

JURNAL AL-NADHAIR

ISSN: 2964-8742 (P); 2830-2583 (E)

**KEDUDUKAN AL-MAṢLAḤAH AL-MURSALAH DALAM MAZHAB
MĀLIKĪ: ANALISIS KOMPARATIF PEMIKIRAN IBNU ḤĀJIB DAN
AL-QARĀFĪ**

Rian Al-faeid Yusri¹

¹Ma'had Aly MUDI Mesjid Raya Samalanga
e-mail: ryukialfaeid@gmail.com

Abstrak: *Al-maṣlaḥah al-mursalah* merupakan salah satu tema paling diperdebatkan dalam uṣul fiqh, terutama ketika syariat harus merespons persoalan baru yang tidak memiliki nash rinci. Di satu sisi, ia dipandang sebagai sarana untuk menjaga relevansi hukum Islam terhadap realitas yang terus berubah; di sisi lain, ia dikhawatirkan membuka ruang subjektivitas akal jika tidak dibatasi dengan ketat. Penelitian ini bertujuan menjelaskan konsep *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam kerangka mazhab Mālikī serta menganalisis kedudukannya dalam penetapan hukum menurut dua tokoh penting, Ibnu Ḥāḓib dan al-Qarāfī. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan, bertumpu pada karya-karya uṣul fiqh Mālikiyyah klasik dan literatur kontemporer yang relevan. Data dianalisis secara deskriptif-analitik dan komparatif. Hasil kajian menunjukkan bahwa dalam mazhab Mālikī, *al-maṣlaḥah al-mursalah* dipahami sebagai kemaslahatan yang selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah* tetapi tidak disertai nash khusus yang mengakuinya atau menolaknya, dan hanya dapat dijadikan dasar istinbāṭ dalam batas-batas yang ketat. Al-Qarāfī memberikan status operasional kepada *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai salah satu dasar penetapan hukum pada wilayah yang tidak dijangkau secara rinci oleh nash, dengan syarat kemaslahatan tersebut kuat, umum, sejalan dengan *maqāṣid*, dinilai oleh mujtahid yang memenuhi syarat, dan tidak bertentangan dengan dalil khusus. Sebaliknya, Ibnu Ḥāḓib menolak menjadikannya sebagai *dalīl mustaqill* dan menegaskan bahwa seluruh kemaslahatan yang sah harus dikembalikan kepada nash dan qiyās. Perbedaan ini merefleksikan dua orientasi uṣūliyyah dalam mazhab Mālikī: orientasi yang menonjolkan fungsi *al-istidlāl al-maṣlaḥī* dalam kerangka *maqāṣid* dan orientasi yang menekankan fungsi protektif uṣul fiqh untuk menjaga otoritas nash.

Kata kunci: *al-maṣlaḥah al-mursalah*, Ibnu Ḥāḓib, al-Qarāfī, mazhab Mālikī, uṣul fiqh.

PENDAHULUAN

Agama Islam merupakan sistem yang komprehensif dalam mengatur kehidupan manusia, baik dalam aspek ibadah maupun mu'āmalah. Melalui observasi istiqra' banyak bangunan syariat bertumpu pada upaya جلب المصالح ودرء المفاسد (mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan). Karena itu, pembahasan tentang *al-maṣlaḥah* menempati posisi sentral dalam uṣul fiqh, terutama ketika umat Islam berhadapan dengan persoalan-persoalan baru yang tidak disebutkan secara rinci dalam nash. Dalam konteks inilah, salah satu tema yang paling banyak diperdebatkan adalah *al-maṣlaḥah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak memiliki dalil khusus yang mengakuinya maupun menolaknya secara eksplisit, namun secara maknawi selaras dengan tujuan umum syariat (*maqāṣid al-syari'ah*).

Secara historis, praktik berpegang pada kemaslahatan dapat dilacak sejak generasi sahabat. Kebijakan seperti pengumpulan al-Qur'an dalam satu mushaf, pengembangan sistem administrasi negara, atau penetapan bentuk-bentuk ta'zīr tertentu sering dipahami sebagai bentuk realisasi kemaslahatan umum yang tidak memiliki preseden fi'li langsung dari Rasulullah ﷺ. Akan tetapi, ketika kemaslahatan yang tidak disertai nash khusus ini diposisikan sebagai landasan

penetapan hukum, para ulama berbeda pendapat. Sebagian khawatir bahwa membuka ruang bagi *mashlahah mursalah* sebagai dalil akan menjadikan syariat tunduk pada penilaian akal yang berubah-ubah, sementara yang lain menilai bahwa menutup pintu kemaslahatan secara mutlak akan membuat fiqh kaku dan tidak responsif terhadap dinamika zaman.

Mazhab Mālikī sering digambarkan sebagai mazhab yang paling akomodatif terhadap *mashlahah*, bahkan tidak jarang disimplifikasi seolah-olah menerima semua bentuk *mashlahah mursalah* tanpa batas. Di sisi lain, mazhab Syāfi'ī kerap diposisikan sebagai "lawan" yang menolak *mashlahah mursalah* secara total. Padahal, penelitian yang lebih teliti menunjukkan bahwa gambaran hitam putih seperti ini tidak akurat. Di dalam mazhab Mālikī sendiri terdapat spektrum pandangan tentang *al-maṣlaḥah al-mursalah* dan syarat penggunaannya. Sebagian tokoh menekankan fungsi protektif uṣul fiqh untuk menjaga otoritas nash, sementara yang lain berupaya memberi ruang bagi kemaslahatan dalam kerangka *maqāṣid al-syari'ah* dan praktik ijmā' sahabat.

Dalam konteks inilah, pemikiran dua tokoh besar mazhab Mālikī Ibnu Ḥāḥib dan al-Qarāfi menjadi sangat penting. Keduanya sama-sama bergerak dalam tradisi *ṭarīqah al-mutakallimīn* dan

menguasai fiqh, uṣul, serta berbagai disiplin pendukung, tetapi memberikan aksen metodologis yang berbeda dalam memposisikan *mashlahah mursalah*. Al-Qarāfi cenderung memberikan status operasional kepada *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai salah satu dasar istinbāt dengan syarat-syarat ketat dan dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah*, sedangkan Ibnu Ḥājib menolak menjadikannya sebagai *dalil mustaqill* dan menegaskan bahwa seluruh kemaslahatan yang sah harus dikembalikan kepada nash dan qiyās. Perbedaan keduanya merefleksikan dialektika internal mazhab Mālikī tentang hubungan antara teks, akal, dan realitas.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini berupaya menjawab dua pertanyaan pokok: (1) bagaimana konsep *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam kerangka mazhab Mālikī; dan (2) bagaimana kedudukan *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam penetapan hukum menurut Ibnu Ḥājib dan al-Qarāfi. Sejalan dengan itu, penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan secara sistematis konsep *mashlahah mursalah* sebagaimana dipahami dalam tradisi Mālikiyyah, serta menganalisis secara komparatif kedudukan *mashlahah mursalah* dalam istinbāt hukum menurut Ibnu Ḥājib dan al-Qarāfi, beserta implikasi uṣūliyyahnya. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memperkaya kajian uṣul fiqh, khususnya pada tema

dalil-dalil rasional dan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam mazhab Mālikī. Secara praktis, kajian ini diharapkan memberikan dasar metodologis bagi pengembangan fiqh kontemporer yang berupaya menjaga keseimbangan antara kesetiaan kepada nash dan kebutuhan untuk merespons problem-problem baru melalui kerangka kemaslahatan yang terukur.

