

MEMAHAMI MASLAHAT MENGGUNAKAN PENDEKATAN FILSAFAT UTILITARIANISME MENURUT MUHAMMAD ABÛ ZAHRAH

Abdul Basith Junaidy
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: basithjunaidy63@gmail.com

Abstract: This paper seeks to describe the efforts of Abû Zahrah in making the philosophy of utilitarianism as a means of understanding the concept of *maṣlaḥah mursalah* in legal reasoning. In Zahrah's view, the principle of utilitarianism can be taken into account as a guide to understand and apply the concept of *maṣlaḥah*. Zahrah goes on to argue that *maṣlaḥah* can be applied quantitatively using the hedonic calculus as a tool of measurement. Zahrah defines *maṣlaḥah* as an action that is valued as having the greatest benefit for the majority of people in the long term. In his opinion, there are seven factors that determine the level of satisfaction and pain resulted from an action, namely intensity, duration, certainty, propinquity, fecundity, purity, and extent. The calculation will produce positive balance if the credit (satisfaction) is much greater than the debt (pain). This calculus, according to Zahrah, can be applied to measure the benefit and loss in the discourses of *maṣlaḥah mursalah*.

Keywords: *Maṣlaḥah mursalah*, legal reasoning, utilitarianism.

Pendahuluan

Pada abad ke-11 H./ke-17 M. muncul sejumlah persoalan hukum baru yang penting bagi kehidupan ekonomi dan sosial dalam kesultanan Uthmâniyah. Masalah-masalah tersebut telah ditangani oleh *fuqahâ* yang tidak dikenal sebagai *mujtahid*, namun dapat diselesaikan melalui penalaran hukum yang didasarkan pada otoritas teks suci dan konklusi analogis tanpa keraguan sedikitpun. Akan tetapi bentuk penyelesaian masalah yang dilakukan oleh seorang Muslim yang bukan *mujtahid* banyak menuai kritik dari beberapa *fuqahâ* lainnya. Karena menurut mereka, *ijtihâd* hanya bisa dilakukan oleh para pendiri mazhab saja. Kritik ini justru direspons balik dari para pembela *ijtihâd* di abad ke-13 H./ke-18 M. Kritik tersebut tidak hanya ditujukan

kepada orang-orang yang mengklaim bahwa para *mujtahid* telah habis dan bahwa pintu *ijtihād* telah tertutup, tetapi juga terhadap esensi *taqlīd* yang telah mengakar di masyarakat. Yang paling menonjol di antaranya adalah Shah Walī Allāh al-Dahlawī (w.1176 /1762), Ṣan‘ānī (w.1182/1768), Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (w.1202/1787), Ibn Ma‘mar (w.1225/1810), dan Ibn ‘Alī al-Sanūsī (w.1313/1895).¹

Pada abad ke-19 Masehi, beberapa tokoh pembaru menyadari bahwa salah satu sebab dari kemunduran Islam adalah anggapan bahwa pintu *ijtihād* telah tertutup. Mereka bersikeras menegaskan bahwa penutupan *ijtihād* tidak pernah ada dan tak ada orang yang berhak menutupnya. Hal itu pernah diungkapkan oleh Rifā‘ah Rāfi‘ al-Taḥṭawī (w.1873 M) di Mesir pada pertengahan pertama abad ke-19 M. dan kemudian secara tegas diungkap oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897 M), Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M), Aḥmad Khān (w.1898 M) dan lain-lain pada pertengahan abad ke-19 Masehi.²

Pada abad ke-20 Masehi telah umum diakui bahwa pintu *ijtihād* tidak tertutup. Salah seorang pembaru Islam abad kedua puluh Masehi adalah shaykh Muḥammad Abū Zahrah (1898-1974 M), seorang ulama besar Mesir dan seorang ahli hukum Islam terkemuka di dunia. Abū Zahrah menegaskan bahwa tak seorang pun berhak menutup pintu *ijtihād* yang telah dibukakan Allah bagi akal manusia. Jika ada yang menyatakan demikian, pasti ia tidak memiliki dalil yang menjadi pijakan dan penutupan itu menjauhkan umat manusia dari al-Qur-ān, Sunnah dan *athar* ulama salaf yang saleh.³

Dalam berijtihad Abū Zahrah memerlukan metode *ijtihād*, maka untuk keperluan tersebut, ia kemudian menulis kitab *Uṣūl al-Fiqh*. Dalam karyanya, Abū Zahrah mengemukakan cara-cara *istinbāt* hukum melalui sumber-sumbernya. Untuk ber-*istinbāt*, seseorang harus memenuhi seperangkat kualifikasi pengetahuan yang komprehensif tentang substansi materi sumber-sumber hukum dan perangkat yang dipakai sebagai penunjangnya.⁴

Karya Abū Zahrah ini berbeda dengan karya sejenis sebelumnya. Dalam menulis kitab ini, Abū Zahrah meliberasi dari segala ikatan

¹ Wael. B. Hallaq, *Was The Gate of Ijtihad Closed?* (New York: International of Middle East Studies, 16, I, (1994), 32.

² Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 2000), 19.

³ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2009), 343.

⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), 341-342.

mazhab. Ia menampilkan suatu paradigma *Uṣūl al-Fiqh* lintas mazhab dengan metode komparatif. Pendapat para ahli *uṣūl (uṣūliyyūn)* dikemukakan lengkap dengan ragam argumentasi normatif berbasis al-Qur-ân, Sunnah, maupun *ḥujjah-ḥujjah aqlīyah*. Kemudian ia mengomparasikan pendapat, komentar, dan kritik para ulama terhadap berbagai masalah, serta mengurai lebih kelebihan maupun kelemahan masing-masing pendapat. Akhirnya, ia melakukan *tarjīḥ* dan menetapkan salah satu pendapat yang ia dukung dengan argumentasi yang universal dan komprehensif. *Tarjīḥ* yang dilakukannya merupakan hasil pemikiran orisinalnya.

Sketsa Biografis Muḥammad Abû Zahrah

Nama asli Muḥammad Abû Zahrah adalah Muḥammad b. Aḥmad b. Muṣṭafâ b. Aḥmad b. ‘Abd Allâh. Ia dilahirkan pada tahun 1316 H atau bulan Maret tahun 1898 M di al-Maḥallâ al-Kubrâ.⁵ Abû Zahrah memulai menimba ilmu di *Kuttâb* (Madrasah Dînīyah di serambi Masjid) dan *Madrasah Anwalīyah* (sekolah dasar). Di sini, ia mempelajari dasar-dasar ilmu membaca dan menulis. Kemudian ia melanjutkan ke sekolah menengah. Di sekolah ini, ia menyempurnakan hapalan al-Qur’ân 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. Pada tahun 1913 M, Abû Zahrah memasuki Universitas al-Aḥmadī di Ṭanṭâ dan kuliah di sana selama tiga tahun, karena ia kemudian melanjutkan ke Perguruan Tinggi Hakim Agama (*al-Madrasah al-Qadâ’ al-Shar’ī*).⁶

Pada tahun 1916, Abû Zahrah memasuki Perguruan Tinggi Hakim Agama (*Madrasah al-Qadâ’ al-Shar’ī*)⁷ setelah melalui persaingan yang ketat untuk mengikuti ujian masuk perguruan tinggi tersebut.⁸

⁵ Abû Bakr ‘Abd al-Razzâq, *Abû Zabrah Imâm ‘Aṣriḥ: Ḥayâtuh wa ‘Atharuh al-‘Ilmī* (Kairo: Dâr al-‘Iṭiṣâm, 1984), 24.

⁶ ‘Abd al-Razzâq, *Abû Zabrah*, 26.

⁷ Sekolah Tinggi ini didirikan atas prakarsa shaykh Muḥammad ‘Abduh. Namun ada jarak antara prakarsa awal dan pembentukannya, sampai prakarsa itu diwujudkan oleh muridnya Sa‘ad Zaghlûl Bâshâ selaku Menteri Pendidikan. Ia menempuh pendidikan di sini selama sembilan tahun. *Ibid.*, 28.

⁸ Sekolah Tinggi ini didirikan pada tahun 25 Februari 1907 dengan tujuan menghasilkan ulama yang dipromosikan menduduki jabatan hakim di lembaga, mufti, pengacara di lembaga peradilan sharī‘ah dan lain-lain. *Input*-nya diambil para

Menurut Harun Nasution, pendirian perguruan tinggi ini merupakan salah satu bagian dari pembaruan dalam institusi hukum di Mesir yang ditujukan untuk memberikan pendidikan modern bagi calon hakim agama.⁹ Pembentukan integritas keilmuan dan keluasan wawasannya terbentuk dan menjadi sempurna di lembaga pendidikan ini.

