

AL-THUFI : ditransliterasi

REPRESENTASI KAUM LIBERALIS TERHADAP PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM

Moh. Mufid

UIN Sunan Ampel Surabaya

E-mail: moephid@yahoo.com.sg

Abstract

The dynamics of Islamic legal thought continue rolling relentlessly. One of the frequently asked questions discourse in academic circles is about the concept of affairs. The most controversial are considered related that concept was Najm al-Din al-Thufi. In his work, al-Thufi seek elaborating the thought of his predecessors. The thought of al-Thufi that's cause he is regarded as a liberal figure, for daring to "against" nash. One of the points from the al-Thufi of affairs is that Affairs is the most powerful sharee'ah (al-mashlahah al-syar'i adillat Sukhumi). For al-Thufi, when nash and consensus contrary to Affairs, should take precedence by way of takhshish Affairs and bayan against nash. This then gave birth to the pros and cons against the thought of al-Thufi. On the other hand, thanks to the brilliant thought, then al-Thufi often referred to as the House of Liberals. Whereas there is a fundamental difference related to the thought of al-Thufi with the Liberals in Indonesia.

Key words: *al-Thufi, Affairs, Liberals.*

Abstrak

Dinamika pemikiran hukum Islam terus bergulir tanpa henti. Salah satu diskursus yang sering mengemuka di kalangan akademis adalah tentang konsep masalah. Tokoh yang paling dianggap

kontroversial terkait konsep tersebut adalah Najm al-Din al-Thufi. Dalam karyanya, al-Thufi berusaha mengelaborasi pemikiran para pendahulunya. Pemikiran al-Thufi itu menyebabkan ia dianggap sebagai tokoh yang liberal, karena berani “melawan” nash. Salah satu rumusan al-Thufi tentang maslahat adalah bahwa maslahat merupakan dalil syara’ paling kuat (al-mashlahah aqwa adillat al-syar’i). Bagi al-Thufi, bila nash dan ijma’ bertentangan dengan maslahat, harus didahulukan maslahat dengan cara takhshish dan bayan terhadap nash tersebut. Inilah yang kemudian melahirkan pro dan kontra terhadap pemikiran al-Thufi. Di pihak lain, berkat pemikiran brilian itulah, kemudian al-Thufi sering disebut sebagai kaum liberalis. Padahal ada perbedaan yang mendasar terkait pemikiran al-Thufi dengan kaum liberal di Indonesia.

Kata Kunci: *al-Thufi, maslahat, kaum liberal.*

Pendahuluan

Jika ditelusuri, upaya penggalian, pengkajian, pengembangan hukum Islam dari sejak generasi awal hingga masa sekarang ini, bisa ditarik sebuah benang merah yang menegaskan bahwa kegiatan tersebut dalam rangka memantapkan posisi hukum Islam yang diyakini sebagai hukum yang senantiasa mengandung nilai-nilai maslahat bagi segenap umat manusia, tanpa terkecuali, di segala tempat dan zaman.¹

Diskursus maslahat dalam dinamika pemikiran hukum Islam masih menjadi perbincangan yang hangat.² Bahkan,

¹ Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI. Derjen Pendis, 2012), h. 21

² Urgensi posisi masalahat dalam kajian pembaruan pemikiran Islam juga diakui oleh Muhammad Khalid Masud. Ia mengatakan demikian: “*The movement of modernism in Islam searched in Islamic tradition for a principle that would help them grapple with the changing conditions. They found in maslahah such a concept. Naturally therefore more attention has been paid to the study of this concept in modern times than ever before*” (Gerakan-gerakan pembaruan dalam Islam mencari dalam tradisi Islam suatu prinsip yang akan membantu mereka menghadapi kondisi-kondisi yang senantiasa berubah. Mereka menemukan konsep semacam itu di dalam maslahat. Makanya wajar saja jika pada zaman modern konsep ini mendapat perhatian lebih untuk dikaji dibandingkan sebelumnya). Masud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy*, Edisi I, (Islamabad: Research Institute, 1997), h. 173

