

HUBUNGAN ANTARA KONSEP BAIK DAN BURUK DALAM ILMU KALAM DENGAN KONSEP MASLAHAT DALAM HUKUM ISLAM

Fathurrahman Djamil *

Abstract

There is a hypothesis that a theological school belongs to a Muslim influences his or her thought in *uṣūl al-fiqh* (foundation of Islamic jurisprudence). This paper will focus on Mu'tazila and Asy'ariya.

Mu'tazila concept on 'aql or reason is clear that reason can distinguish between good and bad. This concept is a result of their interest in philosophy that may influence their thought. Therefore the Mu'tazilite believe in the ability of reason in understanding every thing and it brings them to a statement "reason before law", which means reason should stay before the "syara'" or law. For this reason they agree that before the existence of law, a reasonable person can distinguish between good and bad.

One of Mu'tazila principles is *adala* (God justice), that one of its interpretation is that God does not wish the bad. As a result, Mu'tazila believe that God created all things based on purpose and wisdom. From this point, there seems to be a relation between their teachings and their theories on "*uṣūl al-fiqh*". When there is a conflict between *naṣ* and reason, they take reason before *naṣ*. Furthermore, they believe that God created the creatures on the basis of purpose, and so what happens to His legislation. This concept has a direct influence to the concept of *maṣlaḥa* that becomes *illa* in legislation.

Different from Mu'tazila, Ahl al-Sunnah wal-Jamā'a sees that good and bad can not be understood by reason itself. In addition they say that God created all creatures not on the basis of purpose, and also God desires good and bad. These principles relate to their theories on *uṣūl al-fiqh*, e.g. when a conflict between *naṣ* and reason emerges, they give priority to *naṣ*. They neglect *maṣlaḥa* in their canonical thought. Even though, the hypothesis of the relation between theological unrestrictedly. That happens to Al-Juwayni and al-Rāzī who were Asy'arites but had different thoughts in *uṣūl al-fiqh*.

ملخص

هناك نظرية ترى وجود تأثير مذهب الكلام بالنظرية تبني على الآراء الأصولية. والبحث ينحصر حول المعتزلة والأشعرية أى أهل السنة والجماعة. ترى المعتزلة بأن العقل يقدر على معرفة الحسن والقبح، وهذا الرأى نتيجة من اتصالها بالفلسفة وتأثرها بها. ومنذ ذلك اعترفت المعتزلة بطاقة العقل الإنسانى وقدرته على معرفة الأشياء. ومن أفكارها الهامة هو : الفكر قبل ورود الشرع، يعنى العقل يسبق الشرع. بهذا رأى المعتزلة بأن الإنسان العاقل يقدر بعقله على الفرق بين الأعمال الحسنة والقبيحة قبل ورود الشرع. ومن تعاليم المعتزلة الأساسية هو العدالة التى ترى بأن الله لا يريد القبح. انطلاقا من هذا التعليم رأى المعتزلة بأن الله جعل المخلوقات على أساس القدس والحكمة. نظرا من آرائها الكلامية ظهر أثرها فى آرائها الأصولية. مثال ذلك إذا وجد تعارض بين النص والعقل، أخذت العقل قبل النص. واستمرار هذا الرأى عن الحسن والقبح هو بأن الله خلق المخلوقات على أساس الغرض وهكذا فى التشريع. هذه النظرية تؤثر مباشرة نظرية المصلحة التى صارت علة فى التشريع.

معارضاً لرأى المعتزلة ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الحسن والقبح لا يقدر العقل وجده على معرفتهما وأن الله خلق المخلوقات لا لأجل الغرض وكذلك بأن الله يريد الحسن والقبح. هذا الآراء تؤثر آراء أهل السنة والجماعة فى المسائل الأصولية، فنرو إذا حدث تعارض بين العقل والنقل قدم النقل غير مهتمين بفكرة المصلحة فى آرائهم الفقهية. مهما كان كذلك لم يجر الرأى عن تأثير مذهب الكلام على الأفكار الأصولية فى جميع نواحيه. فنرى الجوىنى

والرازى مثلا، مهما كان أشعرية المذهب لم تؤثر آراء الأشعرية في آرائهما
الأصولية.

I. PENDAHULUAN

Di Indonesia Islam telah dikaji dan difahami secara menyeluruh dan terbuka beberapa tahun terakhir ini. Cendekiawan muslim tidak hanya mengenal Islam dalam bidang hukum (fikih) saja, melainkan juga mengenal pemikiran dalam bidang lainnya, seperti teologi Islam (ilmu kalam) dan filsafat Islam. Keterbukaan dan keutuhan memahami Islam dari berbagai bidang ini menyadarkan umat Islam akan adanya pemikiran keislaman yang telah digali dan dikembangkan oleh para pemikir Muslim terdahulu. Keutuhan pemahaman Islam ini juga mengingatkan umat Islam akan adanya hubungan antara satu bidang ilmu keislaman dengan bidang keislaman lainnya.

