¹² Pada awalnya, kegiatan *bahtsul masail* NU diwadahi oleh satu komisi dalam forum muktamar, tetapi kemudian dilembagakan menjadi Lembaga Bahtsul

³¹¹ Hanifah Kusumastuti, dkk., (2022), *Implementasi Mashlahah Mursalah dalam Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail Sebagai Penetapan Hukum Islam*, Jurnal Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia, 7(3), hal.2375-2382

³¹² Ibid.

Masail Nahdhatul Ulama (LBM-NU), sebagai salah satu lembaga resmi di bawah NU. Pelembagaan itu diawali pada 1990 melalui Surat Keputusan Ketua Pengurus Besar Nahdhatul Ulama (PBNU) Nomor 30/A.I.05/5/1990 tentang Pembentukan Lajnah Bahtsul Masail, lalu dikukuhkan menjadi lembaga setelah muktamar 2004.³¹³ Namun demikian, embrio LBM adalah tradisi intelektual yang berlangsung semenjak lama di pesantren-pesantren atau antar pesantren yang dijalankan oleh para kiai untuk membahas dan menemukan fatwa keagamaan untuk menjawab kebutuhan masyarakat sekitarnya. Tradisi inilah yang diadopsi kemudian oleh NU, dan secara formal-keorganisasian pertama kali dilakukan pada tahun 1926.³¹⁴

Dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama yang diselenggarakan NU pada 1992 di Lampung diputuskan bahwa metode pemecahan masalah yang ditempuh dalam forum bahtsul masail NU tidak hanya secara *qauli* (mengikuti pendapat) tetapi juga secara *manhaji* (mengikuti metode), dengan menggunakan pendekatan dan metode yang berkembang dalam empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Sepanjang perjalanannya, masalah keagamaan yang dominan dalam pembahasan forum Bahtsul Masail adalah seputar *fiqh* dengan porsi sekitar 84%.³¹⁵ Kecenderungan ini dapat dimaklumi karena tingginya kebutuhan masyarakat dalam praktik peribadatan sehari-hari, serta kemunculan berbagai problematika kehidupan seiring kemajuan zaman yang membutuhkan jawaban dari sisi hukum (*fiqh*). Bahkan, jika bahasan *fiqh* itu dikategorikan lagi, maka 74% adalah *fiqh* di bidang sosial, sedangkan sisanya 26% adalah seputar *fiqh* ibadah.³¹⁶

Pembahasan mengenai metode *istinbath ahkam* yang digunakan dalam forum bahtsul masail berlanjut pada Mukhtamar ke-33 pada

³¹³ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal.128

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid.

2015 di Jombang, dengan pertimbangan bahwa kasus-kasus baru, terutama di bidang *fiqh*, terus bermunculan, sementara jawaban konkretnya tidak tersedia secara eksplisit dalam kitab-kitab *fiqh*. Dengan tetap mengacu pada kitab-kitab *fiqh* dan ushul *fiqh*, serta metode yang digunakan dalam membuat keputusan-keputusan dalam forum muktamar sebelumnya, NU menetapkan metode *istinbath ahkam* praktis yang terdiri dari: 1) metode bayani; 2) metode qiyasi; dan 3) metode istishlahi atau maqashidi.³¹⁷ Pada metode ketiga inilah terbuka peluang penggunaan metode *Mashlahah Mursalah*, sebagaimana secara teoritis juga telah dibahas pada bab-bab sebelumnya.

Nalar *Mashlahah Mursalah* terlihat pada rumusan tentang landasan berfikir dan cara bersikap sesuai khittah NU yang berorientasi pada *mashlahah 'ammah* (kemaslahatan umum). Istilah *mashlahah 'ammah* yang digunakan di sini dekat maknanya dengan *Mashlahah Mursalah*, bahkan sebagian ulama cenderung lebih menggunakan istilah *mashlahah 'ammah* ketimbang *Mashlahah Mursalah*.³¹⁸ Pada butir 5 khittah NU tertulis bahwa “warga NU harus lebih mendahulukan kepentingan bersama (*mashlahah 'ammah*) daripada kepentingan sendiri” dan “siap menyesuaikan diri dengan perubahan yang bermanfaat dan bermashlahat”. Dari sini dapat dimaklumi bahwa *Mashlahah Mursalah* sudah menjadi kerangka umum bagi NU dan warganya dalam bersikap, bertindak, menetapkan putusan, termasuk putusan hukum atau *fiqh*.

Pertimbangan yang menggunakan nalar *mashlahah mursalah* dapat dilihat dalam sejumlah putusan bahtsul masail NU, di antaranya putusan tentang Wakaf Alat-alat Masjid yang Sudah Rusak yang ditetapkan pada 1961 di Jakarta. Dalam putusan ini, bahtsul masail menyatakan bahwa alat-alat masjid yang sudah rusak dan tidak layak pakai, maka hukum kewakafannya masih berlanjut, tetapi benda yang

³¹⁷ Rumadi (ed), dkk., *Hasil-Hasil Muktamar ke-33 Nahdlatul Ulama*, (Jakarta: LTN PBNU, 2016), hal. 153

³¹⁸ Amir Syarifuddin, *Op.cit.*, hal.359

diwakafkan boleh dijual jika dengan menjual akan mendatangkan kemashlahatan, sementara membiarkannya begitu saja tidak dapat mendatangkan manfaat apa-apa. Walau demikian, keputusan ini masih didasarkan pada beberapa kitab *fiqh* yang lazim dipakai oleh kalangan pesantren, yaitu kitab Fathul Mu'in dan I'anah al-Thalibin.

Berikutnya, pada tahun 1994 dalam muktamar ke-29, bahtsul masail memutuskan hukum tentang penggusuran tanah oleh pemerintah. Dalam hal ini, bahtsul masail memutuskan bahwa penggusuran itu boleh dilakukan oleh pemerintah demi kepentingan umum, dengan syarat bahwa prosesnya tidak melanggar syara' dan dibayarkan ganti rugi yang sepadan. Putusan ini merujuk pada peristiwa perobohan bangunan penduduk sekitar masjid Nabawi oleh Umar ibn Khattab untuk kepentingan perluasan masjid, setelah rumah-rumah tersebut dibayar dengan harga yang sesuai.³¹⁹

Contoh lainnya adalah putusan pada Musyawarah Nasional (Munas) tahun 2017, di mana bahtsul masail memutuskan bahwa izin usaha retail dengan jaringan besar yang berpotensi mengganggu perekonomian masyarakat kecil di sekitarnya adalah haram. Keharaman itu terjadi ketika toko retail ini diprediksi akan memonopoli harga, menimbulkan gejolak ekonomi yang tidak wajar, penggelapan asset, dan praktik-praktik tidak fair lainnya. Namun, jika izin usaha retail itu perkiraan tidak akan mengganggu atau justru akan memberikan manfaat yang lebih besar bagi masyarakat sekitar, maka izin boleh diberikan, dengan ketentuan jika suatu saat retail itu melanggar ketentuan, maka izin usahanya akan dicabut.³²⁰

b. Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah

Majlis Tarjih merupakan lembaga yang memfasilitasi ijtihad jama'i (kolektif) di lingkungan Muhammadiyah yang anggotanya terdiri dari orang-orang yang berkompentensi di bidang ushul *fiqh*

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid.

dan keilmuan lainnya yang relevan. Lembaga ini lahir pada 1927, hampir sepuluh tahun setelah kelahiran Muhammadiyah, melalui kongres Muhammadiyah ke-16 di Pekalongan. Kelahiran Majelis Tarjih tidak terlepas dari kebutuhan Muhammadiyah terhadap jawaban-jawaban praktis atas persoalan-persoalan hukum yang dihadapi masyarakat sehari-hari, apalagi semenjak awal kemunculannya, Muhammadiyah membawa gerakan keluar dari kecenderungan taklid dan era “tertutupnya pintu ijtihad”.³²¹