Abû Zahrah sendiri lulus dari Perguruan Tinggi Hakim Agama pada tahun 1925. Bila doktor Aḥmad Amîn adalah lulusan pertamanya, maka Abû Zahrah adalah lulusan terakhirnya. Ia kemudian bekerja magang sebagai pengacara selama satu tahun. Selanjutnya ia meneruskan pendidikan dengan mengambil program diploma penyetaraan sertifikat mengajar di Universitas Dâr al-'Ulûm selama satu tahun dan lulus pada tahun 1927. Pada tahun yang sama, ia diangkat sebagai dosen dengan mata kuliah hukum Islam, tafsir, ilmu-ilmu keagamaan, dan Bahasa Arab pada Sekolah Persiapan Universitas Dâr al-'Ulûm selama satu tahun mulai 10 Oktober 1927 M sampai 14 November 1928 M di samping tetap mengajar di almamaternya, Perguruan Tinggi Hakim Agama. Namun ia tetap terus mengajar di Sekolah Persiapan tersebut sampai tahun 1930 M. Kemudian ia berpindah untuk mengajar di sekolah-sekolah menengah umum *al-Thânâwî al-Âm* selama 2 tahun 6 bulan setelah dibubarkannya Sekolah Persiapan sampai tahun 1932. Ketika terjadi program pertukaran dosen antara Kementerian Pendidikan (*Wizârat al-Ma'ârif*) dan Lembaga Pendidikan Agama (*Idârat al-Ma'âbid al-Dînîyah*) pada awal Januari tahun 1933, Abû Zahrah pindah ke Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar untuk mengajar matakuliah *al-Jadal wa al-Khitâbah* (debat dan retorika), Sejarah Agama-agama, dan Keyakinan dan Aliran Kepercayaan pada Program Studi Penyiaran Agama Islam (*Qism al-*

lulusan pilihan baik dari al-Azhâr maupun Dâr al-'Ulûm. Namun, Al-Azhâr mengajukan tuntutan pada pemerintah agar sekolah ini dan Dâr al-'Ulûm dibubarkan, sebab mayoritas mahasiswanya tinggal sedikit karena ada dua lembaga pendidikan spesialis pada saat itu, yaitu Institut Peradilan Shari'ah yang memokuskan diri untuk mengkasikan spesialis di bidang hukum Islam yang akan berkiprah menjadi hakim dan mufti di lingkungan Lembaga Peradilan Shariah dan Universitas Dâr al-'Ulûm yang memokuskan diri untuk menghasilkan para guru bahasa Arab dan guru agama Islam di sekolah dasar dan menengah. Namun, pemerintah setuju dengan pembubaran Institut Peradilan Shari'ah dan tidak setuju dengan pembubaran Dâr al-'Ulûm. Nâsir Maḥmûd Waḥdân, *Abû Zahrah 'Aliman Islâmiyyan* (Kairo: Dâr al-Ḥaram li-al-Turâth, 2012), 60-61.

⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 82-83.

Wa'z wa al-Irshād). Di sini, ia menelorkan beberapa karya, antara lain: *al-Khitābah*, *Tārīkh al-Jadal*, *Tārīkh al-Diyānāt al-Qadīmah*, dan *Muhāḍarāt fī al-Naṣrānīyah* yang telah dialihbahasakan ke dalam berbagai bahasa asing.¹⁰

Karirnya secara akademik terus menanjak di Fakultas Hukum mulai dari sebagai *mudarris* (dosen biasa), lalu menjadi *ustādh musā'id* (asisten profesor), kemudian menjadi *ustādh* (guru besar) yang memiliki jabatan sampai dengan Ketua Program Studi Sharī'ah sampai ia memasuki usia pensiun pada tahun 1958. Meski sudah pensiun, ia tetap mengajar di Fakultas Hukum sampai terbitnya instruksi dari penguasa kepada Fakultas Hukum dan Universitas Dār al-'Ulūm agar melarang Abū Zahrah untuk mengajar di Fakultas Hukum.¹¹ 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.¹²

Maṣlahah Perspektif Filsafat Utilitarianisme

Dalam menjelaskan arti *maṣlahah*, Abū Zahrah seringkali mengutip pendapat dua filsuf etika Barat terkemuka, Jeremy Bentham dan John Stuart Mill. Buku Mill yang berjudul *Utilitarianism* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Risālat al-Manfa'ah* oleh Muḥammad 'Āṭif Barakāt. Sedangkan buku Bentham yang berjudul *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations* diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Uṣūl al-Sharā'i'* oleh Faṭḥ Zaghlūl. 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 antar-manusia terkait dengan

¹⁰ Waḥdān, *Abū Zahrah 'Āliman*, 68-70.

¹¹ Hal itu disebabkan pandangannya yang cukup kritis terhadap kebijakan pemerintah presiden Jamāl 'Abd al-Nāṣir. Abū Zahrah mengkritik ideologi sosialisme, pembatasan kelahiran dan pembatasan perceraian. Selama pencekalan, Abū Zahrah menulis dua karya besar, yaitu *al-Mu'jizah al-Kubrā* dan *Khātām al-Nabiyyīn*. Setelah terbit surat pencabutan pencekalan, bukan berarti persoalannya selesai. *Khātām al-Nabiyyīn*, kitab yang baru diterbitkan, kemudian dicekal oleh pemerintah pengganti al-Nāṣir, yaitu presiden Anwar al-Sādāt, karena sebagian isinya yang bertentangan dengan kebijakan pemerintah. Waḥdān, *Abū Zahrah 'Āliman*, 87-90.

¹² *Ibid.*, 10-11.

lembaga peradilan dengan menggunakan hukum-hukum material dan formal yang di dalamnya ada ketentuan sanksi bagi yang melanggarnya. Sanksi ini bersifat duniawi, tidak *ukebrawî*. 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, karena parameter benar-salah dalam kaidah-kaidah ini tidak berbeda. Parameter tersebut adalah manfaat yang cukup layak untuk dijadikan timbangan baik dalam masalah etika maupun aturan perundangan.¹³

Abû Zahrah berupaya menelusuri akar masalah yang menyebabkan sebagian *fuqahâ* keberatan untuk menerima maslahat sebagai dalil hukum yang mandiri. Menurutnya—dengan meminjam konsep Mill—keberatan terhadap pandangan tersebut disebabkan adanya kekaburan terhadap apa yang dimaksud dengan maslahat. Mereka menegasikan maslahat sebagai dalil independen, karena hal itu berarti menetapkan hukum dalam agama sekeinginan diri dan dengan hawa nafsu. Misalnya, al-Ghazâlî (w. 550 H) berpendapat bahwa berpegang pada *maṣlaḥah mujarradah* yang tidak didukung teks-teks *shar‘î* berarti menetapkan hukum sekehendak diri. Imam Ḥaramayn (w. 478 H), sebelum al-Ghazâlî, menegasikan penggunaan maslahat tanpa terlebih dahulu menelusuri dalil *naṣṣ* dan memandang tindakan ini sama dengan menetapkan hukum kepada orang awam sesuai hawa nafsu (*taḥkîm li al-awâṃ bi ḥasab ahwâihim*). Bahkan Imam al-Shâfi‘î juga mengkritik tajam hal ini. Atas dasar itu, Abû Zahrah yakin bahwa penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan maslahat mampu menghilangkan kekaburan yang melekat padanya. Sebagaimana para pendukung teori manfaat dalam filsafat etika di Barat juga menghadapi kritik dan sanggahan. Hal itu disebabkan kata “manfaat” yang hendak dijadikan sebagai tolok ukur tindakan moral belum dipahami secara benar oleh para pengkritiknya. Karena itu, Mill merasa perlu untuk menjelaskan arti “manfaat” secara holistik, sehingga mampu menghilangkan anomali dalam teori etika mereka

¹³ Muḥammad Abû Zahrah, *Mâlik: Ḥayâtuh wa ‘Aṣrüh, Arâuh wa Fiqhuh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th), 314.

dengan cara menjelaskan hakikat teori manfaat kepada para penentangannya.¹⁴

Anehnya, kata Abû Zahrah, sejak awal kehadirannya dalam sejarah filsafat Yunani, aliran manfaat selalu mendapatkan kritik tajam. Sebab banyak filsuf terkemuka menyatakan bahwa pandangan yang memandang manfaat atau kelezatan sebagai tujuan paling utama dalam kehidupan sangat meluluhlantahkan martabat manusia dan hanya cocok untuk seekor babi yang menyerupai para pengikut Epikuros pada masa lampau. Kritik tersebut lalu dijawab Mill dengan menyatakan bahwa justru para pengkritik adalah orang yang merendahkan derajat manusia, sebab dasar kritik mereka menyatakan bahwa manusia tidak memiliki potensi untuk meraih manfaat atau kenikmatan yang lebih tinggi daripada kelezatan (kepuasan) yang dirasakan seekor babi. Sesungguhnya, kenikmatan seekor babi tidak sama dengan kebahagiaan manusia, karena manusia merasa nikmat dengan potensi yang lebih tinggi daripada sekadar nafsu binatang. Hanya dengan menyadari potensi tersebut, manusia tidak melihat kebahagiaan kecuali apa yang menumbuhkan kenikmatan lebih tinggi tersebut. Abû Zahrah memberi catatan bahwa Epikuros melihat bahwa tolok ukur keutamaan adalah manfaat individual dalam bentuk tertingginya. Namun pandangan ini diubah oleh Bentham dan Mill, yang menyatakan bahwa tolok ukur tindakan moral manusia adalah menghasilkan manfaat untuk sebanyak mungkin orang dengan kualitas sebesar mungkin (*al-manfaah li akbar 'adad bi akbar qadr*).¹⁵

Namun aliran manfaat (*utilitarianism*) dikritik di Eropa setelah masuknya agama Kristen dari sisi yang berbeda dengan kritik yang ditujukan pada maslahat dalam Islam, yaitu menjadikan manfaat sebagai tolok ukur tindakan moral bertentangan dengan prinsip asketisme yang menjadi misi utama agama Kristen. Oleh karena itu, para akademisi Eropa yang membela aliran utilitarianisme mengompromikan antara asketisme dan utilitas. Namun, hal seperti ini tidak terjadi di dalam fiqh Islam untuk menjadikan *maṣlaḥah* sebagai dasar untuk menetapkan hukum. Sebab, menurut Abû Zahrah, kehidupan asketik (*zuhd*) tidak termasuk ajaran Islam. *Zuhd* dalam Islam adalah tindakan positif untuk memberikan manfaat bagi orang lain, meskipun dengan mengorbankan kepentingan individual, sebagaimana dilakukan para tokoh asketik awal Islam, semacam Abû

¹⁴ Ibid., 316-317.