METODE KAJIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan sifat normatif-filosofis. Disebut kualitatif karena data yang dikaji berupa teks-teks tertulis yang dianalisis secara mendalam, bukan angka-angka statistik. Sifatnya normatif-filosofis karena objek kajian berfokus pada konsep-konsep hukum Islam, khususnya kedudukan *mashlahah mursalah* dalam penetapan hukum, sebagaimana dirumuskan oleh para ulama ushul. Penelitian ini juga bersifat deskriptif-analitik dan komparatif, yaitu memaparkan secara sistematis pandangan Ibnu Ḥājib dan al-Qarāfi tentang *mashlahah mursalah*, kemudian menganalisis serta membandingkan keduanya untuk menemukan titik persamaan, perbedaan, dan implikasi metodologisnya.

Ditinjau dari sumber datanya, penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*). Seluruh data diperoleh dari penelusuran literatur, terutama kitab-kitab ushul fiqh

dan karya-karya yang relevan dengan tema *mashlahah mursalah*. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya-karya turats yang secara langsung membahas *mashlahah*, *istislah*, dan dalil-dalil rasional, khususnya kitab-kitab yang menjadi rujukan utama pandangan Ibnu Ḥājib dan al-Qarāfī. Sumber data sekunder berupa kitab-kitab ushul fiqh lainnya, literatur kontemporer tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dan *mashlahah*, serta hasil-hasil penelitian terdahulu yang mengkaji tema serupa. Seluruh sumber ini digunakan untuk memperkaya analisis dan menguatkan pembacaan terhadap posisi keduanya.

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dokumentasi dan studi literatur, yakni mengumpulkan, membaca, dan menelaah berbagai referensi yang berkaitan dengan *mashlahah mursalah* dan posisi Ibnu Ḥājib serta al-Qarāfī. Data yang diperoleh kemudian diolah melalui beberapa tahap: pertama, identifikasi dan klasifikasi data, dengan memilah bagian-bagian teks yang berbicara tentang definisi *mashlahah*, klasifikasi *mashlahah*, argumentasi penerimaan atau penolakan *mashlahah mursalah*, serta penjelasan tentang kedudukannya sebagai dalil; kedua, analisis deskriptif-analitik, yaitu menjelaskan isi pandangan masing-masing tokoh secara runtut; ketiga, analisis komparatif, dengan mempertemukan dan membandingkan cara pandang Ibnu Ḥājib dan al-Qarāfī untuk melihat

perbedaan tekanan metodologis dan implikasi ushuliyyahnya.

Keabsahan data dijaga melalui pembacaan berulang terhadap literatur-literatur pokok yang digunakan, pemeriksaan silang (cross-check) antar-sumber yang membahas tema yang sama, serta evaluasi dan diskusi dengan pihak yang berkompeten. Langkah ini ditempuh untuk memastikan bahwa data yang digunakan benar-benar bersumber dari referensi yang muktabar, ditafsirkan secara proporsional, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dalam rangka menjawab rumusan masalah penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep Mashlahah Mursalah dalam Mazhab Mālikī

Mazhab Mālikī sering digambarkan sebagai mazhab yang “paling longgar” dalam menggunakan *al-mashlahah* sebagai dasar penetapan hukum. Dalam sejumlah literatur uṣūl fiqh bahkan beredar anggapan bahwa banyak fatwa Imam Mālik dibangun semata-mata atas pertimbangan kemaslahatan, sampai muncul tuduhan ekstrem bahwa beliau “membolehkan membunuh sepertiga umat demi kemaslahatan dua pertiga yang lain”. Gambaran seperti ini, jika ditelusuri, lebih banyak lahir dari narasi dan generalisasi ulama kemudian, bukan

dari data yang terverifikasi langsung dari riwayat-riwayat ijtiḥad Imam Mālik.

Sebagian asumsi tersebut disusun dengan cara membaca kasus-kasus *furū'* fiqhiyah yang dinisbatkan kepada Imam Mālik, lalu ditarik ke dalam satu kesimpulan besar seolah-olah seluruh bangunan mazhab Mālikī berdiri di atas “kemaslahatan murni” yang lepas dari nash. Padahal tokoh-tokoh utama mazhab Mālikī sendiri seperti al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, al-Qarāfi, dan Ibn al-Ḥājib, menunjukkan posisi yang jauh lebih hati-hati dan sistematis. Mereka mengoreksi banyak klaim populer tentang “kemaslahatan” dalam mazhab ini, sekaligus meletakkan syarat-syarat ketat bagi penggunaan *al-maṣlaḥah al-mursalah*.

Sebagai contoh, sebagian penulis mengutip kasus-kasus yang dinisbatkan kepada Imam Mālik seperti kebolehan memukul keras orang yang terkenal sebagai pencuri agar ia mengakui perbuatannya, atau kebolehan membunuh seorang *zindīq* meskipun ia telah bertaubat. Kasus-kasus seperti ini lalu dibaca sebagai bukti bahwa Imam Mālik siap “mengorbankan sebagian individu” demi kemaslahatan sosial. Narasi tersebut kemudian diperkuat oleh sebagian ulama *uṣūl* yang

menampilkan mazhab Mālikī sebagai “mazhab *istislāḥ*” secara mutlak.