Di awal didirikan, Majelis Tarjih belum memiliki dasar-dasar teoritis. Penyusunan ini baru terlaksana semenjak 1950, di antaranya dilakukan oleh Buya Hamka, K.H. Farid Ma’ruf, Mr. Kasman Singodimerdjo, Zain Jambek, dan Ki Bagus Hadi Kusumo.³²² Dalam dasar-dasar teoritis itu dijelaskan bahwa metodologi ijtihad Majelis Tarjih dapat dirangkum ke dalam empat konsep dasar, yaitu *mabadi’ al-khamsah*, 16 Pokok-Pokok Manhaj Tarjih, Metode Ijtihad Majelis Tarjih, dan Manjah Pengembangan Pemikiran Islam. Penetapan fatwa dalam majlis Tarjih berpatokan pada al-Qur’an dan Sunnah Maqbulah, dan menggunakan empat metodologi ijtihad yang terdiri dari *ijma’*, *qiyas*, *Mashlalah Mursalah*, dan *urf*.

Dalam memproduksi fatwa yang berorientasi tarjih, Muhammadiyah menggunakan metode ijtihad *bayani*, *qiyasi*, dan *ishtishlahi*. Dari sisi ini, terdapat kemiripan metodologi yang digunakan oleh Muhammadiyah dan NU. Hanya saja, dalam praktiknya terdapat perbedaan pendekatan yang berpotensi menimbulkan perbedaan dalam putusan fatwa. Lembaga Bahtsul Masail mengedepankan khazanah-khazanah *fiqh* dan ushul *fiqh* yang berkembang dalam empat mazhab, baik secara qauli (pendapat) maupun manhaji (metode), sedangkan Majelis Tarjih berusaha langsung merujuk pada

³²¹ Oman Fathurrahman SW., *Fatwa-fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah: Telaah Metodologis Melalui Pendekatan Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Laporan Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000, h.37

³²² Asjmundi Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, Cet. III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h.11-12

al-Qur'an dan Hadits.

Dalam proses ijtihadnya, tidak jarang Majelis Tarjih menggunakan nalar *Mashlalah Mursalah*, dan unsur ini terlihat dalam putusan atau hasil fatwanya. Pertimbangan utama dalam penggunaan metode *mashlalah* adalah ketika ada unsur kemaslahatan yang patut dipertimbangkan dalam setiap persoalan yang dihadapi. Namun, jika tidak terdapat kemaslahatan di dalamnya, maka penggunaan metode *Mashlalah Mursalah* tidak dilakukan, karena memang tidak semua hukum dapat menggunakan metode ini. Kriteria masalah yang dapat dipertimbangkan menggunakan metode *Mashlalah Mursalah* adalah jika *mashlalah* tersebut masuk kategori *dharuriyah* (primer) dan *hajiyah* (sekunder), dan selalu mempertimbangkan aspek *maqashid syariah*. Tidak ketinggalan, Majelis Tarjih juga selalu menempatkan kemaslahatan bangsa dan negara sebagai pertimbangan, termasuk peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.³²³

Nalar *Mashlalah Mursalah* dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah, salah satunya terlihat pada fatwa tentang Perceraian di Luar Sidang Pengadilan yang diputuskan pada 2007. Dalam hal ini, Majelis Tarjih memandang bahwa talak yang dijatuhkan secara sepihak oleh suami di rumah dianggap tidak sah, karena talak hanya bisa dilakukan di depan pengadilan setelah melalui serangkaian proses pemeriksaan, bahkan mediasi, dan cerainya harus diputuskan oleh hakim. Ini dilakukan untuk mewujudkan kemaslahatan berupa perlindungan terhadap institusi perkawinan (termasuk istri dan anak), jaminan kepastian hukum bagi semua pihak, dan mengedepankan sikap hati-hati dalam memberikan keputusan.

Contoh lain fatwa yang menggunakan nalar *Mashlalah Mursalah* adalah tentang hukum merokok yang diterbitkan pada 2010. Meskipun terdapat metode *qiyas* yang digunakan untuk memutuskan fatwa ini, Majelis Tarjih juga menggunakan *Mashlalah*

³²³ Imron Rosyadi, *Mashlalah Mursalah sebagai Instrumen Penetapan dan Perubahan Hukum*, Suara Muhammadiyah, h .22-23

Mursalah, dengan pertimbangan bahwa merokok merupakan tindakan yang membahayakan diri sendiri dan orang lain, terutama dalam aspek kesehatan, karena berdasarkan bukti medis, rokok berpotensi mendatangkan penyakit berbahaya seperti kanker, gangguan jantung, sesak napas, dan sebagainya.

Contoh berikutnya fatwa Muhammadiyah yang menggunakan *Mashlahah Mursalah* adalah fatwa tentang Hukum Wakaf. Fatwa ini diputuskan dalam muktamar ke-32 pada 1953 di Purwokerto. Dalam fatwa itu dinyatakan bahwa benda wakaf tidak boleh dijual, dihibahkan, atau diwariskan. Namun, bila bendanya rusak atau manfaatnya berkurang, maka boleh dialihkan pengelolaannya atau dijual, lalu hasil penjualannya dibelikan barang lain agar manfaatnya terus mengalir. Dalam hal ini, Majelis Tarjih memberikan pertimbangan *Mashlahah Mursalah*, dengan mengutamakan kemaslahatan bagi harta wakaf yang rusak atau manfaatnya mulai berkurang.



Bab VII Penutup

A. Khulashah

Dari kajian komprehensif tentang *mashlalah mursalah* sejak perkembangan awal Islam dan pembicaraannya dikangan para *fuqaha'* besar (para mujtahid) hingga hasil penelitian yang cermat oleh para sarjana Islam abad mutakhir, terutama kajian dalam dimensi metode terapannya atau implementasinya dalam berbagai persoalan yang dihadapi umat di tengah terjadinya dinamika perubahan sosial, diperoleh konklusi (kesimpulan) seperti berikut:

Bahwa untuk dapat mengimplementasikan *mashlalah mursalah* atau metode penalaran *istishlahi* dengan baik, praktis dan efektif, diperlukan langkah-langkah sistematis; sebab dalam dunia ilmiah langkah sistematis merupakan hal yang mutlak diperlukan. Selama ini langkah tersebut belum disistematisasi dengan jelas, sehingga terasa ada kesulitan dalam mengimplementasikannya ketika dihadapkan pada berbagai persoalan atau problematika *fiqh/hukum* kontemporer. Oleh sebab itu upaya sistematisasi, menjadi bagian yang sangat urgen. Berdasarkan pencermatan terhadap berbagai kasus yang diselesaikan Nabi dan para sahabat—yang dianggap

sebagai acuan—dengan pertimbangan *mashlahah*, langkah sistematis itu dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, melakukan identifikasi yang cermat dan pemahaman komprehensif terhadap permasalahan yang dihadapi untuk mengetahui inti atau hakikatnya, dengan mempertimbangkan berbagai aspek, termasuk aspek sosio-kultural dan sosio-religius untuk dapat melakukan determinasi hukum yang tepat.

Kedua, menyorot persoalan itu dari perspektif *maqāshid al-syariah* untuk melihat posisi dan dimensinya dalam struktur kebutuhan hamba di antara *dharūriyah*, *hājiyah*, dan *tahsiniyah*, sekaligus melihat realitisitas dan objektifitasnya, sehingga terhindar dari unsur subjektif dan spekulatif.