¹⁵ Ibid., 317.

Bakr, ‘Umar, ‘Uthmân, ‘Alî, para *siddiqîn*, dan para *shuhadâ*. Islam tidak mengajarkan penyiksaan jasmani demi kesucian rohani, akan tetapi Islam mengajarkan penguatan rohani demi menjalankan kewajiban rohani.¹⁶

Dengan demikian, Abû Zahrah menegaskan adanya titik temu antara sebagian *fuqahâ* yang menjadikan maslahat sebagai metode *istinbât* hukum dengan para filsuf yang menjadikan manfaat sebagai tolok ukur yang dapat dipertanggungjawabkan terhadap tindakan moral. Ia meyakini bahwa penjelasan tentang *maṣlahah mu‘tabarah* dan kedudukannya akan dapat menghilangkan kesalahpahaman yang melekat padanya sebagaimana dilakukan para pendukung aliran utilitarianisme modern dalam menjelaskan hakikat manfaat untuk menghilangkan kesalahpahaman para pengritiknya yang melekat pada ide tentang ‘manfaat’. Menurut Abû Zahrah, hakikat maslahat yang bisa dijadikan sebagai dalil hukum agama dalam shari‘ah Islam adalah maslahat yang sesuai dengan tujuan-tujuannya (*maqâṣid al-shari‘ah*), yaitu memelihara lima hal yang disepakati ulama tentang kewajiban untuk memeliharanya yaitu jiwa, akal, harta, keturunan, dan kehormatan. Semua agama sepakat mewajibkan memeliharanya dan semua akal sehat manusia juga sepakat bahwa tegaknya suatu komunitas tergantung pada pemeliharaan terhadapnya. Menurutnya, lima 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 lima hal ini, Abû Zahrah menukil pembagian ulama uṣûl al-fiqh terhadapnya menjadi tiga, yaitu *darûriyât*, *hajjyât*, dan *tahsînîyât*.¹⁷

Adapun definisi *maṣlahah mursalah* menurut Abû Zahrah adalah maslahat-maslahat yang sesuai dengan tujuan hukum Islam yang tidak didukung oleh dalil tekstual tertentu baik yang menegaskan maupun menegaskan. Jika *maṣlahah* tersebut didukung oleh dalil tekstual tertentu, maka *maṣlahah* tersebut masuk ke dalam kategori *qiyâs* secara umum. Akan tetapi jika *maṣlahah* tersebut didukung oleh dalil tekstual

¹⁶ Ibid., 218-219.

¹⁷ Ibid., 321.

tertentu yang menegasikan, maka ia batal dan menggunakan *maṣlahah* jenis ini termasuk menentang tujuan hukum Islam.¹⁸

Berdasarkan definisi Abû Zahrah di atas, dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu:

1. Sebagian *maṣlahah* didukung oleh dalil tekstual tertentu. *Maṣlahah* semacam ini termasuk dalam kategori *qiyās* secara umum. Atau bisa dikatakan *maṣlahah* jenis ini adalah *maṣlahah manṣūṣah*.
2. Sebagian *maṣlahah* tidak didukung oleh dalil tekstual tertentu baik yang menegasikan maupun yang menegaskan, akan tetapi *maṣlahah* ini sesuai dengan tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*). *Maṣlahah* jenis ini disebut *maṣlahah mursalah* atau dapat juga dikatakan sebagai *maṣlahah ghayr manṣūṣah*.
3. Sebagian *maṣlahah* didukung oleh dalil tekstual tertentu yang menegasikan adanya *maṣlahah*. *Maṣlahah* jenis ini harus dinegasi karena bertentangan dengan tujuan hukum Islam.
4. Tujuan hukum Islam menjadi tolok ukur yang sangat menentukan diterima atau ditolaknya suatu *maṣlahah* tertentu.

Identifikasi *Maṣlahah* dan *Mafsadah* pada Tindakan Manusia

Menurut Abû Zahrah, maslahat tidak bisa dilepaskan dari kerusakan (*mafsadah*), pun sebaliknya. Manfaat selalu terkait erat dengan kerugian, dan kerugian tidak terlepas dari manfaat. Dengan menyadur al-Shâṭibî, Abû Zahrah menyatakan bahwa semua maslahat selalu diiringi *taklîf* (pembebanan) dan tanggung jawab, seperti makan, minum, berpakaian yang tidak akan pernah dicapai kecuali dengan usaha dan kerja keras, sebagaimana kerugian duniawi bukan merupakan kerugian murni dilihat dari sisi eksistensinya. Tidak satu pun kerugian yang diyakini selalu 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, *maṣlahat* dan *mafsadah*. Siapa pun yang berupaya ingin melepaskan diri dari salah satunya, maka ia tidak akan mampu melakukannya. Pengalaman empiris telah membuktikan hal itu. Sebab dunia adalah rumah ujian.¹⁹

Abû Zahrah juga mengulas panjang lebar pendapat Ibn Qayyim (w.751 H) yang senada dengan al-Shâṭibî (w. 790 H) bahwa *maṣlahah*,

¹⁸ Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, 252.

¹⁹ Ibrâhîm b. Mûsâ Abû Ishâq al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Sharī'ah*, Vol. 2 (Saudi Arabia: Dâr Ibn 'Affân, 1997), 44-45.

kebaikan, kelezatan dan kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan jalan susah payah. Abû Zahrah mengutip kategorisasi *maṣlahah* dan *mafsadah* yang dilakukan oleh Ibn Qayyim. Ia membagi tindakan hukum manusia dalam hubungannya dengan *maṣlahah* dan *mafsadah* menjadi lima kategori, yaitu: 1). tindakan hukum bersifat *maṣlahah* murni, 2). tindakan hukum yang dominan maslahatnya, 3). tindakan hukum yang bersifat *mafsadah* murni, 4). tindakan hukum yang dominan *mafsadah*-nya, dan 5), tindakan hukum yang *maṣlahah* dan *mafsadah* sama.²⁰

Pembagian ini menurut Abû Zahrah dilakukan secara rasional tanpa mempertimbangkan kenyataan yang ada di lapangan. Dalam realitanya, para akademisi berbeda pendapat terkait dengan tiga kategori dan sepakat mengenai dua kategori. Mereka sepakat mengenai kategori kedua dan kategori keempat. Adapun mengenai tiga kategori lainnya, para akademisi mereka berbeda pendapat.²¹

Abû Zahrah menjelaskan bahwa menurut sebagian ulama, tindakan hukum bersifat manfaat murni dan tindakan hukum bersifat *mafsadah* murni tidak ada dalam kenyataan empiris. Menurut Ibn Qayyim, *maṣlahah* adalah kenikmatan dan kelezatan dan apapun yang menjadi sarana padanya dan *mafsadah* adalah siksaan dan rasa sakit dan sarana yang mengantarkan padanya. Namun menurut sebagian lainnya, manfaat murni dan kerugian murni memang ada dalam kenyataan. Mereka memberikan alasan bahwa para nabi pilihan dan para malaikat suci adalah contoh manfaat murni dan iblis dan pengikutnya adalah kerugian murni. Jika memang ada sebagian orang yang baik murni berarti tindakan manusia pun ada yang manfaat murni dan kerugian murni.²²

Untuk mengompromikan dua pendapat yang saling berseberangan tersebut, Abû Zahrah mengutip pendapat Ibn Qayyim yang telah disimpulkannya sebagai berikut: *Pertama*, sebagian maslahat memang ada yang bersifat murni, akan tetapi ada kesulitan yang harus dijalani dengan sabar dalam proses mendapatkan kemaslahatan tersebut. Dengan demikian, *maṣlahah* bersifat murni, akan tetapi jalan untuk mencapainya penuh pengorbanan. *Kedua*, besarnya kesulitan tergantung besarnya *maṣlahah* murni. Semakin murni *maṣlahah* itu,

²⁰ Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa Manshūr Wilāyat al-ʿIlm wa al-ʿIrādah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1998), 331.

²¹ Abû Zahrah, *Mālik*, 338.

