

REFORMULASI *MASHLAHAH AL-MURSALAH AL-SYÂTHÎBÎ* DALAM UPAYA IJTIHAD KONTEMPORER

M. Sidiq Purnomo

STAIN Jurai Siwo Metro Lampung
Jalan Lembayung 15A Kota Metro Lampung
E-mail: mspmetro79@yahoo.com

Abstract: *Reformulation of al-Syâthibî Mashlahah al-Mursalah on Contemporer Ijtihad.* As a means of social control toward on going changes in human life, law has important position in society. Moreover, law also serves as a tool of social engineering in order to generate benefit for mankind. This is also in accordance with sharia objective which is to offer benefit and eliminate harm in the society. The contemporary issues that have higher complexity such as gender discrimination, polygamy, non-Muslim discrimination, discrimination as a witness and issues related to human rights need to be solved. Solution is offered by mashlahah al-mursalah theory, this approach is later developed for the reformulation of ijtihad contemporary.

Keywords: *mashlahah al-mursalah, contemporer ijtihad, istishlahi*

Abstrak: *Reformulasi Mashlahah al-Mursalah al-Syâthibî dalam Upaya Ijtihad Kontemporer.* Posisi hukum dalam kehidupan masyarakat sangatlah penting, sebab hukum merupakan alat kontrol sosial terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia. Selain itu, hukum juga dapat berfungsi sebagai alat rekayasa sosial dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Hal ini sesuai dengan syariat yang bertujuan memberikan kemanfaatan dan menghilangkan kemudharatan untuk kepentingan masyarakat. Persoalan kekinian dengan kompleksitasnya semakin tinggi seperti masalah diskriminasi gender, poligami, diskriminasi nonmuslim, diskriminasi sebagai saksi, dan beberapa hal lainnya yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia dan problematika kemodernan perlu diselesaikan. Salah satu solusinya adalah dengan menggunakan pendekatan yang ditawarkan teori Mashlahah al-Mursalah yang kemudian dikembangkan untuk reformulasi ijtihad kontemporer.

Kata Kunci: *mashlahah al-mursalah, ijtihad kontemporer, istishlâhi*

Pendahuluan

Allah menjadikan agama Islam sebagai agama yang memberikan kemaslahatan bagi para hambanya baik di dunia maupun di akhirat. Karenanya, banyak cara yang dilakukan oleh Allah untuk menjadikan agama Islam sebagai pegangan agar tidak terjadi kekacauan di muka bumi. Sebab itulah kehadiran rasul sebagai utusan Tuhan dijadikan sebagai pembawa rahmat bagi seluruh alam,¹ sekaligus pembawa keadilan untuk

semesta. Karenanya, setiap perkara yang menyimpang dari keadilan adalah kebenaran dan kekacauan, penyimpangan dari rahmat kepada yang sebaliknya, menyimpang dari hikmat kepada kekejian, semua itu bukan dari syariat, walau dengan tafsiran bagaimanapun. Sebab syariah adalah keadilan Allah diantara para makhluk-Nya, maka begitulah hidup dan kebahagiaan, obat dan kewarasan, cahaya dan perlindungan dengan syariat.²

Pengantar Ilmu Hukum Islam Dalam Berbagai Mazhab, (Jakarta: Kalam Mulia, 1993), h. 28.

² M. Yasin Halim, *Ijtihad Sebagai Metode Pengembangan*

¹ Muhammadiyah Djafar, *Pengantar Ilmu Fikih: Suatu*

Posisi hukum dalam kehidupan masyarakat sangatlah penting, sebab hukum bisa dijadikan sebagai alat kontrol sosial terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia. Selain itu, hukum juga dapat dijadikan sebagai alat rekayasa sosial dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat manusia.³ Hal ini sesuai dengan konsep *Mashlahah al-Mursalah* dalam syariat agama Islam, yang didalamnya berdasarkan bahwa syariat ditujukan untuk kepentingan masyarakat dan berfungsi memberikan kemanfaatan dan menghilangkan kemudharatan.⁴

Konsep *mashlahah al-mursalah* ini kerap diistilahkan dengan corak penalaran *istishlahi* yang berarti upaya penggalan hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dalam Alquran dan hadis. Artinya, kemaslahatan yang dimaksudkan disini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk kedua sumber tersebut. Kemaslahatan itu tidak bisa dikembalikan kepada suatu ayat atau hadis secara langsung baik melalui proses penalaran bayani maupun *ta'lili*, melainkan dikembalikan kepada prinsip umum yang dikandung oleh nas.⁵

Untuk dapat menggunakan pola penalaran *istishlahi*, maka bagi para mujtahid mesti mengetahui ilmu-ilmu terkait. Sebab, nas-nas syara' tidak dapat difahami secara tepat dan benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui tujuan hukum dan mengetahui kasus-kasus yang berkaitan dengan ayat-ayat yang diturunkan.⁶ Mengetahui sebab turunnya ayat merupakan syarat yang diperlukan dalam memahami Alquran secara

baik dan merupakan cara yang efektif dalam menjelaskan Alquran.⁷

Tinjauan terhadap *Mashlahah al-Mursalah*

1. Definisi *Mashlahah al-Mursalah*

Ada satu persoalan yang muncul berkaitan dengan kasus-kasus hukum yang didapat berdasarkan atas keuntungan yang sesuai dengan rasional yang tidak didukung oleh bukti tekstual, inilah yang disebut dengan *al-mashâlih al-mursalah* atau kerap disebut dengan *istislah*. *Al-mashâlih* menentukan kesesuaian (*munasabah*), sebuah metode yang fundamental dalam membangun rasio dan memverifikasi rasio. Hal ini disebabkan karena hubungan antara rasio dan kesesuaian ini yang menganggap bahwa *masalahah* (*istislah*, berfikir atas dasar masalahah) sebagai perluasan dari qiyas, dan karenanya sebagian besar dari karya-karya ushul fikih tidak memberikan bagian tersendiri, tapi memberinya di bawah prinsip kesesuaian. Tetapi sebagian penulis yang muncul lebih kemudian, memasukkan diskusi tentang persoalan ini dalam sebuah bab yang secara normatif disebut dengan *istidlal*, sebuah bab yang biasanya mencakup jenis-jenis penyimpulan yang tidak termasuk dalam kategori qiyas.⁸

Dalam perspektif linguistik, masalah bermakna *didhul mafsadah*,⁹ berlawanan dengan kerusakan, dalam arti menertibkan pekerjaan dan menghantarkan kepada kebaikan.¹⁰ Dengan kata lain, maslahat adalah segala sesuatu yang menjadi hajat hidup, dibutuhkan dan menjadi kepentingan yang berguna dan mendatangkan kebaikan

Hukum Islam, (Bandar Lampung: Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, 1996), h. 71.

³ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Rajawali Press, 1980), h. 115-126.

⁴ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law an the Orientalis a Comparative Studi of Islamic Legal System*, alih bahasa Wahyudi Asman, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 127.

⁵ Asafri Jaya Bakti, *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut al-Syâthibî*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), h. 133

⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyri' fi Mâ Lâ Nassa Fih*, (Kuwayt: Dâr al-Qalam, 1972), h. 198

⁷ Murtadha Mutahhari, *Memahami Alquran*, (Jakarta: ttp, 1986), h. 18.

⁸ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 165.

⁹ Mujid al-Dîn Muhammad ibn Ya'kub al-Qoiruzi Abadi, *al-Qamus al-Mubith*, (t.tp.: al-Amiriyah, t.t.), h. 277, Abû al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari *Asas al-Balaghah*, Juz 2, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, t.t.), h. 23, dan Muhib al-Dîn atau al-Fayd al-Sayyid Muhammad Murtadha al-Zubaydi, *Tâj al-'Arus Syarah al-Qomûs*, Juz 2, (t.tp.: tnp., t.t.), h. 23.

¹⁰ Sayyid al-Khûri al-Syarnubi al-Banani, *Aqrab al-Mawârid*, Juz 1, (Bayrût: al-Suyu'iyyah, t.t.) h. 565

bagi seseorang manusia.¹¹

Sementara menurut syara', para *ushuliyyûn* membaginya menjadi dua pengertian. Pertama, mengacu kepada tujuan pensyariatan yakni untuk kemaslahatan, yang dimaksud di sini adalah sesuatu yang membawa kenikmatan atau yang mengarah kepada kenikmatan (jiwa dan raga, duniawi dan ukhrawi), dalam hal ini lawan katanya adalah kerusakan (*mafsadah*).¹² Pengertian pertama ini tidak jauh berbeda dengan pengertian *mashlahah* dari segi bahasa. Bila disimpulkan, mengandung arti sesuatu yang dipandang baik oleh akal sehat karena mendatangkan kebaikan dan menghindari keburukan (kerusakan) bagi manusia, sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum.¹³

Ada beberapa alasan, mengapa *masalahah* mursalah dapat dijadikan sebagai metode dalam merumuskan hukum. Pertama, mewujudkan kebaikan. Yakni hal-hal yang diperlukan untuk menegakkan kehidupan atas dasar yang sebaik-baiknya. Kedua, menghindarkan keburukan (kerugian), yakni hal-hal yang merugikan manusia, baik sebagai perorangan, maupun sebagai golongan, baik kerugian materil maupun moril. Ketiga, menutup jalan, hal ini didasarkan karena seringkali perbuatan yang dilarang dalam syara' sebenarnya bukan karena dirinya sendiri, melainkan karena bisa mendatangkan perbuatan lain meskipun tidak disengajakan yang memang benar-benar dilarang, melainkan karena bisa mendatangkan perbuatan lain, dalam istilah lain adalah *al-Ihtiyah al-'alâ*

al-Qanûn. Keempat, perubahan masa.¹⁴ Hal ini didasarkan kaidah *taghâyur al-ahkam bi al-taghâyur bi al-azmân wa al-Amkinah*.