Sejarah Islam mencatat, bahwa cikal bakal perbedaan aliran dalam bidang ilmu kalam adalah perbedaan umat Islam mengenai masalah politik. Dari sinilah kemudian berkembang menjadi masalah teologi Islam yang berbeda antara satu aliran dengan aliran lainnya. Hal ini tentu tidak menutup kemungkinan adanya hubungan simbiosis antara aliran teologi Islam di satu pihak dengan aliran hukum Islam di pihak lain.

Mengenai ada atau tidak adanya hubungan antara ilmu fikih dengan ilmu kalam dalam Islam, para peneliti kontemporer berbeda pendapat. Di satu pihak ada yang berpendapat bahwa aliran dalam fikih Islam ada kaitannya dengan aliran dalam ilmu kalam. Atas dasar ini terdapat asumsi bahwa para pemikir dalam bidang hukum mempunyai kecenderungan sesuai dengan aliran kalam yang dianutnya.¹ Di lain pihak ada yang berpendapat bahwa tidak ada hubungan antara aliran dalam fikih dengan aliran dalam ilmu kalam.² Oleh kelompok pertama diyakini bahwa aliran kalam yang dianut oleh ahli fikih tertentu berpengaruh terhadap kecenderungan dan pola pikirnya Asy'ariyah, misalnya, lebih cenderung "mendahulukan" nash (wahyu) daripada akal. Sebaliknya, ahli fikih yang beraliran kalam Mu'tazilah cenderung untuk mendahulukan akal daripada wahyu.³ Sementara itu kelompok kedua berpendapat bahwa pemikiran dalam bidang hukum tidak dipengaruhi oleh aliran kalam yang dianut oleh ahli fikih tertentu. Bagi kelompok ini, baik ahli fikih yang beraliran kalam Asy'ariah maupun Mu'tazilah tidak mengembangkan teori hukumnya berdasarkan aliran kalam yang dianutnya.⁴ Namun demikian, kelompok kedua ini mengakui bahwa dalam pembahasan mengenai teori

pemikiran hukum (ilmu ushul fikih) masing-masing aliran kalam telah memasukan aspek kalam (teologis) dalam buku ushul Fikih mereka.⁵

II. KONSEP BAIK DAN BURUK DALAM ILMU USHUL FIKIH DAN ILMU KALAM.

Diantara masalah yang dibicarakan dalam ilmu kalam adalah masalah baik dan buruk dan kewajiban melakukan yang baik serta meninggalkan yang buruk. Ternyata masalah tersebut telah dijadikan agenda tersendiri dalam berbagai kitab ushul fikih yang ditulis oleh para ahli dari berbagai mazhab atau aliran. Berikut ini dikemukakan apa yang tertulis dalam kitab ushul fikih, menurut aliran kalamnya. Untuk memudahkan pembahasan, ahli ushul fikih itu digolongkan kepada dua kelompok: Mu'tazilah dan Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah.

A. Aliran Mu'tazilah

Buku Usul Fikih yang ditulis oleh ulama yang beraliran Mu'tazilah tidak sebanyak yang ditulis oleh ulama ahlu al-Sunnah. Ada dua penulis Mu'tazilah menulis buku Ushul fikih, yaitu Al-Qādi 'Abd al-Jabbār dan Hasan al-Bashri al-Mu'tazilih.⁶

Abdul Jabbar, sebagaimana penganut Mu'tazilah lainnya, berpendapat bahwa pada dasarnya akal manusia dapat mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan dan kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Karena itu, dapat difahami bahwa akal dapat menetapkan hukum suatu perbuatan. Akan tetapi ia juga mengakui bahwa ada beberapa perbuatan yang hanya diketahui melalui wahyu. Termasuk masalah yang disebut terakhir ini adalah beberapa perbuatan yang berhubungan dengan ibadah. Masalah ini, menurut pendapatnya, hanya datang dari Tuhan.⁷ Untuk memudahkan pembahasannya, ia membedakan hukum menjadi dua kelompok, yaitu: al-ahkam al-'aqliyyah dan al-ahkam al-sam'iyah. Yang pertama adalah hukum yang dapat diketahui oleh akal, sedangkan yang kedua hukum yang diketahui berdasarkan wahyu.⁸

Pengelompokan ini juga berpengaruh terhadap penetapan perbuatan perbuatan yang buruk (*al-qabā'ih*) dan yang baik (*al-mahasin*). Bagi Abdul Jabbar, perbuatan itu dianggap buruk apabila ditetapkan keburukannya oleh akal dan atau oleh wahyu. Perbuatan buruk yang ditetapkan oleh wahyu disebut mahzdur, haram atau ma'shiat.⁹ Namun ia juga mengakui adanya larangan yang masuk kategori makruh.¹⁰