Ketiga, memperhatikan idiom-idiom atau prinsip-prinsip umum al-Qur’ān yang disistematisasi terhadap situasi dan atau kasus aktual yang berkembang/yang dihadapi, sehingga ditemukan spesifikasi tema tertentu. Sistematisasi itu harus mempertimbangkan konteks sosio kultural, sosio historis dan sosio religius yang kongkrit, sekaligus mencari relevansi permasalahan itu dengan idiom-idiom umum *nash* tersebut.

Keempat, (langkah terakhir) adalah *istinbath* hukum, atau menarik generalisasi/kesimpulan yang jelas sebagai ketetapan hukum (*fiqh*).

Mengenai kriteria atau syarat yang lebih relevan bagi implementasi *mashlahah mursalah*, maka yang penting diperhatikan adalah realitisitasnya. Jadi kemaslahatan itu bukan sebuah spekulasi subjektif. Paradigma seperti inilah yang telah diimplementasikan dan dikembangkan para sahabat yang melakukan internalisasi langsung terdapat al-Qur’an dan Sunnah Nabi dalam mengkaji berbagai kasus yang muncul dan harus diselesaikan dengan pertimbangan *mashlahah mursalah*. Artinya tidak harus selalu terikat dengan syarat dharuri, *kulli* dan *qath’i*. Syarat-syarat ini muncul belakangan jauh setelah sahabat.

Sedangkan zona (ruang) implementasi *mashlahah mursalah* itu, dapat diketahui dengan melihat kategori berikut:

Pertama, penunjukan *nash*, artinya kasus yang dihadapi itu merupakan kasus lepas (tidak diatur secara khusus oleh *nash*).

Kedua, dimensi hukum, artinya kasus tersebut terkait dengan perbuatan *mukallaf* yang bersifat *'amali* dan berdimensi hukum.

Ketiga, *ta'abbudi* dan *ta'aquli*, (bukan ibadah dan mu'amalah). Artinya kalau kasus tersebut bersifat *ta'aquli* atau *ma'qûlulma'na* (perlu atau dapat diteliti maksud/tujuannya) meskipun ia berada pada bidang ibadah, maka ia bisa menjadi lapangan terapan *mashlalah mursalah*.

Sebaliknya jika kasus itu bersifat *ta'abbudi*, tidak *ma'qûlulma'na*, maka ia tidak bisa dintervensi dengan pertimbangan *mashlalah mursalah* meskipun ia berada pada bidang mu'amalah.

Demikianlah kesimpulan pokok yang dapat ditarik dari kajian buku ini. Penulis yakin dengan uapaya-upaya sistematisasi seperti ini keberadaan *mashlalah mursalah* atau penalaran *istishlahi* di jajaran metode ijihad, akan membuat *fiqh* sangat dinamis, reponsif, aktual dan *up to date* sepanjang masa, terutama dalam menyikapi dan mengantisipasi beraneka ragam persoalan baru yang terus bermunculan akibat revolusi besar-besaran dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, baik di masa kini maupun masa mendatang seiring dinamika perubahan sosial.

B. Rekomendasi

Karya ini secara umum digarap dengan metode *istiqra* terhadap data bibliografis, yang telah banyak digunakan para pengkaji terdahulu. Oleh karena itu mungkin saja terjadi berbagai bias atau kelemahan lain dalam tulisan ini.

Kesimpulan penting yang dituangkan sebagai hasil inti dari kajian ini disamping langkah sistematis, adalah berkaitan dengan kriteria penentuan zona terapan *mashlalah mursalah*, dan syarat yang dianggap lebih relevan dan signifikan bagi implementasinya. Tetapi kesimpulan yang lebih khusus adalah menyangkut langkah sistematis yang perlu dijalani. Ini merupakan sebuah paradigma baru yang sepanjang hemat

penulis belum disentuh oleh penliti-peneliti terdahulu. Oleh sebab itu para peneliti atau pemerhati dapat mengembangkan lebih jauh kajian tentang *mashlahah mursalah* tersebut untuk menemukan sesuatu yang lebih akurat yang mungkin belum terjangkau oleh buku ini.

Dalam dinamika perubahan sosial sekarang sebagai konsekwensi dari revolusi, kemajuan dan aplikasi ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) banyak aspek kehidupan yang perlu mendapatkan perhatian. Aspek hukumnya mungkin lebih banyak membutuhkan pertimbangan *mashlahah mursalah* karena persoalan-persoalan baru itu sebagian besar tidak terdapat *nash* spesifik (khusus) yang mengaturnya.

Kontroversi tentang validitas *mashlahah mursalah* sebagai salah satu metode istinbath hukum, boleh saja terjadi dalam dinamika *ushul fiqh* dan *fiqh* sendiri, namun hasil penelitian para sarjana muslim mutakhir menyangkut hal ini menunjukkan bahwa hampir semua mazhab *fiqh* telah menggunakan metode penalaran *istishlah* ini dalam *istinbath* mereka, hanya saja mereka berbeda dalam aplikasinya seperti al-Syafi'i memasukkannya dalam kajian *qiyas*. Jadi mereka hanya berbeda pada tataran teknis dan istilah, tidak pada substansi atau hakikatnya.

Hal yang juga cukup urgen sekarang adalah bagaimana pengembangan pemikiran dalam aplikasinya. Dengan demikian pengkajian metode penalaran bersifat *istishlahi* ini tidak berputar-putar pada lingkaran pro dan kontra saja, tetapi berwawasan ke depan, aplikatif dan dirasakan manfaatnya oleh umat. *Wallāhu A'lam bi al-Shawāb*



Daftar Kepustakaan

- Abduh, Muhammad dan Redha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1935
- Abdurrahman, Asjmundi, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, Cet. III, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Abdurrahman, Jalaluddin, *al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuh fi al-Tasyri'*, Kairo: Maktabah al-Sa'adah, 1983
- Abdurrahman, Jalaluddin, *Ghayat al-Wushül Ila Daqaiq 'Ilm al-Ushül*, Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1979
- Abu Thālib, Husain, Shuff, *Tathbiq al-Syari'ah al-Islamy*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1977
- Abubakar, Al Yasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Imam Fiqh Mazhab*, Jakarta: INIS, 1998
- Afzalurrahman, *Economic Doctrines of Islam*, terj. Soeroyo, *Doktrin Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Dana Bakti Waqaf, 1995
- Aghis, Ibrahim, *al-Mu jam al-Wasith*, Mesir: Dar al-Ma' arif, 1972
- Akhtar, Karm, B., dan Sakr, Ahmad H., *Islamic Fundamentalism*, T.tp., Library of Congress Catalog Card No. 82 – 083978

