

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Prolog (Pengantar, Tamhid)

Allah menurunkan agama Islam kepada umatNya disertai dengan aturan-aturan. Aturan-aturan tersebut dibuat oleh Allah agar manusia selamat hidup di dunia sampai ke akhirat kelak. Agama Islam beserta aturan-aturan hukum yang dibuat oleh Allah tersebut merupakan wahyu, diturunkan kepada para Nabi dan RasulNya melalui perantaraan Malaikat Jibril. Sedangkan Nabi dan Rasul terakhir adalah Muhammad SAW.

Wahyu yang diturunkan oleh Allah tersebut, adakalanya untuk menyelesaikan persoalan hukum yang sedang dihadapi oleh umat Islam kala itu, dan dalam ilmu Al Qur'an dikenal dengan istilah *asbabun nuzul* atau sebab-sebab turunnya wahyu atau ayat Al Qur'an.¹ Namun apabila Allah tidak menurunkan wahyu kepada Nabi atau Rasul untuk menyelesaikan persoalan hukum tertentu yang sedang dihadapi oleh umat Islam kala itu, maka Nabi melakukan *ijtihad*, menggali hukumnya (*istinbath*),

¹Asbabun-Nuzul, jika ditinjau dari perspektif yuridis sangat membantu umat Islam untuk memecahkan persoalan hukum yang dihadapinya dalam kehidupan sehari-hari, yaitu dengan cara melakukan interpretasi yuridis historis. Bahkan teori *double movement* Fazlur Rahman amat sangat bergantung pada keberadaan ilmu ini.

kemudian hasil *ijtihad* Nabi tersebut disebut dengan As Sunnah baik berupa *qauliyah*, *fi'liyah* dan *taqriyah*. Dengan demikian terlihat bahwa, sumber hukum Islam semasa Nabi Muhammad SAW hidup hanya dua yaitu, Al Qur'an dan As Sunnah Nabi sebagai empirisasi dari wahyu Allah. Seiring dengan wafatnya Nabi Muhammad SAW meluasnya wilayah kekuasaan Islam, terpercarnya para sahabat Nabi ke berbagai wilayah, dan banyaknya para sahabat yang gugur dalam pertempuran, maka umat Islam mendapat tantangan baru di bidang hukum, karena kadang kala masalah hukum yang sedang dihadapi tidak ada hukumnya di dalam Al Qur'an dan al Sunnah, dan dalam rangka menyelesaikan persoalan-persoalan hukum baru yang sedang dihadapi tersebut, para sahabat selalu ber*ijtihad*, dan mereka dapat dengan mudah menemukan hukum atas masalah-masalah yang sedang dihadapi oleh umat Islam kala itu karena para sahabat sangat mengenal teknik Nabi ber*ijtihad*. Hasil *ijtihad* para sahabat tersebut, jika tidak dibantah oleh sahabat Nabi yang lainnya, maka dianggap *ijma'* para sahabat. Sebaliknya, jika hasil *ijtihad* sahabat Nabi tersebut dibantah oleh sahabat Nabi yang lain, maka hasil *ijtihad* sahabat Nabi tersebut tidak dapat dianggap sebagai *ijma'* para sahabat, melainkan hanya pendapat pribadi para sahabat Nabi tentang persoalan-persoalan hukum tertentu. Dengan demikian terlihat bahwa, sumber hukum Islam pada masa sahabat hanya tiga yaitu; Al Qur'an, As Sunnah dan *ijma'* para sahabat.

Seiring dengan berjalannya waktu, dan wafatnya para sahabat Nabi, maka otoritas *tasyri'* jatuh ke tangan generasi *tabi'in* kemudian *tabi'it tabi'in* dan seterusnya. Setelah masa sahabat, dalam rangka memecahkan persoalan-persoalan hukum yang dihadapi oleh umat Islam, para ulama tetap berpegang teguh kepada Al Qur'an, As Sunnah dan *ijma'* para sahabat. Namun karena persoalan hukum yang

dihadapi oleh umat Islam selalu berkembang dan merupakan persoalan hukum baru, di mana dalam Al Qur'an, As Sunnah dan *ijma'* para sahabat tidak ditemukan hukumnya, maka para ulama dalam mengagali hukumnya, memakai beberapa metode *istinbath* hukum di antaranya; *masalah mursalah* atau *istislah* oleh Imam Malik, *Istihsan* oleh Imam Hanafi, *Qiyas* oleh Imam Syafi'i, *Istishab* oleh Imam Ahmad bin Hambal dan lain sebagainya. Beberapa metode *istinbath* hukum yang dipakai oleh para imam *mujtahid* di atas, metode *qiyas* mendapat tempat di hati sebagian besar ulama dan umat Islam karena berdasarkan kepada *nash* Al Qur'an dan atau As Sunnah tertentu. Mayoritas ulama menerima *qiyas* sebagai sumber hukum Islam yang keempat setelah Al Qur'an, As Sunnah dan *ijma'* para sahabat.² Sedangkan metode *istinbath* hukum yang lainnya, termasuk *masalah mursalah* atau *istislah* yang diperkenalkan oleh Imam Malik ra selalu diperdebatkan, bahkan ditolak oleh mayoritas penganut madzhab Syafi'iyah.³

Teori *masalah mursalah* atau *istislah* sebagaimana disebutkan di atas, pertama kali diperkenalkan oleh Imam Malik pendiri *madzhab* Malikiyyah. Namun karena pengikutnya yang lebih akhir mengingkari hal tersebut, maka setelah abad ketiga hijriyah tidak ada lagi ahli usul fiqih yang menisbatkan *masalah mursalah* kepada Imam Malik⁴ sehingga tidak berlebihan jika ada pendapat yang menyatakan bahwa teori *masalah mursalah* ditemukan dan dipopulerkan oleh ulama-ulama usul fiqih dari kalangan Syafi'iyah yaitu Imam al Haramain al Juwaini, guru Imam al Ghazali. Dan menurut beberapa hasil penelitian ahli usul fiqih yang paling banyak

²Abdul Wahaf Khallaf (2003), *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Rajawali Press, Jakarta, hal 1-23

³Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), *Fisafat Hukum Islam Ghazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, hal. 184.

