

ESENSI *AL-MASHLAHAH AL-MURSALAH* DALAM TEORI ISTINBAT HUKUM IMAM SYAFI'I

Noorwahidah

Fakultas Syariah IAIN Antasari Banjarmasin, Jl. Jenderal Ahmad Yani Km 4,5 Banjarmasin
e-mail: wahidah.noor@gmail.com

Abstract: Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'I does not use *al-mashlahah al-mursalah* as one of the methodologies in making his law. He personally believes that the problem of laws, which do not have *nas* explicitly in the Holy Al-Qur'an or *hadist*, can be solved through *ijtihad*. The *ijtihad* is *qiyas*. Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'I divides *qiyas* into three kinds: *qiyas aqwa*, *qiyas musawi*, and *qiyas adh'af*. His concept of *qiyas* is elastic and flexible enough to be able to solve the problem of laws in every place and time. In *qiyas*, there is the essence of *al-mashlahah al-mursalah*.

Abstrak: Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i tidak menjadikan *al-mashlahah al-mursalah* sebagai salah satu metode istinbat hukumnya. Ia berkeyakinan, semua persoalan hukum yang tidak ada *nas* secara eksplisit di dalam al-Quran atau hadis dapat diselesaikan melalui *ijtihad*. *Ijtihad* tersebut adalah *qiyas*. Ia membagi *qiyas* kepada tiga macam: *qiyas aqwa*, *qiyas musawi*, dan *qiyas adh'af*. *Qiyas* yang dikonsepsikannya memiliki daya elastisitas dan fleksibilitas yang tinggi sehingga dapat menyelesaikan berbagai persoalan hukum di segala tempat dan zaman. Di dalam *qiyas* juga terkandung esensi *al-mashlahah al-mursalah*.

Kata kunci: *Maslahat*, *al-mashlahah al-mursalah*, *maqashid asy-syari'ah*, *qiyas*, *Imam Syafi'i*

Pendahuluan

Salah satu masalah yang menjadi tema utama dalam kajian Ushul Fiqih adalah kemaslahatan umat manusia yang terkandung di dalam syariat yang diturunkan Allah Swt. kepada mereka. Berangkat dari kajian tersebut, lahirlah teori istinbat hukum yang mengacu kepada konsep kemaslahatan, di antaranya ialah *al-mashlahah al-mursalah*.

Di dalam Al-Quran dan hadis, baik secara eksplisit maupun implisit, banyak sekali postulat yang menjelaskan bahwa tujuan Allah Swt. menurunkan hukum *syara'* ke muka bumi adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup bagi umat manusia dan menghindarkan mereka dari *mafsadat* atau kerusakan. Kemaslahatan dimaksud bukan saja kemaslahatan duniawi, tetapi juga kemaslahatan ukhrawi atau dalam istilah Abu Ishaq asy-Syathibi: "*li mashalih al-'ibad fi al-'ajil wa al-'ajil*" (untuk kemaslahatan hamba Allah di dunia dan di akhirat).¹ Dengan demikian, apabila umat manusia tunduk dan melaksanakan syariat Allah Swt. dengan baik dan benar sesuai dengan petunjuk yang diberikan oleh Allah dan Rasulullah Saw. maka kebahagiaan dan ke-

selamatan hidup di dunia dan di akhirat akan terwujud.

Meskipun kemaslahatan manusia merupakan tujuan utama diturunkannya hukum *syara'* ke muka bumi, namun tidak semua masalah yang ada di tengah-tengah umat manusia sejalan dengan hukum syariat dan tidak semua masalah yang berkembang di masyarakat mempunyai dasar hukum yang akurat. Karena itu, para ulama membagi masalah kepada beberapa bentuk. Hujjatul Islam, Imam Al-Ghazali, misalnya, membagi masalah kepada empat macam:

1. Masalah yang diakui *nau'*-nya oleh *Syari'* karena ada kesamaan *nau'* tersebut dengan *ashl* dan *furū'*.
2. Masalah yang diakui *jins*-nya oleh *Syari'* karena ada kesamaan *jins* tersebut dengan *ashl* dan *furū'*. Masalah ini sering disebut pula *al-mashlahah al-mula'imah li jins tasharrufat asy-syar'*.
3. Masalah yang bertentangan dengan *syara'* yang disebut dengan istilah *al-mashlahah al-bathilab* atau *al-mashlahah al-mulghab*.
4. Masalah yang tidak disebut-sebut oleh *syara'*, tidak ada *nas* yang mendukungnya, dan tidak

¹ Abu Ishaq asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, tahqiq Syekh Abdullah Darraz, Juz II, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, cet. pertama, 1991, hlm. 4.

ada pula nas yang menentangnya. Maslahat semacam ini disebut *al-mashlahab al-gharibah*.²

Dari keempat pembagian di atas, Imam al-Ghazali memasukan *al-mashlahab al-mursalab* ke dalam pembagian yang kedua, yaitu maslahat yang diakui *jins*-nya oleh *syara'* dan ini dapat diterimanya sebagai hujjah atau dalil hukum. Sedangkan *al-mashlahab al-gharibah* dan *al-mashlahab al-bathilab* atau *al-mashlahab al-mulghab* ditolakny secara mutlak.³

Berbeda dengan Imam Ghazali, Dr. Mushthafa Sa'id al-Khin membagi maslahat kepada tiga:

1. Maslahat yang diakui oleh *asy-Syari'*, yaitu *maslahab dharuriyah*, *maslahab hajjiyah*, dan *maslahab tahsiniyah*.
2. Maslahat yang tidak diakui oleh *asy-Syari'*, yaitu maslahat yang disebut dengan *al-mashlahab al-mulghab*.
3. Maslahat yang tidak memiliki dasar nas untuk diakui atau tidak diakui, yang dikenal dengan istilah *al-mashlahab al-mursalab*.⁴

Senada dengan Mushthafa Sa'id al-Khan, Dr. Abdul Karim Zaidan juga membagi maslahat kepada tiga macam:

1. Maslahat yang ditetapkan oleh *asy-Syari'* untuk diwujudkan. Maslahat ini disebut *al-mashlahab al-mu'tabarab*;
2. Maslahat yang ditetapkan oleh *asy-Syari'* untuk ditinggalkan atau diabaikan. Maslahat ini disebut *al-mashlahab al-Mulghab*;
3. Maslahat yang tidak ditetapkan oleh *asy-Syari'* untuk mewujudkan atau mengabaikannya. Maslahat ini disebut *al-mashlahab al-mursalab*.⁵

Dari keterangan di atas tampak ada perbedaan pengertian tentang *al-mashlahab al-mursalab* antara Imam Ghazali dan Mushthafa Sa'id al-Khan. Menurut Imam Ghazali, *al-mashlahab al-mursalab* adalah maslahat yang *jins*-nya diakui oleh *syara'*. Ini berarti ada nas yang bisa dijadikan rujukan secara implisit. Sedangkan menurut Mushthafa Sa'id al-Khan, *al-mashlahab al-mursalab* adalah maslahat yang tidak memiliki dasar nas untuk

diakui atau tidak diakui. Bagi Imam Ghazali, maslahat yang tidak memiliki dasar nas untuk diakui atau tidak diakui itu disebutnya *al-mashlahab al-gharibah*.