- Al-Amidi, Saif al-Din, *Al-Ihkam fi Ushül al-Ahkam*, Jil. IIV, Beirut: Dār al-Fikr, 1996
- Al-'Aqqad, Abbas, *Al-Insan fi Al-Qur 'an*, Kairo: Dar al-Hilal, t.th
- Al-Asnawi, *Syarh al-Asnawi, Niháyat al-Sil*, Mesir: Muhammad Ali Subih, t.t.
- Al-Badakhsi, *Syarh al-Badakhsi Manahij al-'Usül*, Mesir: Muhammad ali Subih, t.t.
- Al-Baidhäwi, *Minhaj al-Wushuil fi 'Ilm al-Ushul*, Mesir: Muhammad Ali Subih, tt.
- Al-Buthi, Said Ramadhan, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islämiyah*, Beirut: Muassasat al-Risälah, 1977
- al-Dahlawi, Syah Waliyullah, *Hujatullah al-Bälighah*, Beirut: Dar al-Fikri, t.th.
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamization of Knowledge*, terj. Anas Mahyuddin, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Pustaka, 1982
- Al-Ghazäli, Abu Hamid, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushül*, dicetak bersana *Fawätih al-Rahamût* karya Nizham al-Din al-Anshari, disyarah oleh Muhibbullah 'Abd al-Syakûr, *Muslim al-Tsubüt fi Ushül al-Fiqh*, T.tp.: Dār al-Fikr, t.th.
- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an, Teks, Translation and Commentary*, 1934
- Al-Mannan, 'Abd, *Economic Theory and Practice*, Yogyakarta: Dana bakti Waqaf, 1995
- Al-Manshur, Shälîh bin Abdu al-'Azîz, *Ushül al-Fiqh wa Ibnu Taimiyyah*, T.tp. t.th.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi*, Cairo: Muschara al-Bäb al-Halabi, 1974
- Al-Munawar, Said Agil, *Islam dan Interaksi Sosial: Studi Tinjanaan Hukum Islam*, Jurnal Bulanan Mimbar Hakum: Aktualisasi Hukum Islam, No. 46 Thn. XI 2000 Jakarta: Al-Hikmah & DITBINBAPERA Islam, 2000
- Al-Mun'im, Ahmad Fuad, *Al-Ijtihad* (Pentahqiq), Muassasah Syabäb al-Jami'ah, Iskandariyah, 1985

Daftar Kepustakaan

- al-Namr, 'Abdul Mun'im, *Al-Ijtihad: Al-Hai'at al-Mishiriyah al-Ammah li al-Kitab*, 11987
- al-Nasai, Ahmad ibn Syu'aib, *Sunan al-Nasai*, VII, Tahqiq, Shidqi Jamil al-'Athar, Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- al-Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jāmi' li Ahkam al-Qur'an*, J. III, IV, V, Beirut: Dar al-Kātib al-'Arabi, 1967
- al-Qarafi, *Sarah Tanqih al-Fushul*, Al-Khairiyah, Mesir, 1306 H.
- Al-Rabi'ah, 'Abd al-'Aziz, *Adillat al-Tasyri*, Beirut: Muassasar al-Risalah, 1979
- Al-Rayis, Muhammad Dhiya' al-Din, *Al-Nazhariyat al-siyasat al-Islāmiyat*, Mesir: Maktabah al-Anjlu, 1957
- Al-Sayis, Muhammad Ali, *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihady wa Athwaruh*, Majma' al-Buhûts al-Islāmi, 1970 M
- Al-Sayis, Muhammad Ali, *Tārikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Muhammad Ali Shubih wa Aulāduh, T.th.
- Al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail, *Subul al-Salām*, Jil. I, Bandung: Maktabah Dahlan, 1982
- Al-Shawi, Shalāh, *al-Muhāwarat Masajilah Fikriyah Qadhyah Tathbiq al-Syari'ah*, Kairo: Dār al-'Ilām al-Duwalii, 1993
- Al-Subki, Ibnu, *Matn al-Jam' al-Jawami'*, Kairo: Dar Ihya'I al-Kutub al-Arabiyah, t.t.
- Al-Suyūthi, Jalal al-Din, Abd al-Rahmān, *Al-Aasybah wa al-Nazhāir fi al-Furū'*, Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya' al-Kutub, tt.
- Al-Syahrastāni, *Al-Milal wa al-Nihal*, juz. 1, Kairo: Dar al-Fikri, t.th.
- Al-Syathibi, Abū Ishāq, *al-I'risham*, Jil. II, Beirut: Dār al-Sayāfah, t.th.
- _____, *al-Muwafagat fi Usūl al-Ahkam*, Jil. I-IV, Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.
- Al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Mulūk*, Beirut: Dār al-Fikri, 1987
- Al-Thabathaba'i, *Al-Mizān fi Tafṣār al-Qur'ān*, Beirut: Muassasah al-'Alāmi, 1973
- Al-Thūsi, *Tafsir al-Tibyān*, t.tp.: Mathba'ah al-Nu'mān, 1963
- Al-Tirmizi, Muhammad ibn Isa, *Sunan al-Tirmizi*, Jil. III, Tahqiq Shidqi Jamil al-'Athar, Beirut: Dār al-Fikri, 1994

- Al-Zarqa, Muhammad Mustafa, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, Damaskus: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikri, 1989
- _____, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr al-Ma'ashir, 1986
- Anas, Malik bin, *al-Muwaththa'*, Tahqiq Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi', Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Ances, Munawar Amad, *Islam and Biological Futures: Ethics, Gender and Islam*, Terj. Astuti, Rahmani, *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia: Etika, Gender, Teknologi*, Bandung: Mizan, 1992
- Anderson, J.N.D, *Islamic Law in Modern world*, New York, 1959
- _____, *The Significan of Islamic law in The Word Today*, The American Journal of Comparative Law IX, 1960
- Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim Word*, London: The Atlones Press, 1976
- Arsalan, Amir Syakib, *Kemunduran Kita dan Sebab-sebabnya*, dalam Donuhue dan Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, terj. Machnum Husein, Jakarta: Raja Grafindo Press, 1995
- Ash-Shiddiqy, T.M. Hasbi, *Tafsir Al-Bayan*, Jakarta: Bulan Bintang 1954
- _____, *Tafsir An-Nur*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972
- As-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl Ilá Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushūl*, T.tp. Dar al-Fikr, t.th.
- Assyaukanie, *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fiqh Kontemporer*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998
- Asur, Muhammad Thahir bin, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*, Tunis: Societe Tunisienne De Diffusian, 1978
- Azad, Abul Kalam, *The Tarjuman al-Qur'an*, Hyderabad: Dr. Syed Abdul Latif's Trust for Qur'anic & Other Cultural Studies, 1981
- Baiquni, Ahmad, *Al-Qur'an dan Ilmu Kealaman*, Yogyakarta: Dana Bakti Waqaf, 1997
- Baiquni, Ahmad, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan, dan Teknolog*, Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995
- Bakri, Asyafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syathibi*, Jakarta:

Daftar Kepustakaan

- Raja Grafindo Persada, 1996
- Bek, Ahmad Ibrahim, *Ilm Ushûl al-Fiqh wa Yalihi Tārikh Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dār al-Anshar, 1939
- Bek, Muhammad Hudhari, *Tārikh al-Tasyri' al-Islamy*, Dar al-Fikri, 1967
- Bisri, M.S. Cik Hasan (ed.), *Hukum Islam Dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Logos, 1998
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail, *al-Jami' al-Shahih*, Beirut: Dar Thuq al-Najah, 1422 H
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburg: Edinburg University Press, 1964
- _____, *Islamic Family Law, Changing Law in Developing Countries*, London: Countries, 1963
- Darras, Adullah, *Al-Muwafaqāt fi Ushûl al-Syari'ah*, Jil. I, Mesir: al-Tijāriyah al-Kubra, tth
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990
- Djait, Hisyam, *Islam, Pembaharuan dan Bangsa Arab Baru*, dalam Donuhue dan Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectif*, Terj. Machnun Husein, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Rajawali Press, 1993
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafar Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997
- Donuhue, Jon J., dan Esposito, John L., *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, Terj. Husein, Machnun. *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Rajawali Press, 1993
- Efendi, Satria, *Fiqh Mu'amalat: Suatu Upaya Rekayasa Sosial Umat Islam Indonesia*, Makalah pada Seminar "Aktualisasi Fiqh Mu'amalat Dalam Kehidupan Dewasa ini", Medan, 1989
- Eliade, Mercia, *The Encyclopedia of Religion*, X, London: Collier Mcmillan Publishers, 1987
- Fathurrahman, Oman SW., *Fatwa-fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah: Telaah Metodologis Melalui Pendekatan Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Laporan Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000
- Fayze, Asaf A.A., *Outlines of Muhammadan Law*, London: Indian Law Institute, 1960

