

# PARAMEDIA

JURNAL KOMUNIKASI DAN INFORMASI KEAGAMAAN

**Pemikiran Fiqih Ibn Qayyim Al-Jawziyah**

Ahmad Saiful Anam

**Maslahah Sebagai Istinbāt Hukum Islam (Analisis Epistemologis)**

M. Faishal Munif

**Dinamisasi Fiqih Mu'amalah Menuju Konsep Perbankan Syari'ah**

Sjechul Hadi Permono

**Dhimmi dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM**

Abu Azam Al-Hadi

**Gender dalam Islam Perspektif Al-Qur'an dan Al-Hadith**

Istibsjaroh

**Dinamika Subkultur Pesantren**

Moh. Ali Aziz

**Otonomi Daerah dan Otonomi Pendidikan Dasar:**

**Menyongsong Pendidikan Berbasis Masyarakat**

Moch. Achjar

LEMBAGA PENELITIAN IAIN SUNAN AMPEL  
SURABAYA

# PARAMEDIA

## Jurnal Komunikasi dan Informasi Keagamaan

---

---

### **Pemimpin Redaksi**

*H. A. Saiful Anam*

### **Wakil Pemimpin Redaksi**

*Bambang Subandi*

### **Sekretaris Redaksi**

*H. Fachrur Rozy Hasy*

*Syaikhul Amin*

### **Penyunting Ahli**

*H. M. Ridlwan Nasir*

*H. Imam Bawani*

*Thoha Hamim*

*H. Saidun Fiddaroini*

*H. Nur Syam*

### **Penyunting Pelaksana**

*Achmad Zaini*

*Saiful Jazil*

*Biyanto*

*Jeje Abdul Rozak*

*Amiq*

*Masdar Hilmy*

*Khoirun Ni'am*

### **Sekretariat**

*Rijalul Faqih*

*Sahuri*

*Ruhayati*

*M. Syaeful Bahar*

*Amirullah*

*Emy Tyartiani*

*Abdul HALim*

*Imampuri*

---

**Jurnal Paramedia** pertama kali terbit pada bulan April 2000, dan terbit empat kali setahun. Jurnal ini diterbitkan oleh Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel dengan Rektor sebagai pelindung dan Pembantu Rektor 1 sebagai pengarah.

---

**Alamat Penerbit/Redaksi:** Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani 117 Surabaya (60237), Telp. (031) 8410298 Ps. 30, Fax. (031) 8413300  
E-Mail: [sunanampel@surabaya.wasantara.net.id](mailto:sunanampel@surabaya.wasantara.net.id)  
Homepage: <http://www.geocities.com/hotsprings/6774>

# DAFTAR ISI

Editorial ( i )

Pedoman Transliterasi ( ii )

Daftar Isi ( iii )

- **Pemikiran Fiqih Ibn Qayyim Al-Jawziyyah**  
*Ahmad Saiful Anam ( 1 - 14 )*
- **Masalah Sebagai Istinbāṭ Hukum Islam (Analisis Epistemologis)**  
*M. Faishal Munif ( 15 - 32 )*
- **Dinamisasi Fiqih Mu'amalah Menuju Konsep Perbankan Syari'ah**  
*Sjechul Hadi Permono ( 33 - 47 )*
- **Dhimmī dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM**  
*Abu Azam Al-Hadi ( 48 - 58 )*
- **Jender dalam Islam Perspektif Al-Qur'an dan Al-Hadith**  
*Istibsjaroh ( 59 - 73 )*
- **Dinamika Sub Kultur Pesantren**  
*Moh. Ali Aziz ( 74 - 90 )*
- **Otonomi Daerah dan Otonomi Pendidikan Dasar: Menyongsong Pendidikan Berbasis Masyarakat**  
*Moch. Achjar ( 91 - 107 )*

# MASLAHAH SEBAGAI DASAR ISTINBAT HUKUM ISLAM ( Analisis Epistemologis )

M. Faishal Munif<sup>1</sup>

**Abstract:** *Maṣlahah* adalah setiap sesuatu yang menjadi dasar pemeliharaan tujuan syara' di dunia dan akhirat. *Maṣlahah* menekankan pada pertimbangan bagi agenda kemanusiaan dalam hukum, yakni pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan. Namun demikian, dalam implementasi istinbāt hukum, *maṣlahah* sering dipahami secara paradok; sebagaimana golongan memperketat masalah, dan sebagian lagi memahaminya secara moderat. Selain itu, ada pula ulama yang menggunakan *maṣlahah* secara eksklusif. Perbedaan penggunaan *maṣlahah* tersebut terkait dengan penekanan pada salah satu dari tiga teknik atau metode penelaahannya, yaitu metode *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*. Pergulatan ketiga metode tersebut akan bermuara pada porsi penggunaan akal dan naṣṣ, suatu wacana terus berlanjut tanpa selesai.

**Keywords:** *maṣlahah*, *istinbāt*, dan hukum Islam.

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen pada fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel

### Latar Belakang Masalah

Pemikiran yang didasarkan pada *maṣlaḥah* –melalui *historical critical analysis*- telah (pemah) dilakukan oleh dua sahabat Nabi saw. Pertama, sikap tegas sahabat Abu Bakar ra. untuk memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat demi kemaslahatan.<sup>2</sup> Kedua, kebijakan sahabat Umar bin al-Khaṭṭāb ra. antara lain : (a) tidak membagi habis tanah fai' kepada tentara, karena didasarkan atas kemaslahatan,<sup>3</sup> (b) tidak melakukan potong tangan terhadap pencuri pada masa *majārah* sebagaimana yang dikehendaki ayat 37 surat al Maidah.<sup>4</sup>

Langkah dua sahabat di atas menunjukkan bahwa *maṣlaḥah* –dalam kenyataan sejarah- telah menjadi referensi praktik hukum. Di samping itu telah diikuti pula oleh para imam mujtahid yang tidak hanya menghasilkan (ketetapan) hukum, tetapi juga mampu menciptakan metodologi yang dikenal dengan *uṣūl fiqh* dan menempatkan *maṣlaḥah* sebagai kerangka acuan hukum Islam. Dari kenyataan di atas, diciptakan teori/kaidah antara lain : *تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة*<sup>5</sup> (Tindakan/kebijakan imam (kepala negara) terhadap rakyat harus dihubungkan dengan kemaslahatan), *الحكم يتبع المصلحة الراجحة* (Hukum itu mengikuti kemaslahatan yang *rajiḥ*)<sup>6</sup>, dan *الضرر يزال* (Kamadaratan itu harus dihilangkan).<sup>7</sup>

- 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām secara tegas menyatakan bahwa fiqh (hukum Islam) bertumpu pada ungkapan : *جلب المصالح ودرء المقاصد*<sup>8</sup> (Menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan). Tujuan utama Syari' adalah merealisasi *maṣlaḥah* manusia.<sup>9</sup> Pandangan tersebut menimbulkan teori tentang prinsip dasar hukum Islam yang telah

<sup>2</sup> Al Zuhaili, *Uṣūl al Fiqh*.,. 801.

<sup>3</sup> Masdar F. Mas'udi "Meletakkan Kembali Maṣlaḥah sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Vol. VI, 1995, 94.

<sup>4</sup> Muhammad Sa'id Ramadān al Būfi, *Dawābiṭ al Maṣlaḥah fī al Syari'ah al Islāmiyah* (Beirut: Muassasah al Risalah, 1990) 31.