Di samping perbedaan mengenai pengertian *al-mashlahab al-mursalab* para ulama juga berbeda pendapat tentang kehujjahannya sebagai dalil *syara'*. Sebagian mereka berpendapat, *al-mashlahab al-mursalab* dapat dijadikan dalil hukum, sementara sebagian lain berpendapat tidak.

Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (selanjutnyar disebut Imam Syafi'i), seorang tokoh besar ilmu Ushul Fikih dan salah seorang imam mazhab terkenal di dunia Islam dengan jumlah pengikut yang sangat banyak, sama sekali tidak menyinggung masalah *al-mashlahab al-mursalab* di dalam teori istinbat hukumnya sehingga tidak jelas apakah ia menerima atau menolaknya.

Untuk memecahkan berbagai problema yang tidak ada ketentuan hukumnya secara eksplisit di dalam nas, Imam Syafi'i mengajukan konsep *qiyas* sebagai alternatif pemecahan. Dengan *qiyas* tersebut, menurutnya, berbagai masalah hukum yang terjadi di masyarakat akan dapat diselesaikan. *Qiyas* bagi Imam Syafi'i tidak lain kecuali ijtihad.

Disebabkan karena *al-mashlahab al-mursalab* merupakan salah satu masalah hukum yang sering dijumpai di tengah-tengah kehidupan umat manusia, sementara Imam Syafi'i tidak menegaskan penerimaan atau penolakannya maka timbul pertanyaan, apakah masalah ini termasuk di dalam *qiyas* yang dikonsepsikannya atau tidak? Jika termasuk, bagaimana wujudnya? Jika tidak, apakah berarti ia menolak *al-mashlahab al-mursalab* sebagaimana penolakannya terhadap *istihsan*?

Ringkasan hasil penelitian penulis berikut ini akan memberikan jawaban atas beberapa pertanyaan tersebut.

Pengertian *Al-mashlahab al-mursalab*

Al-mashlahab al-mursalab menurut Muhammad Abu Zahrah ialah:

... المصالح المألوفة لمقاصد الشارع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص
بالإعتبار أو الإلغاء⁶

...maslahat-maslahat yang bersesuaian dengan tujuan-tujuan syariat Islam dan tidak ditopang oleh dalil yang

² Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz II, Dar al-Fikr, Kairo, 1937, hlm. 306.

³ *Ibid.*, hlm. 19.

⁴ Mushthafa Sa'id al-Khan, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyyah fi al-Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Mu'assasah ar-Risalah, Beirut, 1972, hlm. 552.

⁵ Dr. 'Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, cet. ke-7, 1998, hlm. 236.

⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqih*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, t.th., hlm 249.

kebusus, baik yang bersifat melegitimasi atau yang membatalkan maslahat tersebut.

Menurut para ahli Ushul Fiqih, *al-mashlahab al-mursalab* ialah:

المصلحة التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها⁷

Suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan oleh asy-Syari' (Pembuat Syariat) hukum untuk melegitimasinya dan tidak ada pula dalil syara' yang memerintahkan untuk memperhatikan atau mengabaikannya.

Berbeda dengan kedua rumusan di atas, Dr. Husain Hamid Hassan mendefinisikan *al-mashlahab al-mursalab* sebagai berikut:

... إن المصلحة المرسله هي المصلحة التي تحت جنس اعتره الشارع في الجملة بغير دليل معين⁸...

Sesungguhnya al-mashlahab al-mursalab ialah maslahat yang termasuk di dalam jenis yang diungkapkan asy-Syari' (Pembuat Syariat) secara global tanpa adanya dalil yang jelas ...

Maslahat sebagaimana disebutkan di atas disebut oleh Dr. Husain Hamid Hassan dengan istilah *al-mashlahab al-mula'imah li jins tasharrufat asy-Syari'* yang mengandung arti:

... اقتباس للحكم من معقول النص والإجماع⁹...

... Penetapan hukum yang diambil dari makna implisit (tersirat) dari nas dan ijma

Dengan kalimat sederhana tetapi mudah difahami, Prof. Dr. Mukhtar Yahya dan Prof Drs. Fatchurrahman memberikan definisi *al-mashlahab al-mursalab* sebagai "suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan oleh syara' suatu hukum untuk mewujudkannya dan tidak pula terdapat suatu dalil syara' yang memerintahkan untuk memperhatikannya atau mengabaikannya."¹⁰

Dari beberapa definisi di atas terlihat bahwa unsur-unsur utama di dalam *al-mashlahab al-mursalab* adalah:

1. Adanya kemaslahatan yang terkandung di dalam suatu peristiwa atau kasus yang akan

⁷ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Dar al-Qalam, Kuwait, Cet. ke-12, 1978, hlm 84.

⁸ Dr.Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyah al-Mashlahab fi al-Fiqh al-Islamiy*, Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, Kairo, 1971, hlm 322.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Prof. Dr. Mukhtar Yahya dan Prof Drs. Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, PT Al-Ma`rif, Bandung, 1986, hlm. 105.

ditentukan hukumnya melalui *al-mashlahab al-mursalab*.

2. Maslahat yang terkandung di dalam peristiwa atau kasus tersebut tidak bertentangan dengan *maqashid asy-syari'ah* (tujuan syariat).
3. Tidak ada nas yang jelas dan tegas (konkret) yang memotivasi untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut dan tidak ada pula nas memerintahkan mengabaikannya.

Dengan demikian, inti pokok dari *al-mashlahab al-mursalab* adalah ketiadaan nas mengenai suatu peristiwa yang di dalamnya terdapat kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan tujuan syariat. Dengan kata lain, nas tidak membicarakan kemaslahatan tersebut, baik dalam bentuk menetapkan hukumnya, memerintahkan mewujudkannya, maupun melarang memperhatikannya.

Beberapa contoh yang termasuk dalam kategori *al-mashlahab al-mursalab* adalah "mengadakan lembaga pemyarakatan (penjara), mencetak mata uang sebagai alat pertukaran resmi dari suatu negara dan membiarkan tanah-tanah agraria yang terdapat di daerah-daerah yang telah dikuasai oleh kaum muslimin tetap berada di tangan pemiliknya semula dengan ketentuan mereka dikenakan kewajiban membayar pajak atau kewajiban-kewajiban lainnya".¹¹

Kehujjahan Al-mashlahah al-mursalab

Karena tidak ada nas yang memerintahkan atau melarang perwujudan kemaslahatan yang terkandung di dalam *al-mashlahab al-mursalab* maka para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan penggunaannya sebagai dalil *syara'*. Sebagian mereka menerima dan sebagian lain menolaknya.