Padahal, sebagaimana dikritik oleh sejumlah peneliti kontemporer seperti Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, riwayat-riwayat yang dijadikan sandaran sering kali mengandung tiga kemungkinan: (1) tidak sah nisbatannya kepada Imam Mālik; (2) sebenarnya masih dapat dijelaskan dengan nash umum atau *qiyās* sehingga tidak masuk kategori *maṣlaḥah mursalah* dalam pengertian teknis; atau (3) merupakan ijtiḥad yang tidak mewakili kaidah umum mazhab, sehingga tidak boleh dijadikan dasar generalisasi. Dengan demikian, citra mazhab Mālikī sebagai mazhab yang membolehkan semua hal atas nama kemaslahatan jelas merupakan simplifikasi yang perlu direvisi.¹

Untuk memahami posisi *maṣlaḥah mursalah* dalam mazhab Mālikī secara proporsional, terlebih dahulu perlu dijelaskan pokok-pokok perbedaan di antara para ulamā' mengenai konsep ini. Setidaknya terdapat beberapa faktor utama:

Pertama, perbedaan dalam memahami hakikat *al-maṣlaḥah*. Sebagian ulamā' melihat *maṣlaḥah* dari sisi *mulā'amah* (kesesuaian) antara sifat tertentu dengan pola tindakan syarā',

¹ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Buthi, *Dhawabith al-Maṣlaḥah fi al-*

Syari'at al-Islamiyyah, t.tp.: Muassasah al-Risalah, 1973.

sehingga menekankan hubungan *mashlahah* dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang eksplisit atau implisit terkandung dibawah payung nash dan hukum syar'i. Sebagian lain lebih menonjolkan sisi penilaian rasional murni terhadap manfaat dan mudarat. Perbedaan sudut pandang ini memunculkan kriteria yang berbeda-beda dalam mengukur apakah suatu kemaslahatan layak dipertimbangkan secara syar'i atau tidak.

Kedua, perbedaan dalam memposisikan *mashlahah mursalah* di dalam hirarki dalil. Sebagian ulamā' memandangnya sebagai bentuk pengembangan dari qiyās dan karenanya harus tetap terkait dengan nash, sementara yang lain berbicara tentang *mashlahah mursalah* seolah-olah ia adalah *dalil mustaqill* di samping al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'*, dan qiyās. Perbedaan cara memetakan *mashlahah* di dalam bangunan dalil inilah yang kemudian melahirkan pro-kontra tajam.

Ketiga, tidak adanya data riwayat yang benar-benar pasti mengenai banyak putusan Imam Mālik yang sering diklaim sebagai contoh penerapan *mashlahah mursalah*. Narasi yang beredar lebih banyak berupa kutipan-kutipan global tanpa sanad yang jelas, atau penilaian interpretatif dari ulama kemudian. Hal ini membuka peluang bagi lahirnya spekulasi yang berlebih-lebihan tentang posisi mazhab Mālikī.

Keempat, terbentuknya dikotomi tajam antara mazhab Mālikī dan mazhab Syāfi'ī. Mazhab Mālikī sering digambarkan sebagai mazhab yang sangat longgar dalam menerima *mashlahah mursalah*, sementara mazhab Syāfi'ī dipersepsikan menolak *mashlahah* secara total. Padahal, jika diteliti lebih dalam, hubungan keduanya jauh lebih kompleks: mazhab Syāfi'ī tetap mengakui peran *mashlahah* dalam bentuk *qiyās* dan '*illah*, sementara mazhab Mālikī pun tidak membiarkan *mashlahah* berjalan liar tanpa kendali nash.

Dalam konteks inilah pandangan al-Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī menjadi penting. Melalui nukilan al-Juwaynī, ia menjelaskan bahwa al-Qur'an dan Sunnah diterima karena bersumber dari Rasulullah ﷺ dan menjadi landasan yang disepakati, sementara *ijmā'* dan qiyās berpijak pada keduanya. Adapun *al-istidlāl* (yang oleh sebagian ulama dipahami sebagai bentuk *istinbāt* berbasis *mashlahah mursalah*) tidak memiliki asal yang jelas dari empat dalil tersebut. Ia tidak dibangun di atas nash tertentu, dan cara kerjanya tidak sejelas dalil-dalil akal yang dipakai dalam ilmu kalam. Jika setiap sifat yang tampak membawa maslahat dijadikan '*illat* hukum tanpa ikatan dengan nash, maka penetapan hukum akan kehilangan kendali, bergantung pada penilaian akal

yang berubah-ubah sesuai waktu, tempat, dan kelompok manusia.²

Al-Bāqillānī menegaskan bahwa membuka pintu *mashlahah mursalah* tanpa kendali berarti mengantarkan syariat kepada kondisi di mana setiap orang “menjadikan apa yang ia lihat baik sebagai agama”, sehingga wibawa syariat hilang dan perbedaan hukum menjadi liar. Dalam ungkapan yang cukup keras, ia menyebut bahwa hal seperti ini merupakan “*dhari’ah ilā ibtāl abhat al-syari’ah*”, jalan menuju runtuhnya kehormatan syariat. Karena itu, ia menolak *al-istidlāl* dalam bentuk yang tidak terikat kepada nash sebagai dalil tersendiri.

Pandangan kritis ini diperkuat oleh Sayf ad-Din al-Amidi. Ia membahas contoh hipotetis yang sering dikutip: sebuah pasukan musuh menjadikan kaum muslimin sebagai tameng hidup. Jika kaum muslimin menyerang, sebagian saudara mereka akan terbunuh; jika mereka menahan diri, musuh akan bebas menyerang dan menghancurkan negeri Islam. Sekilas tampak bahwa menyerang demi menyelamatkan mayoritas adalah *al-mashlahah al-darūriyyah al-qaṭ’iyyah* yang jelas. Namun al-Āmidī menolak menjadikannya contoh yang sah bagi

keabsahan *mashlahah mursalah* sebagai dalil.

Menurut al-Āmidī, tidak ada cara pasti untuk mengetahui apakah kemaslahatan khusus seperti ini benar-benar dipertimbangkan atau ditolak oleh syara’. Kemaslahatan semacam ini bisa jadi berada di bawah jenis kemaslahatan yang ditolak (*al-maṣāliḥ al-mulghāh*) karena bertentangan dengan prinsip dasar penjagaan darah kaum muslimin yang tidak bersalah. Jika demikian, menjadikannya landasan istinbāt tanpa dukungan dalil adalah langkah yang sangat berbahaya. Dari sini al-Āmidī menyimpulkan bahwa *mashlahah mursalah* tidak layak dijadikan dalil yang berdiri sendiri karena statusnya yang tidak jelas di sisi syara’.

فإن قيل: ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل، وهو غير متصور. وذلك لأننا أجمعنا على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الأحكام، وأي وصف قدر من الأوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر، وكان من قبيل الملائم الذي أثر جنسه في جنس الحكم، وقد قلتم به قلنا: وكما أنه من جنس المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة، فإن كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبرا، فيلزم أن يكون ملغى ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة، وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف الواحد معتبرا ملغى بالنظر إلى حكم واحد، وهو محال. وإذا كان كذلك فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه؛ لنأمن إلغاءه. والكلام فيما إذا لم يكن كذلك.

