

Menimbang *Maṣlahah* Sebagai Dasar Penetapan Hukum (Kajian terhadap Pemikiran Muhammad Abu Zahrah)

Abdul Basith Junaidy

UIN Sunan Ampel Surabaya | basithjunaidy71@gmail.com

Abstract: This article tries to describe briefly the views *imām* Muhammad Abu Zahrah, a leading Islamic jurist from Egypt, relating to the sources of Islamic law and the methods of interpretation contained in his work on the theory of Islamic law, entitled *Uṣūl al-Fiqh*, with a primary focus on one of the interpretations of the sources of law, namely *maṣlahah* through by theory of maqasid al-Sharia. At the end of the article concluded that in Islamic law, *maṣlahah* was the main purpose and first in muamalah problems. *Maṣlahah* can be seen in the short-term purpose and long-term purpose, and has been agreed as a proposition of law jurists law. Nevertheless, there are differences of opinion with regard to the levels of use of pure reason in an attempt to find the *maṣlahah* unaided *naṣṣ* at all, the opinion of one effusive in adhering to pure reason, and another opinion effusive in stopping the *naṣṣ*. But Imam Malik ibn Anas, is in the middle of these two opinions, by not making "reasoning" in finding *maṣlahah* exceed the limit and position that could lead to conflict with *naṣṣ qat'iy* and *ijma* '.

Abstrak: Tulisan ini hendak melakukan uraian singkat tentang pandangan imam Muhammad Abu Zahrah, seorang ahli hukum Islam terkemuka dari Mesir, berkaitan dengan sumber-sumber hukum Islam dan metode-metode interpretasinya yang terdapat pada karya teori hukum Islam, yang berjudul *Uṣūl al-Fiqh*. Namun dengan fokus kajian utama pada salah satu dari metode interpretasi terhadap sumber-sumber hukum yaitu *maṣlahah* melalui teori maqasid al-Syari'ah. Pada bagian akhir tulisan disimpulkan bahwa dalam fiqh Islam, *maṣlahah* menjadi tujuan utama dan pertama dalam urusan muamalah. *Maṣlahah* dapat dilihat di dalam tujuan jangka pendek maupun tujuan jangka panjangnya, dan sudah disepakati fuqaha sebagai dalil hukum hukum. Meskipun begitu terdapat perbedaan

pendapat berkaitan dengan kadar penggunaan nalar murni dalam upaya menemukan *maṣlahah* tanpa bantuan *naṣṣ* sama sekali, di mana sebagian mereka berlebih-lebihan dalam berpegang pada nalar murni, dan sebagian mereka berlebih-lebihan dalam berhenti pada *naṣṣ*. Namun Malik ibn Anas, mampu berada ditengah-tengah dengan tidak menjadikan ketetapan akal dalam menemukan *maṣlahah* melampaui batas dan kedudukannya sehingga menjadikannya bertentangan dengan *naṣṣ qat'iy* dan *ijma'*.

Kata kunci: Abu Zahrah, *uṣūl al-fiqh*, dan *maṣlahah*.

A. Pendahuluan

Pada kajian berikut, penulis hendak melakukan uraian singkat tentang pandangan imam Muhammad Abu Zahrah, seorang ahli hukum Islam terkemuka dari Mesir, berkaitan dengan sumber-sumber hukum Islam dan metode-metode interpretasinya yang terdapat pada karya teori hukum Islam, yang berjudul *Uṣūl al-Fiqh*. Namun fokus kajian terutama ditujukan pada salah satu dari metode interpretasi terhadap sumber-sumber hukum yaitu *Maṣlahah* melalui teori maqasid al-Syari'ah. Oleh karena pembahasan masalah *maṣlahah* yang terdapat pada karya usul fiqh tersebut kurang komprehensif, maka penulis mencari kedalaman kajian ini pada karya Abu Zahrah yang lain, yang secara panjang lebar menguraikannya, yaitu buku *Mālik: Ḥayātuh wa 'Asruh – Ārā-uh wa Fiqhuh*.

Namun, sebelumnya akan dikemukakan beberapa hal yang terkait dengan biografi Abu Zahrah, karir intelektual, kedudukan dan pengaruhnya di masyarakat Islam secara nasional maupun internasional, dan orang-orang yang telah mempengaruhi pembentukan integritas ilmiahnya sebagai setting sosial-historis untuk lebih memahami pandangan-pandangan hukumnya secara lebih komprehensif dan kontekstual. Lebih dari itu, akan dipaparkan juga metode dan alur berpikir yang digunakan

Abu Zahrah ketika menangani dan meramu berbagai pandangan fuqaha dalam rangka memunculkan orisinalitas dalam pemikiran hukumnya. Sebab Abu Zahrah tidak muncul dalam suatu ruang kosong, tetapi ketika ia muncul di hadapannya sudah tersedia warisan khazanah intelektual yang sangat besar. Ia tidak akan berarti apa-apa jika tidak memiliki sesuatu yang baru dalam menangani warisan yang sangat kaya tersebut. Dan orisinalitas itu terdapat pada upaya tarjih dan penambahan argument-argumen rasional terhadap berbagai warisan intelektual yang kadang-kadang tampak saling bertentangan dan membingungkan.

B. Nama dan keluarga Abu Zahrah

Di negara Mesir ada suatu kota yang sangat luas wilayahnya yang dinamakan kota *al-Mahallah al-Kubra*. Kota ini maju dalam segala bidang khususnya di bidang perdagangan, industri dan pendidikan. Penduduknya memiliki kelebihan dalam semangat keagamaan yang kuat dan jiwa nasionalisme yang tinggi. Mereka gemar melakukan kegiatan jihad dalam bentuk jiwa maupun raga. Salah satu keluarga terpandang di *al-Mahallah al-Kubra* pada saat reformasi *al-Azhar* dilakukan oleh Muhammad Abduh adalah keluarga "*Abu Zahrah*" yang dikepalai oleh Mustafa *al-Shashtāwy*. Diriwayatkan bahwa ia termasuk salah satu aulia Allah karena ilmunya yang luas dan halaqah-halaqah yang diselenggarakannya di masjid untuk memberi pelajaran agama kepada penduduk kota dan desa-desa sekitarnya serta menuntun mereka dalam menghafalkan *al-Qur'an al-Karim*. Ia dikenal dengan nama "*Shashtāwy*" karena dinisbatkan kepada daerah asalnya "*Shashtā*" di propinsi bagian Barat.¹

Syaikh Mustafa Abu Zahrah dijuluki "*Syaikh al-Mahallah*", karena pengetahuannya yang mendalam dalam

¹ Abū Bakr 'Abd al-Razzāq, *Abū Zahrah Imām 'Asrih: Ḥayātuh wa Atharuh al-ʿilmy*, (Kairo : Dār al-ʿItisām, 1984), hal. 24

ilmu keagamaan maupun ilmu keduniaan, hubungannya yang akrab dengan tokoh Mesir terkemuka, Sa'ad Zaghlul Basha dan penggantinya, an-Nahḥās Basha, keberaniannya menyuarakan kebenaran dan posisinya bersama bersama penduduk daerahnya dalam menghadapi kezaliman istana dan antek-anteknya. Di antara tokoh terkemuka yang kemudian muncul dari keluarga ini adalah doktor Mustafa Ahmad Abu Zahrah, peletak dasar ilmu penerbangan modern di Universitas-universitas Mesir. Ia merupakan saudara tertua imam Muhammad Abu Zahrah.²

Nama asli Imam Muhammad Abu Zahrah adalah Muhammad ibn Ahmad ibn Mustafa ibn Ahmad ibn Abdillah . Ia dilahirkan pada tahun 1316 H atau bulan Maret tahun 1898 M di al-Mahalla al-Kubra salah satu kota di propinsi bagian Barat. Keluarga ini pada ujung-ujungnya termasuk "Asyraf", cucu Rasulullah SAW. Namun mereka tidak pernah mengaku-ngaku demikian³.

C. Karir Ilmiah Abu Zahrah

Abu Zahrah memulai kehidupan ilmiyahnya dalam "Kuttab" (madrasah diniyah di Masjid) dan Madrasah Awwaliyah (sekolah dasar). Di sini, ia mempelajari dasar-dasar membaca dan menulis. Kemudian ia melanjutkan ke sekolah menengah. Di sekolah ini, ia menyempurnakan hafalan al-Qur'an dan pelajaran ilmu-ilmu modern seperti matematika, geografi di samping ilmu-ilmu bahasa Arab. Sekolah-sekolah menengah pada saat itu merupakan tahap pembelajaran yang menentukan jenjang-jenjang pendidikan berikutnya.⁴

Pada tahun 1913 M, Abu Zahrah memasuki Universitas Al-Ahmadi di Tanta dan kuliah di sana selama 3 tahun. Universitas ini merupakan lembaga pendidikan Azhari kedua (berkiblat pada universitas al-Azhar) yang

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, hal. 25.