2. Sejarah *Mashlahah al-Mursalah*

Bila dikaji dalam sejarah, pola istinbat hukum Rasulullah, sebagaimana dilakukan oleh para *ushuliyyun*, telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad.¹⁵ Hal ini seperti kebolehan melakukan qiyas ketika seorang sahabat datang kepada nabi menanyakan tentang keharusan penunaian kewajiban ibadah haji bapaknya yang mengidap sakit. Nabi menegaskan keharusan penunaian dengan melakukan pengkiasan terhadap pembayaran utang antara sesama manusia.¹⁶ Pada masa sahabat pun, istinbath hukum-Mashlahah al-Mursalah- kerap dilakukan dalam menyelesaikan setiap permasalahan yang ada. Seperti desakan Umar ibn Khattab terhadap Abû Bakar untuk mengumpulkan Alquran. Alasannya, banyaknya *huffâdz* yang gugur di medan perang, yang dikhawatirkan hilangnya para penghafal Alquran. Pada mulanya Abû Bakar menolak, pasalnya Nabi tidak pernah melakukannya.

Ada banyak permasalahan yang timbul di masa shahabat diselesaikan dengan metode Mashlahah al-Mursalah seperti pengangkatan Umar ibn Khattab sebagai khalifah oleh Abû Bakar sebelum ia meninggal dunia, pembentukan dewan-dewan pemerintahan oleh Umar ibn Khattab dan pengguguran hukuman potong tangan pada pencurian dalam musim paceklik.¹⁷

Praktek Mashlahah al-Mursalah yang telah dipraktekkan oleh Nabi dan para shabat, kemudian dirumuskan menjadi sebuah teori yang komprehensif oleh al-Syâthibî.

¹¹ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial, dari Sosial Lingkungan Asuransi Sehingga Ukhuwah*, Bandung: Mizan, Juni 1994, h. 148.

¹² Muhammad 'Iz ad-Din Abdul Aziz ibn Abd as-Salam, *Qawâ'id al-Ahkam fi al-mashâlih al-Anam*, Juz 1, (t.t.p.: al-Istiqomah, t.t.), h. 12, didalam kitab ini dijelaskan pembagian masalah kepada hakiki dan majazi, hakiki bermakna kelezatan/kenikmatan sementara majazi bermakna sebab-sebab adanya kenikmatan/kelezatan tersebut. Lihat pula Abd. Rahman ibn Ahmad al-Iji, *Syarh al-'Adhl ala Mukhtashar al-Muntaha*, Juz 2, (t.t.p.: al-Amiriyah, t.t.), h. 239.

¹³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2011), h. 325. Bandingkan M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), h. 186

¹⁴ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 79-80.

¹⁵ Musthafa al-Maraghi, *al-Fath al-Muibn fi al-Muibn fi Tabaqah al-Ushuliyyin*, (Mesir: Muhammad Amin Ramjawa Syirqah, 1974), h. 9.

¹⁶ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, (t.t.p.: Dâr al-Sya'bi, t.t.), h. 163.

¹⁷ Abdul Wahhab Ibrahim Abû Sulaiman, *al-Fikr al-Ushul*, (Makkah: Dâr al-Syuruq, 1984), h. 38-39.

Ia menjelaskan bahwa pada dasarnya syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba (*mashâlih al-'ibâd*), baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan inilah, dalam pandangannya, menjadi *maqâshid al-Syariah*. Dengan kata lain, penetapan syariat, baik secara keseluruhan (*jumlatan*) maupun secara rinci (*tafshilan*), didasarkan pada suatu *'illat* (motif penetapan hukum), yaitu mewujudkan kemaslahatan hamba.¹⁸

Untuk mewujudkan kemashlahatan tersebut al-Syâthibî, membagi *maqâshid* menjadi tiga tingkatan, yaitu: *Maqâshid dharûriyyât*, *Maqâshidhâjiyat*, dan *Maqâshid tahsînât*. *Dharûriyyât* artinya harus ada demi kemaslahatan hamba, yang jika tidak ada, akan menimbulkan kerusakan, misalnya rukun Islam. *Hâjiyat* maksudnya sesuatu yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesempitan, seperti rukhsah (keringanan) tidak berpuasa bagi orang sakit. *Tahsiniat* artinya sesuatu yang diambil untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, semisal akhlak yang mulia, menghilangkan najis, dan menutup aurat. *Dharûriyyât* beliau jelaskan lebih rinci mencakup lima tujuan, yaitu : (1) menjaga agama (*hifzh al-dân*); (2) menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*); (3) menjaga akal (*hifzh al-'aql*); (4) menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*); (5) menjaga harta (*hifzh al-mâl*).¹⁹ Apa yang dinyatakan oleh al-Syâthibî ini, jelas bahwa *Mashlahah al-Mursalah* adalah bagian dari prosesi ijtihad. Dengan kata lain, prosesi ijtihad tersebut didasarkan bahwa manusia senantiasa dituntut untuk mencari kemaslahatan.

Dengan demikian, dengan metode ini, diharapkan hukum Islam mampu memberikan jawaban-jawaban terhadap segala permasalahan hukum yang muncul dewasa ini, dengan meletakkan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai pertimbangan yang sangat menentukan dalam mekanisme ijtihad. Sebab

itulah, penulis mencoba mengungkap pendapat al-Syâthibî mengenai *Mashlahah al-Mursalah* dan menimbang pemikiran tersebut kaitannya dengan ijtihad hukum dewasa ini.

Konsep kemaslahatan adalah bagian dari konsep *maqâshid al-syarî'ah*. Konsep *maqâshid al-syarî'ah* jika ditelusuri dalam sejarah, kita akan menemukan awal dimulainya dari masa Al-Juwaini yang terkenal dengan Imam Al-Haramain dan muridnya Imam al-Ghazali. Dalam catatan sejarah, disebutkan bahwa Imam Al-Haramain menyebutkan lafaz '*al-maqâshid*, *al-maqshud*, dan *al-qashdu* sebanyak 10 kali dalam kitabnya *al-Burhan*. Bahkan Syeikh Ali Hubbullah dalam kitabnya *Dirâsah fî Falsafah Ushûl al-Fikih wa al-Syarî'ah wa Nadzriyah al-Maqâsid* menyatakan bahwa Imam al-Haramain merupakan 'pemimpin dalam hal *nadzriyah al-maqâshid*', karena Imam al-Haramain telah lebih dahulu memaparkan pembagian *maqâshid* beserta persyaratannya,²⁰ yang kemudian dilanjutkan secara sistimatis oleh seorang ahli ushul fikih bermazhab Maliki dari Granada (Spanyol), yaitu Imam al-Syâthibî (w. 790 H).²¹ Konsep itu ditulis dalam kitabnya yang terkenal, *al-Muwafaqat fî Ushûl al-Ahkâm*,²² khususnya pada juz II, yang beliau namakan kitab *al-Maqâshid*.

3. Pandangan Para Ulama dan Batasan *Mashlahah al-Mursalah*

Maslahah atau *istishlah* merupakan salah satu dari tertib sumber hukum yang keuhujannya masih diperselisihkan oleh ulama fikih. Kalangan Zahiriah, sebagian dari kalangan Syafi'iyah²³ dan Hanafiah tidak mengakui

¹⁸ Al- Syâtibi, *al-Muwafaqat fî Ushul al- Syari'ah*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.), jilid II, h. 2-3.

¹⁹ Al- Syâtibi, *al-Muwafaqat fî Ushûl al-Syarî'ah*, h. 5

²⁰ Syeikh 'Ali Hubbullah, *Dirasah fî Falsafah Ushul al-Fiqh wa asy-Syarî'ah wa Nadzriyah al-Maqâshid*, (Bayrût: Dâr al Hadi 2005), h. 80.

²¹ Nama sebenarnya adalah Abû Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Gharnathi, Abû Ishaq (790 H)

²² Sebelum dinamakan '*al-Muwafaqat*' kitab ini diberi judul '*Unwan at-Târîf bi Asrar at-Taklîf*'

²³ Moh. Mukri dalam bukunya *Benarkah Imam Syafi'i Menolak Maslahah?* Memberikan bukti bahwa meskipun kalangan ulama yang secara teoritis menolak konsep maslahah, ternyata pemikiran fikihnya membuktikan hal yang sebaliknya, yaitu menggunakan pertimbangan-pertimbangan maslahah dalam bidang

Mashlahah al-Mursalah sebagai landasan pembentukan hukum, dengan alasan yang telah dikemukakan Abdul Karim Zaidan,²⁴ antara lain:

- 1) Allah dan Rasul-Nya telah merumuskan ketentuan-ketentuan hukum yang menjamin segala bentuk kemaslahatan umat manusia. Menetapkan hukum berlandaskan Mashlahah al-Mursalah, berarti menganggap syariah Islam tidak lengkap karena menganggap masih ada masalah yang belum tertampung oleh hukum-hukum-Nya. Hal ini seperti bertentangan dengan Q.s. al-Qiyamah [75]: 36, yaitu “Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)?”
- 2) Membenarkan *mashlahah al-mursalah* sebagai landasan hukum berarti membuka pintu bagi berbagai pihak seperti hakim di pengadilan atau pihak penguasa untuk menetapkan hukum menurut seleranya dengan alasan untuk meraih kemaslahatan. Praktik seperti ini akan merusak citra agama.