Artinya: “Jika dikatakan, apa yang mereka sebutkan adalah satu bagian yang dinalar keberadaan al-munasib al-mursal padahal

² Ali bin Ismail al-Abyari, *At-Taḥqīq wa al-Bayān fī Syarḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, tahqiq oleh Ali bin Abdul Rahman Bassam

al-Jaza'iri (Kuwait: Dar Al-Dheyaa, 2013), Jil. 4, hlm 131.

hal tersebut tidak bisa dinalar. Demikian itu karena kami sepakat bahwa ada kemaslahatan yang dianggap pada pandangan *syari'* dalam sebagian hukum. Apa saja sifat yang ditentukan dari beberapa sifat kemaslahatan maka ia satu jenis dari yang diiktibar, dan ia bagian dari al-mulaim yang jenisnya memberi pengaruh kepada jenis hukum dan mereka berkata demikian. Kami berkata, sebagaimana ia menjadi satu jenis dari beberapa maslahat yang diiktibar, maka ia menjadi bagian dari jenis maslahat yang *mulghah*. Saat ia menjadi satu jenis dari maslahat yang diiktibar tentu ia menjadi satu sifat yang muktabar, sehingga saat ia menjadi *mulgha* membawaki bahwa ia menjadi satu jenis dari maslahat yang *mulghah* juga. Demikian itu membawaki bahwa ketika satu sifat diiktibar, juga akan ditinggalkan jika memandang kepada satu hukum dan itu mustahil. Apabila keadaannya seperti itu maka harus dinyatakan bahwa ia dianggap dengan jenis *qarib* darinya agar terbebas dari pembatalan. Pembahasan ini tentang sesuatu yang bukan demikian."³

Meskipun demikian, tidak semua tokoh Mālikiyyah bersikap menolak. Di sisi lain terdapat arus yang mencoba menempatkan *mashlahah mursalah* secara lebih positif, namun tetap dalam bingkai disiplin uṣūl. Di antara tokoh penting dalam arus ini adalah al-Syāṭibī dan al-Qarāfī. Mereka menegaskan bahwa syariat pada dasarnya diturunkan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menghilangkan kemafsadatan, dan bahwa banyak kebijakan sahabat menunjukkan pengakuan terhadap kemaslahatan yang tidak memiliki nash khusus, selama tidak bertentangan dengan ruh teks.

Al-Syāṭibī, misalnya, menampilkan beberapa contoh *ijmā'* sahabat yang didasarkan pada pertimbangan maslahat: pengumpulan al-Qur'an dalam satu mushaf, penetapan hukuman tertentu, pengembangan sistem administrasi, dan sebagainya. Dalam salah satu riwayat tentang pengumpulan mushaf disebutkan:

أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّفَقُوا عَلَى جَمْعِ الْقُرْآنِ فِي مِصْحَفٍ وَاحِدٍ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: كَيْفَ نَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

Setelah bermusyawarah, para sahabat menyadari bahwa menjaga al-Qur'an dari hilang dan bercampur adalah kemaslahatan yang sangat urgen,

³ Ali bin Ali al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jld. IV, (Beirut: Maktabah al-Islami, t.t), h. 161.

sehingga mereka sepakat untuk mengumpulkannya dalam satu mushaf walaupun tidak ada perintah khusus dari Rasulullah ﷺ sebelumnya. Contoh ini menunjukkan bahwa generasi awal memahami bahwa maksud-maksud umum syariat (seperti penjagaan wahyu) dapat menjadi dasar bagi kebijakan baru ketika nash rinci tidak ditemukan.

Al-Qarāfi menguatkan hal ini dengan menegaskan bahwa banyak keputusan sahabat dan para imam mazhab sebenarnya berporos pada kemaslahatan, tetapi bukan kemaslahatan liar yang lepas dari nash. Ia menyebutkan beberapa contoh kebijakan khalifah 'Utsmān dan 'Umar, seperti adzan kedua pada hari Jumat dan perluasan Masjid Nabawi dengan memasukkan tanah wakaf di sekitarnya, sebagai bentuk penerapan *mashlahah* yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

Pada saat yang sama, al-Qarāfi dan al-Syāṭibī sama-sama menolak gagasan bahwa *mashlahah mursalah* merupakan “pembentukan syariat dengan akal” (*tashrī' bi al-'aql*). Kemaslahatan yang dipertimbangkan harus tetap berada di bawah naungan *maqāṣid al-syarī'ah*, tidak bertentangan dengan nash yang qath'ī, dan dinilai oleh mujtahid yang

memenuhi syarat. Dengan demikian, *mashlahah mursalah* tidak berdiri sebagai dalil liar, tetapi sebagai cara membaca realitas yang disinari oleh tujuan-tujuan universal syariat.⁴

Dari seluruh uraian ini dapat dirumuskan satu gambaran umum tentang konsep *mashlahah mursalah* dalam mazhab Mālikī. Pertama, mazhab ini tidak membenarkan segala klaim kemaslahatan untuk dijadikan dasar hukum; yang diakui hanyalah kemaslahatan yang sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dan tidak bertentangan dengan nash. Kedua, *mashlahah mursalah* dipahami sebagai kemaslahatan yang tidak memiliki dalil khusus yang mengakuinya atau menolaknya, tetapi tetap dapat ditautkan kepada nilai-nilai umum dan prinsip dasar syariat. Dalam istilah sebagian uṣūliyyīn, ia didefinisikan sebagai:

الوصف المناسب لتشريع الحكم الذي لم يشهد له الشارع
بالاعتبار ولا بالإلغاء

yaitu suatu sifat yang layak dijadikan dasar penetapan hukum, namun tidak ada dalil tertentu yang secara eksplisit mengakuinya ataupun menolaknya. Ketiga, pengoperasian *mashlahah mursalah* dibatasi oleh beberapa syarat pokok: kemaslahatan yang dimaksud harus berada pada tingkat yang kuat (paling tidak *ḥājiyyah* yang

⁴ Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Nafais al-Ushul fi Syarh al-Mahshul*, Jld. IX, (t.tp, Maktabah Nizar Mushtafa al-Baz, t.t), h. 1092.

mendekati *darūriyyah*), penilaiannya dilakukan oleh mujtahid yang ahli dan berintegritas, dan tidak boleh bertentangan dengan nash khusus yang qath'ī.

Dengan kerangka demikian, konsep *mashlahah mursalah* dalam mazhab Mālikī tampil bukan sebagai dalil bebas yang menyaingi nash, tetapi sebagai mekanisme rasional untuk membaca realitas ketika nash rinci tidak tersedia, dalam rangka mengaktualisasikan tujuan-tujuan syariat. Perbedaan penekanan antara tokoh-tokoh Mālikiyyah seperti al-Bāqillānī, al-Qarāfi, dan Ibn al-Ḥājib akan tampak lebih rinci pada pembahasan berikutnya tentang kedudukan *mashlahah mursalah* dalam penetapan hukum menurut masing-masing tokoh.