Sementara itu, menurut Abdul Jabbar, perbuatan baik dapat digolongkan mubah, apabila perbuatan itu tidak mempunyai konsekwensi apapun (netral).¹¹ Sedangkan jika perbuatan baik itu diberikan pujian, maka jika pujiannya didasarkan pada akal disebut muraghghab fih atau tathawwu', dan jika

pujiannya ditetapkan berdasarkan wahyu disebut nafl atau nadb atau mustahab. Perbuatan baik itu masuk kategori wajib apabila ditinggalkan dianggap buruk meninggalkannya. Istilah ini disebut juga sebagai tha'at. Kewajiban itu disebut fardu, apabila ditetapkan oleh wahyu.¹² Kelihatannya, pengelompokkan Abdul jabbar di atas tidak dapat dipisahkan dari salah satu sila "Pancasilanya Mu'tazilah", yakni al-Wa'du wa al-wa'id. Perbuatan baik yang mendapat janji dari Tuhan disebut wajib atau fardu. Sedangkan perbuatan buruk yang diancam oleh Tuhan termasuk haram.¹³

Diakui oleh Abdul Jabbar, bahwa ada beberapa perbuatan tertentu yang dianggap baik oleh syari'at (wahyu), ternyata tidak dianggap baik oleh akal. Kalaulah wahyu tidak menetapkan perbuatan itu boleh, akal pasti tidak membolehkannya. Sebagai contoh ia mengemukakan kasus penyembelihan ternak. Di sisi lain ia juga menyatakan bahwa perbuatan yang secara jelas buruk menurut akal manusia, maka perbuatan itu dapat dilarang, sebagaimana telah dilarang oleh wahyu. Alasannya, karena Tuhan tidak mungkin menetapkan yang baik dilarang dan yang buruk dibolehkan.¹⁴ Tentu yang dimaksudnya, apabila wahyu tidak menetapkan baik dan buruknya perbuatan tersebut.

B. Aliran Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'a

1. Al-Juwayni

Al-Juwaini memasukkan masalah al-Husn wa al-Qubh, syukur al-Mun'im dan al-hukmu qabla wurud al-syar'i dalam kitabnya Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh dalam pembahasannya tentang al-Ahkam al-syar'iyyah.¹⁵ Baginya masalah baik dan buruk erat kaitannya dengan masalah al-amr dan al-nahyu.¹⁶ Sebagai penganut paham al-Asy'ari, ia berpendapat bahwa kebaikan yang terwujud dalam perintah dan keburukan yang terwujud dalam larangan bukanlah merupakan shifat hakiki. Artinya, akal tidak dapat menetapkan baik buruk itu. Hanya wahyu yang dapat menetapkan perbuatan itu bersifat baik atau buruk. Namun demikian, ia mengakui bahwa pada dasarnya akal dapat menetapkan tindakan untuk menjauhi yang bahaya (mudarat) dan mengambil yang bermanfaat. Hal ini, menurut pendapatnya, berlaku pada masalah yang berhubungan dengan hak sesama manusia. Sedangkan dalam masalah yang berhubungan dengan hak Allah, baik atau buruknya, tidak dapat ditetapkan oleh akal.¹⁷

Mengenai kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, Al-Juwaini menyatakan: "Kewajiban berterima kasih kepada Tuhan tidak dapat ditetapkan oleh akal".¹⁸ Diantara alasan yang dimajukannya adalah karena berterima kasih kepada Tuhan termasuk perbuatan yang melelahkan bagi yang melakukannya. Karena itu, akal tidak mungkin dapat menetapkan kewajiban tersebut.¹⁹

Sebagai kelanjutan dari pendapatnya mengenai baik dan buruk serta kewajiban berterima kasih kepada Tuhan yang hanya dapat diketahui oleh wahyu, maka al-Juwaini berpendapat bahwa tidak ada hukum sebelum wahyu itu datang.²⁰ Hal ini, menurut pendapatnya, didasarkan atas keyakinan bahwa hakekat hukum itu adalah syari'at dalam arti zatnya (bi'ainiha) dan bukan dalam arti shifat dari perbuatan manusia.²¹ Karena itu hanya wahyu yang dapat menetapkan hukum tersebut.

2. Al-Razi

Al-Razi berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan baik dan buruk adalah sesuatu yang dianggap sesuai atau tidak sesuai dengan tabi'at (naluri). Dalam hal ini akal dapat menentukan. Namun persoalan baginya baru muncul tatkala dihadapkan pada pertanyaan, apakah perbuatan yang tidak baik di dunia akan dikenakan siksa di akhirat. Ia menjawab, bahwa siksa itu baru ditetapkan setelah adanya informasi dari wahyu.²² Dari sini terlihat bahwa Al-Razi ingin menyatakan, baik buruk dapat diketahui oleh akal. Akan tetapi pahala kebaikan atau siksa keburukan tidak ada sebelum adanya wahyu. Ia pernah menyatakan, bahwa baik dan buruk termasuk jenis perbuatan yang terpaksa (idlthirar) dan disepakati (ittifaq), tetapi hal itu tidak dapat diketahui oleh akal.