Jumhur ulama menerimanya sebagai dalil *syara'* karena beberapa alasan:

1. Kemaslahatan manusia itu terus berkembang dan bertambah mengikuti perkembangan kebutuhan manusia. Seandainya kemaslahatan-kemaslahatan yang sedang berkembang itu tidak diperhatikan, sedang yang diperhatikan hanyalah kemaslahatan yang ada nasnya saja, niscaya banyak kemaslahatan manusia yang terdapat di beberapa daerah dan pada masa yang berbeda akan mengalami kekosongan hukum dan syari'at sendiri tidak dapat mengikuti perkembangan kemaslahatan

¹¹ *Ibid.*, hlm. 105-106.

manusia. Padahal tujuan syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di setiap tempat dan masa.

2. Menurut penyelidikan, hukum-hukum, putusan-putusan, dan peraturan-peraturan yang diproduksi oleh para sahabat, tabi'in dan imam-imam *mujtabidin* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bersama.¹²

Alasan jumbuh ulama di atas sejalan dengan alasan Imam Malik bin Anas, yang dikenal sebagai tokoh dan pelopor *al-mashlahah al-mursalab*. Menurut Imam Malik, *al-mashlahah al-mursalab* dapat dijadikan sebagai dalil *syara'* dengan alasan sebagai berikut:

1. Para sahabat banyak yang menggunakan *al-mashlahah al-mursalab* di dalam mengambil kebijaksanaan dan istinbat hukum, seperti sahabat yang mengumpulkan Al-Quran, *al-Khulafa' al-Rasyidin* yang menetapkan keharusan menanggung ganti rugi kepada para tukang, Umar bin Khaththab yang memerintahkan para pejabat agar memisahkan harta kekayaan pribadinya dari kekayaan yang diperoleh karena jabatannya, Umar bin Khaththab yang sengaja menumpahkan susu yang dicampur dengan air guna memberi pelajaran kepada orang-orang yang mencampur susu dengan air, dan para sahabat yang menetapkan hukuman mati terhadap semua anggota kelompok atau jamaah yang melakukan pembunuhan terhadap satu orang jika mereka melakukan pembunuhan itu secara bersama-sama.
2. Perwujudan kemaslahatan itu sesuai dengan tujuan syariat. Mengambil maslahat berarti sama dengan merealisasikan tujuan syariat. Mengesampingkan maslahat berarti mengesampingkan tujuan syariat.
3. Seandainya maslahat tidak diambil pada setiap kasus yang jelas mengandung maslahat selama berada di dalam konteks maslahat *syar'iyah* maka orang-orang *mukallaf* akan mengalami kesulitan dan kesempitan, padahal Allah Swt. tidak menghendaki adanya kesulitan itu sebagaimana dikemukakan Allah di dalam surat Al-Baqarah ayat 185 dan Al-Hajj ayat 78.¹³

Surat Al-Baqarah ayat 185 dimaksud berbunyi:

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...

¹² *Ibid.*, hlm 107.

¹³ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hlm 281-282.

... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...¹⁴

Dan surat al-Hajj ayat 78 berbunyi:

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

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jibad yang sebenar-benarnya. dia telah memilih kamu dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan...¹⁵

Meskipun Imam Malik merupakan tokoh dan pelopor *al-mashlahah al-mursalab* namun di dalam penerapannya, pendiri mazhab Maliki ini menetapkan syarat-syarat sebagai berikut:

1. Adanya persesuaian antara maslahat yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syariat.
2. Maslahat itu harus masuk akal dan mempunyai sifat-sifat yang sesuai dengan pemikiran yang rasional.
3. Penggunaan dalil maslahat ini adalah dalam rangka menghilangkan kesulitan yang mesti terjadi. Dengan kata lain, jika maslahat itu tidak diambil, manusia akan mengalami kesulitan.¹⁶

Para ulama yang tidak menerima *al-mashlahah al-mursalab* sebagai dalil *syara'* juga mengemukakan beberapa alasan:

1. Maslahat yang tidak didukung oleh dalil khusus akan mengarah kepada salah satu bentuk pelampiasan dari keinginan hawa nafsu yang cenderung mencari yang enak-enak saja, padahal prinsip Islam tidak demikian.
2. Jika maslahat dapat diterima (*mu'tabarab*), ia termasuk ke dalam kategori *qiyas* dalam arti luas. Jika tidak *mu'tabarab*, ia tidak termasuk *qiyas*. Tidak dibenarkan anggapan yang menyatakan bahwa pada suatu masalah terdapat *mashlahah mu'tabarab*, sementara maslahat itu tidak termasuk di dalam nas atau *qiyas*.

¹⁴ Dewan Penterjemah, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Mujamma` Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushhaf asy-Syarif, Saudi Arabia, t.th., hlm. 45.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 523.

¹⁶ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hlm. 279-280.

3. Mengambil dalil maslahat tanpa berpegang kepada nas terkadang akan berakibat kepada suatu penyimpangan dari hukum syariat dan tindakan kelaliman terhadap rakyat dengan dalil maslahat, sebagaimana dilakukan oleh raja-raja yang lalim.
4. Jika maslahat dijadikan sebagai sumber hukum pokok yang berdiri sendiri, niscaya hal itu akan menimbulkan terjadinya perbedaan hukum akibat perbedaan negara, bahkan perbedaan pendapat perorangan di dalam suatu perkara.¹⁷

Pandangan Imam Syafi'i Terhadap *al-Mashlahah al-Mursalah*

Sebagaimana disebutkan terdahulu, Imam Syafi'i tidak menyinggung masalah *al-mashlahah al-mursalah* di dalam teori istinbat hukumnya sehingga tidak ada kejelasan apakah ia menerima atau menolaknya. Akan tetapi, satu prinsip yang dipegang oleh Imam Syafi'i ialah bahwa tidak ada satu masalah pun yang tidak dapat diselesaikan karena petunjuk di dalam kitab Allah Swt. sudah lengkap.¹⁸

Petunjuk itu ada dua macam, ada yang terungkap secara jelas (eksplisit), ada pula yang tersembunyi (implisit). Untuk dapat menemukan petunjuk yang tersembunyi (implisit) ini diperlukan ijtihad, dan bagi Imam Syafi'i ijtihad itu adalah *qiyas*. Dengan demikian, masalah-masalah yang tidak ada ketentuan hukumnya secara eksplisit di dalam nas dapat digali melalui *qiyas* dengan mencari makna-mana implisit yang terkandung di dalam nas itu.

Al-mashlahah al-mursalah adalah suatu maslahat yang tidak ada ketetapan hukumnya secara tegas di dalam nas; juga tidak ada perintah atau larangan untuk mewujudkannya. Imam Syafi'i sendiri tidak membicarakannya secara khusus. Karena itu, untuk mengetahui pandangan Imam Syafi'i terhadap masalah ini dapat dilihat dari konsep *qiyas* yang diajukannya.