Pendapat mereka yang menolak metode Mashlahah al-Mursalah ini dapat dibantah dengan beberapa alasan. Pertama, dengan memandang masalah sebagai *hujjah* tidak berarti mendasarkan penetapan hukum Islam kepada sesuatu yang meragukan, sebab masalah tersebut ditentukan lewat sekian banyak dalil dan pertimbangan, sehingga menghasilkan *zann* yang kuat (sesuatu yang lemah menjadi kuat). Dalam ilmu fikih dikenal

istilah *yakfi al-‘amal bi al-zhan*, beramal berdasarkan kepada *zann* dianggap cukup karena semua fikih adalah *zhan*. Dengan demikian tidak dapat dikatakan bahwa menjadikan masalah kategori ketiga sebagai *hujjah* berarti memilih dua kemungkinan tanpa dalil, karena jika dibandingkan masalah yang dibenarkan oleh *syara’* dengan masalah yang ditolak oleh *syara’*, maka masalah yang dibenarkan oleh *syara’* jauh lebih banyak jumlahnya dari pada masalah yang ditolak oleh *syara’*. Dengan demikian jika ada suatu kemaslahatan, tetapi tidak ada dalil yang membenarkannya atau menolaknya, maka masalah tersebut harus digolongkan ke dalam masalah yang lebih banyak.

Kedua, tidak benar kalau penetapan hukum Islam melalui metode *istislah* atau *maslahah-mursalah* berarti menetapkan hukum Islam berdasarkan kepada hawa nafsu, karena untuk dapat dijadikan sebagai *hujjah*, *mashlahah al-mursalah* harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu (bahasan di bawah). Jadi tidak asal masalah. Persyaratan inilah yang akan mengendalikan, sehingga tidak terjadi penyalahgunaan dalam menetapkan hukum (Islam) berdasarkan kepada masalah.

Ketiga, Islam memang telah lengkap dan sempurna, tetapi yang dimaksud dengan lengkap dan sempurna itu adalah pokok-pokok ajaran dan prinsip-prinsip hukumnya. Jadi tidak berarti semua masalah ada hukumnya. Ini terbukti banyak sekali masalah-masalah baru yang belum disinggung hukumnya oleh Alquran dan Sunnah tetapi baru diketahui setelah digali melalui *ijtihad*.

Keempat, tidak benar kalau memandang *maslahah-mursalah* sebagai *hujjah* akan menafikan prinsip universalitas, keluasan dan keluwesan (*flexible*) hukum Islam, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Dengan menggunakan metode *maslahah-mursalah* dalam menetapkan hukum, prinsip universalitas, keluasan dan keluwesan (*flexible*) hukum Islam dapat dibuktikan.²⁵

ijtihad mereka. Ulama Syafi’iyah misalnya memandang boleh membedah perut seorang ibu yang sudah meninggal dengan tujuan mengeluarkan janin yang ada di dalamnya, apabila diduga kuat bahwa janin itu akan keluar dalam keadaan hidup, meskipun menurut *syara’* terdapat larangan mengganggu mayat. Bahkan ada ulama Syafi’iyah, sebagaimana beliau mengutip pendapat Yusuf Qardawi, yang memandang wajib melakukan pembedahan mayat dalam keadaan demikian karena hal itu merupakan upaya menyelamatkan orang hidup dengan menghilangkan bagian Dâri mayat seseorang. Lihat Moh. Mukri, *Benarkah Imam Syafi’i Menolak Maslahah?*, (Yogyakarta: Pesantren Nawaeesa Press, 2010), h. 9-10.

²⁴ Satria Effendi, M. Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kecana, 2009), h. 150-151. Lihat pula Chaerul Umam, *Ushul Fiqh 1*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 141.

²⁵ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-*

Sementara mereka yang setuju dengan metode *Maslahah al-Mursalah* harus dengan catatan, yakni masalah tersebut harus ada batasan-batasan tertentu diantaranya Imam Malik memberikan batasan; *pertama*, masalah tersebut bersifat *reasonable (ma'qûl)* dan relevan (*munâsib*) dengan kasus hukum yang ditetapkan. *Kedua*, masalah tersebut harus bertujuan memelihara sesuatu yang daruri dan menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*), dengan cara menghilangkan *masyaqqah* dan *madhârah*. *Ketiga*, masalah tersebut harus sesuai dengan maksud disayariatkan hukum (*maqâshid al-syariah*) dan tidak bertentangan dengan dalil syara' yang *qathi*.²⁶

Al-Ghazali membuat batasan operasional *maslahah-mursalah* untuk dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam; pertama, masalah tersebut harus sejalan dengan tujuan penetapan hukum Islam yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan atau kehormatan. Kedua, masalah tersebut tidak boleh bertentangan dengan Alquran, as-Sunnah dan *ijma'*. Ketiga, masalah tersebut menempati level *dharûriyah* (primer) atau *hajiyyah* (sekunder) yang setingkat dengan *dharûriyah*. Keempat, kemaslahatannya harus berstatus *qat'i* atau *zhan* yang mendekati *qathi*. Kelima, dalam kasus-kasus tertentu diperlukan persyaratan, harus bersifat *qath'iyah*, *dharûriyah*, dan *kulliyah*.²⁷ Bahkan, ada beberapa hal yang menjadi perhatian khusus, yakni *maslahah al-mursalah* itu adalah *maslahah* yang hakiki dan bersifat umum, dalam arti dapat diterima oleh akal sehat bahwa ia betul-betul mendatangkan manfaat bagi manusia dan menghindarkan mudarat

dari manusia secara utuh; Yang dinilai akal sehat sebagai masalah yang hakiki betul-betul telah sejalan dengan maksud dan tujuan syara' dalam menetapkan setiap hukum, yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia; yang dinilai akal sehat sebagai suatu masalah yang hakiki dan telah sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum itu tidak berbenturan dengan dalil syara' yang telah ada, baik dalam bentuk nas Alquran dan sunnah, maupun *ijma'* ulama terdahulu; *Maslahah al-Mursalah* itu diamalkan dalam kondisi yang memerlukan, yang seandainya masalahnya tidak diselesaikan dengan cara ini, maka umat berada dalam kesempitan hidup, dengan arti harus ditempuh untuk menghindarkan umat dari kesulitan.²⁸

Biografi Singkat al-Syâthibî, Pendapat dan Analisisnya Tentang Masalah

1. Biografi dan Aktivitas Intelektual al-Syâthibî

Untuk mengenal lebih jauh pemikiran al-Syâthibî, maka salah satu hal yang barangkali penting untuk dikaji adalah kondisi dan lingkungan di mana sang tokoh dibesarkan. Tinjauan terhadap latarbelakang pemikiran dan metodologi pemikiran, sangatlah penting. Pentingnya akan hal ini, karena ada keyakinan bahwa munculnya intelektual tidak bisa dinafikan dengan pola interaksi bersama lingkungannya.²⁹ Kondisi dan lingkungan itulah pada umumnya menjadi latar belakang lahirnya frame gagasan dari seseorang.

Nama lengkap al-Syâthibî adalah Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lahmi, al-Garnathi, Abû Ishaq.³⁰ Mengenai kelahiran

Ghazali; *Maslahah-Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 78-79.

²⁶ Al-Syâtibi, *al-Itisham*, Jilid II, (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubro, tt.h), h. 364-367.

²⁷ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (Pakistan: Islamic Research Institute, Islamabad, 1977), hal. 149-150. Lihat pula Al-Ghazali, *al-Musthafâ min Ilmi al-Ushul*, jilid II, (Kairo: Sayyid al-Husein, tt.h), h. 364-367.

²⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, (Jakarta: Kencana, 2009), h. 360.

²⁹ Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui: Sya'ir Agama dalam Bahasa Melayu Dâri Abad 19*, (Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985), h. 4.

³⁰ Muhammad ibn Muhammad al-Makhluf, *Syajar al-Nûr al-Rakiyyah fi Tabaqat al-Malikiyyah*, (Bayrût: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1349 H), h. 231

al-Syâthibî, tidak banyak ulama yang tahu persis kapan dan di mana beliau dilahirkan. Abû al-Ajfan menduga al-Syâthibî berada di Granada pada masa pemerintahan Ismâîl ibn Faraj yang berkuasa pada tahun 713 H. Ia hidup tatkala kondisi politik pada saat itu sangat kacau balau. Perpecahan dan pertentangan dalam negeri berlangsung cukup lama. Bahkan antar ulama, banyak yang bertentangan pemikiran. Hal ini terlihat, ketika pemerintah Granada menghimbau penduduknya untuk memperhabarui benteng-benteng dengan dana yang diambil dari *Bait al-Mâl*, para fukaha berbeda pendapat dalam pemanfaatan dana itu. Maka pada waktu itu, al-Syâthibî membolehkan pemanfaatan dana tersebut berdasarkan prinsip *Mashlahah al-Mursalah*. Pendapat ini bertentangan dengan ulama terkemuka lainnya seperti Abû Farraj Ibn Lub.³¹

Sebagai seorang ulama, al-Syâthibî telah menjadi rujukan masyarakat dan pemerintah pada waktu itu dalam memecahkan permasalahan-permasalahan keagamaan atau permasalahan kenegaraan yang memerlukan tilikan keagamaan. Hal ini disamping melibatkan al-Syâthibî secara langsung dengan perkembangan realitas sosial kemasyarakatan, juga telah mendorongnya untuk senantiasa mengembangkan ilmunya dengan belajar sendiri.³²

Dalam proses pencarian ilmu pengetahuan, al-Syâthibî banyak berguru kepada tokoh-tokoh besar ketika itu, diantaranya adalah Ibn al-Fakhar al-Biri, Abû Ja'far al-Syaqwarî (ahli nahwu dan fikih), Abû Said ibn Lub (Mufti Granada), Abû 'Abdullah al-Balansi (mufasssir dan ahli nahw) dan seorang gurunya dalam bidang ushul fiqh yakni Abû 'Ali al-Zawawî. Mengenai gurunya dalam bidang ushul fikih ini, al-Syâthibî kadang berkata dalam kitabnya;