<sup>5</sup> Jalāluddin Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al Suyūfi *al Asybah wa al Naẓāir fī al Furū* (Indonesia: Dār Iḥyā' al Arabiyah, tt.) 83

<sup>6</sup> Asjmundi Abdurrachman, *Qaidah-qaidah Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976) hal. 71

<sup>7</sup> *Ibid*, 85.

<sup>8</sup> Abu Bakr al Ahdal, *al Farāid al Bahiyah Nuẓūm al Qawāid al Fiqhiyah* (Indonesia: Dār al Kutub al Arabiyah, tt.) 31.

<sup>9</sup> Mas'ud, "Meletakkan Kembali ...",225.

dikembangkan oleh para ahli hukum Islam, antara lain : Abd al Wahhāb Khallāf<sup>10</sup>, Muhammad Khudari<sup>11</sup>, dan A. Hanafi<sup>12</sup>

Ketiga pandangan tersebut dapat disederhanakan menjadi : tidak mempersulit (*'adam al ḥaraj*), terpeliharanya kemaslahatan manusia (*ri'āyah maṣālīh al nās*) dan terealisasinya keadilan (*taḥqīq al 'adl*).<sup>13</sup> Apabila dicermati lebih lanjut, maka prinsip dasar hukum Islam bertumpu pada *maṣlahah*, sedang yang lain sebagai sarana mewujudkan kemaslahatan. Dengan demikian, hal yang fundamental dari *istinbāṭ* hukum Islam adalah mengacu kepada kemaslahatan manusia. Tawaran teorik (*ijtihād*) apapun dan bagaimanapun baik didukung –secara langsung- oleh naṣṣ ataupun tidak, yang menjamin terwujudnya kemaslahatan manusia dinyatakan sah dalam kacamata Islam. Dengan paradigma tersebut, dapat dibangun postulat :<sup>14</sup> *حيثما وجدت المصلحة فتم شرع الله* (di manapun *maṣlahah* ditemukan di situlah hukum Allah).

Jika paradigma *maṣlahah* diakui sebagai dasar hukum Islam atau sesuatu yang harus ada pada setiap ketentuan hukum Islam, maka segera timbul pertanyaan: apa arti *maṣlahah*? dan bagaimana cara mengetahui dan memperoleh (pengetahuan) *maṣlahah*?

### Makna Maṣlahah

Menurut al-Gazālī, *maṣlahah* pada dasarnya adalah suatu ekspresi menarik manfaat atau menolak bahaya. Pengertian ini bukan yang dimaksudkan, sebab mencari manfaat dan menolak bahaya merupakan tujuan dan kebaikan penciptaan dalam merealisasi tujuan mereka. Tetapi yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah pemeliharaan terhadap maksud

<sup>10</sup> Abd Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al Tasyrī' al Islāmī* (Surabaya: Bungkul Indah, tt.) 18-22.

<sup>11</sup> Muhammad Khudari, *Asās al Tasyrī' al Islāmī* (Beirut: Dār al Kutub al Ilmīyah, 1988) 13.

<sup>12</sup> A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970) 22-30.

<sup>13</sup> Penyederhanaan disebabkan adanya beberapa istilah yang memiliki maksud yang sama.

<sup>14</sup> Muhammad Ma'rūf al Dawālibi, *al Madkhal ilā Uṣūl Fiqh*, (Ttp.: Dar al Ilm li al Malayin, Cet., IV, 1965) 92. Ungkapan tersebut diperkirakan ciptaan Ibn al Qayyim al Jauziyah, lihat dalam Yusuf al Qarḍāwī, *al Marjī'iyah al 'Ulyā fī al Islām li al Qur'an wa al Sunnah Ḍawābiṭ wa Mazāhir fī Fahmī wa al Tafsīr* (Beirut: Muassasah al Risālah, Cet., I, 1992) 359.

(tujuan) hukum yang terdiri dari: pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan mereka. Setiap sesuatu yang dapat menjamin lima prinsip tersebut merupakan *maṣlahah* dan (begitu pula) setiap sesuatu yang melalaikan prinsip-prinsip tersebut adalah *mafsadah* dan menolaknya masalah.<sup>15</sup>

Definisi ini menekankan pada pengertian masalah sebagai pertimbangan bagai agenda kemanusiaan dalam hukum, yakni pemeliharaan terhadap lima prinsip. *Maṣlahah* seperti ini sebenarnya tidak bergeser dari pengertian menarik manfaat dan menolak madarat dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara', walau bertentangan dengan kehendak manusia.

Menurut al-Ṭūfi, dari sudut pandang kebiasaan, *maṣlahah* adalah sebab yang mengantarkan kepada kebaikan dan kemanfaatan, seperti perdagangan merupakan sarana memperoleh keuntungan, dari sudut pandang shara', *maṣlahah* adalah sebab yang mengantarkan kepada (terpeliharanya) tujuan shara' baik yang terkait dengan ibadah atau kebiasaan.<sup>16</sup> Rumusan al Ṭūfi ini mengandung pengertian bahwa *maṣlahah* yang dikaitkan dengan kebiasaan merupakan sarana memperoleh kemanfaatan (keuntungan). Sedang *maṣlahah* yang terkait dengan syara' merupakan sesuatu yang sesuai dengan tujuan syara'.

Menurut al-Shātibī, *maṣlahah* adalah apa yang dapat melandasi tegaknya substansi kehidupan manusia dan kesempunaan (seluruh cara)hidupnya serta memperoleh apa yang dituntut/dibutuhkan kualitas-kualitas emosional dan kemampuan intelektual dalam pengertian yang mutlak, sehingga manusia dapat merasakan kenikmatan dalam hidup.<sup>17</sup> Fomulasi *maṣlahah* ini mencakup pengertian yang luas karena menjangkau substansi kehidupan manusia dan perolehan apa yang dituntut kualitas emosional dan intelektual. Apa yang dikemukakan tiga tokoh di atas dapat difomulasi ulang secara sederhana, yakni masalah adalah setiap sesuatu yang menjadi dasar pemeliharaan tujuan syara' di dunia dan akhirat.

---

<sup>15</sup> Al Gazālī. *al Mustasfa*.. Menurut Muhammad Adi Ṣālih, *maṣlahah* yang dimaksud al Gazālī berorientasi pada al mursalah karena terlepas dari dalil yang menunjuk adanya *i'tibār* atau *ilga'*, *Maṣādir al Tasyrī' al Islāmī* (Dimasyq: Mansyurāt Mudiriyah al Kutub al Jami'iyah, 1968) 473.

<sup>16</sup> Muṣṭafā Zaid, *al Maṣlahah*.., 211.

<sup>17</sup> Abu Ṭshāq Ibrāhīm Ibn Mūsā Muḥammad al Lakhmi al Syātibī, *al Muwāfaqāt ff Uṣūl al Ahkām*, (Ttp.: Dār al Fikr, Juz II, tt.)16.