Apabila diperhatikan konsep Imam Syafi'i tentang *qiyas* dan dihubungkan dengan masalah kemaslahatan umat manusia yang merupakan tujuan dari diturunkannya syariat ke muka bumi dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Penetapan suatu hukum melalui *qiyas* pada hakekatnya adalah dalam rangka

mewujudkan *maqashid asy-syari'ah*, dan inti dari tujuan syariat ialah *al-mashlahah*.

2. *Qiyas* adalah pengambilan hukum dari nas secara maknawi (*ma'qul*), bukan secara literal (*zahir*). Karena itu, *qiyas* pada hakekatnya adalah pengamalan terhadap nas, dan setiap nas syariat mengandung *maqashid asy-syari'ah* (tujuan syariat).
3. Orang yang boleh melakukan *qiyas* adalah orang yang memenuhi syarat-syarat tertentu, termasuk mengetahui *maqashid* yang terkandung di dalam nas syariat. Karena itu, mujtahid yang menggunakan *qiyas* harus berpegang dan berorientasi kepada *maqashid asy-syari'ah*. Ia tidak boleh mengabaikan, apalagi bertentangan dengan *maqashid asy-syari'ah* tersebut.
4. Pembagian *qiyas* kepada *aqwa*, *musawi*, dan *adh'af* menunjukkan bahwa orientasi *qiyas* yang dikonsepsikan oleh Imam Syafi'i adalah kepada *al-mashlahah*; dalam arti, *qiyas* dilakukan dengan melihat dan memperhatikan secara serius kepada aspek *al-mashlahah* sehingga ada pengqiyasan karena tingkatnya lebih tinggi, ada pengqiyasan karena tingkatnya sama, ada pula pengqiyasan yang tingkatnya lebih rendah. Semua itu mempunyai keterkaitan dengan perwujudan *maqashid asy-syari'ah*.

Inti dari *al-mashlahah al-mursalah* adalah maslahat itu sendiri, hanya nas tidak menyinggung sama sekali kejadian atau peristiwa yang mengandung maslahat tersebut sehingga timbul berbagai pandangan ulama tentang kehujahan *al-mashlahah al-mursalah*.

Konsep *qiyas* yang dikemukakan Imam Syafi'i pada dasarnya bertolak dari upaya mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Karena itu, orientasi penerapan *qiyas* pun ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia tersebut. Dengan demikian, konsep ini sejalan dengan hakekat *al-mashlahah al-mursalah*.

Di dalam salah satu penjelasannya tentang *qiyas* Imam Syafi'i mengatakan:

حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله كل
أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم
حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها¹⁹

Setiap hukum yang ditetapkan Allah atau Rasul-Nya ada petunjuk di dalam ketetapan itu sendiri atau di dalam ketetapan yang lain dari hukum-hukum Allah

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 282-283.

¹⁸ Muhammad bin Idris asy-Syafi'iy, *Ar-Risalah*, Tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Dar at-Turats, Kairo, cet. ke-2, 1979, hlm.20.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 512

atau Rasul-Nya bahwa hal tersebut ditetapkan karena satu dari beberapa makna. Suatu kasus yang terjadi yang tidak ada ketentuan hukumnya di dalam nas, ditetapkan hukumnya sama dengan hukum peristiwa yang sudah ada ketentuannya di dalam nas, apabila ada kesamaan maknanya.

Dari keterangan Imam Syafi'i di atas dapat difahami bahwa *qiyas* yang dimaksudkannya adalah mengambil salah satu makna dari beberapa makna yang ada di dalam nas untuk diterapkan di dalam suatu peristiwa yang tidak disinggung oleh nas.

Imam Syafi'i tidak mempersoalkan apakah makna tersebut '*ain al-ma'na* ataukah *jins al-ma'na*. Hal terpenting adalah bahwa di dalam peristiwa yang akan ditentukan hukumnya terdapat makna yang sama dengan makna yang terkandung di dalam peristiwa yang sudah ada ketentuan hukumnya di dalam nas. Karena itu, sekalipun makna yang terkandung di dalam suatu peristiwa yang akan ditentukan hukumnya itu hanya ada persamaan *jins ma'na*-nya, bukan persamaan '*ain ma'na*-nya, *qiyas* bisa dilakukan.

Adapun yang dimaksud dengan "makna" di dalam konsep *qiyas* Imam Syafi'i adalah '*illat* yang merupakan bagian dan unsur penting di dalam *qiyas*. Tanpa ada '*illat*, *qiyas* tidak bisa dilakukan. Bahkan, lebih jauh lagi, di dalam teori Ushul Fiqh, '*illat* memegang peranan kunci untuk menetapkan suatu hukum, sehingga dikenal sebuah qaidah:

الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما

*Hukum itu berputar bersama 'illatnya dalam mewujudkan dan meniadakan hukum.*²⁰

Menurut Hujjatul Islam, Imam Ghazali, salah seorang tokoh Syafi'iyah, "Yang dimaksud dengan '*illat* ialah sifat yang memberi bekas (berpengaruh) terhadap hukum dengan sebab yang ditetapkan Allah."²¹ Pengikut Imam Syafi'i yang lain, Fakhruddin ar-Razi, memberikan definisi yang sedikit berbeda, tetapi memiliki esensi yang sama. Menurutnya, "*illat* ialah sifat

yang mengenalkan (mengidentifikasi) bagi suatu hukum."²²

Imam Syafi'i sendiri tidak memberikan definisi khusus mengenai '*illat*, bahkan ia tidak menyebutnya dengan istilah '*illat*. Sebagaimana digambarkan di atas, Imam Syafi'i menyebutnya dengan istilah "makna", tetapi yang dimaksudkannya sama dengan istilah "*illat*" yang dipergunakan oleh para ahli Ushul Fiqih yang lain.

Pada bagian lain Imam Syafi'i mengatakan:

أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنى فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى قيماً لا ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمانه لأنه في معنى الحلال أو الحرام²³

... bahwa Allah dan Rasul-Nya mengharamkan sesuatu berdasar nas yang jelas (*manshub*) atau menghalalkan sesuatu itu karena makna yang tersirat (*illat* tertentu). Apabila kita menemukan sesuatu yang serupa atau sama dengan makna tersebut di dalam peristiwa yang tidak ada nas yang jelas di dalam Al-Quran atau sunnah maka kita tetapkan hukum halal atau haram terhadap peristiwa itu karena persamaan makna halal atau haramnya.

Ungkapan ini memberi pengertian bahwa makna (*illat*) bagi Imam Syafi'i adalah "sesuatu yang memberikan ciri atau mengidentifikasi (*mu'arriif*)" terhadap adanya hukum bagi *far'* (cabang) atau "memberikan pengaruh (*mu'atstsir*)" bagi keberadaan hukum pada *far'* tersebut. Pengertian ini dapat difahami dari ungkapannya "Apabila kita menemukan sesuatu yang sama dengan makna yang jelas di dalam Al-Quran atau Sunnah maka kita tetapkan hukum halal atau haram terhadap peristiwa itu karena persamaan makna halal atau haramnya".