Akibat lebih jauh dari pernyataan Al-Razi, bahwa pahala kebaikan atau dosa keburukan tidak ada sebelum adanya wahyu, maka ia berpendapat bahwa kewajiban bersyukur kepada Tuhan yang telah memberi ni'mat tidak dapat ditetapkan oleh akal. Hal itu hanya dapat diketahui berdasarkan wahyu. Dalil yang digunakan adalah ayat al-Qur'an dalam surat al-Isra: 15 dan al-Nisa:165. Ia juga mengemukakan alasan logika. Baginya, secara logika Tuhan tidak perlu memperoleh manfaat dan menolak madarat. Karena itu menarik manfaat bagi Tuhan tidak wajib berdasarkan akal.²³ Dengan demikian, kewajiban berterima kasih kepada Tuhan hanya dapat ditetapkan berdasarkan wahyu.

Implikasi lebih jauh dari beberapa pernyataan Al-Razi di atas, ia berpendapat bahwa sebelum adanya syari'at tidak ada kewajiban-kewajiban hukum.²⁴ Bahkan ia sampai pada suatu kesimpulan bahwa hukum-hukum Allah dan perbuatan-perbuatan-Nya tidak mempunyai tujuan tertentu.²⁵

Meskipun al-Razi berpendapat bahwa segala bentuk kewajiban hanya dapat diketahui melalui wahyu, namun dalam teori penetapan hukumnya ia berpendapat: "akal merupakan asal dari dalil naqli. Karena itu, apabila bertentangan antara dalil 'aqli dengan dalil naqli, maka tidak mungkin mendahulukan dalil naqli".²⁶ Lebih lanjut ia mempertanyakan, apakah akal dapat mentakhsish nash? Jawabannya, kalau yang dimaksud "mentakhsish" itu berarti mempengaruhi keumuman lafaz, maka akal tidak dapat melakukan hal

itu. Sebabnya, yang disebut mukhashshish tiada lain adalah "keinginan yang muncul dari mutakallim sendiri".²⁷ Lebih lanjut dipertanyakan oleh al-Razi, apakah akal boleh menasakh nash? Ia berpendapat boleh, karena akal dapat mengetahui apa yang menjadi kenyataan yang tidak dapat diterapkan dari nash.²⁸ Dengan kata lain al-Razi meyakini "Supremasi" akal terhadap wahyu.

3. *Al-Amidi*

Al-Amidi menyatakan bahwa perbuatan manusia tidak dapat disifati baik atau buruknya berdasarkan pertimbangan akal. Artinya, bahwa secara hakiki akal tidak dapat menetapkan baik dan buruk. Namun ia mengakui, bahwa baik atau buruk dapat dihubungkan kepada perbuatan manusia atas dasar yang tidak hakiki (idlafi).²⁹ Baginya, suatu perbuatan dikatakan baik kalau sesuai dengan tujuan, dan dinyatakan buruk kalau tidak sesuai dengan tujuan tersebut.³⁰ Dari pernyataan ini dapat difahami bahwa hakekat baik atau buruknya suatu perbuatan hanya dapat ditetapkan oleh al-Syar'i Allah SWT.

Pernyataan di atas membawa konsekuensi bahwa bersyukur kepada zat yang memberi ni'mat (Allah) hanya diwajibkan oleh Tuhan sendiri (sam'an), tidak diwajibkan oleh akal (la 'aqliah).³¹ Argumentasi yang dimajukan al-Amidi adalah bahwa jika akal dapat menetapkan wajib bersyukur pada Tuhan, maka akal harus mampu menetapkan makna yang terkandung dalam kewajiban tersebut. Dalam kenyataannya, akal manusia tidak mungkin dapat menjelaskannya, tanpa informasi dari Tuhan.³²

Kaitannya dengan ketentuan hukum, Al-Amidi berpendapat bahwa sebelum adanya wahyu, perbuatan manusia bebas dari ketentuan hukum. Artinya, perbuatan manusia sebelum adanya syari'at tidak akan mendapatkan pahala atau siksa. Alasan yang dikemukakannya adalah Firman Allah dalam surat al-Isra ayat 15 dan surat Al-Nisa ayat 165. Kelihatannya, pendapat Al-Amidi mengenai hukum ini erat kaitannya dengan pernyataannya bahwa akal manusia tidak dapat menetapkan kebaikan atau keburukan dengan sendirinya.