- Fazlurrahman, *Islam*, terj. Muhammad, Ahsin, Jakarta: Pustaka, 1984
- _____, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Mahyuddin, Anas, Jakarta: Pustaka 1995
- Federspiel, Howard M., *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Comel Modern Indonesia Project, 1994, alih bahasa Tajul Arifin, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1996
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Terj. Mahasisn, Aswab, *The Religion of Java*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989
- Hadhrami, Abdurrahman ibn Muhammad ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo: Mathaba'ah al-Bahiyah, t.th.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Penerbit Panjmas, 1965
- Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran Al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997
- Harun, Nasrun, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1996
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Gharnadi, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- Hasan, Husein Hamid, *Nazhariyah al-Mashlahah fi Fiqh al-Islami*, Kairo: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1971
- Hasan, Muhammad Kamal, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Terj. Thaha, Ahmadi, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987
- Hasballah, Ali, *Ushul al-Tasyri' Islami*, Kairo: Dar al-Ma' arif, 1985
- Hornby, Advanced Learners, *Dictionerey of Current English*, London: Oxford Univercity Press, 1973
- Isaque, Khalid, M., *Islamic Law: Its Ideal and Principle*, dalam Altaf Gauhar (Ed.), *The Challenge of Islam*, London: Islamic Council of Europe, 1988
- Ismail, Muhammad, *Al-Fikr al-Islami*, terj. Nurkhalis, *Bunga Rampai*

Daftar Kepustakaan

- Pemikiran Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998
- Jansen, G.H, *Militant Islam: an Informed an Incisive Analysis of Islam Confrontation with The Westen World Today*, London: Pan Books L.t.d., 1979
- Jauziyyah, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqifi'n*, Jil. III, Beirut: Dār al-Jalil, 1973
- Khalil, Munawar, *Hidayatur Rahman*, Jakarta: Siti Syamsiyah, 1958
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978
- _____, *Mashādir al-Tasyri al-Islāmi fi Ma La Nashsha fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972
- Khūji, Ahmad, *al-Madkhal li al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Ma'arif, 1980
- Kusumah, Mulyana W. & Paul S. Baut (ed.), *Hukum, Politik, dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, 1988
- Kusumastuti, Hanifah, dkk., (2022), *Implementasi Mashlalah Mursalah dalam Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail Sebagai Penetapan Hukum Islam*, Jurnal Syntax Literate: jurnal Ilmiah Indonesia, 7(3), hal.2375-2382
- Laoust, Henry, *Le Califat dans Ladoktrine de Rasid Rida*, Beirut: Maisonneuve, 1939
- Madkur, Muhammad Salam, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1984
- Mahalli, Jalāl al-Din Samsu al-Din, *Hasyiyah al-Banani 'alā Syarah Matan Jam'al-jawāmi'*, T.tp: Dār al-Fikri, 1982
- _____, *Syarhu Minhaj al-Tālibin*, Mesir: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Kubra, T.th.
- Ma'luf, Luwis, et.al., *Al-Munjid*, Beirut: Dar al-Masyriq, cet. XXIV, t.th.
- Mas'adi, Ghufron A., *Pemikiran Fazlurrahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. II, 1998
- Mashur, Musthafa, *Qudwah di Jalan Da'wah*, Solo: Citra Islami Press, 1996
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Terj. Yudian W. Asmin, Surabaya: Al-Ikhlās, 1995

- Mujiono, *Transformasi Hukum Islam: Studi Analisis Pemikiran Hukum Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*, Banda Aceh: Buku, 1993
- Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. II, 1997
- Mutawalli, 'Abd al-Hamid, *al-Syari'ah al-Islamiyah Ka Mashdari Asas li al-Dustur*, Iskandariyah: Al-Ma'arif, cet. III, 1990
- Naisaburi, Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1992
- Nasution, Harun dan Azyumardi Azra (ed.), *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985
- _____, *Sekitar Modernisme atau Pembaruan dalam Islam*, Jurnal Studia Islamika, No. 5 Tahun 1977
- _____, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986
- Natsir, Muhammad, *Dunia Islam Dari Masa ke Masa*, Jakarta: Panji Masyarakat, 1981
- Nawawi, Muhyiddin ibn Syarif, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab li al-Syairazi*, Juz IV, Jedah: Maktabah al-Irsyad, t.t.
- Omar, Aboe Bakar, *Bayi Tabung (Fertilisasi in Vitro, Embryc Transfer)*, Jurnal Ilmiah Ar-Raniry No. 68, 1990
- Podgorecki, Adam dan Whelean, Christopher J., *Pendekatan Sosiologis Terhadap Hukum*, Jakarta: Bina Aksara, 1987
- Praja, Juhaya S. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994
- Pratiknya, Ahmad Watik. *Inseminasi Buatan dan Bayi Tabung*, Yogyakarta: P.T. Persatuan, t.th.
- Qardhawi, Yusuf, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazhariyat in Ta'liliyyat fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1918
- _____, *Ijtihad Kontemporer*, Terj. Abu Barzani, Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- _____, *Keluwasan dan Keluasan Syari'at Islam dalam Menghadapi*

Daftar Kepustakaan

- Perubahan Zaman*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996
- _____, *Syari'at al-Islam Khuluduha wa Salahuha li Tatbiqi li Kulli Zaman wa Makan*, Terj. Zaki, Abu, *Syari'at Islam Ditantang Zaman: Posisi dan Relevansi Hukum Islam di Berbagai Tempat dan Zaman*, Surabaya: 1993
- Quzwaini, Muhammad ibn Yazid ibn Majah, *Sunan Ibnu Majjah*, Jil. I & II, Tahqîq Shidqi Jamil al-'Athâr, Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- Rabbih, Ali Abd, *Buhuts fi al-Adillah al-Muktalif fihâ 'Inda al-Ushuliyyin*, Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1980
- Raharjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Risdianto, (2021), *Mashlalah Mursalah al-Ghazali sebagai Dasar Hukum Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19*, Jurnal Misykat al-Anwar: Jurnal Kajian Islam dan Masyarakat, 4(1) 75-96
- Rosyada, Dede, *Metode Kajian Dewan Hisbah Persis*, Jakarta: Logos, 1999
- Rosyadi, Imron, *Mashlalah Mursalah sebagai Instrumen Penetapan dan Perubahan Hukum*, Suara Muhammadiyah
- Rumadi (ed.), dkk., *Hasil-Hasil Muktamar ke-33 Nahdlatul Ulama*, Jakarta: LTN PBNU, 2016
- Saifuddin, A.M., *Desekulerisasi Pemikiran, Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1987
- Sardar, Ziauddin, *The Future of Muslim Civilisation*, London Croom Kelm, 1979, Terj. Astuti, Rahman, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, Bandung: Mizan, 1986
- Sayuthi, Jalaluddin Abdurrahman, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'i*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1964
- _____, *Muhammad Abduh: Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1961
- _____, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clerandom