Kedudukan Mashlahah

Mursalāh dalam Penetapan Hukum Menurut al-Qarāfi dan Ibnu Ḥājib

Pembahasan tentang *mashlahah mursalah* dalam mazhab Mālikī mencapai bentuknya yang paling matang dalam karya-karya al-Qarāfi dan Ibnu Ḥājib. Keduanya sama-sama bergerak dalam tradisi uṣūl fiqh Mālikī, namun memberikan penekanan yang berbeda mengenai kedudukan *mashlahah mursalah* sebagai dasar penetapan hukum.

Di satu sisi, al-Qarāfi memposisikan *mashlahah*

mursalāh sebagai salah satu landasan istinbāt yang sah, selama terpenuhi syarat-syarat tertentu dan selama tetap berada dalam orbit *maqāṣid al-syarī'ah*. Ia menegaskan bahwa banyak keputusan generasi sahabat tidak dapat dijelaskan kecuali dengan dasar kemaslahatan yang tidak ditunjuk oleh nash secara rinci. Di antara contoh yang dikemukakan adalah *ijmā'* sahabat atas beberapa kebijakan penting:

1. Pensyariaan adzan kedua pada hari Jumat di masa 'Utmān bin 'Affān;
2. Perluasan Masjid Nabawi ke area tanah wakaf di sekitarnya dan pencabutan status wakaf tanah tersebut demi kemaslahatan kaum muslimin;
3. Penetapan sistem musyawarah dalam pemilihan imam (khalifah) di masa 'Umar bin al-Khaṭṭāb.

Kasus-kasus tersebut menunjukkan bahwa para sahabat bersedia menetapkan kebijakan baru ketika terdapat kemaslahatan yang kuat dan bersifat umum, meskipun tidak ada nash yang secara eksplisit memerintahkannya. Menurut al-Qarāfi, praktik ini sulit dipahami jika *mashlahah mursalah* sama sekali tidak diakui. Kemaslahatan yang dijadikan dasar kebijakan sahabat bukanlah “kemaslahatan liar”, melainkan kemaslahatan yang selaras dengan tujuan-tujuan dasar syariat seperti penjagaan agama, jiwa, dan tatanan sosial.

Al-Qarāfi juga membantah anggapan bahwa menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai landasan hukum berarti membuka pintu penetapan syariat berdasarkan akal semata. Ia menegaskan bahwa kemaslahatan yang sah selalu berada di bawah bimbingan wahyu dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam konteks ini, ia mengutip kritik terhadap pandangan yang cenderung menjadikan setiap penilaian rasional sebagai hujjah, dengan ungkapan:

لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومدانة لكان العاقل ذو الرأي متبعاً في كل ما يرى، ولاختلت عقول العقلاء وإحكام الحكماء، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك

Kurang lebih maknanya: jika setiap pendapat dan penilaian individu boleh dijadikan pegangan tanpa kedekatan dan kesinambungan dengan prinsip-prinsip syar'i, niscaya setiap orang yang memiliki pendapat akan menjadi "pengganti" syariat, dan tertib akal para ulama serta hikmah para hukama menjadi rusak. Pernyataan ini sekaligus menunjukkan bahwa al-Qarāfi menolak menjadikan akal sebagai pembuat syariat baru, tetapi tetap membuka ruang bagi akal untuk membaca kemaslahatan dalam bingkai *maqāṣid*.

Dalam kerangka itu, al-Qarāfi meletakkan beberapa batas pokok bagi penggunaan *mashlahah mursalah* sebagai landasan penetapan hukum. Pertama, kemaslahatan yang dijadikan dasar harus termasuk kemaslahatan yang kuat, berkaitan dengan penjagaan pokok-pokok syariat dan masyarakat minimal

berada pada tingkat *ḥājiyyah* yang mendekati *darūriyyah*. Kedua, penilaian terhadap kemaslahatan tersebut harus dilakukan oleh seorang mujtahid yang memenuhi syarat, menguasai dalil-dalil syar'i, memahami struktur *maqāṣid*, dan memiliki integritas yang dapat menjauhkan ijtihad dari hawa nafsu. Ketiga, *mashlahah mursalah* tidak boleh bertentangan dengan nash yang khusus dan qath'i; jika terdapat nash khusus, maka nash tersebut harus diutamakan. Dengan demikian, *mashlahah mursalah* berfungsi sebagai dasar istinbāt pada wilayah yang tidak dijangkau secara rinci oleh nash, bukan sebagai dalil yang menandingi teks.

Di sisi lain, Ibnu Ḥājib mengambil posisi yang lebih restriktif terhadap *mashlahah mursalah*. Dalam *Mukhtaṣar al-Muntahā*, ia menolak menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai dalil yang berdiri sendiri. Menurutnya, semua kemaslahatan yang sah pada dasarnya sudah tercakup dalam nash dan qiyās. Jika suatu kemaslahatan benar-benar layak dipertimbangkan oleh syariat, pasti ada jalan untuk mengaitkannya dengan keumuman nash atau dengan 'illah yang diakui, sehingga dapat masuk ke dalam struktur qiyās. Oleh karena itu, ia memandang tidak perlu membuka kategori baru berupa *mashlahah mursalah* sebagai dalil tersendiri.

Ibnu Ḥājib juga mengkritik argumentasi yang menyatakan bahwa menolak *mashlahah mursalah* akan

menyebabkan banyak kasus “terlantar” tanpa hukum. Menurutnya, kemungkinan tidak adanya nash dan qiyās untuk sebagian kasus tidak otomatis membenarkan penetapan hukum baru berdasarkan klaim kemaslahatan. Terlantar dalam arti tidak ditetapkan hukumnya oleh syara’ tidak selalu berarti kekurangan; bisa jadi keberadaan suatu kasus tanpa hukum tertentu adalah bentuk *tark al-taklīf* yang justru dikehendaki oleh syara’, atau minimal dikembalikan kepada prinsip umum seperti kebolehan asal dalam mu’āmalah. Dalam Syarḥ *Mukhtaṣar* Ibnu Ḥājib, ‘Iḍḥ al-Dīn menegaskan bahwa sekalipun diasumsikan ada kasus yang tidak tercakup oleh nash dan qiyās, hal itu hanya menunjukkan bahwa syara’ tidak mewajibkan hukum tertentu pada kasus tersebut, bukan memberi legitimasi kepada manusia untuk membuat hukum baru atas nama kemaslahatan.