Dengan demikian, pengertian '*illat* yang dikemukakan oleh Imam Gazali dan Fakhruddin ar-Razi di atas sejalan dengan apa yang dimaksud oleh Imam Syafi'i mengenai "makna" (*illat*).

Dalam hubungan dengan masalah makna (*illat*) ini, Imam Syafi'i tidak menegaskan apakah '*illat* itu harus bersifat *ẓahir* (jelas dapat diketahui dengan pancaindera) ataukah *khafi* (tersembunyi). Ia juga tidak menegaskan apakah '*illat* yang dimaksudkannya harus bersifat *mundhabit* (dapat diidentifikasi) ataukah *taqdiri* (tidak dapat diidentifikasi). Namun, jika diperhatikan pemikiran Imam Syafi'i sebagaimana yang tertuang di

²⁰ Prof.Dr.H.Mukhtar Yahya dan Prof. Drs. Fatchurrahman, *op. cit.*, hlm. 550. lihat juga Drs. H. Mukhlis Usman, MA, *Kaidab-Kaidab Ushuliyab dan Fiqhiyah*, PT RajaGrafindo Persada, Jakarta, cet. II, 1997, hlm 192.

²¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Gazali, *Syifa' al-Ghalil fi Bayan asy-syabb al-Muhil wa Masalik at-Ta'liil*, Maktabah Al-Azhar, Kairo, t.th., hlm. 20.

²² Fakhruddin ar-Razi, *Al-Mahsul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Jilid II, Jami' al-Imam Muhammad bin Sa'ud, Makkah, 1980, hlm 189.

²³ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *op. cit.*, hlm. 40.

dalam karya besarnya, kitab *Al-Umm*, tampak bahwa ia lebih cenderung menggunakan *'illat* yang bersifat *ẓahir* dan *mundhabit*, daripada yang bersifat *khafi* dan *taqdiri*.

Ketika berbicara tentang *shalat qashar* di waktu melakukan perjalanan (safir), misalnya, ia mengatakan, "... mengqashar shalat di dalam keadaan takut dan sedang melakukan perjalanan (safir) ditetapkan berdasarkan Al-Kitab (Al-Quran), kemudian (diperkuat) dengan sunnah (hadis). Sedangkan mengqashar shalat di dalam safar tanpa rasa ketakutan adalah sunnat. Al-Quran menunjukkan bahwa kebolehan *qashar* di saat melakukan safar tanpa rasa ketakutan merupakan *rukhsah* (keringanan) dari Allah *'Azza wa Jalla*", bukan merupakan suatu kewajiban, seperti safar dalam keadaan ketakutan...."²⁴ Selanjutnya ia mengatakan, "Maka yang menjadi pilihan dan yang saya sukai untuk dilakukan selama safar ialah mengqashar shalat, baik dalam keadaan ketakutan maupun tidak."²⁵

Pernyataan Imam Syafi'i yang terakhir ini menunjukkan bahwa *'illat* pelaksanaan *shalat qashar* adalah "safir", bukan *al-khauf* (rasa takut). Baginya, ada atau tidak ada rasa takut ketika melakukan safar bukanlah masalah, *shalat qashar* tetap dilaksanakan. Jadi, bukan karena ada "rasa takut" baru shalat tersebut dikerjakan, tetapi asal ada aktivitas "safir" yang memenuhi syarat, *shalat qashar* sudah bisa dilakukan. Dengan demikian, *'illat* kebolehan *qashar*, menurut Imam Syafi'i adalah aktivitas safar sendiri. Ini berarti *'illat* tersebut bersifat *zahir* karena aktivitas safar dapat dilihat, didengar, dan diketahui dengan jelas melalui pancaindera. *'illat* ini juga bersifat *mundhabit* karena dapat diidentifikasi, misalnya, jaraknya bisa diukur, berapa kilometer jauhnya perjalanan itu.

Contoh lain dapat dilihat dari pendapat Imam Syafi'i tentang *'iddah* wanita yang dicerai atau ditinggal mati oleh suaminya. Ia mengatakan, "Apabila seorang wanita mengetahui dengan yakin bahwa suaminya telah meninggal dunia atau telah menceraikannya dengan bukti yang bisa dijadikannya pegangan yang menunjukkan kematian suaminya atau penjatuhan talak, atau dengan dasar pengetahuan yang benar, maka ia wajib ber-*'iddah* mulai dari hari jatuhnya talak atau hari terjadinya kematian itu."²⁶

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa *'illat* kewajiban ber-*'iddah* bagi wanita yang ditinggal mati atau dicerai oleh suaminya, menurut Imam Syafi'i, adalah kematian atau perceraian itu sendiri, bukan "duka cita" (dalam kasus kematian), bukan pula *bara'ah ar-rabim* (kebersihan rahim dari bibit suami) (dalam kasus perceraian). Ini berarti *'illat* yang dipakai oleh Imam Syafi'i adalah *'illat* yang bersifat *ẓahir* dan *mundhabit* karena "kematian" dan "penjatuhan talak" dapat dilihat, didengar, diketahui oleh pancaindera, dan dapat diidentifikasi.

Andaikata yang menjadi *'illat*-nya adalah "duka cita" atau *bara'ah ar-rabim*, maka keduanya termasuk *'illat* yang *khafi* dan *taqdiri*. Dalam hal ini, Imam Syafi'i ternyata tidak menggunakannya.

'Illat tidaklah sama dengan *maqashid asy-syari'ah*. Kalau *'illat* merupakan suatu sifat yang memberikan pengaruh terhadap keberadaan suatu hukum, atau dengan bahasa yang lebih sederhana, *'illat* adalah alasan mengapa ketentuan hukum itu demikian, maka *maqashid asy-syari'ah* adalah tujuan yang ingin dicapai oleh hukum itu sendiri. *Maqashid asy-syari'ah* secara umum meliputi tiga hal pokok:

Pertama, memelihara hal-hal yang bersifat *dharuri* atau disebut juga *al-umur adh-dharuriyah*, yaitu sesuatu yang harus ada di dalam kehidupan umat manusia agar manusia tetap eksis dan kehidupan mereka berjalan baik. Komponen yang termasuk di dalam perkara *dharuri* ini ada lima, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Dengan demikian, syariat diturunkan oleh Allah Swt. untuk memelihara kelima komponen *dharuri* tersebut.

Kedua, memelihara hal-hal yang bersifat *haji* atau disebut juga *al-umur al-hajiyah*, yaitu sesuatu yang sangat diperlukan oleh umat manusia agar di dalam kehidupan ini mereka tidak mendapatkan kesulitan dan kesukaran.