## Epistema Maṣlahah

Ada tiga bentuk pemikiran (*tarīqah al-ma'rifah al-yaqīniyah*)<sup>18</sup> yang digunakan dan dikembangkan untuk mengetahui masalah, yaitu *bayān* (Indikasi atau Eksplikasi), *burhān*, dan *'irfān*. *Bayān* menurut Imam al-Shāfi'i adalah nama untuk keseluruhan makna yang mempunyai prinsip yang sama (*aṣl*), tetapi berbeda cabangnya (*far'*).<sup>19</sup> Jelasnya, dua konsep kunci yang mendasari gerak epistemologi bayani ialah *aṣl* dan *far'*. Imam al-Shāfi'i mengemukakan lima bentuk *bayān* dalam menetapkan *aṣl*. *Pertama*, *bayān* (penjelasan) yang tidak membutuhkan penjelasan lain, karena ditunjuk langsung oleh Allah. *Kedua*, *bayān* –sebagiannya- bersifat global, kemudian mendapat penjelasan dari al-Sunnah. *Ketiga*, *bayān* –keseluruhannya- bersifat global, kemudian mendapat penjelasan juga dari al-Sunnah. *Keempat*, *bayān* yang mendapat penjelasan al-Sunnah saja.<sup>20</sup> *Kelima*, *bayān* dari ijtihād yang dihasilkan dari mekanisme analogis terhadap naṣṣ.<sup>21</sup> Dari lima bentuk *bayān* di atas melahirkan konsep *aṣl* (sesuatu yang telah ada dan dikendaki oleh teks/naṣṣ) menurut Imam al-Shāfi'i terdiri dari naṣṣ (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan ijtihād.<sup>22</sup>

Deskripsi di atas memberi gambaran bahwa epistemologi *bayānī* mengambil atau mengutamakan teks sebagai sumber, *istidlāl* –terutama *qiyās*- sebagai metode dan korespondensi sebagai pengukur validitasnya, karena epistema ini dilihat dari pola *bayān i'tibār*<sup>23</sup>, dan atau menggunakan konsistensi, karena melihat kesamaan pernyataan anatar teks (naṣṣ). Penggunaan teori korespondensi ini dalam *bayānī*, karena teori tersebut mengutamakan kesesuaian antara makna yang dikandung dengan fakta.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Pinjam istilah 'Alī Abd 'Aẓīm dalam kitabnya, *Falsafah al Ma'rifah fi al Qur'an al Karīm*, (Qāhīrah: al Haiah al 'Ammah li Syuūn al Maṭābi' al Kairah, 1973) 18.

<sup>19</sup> Muhammad Ibn Idrīs al Syāfi'i, *al Risālah* (Misr: Muṣṭafā al Bābī al Ḥalabī, Juz I, 1983). 15-6

<sup>20</sup> Bentuk keempat sering disebut *al sunnah al mustaqillah*. Lihat dalam Muṣṭafā al Sibā'i, *al Sunnah wa Makānatuha fī al Tasyrī' al Islāmī* (Beirut: al Maktabah al Islāmī, 1972) 289-90

<sup>21</sup> Muhammad Abid al Jābiri, *Bunyah al 'Aql al 'Arabi Dirasah Tahllīliyah Naqdiyyah li Nuẓum al Ma'rifah fi al S|aqāfah al 'Arabiyah* (Beirut: al Markaz al S|aqāfi al 'Arabi, 1993) 113-5.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>24</sup> Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy*, Alih bahasa Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, Cet. VII, 1996) 184.

Ini berarti bahwa epistema *bayānī* harus dicermati perlakuannya terhadap teks (*naṣṣ*) yang tidak terlepas dari persoalan lafal dan makna. *Bayānī* - sebagaimana dijelaskan- memperlakukan teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) sedemikian rupa dominannya. Artinya, *maṣlaḥah* tidak dapat diketahui tanpa kehadiran dan penjelasan teks.

Dalam epistema ini dicakup aliran *skriptualisme* yang berpandangan bahwa *naṣṣ* memuat segala kehendak Shāri'. *Naṣṣ* diyakini telah merekam dan memberi informasi *maṣlaḥah* secara holistik.<sup>25</sup> Tidak ada cara lain mengetahui *maṣlaḥah* kecuali mencermati *naṣṣ* dengan *istidlāl* yang dilakukan pada wilayah *naṣṣ*. Kemudian penganut aliran ini diklasifikasi dalam dua golongan, yaitu skriptualisme ekstrim dan skriptualisme moderat.

Aliran skriptualisme ekstrim dimotori oleh mazhab al *Zāhiī* yang berpadapat bahawa *maṣlaḥah* adalah sesuatu yang abstrak dan tidak dapat diketahui, kecuali melalui petunjuk Syāri' dalam bentuk *ẓāhir* lafal. Secara ekstrim mereka menganggap tidak perlu melakukan penelitian terhadap *naṣṣ* -dengan rasio- yang pada gilirannya berakhir pada suatu pertentangan dan jauh dari kehendak bahasa (*ẓāhir naṣṣ*).<sup>26</sup> Pengetahuan manusia tentang masalah tidak dapat dijangkau dengan nalar dan aturan-aturan rasio. Pernyataan mereka dipertegas lagi: "tidak ada *maṣlaḥah* kecuali apa yang dibawa oleh *naṣṣ* dan tidak dapat dicari atau diketahui di luar *naṣṣ*".<sup>27</sup> Oleh karena itu, mereka menolak semua bentuk rasio, seperti: *qiyās*, *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, dan lainnya.

Ada keterkaitan pola pikir mereka dengan hasil *istinbāḥ* hukum. Setiap dalil dan produk hukum diyakini telah membawa *maṣlaḥah*. Dengan kata lain, aturan hukum (*legal text*) hadir di tengah-tengah masyarakat bersama-sama secara eksplisit atau implisit. Di sini tampak dengan jelas bahwa teks/*naṣṣ* telah memainkan peran yang sangat besar dan mutlak terhadap terciptanya pemahaman dan pengetahuan *maṣlaḥah*. Teks sebagai jelmaan Tuhan cukup dipahami melalui *manṭuq*-nya dan tidak

<sup>25</sup> Lihat Marzuki Wahid, "Teori Pendekatan dalam Memahami al-Qur'an dan al-Sunnah Perspektif Pemikiran al-Syatibi, dalam *Aula*, No. 03, Tahun XX, Maret 1998, 73.

<sup>26</sup> Asfari Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. I, 1996) 89.

<sup>27</sup> Syuqī Abduh al-Sāhi, *al-Madkhal li-Dirāsah al-Fiqh al-Islāmī* (Qāhirah: al-Nahḍah al-Miṣriyah, Cet. I, 1989) 279.

melalui *mafhuḥm*-nya. Namun demikian, jika suatu *maṣlahah* tidak diinformasikan oleh naṣṣ secara eksplisit, maka mereka menempuh tiga cara.

Pertama, berpegang pada *al ibāḥah al-aṣliyah* (perkenan asal/ semula) dengan metode *istiṣḥāb*.<sup>28</sup> Penggunaan *istiṣḥāb* ini dimaksudkan sebagai suatu prinsip pembuktian terhadap pengukuhan status peristiwa yang dianggap telah memiliki asal usul yang sah dari naṣṣ dan eksistensinya diakui sehingga hal yang berlawanan terlihat. Pola pikir ini didasarkan pada surat al Baqarah (2) : 29. Berdasarkan ayat tersebut, dibangun kaidah: asal dari segala sesuatu itu *ibāḥah* (perkenan).<sup>29</sup> *Ibāḥah* menunjuk kepada sesuatu yang bermanfaat (*bermaṣlahah*). Artinya, asal setiap sesuatu menginformasikan *maṣlahah* dari segi esensi dan fungsi. Di samping itu, merujuk kepada hadith Nabi saw.: *wa mā sakata 'anhu fahuwa 'afwun*<sup>30</sup> (apa yang didiamkan adalah dimaafkan (diboehkan). Ini berarti apa yang didiamkan boleh dikerjakan karena ada masalah yang dominan (*al-ghalabah*). Penggunaan *istiṣḥāb* –sebagai metode- dimaksudkan untuk mempertahankan-naṣṣ sebagai sumber mengetahui *maṣlahah* dan menghindari penggunaan rasio. Penolakan terhadap *istishab* –menurut mereka- akan mengakibatkan perubahan dan pergantian sumber.<sup>31</sup>

Kedua, melihat hubungan *bayān* antar teks. Jika terjadi pertentangan antara teks secara *zāhir*, maka dianggap telah terjadi *takḥṣiṣ* (partikulasi) atau *istithnā'* (eksepsi),<sup>32</sup> seperti keraman mengawini *mushrikah* kemudian diperbolehkan mengawini wanita *kitābiyah*. Dalam persoalan ini dianggap

<sup>28</sup> Artinya tetap berlakunya hukum asal yang telah mendapat penetapan dari naṣṣ kecuali ada dalil lain yang menunjuk perubahan hukum asal. Abū Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm, *al Iḥkām fī Uṣūl al Aḥkām* (Beirut: Dār al Kutub al Ilmiyah, Juz V, tt.) 590.