⁴Wael B. Hallag, (2000), *A History of Islamic Legal Theories*, Alih bahasa E. Kusnadiningrat, Rajawali Press, Jakarta, hal. 165-166

membahas dan mengkaji *masalah mursalah* adalah Imam al Ghazali yang dikenal dengan sebutan *hujjatul Islam*.⁵

Imam Malik oleh penulis muslim digolongkan ke dalam golongan sahabat kecil, karena di waktu kecilnya, dia sempat bertemu dengan Rasulullah. Imam Malik merupakan salah seorang imam *mujtahid* yang empat yaitu Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hambali yang sempat bertemu dan belajar banyak kepada para sahabat Nabi. Imam Malik tinggal di Madinah, pusat pemerintah Islam waktu itu. Karena Madinah merupakan pusat pemerintahan Islam dan tempat tinggalnya Nabi setelah hijrah dari Makkah, maka Madinah dikenal pula dengan sebutan kota hadist. Dalam rangka menyelesaikan persoalan-persoalan hukum baru yang dihadapi oleh masyarakat muslim waktu itu, Imam Malik mencari hukumnya di dalam Al Qur'an, dan jika tidak menemukannya dalam Al Qur'an, maka Imam Malik mencarinya di dalam As Sunnah Nabi⁶ dan apabila di dalam Al Qur'an dan As Sunnah tidak ditemukan, maka dia mendasarkan pendapatnya kepada *ijma'* para sahabat, dan apabila *ijma'* para sahabat tidak ada mengenai masalah (hukum) tersebut, maka Imam Malik menggali hukum (*istinbath*) dengan cara *berijtihad*. Sedangkan metode *ijtihad* yang dipakai oleh Imam Malik dalam rangka menggali hukum (*istinbath*) ada dua yaitu; *qiyas* dan *istislah* atau *masalah mursalah*.

⁵ Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), *Op. Cit*, hal. 63-64. Penulis sendiri cenderung dengan pendapat pertama yang menyatakan teori *masalah mursalah* pertama kali diperkenalkan oleh Imam Malik dan menjadi populer di tangan Imam Ghazali.

⁶ Imam Malik menerima hadist-hadist ahad sebagai *hujjah* (sumber hukum Islam) yaitu apabila hadist-hadist ahad tersebut sesuai dengan amalan dan perilaku masyarakat Madinah. Namun jika hadist ahad tersebut tidak sesuai dengan amalan dan perilaku masyarakat Madinah maka hadist ahad tersebut tidak diterima oleh Imam Malik sebagai *hujjah*. Imam Malik membuat tolak ukur amalan dan perilaku masyarakat Madinah untuk dapat menerima hadist ahad sebagai *hujjah* karena pada masa itu sudah banyak berkembang hadist-hadist palsu di kalangan umat Islam. Imam Malik menganggap masyarakat Madinah lebih tahu mengenai Sunnah Nabi karena mereka tinggal satu kota bersama Nabi. Tolak ukur yang dibuat oleh Imam Malik tersebut ditolak oleh Imam Syafi'i, muridnya dengan alasan bahwa setelah meninggalnya Nabi dan meluasnya wilayah kekuasaan Islam para sahabat Nabi telah menyebar ke berbagai wilayah Islam.

Metode *qiyas* dipraktekkan atau digunakan oleh Imam Malik apabila ada *nash* tertentu, baik Al Qur'an maupun As Sunnah yang mendasarinya. Sedangkan metode *istislah* atau *maslahah mursalah* dipraktekkan oleh Imam Malik apabila masalah (hukum) yang sedang dihadapi, tidak ada satupun *nash* yang mendasarinya, baik yang membenarkan maupun yang melarangnya, bahkan dalam kasus-kasus tertentu, Imam Malik menggunakan metode *maslahah mursalah* dalam men-takhsis ayat-ayat Al Qur'an yang bersifat umum.⁷ Dan yang menjadi bahasan di sini hanya metode *istislah* atau *maslahah mursalah*.

B. Macam-Macam Munasib.

Ada baiknya sebelum membahas secara komprehensif mengenai *maslahah mursalah* terlebih dahulu penulis paparkan tentang bab *munasib* yang mempunyai kaitan erat dengan bab *maslahah mursalah*.

Dalam pembahasan *masalik al illat* pada bab *qiyas*, terdapat pembahasan berupa *al munasabah* dimana *al munasabah* itu sendiri berarti pemaparan sifat yang secara rasio sesuai dengan penerapan hukum dan merupakan satu diantara metode penerapan *illat* -yang berarti bahwa sifat itu patut dijadikan landasan penetapan hukum dengan menggunakan metode *qiyas*.⁸ Dilihat dari segi kelayakannya, Wahbah Zuhailiy membagi *munasib* dalam tiga klasifikasi yakni *al munasib al mu'tabar*, *al munasib al mulgha*, dan *al munasib al mursal*.

1. Al Munasib al Mu'tabar.

⁷Abdul Wahaf Khallaf, (2003), *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Rajawali Press, Jakarta, hal. 110.

⁸Wahbah Zuhaili, (2008) *Ushul Fiqh Islamiy*, Beirut, Lebanon: Dar Fikr, Juz 2 (dua) hlm. 33

Al munasib al mu'tabar berarti bahwa syari' mengakuinya sebagai illat penetapan hukum. Hal ini diketahui dari ketentuan-ketentuan hukum syara' dalam permasalahan-permasalahan kasuistik yang mengacu pada *al munasib* tersebut. Semisal semua hukum-hukum syara' yang diformulasikan dan diberlakukan untuk memelihara *maqashid al syâri'ah al kulliyah* (tujuan-tujuan dasar syariat) yang mencakup lima hal, yakni *hifzd al din* (memelihara agama), *hifd al nafs* (perlindungan jiwa), *hifzd al 'aql* (perlindungan terhadap akal), *hifzd al nasl* (pemeliharaan keturunan), *hifzd al mal* (dan perlindungan atas harta kekayaan).⁹

Wahbah menjelaskan keterangan diatas dengan memberikan contoh bahwa jihad dan penumpasan kaum murtad bertujuan untuk memelihara agama, pemberlakuan hukum *qishash* untuk memelihara jiwa, diharamkannya *khamr* dan sanksi yang diberikan pada peminumnya adalah untuk memelihara akal manusia, keharaman zina ditujukan untuk memelihara garis keturunan, keharaman mencuri, pemotongan tangan pencuri serta pensyariatan ganti rugi atas pelanggaran hak milik dikukuhkan untuk menjaga harta kekayaan. Begitu pula *rukhsah* (keringanan) diperbolehkannya tidak berpuasa ramadhan bagi musafir dan penderita sakit, *qashar* dan *jama'* dalam shalat bagi musafir, semua ini disyariatkan untuk menolak atau menghindari kesulitan pada manusia.

Dalam menyikapi sifat-sifat tersebut tidak ada perbedaan lagi status kelayakannya sebagai variabel kebolehan penetap hukum (illat) berdasarkan penelitian (*istiqlal*) bahwa hukum-hukum syara' diformulasikan untuk menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan (*jalb al maslahah wa daf' al mafsadah*).

2. *Al Munasib al Mulgha*.