masalah menjadi kajian “nyentrik” dalam transformasi pemikiran hukum Islam. Masalah sebagai konsep yang dianggap belum final itu, selalu terbuka bagi kalangan cendikia Muslim untuk mendiskusikannya dan terus mengelaborasi konsep tersebut secara ilmiah dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Salah satu ulama yang bisa dibilang kontroversial dalam mengelaborasi konsep masalah adalah Najm al-Dîn al-Tûfî. Ulama yang dilahirkan di Irak ini, menggagas konsep masalah yang berbeda dengan ulama-ulama lainnya. Hal ini yang kemudian menjadi menarik bagi kalangan pendukung Islam liberal untuk “mensakralkan” pemikiran masalah al-Tûfî dalam mengkonstruksi pemikiran hukum yang menggugat keamanan atau melawan mainstream.³

Secara umum, konsep masalah (kepentingan umum) dalam hukum Islam yang telah dikonstruksi oleh para ahli usul fikih dapat dikategorikan menjadi empat kelompok.⁴ *Pertama*, masalah yang hanya dapat dijadikan landasan hukum adalah kemeslahatan yang secara jelas ditunjuk oleh syara'. Dengan kata lain, masalah yang mu'tabar saja yang dapat dijadikan pijakan hukum. Pendapat ini, disandarkan kepada Qadi Husin pengikut al-Syafi'i dan sebagian para ulama *mutakallimûn*.

Kedua, masalah yang dapat dijadikan landasan hukum adalah masalah yang hakiki sekalipun tidak ditunjukkan oleh *nash* secara jelas, tetapi dengan syarat masalah itu dapat dianalogikan dengan masalah yang diakui oleh syara'. Pendapat ini, dikemukakan al-Syafi'i dan mayoritas ulama Hanafiyah.

Ketiga, masalah yang tidak ada pijakan *nash*-nya dan juga tidak bertentangan dengan *nas* dan *ijma*. Masalah ini dapat dijadikan sebagai landasan penetapan hukum. Pendapat ini disandarkan kepada mazhab Mâlikî yang biasa menyebutnya dengan metode masalah *mursalah*.⁵

³ Sa'adah, Sri Lumatus, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 22.

⁴ Al-Sya'labî, Muhammad Mustafâ, *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Nahdhah, 1981), h. 292.

⁵ Sebagian kalangan memahami secara serampangan konsep masalah *mursalah* dalam tradisi mazhab Malikiyyah. Itu sebabnya, sebagian menyimpulkan bahwa dalam tradisi mazhab Malikiyyah masalah dapat mentakhsis hadis ahad. Konklusi ini, menuurut al-Bûti kurang tepat. Karena faktanya, di dalam fikih Imam Malik tidak pernah ditemukan istilah tersebut, bahkan tidak mungkin terjadi ada istilah *masalah mursalah* berlawanan dengan Alquran atau sunah, sebab hal itu menjadikannya tidak bisa disebut sebagai *masalah mursalah* lagi, karena sudah keluar dari definisinya, yaitu sesuatu yang masuk dalam lingkup

Keempat, maslahat yang dapat dijadikan sebagai dasar penetapan hukum secara mutlak. Pendapat ini dikemukakan oleh Najm al-Dîn al-Tûfi, yang dikenal dengan teori maslahat yang dianggap liberal karena telah melampaui batas-batas otoritas masalah bila berbenturan dengan teks.⁶