<sup>29</sup> Badrān Abū al 'Ainain Badrān, *Adillah al Tasyrī' al Muta'arīḍah wa Wujūh al Tarjih Bainahumā* (Iskandariyah: Muassasah Syabāb al Jāmi'ah, 1985) 197.

<sup>30</sup> Abū Dāwūd Sulaimān Ibn al Asy'as al Sijistānī al Azdī, *Sunan Abī Dāwūd* (Indonesia: Maktabah Dahlān, Juz II, tt.) 319.

<sup>31</sup> Ibn Ḥazm, *al Iḥkām*, V, hal. 3

<sup>32</sup> Menurut mereka, *istisnā'* dapat terjadi (menghasilkan) sesuatu yang lebih kecil atau lebih banyak. *Ibid*, IV, hal. 434. Di samping itu, *istisnā'* mencakup pengertian *nasakh*. Konsep *istisnā'* menurut mereka berbeda dengan konsep *istisna'* dari ulama pada umumnya.

telah terjadi *takhsīṣ* atau *istithnāʾ*.<sup>33</sup> Larangan atau keharaman mengawini *mushrikah*, karena ada madaratnya, kehalalan mengawini *kitābiyah* – sebagai *takhsīṣ/istithnāʾ*) karena ada *maṣlahah* (yang dominan).

Ketiga, menggunakan metode *al-dalīl* untuk memahami *maṣlahah* dari suatu naṣṣ dengan mengembangkan *dalālah* (implikasi/petunjuk)-nya secara langsung tanpa melakukan *taʿlīl* naṣṣ. Pendekatan ini antara lain berbentuk *naṭījah*<sup>34</sup> (konklusi). Misalnya, dalam Hadith Nabi saw. yang artinya setiap *muskir* (yang memabukkan) adalah *khamr*, dan setiap *khamr* adalah haram.<sup>35</sup> Konklusinya bahwa setiap yang memabukkan adalah haram. Dengan demikian, setiap *muskir* adalah *khamr* dan setiap *khamr* tidak/sedikit *maṣlahah* nya. Konklusinya setiap *muskir* tidak/sedikit *maṣlahah* nya. Konklusi ini tidak disebut dalam naṣṣ, tapi dipahami dari naṣṣ tanpa melakukan *taʿwīl*.

Mencermati karakter dan kecenderungan aliran ini tampak sekali ia mengalami keterpakuan tekstual sedemikian rupa. Keterpakuan ini dapat diformulasikan dengan ungkapan: “tidak ada *maṣlahah* dan *mafṣadah* kecuali dengan ketentuan naṣṣ. Implikasi dari konsep epistema di atas, tidak ada peran primer yang diperkenankan bagi akal manusia independen dalam menentukan *maṣlahah*. Aliran ini telah menempatkan ruang gerak yang sempit terhadap rasio dan nalar untuk mengetahui *maṣlahah* yang akan menimbulkan *mashaqqah* (kesukaran). Di samping itu, jika cara mengetahui *maṣlahah* sebatas informasi internal naṣṣ, maka akan kehilangan esensi pemahaman *maṣlahah* yang terkait dengan komunikasi kontekstualnya. Namun demikian, metode yang digunakan aliran ini – khususnya *al-dalīl*- mengindikasikan penolakan qiyas secara teoritis, sedang secara praktis menerimanya, walau diberi nama lain.

Aliran Skriptualime Moderat<sup>36</sup> melihat naṣṣ sebagai suatu yang dapat dipahami makna literal dan makna substantif. Artinya, *maṣlahah* dapat dipahami dari petunjuk teks dan konteks. Dengan demikian, pengetahuan

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, 79.

<sup>34</sup> Cara kerja metode ini lebih lengkap dapat dilihat dalam Ibn Hazm, *Ibid.*, VI, hal. 100-1, dan Aziz Dahlan, *et.al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, VI, Cet. I, 1997).8-9.

<sup>35</sup> Abū Ḥusain Muslim Ibn Hajjāj al Qusyairī al Naisābūrī, *Ṣaḥīh Muslim* (Surabaya: al Maktabah al S|aḳāfiyah, Juz II, tt.) 201.

<sup>36</sup> Istilah moderat dimaksudkan sebagai sebuah wacana untuk menetralkan pembekuan teks/naṣṣ.

*maṣlahah* dapat didekati dari dua arah. Naṣṣ al-Qur'an –sebagai informan *maṣlahah* - diyakini sebagai firman Allah. Namun, kenyataannya memasuki wilayah historis. Oleh karenanya, dalam memahami al-Qur'an tidak saja dilakukan analogis konseptual, akan tetapi perlu analogis historis kontekstual.<sup>37</sup> Di samping itu, diperlukan pemahaman kritis karena naṣṣ tewrsentuh dan terbungkus dalam kultur pada masa yang berbeda dengan kultur sekarang. Firman Allah hadir ke dalam tubuh bahasa Arab yang bersifat budaya yang berdimensi lokal dan partikular.<sup>38</sup> Aliran ini tidak lagi memandang naṣṣ sebagai simbol kebahasaan saja melainkan sebagai akumulasi makna literal dan makna substantif.<sup>39</sup> Teks hadir ingin menyampaikan potensi keutuhan makna, sedangkan makna harus merujuk kepada teks agar tidak kehilangan kontrol dan menjadi anargis. Atas pertimbangan itu, pengetahuan *maṣlahah* dapat diperoleh dari naṣṣ secara eksplisit atau dari implikasi-implikasinya dengan cara mereduksi rasio legis (kausa hukumnya)-nya.