⁹ Lihat pula: Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Beirut, Lebanon: Dar Fikr) hlm. 278

Al munasib al mulgha berarti *munasib* dimana syara' mengakui dengan menolak keberadaannya sebagai *illat* penetapan hukum. Hal ini dapat diketahui dengan ketentuan-ketentuan hukum yang menunjukkan tidak diperhitungkannya *munasib* ini. Contohnya seperti *kafarat* dari pembatalan puasa ramadhan dikarenakan melakukan hubungan badan dengan lawan jenis. *Kafarat* dalam hal ini adalah memerdekakan budak, berpuasa selama dua bulan berturut-turut, memberikan makanan kepada enam puluh orang miskin. Ketentuan *kafarat* tersebut harus dipenuhi secara berurutan sesuai taraf kemampuan. Bagi orang yang kaya mungkin saja hukuman yang bisa membuatnya bertobat adalah berpuasa selama dua bulan berturut-turut. Karena dengan kekayaan yang dimilikinya, memerdekakan budak ialah hal yang mudah untuk dilakukan dan dalam hal ini (menghukumi berpuasa pada si kaya) terdapat kemaslahatan agar dia jerah. Namun syara' tidak menyikapi kemaslahatan tersebut dan tetap mewajibkannya memerdekakan budak sebagaimana yang telah ditentukan dalam As Sunnah. Atau, karena *kafarat* bertujuan untuk sekedar menguji kadar kepatuhan seorang hamba. Sifat ini (*al munasib al mulgha*) tidak ada *khilaf* bahwa ia tidak dapat dijadikan *illat* hukum sebagaimana yang telah disinggung awal.

3. *Al Munasib al Mursal*.

Munasib yang ketiga ini ialah sifat dimana tidak diketahui bahwa syara' menyikapinya dengan penolakan atau pengakuan atas keberadaannya baik dalam *nash* atau *ijma'*. Maksudnya, tidak ditemukan dalam hukum-hukum syara' hal-hal yang menunjukkan diakui atau ditolak keberadaan sifat tersebut.

Di sinilah titik tolak perbedaan pendapat para ulama' ushul akan kebolehan menjadikan sifat ini sebagai *illat*. Ada berbagai istilah yang digunakan ushuliyin,

Kalangan Malikiyah menyebutnya *masalah mursalah*, Imam Ghazali menyebutnya dengan *istishlah*, ulama' ushul kalangan *mutakallimin* menyebutnya dengan *al munasib al mursal al mula'im*, sebagian yang lain menyebut *al istidlal al mursal*, sedangkan al Haramain dan Ibnu al Syam'ani menyebutnya dengan *istidlal*.¹⁰

C. Macam-Macam Masalahah

Pembagian sifat yang selaras dengan penerapan hukum (*al washf al munasib*) diatas ialah dilihat dari segi pengakuan dan tidaknya syara' terhadap *masalahah* tersebut. Dari segi prioritas waktu pemenuhannya, *masalahah* terbagi menjadi tiga macam.

1. Al Dharuriyah

Maslahah ini adalah suatu hal yang urgen bagi kehidupan manusia di dunia maupun akhirat. Apabila *masalahah* ini tidak terwujud maka kehidupan di dunia akan timpang, kebahagiaan akhirat tidak tercapai dan mendapat siksa. Kemaslahatan ini ialah memelihara *maqashid al syari'ah al kulliyah* (tujuan-tujuan dasar syariat) yang mencakup lima hal, yakni *hifzd al din* (memelihara agama), *hifd al nafs* (perlindungan jiwa), *hifzd al 'aql* (perlindungan terhadap akal), *hifzd al nasl* (pemeliharaan keturunan), *hifzd al mal* (dan perlindungan atas harta kekayaan).

2. Al Hajiyyah

Maslahah al hajiyyah (sekunder) ialah *masalahah* yang dibutuhkan manusia untuk menghilangkan kesulitan. Apabila hal ini tidak terwujud maka manusia akan mengalami kesulitan dan kesempitan yang tidak sampai mengakibatkan bahaya terhadap manusia itu sendiri. Syari' dalam mewujudkan *masalahah* ini mensyariatkan

¹⁰ Wahbah al Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 33-35

ketentuan-ketentuan dalam *muamalah*, keringanan kebolehan *jama'* dan *qashar* shalat bagi musafir, dipebolehkannya tidak puasa bagi wanita hamil, menyusui dan orang sakit, dan lainnya.

3. *Al Tahsiniyah*

Maslahah ini ditujukan untuk mengakomodasi adat istiadat (kebiasaan) dan akhlak yang mulia. Seperti disyariatkannya bersuci sebelum shalat, berpakaian indah dan rapi, dan lainnya.¹¹

D. Definisi Maslahah Mursalah

Kata *maslahah* yang dalam Bahasa Indonesia dikenal dengan *maslahat*, berasal dari Bahasa Arab yaitu *maslahah*. *Maslahah* ini secara bahasa atau secara etimologi berarti manfaat, faedah, bagus, baik, kebaikan, guna atau kegunaan.¹² *Maslahah* merupakan bentuk *masdar* (*adverd*) dari *fi'il* (*verb*) *shalaha*. Dengan demikian terlihat bahwa, kata *maslahah* dan kata manfaat yang juga berasal dari bahasa arab mempunyai makna atau arti yang sama.

Maslahah sama halnya dengan manfaat yang berarti *masdar* bermakna *shalah* (damai, baik, dan lainnya), pengarang kitab *Lisan al Arab* sebagaimana dikutip oleh Dr. Muhammad Sa'id Ramadhan al Buthi mengatakan bahwa *maslahah* bermakna dua wajah, yakni *maslahah* bermakna *shalah* dan *maslahah* yang berarti salah satu dari *mashalih*.¹³

¹¹ *Ibid*, juz II, hlm. 35-36

¹² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (1996), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, cet ke 2, hal. 634.

¹³ Muhammad Sa'id Ramadhan al Buthi, *Dhawabith al Maslahah fi Syari'ah al Islamiyah*, (Damsiq: Syiria, tt.) hlm. 23

Secara etimologis, kata *maslahah* berarti sesuatu yang baik. *Al maslahah* kadang-kadang disebut pula dengan *istishlah* yang berarti mencari yang baik. Sedangkan *al maslahah* secara literal adalah yang lepas. Menurut Khalid Ramadhan Hasan, *al maslahah* berarti suatu kemaslahatan yang terlepas dari pengukuhan atau penolakan syara'.¹⁴

Mengutip pendapat Ghazali, Wahbah mengatakan bahwa *maslahah* adalah menarik kemanfaatan dan menghindarkan madharat. Adapun dalam pembahasan ini maksud daripada *maslahah* itu sendiri ialah melestarikan tujuan-tujuan syariat (*al muhafadzah 'ala maqshud al syar'i*) yang mencakup lima hal pokok berupa *hifzd al din*, *hifd al nafs*, *hifzd al 'aql*, *hifzd al nasl*, dan *hifzd al mal*. Jadi setiap hal yang didalamnya terkandung pemeliharaan terhadap lima prinsip tersebut maka disebut dengan *maslahah*. Setiap sesuatu yang bisa meniadakan lima prinsip dasar tersebut maka itu sebuah *mafsadah*, sedangkan menghilangkan *mafsadah* merupakan sebuah *maslahah*.¹⁵