Ketiga, memelihara hal-hal yang bersifat *tahsini* atau disebut juga *al-umur al-tahsiniyah*, yaitu segala sesuatu yang dapat mewujudkan sikap dan tindakan yang mulia dan agung (*akhlak al-karimah*).²⁷ Dengan kata lain, *al-umur al-tahsiniyah* adalah sesuatu yang baik yang seharusnya dilakukan oleh manusia, termasuk di dalamnya menjauhi segala yang tidak baik, yang dapat mengurangi, apalagi merusakkan nilai-nilai kebaikan.

'Illat juga tidak sama dengan masalahat karena masalahat pada hakikatnya adalah refleksi

²⁴ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz I, Dar al-Fikr, Beirut, cet. II, 1983, hlm. 208.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, Juz III, hlm. 231.

²⁷ Abu Ishaq asy-Syathibi, *op.cit.* hlm. 3-5.

sekaligus inti dari *maqashid asy-syari`ab*. Imam Ghazali mengungkapkan apa yang dimaksud dengan masalahat, katanya:

"... tetapi yang kami maksudkan dengan masalahat ialah pemeliharaan terhadap tujuan syariat. Tujuan syariat yang berkaitan dengan manusia ada lima, yaitu terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda mereka. Apa pun yang menjamin terpeliharanya lima hal ini adalah masalahat, sedangkan segala sesuatu yang tidak menjamin terpeliharanya lima hal tersebut adalah *mafsadat* (kerusakan), dan penolakan terhadapnya adalah masalahat...."²⁸

Sebagaimana *illat*, Imam Syafi`i juga tidak memberikan penjelasan secara eksplisit tentang *maqashid asy-syari`ab* dan masalahat, tetapi tampaknya yang dimaksud oleh Imam Syafi`i tidak berbeda dengan apa yang dikemukakan di atas bahwa *maqashid asy-syari`ab* adalah tujuan diturunkannya syariat ke muka bumi dan masalahat adalah "pemeliharaan terhadap *maqashid asy-syari`ab*" tersebut.

Sebagaimana dikemukakan terdahulu, di dalam pembahasan Ushul Fiqh, salah satu metode pembinaan hukum Islam yang dipergunakan oleh ulama untuk mewujudkan kemashlahatan umat manusia dan mewujudkan *maqashid asy-syari`ab* adalah *al-mashlahab al-mursalah*.

Dr. Husain Hamid Hassan menyebut *al-mashlahab al-mursalah* sebagai *al-mashlahab al-mula'imah li jins tasharrufat al-tasyri'*.²⁹ Ini berarti bahwa *al-mashlahab al-mursalah*, sekalipun tidak disinggung oleh nas, namun ada persamaan maknanya dengan kasus yang disebut oleh nas. Persamaan itu terletak pada *jins*-nya, bukan pada *'ain*-nya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *al-mashlahab al-mursalah* termasuk di dalam *qiyas* yang dikonsepsikan oleh Imam Syafi`i.

Kesimpulan semacam inilah yang diambil oleh Dr. Husain Hamid Hassan sehingga dengan sangat tegas ia menyatakan:

فإن المصلحة المرسلّة تكون داخلة تحت القياس في نظر الشافعي رضي الله عنه.³⁰

Sesungguhnya al-mashlahab al-mursalah itu masuk ke dalam pengertian qiyas menurut pandangan Imam Syafi`i r.a.

Pada bagian lain ia mengatakan:

الدارس للإجتهد في كلام الشافعي يرى أنه شامل للمصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع³¹

Orang yang mempelajari ijthad menurut konsep Imam Syafi`i akan menemukan bahwa ijthad bagi Imam Syafi`i mengandung al-mashlahab al-mula'imah li jins tasharrufat asy-syar`i...

Yang dimaksud dengan ijthad pada ungkapan di atas tidak lain kecuali *qiyas* sesuai dengan pernyataan Imam Syafi`i sendiri bahwa ijthad itu adalah *qiyas*.

Alasan yang dikemukakan Dr. Husain Hamid Hassan memasukkan *al-mashlahab al-mursalah* atau *al-mashlahab al-mula'imah* ke dalam *qiyas* Imam Syafi`i adalah adanya persamaan antara unsur-unsur *qiyas* dengan unsur-unsur yang terdapat di dalam *al-mashlahab al-mursalah*.

Menurutnya, syarat *qiyas* ada tiga, yaitu (1) Adanya peristiwa yang tidak ada nas hukumnya yang jelas, (2) Adanya hukum yang dinaskan oleh *asy-Syari`* yang mungkin dihubungkan dengan peristiwa itu melalui pengertian maknawi, (3) Peristiwa yang tidak ada nas hukumnya itu terkandung di dalam suatu kejadian yang *manshush* secara implisit. Ketiga syarat *qiyas* ini, menurutnya, sejalan dengan *al-mashlahab al-mursalah* atau *al-mashlahab al-mula'imah*, yaitu (1) Peristiwa yang ingin diketahui hukumnya melalui *al-mashlahab* adalah peristiwa yang tidak ada nasnya yang jelas, seperti jaminan atau ganti rugi para pekerja apabila merusak barang yang dikerjakan, (2) Ada hukum-hukum syariat yang dinaskan oleh *asy-Syari`* atas suatu peristiwa yang maknanya dapat ditemukan oleh para mujtahid, (3) Peristiwa yang tidak ada nas secara jelas tersebut memiliki makna yang sama dengan makna yang terkandung di dalam peristiwa yang ada nasnya.³²

Pada bagian lain Dr. Husain Hamid Hassan mengatakan:

إن المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشارع حجة في الإسدلال عند الشافعي وإنما داخلة عنده في باب القياس أو هي نوع منه يسمى قياس المعاني أو القواعد أو المصالح إذ قياس المصلحة على المصلحة أولى عنده من قياس الشيء على الشيء³³

Sesungguhnya al-mashlahab al-mula'imah li jins tasharrufat asy-Syari` adalah bujjab di dalam istidlal Imam Syafi`i. Ia termasuk di dalam Bab Qiyas atau

²⁸ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *op.cit.*, Juz I, hlm. 286.

²⁹ Dr. Husain Hamid Hassan, *op. cit.*, hlm. 322.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 326.

³¹ *Ibid.*, hlm. 311.

³² *Ibid.*, hlm. 324-325.

³³ *Ibid.*, hlm. 370.

merupakan salah satu bentuk daripadanya yang dinamakan *qiyas al-ma'ani* atau *al-qawa'id* atau *al-mashalih*. Karena itu, *qiyas al-mashlahah* atas *al-mashlahah* menurut Imam Syafi'i lebih utama daripada *qiyas sesuatu atas sesuatu*.