Penggunaan dua bentuk pemahaman terhadap *maṣlahah* yang dikandung naṣṣ –dalam epistema bayān- lebih mengacu pada konsep al-Shāfi'i.<sup>40</sup> Konsep bayān yang dibangun al-Shāfi'i memberi pemahaman bahwa dua jenis makna (literal dan substantif) dapat ditelusuri dan diketahui dengan dua konsep kunci yang mendasari gerak bayān yaitu *aṣl* dan *far'*. *Aṣl* dalam konstruk bayān sumber pengetahuan *maṣlahah* yang memiliki otoritas dominan. Dengan demikian, proses pemikiran pembentukan dan perumusan *maṣlahah* pada *far'* (*maṣlahah mustanbaṭah*) harus bermuara dari *aṣl*. *Maṣlahah* dalam *far'* tidak dapat diketahui tanpa pengetahuan *maṣlahah* dalam *aṣl*. Kondisi ini dapat dinyatakan sebagai

---

<sup>37</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, Cet. I, 1996) 9.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>39</sup> Marzuki Wahid, "Teori Pendekatan., .74

<sup>40</sup> Al Syāfi'i dinilai sebagai peletak aturan wacana bayan dalam skala makro dan bentuk baku yang melampaui batas linguistik. Karena pada masa sebelumnya epistema bayān belum merupakan upaya ilmiah dalam arti identifikasi. Sedangkan peletakan aturan penafsiran teks sebelumnya sebatas upaya penyebaran tradisi secara lisan. Al Jābirī, *Bunyah al 'Aql.*, 22, dan dalam al Jābirī, *Takwīn al 'Aql al 'Arabī* (Beirut: al Markaz al S|aqāfi al 'Arabī, Cet. IV, 1991) 103. Bayān yang ditawarkan al Syāfi'i dapat mewakili pola pikir ahli uṣūl lainnya –paling tidak-mewakili Abū Ḥanīfah, Mālik dan Aḥmad Ibn Ḥambal.

bertitiktolak dari *aṣl* (dalam bentuk *istinbāṭ*), berakhir pada *far'* (dengan proses analogis) dan atas petunjuk *aṣl* (dengan kaidah *tawjih*).<sup>41</sup>

Model bayān yang dikonstruksi al-Shāfi'i berimplikasi bahwa *aṣl* sebagai sumber pengetahuan/perolehan *maṣlaḥah* diproses melalui kerja *qiyās* guna memperoleh pengetahuan *maṣlaḥah* pada *far'* dengan metode yang tepat.<sup>42</sup> Model bayān ini menimbulkan hubungan erat antara *aṣl* dengan *far'*. Hubungan erat antar dua konsep kunci ini dijelaskan dengan metode *qiyās*. Jika *qiyās* dipergunakan sebagai metode mencari pengetahuan *maṣlaḥah*, maka ia menuntut adanya kesejajaran anatara *aṣl* dengan *far'* dalam *illat*, agar *illat* baku yang ada pada *aṣl* dapat dijadikan tolok ukur pengetahuan *maṣlaḥah* pada *far'*. Dengan kata lain adanya hubungan keserasian dalalah lafal terhadap makna dan pola penerapan nalar di dalamnya. Oleh karenanya, dibutuhkan kesejajaran lafal dan makna dalam *aṣl* yang akan diberlakukan pada *far'*. Dalam epitema bayān harus mencermati hubungan *aṣl* dengan *far'* dan lafal dengan makna.

Dari keseluruhan penjelasan di atas dapat diajukan contoh larangan (bahaya) khamr. Naṣṣ (*aṣl*) menyatakan khamr dilarang.<sup>43</sup> Pernyataan itu dapat dilakukan dengan menghadirkan bendanya pada saat ayat itu turun dan dapat pula dijelaskan dengan naṣṣ saja. Dari pernyataan itu dicari alasan hukum (*ta'līl al ḥukm*), dan dari *ta'līl* itu ditelusuri *maṣlaḥah* dan *mafsadah*nya.<sup>44</sup> Kriteria di atas dapat diaplikasi pada *far'* yang telah memenuhi unsur-unsurnya dengan metode *qiyās* yang cara kerjanya melakukan perluasan nilai *maṣlaḥah* yang terdapat dalam *aṣl* kepada kasus baru (*far'*) dengan mencari unsur kesamaan yang ada pada keduanya (*aṣl* dan *far'*). Dengan demikian, pengetahuan *maṣlaḥah* dalam hukum ditujuk oleh naṣṣ dengan metode *qiyās*. Dalam pembuktiannya, khamr tidak *maṣlaḥah* bagi kesehatan akal manusia. Larangan mengkonsumsi khamr mengandung informasi *maṣlaḥah*. Pernyataan ini mengandung kebenaran pengetahuan *maṣlaḥah*, karena informasi atau pernyataan naṣṣ sesuai dengan fakta. Di samping itu, ada kesamaan dan kesesuaian informasi antar naṣṣ tentang *maṣlaḥah* khamr lebih kecil dari *mafsadah* (bahaya)-nya.

<sup>41</sup> Penggunaan metode yang tepat untuk menarik kesimpulan. Al Jābiṭ, *Bunyah*. 113-5.

<sup>42</sup> Metode yang tepat oleh al Syāfi'i diartikan *ijtihād/qiyās* dalam arti luas. Al Syāfi'i, *al-Risālah*., III, 206.

<sup>43</sup> Dalam surat al Māidah (5): 90.

<sup>44</sup> Dalam surat al Baqarah (2): 219.

Dalam epistema bayān, antar naṣṣ diyakini saling ada konsistensi informasi naṣṣ itu sendiri. Warna aliran ini tampak jelas pada pola pikir al-Shāṭibī.<sup>45</sup>

Selain bayān, burhān (demonstratif) juga dapat dijadikan sebagai instrumen pengembangan maṣlaḥah. Burhān dalam bahasa Arab adalah *al-hujjah al fāsilah al bayyinah* (argumentasi yang kuat dan jelas). Dalam istilah logika, *al burhān* adalah aktifitas intelektual untuk membuktikan kaebanaran suatu proposisi (*qaḍiyah*) melalui pendekatan *al istintāḥ* (deduksi) dengan cara menghubungkan proposisi satu dengan lainnya yang telah terbukti secara aksiomatik (*badīhī*).<sup>46</sup> Dengan demikian, *al-burhān* merupakan aktifitas intelektual untuk menetapkan suatu proposisi tertentu.

Penggunaan epistema *burhān* dalam perkembangannya merujuk pada cara kerja silogisme (*al qiyās al jāmi'*). Silogisme berarti suatu bentuk penyimpulan secara deduktif yang konklusinya ditarik dari dua premis yang tersedia dan dikonklusi lebih khusus dari pada premisnya.<sup>47</sup> Misalnya dalam kasus hukum, setiap *muskir* itu haram, *khamr* itu *muskir*, maka *khamr* haram. Dari contoh tersebut bahwa silogisme harus memenuhi tiga syarat : *Pertama*, harus ada dua *muqaddimah* (premis), yaitu *muqaddimah kubrā* (premis mayor) dan *muqaddimah sugrā* (premis minor). *Kedua*, dua premis dibentuk dari tiga *term* atau *qaḍiyah* yang salah satunya diulang penyebutannya dalam dua premis. *Ketiga*, dalam silogisme harus ada *middle term* yang disebut dalam dua premis yang berfungsi sebagai *al-sabab* (*cause*) yang membenarkan adanya *isnād* predikat kepada subyek dalam konklusi.<sup>48</sup>

Apabila tiga syarat itu dicermati, maka validitas suatu silogisme terjadi karena adanya konsistensi<sup>49</sup> kebenaran yang ada pada tiga term

<sup>45</sup> Pemunculan tokoh al Syāṭibī sekedar memperjelas pola pikir skriptualisme moderat. Dan untuk mengetahui penjelasan lebih lanjut lihat dalam al Syāṭibī, *Op.Cit.*, II, hal. 275-88.

<sup>46</sup> Al Jābiṭ, *Bunyah*. 383.

<sup>47</sup> Mahfūz Anwār, *Pokok-Pokok Logika Tradisional*, (Jakarta: Riva Bersaudara, 1985) 59.

<sup>48</sup> Al Jābiṭ, *Bunyah*,

<sup>49</sup> Menurut teori konsistensi bahwa suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Lihat dlam Jujun S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1993) hal. 55, Louis O. Kattsoff, *Elements.*, 180-81 dan Endang Saifuddin Ansari, *Ilmu Filsafat dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987) 23.

tersebut. Dengan demikian, epistema *burhān* menjadikan *mawjūdāt* sebagai sumber, kekuatan akal sebagai hasil proses perasaan, pengalaman dan penyelidikan sebagai metode/sarana dan konsistensi sebagai pengukur validitasnya.