Al Ghazali merumuskan *maslahah* sebagai suatu tindakan memelihara tujuan syara' atau tujuan hukum Islam, sedangkan tujuan hukum Islam menurut Ghazali adalah memelihara lima hal di atas. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara salah satu dari lima hal di atas disebut *maslahah*, dan setiap hal yang meniadakannya disebut *mafsadah*, dan menolak *mafsadah* disebut *maslahah*.¹⁶

Ta'rif dari al Ghazali ini menurut Wahbah adalah *ta'rif* yang tepat dalam menjelaskan *maslahah*. Hal ini karena setiap manusia memiliki penilaian tersendiri terhadap *maslahah*, apalagi setiap dari mereka cenderung untuk memenuhi

¹⁴ Khalid Ramadhan Hasan, *Mu'jam Ushul al fiqh*, (Mesir: al-Raudhoh, 1998), hlm. 270

¹⁵ Wahbah al-Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 37

¹⁶ Malcom H. Keer, (1968), *Moral and Legal Judgment Independent of Revelation, Philosophy: East and West* 18, hal, 279.

kepentingan pribadi dan menghiraukan kemaslahatan umum. Adalah sebuah keniscayaan syari' dalam memberikan ketentuan-ketentuan syara' supaya terwujud netralitas dalam menimbang kemaslahatan dan mendistribusikan manfaat. *Maslahah* haruslah didasarkan pada syara' bukan hawa nafsu dan rasio.¹⁷

Al Khawarizmiy yang dikutip pula oleh Wahbah, berkata bahwa yang dimaksud dengan *maslahah* ialah pemeliharaan terhadap tujuan-tujuan dari syari' dengan menolak *mafsadah* (kerusakan) dari makhluk.¹⁸ Sedangkan Khalid Ramadhan Hasan dalam bukunya *Mu'jam Ushul al Fiqh* mengatakan bahwa al *maslahah* adalah menarik sebuah manfaat dan menolak *madharat* dengan memelihara tujuan-tujuan syari', beliau juga mengutip beberapa pendapat ulama' ushul tentang definisi *maslahah* yang diantaranya imam Syathibi mengatakan bahwa syariat tidak dikreasikan kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan para hamba baik di dunia ataupun di akhirat kelak dan menolak *mafsadah* yang dihadapi mereka.¹⁹ Menurut Syatibi dari golongan *madzhab* Malikiyah sebagai orang yang paling populer dan kontropersi pendapatnya tentang *maslahah mursalah* mengatakan bahwa *maslahah* itu (*maslahat* yang tidak ditunjukkan oleh dalil khusus yang membenarkan atau membatalkan) sejalan dengan tindakan syara'.²⁰

Berdasarkan beberapa buah definisi di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *maslahah mursalah* merupakan suatu metode *ijtihad* dalam rangka menggali hukum (*istinbath*) Islam, namun tidak berdasarkan kepada *nash* tertentu, tetapi berdasarkan kepada pendekatan maksud diturunkannya hukum syara' (*maqosid*

¹⁷ Wahbah al-Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 37

¹⁸ Wahbah al-Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 37

¹⁹ Khalid Ramadhan Hasan, *Op Cit.* hlm. 268

²⁰ Muhammad Khalid Mas'ud, (1977), *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al- Shatibi's Life and Thought*, Islamic Research Institute, Islamabad, Pakistan, hal. 149-150.

syari'ah). Secara terminologis, definisi *masalah mursalah* terdapat banyak ragam. Akan tetapi definisi-definisi yang ditawarkan para pakar ushul fiqh kesemuanya mempunyai kedekatan makna.

Setelah memaparkan beberapa definisi *masalah mursalah* dari sebagian ulama' ushul, Wahbah memilih definisi lain yang menurutnya lebih memperjelas pengertian *masalah mursalah*. Yakni, *masalah mursalah* adalah sifat-sifat yang mempunyai keselarasan dengan penetapan-penetapan syara' dan tujuan-tujuannya, akan tetapi tidak ada dalil yang spesifik mengukuhkan atau menolaknya. Dan dari hubungan karakter atau sifat tersebut dengan hukum ini kemudian dihasilkan sebuah perwujudan kemaslahatan dan menolak atau menghindari *mafsadah* pada manusia.²¹

E. Berhujjah dengan Masalah Mursalah.

Dalam menyikapi *masalah mursalah* sebagai *istidlal* hukum syara', terdapat perbedaan pendapat para pakar ushul fiqh. Secara ringkas, berikut pemaparan pendapat-pendapat para *ushuliyin* yang penulis kutip dari kitab *Ushul al Fiqh al Islamiy* karya Wahbah al Zuhailiy:²²

Jumhur ulama' berpendapat bahwa *masalah mursalah* tidak dapat dijadikan landasan hukum. Ibnu Hajib seorang ulama' kalangan Malikiyah pun mengamininya dengan mengatakan bahwa pendapat inilah yang dipilih. Demikian juga al Amudi berkata bahwa inilah pendapat yang benar, dimana para *fuqaha'* bersepakat dalam hal ini. Adapun para pakar Fiqh Syiah menyepakati akan ketidak bolehannya berfatwa menggunakan *masalah mursalah*.

Sebagian ulama memperbolehkan menggunakan *masalah mursalah* sebagai *hujjah* secara mutlak. Pendapat ini berasal dari Imam Malik yang kemudian dipilih

²¹ Wahbah Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 37

²² Wahbah Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 37

oleh al Haramain. *Al munasib al mursal* adalah *hujjah* secara mutlak. Diriwayatkan bahwa Imam Malik berkata akan kebolehan membunuh sepertiga kelompok orang demi menyelamatkan dua pertiga yang lain. Dalam ketentuan ini Imam Malik menyandarkan pada pengamalan berdasarkan *maslahah* dimana *maslahah* menurut beliau bisa diambil dari *nash* ataupun dari keumuman *lafazd* yang terdapat dalam suatu *nash* seperti firman Allah dalam surat Al Haj ayat 78 yang berbunyi:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya:

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.

Dikatakan *maslahah* karena tidak terdapat larangan ataupun perintah dalam syara' tentang *maslahah mursalah* dimana dalam *maslahah mursalah* kemanfaatan yang ada lebih banyak dibandingkan *madharat* yang ditimbulkannya.

Imam Ahmad pun menggunakan *maslahah mursalah* sebagaimana tersebut dalam ushul mazdhabnya, bahkan beliau berpendapat bolehnya seorang pemimpin menggunakan *maslahah* ini dalam rana *siyasah syar'iyah* yang mencakup banyak orang yang bertujuan untuk mewujudkan *maslahah* kepada manusia.