⁴ *Ibid.*, hal. 26.

didirikan setelah universitas al-Azhar di Kairo. Ia juga biasa disebut “Universitas al-Azhar kedua” karena materi pelajaran, kurikulum dan metode pengajaran serta pelulusan alumninya hampir menyerupai yang ada di universitas al-Azhar. Bahkan bangunan-bangunannya mirip dengan yang ada di al-Azhar seperti sebagian pojok-pojoknya, musalla-musalla kecil yang bergandengan dengan tempat pembelajaran.⁵

Pada saat kuliah di sini, mulai tampak kecerdasan dan keunggulan Muhammad Abu Zahrah atas rekan-rekannya. Pada umur yang masih muda, ia telah menampilkan pikiran-pikiran dewasa yang mencengangkan teman-teman sejawatnya bahkan para gurunya. Ia tidak membiarkan kesempatan-kesempatan ilmiah yang sangat luas di hadapannya berlalu begitu saja tanpa menggapai dan meraihnya. Bahkan ulama terbesar universitas Ahmadi di Tanta, Syaikh adh-Dhawahiri, yang kemudian menjadi guru besar universitas al-Azhar, menyaksikan sendiri kedalaman ilmunya, keteguhan hatinya, kecerdasannya dan kekuatan hafalannya, meski di umur yang masih muda.⁶

Pada tahun 1916, imam Abu Zahrah memasuki Sekolah Tinggi al-Qada al-Syar’i. Pembentukan integritas keilmuan dan keluasan wawasannya terbentuk dan menjadi sempurna di lembaga pendidikan ini. Sekolah Tinggi ini didirikan atas prakarsa syaikh Muhammad Abduh di samping asrama-asrama dan kuliah-kuliah al-Azhar yang banyak jumlahnya. Namun ada jarak antara prakarsa awal dan pembentukannya, sampai prakarsa itu diwujudkan oleh muridnya, Saad Zaghlul Basya. Ia memasukkannya pada departemen pendidikan dan alumnusnya diberi gelar “ustad”.⁷

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, hal. 27.

Administrasi dan penanganan sekolah ini kemudian diserahkan kepada tokoh besar yang juga kerabat dekatnya yaitu ustad Muhammad 'Athif Barakat Basya. Ia mewajibkan semua mahasiswanya untuk menjalankan shalat dhuhur berjamaah di masjid yang berimpitan dengan gedung sekolah. Ia selalu melewati kelas-kelas untuk mendengarkan ataupun untuk melakukan pengawasan terhadap proses belajar mengajar. Semua buku baik dalam bidang fiqh maupun tafsir harus diletakkan di laci mahasiswa sebelum mereka hadir di sekolah di pagi hari. Pelajaran pada awal hari harus memiliki semangat yang sama dengan pelajaran di akhir hari. Ia selalu meniupkan semangat hidupnya kepada para mahasiswanya dan mendorong mereka untuk berpegang pada kehormatan dan kemuliaan diri, gemar membaca, dan berperilaku dengan akhlak yang mulia. Di waktu-waktu senggang, ia bagaikan Sokrates dengan para muridnya. Ketua sekolah tinggi ini selalu memberikan perhatian yang besar dan dorongan yang kuat kepada Abu Zahrah muda. Ia menempuh pendidikan di sini selama 9 tahun. Empat tahun di kelas *sanawi* (menengah) dan 5 tahun di kelas *'ali* (tinggi). Sungguh, Sekolah Tinggi inilah yang telah membentuk integritas ilmiah Syaikh Muhammad Abu Zahrah.⁸

Sekolah ini pada awalnya membuka kelas 'Ali. Di antara para alumnus pertamanya adalah doktor Ahmad Amin, Abbas al-Habsyi, Muhammad Iwadl, 'Ali Khafif dan Muhammad Abdul Wahhab Khallaf. Wisuda sarjana pertama kali diselenggarakan pada tahun 1911. Di antara alumni yang lain adalah 'Azzam, Amin al-Khuli, al-Banna, Abdul Aziz al-Khuli dan lain-lain. Sekolah ini terus menerus mencetak sarjana hukum Islam terkemuka sampai terjadinya pemberontakan pada tahun 1919. Pada tahun 1921 menteri pendidikan Mesir dijabat oleh Taufiq Rif'at Basya. Sidang kabinet kemudian sepakat untuk

⁸ *Ibid.*, hal. 28.

melengserkan 'Athif Barakat Basya dan menggantinya dengan sayyid 'Ali al-Kailani sebagai ketua sekolah tinggi ini. Ini merupakan saat yang menyedihkan bagi para mahasiswa dan 'Athif sendiri. Namun, pada tahun 1924, perdana menteri Saad Zaghlul Basya mengangkatnya sebagai wakil menteri pendidikan.⁹

Abu Zahrah sendiri lulus dari Sekolah Tinggi Qadha Syar'I pada tahun 1925. Bila doktor Ahmad Amin adalah lulusan pertamanya, maka Abu Zahrah adalah lulusan terakhirnya. Ia kemudian bekerja magang sebagai pengacara. Kemudian ia meneruskan pendidikannya dengan mengambil diploma di universitas Darul 'Ulum dan lulus pada tahun 1927. Pada tahun yang sama, ia diangkat sebagai profesor dengan spesialis mata kuliah Syari'ah dan Bahasa Arab pada sekolah persiapan Darul 'Ulum selama 3 tahun dan Qadha Syar'i. Kemudian ia berpindah untuk mengajar di sekolah-sekolah menengah umum "As-Sanawi al-'Am selama 2 tahun 6 bulan. Pada awal Januari tahun 1933, Abu Zahrah berpindah ke fakultas Usuluddin untuk mengajar materi "*al-Jadal wa-al-Khitabah*" (debat dan retorika) dan sejarah agama-agama, keyakinan-keyakinan dan aliran-aliran kepercayaan. Di sini, ia menelorkan karangannya yang pertama yaitu kitab "*al-Khitabah*", "*Tarikh al-Jadal*", "*Tarikh al-Diyarat al-Qadimah*" dan "*Muhadarat fi an-Nasraniyyah*" yang telah dialihbahasakan ke dalam berbagai bahasa asing. Pada tanggal 2 Nopember tahun 1934, ia dipindahkan untuk mengajar retorika di fakultas hukum, sambil tetap memberikan kuliah di fakultas Usuluddin dan hal itu terus berlangsung sampai bulan Juni tahun 1942.¹⁰

Kemudian pada tahun 1935, ia dipindahkan dari mengajar retorika di fakultas Hukum untuk mengajar

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Muḥammad Abū Zahrah, *Buḥūth al-Ribā: Tanzīm Iqtisādy*, (Jeddah : al-Dār al-Sa'udiyah, 1985), hal. 10.

Syari'ah di fakultas Hukum. Karirnya secara akademik terus menanjak di fakultas hukum mulai dari sebagai mudarris, lalu menjadi ustad musa'id kemudian menjadi ustad yang memiliki jabatan sampai dengan ketua program studi Syari'ah sampai ia memasuki usia pensiun pada tahun 1958. Meski sudah pensiun, ia tetap mengajar di fakultas hukum sampai terbitnya instruksi-instruksi dari atas kepada fakultas hukum dan Universitas Darul 'Ulum agar melarang imam Abu Zahrah untuk mengajar di fakultas hukum. Namun semua itu tidak menyurutkan semangatnya untuk terus melangkah menyebarkan dan menyatakan pikiran-pikirannya secara kritis mengenai problem-problem umum yang penting yang dihadapi umat meskipun pandangannya berseberangan dengan penguasa. Meskipun begitu, ia tetap mengajar di lembaga kajian Arab Tinggi (*Ma'had al-Dirasah al-'Arabiyyah al-'Ali*) yang berafiliasi kepada Universitas Liga Arab segera setelah pembentukannya. Ia juga ikut serta mendirikan organisasi Kajian-kajian Islam dan lembaga kajian-kajian Islam dan berperan sebagai guru besar dan ketua program studi Syari'ah di dalamnya. Ia kemudian terpilih sebagai salah satu anggota Dewan Kajian Keislaman di Universitas al-Azhar pada bulan Pebruari tahun 1962. Ia mengajar mata kuliah Syari'ah Islamiyyah pada fakultas Muamalah dan Manajemen di Universitas al-Azhar pada tahun 1963 dan tahun 1964.¹¹

Dalam catatan Abdullah Suhaili, penerjemah bukunya tentang Riba, Abu Zahrah menamatkan pendidikan tertingginya di universitas al-Azhar, dan memperoleh title "al-Ustaziyah". Kemudian, ia dikirim ke Perancis dalam satu misi ilmiah yang disebut "*Bi'satu Malik Fu'ad I*" di mana ia memperoleh titel doktor dalam ilmu hukum Islam. Setelah lulus, ia kembali ke Mesir, akan tetapi universitas al-Azhar masih belum berkenan menerima pembaharuan-pembaharuan yang

¹¹ *Ibid.*, hal. 10-11.

dimajukannya. Hal ini juga dialami oleh seluruh anggota misi. Namun ada banyak universitas umum yang kemudian berkenan menampung visi-visinya. Abu Zahrah kemudian mengajar di Universitas Fu'ad I, pada fakultas Hukum jurusan Hukum Islam. Pada tahun limapuluh tahunan, ia diangkat menjadi guru besar (professor) dalam jurusan hukum Islam pada universitas tersebut.¹²

Di antara guru-guru Syaikh Muhammad Abu Zahrah adalah syaikh 'Ali al-Khafif, 'Ali Hasaballah, Muhammad 'Athif Barakat Basya dan lain-lain. Abu Zahrah wafat pada tahun 1974 M¹³.