4. *Al-Sarkhasi*

Al-Sarkhasi menyatakan bahwa suatu perbuatan yang diperintahkan itu dianggap baik oleh syara'. Bukan berdasarkan pertimbangan akal. Sebabnya, karena akal itu sendiri tidak mewajibkan suatu perbuatan yang baik.³³ Ia lebih jauh membedakan sifat husn menjadi beberapa kelompok. Pertama, perbuatan baik yang mempunyai arti pada essensinya (al-husn lima'nan fi nafsih), dan kedua, perbuatan baik yang mempunyai arti di luar essensinya (al-husn limanan fi ghairih). Kelompok pertama dibedakan lagi menjadi dua bagian. Pertama, kelompok perbuatan baik yang tidak dapat digugurkan dalam keadaan tertentu. Misalnya, beriman kepada Allah termasuk yang tidak boleh

digugurkan. Kalau digugurkan berarti kafir. Kedua perbuatan baik yang dapat digugurkan pada keadaan tertentu, seperti iqrar dengan lisan untuk beriman kepada Allah. Dalam keadaan tertentu iqrar tersebut dapat berubah, dan tidak menjadi kafir.³⁴

Kelompok perbuatan baik yang mempunyai arti di luar essensinya juga dibagi menjadi dua bagian. Pertama, perbuatan baik yang bukan essensinya dan tidak dapat terwujud dengan sendirinya, tanpa terkait dengan kegiatan lain. Misalnya, perintah bersegera pergi ke Masjid pada hari jum'at. Perbuatan baik ini merupakan perbuatan perantara dalam rangka melaksanakan kewajiban shalat jum'at.³⁵ Kedua, perbuatan baik yang bukan essensinya, namun dengan perbuatan tersebut suatu kebaikan yang dimaksud akan terwujud. Misalnya, menegakkan hukuman had termasuk perbuatan baik yang bertujuan mencegah perbuatan munkar. Perbuatan munkar itu dihubungkan dengan usaha yang dilakukan oleh orang yang akan diberikan hukuman. Karena itu, setelah hukuman dilaksanakan, maka gugurlah perbuatan tersebut bagi orang bersangkutan.³⁶

Bagi al-Sarkhasi, kebaikan yang diperintahkan oleh al-Syari' ternyata mempunyai peringkat yang berbeda. Perbuatan baik itu menjadi wajib, jika peringkat kebaikannya paling tinggi (a'la shifati al-Hasan). Misalnya, perintah shalat termasuk ibadah. Sedangkan ibadah termasuk perbuatan baik yang sebenarnya (hasan li'ainiha). Hukum wajib baru menjadi hilang, kalau ada dalil yang mengamandir perintah tersebut, sehingga tidak ada lagi yang mewajibkannya.³⁷

Sebagaimana halnya kebaikkannya, masalah perbuatan burukpun oleh al-Sarkhasi diyakini sebagai sifat yang ditetapkan oleh syara'.³⁸ Ia juga membagi sifat buruk menjadi dua. Pertama sifat buruk dalam essensinya, dan kedua sifat buruk diluar essensinya masing-masing kedua sifat itu dibedakan lagi menjadi dua kelompok. Pertama, perbuatan buruk yang mencakup perbuatan lain yang mendekatinya, kedua perbuatan buruk yang berhubungan dengan sifat tertentu.

Termasuk perbuatan buruk dalam arti essensinya dan mencakup perbuatan lain di sekitarnya adalah liwath (homoseksual). Hal ini dianggap buruk, karena bertentangan dengan tujuan nikah dalam Islam, yakni untuk memperoleh keturunan. Begitu juga jual beli sperma termasuk perbuatan buruk jenis ini. Sebab dilarangnya adalah karena hal itu tidak sesuai dengan prinsip jual beli itu sendiri. Contoh lainnya adalah hubungan seks yang dilakukan oleh suami terhadap isterinya yang sedang haidl. Hal ini, yang dilarang itu adalah "bersetubuhnya", tidak ada hubungannya dengan perbuatan istimta' lainnya.³⁹ Termasuk perbuatan buruk yang ada hubungannya dengan sifat lainnya adalah zina. Perbuatan ini dinyatakan buruk oleh syara', karena syari'at hanya membolehkan hubungan seks antara laki-laki dan perempuan yang menjadi

"miliknya". Contoh lain yang dikemukakan oleh al-Sarkhasi adalah riba, Hal ini diharamkan karena ada hubungannya dengan akad jual beli, yang salah satu unsurnya adanya keseimbangan. Dalam riba unsur ini tidak ada.⁴⁰

III. PENGARUH ALIRAN KALAM TERHADAP KONSEP MASHLAHAT

Konsep baik dan buruk yang dikemukakan oleh para ahli ilmu kalam kelihatannya berpengaruh terhadap konsep mashlahat yang dikemukakan oleh ahli usul fikih dari kalangan mazhab kalam tertentu. Pada umumnya ahli ushul fikih dari kalangan Asyariah berpendapat bahwa jika dalil naqli bertentangan dengan pemahaman akal dalam masalah syari'ah maka dalil naqli harus didahulukan daripada akal. Artinya, bahwa akal harus tunduk pada wahyu. Dasar pemikiran mereka ini, menurut analisis al-Syathibi, ada hubungannya dengan konsep kalam yang dianut oleh mereka. Dalam konsep Asy'ariyah, akal manusia tidak dapat menetapkan baik atau buruknya suatu perbuatan.⁴¹ Ketidakkampuan akal untuk menetapkan baik atau buruk bagi Asy'ariyah, kelihatannya erat kaitannya dengan pendapatnya bahwa baik dan buruk itu bukan essensinya. Karena itu, dalam pandangan mereka, bagaimana mungkin akal dapat mengetahui sesuatu itu baik atau buruk, mashlahat atau mafsadat. Namun demikian, dikalangan penganut faham Asy'ari sendiri, dalam hal tertentu ada yang berbeda dengan imam mazhabnya.