Al munasib al mursal menurut al Ghazali diakui keberadaannya sebagai *hujjah* apabila *maslahah* yang terdapat didalamnya berupa *maslahah dharuriyah* yang pasti terjadi (*qath'iyah*) dan cakupannya universal (*kulliyah*). Apabila tidak memenuhi tiga kriteria tersebut maka tidak lah sebuah *maslahah* diperhitungkan

sebagai *hujjah*. Taraf *dharuriyah* berarti *masalah* yang terkandung merupakan salah satu dari lima prinsip dasar berupa *hifzd al din* (memelihara agama), *hifzd al nafs* (perlindungan jiwa), *hifzd al 'aql* (perlindungan terhadap akal), *hifzd al nasl* (pemeliharaan keturunan), *hifzd al mal* (dan perlindungan atas harta kekayaan). Adapun yang dimaksud *qath'iyah* ialah bahwa *masalah* yang dituju sudah dapat dipastikan terwujud dan maksud dari *kulliyah* adalah kemaslahatan yang mencakup kepentingan umat Islam.

Dari pemaparan diatas dapat dikerucutkan lagi bahwa dalam menyikapi *masalah mursalah* para ulama' terbagi menjadi dua kubu yang mencegah dan memperbolehkan berhujjah dengan *masalah masalah*. Wahbah mengatakan, mereka yang melarang berhujjah dengan *masalah mursalah* ialah ulama' Dhahiriyah, Syi'ah, Syafi'iyah, dan Ibnu Hajib dari kalangan Malikiyah. Yang membolehkan berhujjah dengan *masalah mursalah* ialah mereka dari golongan Malikiyah dan Hanabilah. Adapun para ulama' Hanafiyah sebagaimana dikatakan oleh al Amudi bahwa dalam menyikapi hal itu mereka sejalan dengan ulama' Syafi'iyah yang menolak penggunaan *masalah masalah*. Namun Wahbah mengatakan bahwa Hanafiyah menggunakan *masalah mursalah* dengan jalan *istihsan* sebagai metode yang digunakan Abu Hanifah. Kebanyakan dalam menggunakan *istihsan* yang mereka (hanafiyah) terapkan ialah didasarkan pada *masalah mursalah*.²³ *Natijah* dalam pembahasan sub bab ini adalah bahwa mayoritas ulama' mengakui *masalah mursalah* sebagai hujjah atau salah satu dalil syara'.

²³ Wahbah Zuhailiy, *Op Cit.*, juz II, hlm. 37

F. Argumentasi Penentang dan Pendukung Legalitas Masalah Mursalah.

Banyak argumen dari masing-masing kubu dalam mengomentari keabsahan *masalah masalah*. Berikut adalah dalil-dalil dari kedua belah pihak yang menentang dan yang menetapkan legalitas *masalah mursalah* sebagaimana yang dipaparkan oleh Wahbah.²⁴

1) Dalil-Dalil Penentang Masalah Masalah.

Pertama penggunaan *masalah mursalah* bisa mengurangi kesakralan hukum-hukum syara', karena dalam penggunaannya sering ditumpangi kepentingan pribadi, hawa nafsu dan mencari kesenangan semata. Menurut Ibnu Hazm, menggunakan *masalah mursalah* yang termasuk bagian dari pemuasan diri dengan bersenang-senang dan menuruti keinginan adalah sesuatu yang batal. Memandang *masalah mursalah* sebagai *hujjah* berarti menodai kesucian hukum Islam karena penetapan hukum Islam tidak berdasarkan kepada *nash-nash* tertentu, tetapi hanya mengikuti keinginan hawa nafsu belaka dengan dalih *maslahat*. Dengan dalih *maslahat* dikhawatirkan akan banyak penetapan hukum Islam berdasarkan kepada kepentingan hawa nafsu.

Pendapat ini disanggah oleh Wahbah al Zuhaili bahwa tidak benar penggunaan *masalah mursalah* dikatakan sebagai penurutan hawa nafsu. Karena dalam penerapan metode ini harus memenuhi beberapa syarat yang diantaranya adalah adanya kesesuaian *masalah* dengan *maqashid al syar'i*. Lagi pula untuk dapat dijadikan sebagai *hujjah*, *masalah mursalah* harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu. Jadi tidak asal *maslahat*. Persyaratan inilah yang akan

²⁴ Lebih lengkapnya, lihat Wahbah, *Ibid.*, juz II, hlm. 41-44

mengendalikan, sehingga tidak terjadi penyalahgunaan dalam menetapkan hukum (Islam) berdasarkan kepada *maslahat*.

Kedua *maslahah mursalah* berada dalam dua posisi, yakni posisi penolakan syara' terhadap sebagian *maslahah* dan pengukuhan syara' terhadap sebagian *maslahah* yang lain. Apabila *maslahah mursalah* adalah suatu keharusan karena adanya kesamaan dengan *maslahah* yang *mu'tabar* (diakui oleh syara') dalam segi kemaslahatan maka sudah semestinya *maslahah mursalah* diabaikan karena adanya kesamaan dengan *maslahah al mulgha* dilihat dari segi tidak adanya pengukuhan dari syara'. Alasan *ihthimal* dua hal inilah (kemungkinan *maslahah mursalah* sebagai *maslahah mu'tabar* disatu sisi dan *maslahah mulgha* disisi yang lain) yang menjadikan tidak diperbolehkan menggunakan *maslahah maslahah*. Karena tidak adanya pertarjihan antara dua hal tersebut maka tidak sah menjadikan *maslahah mursalah* sebagai dasar penetapan hukum syariat. Al Amudi mengatakan bahwa *maslahah mursalah* berada dalam dua posisi antara *maslahah mu'tabar* dan *mulgha*. Mengarahkan pada salah satu sisi tersebut tidaklah lebih baik, oleh karenanya *maslahah mursalah* tidak bisa dijadikan *hujjah* tanpa adanya pengakuan dari syara' apakah termasuk *maslahah* yang *mu'tabar* atau *maslahah* yang *mulgha*.

Tanggapan terhadap alasan ini ialah bahwa adanya *maslahah* lebih kuat (*rajih*) dari unsur *mafsadah* menjadikan pengakuan legalitas *maslahah* itu lebih kuat daripada mengabaikannya. Syâri' pun menjadikan *maslahah* sebagai prinsip dasar dalam pensyariatan hukum. Selain itu, *maslahah* yang di abaikan oleh syara' (*maslahah mulgha*) jumlahnya relatif sedikit dibandingkan *maslahah* yang diakui dan dikukuhkan syara'. Maka dari itu, penyamaan (*ilhaq*) suatu hukum ialah pada hal hal yang umum dan sering terjadi.