D. Pengaruh Abu Zahrah Terhadap Masanya

Imam Abu Zahrah merupakan ulama terkemuka yang mewariskan peninggalan dan warisan yang abadi untuk masa-masa sesudahnya. Ia mumpuni dalam berbagai bidang ilmu keislaman terutama dalam bidang fiqh, hadis dan tafsir. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya yang ditulisnya yang mencapai sekitar 80 buah baik berupa buku maupun artikel dalam berbagai bidang kajian ilmu dan pengetahuan. Ia juga merupakan spesialis di bidang hukum pidana Islam, karena ia merupakan pemrakarsa awal yang menggagas teori umum tentang "*al-Jarīmah wa al-'Uqūbah*" (kejahatan dan hukumannya) dengan cara membandingkan pikiran para ulama Islam dengan pikiran hukum positif. Abu Zahrah merupakan salah seorang imam yang memberikan fatwa, yang dibuktikan dengan adanya fatwa-fatwanya di beberapa edisi majalah "*Liwā' al-Islām wa al-Muslimīn*" dan majalah-majalah Islam yang lain.¹⁴

Syaikh Ahmad Hasan al-Baquri, ketua organisasi pemuda Muslimin dan mantan menteri perwakafan

¹² Muḥammad Abū Zahrah, *Buḥūth al-Ribāḥal*. 7-8

¹³ Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuh wa Rijāluh*, (Mekkah: Dār al-Salām, 1998), hal. 647

¹⁴ *Ibid.*, hal. 68.

mengatakan :”Ketika saya menjadi menteri perwakafan, jika ada masalah fiqh yang meragukan dan saya hendak berfatwa tentangnya, maka saya konsultasi dengan imam “Abu Zahrah”. Saya dan para pegawai saya di kantor kementerian, mengira al-Imam akan menjawab pertanyaan yang kami ajukan setelah terlebih dahulu membuat persiapan khusus dan merujuk pada referensi-referensi khusus setelah dua hari atau seminggu , umpamanya. Akan tetapi, ia selalu menjawab fatwa seketika itu, sambil mengingat-ingat referensi-referensi yang menjadi sandarannya dan menjelaskan berbagai khilafiyah seputar persoalan tersebut dengan menyebut rujukannya”.¹⁵

Syaikh Abdul Halim al-Jundi mengatakan bahwa syaikh Abu Zahrah berhak menyandang gelar ‘*imām*’ tanpa ada yang menolaknya. Sebab gelar ini, berdasarkan realitas sejarah masa lalu, tidak diperoleh hanya berdasar kapasitas keilmuan belaka, tidak juga karena pemberian gelar secara resmi dari penguasa, akan tetapi ia bisa diperoleh berdasarkan keberanian seseorang dalam melakukan reformasi terhadap masyarakat dan ajaran Islam, meskipun harus berhadapan dengan penguasa.

Abdul Halim Ramadhan, seorang pengacara bercerita: “Ketika saya berada di ‘Arafah di Musim haji, seorang berkebangsaan Pakistan mendekati saya dan bertanya: “Apakah anda berasal dari Mesir?” Saya menjawab: “Ya, saya dari Mesir”. Ia bertanya: “Apakah anda mengenal al-Imam al-‘Allamah Syaikh Muhammad Abu Zahrah?” Saya menjawab: “Ya, saya muridnya, sekaligus pengagumnya”. Ia berkata: “Saya belajar fiqh mengikuti mazhab Syaikh al-Imam Muhammad ibn Abu Zahrah”. Lalu saya bertanya karena tercengang: “Apakah Syaikh Muhammad ibn Abu Zahrah memiliki mazhab khusus yang dikaji di India, tetapi kami di Mesir tidak

¹⁵ *Ibid.*

mengetahuinya?” Ia berkata: “Benar, saya mempelajari fiqh Islam dari kitab-kitabnya dan mengikuti metodenya”.

Abdul Mughni Sa’id, direktur utama lembaga kebudayaan dan mantan wakil menteri tenaga kerja Mesir, mengatakan: “Sungguh, Imam Abu Zahrah termasuk ulama salaf dalam berpegang pada prinsip-prinsip dan asas-asas dasar. Ia telah melakukan ijtihad di sela-sela al-Qur’an dan as-Sunnah untuk menjawab masalah-masalah yang ditimbulkan perubahan-perubahan dan perkembangan-perkembangan di dalam gerak masyarakat manusia berdasarkan etika moral Islam yang telah ada. Ia berulang kali mengatakan: “Pendapat saya benar, tetapi mengandung kemungkinan salah, dan pendapat orang lain salah, tetapi mengandung kemungkinan benar”.¹⁶

E. Karya-karya Abu Zahrah

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

1. *Abu Ḥanīfah: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
2. *Mālik: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
3. *Al-Shāfi’i: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
4. *Al-Imām Zaid: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
5. *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
6. *Ibn Ḥazm: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
7. *Al-Imām al-Ṣādiq: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
8. *Ibn Ḥanbal: Ḥayātuh wa ‘asruh ārāuh wa fiqhuh*
9. *Al-Mu’jizah al-Kubrā (al-Qur’ān al-Karīm)*
10. *Khatam al-Nabiyyīn*
11. *Tārīkh al-Mazhāhib al-Islāmiyyah*
12. *Al-Jarīmah fi al-Fiqh al-Islāmy*
13. *Al-‘Uqūbah fi al-Fiqh al-Islāmy*
14. *Aḥkām al-Tarikāt wa al-Mawāris*

¹⁶ *Ibid.*, hal. 221.

15. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*
16. *Al-Aḥwāl al-Shakhshiyah*
17. *Muḥāḍarah fi al-Waqf*
18. *Muḥāḍarah fi 'Aqd al-Zawāj wa Athāruh*
19. *Al-Da'wah ila al-Islām*
20. *Muqāranah al-Adyān*
21. *Muḥāḍarah fi al-Nasrāniyyah*
22. *Tanzīm al-Islām li al-Mujtama'*
23. *Fī al-Mujtama' al-Islāmy*
24. *Al-Waḥdah al-Islāmiyyah*
25. *Al-Milkiyyah wa Nazāriyyah al-'aqd fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*
26. *Sharh Qānūn al-Wasiyyah*
27. *Al-Khiṭābah*
28. *Tārīkh al-Jadal*
29. *Taḥrīm al-Ribā: Tanzīm Iqtisādy*
30. *Buḥūth fī al-Ribā*
31. *Al-Wilāyah 'ala al-Nafs¹⁷*

F. Sistematika dan Metode pembahasan kitab Usul al-Fiqh

Kitab Usul Fiqh ini dibagi dalam beberapa bagian, yaitu:

- I. Pendahulua: Pengertian ilmu usul fiqh, obyek dan sejarahnya
- II. Bab pertama: *Ḥukm Syar'i, taklīfy* dan waḍ'iy
- III. Bab kedua: *al-Ḥākim*
 Bab ini meliputi beberapa bahasan yaitu Al-Qur'an, as-Sunnah, cara-cara penggalian hukum dari al-Qur'an dan As-Sunnah, *dilālah*, naskh, ijma', fatwa Sahabat, qiyas, *istiḥsān*, 'urf, *maṣlahah mursalah*, *dzarā'i'*, *istiṣhāb* dan *ta'ārud bain al-adillah*
- IV. Bab ketiga: *al-Maḥkūm fīh*

¹⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *Tanzīm al-Usrah wa Tanzīm al-Naṣl*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.), hal. 111-112.

V. Bab ini membahas kegiatan yang menjadi obyek hukum, macam-macam taklif dan hak-hak Allah serta hak-hak manusia sebagai hamba

VI. Bab keempat : *al-Maḥkūm 'alaih*

Bab ini meliputi bahasan tentang manusia sebagai mukallaf, kecakapan hukum (*ahliyyah*) dan halangan-halangan terhadapnya. Di sini juga dibahas masalah lain, yaitu *maqāṣid al-aḥkām*, Ijtihad dan Fatwa¹⁸

Dalam menulis kitab Usul al-Fiqh, Abu Zahrah membebaskan diri dari segala ikatan mazhab. Ia menampilkan suatu kitab usul fiqh lintas mazhab dengan metode komparatif. Pendapat para ahli usul (*usuliyun*) dikemukakan lengkap dengan hujjah-hujjah naqliyyah baik dari nash al-Qur'an dan As-Sunnah maupun hujjah-hujjah aqliyyah. Kemudian ia mengadakan proses perbandingan satu sama lain dengan komentar-komentar dan kritik-kritik terhadap kelebihan-kelebihan maupun kelemahan-kelemahan masing-masing. Akhirnya, ia melakukan pertarjihan dan menetapkan salah satu pendapat yang ia dukung dengan argumentasi yang luas dan mendalam. Dan pertarjihan yang dilakukannya merupakan hasil pemikiran orisinalnya. Namun, kadang-kadang, ia mengemukakan berbagai pendapat yang ada tanpa mengomentari sama sekali.