Bertolak dari kerangka ini, Ibnu Ḥājib memandang bahwa kedudukan *mashlahah mursalah* tidak lebih dari sekadar penjelasan hikmah di balik nash dan qiyās, bukan dalil mandiri beliau menyatakan dalam *Mukhtashar al-Muntaha* bahwa *masalah mursalah* tidak ada dalil untuk menggunakannya sehingga konsep ini tidak bisa diterima.. Kemaslahatan yang diklaim secara rasional harus selalu dapat direduksi kepada ‘illah yang

diakui oleh teks atau kepada keumuman dalil syar’i yang sudah mapan; jika tidak, kemaslahatan tersebut tidak boleh dijadikan dasar penetapan hukum. Dengan sikap ini, ia menutup pintu bagi *al-istidlāl al-maṣlaḥī* dalam bentuknya yang murni *mursal* yakni kemaslahatan yang sama sekali tidak dapat dikaitkan dengan dalil khusus karena dikhawatirkan akan menjadikan agama tunduk kepada perkiraan akal yang tidak memiliki batas yang jelas.⁵

Dari uraian di atas, dapat dirumuskan beberapa poin pokok. Pertama, baik al-Qarāfi maupun Ibnu Ḥājib sama-sama mengakui bahwa syariat bertujuan mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Perbedaan mereka bukan pada prinsip kemaslahatan, tetapi pada pertanyaan: sejauh mana kemaslahatan yang tidak didukung oleh nash khusus (*mashlahah mursalah*) boleh dijadikan dasar penetapan hukum. Kedua, al-Qarāfi memberikan status operasional kepada *mashlahah mursalah* dengan syarat-syarat yang ketat dan menempatkannya dalam bingkai *maqāṣid al-syarī’ah* serta praktik *ijmā’* sahabat, sedangkan Ibnu Ḥājib menolak memberinya status dalil independen dan menganggap seluruh kemaslahatan yang sah tetap harus kembali kepada nash dan qiyās. Ketiga, dalam skema mazhab Mālikī, posisi al-Qarāfi merepresentasikan arus yang

⁵ Utsman bin Hajib al-Maliki, *Mukhtashar al-Muntaha al-Ushuli*, Jld. III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), h. 579.

menegaskan pentingnya *al-istidlāl al-maṣlaḥī* untuk menjawab problematika kontemporer, sementara posisi Ibnu Ḥājjib berfungsi sebagai penyeimbang yang menjaga agar penggunaan kemaslahatan tidak melampaui struktur dalil yang telah disepakati.

Keragaman internal inilah yang menjadikan kajian terhadap kedudukan *mashlahah mursalah* dalam mazhab Mālikī tidak bisa disederhanakan menjadi “menerima” atau “menolak” secara mutlak, tetapi harus dipahami melalui dialektika di antara tokoh-tokoh utamanya, terutama al-Qarāfi dan Ibnu Ḥājjib.

Analisis Penulis

Analisis terhadap uraian sebelumnya menunjukkan bahwa di dalam mazhab Mālikī sendiri terdapat spektrum sikap terhadap *mashlahah mursalah*. Para ulama tidak hanya berbeda pada aspek menerima atau menolak, tetapi juga pada kriteria kemaslahatan yang dapat dijadikan pijakan hukum. Bahkan di kalangan yang menerima *mashlahah mursalah*, terdapat perbedaan tajam tentang seberapa jauh kemaslahatan itu boleh dioperasionalkan. Meski demikian, mereka yang cenderung menerima konsep ini pada umumnya bertumpu pada dua jenis argumentasi utama: (1) *istidlāl* terhadap nash-nash yang menunjukkan bahwa syariat mempertimbangkan kemaslahatan umum; dan (2) *istidlāl* terhadap praktik

sahabat yang tampak menjadikan kemaslahatan sebagai dasar ijtihad mereka.

Dalil jenis pertama dibangun di atas penelitian terhadap nash-nash yang mengisyaratkan bahwa syariat mempertimbangkan kemaslahatan umum dalam penetapan hukum. Dari sini disimpulkan bahwa jika kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*) dipertimbangkan oleh syara’, maka kemaslahatan yang lebih khusus sebagai bagian dari kemaslahatan umum juga layak dipertimbangkan selama tidak ada dalil khusus yang menolaknya. Secara struktur, argumen ini berpijak pada logika: “jika jenis yang besar diakui, maka bagian-bagiannya pun ikut diakui.” Namun analisis kritis memperlihatkan bahwa *istidlāl* ini tidak sampai pada tingkat kepastian (*qaṭ’i*), melainkan hanya melahirkan dugaan kuat (*ẓann*). Menetapkan suatu sifat umum sebagai dasar hukum tidak secara otomatis melazimkan bahwa setiap cabang dan rincian yang mungkin dikaitkan dengannya juga mendapat legitimasi syar’i, kecuali jika terdapat indikasi tekstual atau kaidah lain yang menghubungkan antara keduanya.

Lebih jauh, problem utama dari dalil pertama ini terletak pada batas kemampuan akal. Akal memang dapat mengenali bahwa pada suatu tindakan terdapat kemaslahatan atau kemafsadatan secara umum, namun tidak selalu mampu menentukannya dalam bentuk hukum praktis yang

spesifik. Akal bisa menyimpulkan bahwa pencurian adalah mafsadah dan bahwa pelaku pencurian layak diberi ganjaran, tetapi akal tidak memiliki kapasitas pasti untuk menentukan ganjaran mana yang paling tepat: apakah berupa potong tangan, penjara, atau jenis ta'zīr lainnya, dan sejauh mana kadar hukuman yang layak. Dalam banyak kasus, syariat justru menautkan realisasi kemaslahatan pada bentuk-bentuk tindakan yang secara lahiriah sulit dijangkau oleh penalaran murni, seperti kewajiban memerdekakan budak dalam kafarat tertentu atau penetapan kadar hukuman yang tidak sepenuhnya sejalan dengan perhitungan rasional utilitarian. Hal ini menegaskan bahwa pertimbangan syar'i terhadap *mashlahah* selalu dibingkai oleh nash-nash dan kaidah-kaidah yang lebih rinci, bukan dibiarkan mengalir mengikuti penilaian akal semata.

Dalil kedua yang sering diajukan adalah praktik sahabat yang tampak mencukupkan diri dengan pertimbangan kemaslahatan dalam menetapkan kebijakan, misalnya dalam penentuan jumlah cambukan bagi peminum khamar atau penyesuaian beberapa bentuk ta'zīr sesuai konteks sosial. Sekilas, praktik ini dapat dipahami sebagai legitimasi terhadap penggunaan *mashlahah mursalah* dalam bentuknya yang murni. Namun kajian lebih teliti menunjukkan bahwa sahabat tidak menjadikan kemaslahatan sebagai satu-satunya pijakan, melainkan tetap

mengaitkannya dengan nash dan prinsip-prinsip umum syariat.

Contoh yang sering disebut ialah keputusan 'Alī bin Abī Ṭālib untuk menaikkan jumlah cambukan bagi peminum khamar menjadi delapan puluh kali ketika kasus peminum khamar semakin banyak. Keputusan ini bukan sekadar ekspresi kemaslahatan spontan, tetapi berangkat dari penalaran terhadap nash: khamar dipandang sebagai sebab yang kuat mengantarkan pada perbuatan *qadḥ* (tuduhan zina), sementara syariat telah menetapkan delapan puluh cambukan sebagai hukuman bagi *qadḥ*. Dalam kerangka ini, 'Alī memposisikan sebab (*shurb al-khamr*) pada kedudukan akibat yang ditimbulkannya (*qadḥ*), sehingga penetapan delapan puluh cambukan tetap berada di bawah naungan pola pikir syar'i, bukan sekadar hasil kalkulasi kemaslahatan yang lepas dari teks.