Dari uraian di atas terlihat bahwa masuknya *al-mashlahah al-mursalah* ke dalam *qiyas* Imam Syafi'i karena di dalam *al-mashlahah* tersebut masih terkandung makna implisit yang bisa dicarikan rujukannya kepada nas. Di samping itu, makna dan ruang lingkup *qiyas* yang dikonsepsikan oleh Imam Syafi'i sangat luas, elastis, dan fleksibel. Keluasan, elastisitas, dan fleksibilitas itu antara lain dapat dilihat pada pengertian dan bentuk-bentuk *qiyas* yang dikemukakanannya.

Pengertian *qiyas* dimaksud tergambar dari ungkapan Imam Safi'i:

ما عدا النص من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياس³⁴
Sesuatu yang tidak ada di dalam nas, baik Al-Quran maupun hadis, tetapi memiliki kesamaan di dalam pengertian atau maknanya, maka itu adalah qiyas.

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة

لأنهما علم الحق المفترض طلبه.³⁵

Qiyas adalah sesuatu yang didasarkan kepada dalil-dalil atas dasar kesesuaian informasi sebelumnya, baik informasi Al-Quran maupun as-sunnah, karena keduanya merupakan sumber kebenaran yang wajib dituntut.

كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة
وعليه إذا كان بعينه حكم—اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة

على سبيل الحق فيه بالإجتهد. والإجتهد القياس.³⁶

Segala sesuatu yang diturunkan Tuhan kepada seorang muslim, di dalamnya terkandung hukum yang tetap, atau sesuatu yang diturunkan atas jalan yang benar, di dalamnya ada dalil yang eksis; dan wajib-apabila di dalamnya ada kejelasan hukum-mengikutinya. Tetapi, apabila tidak ada kejelasan hukum di dalamnya maka ditempuh dilalah melalui jalan yang hak, dengan melakukan ijtihad dan ijtihad itu adalah qiyas.

والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فه وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه. فذلك يلحق بأولها به وأكثرها شبهها فيه. وقد يختلف القاسيون في هذا.³⁷

Qiyas dapat dilihat dari dua bentuk: Pertama, masalah (kasus) yang dipersoalkan sudah tercakup di dalam pengertian ashal (ketentuan pokok). Qiyas dalam bentuk ini tidak ada perbedaan pendapat (di kalangan para ahli). Kedua, masalah (kasus) yang dipersoalkan memiliki kemiripan dengan beberapa makna yang ada pada beberapa ashal (ketentuan pokok). Dalam hal ini qiyas diterapkan kepada ashal yang paling utama dan lebih banyak kemiripannya. Qiyas bentuk kedua ini banyak menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan pelaku qiyas.

... فالإجتهد أبدا لا يكون إلا على طلب شيء وطلب الشيء لا يكون إلا

بالدلائل, والدلائل هي القياس.³⁸

Ijtihad selamanya tidak boleh dilakukan kecuali untuk mencari (hukum) suatu kasus dan mencari (hukum) suatu kasus tidak akan dapat dilakukan tanpa dalil-dalil. Dalil-dalil itu adalah qiyas.

Dari beberapa ungkapan di atas dapat dilihat gambaran bagaimana konsep *qiyas* yang dimaksud oleh Imam Syafi'i. Apabila dirumuskan dalam satu definisi dapat dikatakan bahwa *qiyas* adalah pengambilan hukum atas suatu kejadian atau peristiwa yang tidak terdapat nas kongkret yang menetapkan hukum atas peristiwa tersebut, dengan mengambil makna yang tersirat dari suatu nas karena adanya kesamaan makna (*illat*) yang terkandung di dalam nas itu dengan makna (*illat*) yang terdapat di dalam peristiwa atau kasus tersebut.

Mengenai bentuk-bentuk *qiyas*, menurut Imam Syafi'i, ada tiga: Pertama, *qiyas aqwa* (*qiyas* yang lebih kuat). Kedua, *qiyas musawi* (*qiyas* yang sama). Ketiga, *qiyas adl'af* (*qiyas* yang lebih lemah).³⁹

Adapun yang dimaksud dengan *al-qiyas al-aqwa* ialah *al-furu'* (cabang) lebih utama penetapan hukumnya daripada *al-ashl* (pokok). *Al-qiyas al-musawi* ialah *qiyas* yang *al-furu'* menempati posisi yang sama dengan *al-ashl*. *Qiyas* ini disebut juga *qiyas fi ma'na al-ashl*, *qiyas jaly*, atau *qiyas bi nasy al-fariq*. Sedangkan *al-qiyas al-adl'af* ialah *qiyas* yang

³⁷ *Ibid.*, hlm. 479.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 505.

³⁹ Ahmad Nahrawi Abd as-Salam, *Al-Imam Asy-Syafi'iyy fi Madzhabibaih al-Qadim wa al-Jadid*, Maktabah Asy-Syabab, Kairo, 1988, hlm. 395.

³⁴ Muhammad bin Idris Asy-Syafi'iy, *Ar-Risalah*, *op.cit.*, hlm. 516.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 440.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 477.

al-furu' lebih lemah atau lebih rendah illat hukumnya dari pada *al-asbl*.⁴⁰

Dari uraian itu pula terlihat gambaran bahwa suatu masalah yang tidak bisa dicarikan rujukannya dari nas tidak bisa dimasukkan ke dalam *qiyas* menurut konsep Imam Syafi'i. Ia sendiri tidak bisa menerima bentuk masalah semacam itu. Baginya, sesuatu yang tidak ada dasar nasnya sama sekali, baik eksplisit maupun implisit, tidak bisa dijadikan sebagai dalil *syara'*. Alasan inilah yang menyebabkan ia secara tegas menolak kehujjahan *istihsan* karena *istihsan* dianggapnya sebagai suatu teori istinbat yang menetapkan hukum bukan berdasarkan nas tetapi berdasarkan keinginan pelakunya semata dan mencari yang enakunya saja. Ia mengatakan:

الإستحسان تلذذ وقول بالهوى⁴¹

Istihsan adalah berenak-enakan dan perkataan yang diliputi hawa nafsu

Karena dasar dari *qiyas* adalah nas maka nas menempati posisi yang penting dan kedudukannya lebih tinggi daripada *qiyas*. Oleh sebab itu, di dalam tertib sumber hukum Imam Syafi'i *qiyas* menempati urutan keempat setelah Al-Quran, Sunnah, dan ijma'.

Sebagai konsekuensi dari posisi ini, selama masih ada nas Kitab Allah, Sunnah Rasul, atau ijma' selama itu pula *qiyas* tidak digunakan. Dapat dikatakan, *qiyas* merupakan "pintu darurat" disaat nas kongkret tidak ada. Konsekuensi lain adalah *qiyas* tidak boleh bertentangan dengan nas. Apa pun bentuknya, *qiyas* yang bertentangan dengan nas adalah batal.