Abu Zahrah memang *bukan mujtahid* mutlak sebagaimana para imam pembangun mazhab 4 dan mazhab-mazhab lain yang telah punah, namun pertarjihannya baik dalam bidang usul fiqh maupun fiqh ia lakukan berdasar tolok ukur tertentu. Abu Zahrah termasuk ulama modern yang mengikuti alur pemikiran utilitarian. Sebab kajian-kajian dan pertarjihan yang ia lakukan lebih didasarkan pada pencapaian *Maṣlahah* melalui teori *Maqāṣid al-Shari'ah* yang telah

¹⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.), hal. 1-415.

dikembangkan oleh imam asy-Syatibi. Beberapa pendapat ulama ia tarjihkan berdasar teori ini.

Sesungguhnya, teori *Maqāṣid al-Sharīah* memang bukan hal baru dalam kajian usul fiqh. Namun upayanya untuk menggali dan mengungkap teori ini dalam rangka memecahkan problematika hukum Islam kontemporer merupakan capaian yang layak untuk dikaji. Demikian pula, penerapan teori ini dalam konteks fiqh patut untuk dijadikan pedoman dalam perumusan hukum Islam kontemporer.

Dalam kitab usul fiqhnya, Abu Zahrah memberikan bahasan khusus tentang *Maqāṣid al-Aḥkām* secara luas dan mendalam. Bahasan tentang maqasid ini, ternyata kemudian diulang kembali di kitab-kitabnya yang lain dengan beberapa perubahan. Hal ini membuktikan, kuatnya keinginan dan kehendak Abu Zahrah untuk mengkaji fiqh Islam berdasarkan teori *maqāṣid al-aḥkām*.

Sesungguhnya, kitab usul fiqh Abu Zahrah sudah cukup untuk memberikan dasar-dasar istinbat dalam memahami nash-nash al-Qur'an maupun as-Sunnah. Namun tetap harus diakui bahwa buku ini terlalu singkat untuk dapat membekali seseorang kemampuan dalam memahami usul fiqh sekaligus menerapkannya pada kasus-kasus khusus yang mengemuka di masyarakat. Karena kitab ini hanya mengemukakan contoh-contoh kasus seperlunya saja dalam rangka memahami konsep-konsep yang ada.

Meskipun demikian, ada jalan keluar dari persoalan ini. Karena Abu Zahrah telah menyusun banyak sekali buku yang merupakan penjelasan lebih luas dan lebih mendalam baik dalam bidang usul fiqh maupun bidang fiqh terhadap apa yang telah ia tetapkan sebagai kaedah-kaedah dalam kitab usul fiqhnya. Dalam bidang usul fiqh, ia telah menjelaskan beberapa metode istinbat hukum, seperti *Qiyas*, *Istiḥsān*, *Maṣlahah*, *Istiṣlāḥ*, *Dharā'i'*, *Istiṣhāb*, *Ijma'* ahli Madinah dan lain-lain, di dalam kitab usul fiqh

sepelunya saja. Namun jika seseorang hendak memahami metode-metode tersebut secara lebih luas, gamblang dan mendalam, maka ia bisa membaca kitab-kitab biografi dan pemikiran para imam mazhab dan imam terkemuka yang telah ia tulis. Qiyas, misalnya, dibahas secara panjang lebar oleh Abu Zahrah pada kitabnya tentang pemikiran tokoh penganjur Qiyas, yaitu imam asy-Syafi'i. Bahasan luas dan mendalam tentang Istihsan bisa ditemukan dalam kitab biografi imam Abu Hanifah. Ijma' Ahli Madinah akan ditemukan bahasannya secara mendetail pada kitab biografi dan pemikiran imam Malik. Kajian lengkap tentang Dzarai' akan mudah ditemukan dalam kitab biografi imam Ahmad ibn Hanbal. Sedangkan tentang istishab, seseorang akan menemukan kajian mendalam tentangnya pada kitab biografi imam Ibn Hazm.

Sementara itu, untuk mendapatkan pengetahuan yang mendalam tentang penerapan usul fiqh Abu Zahrah terhadap persoalan-persoalan aktual (fiqh), seseorang bisa menemukannya dalam buku-buku Abu Zahrah dalam berbagai bidang kajian keislaman yang cukup luas, seperti hukum keluarga, hukum pidana, hukum waris, hukum wakaf, hukum mu'amalah, hukum perjanjian internasional dan lain-lain. Dalam setiap masalah yang ia tetapkan hukumnya, ia selalu menggunakan kaedah-kaedah istinbat hukum yang ia tetapkan di dalam kitab usul fiqhnya.

G. Ulasan Abu Zahrah tentang *Maṣlahah*

Abu Zahrah bukan orang pertama yang melakukan kajian terhadap konsep *maṣlahah*. Namun ia telah melakukan ulasan secara komprehensif terhadap pendapat para usuliyin berkenaan dengan masalah *maṣlahah* sehingga memudahkan pemahaman terhadap hakekat masalah dan cara penerapannya dalam fiqh. Di antara usuliyin yang sering dibukil pendapatnya berkaitan dengan materi ini adalah al-'Izz ibn Abd al-

Salam, al-Qarafi, al-Syatibi, al-Ghazali, al-Tufi, ibn al-Qayyim dan lain-lain.

Menurut Abu Zahrah, Syari'at Islam hadir dalam rangka memberi rahmat untuk segenap alam semesta, khususnya manusia. Atas dasar itu, ia menyimpulkan 3 sasaran yang hendak dituju dan diwujudkan Islam dalam ketetapan-ketetapan hukumnya, yaitu:

1. Membersihkan individu agar mampu menjadi sumber kebajikan bagi kelompok dan masyarakatnya dan tidak menjadi sumber kejahatan terhadap mereka. Hal itu dapat diupayakan melalui pelaksanaan ibadah-ibadah (*'ibādah*).
2. Menegakkan keadilan di tengah masyarakat Islam, baik keadilan internal antar mereka maupun eksternal di antara mereka dan umat lainnya. Dalam Islam, keadilan merupakan tujuan paling tinggi. Ia meliputi wilayah yang beragam baik dalam hukum, peradilan, pembuktian, muamalah maupun keadilan sosial yang memiliki lingkup yang luas. Menurutnya, keadilan tersebut baru dapat diwujudkan ketika cinta kasih dan nilai-nilai moral yang luhur menguasai masyarakat.
3. Mewujudkan kemaslahatan dalam semua aspek hukum. Semua ketetapan hukum yang disyariatkan al-Kitab dan al-Sunnah pasti mengandung muatan *maṣlaḥah* hakiki, meskipun *maṣlaḥah* tersebut tidak nampak di hadapan orang-orang yang terbuai oleh hawa nafsu. Sebab *maṣlaḥah* yang dikehendaki Islam bukanlah hawa nafsu, tetapi *maṣlaḥah* hakiki yang umum dan tidak ditaksis¹⁹.

Maṣlaḥah hakiki yang ditetapkan oleh Islam tersebut dikembalikan pada pemeliharaan terhadap 5 hal : agama, jiwa, harta. Akal dan keturunan. Pemeliharaan terhadap 5 hal ini, menurut Abu Zahrah, merupakan

¹⁹ *Ibid.*, hal. 364.

tujuan yang hendak diwujudkan baik oleh undang-undang Samawi maupun undang-undang duniawi.²⁰

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

1. Kelompok pertama, menolak penelusuran 'illah hukum menggunakan tolok ukur *maṣlahah*. Dalam arti, ada kemungkinan Allah mensyariatkan hukum tanpa ada *maṣlahah* di dalamnya, meski mereka yakin bahwa hukum syara' ditujukan untuk mewujudkan *maṣlahah* yang terbatas pada pemeliharaan 5 hal. Sebab manusia tidak diperkenankan menanyakan apa yang diperbuat oleh Allah. Yang termasuk kelompok ini adalah Asy'ariyah dan Zahiriyah.
2. Kelompok kedua, menegaskan bahwa *maṣlahah* layak dijadikan 'illah bagi hukum, dalam arti sebagai tanda adanya hukum, bukan sebagai motivasi yang menggerakkan Allah untuk menetapkan hukum. Pendapat ini didukung oleh sebagaimana fuqaha Syafi'iyah dan Hanafiyyah.
3. Kelompok ketiga, menyatakan bahwa hukum syara' dapat ditelusuri 'illah-nya dengan menggunakan *maṣlahah*. Sebab Allah menghindarkan manusia dari kerusakan dan menghilangkan kesulitan dari mereka. Kelompok ini menegaskan bahwa hukum-hukum *naṣṣ* (teks) bisa ditelusuri 'illah-nya melalui *maṣlahah* tanpa terikat pada kehendak Allah, dengan syarat penelusuran 'illah tersebut tidak justru mengakibatkan penghancuran terhadap *nass*. Jika sisi

²⁰ Muḥammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo : Maṭba'ah al-Madany, tt.), hal. 93-96.

maṣlahah tidak nampak pada nalar kita, maka kita harus *mencurigai* nalar kita, seraya membersihkan nass dari tuduhan tidak mengandung *maṣlahah* sama sekali²¹.