Epistema *burhān* –sebagai aktifitas intelektual- menempatkan otoritas akal pada posisi dominan untuk memperoleh keyakinan kebenaran pengetahuan. Otoritas akal yang demikian –kata al-Ghazālī- bahwa shara’ adalah akal eksternal dan akal adalah shara’ internal. Akal akan tersesat tanpa shara’ dan shara’ tidak jelas/kabur tanpa kehadiran akal.<sup>50</sup> Lebih lanjut dikatakan bahwa akal adalah *asas naql* (periwiyatan), tanpa akal kenabian dan shari’at tidak akan ditetapkan.<sup>51</sup> Agama tidak berfungsi banyak manakala akal pikiran dikurung untuk tidak berpikir secara kritis memahami dan melaksanakan ajaran agama secara wajar.

Penggunaan epistema *burhān* dalam kajian ini tidak memberkan otoritas akal secara mandiri (lepas bebas sama sekali), tetapi –paling tidak- dapat mendampingi epistema lainnya. *Burhān* dalam kenyataan sejarah dibangun di atas landasan metode logika Aristoteles<sup>52</sup> yang ditekankan pada metode silogisme (*al qiyās al jāmi’*) terutama pada *al-qiyās al-ilm*.<sup>53</sup> Penetapan silogisme sebagai metode membawa konsekuensi terhadap penggunaan akal sebagai sarana memperoleh pengetahuan yang bersumber dari *mawjūdāt* (*nature/aḥqāq*).

Seperti lazimnya epistema, maka *burhān* memunculkan persoalan sumber pengetahuan. Ada statemen yang diajukan Toshihiko Izutsu, bahwa ada dua ragam tanda (sign/ayat). *Pertama*, tanda-tanda (ayat-ayat) yang bercorak linguistik/verbal yang menggunakan bahasa insani (bahasa al-Qur’an). *Kedua*, tanda-tanda (ayat-ayat) yang bercorak non verbal berupa

<sup>50</sup> Mahdi Faḍlillah, *al ‘Aql wa al Syar’ah Mabāḥiṣ fi Ibistimolojiyah al ‘Arabiyah al Islāmīyah* (Beirūt: Dār al Ṭālī’āt, Cet. I, 1995) 17.

<sup>51</sup> Yūsuf Qarḍawī, *al Imām al Gazālī Baina Mādīhihi wa Nāqidihi*, Alih bahasa Hasan Abrari, *al Gazali Antara Pro dan Kontra* (Surabaya: Pustaka Progresif, Cet. III, 1996) 71.

<sup>52</sup> Namun demikian logika Aristoteles bertujuan untuk ilmu semata. Sedang dalam Islam logika bertujuan untuk kepentingan ilmu dan agama. Al Jābirī, *Bunyaht.*, 284.

<sup>53</sup> *Ibid.* 394. Qiyas dalam *burhān* berfungsi sebagai *al jam’u wa al ta’līf* (menyatukan dan memadukan), sedang dalam *bayān* berfungsi sebagai *al musāwah wal al muqārabah* (menyamakan dan mendekatkan) yakni perluasan nilai asl pada far’.

gejala-gejala alam atau *mawjūdāt*.<sup>54</sup> Dua bentuk ayat itu sama-sama bersumber dari Allah. Oleh karena itu, tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya- walau dapat dibedakan. Keduanya sama-sama mengandung kebenaran dari Allah. Ini antara lain dibuktikan dari sekian ayat-ayat al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat kauniyah.<sup>55</sup> Dengan demikian, *maṣlahah* dapat diketahui dari ayat-ayat Qur'aniyah dan ayat-ayat kauniyah yang terpampang di alam semesta.

*Mawjūdāt* sebagai sumber pengetahuan (*maṣlahah*) bersifat universal dan adil. Bahkan -kata Muḥammad Iqbal- alam semesta sebagai sumber ilmu (pengetuan *maṣlahah* pen.) mengandung aspek kebenaran dan dapat mengantarkan manusia memperoleh kebenaran hakiki.<sup>56</sup>

Penetapan *mawjūdāt* sebagai informasi *maṣlahah* membawa konsekuensi penggunaan akal secara dominan. Secara tegas al-Ṭūfi menyatakan akal sebagai sarana yang mandiri untuk mengetahui *maṣlahah* dan *mafsadah* (dalam muamalah dan adat) tanpa menunggu penjelasan naṣṣ.<sup>57</sup> Kata Ibn 'Abd al Salām, bahwa sebagian besar *maṣlahah* dunia dapat diketahui melalui akal, karena *maṣlahah* tidak samar bagi setiap orang yang berakal sebelum datangnya shara'.<sup>58</sup> Bahkan, ia menegaskan bahwa jika seseorang ingin mengetahui *maṣlahah*, maka ia -secara sederhana- dapat menemukannya secara rasional dengan menganggap Syāri' tidak memberi indikasi. Hasil penemuan itu dapat dijadikan dasar membangun ketentuan hukum.<sup>59</sup> Ia mengakui peranan penting akal mengetahui *maṣlahah*, tapi ia mengakui pula tingkat kemampuannya. Baginya, pengetahuan *maṣlahah* berbeda levelnya tergantung pada level

<sup>54</sup> Toshihiko, *God and Man in the Koran Semantic of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964) 133. Ibn Taimiyah menyebut ayat-ayat verbalistik dengan *kalimat diniyah*. Sedang ayat-ayat non verbalistik disebut *kalimat kauniyah*. Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatawā* (Riyāḍ: al Mamlakah al 'Arabiyah al Su'ūdiyyah, Juz XI, tt.) 322. Atau disebut juga sunntullah yang diartikan alam raya dan fenomenanya.

<sup>55</sup> Menurut perhotungan sementara, ayat-ayat kauniyah tidak kurang dari 750 ayat. Quraish Shihāb, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung : Mizan, Cet, I, 1992) 131.

<sup>56</sup> Danusiri, *Epitemologi dalam Tasawwuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I, 1996). 43.

<sup>57</sup> Al Zuḥailī, *Uṣūl al Fiqh.*, 817.

<sup>58</sup> Abū Muḥammad Izz al Dīn Ibn 'Abd al Salām, *Qawā'id al Aḥkām fi Maṣālih al Anām* (Beirūt: Dār al Kutub al Islāmiyah, Juz I, tt.) 4.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 8.

pendekatan yang dilakukan masyarakat. Level pengetahuan *maṣlahah* yang paling rendah adalah pengetahuan untuk seluruh manusia. Lebih tinggi lagi adalah level pengetahuan *maṣlahah* melalui pemahaman *azkiyā*<sup>60</sup>. Level paling tinggi adalah petahuan *maṣlahah* melalui pemahaman atau renungan *awliya*<sup>7</sup> Allah.<sup>60</sup> Ia menempatkan otoritas akal pada level kedua karena ia lebih condong pada pendekatan sufistik.

Penggunaan dan peran akal di atas –dalam sejarah pemikiran agama Islam- telah dilakukan Mu'tazilah yang hampir melampaui wewenang wahyu. Pemikiran yang berkembang dalam kalangan mereka adalah bahwa Tuhan tidak menghendaki kecuali hal-hal yang bermanfaat bagi manusia. Dari sini timbul doktrin *al-ṣalāḥ wa al-aṣlah*, yakni Tuhan wajib menciptakan yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia. Ini berarti bahwa ciptaan Allah mengandung *maṣlahah*. Sesuatu yang dapat diketahui dengan akal melalui pengalaman, indra, penelitian, dan percobaan. Dari sini kebenaran pengetahuan *maṣlahah* dilakukan berulang-ulang dari tahap ke tahap, sehingga terjadi hubungan secara logis dan konsisten.