- Press, 1997
- Shaleh, Muhammad Adib, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami wa Manahij al-Istinbath*, Damaskus: Mathba'ah al-Ta'awuniyah, 1968
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *The Economic Interprise in Islam*, Terj. Sidik, Anas, *Kegiatan Ekonomi dalam Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1979
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994
- _____, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Press, cet. XXIII, 1990
- Soemarjan, Selo dan Soelaiman Soemardi, *Setangkai Bunga Sosiologi*, Jakarta: UI Press, 1964
- Soemarjan, *Social Change in Yogyakarta*, New York: Cornell University Press, 2009
- Sulaiman, Abd al-Hamid Abu, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplans*, Washington DC: International Institute of Islamic Thought, 1982, Terj. Mahyuddin, Anas, *Islamisasi Pengetahuan*, Bandung: Pustaka, 1982
- Syalabi, Muhammad Mustafa, *Ta'lim al-Abkam*, Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1981
- Syalthout, Mahmoud, *Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966
- Syarifudin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1987
- Syihab, Quraisy, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Mizan, 1992
- Tabbarah, Ahmad Ibn Hasan, *Fathurrahman li Thālibi Ayāti al-Qur'an*, Kairo: Mathba'ah Ahliyah, 1323 H.
- Taimiyah, Ibnu, *Al-'Ubudiyah*, Kairo: Dar al-Fikri, t.th
- _____, *Qa'idah fi al-Mu'jizat wa al-Karamat wa Anwa' Khawariq al-'Adat*, dalam *Majmu' Rasail wa al-Masa'il*, Kairo: Mathba' al-Manar, 1348 H.
- Ulwan, 'Abdullah Nashih, *Muhadharat fi al-Tasyri' al-Islamiyah wa fiqh wa Mushadiraha*, T.tp.: Dārussalam, 1990

Daftar Kepustakaan

- Usman, Muchlish, *Kaidah-Kaidah Ushilyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar dalam Istimbath Hukum Islam*, Jakarta: Grafindo Press, 1996
- Uways, 'Abdu al-Halim, *al-Fiqh al-Islāmi Bayn al-Tathawur wa al-Tsabat*, terj. Drs. A. Zarkasy Humaidi, *Fiqh Statis dan Fiqh Dinamis*, Bandung: Pustaka Al-Hidayah, 1998
- Wahid, Abdurrahman, *Peranan Umat dalam berbagai Pendekatan, dalam Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1993
- Yafi, Ali, *Menggagas Fiqh Sosial*, Jakarta: Mizan, 1994
- Yafi, Ali, *Menggagas Fiqh Sosial*, Jakarta: Mizan, 1994
- Yamani, Ahmad Zaki, *Syari'at Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, Terj. K. M.S. Agustjik, Jakarta: Lembaga Studi Ilmu-ilmu Kemasyarakatan, 1997
- Yusuf, Abu, *al-Radd 'ala Siyar al-Arqa'i*, Kairo: Lajnah Ihya al-Ma'arif al-Nu'maniyah, 1357 H.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ibn Taimiyah: Hayatuh wa Asraruh wa Fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1993
- _____, *Malik: Hayatuhu wa Asraruhu*, Kairo: Dar al-Fikr, 1952
- _____, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Kairo: Dar al-Fikr, 1975
- _____, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199*, Yogyakarta: LKiS, 2004
- Zaid, Mushthafa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964
- Zaidan, 'Abd al-Karim, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad: al-Dār al-'Arabiyah, 1977

Indeks

A

Abangan, 77, 168
Abdurrahman Wahid, 6, 100
Abu Daud, 143, 144, 150
Abu Hanifah, 3
Abul Kalam Azad, 95
Agah Garnadi, 2
ahkam, 115, 154, 155
Ahmad Baiquni, 99
Ahmad Hasan, 2, 3, 5
Ahmad Ibn Hasan, 172
Ahmad Ibrahim Bek, 35
AIDS, 121
al-Akbar, 3
Al-Asnawi, 65, 164
Al-Badakhshi, 65, 67, 68, 164
Al-Burhan, 28
Al-Ghazali, 65, 66, 94
Ali 'Abd Rabbi, 45
Al-Ihkam, 45, 53, 65, 164
aliran qadariyah, 3
al-istidlal al-mursal, 47
al-Lughah, 2
al-mal, 141
Al-Muwafaqat, 34, 47, 71, 128
al-nafs, 141
al-nasl, 32, 141
Al-Qurthubi, 132, 134

al-syafi'i, 162
Al-Syathibi, 63, 113, 165, 166
Altaf Gauhar, 13, 168
Al-Thabathaba'i, 165
Al-Thufi, 20, 111
Al-Yasa Abubakar, 8, 16
Amir Syarifuddin, 17, 106
ampulla, 123
Analisis, 22, 62, 105, 136, 170
Angkasa Raya, 14, 172
aqidah, 12, 40, 41, 43, 55, 56
Ar-Raniry, 8, 20, 21, 122, 170, 174
Asaf A.A. Fayze, 4

B

Baghdad, 19, 88, 173
Balai Pustaka, 92, 167
bayi tabung, 120, 122, 123, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 133,
134, 135, 136, 137
bedah micro, 124
Beirut, 9, 17, 31, 42, 44, 45, 48,
49, 59, 95, 104, 109, 134,
147, 149, 163, 164, 165, 166,
167, 169, 171, 172
bertawaqquf, 62
biologis, 83, 88, 121, 133
Bristol, 122

C

C. Snouk Hurgronje, 77
Challenge of Islam, 13, 168
corak penalaran, 4, 62

D

Darul Aman, 20
determinasi, 119, 160
dharuri, 39, 68, 70, 71, 119, 160
dharuriyah, 34, 65, 66, 67, 70, 158
dimensi, 12, 21, 34, 36, 104, 105,
109, 113, 159, 161
Dimsiyiq, 70, 91
dinamika, 8, 6, 10, 13, 14, 22, 83,
84, 91, 92, 118, 159, 161, 162
Dinamis, 10, 6, 16, 173
DNA, 120
Doktrin, 100, 163
donor, 124, 135, 136

E

elektisisme, 101
embrio, 121, 122, 125, 136, 154
Endokrnoilogist, 125
Energi, 10, 6
etis, 40, 121
evolusi, 2

F

Fakta, 78, 87
faqih, 76
fasilitas, 125
fatamorgana, 35

Fazlurrahman, 13, 15, 95, 105,
113, 168, 169

Fenomena, 75

Fertilisasi in Vitro (FIV), 122

filosofis, 8, 121, 133

Filsafat, 16, 26, 28, 30, 39, 63, 64,
75, 97, 169, 170

fiqh, 3, 5, 8, 11, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7,
8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 26,
27, 29, 44, 62, 73, 75, 76, 78,
79, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 91,
92, 96, 97, 98, 100, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 110, 119,
120, 121, 127, 128, 130, 136,
137, 138, 139, 143, 144, 145,
146, 148, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 160, 161,
162, 172

fiqh al-'arab, 2

fiqh al-duali, 80

fiqh Hambali, 76

fiqh Hanafi, 76, 85

fiqh Maliki, 76

fiqh Syi'ah, 76

fiqhiyyah, 10, 78, 80, 135, 136

fisiologi, 122

follow up, 83

formal, 27, 37, 39, 78, 153, 154

fragmen, 61

fundamentalis, 77

fuqaha, 26, 27, 31, 49, 64, 73, 83,
117, 125

G

G.H. Jansen, 77
gamet, 122
Gene Therapy, 120
ghairu iltifat al-ma'na, 113
ghazwul fikri, 89
GIFT, 122
Gilbert John Brown, 122
Gillin dan Gillin, 81
Gynaecoloist, 125