²² Ibn Qayyim, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, 331.

maka kesulitan, energi, dan kesabaran akan semakin besar. *Ketiga*, semakin mulia jiwa dan semakin luhur cita-cita seseorang, maka raganya akan semakin payah dan semakin sedikit istirahat. Kemanfaatan individual bagi pelakunya bersifat maknawi (rohani), sedangkan manfaat materinya bersifat bisa ditunda, tidak sekarang.²³

Berdasar pembacaan terhadap kompromi yang dilakukan Ibn Qayyim di atas, Abû Zahrah menyimpulkan bahwa pandangan ini sejalan dengan pandangan para ahli etika yang mendukung teori utilitarianisme di Barat. Mereka menyatakan bahwa manfaat individual kadang-kadang bersifat maknawi (spiritual) ketika manusia berjiwa mulia dan bercita-cita luhur.²⁴

Muhammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî (w. 2013 M) menegaskan bahwa kemaslahatan manusia tidak boleh bertentangan dengan *mafsadah* yang setara atau yang lebih dominan sehingga kehilangan nilai dan manfaatnya. Seperti orang yang menelan obat untuk mengobati rasa sakit yang ada di perutnya, namun ternyata menyebabkan sakit kepala. Namun ketika kemaslahatan dibarengi *mafsadah* yang lebih kecil *ḍarar*-nya, maka sesungguhnya tidak ada pertentangan dalam hal ini, karena akal sehat akan menuntut untuk menanggung *ḍarar* yang kecil demi memperoleh kemaslahatan yang dapat menolak *ḍarar* yang besar.²⁵

Kesulitan dilihat dari sisi rasa sakit yang ditimbulkan termasuk *mafsadah*, akan tetapi ia berubah menjadi kemaslahatan jika digunakan sebagai sarana untuk mewujudkan kemaslahatan. Seperti seseorang yang makanannya tertahan di tenggorokan karena tidak ada air sama sekali di sekitarnya kecuali segelas minuman keras yang jika tidak diminum, maka dia akan mati. Kemaslahatan dalam hal ini bertentangan dengan *mafsadah* yang setara dengannya atau lebih dominan. Ia diperkenankan untuk mengonsumsi minuman keras demi memelihara kepentingan dasarnya, yaitu menjaga kelestarian jiwa. Adapun kesulitan yang lebih rendah dari itu yaitu kesulitan yang terjadi dalam pekerjaan dan tugas hidup keseharian, maka bukan termasuk kesulitan yang hendak dihilangkan oleh Allah (*raf' al-ḥaraj*). Al-Bûṭî menjelaskan bahwa perintah-perintah agama di-shari'ah-kan

²³ Abû Zahrah, *Mâlik*, 324.

²⁴ Ibid., 325. Lihat juga John Stuart Mill, *Utilitarianism* (New York: McGraw Hill, 2001), 107.

²⁵ Muhammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *Ḍawâbiṭ al-Maṣlahah fî al-Shari'ah al-Islâmiyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), 112-113.

demikian merealisasikan kemaslahatan manusia. Kesulitan yang melekat pada pelaksanaan setiap perintah agama adalah lebih kecil dibandingkan kemaslahatan yang hendak diperoleh.²⁶

Persoalan berikutnya yang menjadi perdebatan di antara para ulama dalam kaitannya dengan hubungan *maṣlahah* dan *mafsadah* adalah kategori kelima yang menyatakan adanya tindakan hukum yang *maṣlahah* dan *mafsadah*-nya sama. Sebagian ulama, misalnya Najm al-Dīn al-Ṭūfi, menyatakan bahwa kategori ini ada dalam kenyataan. Namun sebagian lain, yaitu Ibn Qayyim menyatakan sebaliknya. Abū Zahrah sepakat dengan Ibn Qayyim bahwa kategori semacam ini meskipun secara rasional dimungkinkan, namun tidak ada bentuk riilnya. Mengandaikan tindakan yang manfaat dan kerugiannya sama adalah tidak mungkin, sebab yang ada dalam kenyataan hanyalah tindakan hukum yang dominan *maṣlahah* atau dominan *mafsadah*-nya, sehingga kebolehan maupun larangan tergantung pada hal yang dominan. Terkadang ada suatu tindakan hukum yang dominan *mafsadah*-nya pada suatu waktu tertentu dan di waktu lainnya kemaslahatannya lebih dominan, sehingga ketetapan hukumnya ditentukan berdasarkan pada tindakan manakah yang dominan pada suatu waktu tertentu. Dengan demikian, hukum dapat berbeda bergantung pada perbedaan situasi dan keadaan.²⁷ Hal ini didukung pendapat al-Rāzī (w. 606 H) yang membagi tindakan manusia dalam kaitannya dengan *maṣlahah* dan *mafsadah* menjadi enam kategori, antara lain: 1). *Maṣlahah* murni. Kemaslahatan tipe ini wajib diupayakan, 2). *Maṣlahah* lebih dominan. Tipe kemaslahatan ini wajib direalisasikan, 3). *Maṣlahah* dan *mafsadah* seimbang. Kategori ini tidak ada (*‘abath*). *Maṣlahah* ini tidak boleh direalisasikan, 4). *Maṣlahah* dan *mafsadah* tidak ada di dalamnya. Kategori ini tidak ada (*‘abath*) Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan, 5). *Mafsadah* murni. Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan, dan 6). *Mafsadah* lebih dominan. Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan.²⁸

Menurut Abū Zahrah, pendapat Ibn Qayyim dan al-Rāzī (w. 606 H) ini rasional dan sesuai dengan yang ada pada kenyataan empiris. Namun al-Ṭūfi justru berpendapat sebaliknya dengan pengandaian adanya sesuatu yang sama antara manfaat dan kerugiannya dan antara

²⁶ Ibid., 112-113.

²⁷ Abū Zahrah, *Mālik*, 325-326.

²⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 6 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1998), 165.

maṣlahah dan *mafsadah* dalam realitas empiris. Jika keduanya sama, maka jalan keluarnya adalah melalui proses pemilihan atau pengundian (*al-ikhtiyâr aw al-qur'ab*).²⁹ Abû Zahrah mengkritik al-Ṭûfî dengan argumen-argumen yang telah dikemukakan Ibn Qayyim. Telaah empiris menunjukkan tidak ada sesuatu pun yang sama kadar manfaat dan bahaya dalam lintas keadaan dan untuk semua orang. Yang ada adalah sesuatu yang berbeda-beda *maṣlahah* dan *mafsadah* antar-manusia dan perbedaan kondisi 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, meskipun karakteristik sebab-sebab tersebut tidak berbeda dan tidak berubah.³⁰

Abû Zahrah menuntut al-Ṭûfî untuk menjelaskan secara ilmiah dengan mengemukakan satu contoh faktual penetapan hukum Islam tentang kemungkinan adanya suatu hal yang manfaat dan *ḍarar*-nya sama. Sebab persoalan ini merupakan arena perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ* mengenai kemungkinan adanya. Ia juga mempertanyakan, kalau memang terdapat kesamaan antara manfaat dan kerugiannya di realitas empiris, maka pertanyaan yang muncul adalah mengapa al-Ṭûfî mengajukan cara penentuan hukumnya justru menggunakan pengundian. Jika hasil pengundian mengandung kerugian, berarti kita wajib melakukan kerugian, karena itulah yang ditetapkan hasil pengundian. Jika pengundian menghasilkan tuntutan untuk meninggalkan, berarti kita harus meninggalkannya, meskipun terdapat manfaatnya, yang mana kita justru dituntut untuk melakukannya.³¹

Kebenaran menuntut untuk mencari jalan keluar selain berpegang pada pengundian, yaitu memandang seseorang dari sisi kebutuhannya terhadap sesuatu. Jika ia berada pada suatu kebutuhan (*ḥâjah*) yang menuntutnya untuk menghasilkan manfaat, sedangkan *ḍarar* yang mengiringi kebutuhan tersebut lebih ringan, maka manfaat tersebut harus diupayakan karena *maṣlahah*-nya lebih dominan. Jika ia berada pada suatu kebutuhan mendesak, maka sisi *ḍarar* harus dipertimbangkan, karena menolak kerugian didahulukan daripada menghasilkan *maṣlahah* ini merupakan cara berpikir yang tepat.

²⁹ Najm al-Dîn al-Ṭûfî, *Risâlah fî Ri'âyat al-Maṣlahah* (Beirut: Dâr al-Maṣḍariyah al-Lubnâniyah, 1993), 46.

³⁰ Abû Zahrah, *Mâlik*, 327.

³¹ *Ibid.*, 327.

Seseorang yang berada pada kondisi mendesak diperkenankan memakan daging babi, meski ada *ḍarar* di dalamnya dan diperbolehkan makan bangkai meski tidak disukai manusia saat dalam kondisi biasa. Cara pandang seperti ini akan mengantarkan pada penentuan prioritas satu sisi atas sisi yang lain, meski hanya didasarkan pada pertimbangan individual. Cara penentuan prioritas semacam ini cukup memadai untuk menetapkan hukum Islam dan menempatkannya pada landasan yang kokoh, bukan pada landasan pengundian.

Atas dasar itu, berbagai tindakan hukum manusia di dunia ini terkadang lebih dominan manfaatnya, atau lebih dominan kerugiannya. Jarang sekali tindakan manusia yang bersifat manfaat murni atau *ḍarar* murni. Tidak mungkin ada perbuatan yang sama kualitas manfaat dan kerugiannya dari semua sudut, dalam semua keadaan dan bagi semua orang. Menurut Abû Zahrah, penetapan hukum harus dilandaskan pada asas yang kokoh, dan tidak boleh didasarkan pada asas pengundian. Sesungguhnya sisi *maṣlahah* dituntut untuk dilakukan, sedangkan sisi kerugian adalah dilarang. Jika shari'ah menuntut melakukan sesuatu, maka yang dituntut adalah *maṣlahah*, sedangkan kerugian tidak dituntut di dalamnya kecuali secara ikutan/tidak langsung, tidak secara sengaja/langsung (*lâ bi al-qasḍ*).