Di samping *bayān* dan *burhān*, *'Irfān* (*gnosis*) juga dapat dipakai mengupas *maṣlahah*. *'Irfān* –kata al Jābirī– dalam bahasa Yunani disebut *gnosis* yang berarti *ma'rifah* dan juga dipakai dalam arti hikmah.<sup>61</sup> *'Irfānī* adalah pengetahuan tentang rahasia ketuhanan yang dikhususkan bagi kelompok manusia suci. Epitema *'irfān* adalah metode memperoleh pengetahuan tentang sesuatu melalui *ilhām* dan *kashf* dengan pengalaman langsung (*'iyān*, *mushāhadah*, *mubāsharah*) atau intuitif. Menurut 'Abd al-Halim Maḥmūd –kata Achmad Chotib- adalah mencari pengetahuan melalui *taṣfiyah*, yakni membuka tabir ilahi kemudian menghubungkan diri dengan-Nya (*kashf 'ain al-ilāh thumma al ittiṣāl bihī*).<sup>62</sup> Dalam perspektif *'irfān*, wilayah batin sebagai lahan (inti bahasan) yang kesuciannya hanya dapat dipahami melalui *ilhām* atau *ishrāq* (illuminasi) dengan metode hati melalui latihan-latihan spritual dan meninggalkan kemaksiatan. Metode *'irfān* adalah metode cita rasa khusus, yakni pemahaman intuitif langsung

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>61</sup> Al Jābirī, *Bunyah.*, 253.

<sup>62</sup> Achmad Chotib, "Arti Filsafat Hukum Islam bagi Ahli Hukum Islam", *Makalah* disampaikan pada upacara pengukuhan Guru Besar IAIN Syarif Hidayatukkah, Jakarta, 26 Mei 1989, 5.

yang lazim disebut pengetahuan iluminasi (*kashf*).<sup>63</sup> Pengetahuan *maṣlahah* yang diperoleh melalui metode *'irfān* tidak melalui *istidlāl*, tetapi diberikan langsung ke dalam hati manusia ketika terungkap hijab antara manusia dan Tuhan melalui *riyāḍah* (latihan) dan *mujāhadah* (perjuangan).

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa epistema *'irfān* menjadikan pengalaman ruhani sebagai sumber, hati (intuisi) sebagai metode dan –diutamakan- pragmatis<sup>64</sup> sebagai uji validitasnya, karena *'irfānī* termasuk *'ilm al-ḥudūrī* dan tidak dapat diuji dengan korespondensi.<sup>65</sup>

Epistema ini dipakai atas pertimbangan-pertimbangan. *Pertama*, tidak setiap sesuatu dapat ditundukkan oleh eksperimen (empirik pen.-) dan tidak dapat pula diprediksi oleh rasional spekulatif.<sup>66</sup> *Kedua*, suasana intuitif adalah sangat obyektif dan tidak hanya dipandang sebagai persembunyian ke dalam kabut subyektifitas yang murni karena merupakan pengalaman langsung. *Ketiga*, *'irfānī* –sebagai pengalaman religius- sama dengan fakta lain dalam pengalaman manusia.<sup>67</sup> *Keempat*, penggunaan metode *'aqlī* semata selalu berakhir dalam keragu-raguan.<sup>68</sup> *Kelima*, adanya klaim bahwa *'irfānī* merupakan pengetahuan (metode) yang paling tinggi karena melalui *kashf* atas *ilhām*.<sup>69</sup> Al-Qusyairī menempatkan pada tingkat

<sup>63</sup> Abū al Wafā al Taftāzānī, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Mizan, 1985) hal. 17. Lihat pula dalam al Jābirī, *Bunyah*., 374.

<sup>64</sup> Kebenaran pragmatis adalah kebenaran yang didasarkan kepada manfaat (utility), kemungkinan dikerjakan atau akaibat yang memuaskan, Harold H. Titus, Marilyn S. Smith dan Richrd T. Nolan, *Livig Issues in Philosophy*, Alih bahasa HM. Rasjidi, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1984) 241. Dengan kata lain kebenaran yang bersifat fungsional dalam kehidupan praktis.

<sup>65</sup> Mehdi Ḥa'irī Yazdī, *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, Alih bahasa Ahsin Muhammad, *Ilmu Huduri Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Islam* (Bandung: Mizan, Cet. II, 1994) 76-9. Namun dapat pula menggunakan konsistensi karena melihat epistema ini dari konsistensi (kesamaan) pemahaman dan pengalaman ruhani antar masing-masing subayek - kebenaran- dibuktikan dalam kerangkanya itu sendiri atau *tadmin* (keterkandungannya).

<sup>66</sup> Agus Efendi, "Tasawwuf Sebagai Mazhab Epitemologi", dalam *al Hikmah*, No.17, Vol. VII, Yayasan Mutahhari, 1996, 98.

<sup>67</sup> Muḥammad Iqbāl, *The Reconstruction of Relegious Thought in Islam*, Alih bahasa Ali Audah, Taufiq Ismail dan Goenawan Muhammad, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam* (Jakarta: Tinta Mas, 1966, 18-21.

<sup>68</sup> Achmad Chotib, "Arti Filsafat Hukum Islam...",3.

<sup>69</sup> Al Jābirī, *Bunyah* 251 dan Harold Titus et.al, *Livig Issues* ..,205.

*ḥaqq al yaqīn*.<sup>70</sup> Oleh karenanya hanya Allah dan *'irfāniyyūn* yang mengetahui hakekat di balik *zāhir*.<sup>71</sup>

*'Irfān* sebagai metode perolehan pengetahuan melalui penampakan langsung kepada subyek –dalam tasawwuf- disebut *ma'rīfah*. Sarana mencapai *ma'rīfah* adalah kalbu, bukan indra bukan pula akal budi (nalar). *Kalbu* yang dimaksud bukan bagian dari tubuh secara fisik, akan tetapi merupakan percikan ruhaniyah ketuhanan yang merupakan hakekat realitas manusia. Terkadang ia terkait dengan segumpal hati manusia. Namun, sejauh ini daya nalar manusia belum bisa memahami kaitan antara keduanya.<sup>72</sup>

Dalam pemikiran *'irfān*, naṣṣ diyakini berdimensi eksoteris (*zāhir*) dan esoteris (*baṭīn*). Namun demikian, kawasan esoteris lebih mendominasi makna suatu ajaran. Sumber kebahasaan dinilai tidak mampu memfasilitasi makna yang tidak dapat diganti dengan teks.<sup>73</sup> Untuk sampai pada kawasan batin harus melalui pendekatan intuitif. Pengetahuan –kebenaran-*maṣlaḥah* suatu ajaran dapat diperoleh melalui kajian aspek esoteris dari makna ayat-ayat al-Qur'an dan Hadīh, karena *maṣlaḥah* diyakini berada di balik tabir teks bukan pada *zāhir* lafal dan maknanya. Suatu perbuatan yang didasarkan pada pemahaman dua dimensi (eksoteris dan esoteris) akan memperoleh ilmu yang dapat mengungkap hikmah (*maṣlaḥah*) yang dikandung al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>74</sup>

Seorang *'irfānī* –dengan kemampuan proses kejiwaannya- sampai pada tahap *tajallī* (jawaban batin terhadap persoalan yang dihadapi) tentang pengetahuan *maṣlaḥah* yang harus melalui tahapan *riyāḍah* (latihan ritus). Pengetahuan *maṣlaḥah* yang diperoleh melalui pendekatan intuitif hanya dapat dilakukan oleh orang tertentu (*awliyā'*) karena mereka sangat konsisten terhadap hukum-hukum Allah, sehingga penyelidikan dan

<sup>70</sup> *Ibid*, 252.