Ketiga penggunaan *masalah mursalah* akan menyebabkan rusaknya kesatuan dan keumuman syariat karena berbedanya hukum disebabkan berbedanya tempat, kondisi dan pelaku dengan melihat bergantinya *masalah* dari waktu ke waktu. Argumen ini pun tak luput dari sanggahan para pengguna *masalah mursalah*. Mereka menanggapi dengan mengatakan bahwa penggunaan *masalah mursalah* yaitu ketika tidak terdapat *nash* yang mengukuhkan keberadaannya atau yang menolaknya. Oleh karena itu, penerapan *masalah mursalah* tidaklah menafikan (meniadakan) prinsip kesatuan dan universalitas syariat bahkan sebaliknya dengan menggunakan *masalah mursalah* syara' akan menjadi relevan dalam setiap tempat dan zaman. Bahkan memandang *maslahat* sebagai *hujjah* akan membawa dampak terjadinya perbedaan hukum Islam terhadap masalah yang sama (disparitas) disebabkan perbedaan kondisi dan situasi. Dengan demikian akan menafikan prinsip universalitas, keluasan dan fleksibilitas hukum Islam.²⁵ Bagi golongan ini, hukum Islam telah lengkap dan sempurna. Dengan menjadikan *maslahat* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam, berarti umat Islam tidak mengakui prinsip kelengkapan dan kesempurnaan hukum Islam. Artinya hukum Islam belum lengkap dan sempurna, masih ada yang kurang.

Keempat *maslahat* itu ada yang dibenarkan oleh syara', ada yang ditolak oleh syara' dan ada pula yang diperselisihkan. *Maslahat* kategori pertama dan kategori kedua (yang dibenarkan dan yang ditolak oleh syara') tidak ada pertentangan di kalangan umat Islam. *Maslahat* kategori pertama harus diterima sebagai dasar penetapan hukum Islam, dan *maslahat* kategori kedua harus ditolak sebagai dasar penetapan hukum Islam. Sedangkan *maslahat* kategori ketiga

²⁵ Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), Op. Cit., hal.80-81

diperselisihkan, sebagian menerima sebagai dasar penetapan hukum Islam, dan sebagian yang lain menolaknya. Sesuai dengan definisi di atas, *maslahat* kategori ketiga inilah yang menjadi kajian dari *masalahah mursalah* atau *istislah*. Dengan demikian menurut kelompok umat Islam yang tidak menerima *masalahah mursalah* sebagai dasar penetapan hukum Islam berpendapat, bahwa memandang *masalahah mursalah* (kategori ketiga) sebagai hujjah berarti mendasarkan penetapan hukum Islam kepada sesuatu yang meragukan.

2) Dalil-dalil Pendukung Legalitas Masalahah Mursalah.

Para ulama' yang berpendapat akan kebolehan berhujjah menggunakan *masalahah mursalah* mendasarkan pendapatnya dengan dalil-dalil berikut ini. Pertama berdasarkan *istiqla'* atau penelitian dihasilkan bahwasanya dalam hukum-hukum syara' terdapat kemaslahatan bagi manusia. Dari asumsi ini timbullah *dzan* (dugaan kuat) akan pengukuhan *masalahah* sebagai *ta'lim al ahkam*. Yang perlu digaris bawahi adalah bahwa beramal dengan dugaan yang kuat adalah sebuah kewajiban. Adapun dalil *nash* yang dijadikan pengukuhan *masalahah* adalah firman Allah Al Qur'an surat *al Anbiya'* ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya:

*Dan tidaklah Kami (Allah) mengutus engkau (Muhammad) kecuali sebagai rahmat untuk semesta Alam.*²⁶

Allah berfirman pula dalam surat Al Baqarah ayat 185 ,

²⁶ Qur'an in Word

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya:

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.

Kedua perkembangan zaman yang semakin pesat dan untuk pemenuhan kebutuhan hidup pun mengalami perubahan pula. Seiring dengan berubahnya kemaslahatan manusia, apabila harus terpaku pada hukum-hukum yang telah ditetapkan syara' maka akan banyak kemaslahatan manusia yang terabaikan, kejumudan, stagnasi dan terkesan syariat Islam tidak relevan dengan perkembangan zaman.

Ketiga para sahabat dan generasi setelahnya berijtihad dan berfatwa pada beberapa kasus dengan didasarkan pada *maslahah* tanpa terikat ketentuan-ketentuan kaidah *qiyas* yakni tanpa adanya pengukuhan dari *nash* atas *maslahah* itu sendiri. Hal demikian berjalan tanpa adanya penolakan dan pengingkaran. Fakta ini menimbulkan sebuah dugaan bahwa telah terjadi *ijma'* akan keabsahan penggunaan *maslahah mursalah* sebagai metode penggalian hukum. Adapun *ijma'* adalah sebuah *hujjah* yang wajib untuk mengamalkannya. Contoh kebijakan sahabat yang didasarkan pada *maslahah mursalah* adalah upaya kodifikasi al Quran atas saran Umar pada khalifah Abu Bakar yang kemudian diteruskan oleh khalifah sesudahnya.

Keempat dengan memandang *maslahat* sebagai *hujjah* tidak berarti mendasarkan penetapan hukum Islam kepada sesuatu yang meragukan, sebab *maslahat* tersebut ditentukan lewat sekian banyak dalil dan pertimbangan, sehingga

menghasilkan *zann* yang kuat (sesuatu yang lemah menjadi kuat). Dalam ilmu fiqih dikenal istilah:

يكفى العمل بالظن

Menurut kaidah ini beramal berdasarkan kepada *zann* (dugaan) dianggap cukup karena semua fiqih adalah *zann*. Dengan demikian tidak dapat dikatakan bahwa menjadikan *maslahat* kategori ketiga sebagai *hujjah* berarti memilih dua kemungkinan tanpa dalil, karena jika dibandingkan *maslahat* yang dibenarkan oleh syara' dengan *maslahat* yang ditolak oleh syara', maka *maslahat* yang dibenarkan oleh syara' jauh lebih banyak jumlahnya dari pada *maslahat* yang ditolak oleh syara'. Dengan demikian jika ada suatu kemaslahatan, tetapi tidak ada dalil yang membenarkannya atau menolaknya, maka *maslahat* tersebut harus digolongkan ke dalam *maslahat* yang lebih banyak.

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

Keenam tidak benar kalau memandang *maslahah mursalah* sebagai *hujjah* akan menafikan prinsip universalitas, keluasan dan keluwesan (flexible) hukum Islam, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Dengan menggunakan metode *maslahah mursalah* dalam menetapkan hukum, prinsip universalitas, keluasan dan keluwesan (flexible) hukum Islam dapat dibuktikan.²⁷

²⁷ Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), Op. Cit, hal. 78-79.

Dengan demikian terlihat bahwa beberapa alasan yang dikemukakan oleh sekelompok umat Islam yang tidak menerima *masalah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam, sama sekali tidak logis dan tidak realistis.