Berangkat dari pemikiran maslahat al-Tûfi di atas, dinamika pengembangan maslahat menjadi bahan kajian yang selalu aktual bila dikaitkan dengan dinamika hukum Islam kontemporer. Meskipun, sikap pro dan kontra atas pemikiran progresif al-Tûfi tersebut tidak dapat dihindari. Makalah ini akan menjawab pertanyaan berikut: bagaimana konsep maslahat menurut al-

tujuan-tujuan syariat, namun tidak ditemukan dalil spesifik yang mengakui atau menolaknya. Menurut al-Bûti, klaim bahwa Imam Mâlik mentakhsîsh teks al-Sunnah dengan **maslahah** mursalah muncul, karena mereka tidak memahami metode ijtihad Imam Malik ketika nampak terjadi kontradiktif antara *nash* dengan *nash* yang lain atau antara *nash* dengan *qiyâs*. Dalam hal ini, ada tiga prinsip yang dipakai oleh Imâm Mâlik yaitu: *pertama*, mendahulukan makna *zhahir* Alqur'an daripada tuntutan makna *hadîts ahâd*, kecuali jika dikuatkan oleh dalil lain, tidak memakai *hâdîts ahâd* dan yang sesamanya jika bertentangan dengan dalil *qat'î*, baik Alquran ataupun *hadîtsmutawâtir*, dan mendahulukan amal penduduk Madinah daripada *hadîts ahâd*. Hal ini, karena bagi Imam Mâlik, perbuatan penduduk Madinah hampir mencapai tingkat *hadîtsmutawâtir* karena mereka tidak akan melakukan hal itu, kecuali atas petunjuk Nabi sendiri. al-Bûti, Muhammad Sa'îd Ramadhân, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syar'îah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 202-204.

transliterasi

⁶ Dalam pandangan al-Bûti, batas-batas maslahat ini, berperan sebagai penyingkap hakikat maslahat, bukan berposisi mengecualikan dan mempersempit maslahat. Dengan kata lain, sesuatu yang tidak sesuai dengan *dhawâbith* tersebut sama sekali tidak bisa disebut maslahat hakiki meski sebagian kalangan mengasumsikannya sebagai maslahat. Al-Bûti mengajukan kesimpulan bahwa sebuah maslahat bisa dinilai sebagai maslahat hakiki adalah jika memenuhi lima *dhawâbith*, yang pertama berkaitan dengan penyingkapan makna universal maslahat tersebut, sementara empat yang lain membatasinya dengan cara menghubungkan dengan dalil-dalil syar'i yang spesifik. Keniscayaan maslahat memiliki batas-batas (*dhawâbith*) yang dapat membatasi nilai-nilai universal itu dari satu sisi dan bisa menghubungkannya dengan dalil-dalil syar'i secara spesifik dari sisi yang lain, sehingga dengan ini akan terjadi harmonisasi antara nilai-nilai universal yang terkandung dalam teks tersebut dengan hukum-hukum partikularnya. al-Bûti, Muhammad Sa'îd Ramadhân, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syar'îah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 130.

Tûfi? Bagaimana telaah secara ilmiah dalam kajian filsafat hukum terhadap konsep tersebut?.

Sketsa Biografi Intelektual al-Thûfi

Nama lengkap ulama ini adalah Najm al-Dîn Abû al-Rabî' Sulaimân bin Abd al-Qawî bin Abd al-Karîm bin Sa'îd al-Thûfi al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali, yang terkenal dengan nama al-Thûfi. Sebenarnya al-Thûfi adalah nama sebuah desa di daerah Sarsar Irak,⁷ dan di desa itulah tokoh ini dilahirkan. Di samping tokoh tersebut terkenal dengan nama al-Thûfi, ia juga populer dengan nama Ibn Abû 'Abbâs.⁸

Al-Thûfi, lahir diperkirakan pada tahun 657 H (1259 M) dan meninggal pada tahun 716 H (1318 M).⁹ Al-Thûfi, hidup dalam situasi integritas politik dunia Islam yang tercabik-cabik, juga al-Thûfi, hidup dalam masa kemunduran Islam, terutama kemunduran hukum Islam.¹⁰ Pada fase tersebut para ulama kurang berani berinisiatif untuk mencapai tingkatan mujtahid mutlak dan menggali hukum-hukum Islam langsung dari sumber-sumbernya yang pokok, yaitu Qur'an dan Sunnah, atau mencari hukum suatu persoalan melalui salah satu dalil syara'. Mereka merasa cukup mengikuti pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh imam-imam mujtahid sebelumnya, seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad. Berbagai faktor, baik politik, mental, sosial dan sebagainya telah mempengaruhi kegiatan mereka dalam lapangan hukum, sehingga tidak mempunyai fikiran independen, melainkan harus bertaklid.¹¹