Demikian pula, fakta bahwa setelah masa sahabat terjadi *ijmā'* untuk menolak sebagian bentuk kemaslahatan yang nyata bagi akal menunjukkan bahwa generasi pertama tidak menjadikan setiap *mashlahah mawḥūmah* sebagai hujjah. Jika mereka semata-mata menjadikan kemaslahatan sebagai ukuran tunggal, tentu tidak akan muncul *ijmā'* di generasi setelah mereka untuk mendiskualifikasi sebagian klaim kemaslahatan. Ini menandakan bahwa para sahabat memiliki cara sendiri dalam menautkan antara kemaslahatan dan

nash, yang tidak selalu dapat ditangkap oleh penalaran rasional yang bersifat permukaan.

Gambaran ini berdampak langsung pada cara menilai posisi Imam Mālik. Bagi orang yang menyelami secara cermat pendapat-pendapat Imam Mālik, akan tampak bahwa beliau tidak menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai landasan hukum secara serampangan. Istimbāt beliau tetap dilakukan melalui pendekatan terhadap nash-nash syar'i dan kaidah-kaidah ushul yang sudah mapan. Karena itu, kritik yang menyebut seolah-olah Imam Mālik menetapkan hukum hanya dengan berpegang pada kemaslahatan, tanpa dukungan dalil kullī atau juz'i, dipandang tidak adil terhadap kedudukan ilmiahnya. Dalam hal ini, sejumlah ulama seperti Ibn al-Burhān dan Imam al-Ḥaramain menegaskan bahwa tidak pantas disandarkan kepada Imam Mālik sikap menggantungkan seluruh hukum pada kemaslahatan bebas; siapa yang berprasangka demikian berarti telah jatuh dalam kekeliruan.

Pada saat yang sama, sebagian ulama lain menegaskan bahwa istimbāt berbasis *mashlahah mursalah* bukanlah sesuatu yang secara prinsip ditolak. Hanya saja, pengoperasiannya menuntut kelayakan ilmiah dan ketajaman nalar yang sangat tinggi. Ibnu Daqīq al-ʿId, misalnya, menyatakan bahwa ia tidak mengingkari siapa pun yang melakukan istimbāt hukum melalui metode *mashlahah mursalah*, tetapi

menegaskan bahwa konsep ini memerlukan penalaran dan pertimbangan yang sangat cermat, dan selalu berpotensi melampaui batas-batas kemaslahatan yang benar-benar dipertimbangkan oleh syariat jika tidak diawasi dengan disiplin ilmiah.

Dari rangkaian analisis di atas, tampak bahwa posisi moderat yang paling mendekati keseluruhan data adalah: *mashlahah mursalah* dapat diakui perannya dalam penetapan hukum, tetapi hanya dalam batas-batas yang sangat ketat. Kemaslahatan yang diklaim harus: (1) sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dan tidak bertentangan dengan nash yang qath'i; (2) dinilai oleh mujtahid yang memenuhi syarat dan mampu menghubungkan kemaslahatan tersebut dengan struktur dalil; dan (3) tidak diposisikan sebagai sumber legislasi baru yang berdiri di luar al-Qur'an, Sunnah, ijmā', dan qiyās. Dengan demikian, *mashlahah mursalah* bukanlah "jalan pintas" yang menggantikan teks, tetapi salah satu instrumen halus yang hanya dapat digunakan secara sah oleh ulama yang menguasai baik realitas maupun disiplin uṣūl fiqh. Posisi inilah yang, pada gilirannya, membuka ruang bagi fiqh untuk tetap responsif terhadap problem kontemporer tanpa melepaskan dirinya dari fondasi teks dan metodologi klasik.

KESIMPULAN

Penelitian ini berangkat dari pertanyaan tentang bagaimana *al-maṣlaḥah al-mursalah* diposisikan dalam bangunan dalil syar'i, khususnya dalam mazhab Mālikī, serta bagaimana kedudukannya dalam penetapan hukum menurut dua tokoh penting, al-Qarāfi dan Ibnu Ḥāḓib. Telaah teoritis dan analitis yang dilakukan menunjukkan bahwa pembahasan *mashlahah mursalah* tidak dapat dipahami secara hitam putih sebagai "diterima" atau "ditolak", melainkan melalui spektrum pandangan yang berlapis dan sangat terkait dengan cara para ulamā' memaknai hubungan antara nash, akal, dan realitas.

Pertama, dari sisi konseptual, *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam kerangka mazhab Mālikī dipahami sebagai suatu sifat atau kemaslahatan yang *mulā'imah li maqāṣid al-syarī'ah* tetapi tidak disertai nash khusus yang mengakuinya atau menolaknya. Mazhab Mālikī tidak serta-merta menjadikan setiap klaim kemaslahatan sebagai dasar hukum; yang diakui adalah kemaslahatan yang kuat, sejalan dengan tujuan-tujuan dasar syariat, dan tidak bertentangan dengan dalil yang qath'i. Tuduhan bahwa mazhab ini membangun hukum di atas "kemaslahatan bebas" tidak didukung oleh kajian yang teliti terhadap riwayat-riwayat dan karya uṣūliyyīn Mālikiyyah.

Kedua, dari sisi kedudukan *mashlahah mursalah* sebagai dalil, penelitian ini menemukan perbedaan penting antara al-Qarāfi dan

Ibnu Ḥāḓib. Al-Qarāfi memberikan status operasional kepada *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai salah satu dasar istinbāt pada wilayah yang tidak dijangkau secara rinci oleh nash, dengan syarat kemaslahatan tersebut bersifat kuat, umum, sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, dinilai oleh mujtahid yang memenuhi syarat, dan tidak bertentangan dengan dalil khusus. Sebaliknya, Ibnu Ḥāḓib menolak menjadikannya sebagai *dalīl mustaqill*, dan memandang bahwa seluruh kemaslahatan yang sah pada hakikatnya dapat dikembalikan kepada nash dan qiyās. Dengan demikian, ia praktis menutup pintu bagi penggunaan *mashlahah mursalah* dalam bentuknya yang murni *mursal* sebagai landasan penetapan hukum.