Sebagaimana disebutkan di atas, *maslahat* tersebut ada yang dibenarkan oleh syara', ada yang tidak dibenarkan oleh syara' dan ada pula yang diperselisihkan, artinya tidak diketahui, apakah dibenarkan atau ditolak oleh syara'. Dalam hal ini para ulama berkonsensus, bahwa *maslahat* yang dibenarkan oleh syara' dapat dijadikan dasar dalam menetapkan hukum Islam, dan *maslahat* yang ditolak oleh syara' tidak dapat dijadikan sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam. Sedangkan masalah kategori ketiga, hal inilah yang diperdebatkan oleh umat Islam, dan sebagaimana disebutkan di atas, inilah yang menjadi kajian dari teori *masalah mursalah*, karena itu sebagian ulama (pendukung teori *masalah mursalah*) membuat persyaratan penggunaan *masalah mursalah* dalam menetapkan hukum Islam, di samping itu mereka juga membuat ruang lingkup operasional *masalah mursalah*.

G. Syarat-Syarat Beramal Dengan Masalah Masalah.

Agar *masalah mursalah* dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam maka para Imam Mujtahid, di antaranya Imam al Ghazali, Syatibi dan at-Tufi membuat persyaratan dan ruang lingkup operasional *masalah mursalah*. Persyaratan yang mereka buat berbeda satu sama lain, namun ruang lingkup operasionalnya mereka mempunyai pendapat yang sama sebagaimana terlihat dalam bahasan di bawah ini.

Al Ghazali membuat batasan operasional *maslahah mursalah* untuk dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam

1. Pertama, *maslahat* tersebut harus sejalan dengan tujuan penetapan hukum Islam yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan atau kehormatan.
2. Kedua, *maslahat* tersebut tidak boleh bertentangan dengan Al Qur'an, As Sunnah dan ijma'.
3. Ketiga, *maslahat* tersebut menempati level *daruriyah* (primer) atau *hajiyah* (sekunder) yang setingkat dengan *daruriyah*.
4. Keempat, *kemaslahatannya* harus berstatus *qat'i* atau *zann* yang mendekati *qat'i*.
5. Kelima, dalam kasus-kasus tertentu diperlukan persyaratan, harus bersifat *qat'iyah*, *daruriyah*, dan *kulliyah*.²⁸

Berdasarkan persyaratan operasional yang dibuat oleh Imam al Ghazali di atas terlihat bahwa Imam al Ghazali tidak memandang *maslahah mursalah* sebagai dalil yang berdiri sendiri, terlepas dari Al Qur'an, As Sunnah dan ijma'. Imam al Ghazali memandang *maslahah mursalah* hanya sebagai sebuah metode *istinbath* (menggali/penemuan) hukum, bukan sebagai dalil atau sumber hukum Islam.

Sedangkan ruang lingkup operasional *maslahah mursalah* tidak disebutkan oleh Imam al Ghazali secara tegas, namun berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Munif Suratmaputra terhadap contoh-contoh kasus *maslahah mursalah* yang dikemukakan oleh Imam al Ghazali dalam buku-bukunya *al Mankhul*, *Asas al Qiyas*, *Shifa al Galil*, *al Mustafa* dapat disimpulkan bahwa Imam

²⁸ Muhammad Khalid Mas'ud, (1977), *Op. Cit*, hal. 149-150.

al Ghazali membatasi ruang lingkup operasional *masalah mursalah* yaitu hanya di bidang muamalah saja.²⁹

Agak berbeda dengan Imam al Ghazali Syatibi hanya membuat dua kriteria agar *maslahat* dapat diterima sebagai dasar pembentukan hukum Islam.

1. Pertama, *maslahat* tersebut harus sejalan dengan jenis tindakan syara', karena itu *maslahat* yang tidak sejalan dengan jenis tindakan syara' atau yang berlawanan dengan dalil syara' (Al Qur'an, As Sunnah dan ijma') tidak dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam.
2. Kedua, *maslahat* seperti kriteria nomor satu di atas tidak ditunjukkan oleh dalil khusus. Jika ada dalil khusus yang menunjukkannya maka itu menurut Syatibi termasuk dalam kajian *qiyas*.³⁰

Jika dibandingkan persyaratan yang dibuat oleh Imam al Ghazali dengan persyaratan yang dibuat oleh Syatibi di atas, maka persyaratan yang dibuat oleh Syatibi jauh lebih longgar. Ini merupakan suatu hal yang wajar karena Syatibi termasuk golongan ulama penganut *madzhab* malikiyah yang sering menjadikan *maslahat* sebagai dasar penetapan hukum Islam.

Al Ghazali dan Syatibi juga berbeda dalam memandang *masalah mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum Islam. Al Ghazali memandang *masalah mursalah* sebagai dalil yang tidak berdiri sendiri, sebaliknya Syatibi malah memandang *masalah mursalah* sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Syatibi berpendapat demikian karena metode *istislah* atau *masalah mursalah* dalam

²⁹ Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), *Op. Cit*, hal. 144

³⁰ Muhammad Khalid Mas'ud, (1977), *Op. Cit*, hal. 162.

menetapkan hukum Islam tidak berdasarkan kepada *nash* tertentu, tetapi hanya berdasarkan *maslahat* yang sejalan dengan tujuan penetapan hukum syara'.³¹

Sedangkan mengenai ruang lingkup operasional *maslahah mursalah*, Syatibi dan Imam al Ghazali mempunyai pendapat yang sama, yaitu hanya berlaku dalam bidang *muamalah*, dan tidak berlaku dalam bidang ibadah. Begitu juga dengan at-Tufi yang dianggap sebagai orang yang paling berani dan paling kontroversi pendapatnya tentang *maslahat* (bukan *maslahah mursalah*), dia juga menetapkan bidang muamalah dan sejenisnya sebagai ruang lingkup operasional *maslahah mursalah*. Menurut at-Tufi *maslahat* tidak berlaku pada bidang ibadah, *muqaddarad* dan sejenisnya. At-Tufi membangun pendapatnya di atas, atas empat dasar sebagai berikut:

1. Pertama, akal manusia dapat menemukan dan membedakan mana *maslahat* dan mana *mafsadat*. Karena akal manusia dapat membedakan mana *maslahat* dan mana yang *mafsadat*
2. Kedua, *maslahat* menurut at-Tufi merupakan dalil yang berdiri sendiri, terlepas dari *nash*.
3. Ketiga, lapangan operasional *maslahat* sebagaimana disebutkan di atas, hanya dalam bidang muamalah dan adat, bukan pada bidang ibadah dan *muqoddarod*.
4. Keempat, *maslahat* merupakan dalil hukum Islam yang paling kuat, karena itu menurut at-Tufi, *maslahat* bukan hanya hujjah ketika tidak ada *nash* dan

³¹ *Ibid*

ijma' melainkan harus pula didahulukan atas *nash* dan ijma' ketika terjadi pertentangan di antara keduanya.³²

Menurut Ahmad Munif Surtmaputra, pengutamaan *maslahat* atas *nash* dan ijma' tersebut dilakukan oleh at-Tufi dengan jalan *takhsis* dan *bayan*, bukan dengan jalan meninggalkan *nash*, sebagaimana mendahulukan As Sunnah atas Al Qur'an dengan jalan *bayan*.³³

Dengan demikian terlihat bahwa ulama-ulama besar, baik dari kalangan *madzhab* Malikiyah maupun dari kalangan Syafi'iyah menerima *masalahah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam dengan persyaratan. Pertama, hukum yang ditetapkan harus mengandung *kemaslahatan*. Kedua, *maslahat* tersebut sejalan dengan maksud pembentukan hukum Islam, yaitu dalam rangka memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan atau kehormatan. Ketiga, *maslahat* yang kriterianya seperti pada poin kedua tersebut, tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu yang membenarkan atau sebaliknya membatalkan. Sedangkan ruang lingkup operasionalnya khusus dalam masalah muamalah dan adat, tidak berlaku di bidang ibadah.