Meskipun masa tersebut dinamakan masa kemunduran, pada masa ini masih terdapat fuqaha-fuqaha bebas yang

⁷ Ibnu al-Imâd, *Syazarât al-Zahab fi Akhbaârii Man Zahab*, Juz V, (Beirut: al-Maktab at-Tijari, t.th.), h. 39.

⁸ Ibn Hajar, *Al-Durâr al-Kâminah* Juz II, (India : Dâr al-Mâârif, 1314 H), h. 154.

⁹ Khallâf, Abdul Wahhâb, *Mashâdir al-Tasyrî fimâ LâNashsa fih* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972), h. 105.

¹⁰ Fase kemunduran hukum Islam berlangsung lama yaitu dari pertengahan abad keempat Hijrah sampai akhir abad ketiga belas Hijrah.

¹¹ Hanafi, Ahmad, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: P.T. Bulan Bintang, 1984), h.206.

menentang taklid dan menyerukan kembali kepada Qur'an dan Hadis. Usaha-usaha mereka ini berhasil dan besar pengaruhnya terhadap masa-masa berikutnya. Di antara fuqaha-fuqaha bebas adalah Ibn Taimiyah (wafat 728 H) yang mempunyai karya-karya baru. Di antaranya ialah "fatwa-fatwanya" yang merupakan segi penerapan praktis hukum-hukum Islam, karena fatwa-fatwanya tersebut merupakan jawaban-jawaban terhadap peristiwa yang terjadi pada masanya. Tokoh lain ialah Ibn al-Qayyim (wafat 751 H.) yang menulis buku-buku hukum Islam yang sangat berharga, seperti *I'lâm al-Muwaqî'în an Rabb al-Âlamîn*.¹² Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diduga bahwa al-Thûfi, hidup segenerasi dengan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah. Menurut suatu keterangan memang bahwa al-Thûfi adalah salah seorang murid Ibn Taimiyah.¹³

Al-Thûfi dalam proses pendidikannya, ia dikenal sebagai seorang murid yang tekun, memiliki motivasi tinggi, dan kuat daya ingatnya. Motivasi tingginya, dibuktikan dengan belajar berbagai disiplin ilmu kepada para ulama yang terkenal sebagai pakar di masanya. Di antara disiplin-disiplin ilmu yang ia pelajari adalah ilmu tafsir, hadis, fikih, mantik, sastra, teologi, dan lain-lain. Sedangkan berbagai tempat ilmu yang pernah ia datangi adalah Sharshari, Bagdad, Damaskus, Mesir, dan tempat-tempat lain yang ketika itu dikenal sebagai tempat domisilinya para ulama intelektual yang masyhur.¹⁴

Pada tahun 704 H., ia pindah pergi mencari ilmu ke Damaskus, Syiria. Di tempat ini ia banyak berdiskusi secara intens dengan para pakar dibidangnya masing-masing, terutama dengan pakar ilmu fikih, ilmu hadis, dan ilmu tafsir dari kalangan mazhhab Hanbali, termasuk dalam pergulatan wacana pemikiran intelektualitas di tempat ini adalah Syaikh Taqiyuddin ibn Taimiyah.¹⁵ Dari Damaskus kemudian ia pindah pergi ke

12 Qadri, Anwar Ahmad, *Islamic Jurisprudence in The Modern World*, (Pakistan: SH. Muhammad Ashraf Kashmir Bazar Lahore, t.t.), h. 67-77.

13 Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrîf al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h.72.

14 Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrîf al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 73.