Kerusakan tidak mungkin menjadi maksud dan keinginan *sharā'*, meski sebagai maksud yang ikutan (*ṭaba'an*), sebagaimana tidak mungkin sama sekali bahaya dituntut untuk dilakukan. Demikian pula, ketika *Shari'* melarang sesuatu yang didalamnya ada maslahat yang tidak dominan (*ghayr rājiḥah*), maka *Shari'* tidak sedang melarang melakukan *maṣlahah* baik secara sengaja maupun secara ikutan. Akan tetapi Dia melarang kerugian karena kerugian itu sendiri. Dengan demikian, larangan terhadapnya bersamaan dengan larangan terhadap sebagian *maṣlahah*.³²

Pandangan Abû Zahrah ini sesuai dengan pandangan 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm (w. 660 H) yang menyatakan bahwa yang dipandang sebagai *maṣlahah* bukan hanya *maṣlahah* itu sendiri, akan tetapi juga semua sebab yang mengantarkan pada *maṣlahah* juga.³³ Abû Zahrah menganalogikan Tuhan dalam hal ini dengan dokter yang merekomendasikan obat yang sangat pahit kepada pasien yang ditanganinya untuk diminum. Obat itu diberikan bukan karena rasa

³² Ibid., 328.

³³ 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm, *Qawā'id Ahkâm fi Islâh al-Anâm* (Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th), 17.

pahitnya yang kuat, yang merupakan sisi kerusakan, akan tetapi direkomendasikan karena di dalamnya terdapat obat. Sebagaimana dokter juga melarang pasiennya dari mengonsumsi sebagian makanan-makanan yang diharamkan (*tayyibât*) pada saat ia sakit karena dikhawatirkan akan membuat sakitnya semakin parah. Hal itu dilakukan bukan karena ada sisi manfaat pada makanan tersebut, akan tetapi karena ada sisi kerugian yang diakibatkannya, yaitu ketidakmampuan alat pencernaan untuk mencernanya dengan baik yang menyebabkan penambahan beban pada tubuh dan otot si pasien. Melalui analogi tersebut, Abû Zahrah menyimpulkan bahwa Tuhan hanya memberikan perkenan terhadap sesuatu yang merupakan *maṣlahah* dan melarang sesuatu yang merupakan *mafsadah*. Ia menyatakan bahwa menemukan dan mengetahui berbagai sisi *maṣlahah* dalam semua persoalan duniawi adalah berada dalam jangkauan kemampuan akal manusia. Ia akan menemukan *maṣlahah* tersebut berlandaskan pada perintah Tuhan, walaupun tidak ada dalil tekstual yang jelas dan khusus. Sebab perintah-perintah yang bersifat deduktif dan hukum-hukum yang bersifat induktif menunjukkan bahwa shari'ah Islam baik secara global (*kullî*) maupun parsial (*juẓ'î*) ditujukan untuk memroduksi *maṣlahah* dan menghindari *mafsadah*.³⁴

Selanjutnya, Abû Zahrah menjelaskan cara mengetahui *maṣlahah* dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan yang bersifat ibadah murni dan ibadah sosial. Menurutnya, dalam hal-hal yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, maka cara mengetahui berbagai sisi *maṣlahah*-nya tidak mudah. Walaupun demikian, manusia dapat mengetahui dan menemukan hikmah-hikmahnya yang berkesesuaian dengan *maṣlahah*, meski dalam tataran global. Oleh karena itu, manusia diperkenankan menetapkan suatu ibadah tertentu tanpa didukung oleh dalil tekstual tertentu. Sebab jika ia melakukan hal itu, maka berarti ia telah melakukan *bid'ah* di dalam agama. Menurut *fūqahâ*, tegas Abû Zahrah, ketika beberapa *maṣlahah* kontraproduktif, yaitu ketika *maṣlahah* komunitas tertentu merupakan *ḍarar* bagi komunitas lainnya atau ketika *maṣlahah* pada suatu aspek kehidupan manusia merupakan *ḍarar* pada aspek kehidupan lainnya, maka *fūqahâ* dalam kedua hal ini menangani dengan cara yang serupa dengan para pendukung teori utilitarianisme.³⁵

³⁴ Abû Zahrah, *Mâlik*, 329.

³⁵ *Ibid.*, 340.

Hal lain yang perlu didudukkan pada posisi sebenarnya, menurut Abû Zahrah, adalah ketika terjadi benturan internal di antara beberapa *maṣlahah* dan di antara beberapa *mafsadah*. Dalam arti ketika memilih suatu *maṣlahah* berarti mengabaikan *maṣlahah* lainnya. Atau dalam menegasikan sebagian *mafsadah* pada suatu komunitas dikhawatirkan menimbulkan *ḍarar* pada komunitas lainnya. Menurut *fuqahâ* yang secara intensif mendalami kajian *maṣlahah*, dalam hal terjadi benturan sebagaimana tersebut di atas, yang dipilih adalah yang paling banyak menghasilkan *maṣlahah* dari sisi kuantitas dan seberapa banyak kebutuhan manusia terhadapnya, dan yang paling banyak menghindarkan *mafsadah* dari sisi kuantitas dan kuatnya rasa sakit yang diderita. Abû Zahrah menguatkan pendapatnya dengan mendasarkan pada pendapat al-Shâṭibî (w. 790 H), Ibn Qayyim (w. 751 H) dan al-Tûfi (w. 716 H).³⁶

Berdasarkan pendapat ketiga tokoh ini, Abû Zahrah menyimpulkan bahwa *maṣlahah* atau manfaat yang dituntut dihasilkan oleh Tuhan adalah manfaat potensial untuk kuantitas paling banyak orang dengan kualitas potensial yang paling kuat dan bahwa kerugian yang dituntut untuk dihindarkan adalah kerugian yang paling kuat menimpa kuantitas paling banyak orang. Menurut Abû Zahrah, manfaat dan kerugian dalam hal ini bersifat relatif dan cara pandang seperti ini cocok dengan pandangan para ahli etika dari aliran utilitarianisme dalam bidang hukum dan moral.³⁷

Abû Zahrah mengutip perkataan Jeremy Bentham sebagai berikut: Sesungguhnya manfaat itu beragam. Kadang-kadang dua manfaat saling berbenturan pada suatu waktu tertentu. Dalam hal ini yang dinamakan keutamaan adalah meninggalkan manfaat yang kecil dalam upaya meraih manfaat yang besar. Atau meninggalkan manfaat yang bersifat temporer dalam rangka menghasilkan manfaat yang abadi. Atau meninggalkan manfaat yang meragukan dalam rangka mencapai manfaat yang meyakinkan. Dengan cara seperti ini, pemahaman tentang arti 'manfaat' bisa dikuak secara gamblang dan apa pun upaya memahaminya melalui cara yang tidak seperti ini dikhawatirkan akan mengantarkan kepada kekeliruan dalam memahaminya.³⁸

³⁶ Ibid., 331.

³⁷ Ibid., 332.

³⁸ Jeremy Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation* (Kitchener: Batoche Books, 2000),15.

Dalam kaitan ini, *fuqahâ* menegaskan bahwa terealisasinya lima *maṣlahah* tersebut bersifat relatif (*nisbî-idâfî*). Tidak ada suatu tindakan tertentu secara khusus bisa menimbulkan *maṣlahah* yang kuat. Berbagai tindakan menjadi objek tarik menarik berbagai bentuk *maṣlahah* kecuali prinsip-prinsip umum moral. Sebab realisasi *maṣlahah* lima sangat kuat di dalamnya. Suatu tindakan kadang-kadang menimbulkan kerugian terhadap suatu komunitas, namun di sisi lain membawa manfaat bagi komunitas lainnya, atau menimbulkan kerugian di suatu negeri, namun membawa manfaat bagi negeri lainnya. Suatu tindakan terkadang membawa kerugian pada suatu zaman, namun mengandung manfaat pada zaman yang lain. Demikian seterusnya.³⁹

Menurut Abû Zahrah, pada situasi tersebut, suatu tindakan dinilai dari sisi menimbulkan kerugian dan membawa manfaat. Dan dari sisi hukum syariah, suatu tindakan dinilai dari kadar manfaat terbesarnya (*akbar qadr min al-naḥḥ*). Di samping itu, tindakan tersebut juga dilihat dari sisi jangka waktu kemanfaatan yang paling lama. Manfaat dinilai tidak terbatas pada yang bersifat fisik (*mâdîyah*) belaka, akan tetapi juga manfaat yang bersifat non-fisik (*ma'navîyah*). Sebagai contoh manfaat yang berhubungan dengan pemeliharaan agama dan akal secara lahir merupakan manfaat *ma'navîyah*, meskipun hasil akhirnya merupakan manfaat fisik juga. Sebab kelurusan akal dan ketenangan jiwa menyebabkan terjadinya pembagian materi secara adil dengan timbangan yang lurus dan meningkatkan produktivitas yang membuahkan hasil yang memberikan manfaat kepada umat manusia.⁴⁰

Dengan pendapat ini, Abû Zahrah hendak menunjukkan bahwa dirinya mengutip pendapat Bentham dan Mill sebagai kesatuan untuk mengukur *maṣlahah* dan *mafsadah*. Dari Bentham, ia mengambil kalkulasi kepuasan bahwa tindakan yang seharusnya diambil adalah tindakan yang dinilai memiliki kadar manfaat terbesar untuk sebanyak mungkin orang dengan jangka waktu paling lama. Ia lebih menekankan tingkatan dengan durasi kepuasan dalam jangka waktu lama, karena hal itu yang paling penting di antara kriteria kalkulasi *maṣlahah* dan *mafsadah*. Abû Zahrah sering kali menggunakan tiga parameter di atas, meski sebenarnya ada tujuh parameter untuk mengalkulasi kepuasan tindakan menurut Bentham. Sedangkan dari

³⁹ Muḥammad Abû Zahrah, *al-Mujtama' al-Insânî fî Zill al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 52.