Namun sayangnya, dalam mengoperasionalkan *masalahah mursalah* tersebut para ulama memakai istilah yang berbeda-beda, bahkan ada satu orang ulama misalnya Imam al Ghazali memakai beberapa istilah untuk menyebut *masalahah mursalah*, sehingga berimplikasi kepada ketidaksempurnaan pemahaman generasi berikutnya mengenai pendapat ulama terdahulu tentang masalah ini.

Dalam kitab *al Mankul*, Imam al Ghazali menyebut *masalahah mursalah* dengan istilah *istidlal sahih* (bukan *istidlal mursal*), dalam kitab *Asas al Qiyas* dia

³² Malcom H. Keer, (1968), *Op. Cit*, hal. 278.

³³ Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), *Op. Cit*, hal. 90

memakai istilah *istislah*, dan dalam kitab *Shifa al Galil* disebutnya dengan istilah *munasib mula'im*, sedangkan dalam kitab *al Mustasfa*, Imam al Ghazali tetap menyebutnya dengan istilah *masalahah mursalah*. Karena Imam al Ghazali menyebut *masalahah mursalah* dengan beberapa istilah, maka ada pendapat yang mengatakan bahwa Imam al Ghazali tidak konsisten menjadikan *masalahah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam, pada hal bukan demikian.

Imam Syafi'i sebagai tokoh pendiri *madzhab* Syafi'iyah, karena dia menyebut *maslahat* tanpa pengakuan syara' dengan istilah *masalahah mursalah*, maka ada pendapat yang mengatakan bahwa Imam Syafi'i menolak *masalahah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam. Namun apabila kita memahami istilah tersebut secara luas, meliputi *maslahat* yang sejenisnya diakui oleh syara' maka dapat dikatakan bahwa Imam Syafi'i tidak menolak *masalahah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam.³⁴

Dalam catatan yang lain ada pula pendapat yang mengatakan bahwa Imam Syafi'i menolak *masalahah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam, karena Imam Syafi'i dalam kitabnya *ar-Risalah*, menolak *istihsan* sebagai dasar penetapan hukum Islam.³⁵ Namun pendapat tersebut dibantah oleh Imam Haramain dan muridnya Imam al Ghazali yang nota benenya juga sama-sama dar *madzhabn*

³⁴Lamuddin Nasution, (2001), *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, Disertasi pada Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Rosda Karya, Bandung, hal. 135.

³⁵Lamuddin Nasution meragukan pendapat yang mengatakan Imam Syafi'i tidak menerima *istihsan* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam, karena *istihsan* yang ditentang oleh Imam Syafi'i itu adalah tindakan menetapkan hukum menurut kemauan hati sendiri tanpa kendali dan tanpa memperhatikan batas-batas yang ditetapkan syara'. *Ibid*, hal. 111-112.

Syafi'iyah dengan cara menghadirkan beberapa contoh hasil ijtihad Imam Syafi'i berdasarkan kepada *masalah mursalah*.³⁶

Kalau kita melihat kepada hasil ijtihad para imam yang empat (Malik, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali), banyak sekali penetapan hukum berdasarkan kepada *maslahat*, bahkan penetapan hukum Islam berdasarkan kepada *maslahat* dilakukan juga oleh sahabat Nabi. Karena itu sering ditemukan kemaslahatan dari hukum Islam, baik yang ditetapkan berdasarkan metode qiyas, istihsan dan istishab maupun melalui metode istislah atau *masalah mursalah*. Dengan demikian benar apa yang dikatakan oleh al orafi bahwa imam mujtahid/*madzhab* yang empat mempergunakan *masalah mursalah* sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam.³⁷ Adanya pendapat yang mengatakan para imam besar menolak *maslahat* sebagai dasar menetapkan hukum Islam, disebabkan oleh kesalahan mereka dalam memahami beberapa istilah yang digunakan oleh para imam tersebut.

Ulama' Malikiyah dan Hanabilah menentukan tiga syarat dalam beramal menggunakan *masalah mursalah*, yaitu:

- i. *Maslahah* harus sesuai dengan tujuan-tujuan syari' , yang berarti *maslahah* tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Demikian pula *maslahah* tidak boleh bertentangan dengan *nash* atau dalil-dalil yang pasti (*qath'iyah*).
- ii. Kemaslahatan harus bisa diterima oleh akal (rasional). Maksudnya, *maslahah* atau sifat-sifat yang munasib tersebut dapat dirasionalisasikan dan dapat diterima oleh akal.

³⁶ Contoh-contoh hasil ijtihad Imam Syafi'i berdasarkan kepada *masalah mursalah* dapat dilihat dalam empat buku Imam al Ghazali di atas, dan kemudian contoh-contoh tersebut dikutip oleh Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), *Op. Cit*, hal. 146

³⁷ Ahmad Munif Suratmaputra, (2002), *Op. Cit*, hal. 148

- iii. Cakupan *masalah* haruslah bersifat universal, mencakup khalayak umum bukan individual atau sekelompok tertentu. Karena hukum-hukum syara' berlaku pada semua manusia.³⁸

Wahbah al Zuhaili pada akhir pembahasan ini (syarat-syarat beramal dengan *masalah masalah*) mengatakan bahwa ketentuan beramal dengan syarat-syarat *masalah mursalah* yakni apabila perbuatan atau amal tersebut berupa *masalah* yang nyata (*haqiqatan*) bukan sekedar dugaan (*wahmiyah*) sekira dapat mewujudkan kemslahatan dan menolak *madharat*, dan tidak pula ketika beramal dengan *masalah* tersebut bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan berdasarkan *nash* atau *Ijma'*. Ketentuan yang terakhir menurut Wahbah ialah bahwa cakupan *masalah* bersifat umum, yakni dapat mewujudkan manfaat bagi banyak orang.³⁹

³⁸ Lebih lengkapnya, lihat Wahbah, *Ibid.*, juz II, hlm. 77-78

³⁹ Wahbah, *Ibid* hlm. 78