Apabila *al-mashlahab al-mursalab* termasuk di dalam konsep *qiyas* Imam Syafi'i berarti dapat dikatakan bahwa sebenarnya Imam Syafi'i juga menggunakan *al-mashlahab al-mursalab* di dalam teori istinbat hukumnya. Hal ini diakui oleh para ulama yang telah mempelajari konsep Imam Syafi'i tentang *qiyas*. Menurut mereka, Imam Syafi'i tidak memasukkan *al-mashlahab al-mursalab* secara eksplisit di dalam urutan dalil-dalil hukumnya bukan berarti ia menolak, tetapi karena ia memandang *al-mashlahab al-mursalab* itu bukan merupakan dalil hukum yang berdiri sendiri.⁴²

Satu hal yang perlu ditegaskan di sini ialah bahwa masuknya *al-mashlahab al-mursalab* ke dalam *qiyas* Imam Syafi'i sebagaimana diuraikan di atas karena pengertian *al-mashlahab al-mursalab* tersebut tidak lain kecuali *al-mashlahab al-mula'imab li jins tasharrufat asy-Syari'* atau yang sering disebut secara singkat dengan *al-mashlahab al-mula'imab*. Pengertian semacam ini pulalah yang dipegang oleh Imam Malik sebagai pembawa bendera *al-mashlahab al-mursalab* di dalam dunia ushul Fiqih.

Adapun *al-mashlahab al-mursalab* dalam pengertian *jins* masalahatnya tidak ada sama sekali rujukannya kepada nas sehingga tidak sejalan dengan apa yang dimaksud dengan *al-mashlahab al-mula'imab* tentu ditolak oleh Imam Syafi'i. Masalah semacam ini tidak bisa dimasukkan ke dalam *qiyas* yang dikonsepsikannya. Kalangan Syafi'iyah terkadang menyebutnya dengan nama *al-mashlahab al-gharibab* dan posisinya di kalangan mereka sama dengan *istih* san.

Hal ini perlu ditegaskan karena di dalam beberapa kitab karya para pengikut Imam Syafi'i sering juga dijumpai istilah *al-mashlahab al-mursalab* yang dinyatakan ditolak oleh mereka. Penolakan tersebut terjadi karena pengertian *al-mashlahab al-mursalab* yang dimaksudkan mereka tidak lain kecuali *al-mashlahab al-gharibab* bukan *al-mashlahab al-mula'imab*.

Kesimpulan

1. Konsep *qiyas* Imam Syafi'i memiliki jangkauan yang sangat luas sebagai alternatif pemecahan perolema hukum pada peristiwa-peristiwa yang tidak terdapat ketentuan hukumnya secara eksplisit di dalam nas, baik Al-Quran maupun hadis. Dengan keluasan konsep *qiyas* tersebut berbagai kasus atau peristiwa yang dihadapi oleh umat manusia dapat dicarikan jalan keluarnya sehingga tidak ada masalah yang tidak bisa diselesaikan dan tidak akan terjadi kevakuman hukum.
2. Imam Syafi'i tidak membicarakan masalah *al-mashlahab al-mursalab* di dalam teori istinbatnya tetapi masalah tersebut sudah termasuk di dalam konsep *qiyas* yang dikemukakannya. Hal ini disebabkan karena di dalam *al-mashlahab al-mursalab* terkandung jenis illat yang sama dengan illat yang terkandung di dalam peristiwa yang sudah ada ketentuan hukumnya di dalam nas.
3. *Al-mashlahab al-mursalab* yang termasuk di dalam konsep *qiyas* Imam Syafi'i ini adalah *al-mashlahab al-mula'imab li jins tasharrufat asy-*

⁴⁰ Lihat *Ibid.*, hlm. 395-398.

⁴¹ Dr. `Abd alKarim Zaidan, *op. cit.*, hlm. 234.

⁴² Dr. H. Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam: Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*, Pedoman Ilmu Jaya, Jakarta, cet. pertama, 1996, hlm. 178.

Syari' sebagaimana yang dimaksudkan oleh Imam Malik bin Anas, pelopor dan pembawa konsep *al-mashlahah al-mursalah*.

4. Adanya sebagian golongan Syafi'iyah yang menolak kehujahan *al-mashlahah al-mursalah* sebagaimana tergambar di dalam beberapa kitab karya mereka bukanlah berarti bertentangan dengan Imam Syafi'i tetapi karena pengertian mereka tentang *al-mashlahah al-mursalah* tidak persis sama dengan pengertian sebagaimana dikemukakan di atas. *Al-mashlahah al-mursalah* yang ditolak mereka pada dasarnya adalah *al-mashlahah al-mursalah* dalam pengertian *al-mashlahah al-gharibah* bukan dalam pengertian *al-mashlahah al-mula'imah*.
5. Persentuhan *al-mashlahah al-mursalah* di dalam konsep *qiyas* Imam Syafi'i terletak pada adanya kesamaan *jins* yang terkandung di dalam *furu'* pada kasus *al-mashlahah al-mursalah* dengan *jins* yang terkandung di dalam *ashl*. Hal ini sejalan dengan hakekat dari *qiyas* itu sendiri. Di samping itu, *qiyas* harus didasarkan kepada nas dan nas selalu mengacu kepada *maqashid asy-syari'ah* yang intinya adalah *al-mashlahah*. Dengan demikian, aspek *al-mashlahah* merupakan bagian penting yang tidak bisa dipisahkan di dalam penerapan *qiyas*.

Daftar Rujukan:

- Abdullah, Sulaiman, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam: Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*, Pedoman Ilmu Jaya, Jakarta, cet. pertama, 1996.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Dar al-Fikr, Kairo, 1937.
- _____, *Syifa' al-Ghalil fi Bayan asy-Syabb al-Mubal wa Masalik at-Ta'lim*, Maktabah Al-Azhar, Kairo, t.th.
- Al-Khin, Mushthafa Sa'id, *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyah fi al-Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Mu'assasah ar-Risalah, Beirut, 1972.
- Ar-Razi, Fakhruddin, *Al-Mabshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Jilid II, Jami' al-Imam Muhammad bin Sa'ud, Mekkah, 1980.
- As-Salam, Ahmad Nahrawi Abd, *Al-Imam Asy-Syafi'iy fi Madzhabibaih al-Qadim wa al-Jadid*, Maktabah Asy-Syabab, Kairo, 1988.
- Asy-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *Ar-Risalah*, Tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Dar at-Turats, Kairo, cet. ke-2, 1979.
- _____, *Al-Umm*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. II, 1983.
- Asy-Syathibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, tahqiq Syekh Abdullah Darraz, Juz II, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, cet. pertama, 1991.
- Dewan Penterjemah, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li 'Thiba'at al-Mushhaf asy-Syarif, Saudi Arabia, t.th.
- Hassan, Husain Hamid, *Nazhariyyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islamiy*, Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, Kairo, 1971.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Dar al-Qalam, Kuwait, Cet. ke-12, 1978.
- Usman, Mukhlis, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, cet. II, 1997.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, PT Al-Ma'rif, Bandung, 1986.
- Zaidan, 'Abd al-Karim, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, cet. ke-7, 1998.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, t.th.