⁴⁰ *Ibid.*, 53.

Mill, ia mengambil perbedaannya antara *maṣlahah* fisik dan *maṣlahah* non-fisik dan *maṣlahah* non-fisik harus lebih didahulukan.

Aplikasi Utilitarianisme pada Bidang Pidana Islam

Menurut Abû Zahrah, pranata sosial dalam Islam baik yang berhubungan dengan transaksi harta maupun hukum pidana didasarkan pada suatu prinsip moral yang sama, yaitu memelihara *maṣlahah* sebesar mungkin bagi manusia, baik berupa manfaat fisik atau non-fisik, di masa kini atau di masa mendatang. Selama manfaat di masa datang dipertimbangkan, maka upaya ke arah kenikmatan akhirat akan mempermudah manusia dalam menghadapi kesulitan-kesulitan hidup di dunia. Orang-orang semacam ini, menurut Abû Zahrah, akan mendapatkan dua kenikmatan, yaitu: *pertama*, kenikmatan melakukan kebaikan untuk orang banyak, dan *kedua*, kenikmatan yang akan didapatkan di hari akhir. Dengan demikian, mereka mendapatkan manfaat yang bersifat non-fisik (*ma'nawîyah*) dan fisik (*mâdîyah*).⁴¹

Dalam rangka mengungkap lebih jauh tentang arti tindak pidana, Abû Zahrah terlebih dahulu menjelaskan apa yang dimaksud buruk (*sharr*) dan baik (*khayr*) dalam ranah etika dari sudut pandang para pakar etika dari aliran utilitarianisme. Menurut mereka, suatu tindakan dikatakan sebagai buruk manakala memberikan efek merugikan (*darar*) bagi masyarakat dan dikatakan baik jika tidak membahayakan bagi masyarakat. Hal ini disebabkan aliran ini memandang standar nilai baiknya suatu tindakan ditentukan oleh kualitas manfaat paling besar yang dihasilkan oleh tindakan tersebut bagi kuantitas paling banyak orang yang dimungkinkan untuk mendapatkannya. Menurut mereka, manfaat tidak selalu bersifat materi. Namun manfaat bisa bersifat rohani dan juga materi. Manfaat juga tidak terbatas pada manfaat jangka pendek, akan tetapi juga termasuk manfaat jangka panjang.⁴²

Abû Zahrah menambahkan bahwa menolak hal-hal yang merugikan juga termasuk manfaat, seraya menyatakan bahwa standar nilai utilitarianisme merupakan standar nilai paling jelas (*awḍah al-maqâ'is*), paling mendekati aturan-aturan perundang-undangan yang adil dan solidaritas sosial, yang memandang manusia sebagai makhluk sosial yang hidup dalam suatu lingkungan yang mana ia bisa mendapatkan manfaat darinya dan ia bisa memberikan manfaat di

⁴¹ Ibid., 82.

⁴² Muḥammad Abû Zahrah, *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî: Jarîmah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 22.

dalamnya. Menurut Abû Zahrah, ketentuan moral meliputi tindakan dan maksud yang mendasarinya. Seseorang tidak bisa dikatakan baik kecuali jika dia bermaksud melakukan tindakan baik. Hal ini sangat sesuai dengan standar moral dan etika agama Islam. Demikian pula, seseorang baru dikatakan buruk manakala ia beritikad buruk dan melakukan tindakan buruk.⁴³

Atas dasar itu, dengan menukil pendapat Bentham, Abû Zahrah memandang bahwa undang-undang moral dan hukum memiliki kesamaan dalam menilai tindak pidana secara umum. Perbedaannya terletak pada pemaknaan tindak pidana secara khusus. Secara moral, tindakan buruk lebih umum daripada suatu tindakan yang dikenai sanksi hukum (*'uqûbah*), karena ia mencakup tindakan buruk yang dikenakan sanksi berdasarkan hukum perundang-undangan dan tindakan buruk yang berada di luar jangkauan lembaga peradilan. Hal itu disebabkan ada banyak perkara yang tidak berlaku padanya proses pembuktian, yang seandainya hakim tetap bersikeras untuk memroses pembuktiannya, niscaya akan mendorongnya untuk membelah dada manusia. Tindakan seperti itu pada dasarnya tidak akan mengantarkan kepada kebaikan. Bahkan sebaliknya keburukan yang ditimbulkan lebih banyak daripada kebaikan yang dihasilkan sebagai akibat penetapan sanksi pada tindakan tersebut. Sebab undang-undang moral menuntut agar tidak ada pengungkapan terhadap rahasia manusia dan memasuki hati mereka.⁴⁴

Abû Zahrah menegaskan bahwa yang menjadi dasar penetapan suatu tindakan dipandang sebagai tindak pidana (*jarimah*) adalah karena tindakan tersebut menyalahi perintah agama (*mukhâlafah awâmîr al-dîn*).⁴⁵ Menurutnya, penetapan sanksi hukum dalam shari'ah Islam harus dikembalikan pada upaya menjaga lima *maşalih* (jamak dari *maşlahah*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Suatu tindakan dipandang sebagai tindak pidana manakala bertentangan lima *maşalih* di atas yang pada dasarnya merupakan aksioma akal manusia dan kebutuhan dasar semua umat manusia dari berbagai agama. Lima hal tersebut mirip dengan prinsip moral yang diakui dan dijunjung tinggi secara universal oleh seluruh umat manusia seperti kejujuran dan keadilan yang diakui oleh semua akal manusia sebagai tindakan yang bernilai utama dan menentanginya berarti tindakan yang bernilai

⁴³ Ibid., 22.

⁴⁴ Ibid., 23.

⁴⁵ Ibid., 25.

rendah. Kedua sifat ini pada dasarnya bisa dikembalikan pada pemeliharaan terhadap lima hal di atas.⁴⁶

Abû Zahrah menandakan bahwa menjaga lima hal di atas, jika dilihat dari sisi *kullîyah*, merupakan suatu perintah yang pasti, karena ada banyak dalil tekstual yang secara holistik menjadi penopangnya. Namun, bila dilihat dari sudut pandang parsial ada kemungkinan terjadi pertentangan. Kadang-kadang apa yang merupakan *maṣlahah* meyakinkan bagi sebagian orang justru merupakan kerugian yang meyakinkan bagi sebagian lainnya, bahkan kadang-kadang merupakan kerugian bagi diri orang itu sendiri. Dengan demikian, seseorang yang berjalan di atas dua kaki merupakan *maṣlahah* yang meyakinkan baginya. Namun ketika salah satu kakinya terkena penyakit kanker, maka *maṣlahah* semacam ini berbalik menjadi kerugian baginya. Demi *maṣlahah* seluruh bagian tubuhnya, maka salah satu kaki tersebut harus dihilangkan (amputasi). Perumpamaan sebuah kaki atau lengan di dalam tubuh manusia bagaikan seseorang yang berada di dalam komunitasnya. *Maṣlahah* meyakinkan bagi suatu tubuh manusia terjadi ketika semua anggota tubuhnya berada dalam keadaan sehat dan tetap eksis. Namun jika salah satu anggota tubuh rusak dan jika keselamatan seluruh anggota tubuh lainnya tergantung pada hilangnya satu anggota tubuh tersebut, maka anggota tubuh tersebut wajib diamputasi.⁴⁷

Dengan demikian, terkadang terjadi pertentangan antara beberapa *maṣlahah* dan beberapa kerugian. Satu tindakan kadang-kadang di suatu waktu membawa manfaat dan di waktu lainnya membawa kerugian. Menurut Abû Zahrah, ketika terjadi pertentangan antara manfaat dan kerugian, maka tindakan yang menghasilkan manfaat paling banyak harus didahulukan. Yang layak dipertimbangkan adalah tindakan yang membawa *maṣlahah* untuk sebanyak mungkin orang dengan sebesar mungkin manfaat yang didapatkan dari tindakan tersebut. Tindakan yang menimbulkan banyak kerugian dikalahkan oleh tindakan yang membawa sedikit kerugian. Tindakan yang menolak kerugian lebih didahulukan atas tindakan yang memproduk masalah. Sebab tindakan menolak kerugian pada prinsipnya merupakan *maṣlahah* yang membawa kepada keselamatan.⁴⁸

⁴⁶ Ibid., 31.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

Ada beberapa kaidah fiqh terkait dengan *maṣlahah* dan kerugian sesuai dengan pemikiran hukum Abû Zahrah di atas. Sebagian di antaranya adalah:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما⁴⁹

Ketika terjadi pertentangan antara dua kerugian, maka harus dihindarkan yang paling besar kerugiannya dengan melakukan yang paling ringan dari dua kerugian tersebut.