H

had, 37, 42, 85
Hadits,, 3, 4, 9, 20, 21, 93, 144,
145, 146, 153
hajjiyah, 67
Hakim, 42, 95, 163
Hamka,, 93, 96, 157, 168
Hanabilah, 19, 85
Hanafiyah, 19, 70
haq al-hayat, 38
Harun Nasution, 27, 28, 92, 114
Hasbi Ash-Shiddiqy, 95
Hausein Hamid Hasan, 36
Hazairin, 16, 108, 163
Henry Laoust, 97
History of Islamic Law, 77, 103,
167
Hisyam Djait, 82, 93
hostile servix, 124
Howard M. Federspiel, 77, 96
Huda, 55
hujjah, 44, 63, 86

Hujjatul Islam, 94

Hukum Islam, 1, 3, 4, 5, 6, 11, 14,
16, 22, 42, 79, 83, 89, 105,
110, 113, 124, 153, 164, 167,
169, 170, 171, 172, 173, 174

I

I'tiqadiyah, 4
ibadah mahdhah, 12, 113
Ibnu al-Subki, 65
Ibnu Hazm, 28
Ibnu Khaldun, 29
Ibnu Qayyim, 22, 43, 104, 105,
169, 170
Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, 104,
105, 170
Ibnu Taimiyah, 32, 33
identifikasi, 118, 122, 125, 160
ijtihad, 3, 4, 5, 8, 11, 12, 13, 15,
16, 22, 23, 26, 53, 71, 76, 78,
79, 83, 84, 86, 94, 97, 103,
104, 107, 111, 126, 136, 145,
151, 152, 156, 157, 161
Ijtihad, 10, 2, 10, 12, 21, 103,
104, 107, 108, 157, 165, 170
ijtihadi, 14, 43
Imam Malik, 6, 26, 59, 67
imam mazhab, 56, 70
impelementasi, 6, 8, 102
implementasi, 8, 13, 18, 44, 64, 76,
109, 111, 113, 114, 115, 116,
119, 120, 122, 125, 128, 160
interaksi, 11, 35, 78, 81, 88

- interdependency, 82
Iskandariyah, 35, 164, 170
Islam Dinamis, 94, 168
Islam Santri, 77
Islamic Family Law, 77, 167
Islamic Law, 13, 77, 166, 168, 171
Ismail Raji Al-Faruqi, 77
isteri, 40, 41, 72, 106, 107, 121,
124, 125, 126, 127, 128, 131,
133, 135, 136
istidlal, 17, 28, 44, 46, 47, 52
istishlahi, 4, 18, 23, 108, 116, 118,
122, 125, 136, 151, 155, 159,
161, 162
istislahi, 11, 16, 62, 107, 115, 120
istislāhi, 108
- J**
Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman, 54
Joseph Schact, 77
Juhaya S. Praja, 3
- K**
K.H. Abdurrahman Wahid, 6
K.H. Munawar Chalil, 96
Kairo, 2, 10, 13, 33, 36, 95, 147,
163, 164, 165, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173
Kamal Attaturk, 89
Karm B. Akhtar, 77
Kategori, 5, 11, 109, 114, 115
Khalid Mas’ud, 26, 27, 29, 30,
64, 97
Khaliq, 12
khazanah, 7, 15, 83, 97, 99, 102,
152, 153, 157
khuluqiyah, 4
Kingsley Davis, 80
klasifikasi, 84, 86, 115
Kodifikasi Hukum, 89
konservatif, 77
konstelasi, 98, 121
kontemporer, 8, 11, 20, 23, 73,
104, 107, 119, 120, 130, 137,
138, 141, 153, 159
kriminal, 121
kulliyat, 65, 66, 67, 70, 108
Kuwait, 48, 73, 84, 103, 169, 170
- L**
langkah, 8, 11, 64, 99, 117, 118,
119, 120, 125, 128, 159, 160,
161
laparoskop, 125
Laparoskopist, 125
literal, 16, 35, 52, 97, 118, 135
Louise Jay Brown, 122
Luthfi Assyaukanie, 120
luwes, 7, 8, 14, 87, 141
- M**
M. Dawam Raharjo, 96
Madinah, 139
mafsadat, 32, 34, 37, 38, 39, 45,
49, 53, 56, 58, 87, 113
Mahalli, 46, 106, 169

- Majlis Ulama Aceh, 21
Malik bin Anas, 26
Manhaj, 45, 57, 157, 163
mashlahah, 4, 8, 4, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 97, 102, 107, 108, 111, 113, 114, 115, 117, 119, 125, 129, 136, 138, 141, 142, 146, 155, 158, 160
mashlahah mursalah, 8, 4, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 45, 48, 51, 62, 63, 65, 115, 125, 141, 146
maslahat mu'tabarrah, 16
Mesir, 4, 13, 18, 26, 29, 30, 45, 46, 48, 64, 65, 70, 80, 88, 89, 94, 96, 97, 106, 110, 128, 136, 163, 164, 165, 167, 169
metodologi, 10, 14, 105, 157
militan, 77
modernisasi, 88, 92, 93
Mongol, 88
moral, 78, 79, 91, 94, 102, 113, 121, 137, 138, 139
Muahmmad Khudhari Bek, 48
Muardi Khatib, 21
Muhammad Abduh, 95, 97, 171
Muhammad Abdul Mannan, 100
Muhammad Abu Zahrah, 48, 51, 63, 68, 70
Muhammad Ali Subih, 65, 164
Muhammad Atho Mudzhar, 11
Muhammad Hudhari Bek, 96
Muhammad Ibnu Sa'ud, 15
Muhammad Kamal Hasan, 93
Muhammad Mushtafa, 112
Muhammad Muslehuddin, 12, 63
Muhammad Nejatullah Siddiqi, 100
Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, 18
Muhammad saw, 8, 54
Muhlish Usman, 42
mujtahid, 4, 6, 18, 32, 33, 54, 58, 65, 73, 76, 79, 83, 84, 85, 86, 103, 104, 111, 159
mukallaf, 3, 4, 84, 109, 110, 115, 116, 129, 161
Muqaddimah, 29, 143, 144, 151, 168
Mushthafa Zaid, 18
Muslim bin Hajjaj, 135
Mustashfa, 29, 31, 44, 63, 66, 71, 164
mutakallimin, 28, 64
- N**
N.J. Coulson, 77
Nabi saw, 3, 12, 56, 57
nash, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 28, 35, 36, 37,

- 38, 41, 45, 47, 48, 50, 51, 52,
54, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 67,
69, 70, 73, 74, 76, 84, 85, 86,
96, 103, 104, 108, 109, 112,
114, 115, 116, 118, 119, 120,
126, 127, 130, 135, 136, 141,
160, 161, 162
- Nasrun Harun, 18
Nazli Hanum, 19
Nurchalis Majid, 93
- O**
Obstetrician, 125
oligospermia, 124
operasi Caesar, 123
Orientalis, 77, 87, 89, 170
ortodok, 77
ovum, 122, 124, 125, 127, 135,
136
- P**
Pakistan, 90, 95
Paradigma, 11, 75, 87, 160
pembaharuan, 84, 86, 87, 91, 92,
93, 94, 97, 101, 102, 104,
106, 107, 110, 139
Penalaran Istishlāhi, 11
penalaran ta'lili, 4, 16, 115, 116
pencangkokan, 120
Peradaban, 139, 171
perspektif, 18, 22, 23, 62, 101,
119, 160
perubahan sosial, 6, 8, 7, 9, 10, 11,
14, 15, 16, 23, 29, 43, 75, 76,
80, 81, 82, 83, 92, 103, 105,
118, 159, 161, 162
- pintu ijtihad, 13, 157
polemik, 27, 64, 93
Potensi, 10, 6
Priyayi, 77, 168
Problem sosial, 82
- Q**
Qadhi Abu Yusuf, 79
Qahirah, 18, 35, 108, 111
qarinah, 54
qayd, 52
qiyas, 4, 19, 21, 27, 36, 44, 47,
51, 52, 59, 108, 118, 151,
153, 157, 158, 162
Quraysy Syihab, 96
- R**
R.G. Edwars, 122
rahmah, 54, 55
Rahmani Astuti, 120
rasionable, 47
Rasyid Ridha, 95
reformulasi, 17, 102, 107
reinterpretasi, 102
rekayasa genetika, 120, 121, 138
Rekomenadasi, 11
rekonstruksi, 94, 105
relevansi, 23, 28, 47, 83, 99, 119,
130, 160
respon, 80, 138