Menurut Abu Zahrah, perbedaan pendapat tersebut bersifat teoritis belaka, tidak muncul dalam realitas. Sebab semua fuqaha sepakat bahwa hukum syara' merupakan wadah bagi *maṣlahah* hakiki, dan bahwa semua hukum yang diusung Islam selalu memiliki nilai *maṣlahah* bagi umat manusia.

Menurut Abu Zahrah *maṣlahah* yang menjadi sasaran utama Islam adalah *maṣlahah* manusia. *Maṣlahah* ini sudah tercakup dalam keumuman syari'ah dan hukum-hukumnya. Dalam hal *maṣlahah* duniawi dan hubungannya dengan teks-teks sumber hukum, pendapat fuqaha terbagi menjadi 3 kelompok, yaitu:

1. Kelompok pertama, memegang zahir nass saja, tanpa memperkirakan adanya *maṣlahah* apa pun di baliknya. Mereka adalah Zahiriyah yang menolak qiyas.
2. Kelompok kedua, mencari *maṣlahah* dari nass, dengan cara mengenali maqasid (tujuan) hukum dari 'illahnya. Mereka mengkiaskan semua obyek yang memuat *maṣlahah* secara nyata dengan obyek yang memiliki *maṣlahah* berdasarkan nass. Namun mereka hanya memandang adanya *maṣlahah* ketika ada syahid (penyokong/bukti) dari dalil yang khusus, sehingga tidak tercampur antara hawa nafsu yang mencurigakan dan *maṣlahah* hakiki. Dengan demikian, *maṣlahah* hakiki harus didukung nass khusus atau dalil khusus. Biasanya mereka menyebut batasan-batasan yang bisa mewujudkan masalah ini dengan sebutan "'illah qiyas".
3. Kelompok ketiga, menegaskan bahwa semua *maṣlahah* yang termasuk *maṣlahah* yang diakui syara' dalam

²¹ Muḥammad Abu Zahrah, *Mālik: Ḥayātuh wa 'Asruh, wa Fiqhuh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.), hal. 31.

pemeliharaan 5 hal, tetapi tidak didukung oleh dalil khusus sehingga layak untuk menjadi qiyas adalah bisa dijadikan dalil hukum. Ia merupakan dalil hukum yang mandiri. Ini biasa disebut *maṣlahah* mursalah atau istislah²².

Setelah mengemukakan dalil-dalil para penyokong *maṣlahah* mursalah dan para penentangannya, Abu Zahrah mengomentari bahwa jumhur fuqaha sepakat *maṣlahah* merupakan dalil hukum dalam fiqh Islam, dan bahwa semua *maṣlahah* wajib diambil selama tidak merupakan hawa nafsu serta tidak bertentangan dengan nass sehingga dikhawatirkan menentang *maqāṣid al-Shari'* (*maksud Allah*). Namun fuqaha Hanafiyah dan Syafi'iyah tetap bersikeras mewajibkan menghadapkan *maṣlahah* pada qiyas yang memiliki 'illah yang *mundabitah*. *Maṣlahah* itu harus memiliki pijakan *aṣl* yang akan dijadikan dasar untuk mengkiaskan dan 'illah tersebut harus *mundabitah* sehingga dapat menjadi wadah bagi *maṣlahah*, meskipun *maṣlahah* tersebut berbeda pada sebagian keadaan. Sedangkan menurut Malikiyah dan Hanabilah, sifat yang *munasib* (sesuai) akan terwujud dalam *maṣlahah*, meskipun tidak ada sifat *mundabit* yang layak untuk dijadikan 'illah untuk qiyas. Jika sifat tersebut layak untuk qiyas, maka *maṣlahah* mursalah termasuk di dalamnya. Dengan demikian, *maṣlahah* tersebut menjadi mapan sebagai dalil hukum sebagaimana kemungkinan melakukan qiyas dengan sifat yang *munāsib*, yaitu hikmah tanpa mempedulikan kepada keberadaannya yang mundabit. Atas dasar kedekatan antara sifat *munasib* dan *maṣlahah* mursalah ini, sebagian ulama Malikiyah mengklaim bahwa sebenarnya semua fuqaha mengambil *maṣlahah* mursalah sebagai dalil hukum, meski mereka menyebutnya sifat yang *munasib* atau mereka memasukkan ke dalam bab qiyas.²³

²² Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, hal. 289.

²³ *Ibid.*, hal. 284.

Namun, Abu Zahrah menolak klaim tersebut. Sebab Syafi'iyah dan Hanafiyyah tidak menjadikan *maṣlaḥah* sebagai dalil hukum. pendapatnya ini dikuatkan oleh beberapa kitab usul fiqh. Dalam kaitan ini, ia membagi pandangan fuqaha berkaitan dengan kedudukan *maṣlaḥah* dalam istinbat hukum menjadi 3 pendapat besar, yaitu:

1. Pendapat pertama, menolaknya selama tidak didasarkan pada pijakan teks yang kokoh (al-Qur'an dan atau Al-Sunnah). Jika ia didasarkan pada pijakan teks yang kuat, maka ia adalah qiyas. Menurut Abu Zahrah, alasan yang dikemukakan kelompok ini karena Syari'at telah memuat penjelasan (*bayan*) terhadap semua hal yang menimbulkan *maṣlaḥah* bagi manusia. Ada *maṣlaḥah* yang sempurna dalam nass-nass syariah. *Maṣlaḥah* yang tidak dapat ditemukan langsung di dalam nass, maka dilakukan proses pengarahannya ke arah nass (*al-haml 'ala al-nass*) melalui qiyas. Seorang mujtahid tidak boleh menggali *maṣlaḥah* ketika tidak ada *syahid* (dalil) dari syara' yang mendukungnya. Jika ia melakukan hal itu terjadi, maka disebut *istihsan*. Ketentuan ini tidak ditetapkan atas dasar pengabaian terhadap *maṣlaḥah*, tetapi didasarkan pada alasan bahwa Allah tidak meninggalkan manusia dalam keadaan *suda(tanpa arahan)*. Pendukung utama pendapat ini adalah al-Syafi'i.
2. Pendapat kedua, memperluas wilayah *al-haml 'ala al-nass* lebih banyak daripada yang dilakukan al-Syafi'i sehingga dapat menangani dan menyelesaikan beberapa kasus yang di dalamnya ada pertentangan antara qiyas dan *maṣlaḥah* melalui metode *istihsan* yang banyak digunakan Abu Hanifah. Para murid Abu Hanifah sering kali mengajukan keberatan kepadanya jika ia menggunakan qiyas-qiyas. Namun ketika ia mengatakan: "Saya melakukan *istihsan*", maka tak seorang pun dari mereka membantahnya. Dan *Istihsan*

tanpa dukungan nass atau qiyas khafi merupakan pendasaran pada *maṣlahah*.

3. Pendapat ketiga, menerima *maṣlahah* dalam fiqh sebagai dalil hukum yang mandiri. Alasannya nass-nass syariah pasti memuat *maṣlahah* di dalamnya baik ditemukan di dalam *nass* sendiri maupun ditemukan melalui penelusuran terhadap nass-nass syariah yang umum semacam hadis Nabi: “*Lā ḍarara wa lā ḍirār*”, dan firman Allah: *wa mā ja’ala ‘alaikum fī al-dīn min ḥaraj.*” Pendapat ini didukung oleh mazhab Malik dan mazhab Ahmad ibn Hanbal.²⁴

Menurut Abu Zahrah, berdasar 2 mazhab ini, seorang faqih mampu menetapkan keputusan hukum bahwa semua tindakan hukum yang memuat *maṣlahah* dan tidak ada *darar* (kerugian) di dalamnya atau manfaat di dalamnya lebih besar daripada kerugiannya, adalah dituntut untuk dilakukan tanpa perlu mencari *shāhid* (dalil) khusus untuk mendukung manfaat ini, dan bahwa semua tindakan hukum yang memuat *darar* atau kerugiannya lebih besar daripada manfaatnya adalah dituntut untuk ditinggalkan tanpa perlu dukungan dalil nass khusus. Ada sebagian fuqaha Hanabilah dan Malikiyyah yang membatasi *maṣlahah* yang terdapat di dalam al-Qur’an dan Sunnah hanya pada bidang muamalah saja, tanpa memasukkan bidang ibadah. Namun Abu Zahrah menyayangkan pendapat al-Tufi, faqih Hanbali, yang menyatakan bahwa jika pemeliharaan terhadap *maṣlahah* menyebabkan penentangan terhadap suatu hukum yang telah menjadi obyek *ijma’* fuqaha atau nass al-Qur’an maupun al-Sunnah, maka pemeliharaan *maṣlahah* wajib didahulukan melalui metode *takhsis* pada keduanya dengan teknik *bayān*.²⁵

Abu Zahrah memberikan apresiasi yang tinggi terhadap metode yang yang ditempuh fuqaha Hanabilah

²⁴ *Ibid.*, hal. 285.