درء المفسد اولى من جلب المصالح فاذا تعارض مفسدة ومصالحة قدم دفع المفسدة⁵⁰

Menolak kerugian itu lebih utama dibandingkan menarik kemaslahatan, sehingga ketika ada pertentangan antara kerugian dan maslahat, maka menolak kerugian lebih didahulukan.

الحكم يتبع المصلحة الراجحة⁵¹

Hukum itu mengikuti maslahat yang kuat.

Atas dasar itu, Abû Zahrah menyimpulkan bahwa *maṣlahah* suatu komunitas bersifat relatif atau situasional (*iḍāfiyyah*), bukan merupakan kenyataan yang bersifat substantif, ketika dilihat dari sudut pandang pada satu per satu unsur-unsurnya. Namun jika dilihat dari keseluruhan unsur-unsurnya, maka ia bersifat substantif yang pasti.⁵²

Berdasarkan pemikiran di atas, Abû Zahrah menegaskan bahwa menjadikan manfaat yang sesungguhnya sebagai asas dalam penetapan sanksi hukum (*uqûbât*) merupakan ketetapan yang tepat (*al-ḥukm al-mustaqîm*), disertai pertimbangan penetapan sanksi hukum atas suatu tindakan bagi orang yang memang berhak mendapatkannya, dalam arti yang dipandang sebagai tindak pidana (*jarîmah*) adalah semua tindakan yang merupakan pelanggaran (*i'tidâ'*) terhadap lima maslahat yang telah ditetapkan. Orang yang melakukan pelanggaran akan mendapatkan sanksi hukum sebatas beban tanggungjawab yang bisa diembannya dari tindakan yang telah dilakukannya sesuai syarat-syarat sanksi hukum yang ada dalam ketentuan shari'ah Islam. Dengan cara seperti ini, undang-undang ditetapkan demi memelihara beberapa *al-maṣlahah al-mu'tabarah* yang ada di masyarakat, tanpa memberikan pengaruh sedikit pun pada keinginan pribadi dalam menentukan sanksi hukum. Penentuan sanksi hukum harus didasarkan pada paling

⁴⁹ Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Ashbâh wa al-Nazâir fî al-Furû'* (Surabaya: al-Hidâyah, t.th.), 62.

⁵⁰ Ibid., 62.

⁵¹ Ibid., 62.

⁵² Abû Zahrah, *al-Jarîmah*, 34.

tidak pada tiga hal, antara lain: 1) seberapa besar pelanggaran itu merugikan masyarakat, 2) seberapa banyak sanksi itu memberikan manfaat bagi korban, dan 3) seberapa berat beban yang bisa ditanggung oleh pelakunya. Menurut Abû Zahrah, ini merupakan asas yang tepat, sebab semua undang-undang pidana baik yang didasarkan pada wahyu maupun hasil pemikiran manusia pasti memiliki maksud yang sama yaitu mengatur kemashlahatan manusia dan melindungi mereka dari kerusakan (*fasâd*).⁵³

Sejumlah pakar hukum pidana menegaskan bahwa menjadikan manfaat sebagai asas dalam penetapan hukum pidana hanya bukan merupakan tahap akhir dan tahap paling sempurna dalam pemikiran tentang penetapan sanksi hukum. Sebab ada tahap lain yang lebih tinggi darinya yaitu menjadikan keadilan sebagai dasar dalam penetapan sanksi hukum tanpa memandang pada manfaat jangka pendek maupun manfaat jangka panjang, sesuai dengan pandangan Immanuel Kant dalam bidang etika. Menurut Kant, asas utama perilaku baik manusia adalah kewajiban.⁵⁴ Kewajiban adalah keadilan itu sendiri, yaitu mengasumsikan bahwa apapun yang ditetapkan undang-undang adalah berlaku atas seluruh manusia. Jika suatu perbuatan menghasilkan kebaikan dan perbaikan pada manusia dan masyarakat, maka perbuatan itu dikatakan baik. Jika perbuatan itu menghasilkan kerusakan dan kekacauan, maka perbuatan itu dikatakan buruk. Asas undang-undang adalah keadilan.⁵⁵

Menanggapi hal itu, Abû Zahrah menegaskan bahwa memisahkan sanksi hukum dari arti kemanfaatan bagi masyarakat berarti memisahkan antara sebab dari akibatnya. Sebab bangunan masyarakat

⁵³ Ibid., 34.

⁵⁴ Menurut Kant perbuatan adalah baik jika hanya dilakukan karena wajib dilakukan. Seseorang baru dikatakan memasuki taraf bermoral tatkala ia melakukan suatu perbuatan semata-mata “karena hormat kepada hukum moral”. Yang dimaksud hukum moral adalah kewajiban. Kant merumuskan Hukum moral sebagai suatu perintah pasti. Dengan ini yang dimaksudkannya adalah bahwa hukum moral itu atau bahwa ia berlaku untuk semua situasi. Lagi pula, ia berupa perintah yang berarti memiliki kekuatan dan kewenangan mutlak. Kant merumuskan ‘perintah pasti’ itu dengan ungkapannya: “Bertindaklah dengan cara sedemikian rupa sehingga kamu selalu menghormati peri-kemanusiaan, entah kepada dirimu sendiri maupun kepada orang lain, bukan hanya sekali-kali, melainkan selalu dan selamanya”. Menurut Kant, hukum moral sama universalnya dengan hukum kausalitas. Itu pun tidak dapat dibuktikan dengan akal, namun tetap mutlak dan tidak dapat diubah. Jostein Gaarder, *Sophie's World*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2012), 517-518.

⁵⁵ Abû Zahrah, *al-Jarimah*, 34.

didirikan di atas jalinan beberapa *maṣlahah* dan berkelindannya beberapa manfaat. Berdasar pergaulan manusia semacam ini, kadang-kadang sebagian pelaku bekerjasama melakukan perbuatan zalim kepada sebagian lainnya. Oleh karena itu, dalam upaya melindungi *maṣlahah-maṣlahah* ini undang-undang harus memberikan perlindungan kepada *maṣlahah-maṣlahah* yang diakui shari'ah, melarang kecurangan dan tindak kesewenang-wenangan. Sanksi hukum dapat melakukan fungsi perlindungan semacam ini jika sanksi hukum tersebut tidak memiliki unsur kesewenang-wenangan di dalamnya atau jika hukum itu adil. Dengan demikian, pemisahan keadilan dari makna manfaat berarti memisahkan sebab dari akibatnya. Sanksi hukum harus mempertimbangkan norma keadilan dan kesetaraan antara tindak pidana dan sanksi hukumnya dan kadar risiko yang mampu ditanggung pelaku tindak pidana.⁵⁶

Keadilan dalam arti ini memiliki arti relatif. Atas dasar itu, Abû Zahrah menyimpulkan bahwa keadilan dan sanksi hukum yang tidak ada kezaliman di dalamnya di satu sisi, dan manfaat di sisi lain merupakan makna-makna yang saling melengkapi dan mengikat satu sama lain yang dipersatukan oleh ikatan pemikiran yang kokoh dan kuat. Dengan demikian, tegas Abû Zahrah, manfaat dalam makna Islam sebagaimana dijelaskan dan makna-makna yang terkandung di dalamnya baik dari sisi rohani, intelektual maupun material sama sekali tidak mengandung kezaliman, bahkan ia merupakan keadilan yang sesungguhnya yang mungkin direalisasikan.⁵⁷

Berdasarkan telaah mendalam terhadap hukum pidana Islam, ternyata keadilan merupakan tujuan hukum yang menjadi poros utama keseluruhan hukum-hukum Islam. Keadilan nampak sangat jelas pada seluruh bidang hukum Islam, tidak hanya pada hukum pidana Islam. Bahkan, keadilan menempati posisi tertinggi di antara tujuan hukum Islam lainnya. Hal itu disebabkan oleh sebab yang sederhana, yaitu karena hukum Islam terdiri dari perintah dan larangan. Masing-masing ada imbalannya. Sedangkan keadilan tidak dapat dilepaskan dari imbalan/balasan. *Fuqahâ* biasa menyatakan bahwa keadilan adalah soko guru hukum Islam (*al-'adl 'imâd al-shari'ah*), sebagaimana *tauhîd* adalah soko guru aqidah. Keadilan terpusat pada fitrah manusia. Karena itu, semua aturan perundang-undangan mengakuinya. Jika tubuh memiliki beberapa panca indera, maka akal juga demikian. Di

⁵⁶ Ibid., 35.