- revitalisasi, 120
revolusi, 101, 161, 162
Rudi Paret, 27
- S**
sahabat, 17, 26, 29, 54, 57, 59,
73, 79, 112, 118, 120, 139,
150, 151, 159, 160
Samuel Koenig, 81
SCID, 121
Selo Soemarjan, 81, 83
Shahih al-Bukhari, 56
Shalah Al-Shawiy, 18
Shalih, 25, 57
shaluha, 25, 30
shulh, 25, 30
sindroma, 121
Sistematis, 11, 117
Sketsa, 10, 18
Social Change, 81, 172
social control, 11, 91
social engineering, 11, 91
social equilibrium, 11, 91
social lag, 14
sosiolog, 80, 81, 82, 83
Sosiologi Hukum, 11, 172
spermatozoa, 122, 124, 125
spermatozoon, 124
stadium morula, 122, 123
suami, 40, 72, 106, 121, 124, 125,
126, 127, 133, 135, 136, 158
subjektif, 65, 160
Sudirman Tebba, 6
Sunan, 42, 56, 57, 135, 157, 165,
167, 171
Sunnah, 3, 4, 8, 10, 12, 15, 16,
17, 39, 51, 52, 54, 56, 79, 86,
96, 105, 107, 157, 160
Syahrin Harahap, 94
Syalabi, 41, 109, 112, 172
Syarat, 11, 64, 107, 160
- T**
Tabbarah, 26, 172
TAGIT, 122
tahsini, 119
tahsiniyat, 40, 129
tajdid, 93
takhshish, 70
taqlid, 13, 96
taqnin, 5, 6
tathbiq, 105
tawanan, 65, 66, 68
tawaran alternatif, 126
teknis fiqhiyyah, 26, 29
teknologis, 2, 83
teologis, 2, 27, 121
Teori motif, 64
Thaha Jabir Fayyadh, 15
Tirmizi, 42, 57, 165
tradisionalis, 77
transfer, 123
Transformasi, 22, 105, 170
transplantasi, 120, 137
Trend, 75, 77
tuba faloppi, 124
Turki, 89, 90, 94, 100

Indeks

U

ushul al-Syari'ah, 98
Ushul al-Tasyri' Islami, 64

V

Validitas, 11, 64
variasi, 50, 80
Versi, 50, 51, 65, 77, 98
Versi Indonesia, 77, 98
Visi, 105

W

Wahbah al-Zuhaili, 72, 91
wahyu, 5, 3, 5, 6, 8, 11, 12, 20,
27, 78, 113

Y

Yosept Schact, 1
Yusuf al-Qardhawi, 103, 110

Z

Zaidiyah, 85
Zhahiri, 28, 73, 103, 111
zhalama, 25
zhan, 53, 67, 71
zhanni, 13, 53, 71, 72, 85
Zia Gokalf, 100
zona, 4, 44, 107, 109, 110, 111,
113, 114, 116, 160, 161

Profil Penulis



Dr. H. Asa'ari, M.Ag., lahir di Koto Salak, Kec. Danau Kerinci, Kab. Kerinci, Jambi, pada 05 Maret 1962. Anak kesembilan dari sepuluh bersaudara, dari pasangan Haji Husin dan Hj. Yuhanna. Asa'ari memperoleh gelar sarjana mudanya pada 1986 dari Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Thaha Saifuddin Jambi, lalu melanjutkan pendidikan doktoral pada perguruan tinggi yang sama, dan selesai pada 1989.

Asa'ari lulus test CPNS untuk formasi dosen pada Agustus 1990 dan mulai bertugas pada Februari 1991 di almamaternya, Fakultas Syari'ah Kerinci yang semula merupakan fakultas jauh dari IAIN STS Jambi, lalu semenjak 1997 menjadi otonom kaarena beralih status menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kerinci. Sebelumnya, penulis juga sudah mengabdikan sebagai Dosen Luar Biasa (DLB) pada almamaternya tersebut.

Asa'ari bersama istrinya, Hafnanelly, yang dinikahinya pada medio Januari 1990, dikaruniai tiga orang anak: Afif Rizqan Maududi (lahir 12 Maret 1991), Elma Neviah (lahir 03 Agustus 1993), dan Arif Ahmadi Mahfuz (lahir 17 September 1996).

Pada tahun 1998, Asa'ari lulus dalam test Program Pascasarjana (S2), dan ditempatkan oleh Departemen Agama RI untuk belajar di Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam - Banda Aceh; menekuni kajian Hukum Islam dengan konsentrasi *Fiqh Modern*; menamatkan studi magister di Perguruan Tinggi ini pada tahun 2000, lalu melanjutkan studi S3 pada Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim (UIN Suska) Riau pada tahun 2011 dengan bidang kajian yang

sama (liner) Hukum Islam, atau sesuai nomenklatur Kementerian Agama disebut Hukum Keluarga Islam.

Asa'ari pernah menjabat Ketua P3M STAIN Kerinci, Ketua Jurusan Syari'ah STAIN Kerinci, Wakil Ketua I STAIN Kerinci (2012-2015), Wakil Ketua II STAIN Kerinci (2016-2017), Wakil Rektor II IAIN Kerinci (2017-2020), Anggota Senat STAIN Kerinci (2004-2008, 2012-2015, 2016-2020), dan saat ini diamanahkan menjadi Rektor IAIN Kerinci periode 2021-2025.

Sejak usia muda Asa'ari aktif di berbagai organisasi, terutama bidang kepemudaan, sosial, pendidikan, dan keagamaan. Sewaktu masih SLTA pernah mewakili Provinsi Jambi ke tingkat nasional dalam Cerdas Cermat Isi Kandungan Al-Qur'an pada MTQ Nasional XIII. Semenjak 1986 aktif menjadi anggota komisiariat PMII (hingga 1989), lalu menjadi Sekretaris Umum PCNU Kab. Kerinci (1989-1993), Ketua Gerakan Pemuda Anshor Kab. Kerinci (1994-1998), Wakil Ketua KNPI Kab. Kerinci (1994-1997), Wakil Rais PCNU Kab. Kerinci (1994-1999), Wakil Ketua PCNU Kerinci (2000-2005), anggota Komisi Pengkajian MUI Kab. Kerinci (2002-2007), Wakil Ketua MUI Kab. Kerinci (2007-2012), Wakil Ketua MUI Kota Sungai Penuh (2012-2016), pengurus BAZDA Kab. Kerinci (2008-2010), Sekretaris Majelis Pengkajian Ulama (MPU) Kerinci (2006-sekarang), Ketua PCNU Kab. Kerinci (2008-2013), dan Rais Syuriah PCNU Kab. Kerinci (2015-2019).

Sebagai seorang Akademisi, ia aktif di berbagai forum ilmiah, baik berskala nasional seperti Seminar, Lokakarya, AICIS (Annual Interntional Islamic studies), maupun internasional, seperti seminar-seminar yang dilaksanakan oleh AIUA (Asean Islamic University Association) dan lain-lain.