<sup>71</sup> Abd al Kaṣīm Ibn Hawazān al Qusyairī, *al Risālah al Qusyairiyah* (Beirūt: Dār al Kitāb al 'Arabī, tt. 180.

<sup>72</sup> Al Taftāzānī, *Sufi dari Zaman*.

<sup>73</sup> Lihat dalam Marzuki Wahid, *Teori Pendekatan*. Pernyataan itu menimbulkan asumsi bahwa bahasa tulis (teks) menipu makna. Kenyataan ini tidak berlaku bagi Allah karena al-Qur'an lafal dan maknanya menjadi tanggungan Allah sendiri (al Hijr 15: 9), walaupun melibatkan manusia. Allah Maha Cermat dalam memilih kata untuk sebuah makna yang dikandung.

<sup>74</sup> Abū Naṣr al Sarrāj al Ṭūsī, *al Luma'* (Miṣr: Dār al Kutub al Hadīṣah, 1960) hal. 147.

ijtihād mereka sangat sempurna.<sup>75</sup> Dari sini pengetahuan *maṣlahah* dimungkinkan dapat diperoleh melalui iluminasi (menampakan langsung) kepada subyek (*'irfānī*), bahkan pengetahuan seorang *'irfānī* mampu mencapai *maṣlahah* yang ada pada tingkat *ḥaqq al-yaqīn*. *Maṣlahah* diperoleh melalui proses pada tingkat *takhallī* (pengosongan diri dari perbuatan tercela) dan proses pada tingkat *tahallī* (meperbanyak amal soleh yang dihiasi dengan *al-akhlāq al-karīmah*) kemudian sampai pada tingkat *tajallī*. *Maṣlahah* yang ditangkap dan dirasakan pada tingkat *tajallī* tidak dapat ditukar dengan *maṣlahah* pada tingkat *rukḥṣah* syarī'ah karena *rukḥṣah* berada pada level bawah. Pandangan dan sikap di atas memiliki implikasi serius terhadap kemaslahatan manusia, karena dinilai mengabaikan kemaslahatan itu sendiri. Pada dasarnya penerimaan *rukḥṣah* berarti merealisasi sebagian kemaslahatan karena kewajiban dalam *'azīmah* dirasakan sulit, bahkan nyaris tidak dapat dilaksanakan.

Sesuai dengan tradisi *'irfāniyyūn*, pengetahuan atau perolehan *maṣlahah* terasa sulit bagi orang lain. Sebagai contoh, kemaslahatan/manfaat dalam ibadah seperti ṣalat yang berfungsi mencegah pelakunya dari (perbuatan) keji dan munkar sebagaimana dalam surat al 'Ankabūt (29): 45. Berdasarkan pernyataan di atas Muhy al-Dīn bin 'Arabi mengklasifikasi ṣalat menjadi tujuh macam tingkat. Tingkat paling rendah ṣalat *al-badaniyah* (raga) dan tingkat tertinggi ṣalat *al-khifā'* (dengan jiwa yang berdialog mesra) yang dapat mengantarkan seseorang pada *maqām fanā'* (penghancuran diri untuk lebur dengan Allah) dalam *'ain al waḥdah* (esensi kesatuan manusia dengan Allah). Apabila ṣalat tidak dapat mengantarkan seseorang pada tingkat *fanā'* berarti ia telah memberikan kemaslahatan kepada pelakunya secara maksimal.<sup>76</sup> Sedemikian rupa dari tujuh macam tingkat ṣalat di atas disederhanakan menjadi dua macam. *Pertama*, *ṣalāt syarī'ah*, yakni gerakan-gerakan raga seperti berdiri, membaca, ruku', sujud dan sebagainya. *Kedua*, *ṣalāt tarīqah*, yakni ṣalat hati yang dilaksanakan selama hidup tanpa putus<sup>77</sup> yang merupakan bentuk kerinduan hati kepada Allah. Pelaksanaa ibadah (ṣalat) bagi *'irfāniyyūn* tidak sekedar gerakan raga

<sup>75</sup> Ibn Abd al Salām, *Loc. Cit.*

<sup>76</sup> Muhy al Dīn Ibn 'Arabi, *Tafsīr al Qur'ān al Karīm* (Beirut: Dār al Yaqaẓah al 'Arabiyah, Juz II, Cet. I, 1968) hal. 248-9.

<sup>77</sup> Abū Muḥammad Abd al Qādir Ibn Abī Ṣālih Abdillah Ibn Jankī Dust al Jailāni, *Sirr al Asrār wa Muḥir al Anwār fīmā Yaḥtaj Ilaih al Abrār* (Dimasyq: Dār al Sanābil Cet. III, 1994) hal. 104.

lahiriyah, tetapi mengandung gerakan ruhaniyah. Gerakan jasmaniyah – dimungkinkan pada saat tertentu- ditinggalkan dibanding gerakan ruhaniyah. Pada saat seseorang tidak dapat melaksanakan ṣalat lahiriyah ia tetap diwajibkan melaksanakan ṣalat batiniyah, walau dengan niat saja.

### **Kesimpulan**

Dari kajian secara komprehensif terhadap persoalan pokok. dapat diperoleh kesimpulan bahwa:

1. *Maṣlahah* adalah setiap sesuatu yang menjadi dasar pemeliharaan tujuan syara' –kemaslahatan agama, jiwa, akal, kehormatan/keturunan dan harta- di dunia dan akhirat. Dengan kata lain adalah sesuatu yang fondamental yang harus menjadi landasan setiap hukum Islam.
2. *Maṣlahah* sebagai dasar hukum Islam diketahui melalui informasi:
  - a. *Naṣṣ* (teks) dengan pendekatan *istidlāl* bagi skriptualisme literal dan *qiyās* bagi skriptualisme moderat. Tingkat validitasnya dapat dilihat pada korespondensi (kesesuaian) antar statemen *naṣṣ* dengan fakta.
  - b. *Mawjūdāt* dengan kekuatan akal –khususnya melalui mekanisme silogisme- sebagai hasil proses padu antara *hiṣṣ* (indra/rasa), pengalaman dan penyelidikan terhadap *mawjūdāt* itu sendiri. Uji validitasnya dibuktikan dengan adanya koherensi (hubungan) dan konsistensi (kejelasan) secara -kontinu dan logis- antara kemaslahatan yang diketahui dengan kemaslahatan yang ada sebelumnya

*Pengalaman batin* (vision) seseorang secara pribadi melalui *ilhām* ke dalam hati setelah melalui tahapan perjuangan pembersihan diri dalam ibadah. Dari perjuangan ini menimbulkan perasaan yang diyakini mengandung unsur kognitif. Kelaziman seorang mistikus mengetahui *maṣlahah* sering tidak dideskripsikan ke dalam bahasa yang logis dan lugas. Penekanan pengetahuan *maṣlahah* pada informasi vision dapat dilihat dari konsekuensi-konsekuensi praktis yang bermanfaat bagi kehidupan dan hidup seseorang –tertentu- yang mencarinya.