"...telah berbicara Syaikh kami dalam bidang ushûl yakni Abû 'Ali al-Zawawî..."³³

Sebagai seorang ulama besar, al-Syâthibî mempunyai murid yang meneruskan pemikirannya, diantara mereka adalah Abû Yahya ibn 'Ashim yang kerap di sebut sebagai "*shâhib al-Imâm Abî Ishaq al-Syâthibî wa waritsu thariqâtihi*", Abû Bakar ibn 'Asim pengarang kitab *Tuhfah al-Hukkâm*, Abû Abdillah al-Bayani, Abû Bakar al-Qasshar yang kadang disebut dalam kitabnya *al-Muwâfaqâh*, dan murid yang terakhir adalah Abû Abdillâh al-Majari.³⁴

Mengenai karya-karya ilmiah al-Syâthibî dapat dikelompokkan kepada dua.³⁵ *Pertama*, karya-karya yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan. *Kedua*, karya-karya yang diterbitkan dan dipublikasikan. Termasuk dalam kelompok pertama adalah 1. *Syarh Jalîl 'alâ al-Khulashah fî al-Nahw*, 2. *Kitab al-Majâlis* (syarah kitab jual beli dari shahih al-Bukhari), 3. *Syarh Alfiah Ibn Mâlik fâ al-Nahw*, 4. *Inwan al-Ittifâq fî 'Ilm al-Isyitiqâq* dan 5. *Ushûl al-Nahw*. Sedangkan yang termasuk kelompok kedua adalah 1. *al-Muwâfaqâh fî Ushûl al-Syari'ah*,³⁶ 2. *al-Itishâm*,³⁷ dan 3. *al-Ifâdah wa al-Irsyadah*.³⁸

³³ Abû Ishaq al-Syâtibi, *Al-Ifadat wa al-Irsyadat*, (Bayrût: Muassasah al-Risalah, 1983), h. 163.

³⁴ Ahmad al-Raisuni, *Nadzariyah al-Maqâshid Inda al-Imam al-Syâtibi*, (t.tp: Muassasah al-Jamiah li al-Diyasat, 1992), h. 90.

³⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut al-Syâtibi*, h. 25.

³⁶ Kitab *Al-Muwafaqat fî Ushul al-Syari'ah* merupakan karya besar al-Syâtibi dalam bidang ushul fiqh. Kitab ini mulanya berjudul '*Inwan al-Tarîf bi Asrar al-Taklif*'. Bertolak Dâri nama ini, al-Syâtibi berusaha memaparkan kajian secara mendalam tentang rahasia-rahasia pentaklifan dan tujuan pensyariatan hukum oleh Allah Swt. serta aspek-aspek lain dalam ushul fiqh. Al-Syâtibi, *Al-Muwafaqat fî Ushul al-Syari'ah*, h. 26.

³⁷ Dalam kitab ini al-Syâtibi mengemukakan uraian secara mendalam tentang bid'ah, mulai Dâri sumber yang menjadi pegangan pendukung bid'ah, bid'ah *haqiqi* dan *idafi* sampai dengan pembedaannya sampai dengan *Mashlahah al-Mursalah* dan istihsan. Lihat al-Syâtibi, *al-Itishâm*, h. 111-150.

³⁸ Kitab ini berisi dua kandungan. Kitab ini pula berisi tentang catatan al-Syâtibi dalam berbagai masalah termasuk yang dihimpun Dari guru-guru dan teman-teman Dari kalangan ulama Spanyol. Di dalamnya terdapat kumpulan syair-syair dengan berbagai kandungan. Pada tahun 1983, kitab ini diedit oleh Muhammad Abû al-Ajfan seorang dosen fakultas syariah dan ushuluddin Universitas Tunisia. Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fî Ushul al-Syari'ah*, h. 27.

³¹ Lihat Abû al-Ajfan, *Min Atsar Fuqaha al-Andalus: Fatawa al-Imam al-Syâtibi*, (Tûnis: Matba'ah al-Kawaib, 1985), h. 28. Lihat pula Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut al-Syâtibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 17.

³² Abû al-Ajfan, *Min Asar Fuqaha Andalus: Fatawa al-Imam al-Syâtibi*, h. 40

2. Pandangan al-Syâthibî tentang *Maslahah al-Mursalah*

Al-Syâthibî menjelaskan bahwa pada dasarnya syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemashlahatan hamba (*al-mashâlih al-'ibâd*), baik di dunia maupun di akhirat. Sebagaimana redaksi dalam kitabnya, "*al-ma'lûm min al-syar'iah annahâ syariat li mashâlihi al-'Ibâd. Fattâkalif kulluhu immâ lidar'î mafsadahin, wa immâ lijâlbi maslahatin, au lahumâ ma'an*".³⁹ Sementara masalahah sendiri menurut al-Syâthibî, dalam konteks keduniaan, ia mendefinisikan, "*wa a'ni bi al-maslahah: mâ yurja'u ilâ qiyami hayâti al-insan, wa tamâmi aisyihi, wa nailihi mâ naqdhîhi aushâfîhi asy-syahwaniyyah wa al-'aqliyyah alâ al-ithlâq, hattâ yakûna mun'imân alâ al-ithlâq*".⁴⁰ Kemaslahatan inilah, dalam pandangannya, menjadi *maqâshid al-Syar'iah*. Dengan kata lain, penetapan syariat, baik secara keseluruhan (*jumlatan*) maupun secara rinci (*tafshilan*), didasarkan pada suatu 'illat (motif penetapan hukum), yaitu mewujudkan kemashlahatan hamba.⁴¹

Untuk mewujudkan kemashlahatan tersebut al-Syâthibî, membagi *Maqâshid* menjadi tiga tingkatan,⁴² yaitu: *Maqâshid dharûriyâh*, *Maqâshid hâjiyah*, dan *Maqâshid tahsiniyâh*. *Dharûriyâh* artinya harus ada demi kemashlahatan hamba, yang jika tidak ada, akan menimbulkan kerusakan, misalnya rukun Islam.⁴³ Berdasarkan hal inilah, konsensus

para fukaha menetapkan kaidah, *al-dharûratu tubûhu al-mahdhûrah* yang berarti, semua dharurat (keadaan terpaksa) membolehkan segala yang dilarang.⁴⁴ *Hâjiyât* maksudnya sesuatu yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesempitan, seperti rukhsah (keringanan) tidak berpuasa bagi orang sakit. *Tahsiniyâh* artinya sesuatu yang diambil untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, semisal akhlak yang mulia, menghilangkan najis, dan menutup aurat. *Dharûriyâh* beliau jelaskan lebih rinci mencakup lima tujuan,⁴⁵ yaitu : (1) menjaga agama (*hifzh al-dîn*); (2) menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*);⁴⁶ (3) menjaga akal (*hifzh al-'aql*); (4) menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*);⁴⁷ (5) menjaga harta (*hifzh al-mâl*).⁴⁸

Dalam konsep masalahah, al-Syâthibî hanya membolehkan memakai konsep masalahah hanya pada wilayah adat dan muamalah yang lebih mengedepankan ta'lil (ta'aqquli), sementara berkaitan dengan ibadah bersifat ta'abbudi. Ada dua alasan mengapa al-Syâthibî hanya mengedepankan masalahah pada wilayah adat dan muamalah, sebagaimana dalam kitabnya, "*awwalan, al-istiqrâ', fa innâ wajadnâ al-syâri qâshidan li mashâlih al-'ibâd. Wa al-ahkâm al-'âdiyah ('âdât) tadûru ma'ahâ haitsu dârat. Fa tarâ al-syai al-wâhid yamna'u fi hâlin lâ takûnu fîhi maslahah. Fa idzâ kâna fîhi maslahah, jâza...., wa al-tsâni, anna al-syâri' tûsi'u fi bayâni al-'ilal wa al-hukmi fi tasyri'I bâbi al-'âdât kamâ taqoddama. Wa aktsara ma ilalun fihâ al-munâsib al-ladzî idzâ 'aradho 'alâ al-'uqûl talaqtuhu bil qobul....*".⁴⁹

Dengan kata lain, apa yang dinyatakan al-Syâthibî adalah bahwa semua premis

³⁹ Abû Ishaq al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, h. 199.

⁴⁰ Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, h. 25.

⁴¹ Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, h. 2-3.

⁴² Yang dimaksud adalah *maslahah mu'tabarâh*.

⁴³ Dalam perspektif al-Ghazali dalam kitabnya "*al-Mustashfa*" menyebutkan ada lima faktor yang termasuk *al-Dâruriyat*, yakni memerangi orang kafir yang (aktif dalam kekafirannya) untuk menyesatkan orang muslim, dan menghukum orang yang berbuat bid'ah dan mempropagandakan bida'ahnya, karena semua itu akan membuat orang-orang beragama menyimpang. Dari agama mereka; Mewajibkan qishah atas pelanggaran jiwa; karena dengan qishas itu, dapat terpelihara jiwa manusia. Dari perbuatan orang-orang yang dzalim; Mewajibkan hukuman bagi orang yang meminum minuman keras, karena dengan demikian akal dapat terpelihara stabilitasnya yang merupakan pangkal taklifi dalam Islam; Mewajibkan hukuman zina (pelacuran), karena dengan demikian, maka terpeliharalah keturunan dan kehormatan manusia; Mewajibkan hukuman berat bagi penipu dan pencuri; karena dengan demikian, terpeliharalah harta benda yang merupakan tonggak kehidupan manusia, dan mereka selalu membutuhkannya

denga dharuri. Lihat Abû Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustashfa min Ilmil Ushuli*, (Kairo: al-Amiriah: 1325 H), h. 188.