Ketiga, secara metodologis, perbedaan tersebut mencerminkan dua orientasi dalam mazhab Mālikī. Orientasi pertama, yang direpresentasikan al-Qarāfi, lebih menonjolkan fungsi *al-istidlāl al-maṣlaḥī* dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* untuk menjembatani teks dan realitas, sehingga fiqh memiliki ruang gerak untuk merespons problem kontemporer tanpa lepas dari tujuan dasar syariat. Orientasi kedua, yang direpresentasikan Ibnu Ḥāḓib, lebih menonjolkan fungsi protektif uṣūl fiqh untuk menjaga agar istinbāt tidak keluar dari koridor nash dan qiyās serta tidak tunduk pada penilaian rasional yang berubah-ubah.

Keempat, hasil analisis menunjukkan bahwa posisi yang paling seimbang adalah mengakui peran *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam penetapan hukum, tetapi hanya dalam batas-batas yang ketat: ia tidak boleh ditempatkan sebagai sumber legislasi yang berdiri di luar al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*; ia hanya dapat dioperasionalkan ketika tidak ada nash khusus yang mengaturnya; ia harus sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*; dan ia memerlukan kualifikasi mujtahid yang memahami baik teks maupun realitas. Dalam kerangka ini, *mashlahah mursalah* menjadi instrumen penting namun halus (*adāt daqīqah*) yang hanya dapat digunakan secara sah dalam disiplin uṣūl fiqh yang matang.

Sebagai tindak lanjut, penelitian ini membuka peluang bagi kajian-kajian lanjutan yang mengaplikasikan kerangka pemikiran al-mashlahah mursalah terhadap persoalan-persoalan kontemporer, seperti fikih keuangan modern, bioetika, kebijakan publik, dan hukum internasional dalam perspektif Islam. Penelitian yang disampaikan melalui jurnal ini sangat mendasar, yang sangat diharapkan pada peneliti selanjutnya untuk membongkar lebih dalam, agar pemikiran turats islam terjaga dari noda-noda asumsi liar dalam memandang realitas hukum. Kajian-kajian tersebut penting untuk menguji sejauh mana konsep *al-maṣlaḥah al-mursalah* dapat dioperasionalkan secara bertanggung jawab, sehingga fiqh mampu hadir sebagai sistem hukum

yang hidup dan responsif, namun tetap setia pada fondasi nash dan metodologi klasik para ulamā'.

DAFTAR PUSTAKA:

Abdurrahman bin Abu Bakar al-Suyuti, *al-Jami' al-Shaghîr*, Jld. II, Bairut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.t.

Abdul Malik bin Abdullah al-Haramain, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Jld. II, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Ahmad Bibani al-Syanqithi, *al-Maqashid 'inda Izzuddin bin Abd al-Salam*, Nawaksyut: Moretania, t.t.

Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Nafais al-Ushul fi Syarh al-Mahshul*, Jld. IX, t.tp.: Maktabah Nizar Mushtafa al-Baz, t.t.

Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyah al-Maqasid 'inda al-Syatibi*, Herdon: The International Institute of Islamic Thought, 1992.

Ali bin Abd al-Kafi al-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, Jld. VI, Mekah: Dar al-Buhuts li al-Dirasat al-Islamiyyah, 2004.

Ali bin Ali al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jld. IV, Beirut: Maktabah al-Islami, t.t.

Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh II*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999.

Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

Husain Hamid Hasan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyah, 1971.

Izzuddin bin Abd al-Salam, *al-Fawaid fi Ikhtishar al-Maqashid*, Beirut: Dar al-Fikri al-Mu‘ashir, 1995.

Laskar Lawang Songo, *Term Syariat dan Cita Kemaslahatan*, Lirboyo Press, 2012.

Mahmud bin Abdurrahman al-Ashbahani, *Bayan al-Mukhtashar Syar...ukhtashar Ibni Hajib*, Jld. III, Arab Saudi: Dar al-Madani, 1986.

Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, *al-Mu’jam al-Wasit*, Jld. I, Cet. Ke-2, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1972.

Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004.

Moch. Talchah, *Dinamika Pendidikan Islam Pasca Orde Baru*, Cet. I, Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2015.

Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fiqh, 1975.

Muhammad bin ‘Abd al-Rahim al-Armawi, *Nihayah al-Wushul fi Dirayah al-Ushul*, Jld. VIII, Mekah: Maktabah al-Tijariyyah, 1996.

Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh*, Jld. VII, t.tp.: Dar al-Kutubi, 1994.

Muhammad bin Abdullah bin Bahadir al-Zarkasyi, *Tasynif al-Masami’*, Jld. III, t.tp.: Maktabah Qurthubah, 1998.

Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jami’ as-Shahih al-Mukhtashar*, Jld. IV, Beirut: Dar Bin Kasir, 1987.

Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa*, t.tp.: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.

Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Syifa al-Ghalil fi Bayan al...hayyal wa Masalik al-Ta’lil*, Baghdad: Mathba’ah al-Irsyad, 1971.

Muhammad bin Umar bin Hasan al-Razi, *al-Mahshul li al-Razi*, Jld. VI, t.tp.: Muassasah al-Risalah, 1997.

Muhammad bin Ya’qûb al-Fairuzabâdî, *al-Qâmûs al-Muhîth*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2005.

Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsir al-Sya’rawi*, Jld. XIII, t.tp.: Matabi’ Akbari al-Yaum, 1997.

Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jld. I, Damaskus: Dar al-Khair li al-Thaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2006.

Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-*

Syari'at al-Islamiyyah, t.tp.: Muassasah al-Risalah, 1973.

Muzhaffar bin Abi al-Khair, *Tanqih Mahshul Ibnu al-Khatib fi Ushul al-Fiqh*, Jld. III, Arab Saudi: Jami'ah Ummu al-Qura, t.t.

Sa'ad al-Din al-Taftazani, *Hasyiyah Sa'ad al-Taftazani bi Sya...Muntaha*, Jld. II, t.tp.: Mathba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1316 H.

Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.

Syihabuddin Ahmad bin Idris, *al-Dzakhirah*, Jld. I, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, t.t.

Syihabuddin Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul... al-Ushul*, Jld. I, Jami'ah Umm al-Qura: Risalah 'Ilmiyah, 2000.

Syarif Hidayatullah, "Maslahah Mursalah Menurut al-Ghazali," *Jurnal al-Mizan*, Vol. I, No. 1, (Februari 2018).

Utsman bin Hajib al-Maliki, *Mukhtashar al-Muntaha al-Ushuli*, Jld. III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.

Utsman bin Umar bin Abu Bakar, *Amali Ibni al-Hajib*, Jld. I, Beirut: Dar al-Jil, 1989.

Zakariya bin Muhammad al-Anshari, *Lubb al-Ushul*, Mesir: Dar al...-Arabiyah al-Kubra, t.t. (Maktabah Syamilah Ishdar 1.4.7 v. 2017).

Al-Abyari, A. I. (2013). *At-Taḥqīq wa al-Bayān fī Syarḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (A. A. B. Al-Jaza'iri, Ed.). Dar Al-Dheyaa.

Al-Amidi, S. D. (1914). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Matba'ah al-Ma'arif.