Al-Juwaini, sebagai tokoh Kalam Asy'ariyah, berpendapat bahwa kebaikan (al-husn) bukan merupakan sifat tambahan dari syari'at dan tidak pula diketahui oleh akal, ia hanyalah ungkapan yang ada pada syari'at untuk menyatakan pujian bagi pelakunya. Begitu pula haknya masalah keburukan (al-Qubh). Ia hanyalah ungkapan yang ada pada syari'at untuk menyatakan celaan bagi pelakunya.⁴² Jadi, bagi al-Juwaini, jika kita memberi sifat tertentu pada suatu perbuatan dengan wajib atau haram, maka tidak berarti kita dapat menetapkan hal itu dengan akal. Maksud pernyataan itu, menurutnya, adalah bahwa perbuatan yang telah ditetapkan perintahnya oleh syara' dimaksudkan kategori wajib, sedangkan perbuatan yang ditetapkan larangannya oleh syara' disebut haram.⁴³

Namun demikian, Al-Juwaini sendiri tidak mengingkari bahwa akal dapat menyikapi untuk menjauhi yang berbahaya dan melakukan suatu yang bermanfaat. Hal ini, menurut pendapatnya, berlaku dalam masalah-masalah mu'amalah (haquq al-adamiyyin). Adapun alasannya, bahwa apa yang dianggap baik atau buruk dalam hukum Allah pada dasarnya dapat diketahui madarat atau manfaatnya, hanya saja Allah tidak akan terpengaruh dengan manfaat atau mudarat bagi manusia itu.⁴⁴ Dari sini dapat dilihat bahwa al-Juwaini telah "keluar" dari asas teory Asy'ariyah dan beralih kepada teory al-

Maturidiyah. Menurut Maturidiyah, baik dan buruk itu sendiri merupakan dua essensi yang dapat ditetapkan oleh akal. Hanya saja taklif dan hukum tidak dapat ditetapkan semata-mata oleh akal.

Pendapat Al-Juwaini ini ternyata diikuti juga oleh penganut faham Asy'ari lainnya, seperti Izzu al-Din ibn "Abdi al-Salam dan Ibn Taimiyah serta ibn al-Qayyim. Menurut ibn Abdi al-Salam, penganut faham Syafi'iyah dan Asy'ariyah, bahwa kebanyakan kemaslahatan duniawi dan kemafsadatan-nya dapat diketahui oleh akal. Bagi orang yang berakal, menurut pendapatnya, wajib untuk mendapatkan sesuatu yang maslahat dan meninggalkan yang mafsadat, sebelum datangnya syari'at.⁴⁵

Ibn Taimiyah, yang dikenal sebagai pengikut Hambali dan Asy'ari, berpendapat bahwa keburukan (al-Fahsyah) yang dilarang oleh Al-Qur'an, pada hakikatnya merupakan perbuatan yang buruk dari essensinya.⁴⁶ Kemudian pendapat ini dikembangkan oleh muridnya, ibn al-Qayyim. Ia berpendapat bahwa sesuatu yang halal pasti baik sebelum ditetapkan halalnya oleh wahyu, begitu pula sesuatu yang buruk (al-Khabais), memang sudah buruk sebelum diharamkan oleh wahyu.⁴⁷ Dari pendapat kedua tokoh Hanabilah di atas dapat dikaitkan, bahwa bahaya khomr dan judi, serta kejinya zina merupakan suatu yang sudah demikian keadaannya, baik sebelum maupun setelah adanya nash. Hal ini berbeda dengan pendapat Ibn Hazm al-Zdahari. Ulama yang dikenal literalis ini kelihatannya sependapat dengan prinsip teori Asy'ariyah. Ia menyatakan, bahwa judi dan khamr tidak dapat ditetapkan bahayanya, sebelum ayat al-Qur'an tentang haramnya khamr dan maisir diturunkan.⁴⁸

Agaknya, peningkatan kelompok Asy'ariyah terhadap pernyataan bahwa baik atau buruk merupakan essensinya, dan akal dapat menetapkan sesuatu baik atau buruk, lebih banyak disebabkan oleh adanya perdebatan teologis yang berkepanjangan dengan lawan mereka, Mu'tazilah. Sejarah telah mencatat, bahwa Abu al-hasan al-Asy'ari sendiri, pendiri Asy'ariyah, semula adalah pengikut mu'tazilah yang kemudian membelot. Akibatnya, sikap kaum As'ariyah menjadi kurang bersahabat dengan kelompok Mu'tazilah. Konsekwensi lebih lanjut, pengikut Asy'ari seakan-akan diwajibkan untuk menentang apa yang dijadikan pendapat kelompok mu'tazilah. Sebaliknya, pengikut Asy'ariyah yang tidak menentang konsep mu'tazilah seolah-olah sudah tidak punya otoritas lagi dalam bidang ilmu kalam mazhab Asy'ari.