⁵⁷ Ibid.

antara indera akal adalah indera keadilan. Oleh karena itu, Islam sebagai agama fitrah, tentu saja ketetapan hukumnya lebih banyak yang sesuai dengan ide keadilan.⁵⁸

Atas dasar itu, Abû Zahrah berpendapat bahwa aliran yang mendasarkan hukum pada asas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia yang diakui shari'ah Islam merupakan aliran praksis yang tepat, sebab ia merealisasikan penegakan prinsip-prinsip yang diakui dalam shari'ah Islam sekaligus menegakkan prinsip keadilan, meletakkan batas-batas untuk menolak tindakan berlebihan, dan menetapkan kesesuaian antara tindak pidana dan sanksi hukum atasnya. Menurut Abû Zahrah, teori utilitarianisme sebagaimana dicanangkan Jeremy Bentham tidak melepaskan sanksi hukum dari makna keadilan dalam rangka memberikan perlindungan bagi kemaslahatan manusia, akan tetapi justru menetapkan dan mengokohkan keadilan itu sendiri. Bentham menegaskan keniscayaan adanya kesesuaian antara tindakan pidana dan sanksi hukum. Adanya kesesuaian itu menjadikan sanksi hukum benar-benar hadir di dalam benak orang yang hendak melakukan tindak pidana dan cukup memengaruhi cara berpikirnya. Ketika pembuat undang-undang menetapkan sanksi hukum berangkat dari sifat dasar tindak pidana, maka keadilan telah ditegakkan dan hawa nafsu dikalahkan dalam penetapan sanksi hukum. Dalam hal ini sanksi hukum tidak datang dari pembuat undang-undang, akan tetapi berasal dari tindak pidana itu sendiri, sehingga seseorang tidak dihukum oleh saudaranya.⁵⁹

Menurut Abû Zahrah, pengaruh yang ditimbulkan sanksi hukum harus disesuaikan dengan keadaan pelaku tindak pidana supaya hasil akhir dari sanksi hukum itu tidak lebih menyakitkan dibandingkan kerugian yang timbul dari tindak pidana yang dilakukannya terhadap masyarakat. Atas dasar itu, ia menyimpulkan bahwa teori utilitarianisme yang digagas Bentham merupakan asas yang kokoh dalam penetapan sanksi hukum, karena tindak pidana merupakan pelanggaran batas terhadap kemaslahatan manusia. Teori ini tidak dapat melepaskan diri dari prinsip keadilan. Ini berarti bahwa tahap akhir dari hukum pidana sangat sesuai dengan pendapat Bentham, karena ia mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat sekaligus merealisasikan keadilan, yang berarti berada pada koridor teori

⁵⁸ Muḥammad 'Iwaḍ, *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Jinā'ī* (Kairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, 2010), 187.

⁵⁹ Abû Zahrah, *al-Jarīmah*, 36.

Immanuel Kant bahwa keadilan sejati merupakan bagian dari kewajiban yang harus ditunaikan. Dua pandangan ini dalam praktiknya senada dan seirama. Ketika kewajiban ditunaikan dan keadilan ditegakkan, niscaya terwujud kemanfaatan umum yang sesungguhnya. Ketika manfaat ditunaikan dan dihormati, niscaya keadilan ditegakkan, baik didorong motivasi menegakkan keadilan sejati sebagaimana pendapat Kant maupun didorong motivasi mendapatkan manfaat untuk sebanyak mungkin orang sebagaimana pendapat Bentham.

Berkaitan dengan penetapan tindak pidana dalam shari'ah Islam, Abû Zahrah menegaskan bahwa suatu tindakan dipandang sebagai tindak pidana manakala mengandung unsur melanggar *maṣlahah-maṣlahah* yang diakui shari'ah Islam berdasar al-Qur'ân dan Sunnah dan bahwa sanksi hukum terhadap tindak pidana harus mempertimbangkan sisi perlindungan terhadap ragam *maṣlahah* ini. Bahwa keadilan sejati yang mungkin dilakukan di dunia hanya dapat terealisasi di dalam hukum Islam, yang menegaskan bahwa keadilan harus dipraktikkan seiring dengan perlindungan terhadap *maṣlahah-maṣlahah* sosial yang diakui shari'ah Islam. Abû Zahrah menegaskan bahwa shari'ah Islam telah menetapkan hal itu sebelum perundang-undangan kontemporer lebih dari 12 abad yang lalu. Namun kembalinya pengetahuan ini ke dalam pangkuan bumi Islam merupakan salah satu bentuk penemuan barang hilang milik umat Islam.

Penutup

Abû Zahrah meminjam argumen yang biasa digunakan para filsuf utilitarianisme untuk mendukung *maṣlahah* sebagai metode *istinbât* hukum. Dalam menjelaskan arti *maṣlahah*, Zahrah seringkali mengutip pendapat dua filsuf etika Barat terkemuka, yaitu Jeremy Bentham dan John Stuart Mill. Menurutnya, ada titik temu antara sebagian *fuqahâ* yang menjadikan *maṣlahah* sebagai metode istinbat hukum dengan para filsuf utilitarianisme yang menjadikan manfaat sebagai tolok ukur moral. Bentham menggunakan kalkulus kepuasan secara kuantitatif untuk mengukur manfaat dan kerugian. Menurutnya, ada tujuh faktor yang menentukan berapa banyak kepuasan dan kepedihan yang timbul dari suatu tindakan yaitu intensitas, durasi, kepastian, kedekatan, kesuburan, kemurnian, dan jangkauan. Perhitungan akan menghasilkan saldo positif jika kredit (kepuasan) melebihi debetnya (kepedihan).

Ketika melakukan *istinbâf* hukum menggunakan metode *maṣlahah*, Abû Zahrah meminjam pendapat Bentham dan Mill sebagai kesatuan untuk mengukur *maṣlahah* dan *mafsadah*. Dari Bentham, ia mengambil kalkulasi *maṣlahah* bahwa tindakan yang seharusnya diambil adalah tindakan yang dinilai memiliki kadar manfaat terbesar untuk sebanyak mungkin orang dengan jangka waktu paling lama (*adwamuhâ*). Abû Zahrah seringkali menggunakan tiga parameter di atas, meskipun, sebenarnya ada tujuh parameter untuk mengalkulasi kepuasan tindakan menurut Bentham.

Dari Mill, Abû Zahrah meminjam pandangannya yang membagi kepuasan menjadi dua yaitu kepuasan menjadi dua yaitu kepuasan yang bersifat material dan spiritual serta menempatkan kepuasan spiritual di atas kepuasan material. Kemudian Abû Zahrah membagi *maṣlahah* menjadi dua yaitu *maṣlahah* masa kini dan *maṣlahah* masa mendatang yang mana ia lebih mendahulukan yang tersebut kedua daripada yang pertama. Dalam penerapannya terhadap kasus-kasus hukum yang ditangani berdasar kalkulasi *maṣlahah* bahwa Abû Zahrah lebih setuju pada pendapat Mill daripada Bentham, meskipun ide besarnya tetap diambil dari Bentham khususnya berkaitan dengan prinsip *The Greatest Happiness for the Greatest Number*.

Di antara kaidah penting yang merupakan temuan Abû Zahrah dalam khazanah *al-qawâ'id al-fiqhîyah* adalah kaidah yang disimpulkannya dari filsafat utilitarianisme yaitu kaidah *maṣlahah* atau manfaat sebesar mungkin bagi sebanyak mungkin orang dan kaidah bahwa kerugian yang harus dihindarkan adalah kerugian sebesar mungkin terhadap sebanyak mungkin orang.

Daftar Rujukan

- Abû Zahrah, Muḥammad. *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî: Jarîmah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- *al-Mujtama' al-Insânî fî Zîll al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- *Mâlik: Ḥayâtuh wa 'Aṣrûh, Árâuh wa Fiqhuh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- *Târîkh al-Madhâhib al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 2009.
- *Uṣûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.

- Bûṭî (al), Muḥammad Sa‘îd Ramaḍân. *Ḍawâbiṭ al-Maṣlahah fî al-Sharî‘ah al-Islâmîyah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005.
- Gaarder, Jostein. *Shoṭie’s World*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2012.
- Hallaq, Wael. B. *Was The Gate of Ijtihad Closed?*. New York: International of Middle East Studies, 16, I, 1994.
- ‘Iwaḍ, Muḥammad. *Dirâsât fî al-Fiqh al-Jinâ‘î*. Kairo: Maktabat al-Shurûq al-Dawlîyah, 2010.
- Jawzîyah (al), Ibn Qayyim. *Miftâḥ Dâr al-Sa‘âdah wa Manshûr Wilâyat al-‘Ilm wa al-‘Irâdah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. New York: McGraw Hill, 2001.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 2000.
- . *Pembaharuan dalam Islam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Râzî (al), Fakhr al-Dîn. *al-Maḥṣûl fî ‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, Vol. 6. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1998.
- Razzâq (al), Abû Bakr ‘Abd. *Abû Zabrah Imâm ‘Aṣriḥ: Ḥayâtuh wa ‘Atharuh al-‘Ilmî*. Kairo: Dâr al-I‘tiṣâm, 1984.
- Salâm (al), ‘Izz al-Dîn b. ‘Abd. *Qawâ‘id Ahkâm fî Islâḥ al-Anâm*. Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th.
- Shâṭibî (al), Abû Ishâq Ibrâhîm b. Mûsa. *al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Sharî‘ah*, Vol. 1. Saudi Arabia: Dâr Ibn ‘Affân, 1997.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Ashbâḥ wa al-Nazâir fî al-Furû‘*. Surabaya: al-Hidâyah, t.th.
- Tûfî (al), Najm al-Dîn. *Risâlah fî Ri‘âyat al-Maṣlahah*. Beirut: Dâr al-Maṣdarîyah al-Lubnânîyah, 1993.
- Waḥḍân, Nâṣir Maḥmûd. *Abû Zabrah ‘Âliman Islâmîyyan*. Kairo: Dâr al-Haram li-al-Turâth, 2012.