²⁵ *Ibid.*, hal. 337.

dan Malikiyyah ini. Metode ini menjadikan syariat Islam lahan yang subur, produktif dan mampu memenuhi kebutuhan manusia yang selalu berubah dan berkembang sepanjang zaman dan di semua tempat. Abu Zahrah secara pribadi memilih menggunakan metode ini dalam istinbat hukum yang dilakukannya secara selektif, dalam arti tidak berlebih-lebihan sebagaimana al-Tūfy. Menurutny, tidak akan ditemukan *maṣlaḥah muakkidah* yang bertentangan secara *muakkidah* dengan nass syariah atau masalah yang telah menjadi obyek ijma' semua fuqaha. Ia mengakui penolakannya terhadap pendapat al-Tufi disebabkan adanya keyakinan kuat dalam diri al-Tufi bahwa ada suatu *maṣlaḥah* hakiki pada suatu hal yang diyakini oleh akal sehat manusia di satu sisi, dan ada pula nass-nass atau ada ijma' fuqaha yang bertentangan dengan pemeliharaan *maṣlaḥah* di atas di sisi lain. Dalam hal ini, *maṣlaḥah* harus didahulukan atas nass atau ijma'. Sedangkan dalam 2 mazhab tersebut, *maṣlaḥah* itu eksis ketika ada nass yang qat'I baik dalam sanad maupun dalalahnya. . Karena itu, tidak mungkin ada *maṣlaḥah muakkidah* atau *galibah*, yang bertentangan dengan nas *qat'I* . Adapun jika nas itu bersifat *danni*, ketika ada keraguan dalam sanadnya atau dalalahnya *danniyah* seperti *dalalah zahir*, maka menurut Malik, yang *danni* itu ditakhsis dengan qiyas jika ada beberapa dalil yang mendukungnya dan berpegang pada *asl (nass)* yang *qat'i*. Ddalam hal ini berarti di hadapan kita ada 2 *asl* yang saling bertentangan yaitu salah satunya *danni* dalam sanad atau dalalahnya, sedangkan yang lain *qat'I* dalam motivasi dan penegasannya. Dalam hal ini, yang *qat'I* didahulukan atas yang *danni*. Jika nass tersebut merupakan khabar ahad berarti ada kelemahan dalam penobatannya kepada Nabi melalui jalan *syadz* dalam matannya. Sebab jika khabar ahad bertentangan dengan *maṣlaḥah* yang dominan (*rajihah*) dan *muakkidah*, berarti ia bertentangan dengan seluruh dalil syar'I yang

menetapkan untuk mendapatkan *maṣlahah* (*talab al-maṣlahah*) dan menolak darar (*daf' al-darar*).²⁶

Namun, Abu Zahrah menyayangkan al-Tufi yang melampaui batas ini dengan menyatakan bahwa *maṣlahah* bisa bertentangan dengan nass qat'I dan ijma'. Menurut Abu Zahrah, dalil-dalil yang dimajukannya tidak qat'I dalam dalalah atas yang dikehendaknya. Ikaitan antara dalil-dalil tersebut dan klaimnya tidak layak untuk dijadikan syarat untuk memproduk klaim sepenting ini yang menyatakan bahwa nass-nass Syari' yang qat'I bisa bertentangan dengan *maṣlahah*. Dan bahwa premis-premis yang ia majukan untuk mengokohkan pendapatnya justru layak untuk menjadi argumen bagi lawan bicaranya. Sebab firman Allah: "Wahai manusia telah datang kepada kalian nasehat dari Tuhanmu dan obat bagi apa yang ada di dalam hati", menunjukkan bahwa nass-nass syariah memiliki kandungan *maṣlahah*, dan tidak menunjukkan adanya kemungkinan pertentangan *maṣlahah* terhadap nass-nass tersebut. Sebab nasehat (*mau'idhah*), hidayah, obat (*syifa*) dan rahmat ada di dalam kandungan nass, karena itu ia tidak mungkin bertentangan dengan *maṣlahah*. Jika tidak demikian, berarti tidak ada nasehat, obat dan rahmat, padahal ayat-ayat yang dimajukan al-Tufi menetapkan bahwa hukum-hukum yang *mansus alaih* (dijelaskan melalui nass) hadir demi *maṣlahah*, karena itu tidak mungkin di dalam nass-nass syariah ada hal yang bertentangan dengan *maṣlahah hakikiyah mu'tabarah* yang tidak diragukan lagi menurut pandangan orang-orang berakal. Hadis Nabi sendiri memberi isyarat bahwa *syariat Islam melarang darar dan dirar*. Syariat semacam ini, menurut Abu Zahrah, nass-nasnya tidak mungkin bertentangan dengan *maṣlahah*. Karena itu, pengandaian adanya pertentangan antara nass dan *maṣlahah* adalah pengandaian yang salah. Demikian

²⁶ *Ibid.*, hal. 360.

pula, kesimpulan yang muncul dari pengandaian tersebut, yang mendahulukan *maṣlahah* atas nass qat'I dalam dalalah dan sanadnya juga merupakan kesalahan (*batil*)²⁷

Abu Zahrah juga mengkritik anggapan al-Tufi bahwa cara untuk mengetahui *maṣlahah* dapat dilalui melalui cara yang jelas dan seseorang tidak boleh meninggalkannya dengan beralih untuk memilih sesuatu yang tidak jelas (*mubham*). Menurut Abu Zahrah, tidak seluruh cara mengetahui *maṣlahah* adalah jelas. Sebagian darinya jelas tanpa memerlukan penjelasan dan pendefinisian lagi. Sebagian lainnya kabur, tidak jelas. Dalam kehidupan individual dan bermasyarakat, manusia sering diuji dengan beragam masalah yang mereka tidak mengetahui mana sisi benar dan *maṣlahahnya*. Terutama dalam *maṣlahah* umum, kadang-kadang tersembunyi sisi *maṣlahahnya*. Karena itu, perlu diadakan suatu kajian. Dan tidak mungkin manusia sampai pada suatu ijma' tentang adanya *maṣlahah* pada suatu hal, namun, di sisi lain, ada kemungkinan adanya nass al-Qur'an atau Hadis sahih yang bertentangan dengannya.²⁸

Atas dasar itu, Abu Zahrah menyimpulkan bahwa perbedaan pendapat jumbuh fuqaha dan al-Tufi dalam kaitannya dengan *maṣlahah* terletak pada 2 hal:

1. Pertama, pengandaianya bahwa semua cara mengetahui *maṣlahah* adalah jelas, dan berpegang kepadanya berarti berpegang pada sesuatu yang tidak kabur sama sekali. Abu Zahrah berpendapat, bahwa di antara hal-hal itu terdapat sesuatu yang tidak dapat diketahui sisi *maṣlahahnya* secara pasti, sehingga nass lebih baik dijadikan landasan, dan tidak menjadikannya kabur, dalam arti, ia dijadikan pegangan oleh orang yang melihat jelas adanya kemaslahatan di dalamnya dan ditolak orang yang

²⁷ *Ibid.*, hal. 361.

²⁸ *Ibid.*, hal, 362.

tidak melihatnya. Jika demikian, berarti nass-nass syari' menjadi bahan tertawaan dan mainan.

2. Kedua, anggapan al-Tufi tentang adanya *maṣlahah* yang pasti (*mutayaqqan biha*) yang bertentangan dengan nass yang qat'i dalam sanad dan dalalahnya. Namun berdasar penelitian dan pengalaman kasus per kasus (*istiqra*), Abu Zahrah menyimpulkan bahwa anggapan al-Tufi tersebut tidak akan terwujud.²⁹

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

Dalam menjelaskan *maṣlahah*, Abu Zahrah seringkali mengutip pendapat 2 filsuf etika Barat terkemuka yaitu Jhon Stewart dan Bentham untuk mendukung pandangannya. Buku Stewart telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad 'Atif Barakat, ketua Sekolah Tinggi Qadha Syar'i, tempat Abu Zahrah menghabiskan 9 tahun masa belajar fiqhnya. Ia mengutip pendapat Bentham yang mengatakan bahwa tujuan tertinggi etika dan aturan perundangan adalah sama yaitu demi kebahagiaan manusia. Bedanya, etika berkaitan dengan kebahagiaan individu dan pendidikan jiwanya tanpa adanya sanksi, sedangkan aturan perundangan mengatur hubungan manusia satu sama lain berkaitan dengan peradilan dengan menggunakan hukum-hukum material dan formal yang di dalamnya ada