Sebagai ilustrasi, al-Ghazali, yang dikenal sebagai pemikir Muslim dari kalangan Sunni ini, merasa khawatir kalau dirinya disebut orang sebagai telah terpengaruh oleh kelompok Mu'tazilah. Walaupun dalam hal tertentu ia mempunyai kesamaan pendapat dengan aliran Mu'tazilah itu. Misalnya, dalam hal apakah akal dapat mengetahui kemaslahatan, ia menyatakan: "akal manusia telah mengisyaratkan pada hal kemaslahatan ini, dan telah menetapkannya, meskipun syari'at belum ada".⁴⁹

Lebih lanjut, ketika ia berbicara mempertahankan jiwa sebagai aspek dlaruriyat, ia menyatakan bahwa akal dapat mengetahui dan menetapkan bahwa hukuman mati merupakan kemaslahatan untuk menjaga jiwa, walaupun syari'at belum datang.⁵⁰

Al-Syathibi telah memberikan pendapatnya yang "moderat" dalam hal apakah akal dapat menetapkan kemaslahatan atau kemafsadatan. Ia menyatakan, bahwa memang benar bahwa manusia dengan akalnya dapat mengetahui apa yang sesuai dengan kemaslahatan, namun syari'atlah yang menetapkan dan mebenarkannya.⁵¹

Berbeda dengan Asy'ariyah, Mu'tazilah berpendapat bahwa baik dan buruk adalah dua essensi yang dapat ditetapkan oleh akal. Artinya, bahwa segala sesuatu, baik itu benda maupun perbuatan atau tindakan senantiasa disifati oleh kemaslahatan (al-shalah) atau kemafsadatan (al-Fasad), sebelum syariat datang. Dalam hal ini akal dapat mengetahui mashlahat atau mafsadat dan bahkan dapat menetapkan keduanya. Namun kelihatannya pernyataan mereka itu terbatas pada sesuatu perbuatan yang kebaikan atau keburukannya dapat ditetapkan oleh akal. Hal ini berarti, bahwa dalam pandangan mereka, ada juga hukum syara' yang hanya dapat ditetapkan oleh wahyu.

Perbedaan pandangan ulama tentang penetapan konsep mashlahat di atas tidak dapat dilepaskan dari persoalan Tuhan menetapkan hukum. Di kalangan ulama kalam telah terjadi perbedaan pendapat, apakah Tuhan mempunyai tujuan tertentu dalam menetapkan hukumnya atau tidak. Dari kalangan ulama mu'tazilah disepakati bahwa Tuhan mempunyai tujuan tertentu dalam menetapkan hukum. Sedangkan dikalangan ulama Asy'ariyah atau yang lainnya masih berbeda pendapat. Pada umumnya kalangan Asy'ariyah dalam hal ini sejalan dengan pendapat Mu'tazilah. Namun ada beberapa ulama yang kelihatannya mengingkari pernyataan bahwa Tuhan mempunyai tujuan tertentu dalam menetapkan hukumnya.

Al-Razi digolongkan oleh al-syathibi kepada ulama ushul yang tidak sependapat dengan pandangan mu'tazilah dalam hal Tuhan mempunyai maksud tertentu dalam menetapkan hukum. Kelihatannya sinyalimen al-syathibi ini erat kaitannya dengan pendapat pemikiran falsafi dari kalangan mu'tazilah. Jadi, pengingkaran al-Razi itu diarahkan terhadap tujuan perbuatan Tuhan, bukan tujuan Tuhan menetapkan hukum-Nya. Bagaimana mungkin ia mengingkari tujuan hukum, padahal ia termasuk ahli ushul fikih yang cenderung menggunakan qiyas. Unsur pokok dalam qiyas adalah 'illat. Disini terlihat bahwa sebenarnya Al-Razi tidak mengingkari 'illat hukum. Bahkan dalam hal tertentu Al-Razi terkesan lebih "mu'tazilah". Hal ini dapat dilihat ketika ia menyatakan bahwa hukum Islam disyari'atkan untuk kemaslahatan manusia.⁵² Dengan demikian jelaslah bahwa bagi Al-Razi mashlahat dan mafsadat merupakan 'illat yang berpengaruh terhadap penetapan hukum.