15 Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrîf al-Islâmî wa Najm al-*

Mesir. Di tempat ini tampak pemikiran-pemikirannya yang liberal (*al-hurr al-fikr*) sebagaimana terjadi pada masa sebelumnya. Dengan gagasan dan pemikiran-pemikiran liberalnya, sejarah telah mencatat bahwa ia pernah ditahan beberapa hari di penjara dengan dikenakan hukuman *ta'zîr* oleh penguasa al-Qâdhi Sa'ad al-Dîn al-Hârîsi.¹⁶

Dengan gagasan dan pemikiran-pemikirannya yang dipandang radikal, liberal dan berani tampil beda, ia dikenal di kalangan para pemikir sebagai ulama yang “nyeleneh”, dan bahkan dituduh sebagai sebagai *syi'ah râfidhah*.¹⁷ Muhammad Abu Zahrah menilai al-Thûfi adalah seorang *syi'iyah* yang menampakkan dirinya sebagai bermazhab Hanbali. Tetapi, ketika ia membahas teori supremasi maslahatnya justru bersebrangan dengan konsep maslahat Imâm Ahmad bin Hanbal.¹⁸

Adapun karya-karya ilmiah al-Thûfi dari berbagai spesifikasi ilmu yang dituliskannya, Musthâfa Zaid mengklasifikasikan kepada tiga kategori, yaitu meliputi bidang ilmu: *Pertama*, ulumul Qur'an

Dîn al-Thûfi, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 73.

¹⁶Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrî al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 74. Menurut Mustafa Zaid bahwa sebab dijebloskannya al-Tufi ke penjara karena pemikiran-pemikiran liberalnya yang kontra produktif dengan pemikiran-pemikiran para pakar hukum Islam pada umumnya. Adapun teori supremasi maslahat-nya Musthafa Zaid menegaskan bahwa, apabila terjadi kontradiksi antara maslahat dengan *nash* (al-Qur'an dan sunnah) dan *ijma'*, maka harus didahulukan maslahat atas *nash* dan *ijma'*. Teori inilah yang menjadikan al-Thufi terkenal di samping membawa konsekuensi musibah bagi dirinya. Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrî al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h 117.

¹⁷Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrî al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h.78.

¹⁸Zahrah, Muhammad Abû, *Ahmad bin Hanbal Hayâtuh wa 'Atsruh Arâuh wa Fiqhuh*, (t.tp.: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 363. Apa yang dikemukakan Abû Zahrah senada dengan al-Bûti. Menurut al-Buti dengan menukil pendapat para sejarawan terkemuka seperti Ibn Rajab dalam *Zail al-Tabâqât al-Hanâbilah* mengatakan bahawa akidah al-Thûfi beraliran *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*, akan tetapi ia tidak konsisten terhadap prinsip-prinsip di dalamnya, bahkan ia menyimpang kepada aliran Syi'ah (*tasyayyu'*) dan menyeberang hingga kepada paham Rafidah. Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbiḥ al-Mashlahah fi al-Syar'ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 216.

dan hadis; *Kedua*, berkaitan dengan teologi (akidah), ushuluddin, fikih, dan ushul fiqh; *Ketiga*, berkaitan dengan bahasa dan sastra.¹⁹

PemikiranMaslahat al-Thûfi dan Islam Liberal

Melacak pemikiran al-Thûfi²⁰ tentang maslahat ditemukan dalam risalah al-Thûfiyang dimuat dalam tiga sumber, yaitu buku "*al-Mashlahat fi al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*" pada karya Musthâfa Zaid yang diterbitkan oleh Dâr al-Fikr Kairo pada tahun 1954, dan buku "*Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmi Fimâ Lâ Nasha Fihî*" karya Abdul Wahhâb Khallâf yang diterbitkan oleh Dâr al-Qalam Kuwait pada tahun 1972, dan juga Ahmad Abd al-Rahîm al-Sâyih, "*Risâlat fi Ri'âyat al-Mashlahat li al-Imâm al-Thûfi*" terbitan Dâr al-Misriyah li al-Banâniyah, tahun 1993. Ketiga buku tersebut memuat teks risalah al-Thûfi tentang Syarh al-Arba'în al-Nawâwiyah hadis nomor 32.