⁴⁴ Muhammadiyah Dja'far, *Pengantar Ilmu Fiqih: Suatu Pengantar Tentang Ilmu Hukum Islam dalam Berbagai Mazhab*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1993), h. 47.

⁴⁵ Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, h. 5. Lihat pula Muhammad Khodhori Bik, *Ushul Fiqh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988), h. 300-301.

⁴⁶ Q.s. al-Isra' [17]: 33.

⁴⁷ Q.s. al-Nisa' [4]: 11, 23, dan Q.s. al-Isra' [17]: 32.

⁴⁸ Q.s. al-Nisa' [4]: 7, 11, 12, 29, 58, dan 176, dan Q.s. al-Maidah [5]: 33, 38.

⁴⁹ Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, h. 305-306.

fundamental (muqaddimah) dalam teori hukum haruslah sesuatu yang jelas kepastiannya (qath'i). Premis-premis dasar berupa rasional, konvensional atau wahyu. Dalam pikiran manusia, ada tiga kategori benda-keniscayaan, kemungkinan, dan ketidakmungkinan. Hal yang sama juga terjadi pada premis konvensional. Kebiasaan berlakunya sesuatu, atau hukum adat, menyatakan bahwa adalah mustahil emas berubah menjadi tembaga. Akal menyatakan bahwa angka dua, jika dikalikan dirinya sendiri menghasilkan empat. Apapun masalahnya premis-premis yang berupa nas juga memiliki kepastian yang jelas, karena mereka memiliki makna yang sama dan arena mereka diriwayatkan oleh orang banyak, baik berupa *tawâtur ma'nawî* atau *tawâtur lafzhi*, atau lebih jauh lagi, melalui penyelidikan yang seksama terhadap seluruh nas-nas syar'i.⁵⁰

Analisis Pandangan al-Syâthibî Tentang Mashlahah al-Mursalah

Apa yang menjadi pemikiran al-Syâthibî merupakan bagian dari kontribusi dalam menghadapi problematika hukum Islam yang kian berkembang dan dipenuhi dengan persoalan kontemporer. Pemikiran al-Syâthibî mengenai Mashlahah al-Mursalah, bila ditilik dalam kitabnya *al-I'tisham* ada beberapa hal yang menjadi dasar pondasi kenapa kemudian Mashlahah al-Mursalah menjadi metode dalam merumuskan hukum Islam. Setidaknya ada 10 contoh sebagai alasan diperbolehkannya masalah menjadi salah satu metode dalam merumuskan suatu hukum,⁵¹ yaitu:

1. Pemuwafakatan segala sahabat untuk mendera orang minum khamar dengan 80 kali
2. Pemuwafakatan keempat khalifah memberatkan para tukang, bertanggungjawab terhadap barang orang yang diminta dia

mengerjakannya

3. Kebolehan kita memukul orang yang tertuduh yang tidak mau mengaku, dan kebolehan kita memenjarakan orang yang tertuduh berbuat kejahatan, sebagai yang difahamkan Malik; padahal memenjarakan orang itu suatu adab
4. Kebolehan kepada Negara memberatkan rakyat membayar jumlah-jumlah yang ditentukan untuk membantu Negara dalam keadaan kemusykilan; di kala dikehendaki oleh pembelanjaan ketentaraan (kenegaraan)
5. Seluruh para sahabat sepakat mendewankan shuhuf-shuhuf Alquran dalam suatu kumpulan yang dinamai "mushaf"
6. Kebolehan mendendami orang yang bersalah, menurut pendapat setengah ulama
7. Kebolehan kita makan lebih sedikit dari kadar yang sangat perlu dari makanan haram, apabila kita ditimpa masa kelaparan, atau ketika haram telah melengkapi setiap sudut masyarakat. Kala begini kita lihat kepada cara kita memperoleh harta, tidak dilihat lagi asal harta itu
8. Dibolehkan membunuh orang ramai lantaran mereka membunuh seorang manusia. Dasar ini, ialah Mashlahah al-Mursalah
9. Mengangkat seorang kepala Negara, yang tidak mempunyai cukup syarat-syarat ijtihad, bila tidak diperoleh yang cukup mempunyai syarat
10. Mengangkat seorang kepala Negara orang yang tidak layak, karena tak ada yang lebih layak daripadanya dan meneruskan angkatan itu sesudah diperoleh orang yang layak dikuatirkan timbul fitnah.

Sebenarnya apa yang dinyatakan al-Syâthibî tersebut, telah dilakukan oleh banyak ulama, baik pada masa Khulafaurrasyidun, maupun setelahnya. Hal ini terlihat seperti banyak kasus yang dilakukan Umar ibn Khattab berbeda dengan apa yang telah tertuang dalam Alquran dan hadis. Bahkan,

⁵⁰ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 243-244.

⁵¹ T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam Jilid 1*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 251-252.

Moh. Mukri menjelaskan bahwa di kalangan mujtahidin tidak jarang kebijaksanaan Umar dijadikan acuan oleh para ulama dan pemimpin Islam, diantaranya:

1. Keputusan Umar ibn Abdul Aziz, yang mengharamkan penerimaan hadiah dan menetapkan hukuman sama dengan hukuman suapan. Padahal, sebelum itu menerima hadiah dianggap halal. Demikian juga beliau menetapkan diyat orang-orang dzimmi separuh daripada diyat orang muslim, walaupun sebelumnya diyat dua golongan itu sama, yaitu sejak zaman Nabi sampai dengan khalifah terakhir sebelum Umar ibn Abdul Aziz menjadi khalifah
2. Fatwa Imam yahya ibn Yahya al-Laisi, muncul imam Malik dan ahli hukum Islam Andalus, kepada salah seorang rajanya, bahwa tidak ada kafarat bagi ijma yang dilakukan dengan sengaja pada bulan Ramadhan, kecuali berpuasa dua bulan berturut-turut, sebagaimana pendapat gurunya, Imam Malik, dan tidak pula memberi fatwa dengan memerdekakan budak saja, sebagaimana pendapat imam lainnya. Beliau mendasarkan fatwanya itu dengan apa yang beliau pandang sebagai masalah yang ditimbulkan dari kewajiban raja tersebut untuk berpuasa. Sebab, beliau memahami apa yang dituju dari kafarat adalah mengenyahkan orang-orang dari berbuat dosa, sehingga tidak mengulangi perbuatan dosa lagi. Yang demikian tidak dapat terealisasi pada diri seorang raja, kecuali dengan berpuasa yang dianggap berat baginya. Adapun kafarat memerdekakan budak, bukanlah merupakan hukuman baginya. Adapun kafarat memerdekakan budak, bukanlah merupakan hukuman baginya. Sebab, ia memiliki berbagai (banyak) budak. Cukup dibayar saja dengan memerdekakan budak yang dimilikinya.
3. Demikian pula para fukaha berpendapat bahwa orang Islam boleh membunuh orang Islam sebangsa dan setanah air, yang dijadikan sandera (perisai) oleh musuh di medan perang, jika dengan

pengorbanan itu umat Islam dapat menghancurkan kekuatan musuh dan dapat menyelamatkan bangsa, agama dan Negara. Pendapat ini didasarkan pada pemikiran kemaslahatan yang lebih besar daripada sekedar menyelamatkan beberapa orang yang dijadikan sandera tidak ada jaminan keselamatan bila musuh memenangkan peperangan.

4. Abû Hanifah berfatwa bahwa pada keluarga Rasulullah, kelompok Bani Hasyim, boleh diberi hadiah, padahal Nabi menegaskan bahwa "sedekah tidak pantas diberikan kepada keluarga Nabi Muhammad". Kebolehan itu didasarkan pada pertimbangan bahwa sesudah Rasulullah wafat, kelompok Bani Hasyim tidak lagi mendapat bagian seperlima seperti yang tersebut dalam Q.s. al-Anfal [8]: 41.⁵² Demi kemaslahatan keluarga Rasulullah yang telah berjasa dalam perjuangan menegakkan agama Islam dan juga keselamatan jiwa Rasulullah semasa hidupnya, maka sewajarnya diberikan sedekah kepada mereka sebagai penghargaan.
5. Imam Ahmad ibn Hanbal memfatwakan agar peminum minuman keras pada siang hari bulan puasa dijatuhi hukuman yang lebih berat disbanding pada hari-hari biasa. Demikian pula beliau memfatwakan bahwa seorang ayah boleh memberikan sesuatu yang lebih banyak kepada salah seorang anaknya karena ada keistimewaan tertentu pada anak tersebut, seperti prestasi belajar tau prestasi lainnya yang bersifat positif. Fatwa tersebut didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan.⁵³

⁵² Ayat tersebut adalah

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَنْتُمْ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا
عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَانِ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ

⁵³ Moh. Mukri, *Benarkah Imam Syafi'i Menolak Maslahah?* (Yogyakarta: Pesantren Nawaesca Press, 2010), h. 116-117.

Bila diamati lebih dalam, maka akan ditemui bahwa al-Syâthibî hanya membuat dua kriteria agar maslahat dapat diterima sebagai dasar pembentukan hukum Islam. *Pertama*, maslahat tersebut harus sejalan dengan jenis tindakan *syara'*, karena itu maslahah yang tidak sejalan dengan jenis tindakan *syara'* atau yang berlawanan dengan dalil *syara'* (Alquran, sunnah dan *ijma'*) tidak dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam. *Kedua*, maslahat seperti kriteria nomor satu di atas tidak ditunjukkan oleh dalil khusus. Jika ada dalil khusus yang menunjukkannya maka itu menurut al-Syâthibî termasuk dalam kajian *qiyas*.