IV. PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut :

1. Dalam literatur teori hukum Islam (ushul fikih) ternyata telah dibahas berbagai persoalan yang ada kaitannya dengan masalah kalam (teologi Islam). Masalah kalam yang dominan dibahas di dalamnya adalah masalah akal dalam kaitannya dengan penentuan baik dan buruk serta kewajiban melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Pada umumnya pembahasan masalah ini ditempatkan dalam pembahasan *al-Ahkam al-Syar'yyah*, terutama ketika mereka membicarakan siapa yang dimaksud dengan al-Asyari. Masalah ini sampai kepada persoalan, bagaimana keadaan hukum Islam pada masa fatrah, tidak adanya wahyu.
2. Pembahasan tentang konsep baik dan buruk dalam ilmu kalam secara langsung atau tidak langsung ada pengaruhnya terhadap konsep mashlahat sebagai tujuan hukum Islam. Namun demikian tidak berarti bahwa aliran kalam yang "tradisional" tidak memperhatikan aspek mashlahat tersebut. Banyak ahli ushul fikih dari kalangan Asy'ariah yang dalam mencermati konsep mashlahat mempunyai kesamaan dengan ahli ushul fikih yang beraliran mu'tazilah. Dari sini mulai terlihat bahwa perbedaan aliran kalam tetap menjadi titik tolak pemikiran ahli ushul fikih. Namun implementasi dari pemikiran kalamnya tidak selalu sejalan dengan pemikiran ushul fikihnya.

CATATAN

*Dosen Fakultas Syari'ah dan Pembantu Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

¹Kerr, *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Mohammad Abdub and Rashid Rida*, University of California Press, Los Angeles, 1966, hlm. 56.

²Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology" dalam Grunebaum, *Theology and Law in Islam*, UCLA Press, 1971, hlm. 89.

³Kerr, *op. cit.*, hlm. 58-59.

⁴Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 1975, hlm. 258-259.

⁵Schacht, *Ibid.* dan Fazlur Rahman, *loc. cit.*

⁶Al-Qadli 'Abdul Jabbare, *Al-Mughni Fi Abwabi al-Tawhid Wa al-'Adl*, Kairo: Dar Al-Mishriyah, 1965, Juz XVII Abu Husein al-Bashri, *Al-Mu'tamad fi al-Fiqh*, Beirut, Dar al-Kutub al-Islamiyah, tth.

- ⁷ Abdul Jabbar, *ibid.*, hlm. 95.
⁸ *Ibid.*, hlm. 101.
⁹ *Ibid.*, hlm. 95-96.
¹⁰ *Ibid.*, hlm. 97.
¹¹ *Ibid.*
¹² *Ibid.*, hlm. 98-99.
¹³ *Ibid.*, hlm. 101.
¹⁴ *Ibid.*, hlm. 130.
¹⁵ Al-Juwaini. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Kairo, Dar al-Anshar, Juz I, hlm. 86.
¹⁶ *Ibid.*, hlm. 87.
¹⁷ *Ibid.*, hlm. 91
¹⁸ *Ibid.* hlm. 94
¹⁹ *Ibid.*
²⁰ *Ibid.*, hlm. 99.
²¹ *Ibid.*
²² Al-Razi, *Al-Mahshul fi 'ilmi al-Ushul*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyat, 1988, Juz I, hlm. 29.
²³ *Ibid.*, hlm. 40.
²⁴ *Ibid.*, hlm. 47.
²⁵ *Ibid.*, hlm. 45.
²⁶ *Ibid.*, hlm. 427.
²⁷ *Ibid.*, hlm. 427.
²⁸ *Ibid.*
²⁹ Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, t.t., Dar al-Fikr, 1981, Juz I, hlm. 61.
³⁰ *Ibid.*
³¹ *Ibid.*, hlm. 67.
³² *Ibid.*
³³ Al-Sarkhasi, *Ushul al-Sarkhasi, Ihya al-Ma'arif al-Nu'maniyah*, tth., Juz I h. 60.
³⁴ *Ibid.*
³⁵ *Ibid.*, hlm. 60-61.
³⁶ *Ibid.* hlm. 62.
³⁷ *Ibid.*, hlm. 65.
³⁸ *Ibid.*, hlm. 65.
³⁹ *Ibid.*, hlm. 80.
⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 81.
⁴¹ Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut, Dar al-al-Fikr, Juz I, hlm. 87.
⁴² Al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Anshar, tth., Juz I, hlm. 243.
⁴³ *Ibid.*
⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 91.
⁴⁵ Izzu al-Din Ibn Abdi al-salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Kairo, al-Istiqamah, tth., Juz, hlm. 5-6.
⁴⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah*, Rabath, Maktabah al-Ma'arif, Juz XV, hlm. 8.

⁴⁷Ibn al-Qayyim, *Miftahu Dar al-Sa'adah*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Juz II, hlm. 6-7.

⁴⁸Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo, Mathba'ah al'Ashimah, Juz VIII, hlm. 88.

⁴⁹Al-Ghazali, *Syfa al-Ghalil fi Bayani al-Syibhi wa al-Mukhil Wa Masalik Ta'lil*, Baghdad, al-Irsyad, 1971, hlm. 163.

⁵⁰Al-Ghazali, *Ibid*, hlm. 162-163.

⁵¹Al-Syathibi, *al-I'tisham*, Kairo, *al-Mahtabah al-Tijarya*, tth., Juz II, hlm. 321

⁵²Al-Razi, *op.cit.*, Juz II, hlm. 240.