²⁹ *Ibid.*

ketentuan sanksi bagi yang melanggarnya. Sanksi ini bersifat duniawi, tidak ukhrawi. Atas dasar itu, etika tidak bisa dilepaskan dari politik maupun aturan perundangan. Tidak bisa dikatakan bahwa masalah ini buruk dari sisi etika, akan tetapi baik dari sudut pandang politik atau aturan perundangan. Sebagaimana tidak boleh dikatakan bahwa asas-asas matematika benar pada situasi tertentu dan tidak benar pada situasi yang lain. Sebab patokan benar dan salah dalam kaedah-kaedah ini tidak berbeda. Dan patokan tersebut adalah manfaat yang cukup mapan untuk dijadikan timbangan baik dalam masalah etika maupun aturan perundangan.³⁰

Selanjutnya, Abu Zahrah menelusuri akar masalah yang menyebabkan beberapa fuqaha menerima *maṣlaḥah* sebagai dalil hukum yang mandiri. Menurutnya, dengan meminjam konsep Stewart, bahwa keberatan terhadap pandangan tersebut disebabkan adanya kekaburan terhadap apa yang dimaksud dengan "*maṣlaḥah*". Mereka menolak menjadikan *maṣlaḥah* sebagai dalil mandiri, karena hal itu berarti menetapkan hukum dalam agama sekehendak keinginan diri dan dengan hawa nafsu. Misalnya, al-Gazali berpendapat bahwa berpegang pada *maṣlaḥah mujarradah* yang tidak didukung nass syar'i adalah menetapkan hukum sekehendak diri dan dengan hawa nafsu (*hukm fi al-din bi al-Tasyahhi dan hukm bi al-hawa*). Imam Haramain, sebelum Gazali, menolak penggunaan *maṣlaḥah* tanpa terlebih dahulu menelusuri *syahid* (dalil nass) dan memandang tindakan ini sebagai menetapkan hukum kepada orang awam menurut hawa nafsu (*tahkim li al-awam bi hasab ahwaihim*). Bahkan Al-Syafi'i juga menentang hal ini dengan sengit. Atas dasar itu, Abu Zahrah yakin bahwa penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan *maṣlaḥah* mampu menghilangkan kekaburan yang melekat padanya, sebagaimana pada

³⁰ *Ibid.*, hal. 335.

pendukung teori manfaat dalam filsafat etika di Barat juga telah mampu menghilangkan kekaburan-kekaburan dalam teori etika mereka dengan cara menjelaskan hakekat teori manfaat kepada para penentangannya.³¹

Menurut Abu Zahrah, Hakekat *maṣlahah* yang bisa dijadikan sebagai dalil hukum dalam syariat Islam adalah *maṣlahah* yang sesuai dengan tujuan-tujuannya (*maqasid*) yaitu memelihara 5 hal yang disepakati ulama tentang kewajiban untuk memeliharanya : agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Menurunnya, 5 hal ini tidak boleh dilanggar baik dalam aturan perundangan manapun baik yang didasarkan pada pandangan agama tertentu maupun didasarkan pada akal sehat manusia, seperti undang-undang Athena. Dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan dalam upaya pemeliharaan terhadap 5 hal ini, Abu Zahrah menukil pembagian ulama usul al-fiqh terhadapnya menjadi 3 yaitu Daruriyyat, Hajiiyyat dan tahsiniyyat.³²

Salah satu hal yang Abu Zahrah anggap perlu dikaji adalah masalah yang berkaitan dengan tempat dimana *maṣlahah* atau manfaat bisa ditemukan dan kaitannya dengan 5 hal yang wajib dipelihara. Menurutnya, pada kebanyakan keadaan, *maṣlahah-maṣlahah* tidak sunyi dari mafsadah-mafsadah. Demikian pula, mafsadah-mafsadah tidak sunyi dari *maṣlahah-maṣlahah* yang menyertainya. Manfaat selalu terkait erat dengan kerugian, dan kerugian tidak terlepas dari manfaat. Dengan menyadur al-Syatibi, ia menyatakan bahwa semua *maṣlahah* selalu diiringi *taklif* (pembebanan) dan keberatan yang menyertainya. Seperti makan, minum, berpakaian, naik kendaraan, bersuami-isteri dan lain-lain tidak akan pernah dicapai kecuali dengan susah payah dan kerja keras, sebagaimana mafsadah duniawi bukan mafsadah murni dilihat dari sisi

³¹ *Ibid.*, hal. 339.

³² *Ibid.*, hal. 343.

eksistensinya. Tidak satupun mafsadah yang diyakini ada di dalam adat kebiasaan yang berlaku kecuali ia diiringi oleh kelembutan, kasih sayang dan perolehan banyak kelezatan. Sebab kehidupan dunia ini dirancang untuk menggabungkan dua hal ini (*maṣlahah* dan mafsadah). Siapa pun yang berupaya ingin melepaskan diri dari salah satunya, maka ia tidak akan mampu melakukannya. Pengalaman empiris telah membuktikan hal itu.³³

Abu Zahrah juga mengulas panjang lebar pendapat Ibn al-Qayyim yang senada dengan al-Syatibi bahwa *maṣlahah*, kebaikan, kelezatan dan kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan jalan susah payah. Ia menyimpulkan 3 hal penting dari pendapat ibn al-Qayyim terkait dengan hal ini, yaitu:

1. Pertama, sebagian *maṣlahah* adalah murni, namun keberatan terletak pada sikap sabar dalam upaya mewujudkannya. Memang, yang dituntut untuk diwujudkan adalah *maṣlahah* murni, namun jalan yang ditempuh adalah berduri dan menyakitkan.
2. Kedua, besarnya kesulitan mengiringi *maṣlahah* murni, sebab kebaikan murni selalu diimbangi susah payah memperoleh, usaha yang diupayakan dan kesabaran yang kuat.
3. Ketiga, ketika jiwa semakin mulia dan cita-cita semakin luhur, maka kepayahan badan jasmani semakin bertambah dan kenikmatannya semakin berkurang. Manfaat individual bagi pelakunya bersifat maknawi, sedangkan manfaat materinya bersifat kenantian, tidak kekinian.

Menurutnya, pendapat ibn al-Qayyim ini senada dengan pendapat para ahli etika Barat. Mereka menyatakan bahwa manfaat individual bersifat maknawi ketika jiwa telah mulia dan cita-cita telah luhur. Orang-orang yang mengalami kehidupan dan mampu

³³ *Ibid.*, hal. 344.

mempertimbangkan segala hal dengan tepat, akan mengutamakan kehidupan intelektual yang mereka nikmati secara sempurna. Sedikit sekali manusia yang rela berubah menjadi binatang ketika dijanjikan dengan kelezatan-kelezatan kebinatangan. Orang yang cerdas tidak akan rela berubah menjadi dungu. Seorang terpelajar tidak akan suka berubah menjadi bodoh. Orang yang memiliki perasaan halus tidak akan mau berubah menjadi orang kasar tabiatnya. Bahkan mereka tidak akan rela mengganti anugerah amal, ilmu dan perasaan yang ada pada mereka dengan kelezatan terbesar yang menjadi pujaan keinginan orang kebanyakan.³⁴

Masalah lain yang diperdebatkan keberadaannya dalam realitas empiris adalah adanya sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya, *maṣlahah* dan mafsadahnya, dan kebaikan dan keburukannya. Menurut Abu Zahrah, seraya menguatkan pendapat ibn al-Qayyim, bahwa hal semacam ini tidak pernah ada di dunia empiris, meski ada di dalam akal teoritis manusia. Pengandaian adanya kesamaan antara manfaat dan bahaya pada sesuatu hal merupakan pengandaian yang mustahil. Sebab dalam realitas ini yang ada hanyalah sesuatu yang lebih dominan (*rajih*) bahaya atau manfaatnya daripada yang lain. Pada suatu waktu, manfaat lebih dominan pada suatu hal, dan di saat lain, bahaya lebih dominan. Kemudian ketetapan hukum diberikan pada yang lebih sesuai dengan yang dominan dalam semua waktu, dan pada saat itu, hukum berbeda-beda menurut perbedaan keadaan-keadaan.