Selain itu, al-Syâthibî menjadikan pemahaman terhadap *maqâshid* dan kemampuan untuk mengistinbat sebuah hukum dari pemahaman *maqâshid* ini sebagai persyaratan pertama bagi seorang mujtahid. Maka menurutnya, wajib bagi seorang mujtahid untuk mengetahui maksud dan rahasia dari disyariatkannya sebuah hukum.⁵⁴

Bila difahami lebih dalam, maka akan ditemukan bahwa dalam memahami segala problematika hukum yang terus berkembang maka prinsip dari tiga pertingkatan tersebut (*dharuriyah*, *hâjiyah* dan *tahsîniah*), dapat dikelompokkan menjadi dua pembagian, yakni menolak kerusakan (دفع الضرر) dan menghilangkan kesulitan (رفع الحرج).⁵⁵ Hal ini didasarkan dari hadis nabi لا ضرر ولا ضرر. Dikarenakan kedua kaedah ini sangat luas, maka akan ditemukan bahwa ulama menurunkannya kepada beberapa kaedah yang lain. Bagi prinsip yang pertama, menolak kerusakan (دفع الضرر), maka ulama menurunkan beberapa

qaidah fikih yakni 57, يزال الضرر, ويدفع الضرر بقدر الإمكان, 58, لا يزال الضرر بمثله, 59, الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف, 60, يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام, 61, رد المفسد أولى من جلب المنافع, 62, الضرورات تبيح المحظورات, 63, الضرورات تقدر بقدرها, 64, الإضرار لا يبطل الغير حق. Sementara bagi prinsip yang kedua, menghilangkan kesulitan (رفع الحرج), maka ulama menciptakan tiga kaedah global bagi prinsip ini yaitu: 65, التحرج مرفوع شرعا, 66, التحرج مرفوع شرعا, 67, التحرج مرفوع شرعا, 68, التحرج مرفوع شرعا, 69, التحرج مرفوع شرعا, 70, التحرج مرفوع شرعا, 71, التحرج مرفوع شرعا, 72, التحرج مرفوع شرعا, 73, التحرج مرفوع شرعا, 74, التحرج مرفوع شرعا, 75, التحرج مرفوع شرعا, 76, التحرج مرفوع شرعا, 77, التحرج مرفوع شرعا, 78, التحرج مرفوع شرعا, 79, التحرج مرفوع شرعا, 80, التحرج مرفوع شرعا, 81, التحرج مرفوع شرعا, 82, التحرج مرفوع شرعا, 83, التحرج مرفوع شرعا, 84, التحرج مرفوع شرعا, 85, التحرج مرفوع شرعا, 86, التحرج مرفوع شرعا, 87, التحرج مرفوع شرعا, 88, التحرج مرفوع شرعا, 89, التحرج مرفوع شرعا, 90, التحرج مرفوع شرعا, 91, التحرج مرفوع شرعا, 92, التحرج مرفوع شرعا, 93, التحرج مرفوع شرعا, 94, التحرج مرفوع شرعا, 95, التحرج مرفوع شرعا, 96, التحرج مرفوع شرعا, 97, التحرج مرفوع شرعا, 98, التحرج مرفوع شرعا, 99, التحرج مرفوع شرعا, 100, التحرج مرفوع شرعا.

Tawaran Reformulasi Maslahah

Teori yang dirumuskan oleh al-Syâthibî merupakan konsep yang tidak dapat dilepaskan oleh dinamika perjalanan

⁵⁶ Wajib menolak kerusakan sebelum ia terjadi dengan segala cara yang memungkinkan. Contohnya: Diwajibkan melakukan jihad sebelum dianiaya musuh.

⁵⁷ Wajib menghilangkan kerusakan setelah terjadi. Contohnya: Disyariatkannya konsep khiyâr bagi akad yang memiliki kerusakan seperti khiyâr terhadap barang yang memiliki aib; Begitu juga diwajibkan berobat bagi yang sakit.

⁵⁸ Tidak diperbolehkan menghilangkan sebuah kerusakan dengan mendatangkan kerusakan yang sesamanya. Contohnya: Tidak boleh merusak harta orang lain demi menjaga hartanya; Tidak boleh membunuh orang lain demi menyelamatkan dirinya ketika kelaparan di hutan misalnya.

⁵⁹ Kerusakan yang lebih berat boleh dihilangkan dengan mendatangkan kerusakan yang lebih ringan. Contohnya: Diperbolehkan melakukan otopsi terhadap jasad wanita yang mati tatkala bertujuan mengeluarkan janin yang diharapkan masih hidup.

⁶⁰ Memikul kemudâratân yang khusus demi menolak kemudâratân yang umum. Contohnya: Diperbolehkan menahan dokter bodoh, mufti gila, karena menolak Dâri terjadi bahaya yang berdampak pada masyarakat, walaupun terpaksa membahayakan mereka

⁶¹ Menolak kerusakan itu lebih utama Dâripada menarik kemanfaatan. Contohnya: Diharamkan menjual semua jenis khamar walaupun dapat memberi keuntungan ekonomi.

⁶² Dalam keadaan gawat darurat, diperbolehkan melakukan perkara yang diharamkan. Contohnya: Tidak akan mendapatkan dosa bagi orang yang kelaparan untuk memakan bangkai atau barang yang diharamkan demi berlangsung hidup.

⁶³ Keadaan Dârutat itu ditentukan dengan kaDârnya. Contohnya: Tidak diperbolehkan bagi orang yang kelaparan itu makan barang yang haram kecuali yang diperlukan baginya untuk hidup.

⁶⁴ Keterpaksaan itu tidak boleh membatalkan hak orang lain. Contohnya: Barangsiapa yang terpaksa memakan makanan orang lain, karena menolak Dâri mati, maka ia berkewajiban mengganti makanan tersebut.

⁶⁵ Kesulitan yang berlebihan yang bukan biasanya itu akan mendapatkan keringanan. Seperti bagi musafir diperbolehkan menjama dan menqoshor sholat.

⁶⁶ Kesulitan itu dihilangkan secara syari'at. Contohnya: Cukup hanya dengan persangkaan (الظن), ketika hilang pedoman untuk menentukan arah kiblat.

⁶⁷ Hajat itu dapat menduduki tingkatan keterpaksaan sama ada ia umum atau khusus. Contohnya Keringanan dengan diperbolehkannya melakukan akad al-salam dan lain-lain

⁵⁴ Sementara hukum yang tertera dalam Alqurandan Hadis merupakan berbahasa arab, yang secara garis besar, bahasa Arab, terutama Alquran, banyak ayat-ayatnya yang mengandung makna "isytirak" atau bermakna ganda, sehingga diharapkan bagi mujtahid memahami Alqurandan Hadis dengan berbagai pendekatan, terutama pendekatan hermeunetika-linguistik. Lihat lebih lengkapnya Musthafa Ahmad al-Zarqâ, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*. (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1968), h. 89.

⁵⁵ Rosihon Anwar, *Ulumul Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), h. 62

hidupnya, dan tidak akan muncul dari ruang yang hampa. Bahkan terkadang perlu menggunakan kemasukakalan (*plausibility context*) dimana pemikiran itu muncul. Bila ditilik dari wacana Arab yang berkembang dari masa klasik hingga kini, maka akan ditemukan empat karakter pasif wacana Arab. Sebagaimana dinyatakan Muhayar Fanani, mengutip pendapat Issa J Baoullata tentang pandangan al-Jabiri yang mensinyalir, wacana Arab mengidap empat karakter pasif, yakni: 1) dominasi model masa lalu; 2) masuknya mekanisme analogi hukum; 3) ditutupnya kemungkinan intelektual baru dan kemudian dijadikan fakta mati dan tidak bisa diubah; 4) digunakan ideology untuk menyembunyikan cacat epistemologis dalam pengetahuan mengenai realitas.⁶⁸ Untuk mengasah kembali rasionalitas Arab, tidak ada jalan lain kecuali menciptakan teori pengetahuan baru. Setidaknya ada beberapa tawaran dalam menemukan teori penemuan baru yang kini sedang berkembang yakni: *Konsep Rekonstruksi dan Dekonstruksi*.

Rekonstruksi atau reinterpretasi adalah penafsiran ulang digali dari seluruh khazanah yang dimiliki baik khazanah kebudayaan, sejarah, sosial, maupun kearifan lokal (*local wisdom*).⁶⁹ Dekonstruksi adalah suatu proses penampakan aneka ragam aturan tersembunyi yang menentukan teks atau wacana, misalnya aturan mengenai “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikirkan.”⁷⁰

Berbicara mengenai hal ini, sosok kontroversi yang paling sering disebut adalah Najmuddin al-Thufi, ketika ia mensyarah hadis ‘*la dharara wa lâ dhirara*’ menanggapi perihal masalah ini dengan ungkapannya

bahwa masalah dikedepankan daripada nas dan ijma’ dengan metode ‘*takhsis* atau *al-bayân*’, sehingga menurut al-Thufi, seluruh hukum syari’ah yang ada ditakhsis oleh hadis *la dharara wa la dhirara*. Pernyataan al-Thûfi tentu saja mendapat tanggapan yang luar biasa dari ulama-ulama lainnya, karena pada hakikatnya, masalah hanya dapat difahami dari nas.⁷¹ Meskipun, pemikiran ini kontroversial, alangkah baiknya pendapat ini pula bisa dijadikan sebagai pertimbangan pemikiran hukum Islam, ketika dihadapkan dengan kondisi globalisasi dan modernisasi, baik menyangkut masalah pluralisme, humanisme, egalitarianisme, dan lainnya.