Dalam pandangan al-Thûfi bahasan lafaz maslahat berdasarkan wazan *maf'alatun* dari kata *al-shalah*. Artinya, bentuk sesuatu dibuat sedemikian rupa sesuai dengan kegunaannya. Misalnya, pena dibuat sedemikian rupa agar dapat digunakan untuk menulis. Pedang dibuat sedemikian rupa sehingga bisa digunakan untuk memenggal. Definisi maslahat dalam perspektif adat menurut al-Thûfi adalah sarana yang menyebabkan adanya maslahat dan manfaat. Misalnya, perdagangan adalah sarana untuk mencapai keuntungan. Dalam perspektif syari'at, maslahat

¹⁹Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 91-93.

²⁰Pandangan at-Tufi tentang maslahat sebagaimana dikemukakan pada bagian pendahuluan adalah berasal dari pembahasan (syarah) hadis nomor 32 hadis Arbâin Nawawi. Hadis dimaksud adalah berbunyi «la darara wa la dirara» artinya «tidak memudaratkan diri sendiri dan tidak memudaratkan orang lain». Bahasan at-Tufi mengenai hadis nomor 32 tersebut dikutip secara utuh dan lengkap yang bersumber dari bahasan Syaikh Jamaluddin al-Qasimi seorang ulama Damaskus yang telah berupaya memisahkan bahasan at-Tufi di dalam hadis tersebut, kemudian menukilkannya sebagai risalah tersendiri. Ia juga berperan sebagai pensyarah di dalam risalah tersebut. Kemudian Majalah al-Manâr No. IX/10, Oktober 1906 memuat risalah al-Thufi berikut syarahnya secara lengkap. Al-Thûfi, *Syarh al-Arba'in an Nawawiyah* dalam Khallâf, Abdul Wahhâb, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fimâ lâ Nashsha fih*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972), h.105.

adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud syar'i, baik berupa ibadat maupun adat. Kemudian, maslahat ini terbagi menjadi dua bagian, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak syari', yakni ibadat dan apa yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dan tatanan kehidupan, seperti adat istiadat.²¹

Dalam mengelaborasi konsep maslahat, al-Thûfi menolak dikotomi maslahat yang biasa dikemukakan para ushûliyyûn, yakni *mashlahat mu'tabarâh*, *mashlahat mulghadan* dan *mashlahat mursalah*. Menurut al-Thûfi, pembagian maslahat menjadi tiga bagian dan menjadikan hirarki maslahat *dharûriyyah* dan *ghairu dharûriyyah* adalah mengada-ada, karena menurutnya cara untuk mendeteksi maslahat itu lebih umum daripada pembagian-pembagian itu.²²

Al-Thûfi mengkonstruksi pemikirannya tentang maslahat tersebut berdasarkan atas empat prinsip,²³ yaitu: *Pertama*, akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemafsadatan (*istiqlâl al-uqûl bi istidrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*). Bagi al-Thûfi, akal akan mampu mendeteksi maslahat secara independen, khususnya dalam ranah muamalat dan adat. Al-Thûfi membangun piramida pemikirannya berpijak pada kekuatan nalar (akal) yang tanpa dipandu oleh petunjuk wahyu pun mampu menentukan baik dan buruk. Pandangan ini, bertolak belakang dengan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa sekalipun maslahat dan mafsadat itu dapat dicapai melalui penalaran akal, maslahat itu harus mendapatkan konfirmasi dari *nash* atau *ijma'*, baik bentuk, sifat maupun jenisnya.