Menurut Abu Zahrah, pendapat ibn al-Qayyim ini masuk akal dan sesuai dengan yang ada dalam kenyataan empiris. Ia kemudian menampilkan al-Tufi yang berpendapat sebaliknya, bahwa pengandaian adanya sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya dan

³⁴ *Ibid.*, hal. 347.

antara *maṣlahah* dan mafsadahnya, memang ada dalam realitas empiris. Jika keduanya sama, maka jalan keluarnya adalah melalui pengundian. Abu Zahrah mengkritik al-Tufi dengan argumen-argumen yang telah dikemukakan ibn al-Qayyim. Telaah empiris menunjukkan tidak sesuatu pun yang sama kadar manfaat dan bahayanya dalam semua keadaan dan untuk semua orang. Yang ada adalah sesuatu yang berbeda-beda *maṣlahah* dan mafsadahnya sesuai dengan perbedaan manusia dan perbedaan keadaan-keadaan seorang individu serta perbedaan adat kebiasaan umat manusia. Ibarat obat hanya bermanfaat di kala sakit dan membahayakan di kala sehat. Perbedaan akibat tergantung pada keadaan sakit dan sehat, meski pun sifat-sifat sesuatu itu tidak berbeda dan karakteristiknya tidak berubah.³⁵

Kalau memang ada sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya di realitas empiris, maka pertanyaan yang muncul adalah mengapa al-Tufi mengajukan cara penentuan hukumnya justru menggunakan pengundian. Jika hasil pengundian mengandung mafsadah, maka kita wajib melakukan mafsadah, karena itulah yang ditetapkan pengundian. Jika pengundian menghasilkan tuntutan untuk meninggalkan, maka kita harus meninggalkannya, meski pun di situ ada manfaatnya, yang mana kita justru dituntut untuk melakukannya. Menurut Abu Zahrah, penetapan hukum harus dilandaskan pada asas yang kokoh, dan tidak boleh didasarkan pada asas pengundian. Sesungguhnya sisi *maṣlahah* dituntut untuk dilakukan, sedangkan sisi mafsadah adalah dilarang. Jika syariat menuntut melakukan sesuatu, maka yang dituntut adalah *maṣlahah*, sedangkan bahaya (darar) tidak dituntut di dalamnya kecuali secara ikutan, tidak secara sengaja. Sebab bahaya tidak mungkin menjadi maksud dan keinginan syara',

³⁵ *Ibid.*, hal. 350.

meski pun sebagai maksud yang ikutan (*taba'an*), sebagaimana tidak mungkin sama sekali bahaya dituntut untuk dilakukan. Demikian pula, ketika syari' melarang sesuatu yang didalamnya ada *maṣlahah* yang tidak dominan (*gair-rajihah*), maka Syari' tidak sedang melarang melakukan *maṣlahah* baik secara sengaja maupun secara ikutan. Akan tetapi Dia melarang darar karena darar itu sendiri. Dengan demikian, larangan terhadapnya bersamaan dengan larangan terhadap sebagian *maṣlahah*.³⁶

Kesimpulannya, Syari' tidak akan menuntut kecuali *maṣlahah* dan tidak melarang kecuali mafsadah. Adalah dalam wilayah kemampuan manusia untuk mengenali, mengetahui dan menemukan sisi-sisi *maṣlahah* pada semua urusan duniawi berdasarkan perintah Syari', meski pun tidak didukung *nass sarīh* yang khusus. Sebab perintah-perintah umum menunjukkan bahwa syariat Islam mengarah, baik sisi universal maupun parsialnya, pada pemerolehan *maṣlahah* (*jalb al-maṣlahah*) dan penghindaran dari mafsadah (*dar' al-mafsadah*). Sedangkan cara mengetahui *maṣlahah* dalam kaitan hubungan individu dengan Tuhannya tidak mudah, meski pun akal dapat mengenali sebagian ketetapan hukumnya secara global. Dengan demikian, manusia boleh menetapkan hukum berdasarkan *maṣlahah* duniawi, meski pun tidak didukung *nass* khusus, namun ia tidak boleh menetapkan ibadah tanpa didukung *nass*. Jika ia melakukan hal itu, berarti ia melakukan bid'ah dalam agama. Padahal semua bid'ah itu sesat dan semua kesesatan ada di dalam neraka.³⁷

Masalah penting yang juga menjadi perhatian Abu Zahrah adalah kaitan antara syahwat atau hawa nafsu dengan *maṣlahah*, apakah hawa nafsu, secara syar'i, selalu ada pada dan tidak dapat dipisahkan dari *maṣlahah*

³⁶ *Ibid.*, hal. 351.

³⁷ *Ibid.*, hal. 352.

mu'tabarāh, ataukah bisa dipisahkan sebagaimana wacana yang berkembang pada para ahli etika Barat. Menurutnyā, fuqahā sudah membicarakan situasi ketika beberapa *maṣlahah* saling bertentangan, dalam arti, *maṣlahah* suatu kelompok manusia justru membahayakan kelompok manusia lainnya atau *maṣlahah* pada sebagian sisi umat justru merupakan bahaya pada sisi yang lain. Dalam hal ini pendapat fuqahā mirip dengan pendapat ahli etika Barat. Untuk menjawab masalah pertama, menurut fuqahā, tidak ada kaitan erat antara *maṣlahah* dan hawa nafsu. Sebab sesuatu dipandang *maṣlahah* ketika ia merupakan kegiatan duniawi yang menjadi jembatan menuju akherat, dalam arti, ia dapat menopang urusan duniawi menjadi kehidupan yang mulia dan saling tolong menolong tanpa saling bermusuhan dan saling berpecah. Dalam masalah kedua, fuqahā dalam melakukan ta'lil terhadap hukum-hukum syariat dan dalam menjelaskan dasar istinbat dengan *maṣlahah*, menegaskan bahwa *maṣlahah* atau manfaat yang dituntut oleh syari' adalah manfaat yang paling besar jumlahnya dengan kadar yang paling kuat, dan bahwa darar yang dihindarkan adalah darar yang paling kuat terhadap paling banyak orang. Dengan demikian, masalahnya dalam hal ini bersifat relatif dan nisbi. Menurut Abu Zahrah, pandangan ini sesuai dengan pendapat para filosof yang mendukung teori manfaat (*utilitarianisme*) dalam perundang-undangan dan etika. Ia mengutip pendapat Bentham : “ sesungguhnya manfaat itu beragam. Kadang-kadang 2 manfaat bertentangan satu sama lain pada suatu waktu. Keutamaan hanyalah meninggalkan manfaat yang kecil dalam upaya mendapatkan manfaat yang besar atau meninggalkan manfaat sementara untuk memperoleh manfaat yang abadi atau manfaat yang diragukan untuk mendapatkan manfaat yang pasti”.³⁸

³⁸ *Ibid.*, hal. 355.

H. Penutup

Dalam fiqh Islam, *maṣlahah* menjadi tujuan utama dan pertama dalam urusan muamalah. *Maṣlahah* tersebut dapat dilihat di dalam tujuan jangka pendek maupun tujuan jangka panjangnya. Fuqaha telah sepakat untuk menjadikannya sebagai dalil hukum. Mereka memang berbeda pendapat, namun perbedaan pendapat tersebut tidak menyentuh penetapan keabsahannya sebagai dalil hukum. Akan tetapi perbedaan pendapat terletak pada kadar penggunaan nalar belaka dalam upaya menemukannya tanpa bantuan nass sama sekali. Sebagian mereka berlebih-lebihan dalam berpegang pada ketetapan-ketetapan akal murni berkaitan dengan *maṣlahah*, sehingga berdasar ketetapan akal menyimpulkan bahwa ada *maṣlahah* pada sesuatu hal yang bertentangan dengan nass qat'I, yang kemudian mentakhsisnya dan mentakhsis ijma' juga. Pendapat ini tidak bisa diterima. Sebagian lain berlebih-lebihan dalam berhenti pada nass tanpa mau mencari dan menggali *maṣlahah* kecuali melalui zahir nass sendiri seraya mencurigai kemampuan akal untuk dapat menemukan *maṣlahah*. Berhenti pada nass saja dalam urusan duniawi, tidak diragukan, tidak bisa diterima, mengingat sabda Nabi :”Kalian lebih mengetahui urusan duniawi kalian”. Jalan yang patut dijadikan tauladan dalam hal ini adalah jalan lurus yang ditempuh imam Darul Hijrah, Malik ibn Anas. Ia tidak menjadikan ketetapan akal dalam menemukan *maṣlahah* melampaui batas dan kedudukannya sehingga menjadikannya bertentangan dengan nass-nass qat'I dan ijma'. Ia juga tidak mempersempit wilayah nalar manusia sehingga menghalanginya dari upaya penemuan *maṣlahah* kecuali melalui nass. Jalan yang ditempuhnya berada di tengah-tengah keduanya tanpa berlebih-lebihan maupun sembrono. Karena itu mazhab ini sarat dengan makna-

makna tapa berlebih-lebihan dan tidak menyimpang dari jalan lurus. Mazhab ini mampu menjadi obat terhadap penyakit-penyakit manusia dan mampu bersikap luwes yang menjadikannya terbuka luas bagi adat kebiasaan dan keadaan manusia menurut beragam situasi dan kondisi mereka tanpa membuat bid'ah dan keluar dari ajaran yang benar.

Daftar Pustaka

- Abū Bakr 'Abd al-Razzāq. *Abū Zahrah Imām 'Asrih: Ḥayātuh wa Atharuh al-'ilmy*. Kairo: Dār al-I'tisām, 1984.
- Muḥammad Abu Zahrah. *Mālik: Ḥayātuh wa 'Asruh, wa Fiqhuh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.
- Muḥammad Abu Zahrah. *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Maṭba'ah al-Madany, tt.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Buḥūth al-Ribā: Tanzīm Iqtiṣādy*. Jeddah : al-Dār al-Sa'udiyah, 1985.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Tanzīm al- Usrah wa Tanzīm al-Naṣl*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.
- Sha'bān Muḥammad Ismā'īl. *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuh wa Rijāluh*. Mekkah: Dār al-Salām, 1998.