Apa yang dinyatakan oleh al-Thûfi ini di gayung sambut oleh al-Na’im, ia setuju dengan teori masalah sejauh bukan menyangkut ibadah ritual, masalah dapat menentukan hukum, bahkan melampaui nas Alquran dan sunnah, juga ijma, ketika semua berlawanan dengan kemaslahatan umum, bahkan menurut teori ini, masalah lebih penting dan bila perlu mengabaikan teks. Menurut al-Naim juga, apapun namanya metode ijtihad, sejauh merupakan hasil persepsi dan interpretasi, seluruhnya merupakan produk sejarah. Semua itu dapat dipakai, diubah, dan dikembalikan atau bahkan ditinggalkan sama sekali, tergantung ada dan tidaknya maslahat bagi kehidupan manusia pada masa tertentu. Hal ini dikarenakan kemaslahatan adalah esensi dari tujuan diundangkannya syariah.⁷²

Apa yang dinyatakan oleh al-Thufi dan al-Naim, bisa dijadikan sebagai pertimbangan, hal ini bisa dikaji dalam beberapa hal seperti: *Pertama*, tentang diskriminasi gender, yang tertuang dalam Q.s. al-Nisa [4]: 34.⁷³ Ayat ini merupakan ayat yang merepresentasikan diskriminasi wanita. Sehingga menurut Syahrur, dalam pendekatan hermeneutika Alquran,

⁶⁸ Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Jakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 272.

⁶⁹ Lihat Said Agil Husin al-Munawar, *Islam dalam Konteks Ke-Indonesia-an: Beberapa Soal Yang Segera Dirumuskan*, dalam Masykuri Abdullah, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*, (Jakarta: Renaisan bekerjasama DPP Forum Mahasiswa Syari’ah se-Indonesia [FORMASI]), 2005, h. xx.

Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al- Syari’ah*, h. 315

⁷⁰ Lihat Said Agil Husin al-Munawar, *Islam dalam Konteks Ke-Indonesia-an*, h. xx.

⁷¹ Al-Syâtibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al- Syari’ah*, h. 315.

⁷² Adang Djumhur Salikin, *Reformasi Syari’ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis Terhadap Pemikiran Al-Naim*, Yogyakarta: Gama Media, 2004, h 70

⁷³ Ayat tersebut berbunyi

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ

ayat ini bukan ayat superior-inferior, namun kesetaraan posisi wanita dengan laki-laki. Hal ini didasarkan dari metode *istiqra'* (*intiqal al-nas min al-nas*), dinyatakan bahwa yang dibedakan berdasarkan amal shalih, hal ini berdasarkan Q.s. al-Hujurat [49]: 13,⁷⁴ Q.s. al-Isra [17]: 70.⁷⁵ Alasan Syahrur, kata "*ba'dhahum 'alâ ba'dhin*" mengandung hubungan timbal balik, jika faktor ini beralih dalam satu pihak ke pihak yang lain, peran perlindungan juga akan mengikuti peralihan tersebut. Dengan kata lain, seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan, secara obyektif mampu memiliki faktor-faktor tersebut.⁷⁶

Kedua, Diskriminasi sebagai saksi. Hal ini didasarkan dari firman Allah dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 282.⁷⁷ Dalam ayat ini persaksian wanita dengan pria berbanding 1:2. Adanya perbandingan tersebut bukan berarti lemahnya akal wanita dan kekurangan kemanusiaannya. Namun, menurut Muhammad Abduh yang dikutip Mahmud Syaltut dikarenakan wanita itu pada umumnya tidak membiasakan diri dalam urusan perdagangan. Dari itu, ingatan wanita itu dalam urusan keuangan dan utang piutang mungkin agak kurang kuat (mudah lupa), sedang dalam urusan rumah tangga tidaklah demikian. Dalam uraian yang menjadi sifat ini ingatan wanita ingatan wanita lebih kuat dari ingatan lelaki. Memang telah menjadi sifat pada umumnya kuat ingatannya dalam urusan-urusan yang menjadi perhatian dan pekerjaan sehari-hari.⁷⁸ Pertanyaan yang muncul kemudian

adalah, bagaimana jika wanita telah terbiasa dengan urusan perdagangan?. Masih menurut Mahmud Syaltut, bila wanita sudah terbiasa dengan urusan perdagangan, utang piutang dan keuangan, mereka berhak untuk menentukan kepercayaan kesaksian seorang wanita, sebagaimana kepercayaan dengan kesaksian seorang lelaki. Itu jika mereka percaya kepada kekuatan, ingatan wanita tadi dan yakin dia tidak akan lupa sebagai kepercayaannya terhadap ingatan lelaki.⁷⁹

Untuk lebih jelasnya mengenai kesetaraan gender dalam hal persaksian, bisa dilihat tentang persaksian wanita dalam hal *li'an*, yakni suami menuduh istrinya berbuat zina dengan lelaki lain sedang saksi-saksi tidak ada sama sekali. Sebagaimana dalam firman Allah dalam Q.s. al-Nur [24]: 6-9. Didalamnya wanita boleh bersaksi satu orang saja, bila tidak ada saksi lain dalam kaitannya tuduhan berzina.

Selain itu, bisa juga menjadi pertimbangan rasional, apa yang telah dinyatakan oleh mazhab Hanafi yang memberikan batasan berlakunya nas oleh maslahat. Menurut mereka, dalam hal-hal yang hanya bisa disaksikan oleh wanita, maka persaksian wanita dapat diterima, seperti persaksian bidan bayi atas kelahiran bayi-bayi dan menentukan pertalian keluarganya ketika ia dipersengketakan oleh orang-orang tuanya. Dengan demikian, maka ulama-ulama Hanafi telah membatasi nas-nas Alquran dan Sunnah yang mensyaratkan unsure kekelakuan dalam persaksian, yakni saksi itu harus laki-laki semua, atau orang perempuan, bersama orang lelaki. Pembatasan tersebut didasarkan pada maslahat, sebab kalau tidak ada pembatasan tersebut, tentu hak-hak orang banyak akan terbengkalai; sedang pemeliharaan terhadap hak-hak termasuk perkara dharuri yang lima tersebut di atas (agama, jiwa, akal-fikiran, keturunan dan harta).⁸⁰

⁷⁴ Ayat tersebut berbunyi

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ

⁷⁵ Ayat tersebut berbunyi

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا

⁷⁶ Untuk lebih lengkapnya dalam masalah ini, lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa Alquran: Qira'at Mu'ashirah*, Edisi Indonesia, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, cet ke-5, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2012), h. 272.

⁷⁷ Ayat tersebut berbunyi

وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ

وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ

إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى

⁷⁸ Mahmud Syaltut, *Akidah dan Syari'ah Islam (Al-Islam*

Aqidah wa Syari'ah), alih bahasa Fachruddin HS & Nasaruddin Thaha, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), h. 243.

⁷⁹ Mahmud Syaltut, *Akidah dan Syari'ah Islam*, h. 245.

⁸⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 88.

Ketiga, diskriminasi Non Muslim. Hal ini berdasarkan pada Q.s. al-Taubah [9]: 29. Menurut Na'im, ayat tersebut dianggap diskriminatif terhadap nonmuslim. Dengan menyetujui pemikiran Thaha, al-Naim berpendapat bahwa ayat-ayat di atas adalah ayat yang eksplisit cara penunjukkan hukumnya. Berdasarkan penentuan metodologi hukum Islam klasik, teks eksplisit tidak bisa diganggu gugat kecuali kita menerimanya begitu saja (*qath'iltaken for granteed*). Padahal bila teks semacam itu, dihadapkan dengan HAM maka akan bertentangan dengan konstitusionalisme modern dan melanggar HAM. Muhyar Fanani menyebutnya, inilah yang disebut dengan krisis dalam hukum Islam. Semua upaya penyelesaian terhadap persoalan ini akan mengalami *deadlock*, karena metodologi yang kita punya selama ini tidak mampu menyelesaikannya.⁸¹ Sebab itulah, dalam menghadapi persoalan ini, perlu menjadi pertimbangan adalah kaidah *inna al-'ibrah bi al-maqâshid wa al-ma'na la bi al-alfazh wa al-mabani* yang berarti "sesungguhnya yang perlu diperhatikan dari sudut formula nas adalah tujuan dan pengertiannya, bukan lafal dan tulisan yang tertera."⁸²

Keempat, masalah poligami. Poligami menjadi suatu permasalahan karena selama ini kebolehan berpoligami tidak diimbangi dengan keadilan terhadap eksistensi perempuan. Kebolehan poligami dalam Alquran dijadikan sebagai sandaran untuk melegalkan poligami meskipun wanita terkadang menjadi korbannya. Maka, beberapa pemikir mencoba menuangkan pemikirannya untuk melarang poligami. Larangan tersebut karena didasarkan alasan yang lainnya (*haram li ghairihi*). Hal ini seperti, bila lelaki yang berpoligami tidak mampu berbuat adil, dan memberikan kemudharatan terhadap wanita, maka poligami semacam ini haram hukumnya. Hal ini seperti yang terjadi di Tunisia yang melarang poligami. Undang-Undang di Tunisia

akan mengancam pelaku poligami dengan hukuman penjara dan denda sekitar 240.000 Franc (mata uang Prancis). Karena apabila dibiarkan perempuan akan dirugikan dan akan menjadi korban pemuas nafsu belaka. Walaupun memang harus diakui, kalangan salafi tidak menerima Undang-Undang ini, sebab baginya pengharam poligami adalah bertentangan dengan Alqurandan prinsip-prinsip *lâ itjihada fâ mâ fîhi nas*, tidak ada ijthad dalam teks.

Mengenai kasus di Tunisia ini, Nashr Hamid Abû Zayd, menilai apa yang dilakukan di Tunisia ini sangat berkaitan dengan semangat Mashlahah al-Mursalah. Karena menurutnya, apapun alasannya, Islam hadir menyapa ruang kemanusiaan untuk mengembangkan prinsip-prinsip kemaslahatan, bukan kemudharatan. Bila praktek poligami merugikan wanita, maka pengharaman poligami bisa diterapkan meskipun bertentangan dengan Alquran. Hal ini pula pernah dilakukan oleh Umar ibn Khattab yang tidak memotong tangan sang pencuri. Karena itu menurutnya, *idza ta'aradha al-hukm ma'a al-mabda' falâ budda al-tadhiyah bi al-hukm*, jika hukum berlawanan dengan prinsip dasar (Islam), maka hukum harus dikorbankan. Bagi Nasr hHamid Abû Zayd, Alquranmengharamkan poligami melalui konteks perkembangan internal teks atau melalui makna yang didiamkan (*maskut 'anhu*).⁸³ Dengan demikian, dengan adanya pelarangan poligami, bagi Nashr Hamid Abû Zaid, keadilan terhadap perempuan akan tercapai, dan kesewenang-wenangan laki-laki terhadap perempuan akan mudah ditekan. Sehingga diharapkan, pelarangan poligami menjadi sesuatu hal yang bermanfaat, dan Islam menjadi agama yang kontekstual⁸⁴ dan *shâlih li kulli makân wa zaman*.

⁸¹ Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit*. h. 193.

⁸² Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadah*, Jakarta: Paramadina, 2002, h. 77.

⁸³ Abdul Wahid, Ketakutan Laki-Laki Pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abû Zayd, dalam M. Arfan Mu'ammarr dan Abdul Wahid Hasan, *Studi Islam: Perpektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRciSod, 2012), h. 233-235.

⁸⁴ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali*, h. 104.

Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa konsep masalah al-Syâthibî didasarkan karena ditetapkan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan hamba (*al-mashâlih al-'ibad*), baik di dunia maupun di akhirat. Al-Syâthibî hanya membolehkan memakai konsep masalah hanya pada wilayah adat dan muamalah yang lebih mengedepankan *ta'lîl* (ta'aqquli), sementara berkaitan dengan ibadah bersifat *ta'abbudi*.

Apa yang telah dikembangkan oleh al-Syâthibî merupakan kontribusi yang sangat baik bagi perkembangan pemikiran keislaman. Berawal dari konsep masalah inilah, kemudian para lama mengembangkannya. Sehingga dengan konsep masalah, segala permasalahan agama yang kian kompleks, dapat diselesaikan. Maka ada beberapa tawaran dalam menerapkan konsep masalah, di antaranya adalah konsep rekonstruksi dan dekonstruksi. Bahkan lebih radikal lagi, konsep masalah kontemporer, bisa memakai kriteria yang ditawarkan ath-Thufi, ketika ia mensyarah hadis *'la dharara wa la dhirara'* menanggapi perihal masalah ini dengan ungkapannya bahwa masalah dikedepankan daripada nas dan ijma' dengan metode *'takhsis atau al-bayan'*, sehingga menurut al-Thufi, seluruh hukum syari'ah yang ada ditakhsis oleh hadis *la dharara wa la dhirara*. Pendapat al-Thufi ini kemudian dikembangkan oleh Muhammad Abduh, al-Naim, Syahrur, Fazlur Rahman, dan lainnya, untuk menanggapi persoalan kekinian yang kompleksitasnya semakin tinggi. Sehingga beberapa persoalan seperti tentang diskriminasi gender, masalah poligami, diskriminasi nonmuslim, diskriminasi sebagai saksi, dan beberapa hal lainnya yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia dan problematika kemodernan dalam diselesaikan.

Pustaka Acuan

- Abû Sulaiman, 'Abdul Wahhab Ibrahim, *al-Fikr al-Ushul*. Makkah: Dar al-Syuruq, 1984.
- Afjan, al-, Abû , *Min Atsar Fuqaha Andalus: Fatawa al-Imam al-Syâthibî*. Tunis: Matba'ah al-Kawakib, 1985.
- Anwar, Rosihon, *'Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Banani, al-, Sayyid al-Khuri al-Syarnubi, *Aqrab al-Mawarid*. Juz 1, Bayrût: al-Suyu'iyah, t.t.
- Bukhari, al-, *Shahih al-Bukhari*. t.tp.: Dâr al-Sya'bi, t.t.
- Ghazali, al-, Abû Hamid Muhammad ibn Muhammad, *al-Mustashfa min Ilmil Ushuli*. Kairo: al-Amiriah: 1325 H.
- Iji, al-, Abd. Rahman ibn Ahmad, *Syarah al-'Adhl ala Mukhtashar al-Muntaha*. Juz 2, t.tp.: al-Amiriyah, t.t.
- Makhluf, al-, Muhammad ibn Muhammad, *Syajarah al-Nur al-Rakiyyah fi Tabaqat al-Malikiyyah*. Bayrût: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1349 H.
- Maraghi, al-, Musthafa, *al-Fath al-Muibn fi al-Muibn fi Tabaqat al-Ushuliyyin*. Mesir: Muhammad Amin Ramjawa Syirqah, 1974
- Munawar, al-, Said Agil Husin, Islam dalam Konteks Ke-Indonesia-an: Beberapa Soal Yang Segera Dirumuskan, dalam Masykuri Abdillah, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*. Jakarta: Renaisan bekerjasama DPP Forum Mahasiswa Syariah se-Indonesia (FORMASI), 2005.
- Qoiruzi, Al-, Abadi, Muid al-Din Muhammad ibn Ya'kub, *al-Qomus al-Muhith*. t.tp.: al-'Amiriyah, t.t.,
- Raisuni, al-, Ahmad, *Nadzariyah al-Maqâshid Inda al-Imam al-Syâthibî*. t.tp: Muassasah al-Jamiah li al-Diyasat, 1992.
- Raisuni, al-, Ahmad, *Nadzariyah al-Maqâshid Inda al-Imam al-Syâthibî*. t.tp: Muassasah al-Jamiah li al-Diyasat, 1992.
- Shiddiqy, al-, M. Hasbi, *Pengantar Ilmu Fikih*. Jakarta: Bulan Ibntang, 1967.
- _____, *Pengantar Hukum Islam Jilid 1*. Jakarta: Bulan Ibntang, 1994.
- Syâtibi, al-, *al-Itisham*. Juz 2, t.tp.: Maktabah Riyadh al-Haditsah, t.t.,
- _____, *al-Ifadat wa al-Irsyadat*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983.
- _____, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*. Jilid 2, Kairo: Maktabah at-Tawfiqiyah, 2003.
- Zamakhshari, al-, Abû al-Qasim Mahmud

- ibn Umar, *Asas al-Balaghah*. Juz 2, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, t.t.
- Zubaidi, al-, Muhib ad-Din atau al-Faid al-Sayyid Muhammad Murtadha, *Taj al-'Arus Syarh al-Qamus*. Juz 2, t.tp.: tnp., t.t.
- A. Steenbrink, Karel, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui : Sya'ir Agama dalam Bahasa Melayu dari Abad 19*. Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985.
- Az-Zarqa', Mustafa Ahmad, *Al-Madkhal al-Fikihi al- 'Am*. Dar Al fikr. Damaskus. 1968.
- Bakti, Asafri Jaya, *Konsep MaqâshidSyariah Menurut al-Syâthibî*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996.
- Djafar, Muhammadiyah, *Pengantar Ilmu Fikih: Suatu Pengantar Ilmu Hukum Islam dalam Berbagai Madzhab*. Jakarta: Kalam Mulia, 1993.
- Fanani, Muhyar, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*. Jakarta: Tiara Wacana, 2008.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Ibntang, 1984.
- Hallaq, Wael B, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fikih Mazhab Sunni*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Halim, M. Yasin, *Ijtihad Sebagai Metode Pengembangan Hukum Islam*. Bandar Lampung: Fakultas Syariah IAIN Raden Intan, 1996.
- Hubbullah, 'Ali, *Dirasat fi Falsafah Ushul al-Fikih wa asy-Syari'ah wa Nadzriyah al-Maqâshid*. Beirut: Dar al-Hadi, 2005
- Ibn Abd as-Salam, Muhammad 'Iz ad-Din Abdul Aziz, *Qawa'id al-Ahkam fi Al-mashâlih al-Anam*. Juz 1, t.t.p.,: al-Istiqomah, t.t.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Masadir al-Tasyri' fi Ma La Nassa Fih*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Khudhori Bik, Muhammad, *Ushul Fikih*. Beirut: Dar el-Fikr, 1988.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*. Pakistan: Islamic Research Institute, Islamabad, 1977.
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law an the Orientalis a Comparative Studi of Islamic Legal System*. alih bahasa Wahyudi Asman, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Mukri, Moh, *Benarkah Imam Syafi'i Menolak Maslahah?*. Yogyakarta: Pesantren Nawaesea Press, 2010
- Mutahhari, Murtdha, *Memahami Alquran*. Jakarta: 1986.
- Nawawi, Rif'at Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadah*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Satria Effendi, M. Zein, *Ushul Fikih*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Salikin, Adang Djumhur, *Reformasi Syariah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis Terhadap Pemikiran Al-Naim*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Rajawali Press, 1980.
- Suratmaputra, Ahmad Munif, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalahah-Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa Alquran: Qira'at Mu'ashirah*, Edisi Indonesia, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, cet ke-5, Yogyakarta: Elsaq Press, 2012
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fikih Jilid 2*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2011.
- Syaltut, Mahmud, *Akidah dan Syariah Islam (Al-Islam Aqidah wa Syariah)*. Alih bahasa Fachruddin HS & Nasaruddin Thaha, Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Umam, Chaerul, *Ushul Fiqih 1*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Wahid, Abdul, *Ketakutan Laki-Laki Pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abû Zayd, dalam M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, Studi Islam: Perpektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRciSod, 2012.
- Yafie, Ali, *Menggagas Fikih Sosial, dari Sosial Lingkungan Asuransi Sehingga Ukhuwah*. Bandung: Mizan, Juni 1994.