Kedua, maslahat merupakan dalil syara' mandiri yang tidak tergantung pada teks (*al-mashlahah dalîl syar'i mustaqil 'an al-nushûsh*). Al-Thûfi berpendapat bahwa maslahat adalah dalil syar'i independen yang otoritasnya tidak tergantung pada konfirmasi

²¹Al-Sâyih, Ahmad Abd al-Rahîm, *Risâlah fi Riâyat al-Mashâlahah li al-Imâm at-Thufi* (Mesir: Dâr al-Misriyah li al-Bananiyah, 1993), h. 25

²²Hasân, Husein Hâmid *Nazhâriah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971), h. 9-10

²³Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 127-132.; Hasân, Husein Hâmid, *Nazhâriah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971), h. 529.

nash), tetapi hanya tergantung pada akal *an-sich*. Dengan demikian, maslahat merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu, untuk kehujjahan maslahat tidak diperlukan dalil pendukung, karena maslahat itu didasarkan kepada pendapat akal semata. Bagi al-Thûfi, untuk menyatakan sesuatu itu maslahat atas dasar adat-istiadat dan eksperimen, tanpa membutuhkan petunjuk *nash*.

Ketiga, maslahat hanya berlaku dalam ranah muamalat dan adat kebiasaan tidak berlaku pada urusan ibadah dan ukuran-ukuran (*majâl al-'amal bi al-mashlahah huwa al-muâmalât wa al-'âdat dûna al-ibâdat wa al-muqaddarat*). Bagi al-Thûfi, maslahat hanya masuk pada ranah muamalat bukan pada ranah ibadah. Karena menurutnya, dalam bidang muamalat manusia dapat menentukan kemaslahatannya sendiri, berbeda dengan bidang ibadah yang harus berpijak pada dalil syari.

Perbedaan ini, karena dalam pandangan al-Thûfi ibadah merupakan hak preogratif Allah. Oleh karenanya, tidak mungkin mengetahui jumlah, cara, waktu dan tempatnya kecuali atas dasar penjelasan resmi langsung dari Allah. Sementara dalam bidang muamalat dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Dengan demikian, dalam masalah ibadah Allah lebih mengetahui, dan karenanya harus mengikuti *nash* dan *ijma'* dalam bidang ini. Mengenai masalah hubungan sosial (muamalah), manusialah yang lebih mengetahui maslahatnya. Bertolak dari sini, al-Thûfi berkesimpulan harus berpegang pada maslahat ketika maslahat itu bertentangan dengan *nash* dan *ijma'*.

Keempat, maslahat merupakan dalil syara' paling kuat (*al-mashlahah aqwah adillat al-syar'ih*). Bagi al-Thûfi, bila *nash* dan *ijmah'* bertentangan dengan maslahat, harus didahulukan maslahat dengan cara *takhshish* dan *bayân* terhadap *nash* tersebut. Dalam pandangan al-Thûfi secara mutlak maslahat itu merupakan dalil syara' yang terkuat. Maslahat tidak hanya merupakan dalil ketika tidak ditemukan *nash* dan *ijma'*, tapi juga harus lebih diutamakan atas *nash* dan *ijma'* bila terjadi pertentangan antara keduanya. Mentarjih maslahat atas *nash* dan *ijma'* tersebut al-Thûfi melakukan dengan cara *bayân* dan *takhshish* bukan dengan cara mengabaikan

atau meninggalkan *nash* sama sekali, sebagaimana mendahulukan sunnah atas Alquran dengan cara memberikan *bayân*.

Al-Thûfi memberikan beberapa argumentasi tentang keniscayaan mendahulukan masalah atas *nash* dan *ijma'* sebagaimana berikut: Pertama, dalil *ijma'* adalah dalil yang otoritasnya masih diperselisihkan, sedangkan masalah disepakati termasuk bagi kalangan yang menentang *ijma'*. Hal ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (*mashlahat*) atas hal yang diperselisihkan (*ijma'*) lebih utama dalam pandangan al-Thûfi. Kedua, *nash* mengandung banyak pertentangan dalam hukum Islam, sedangkan memelihara masalah secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki yang tidak diperselisihkan. Ketiga, adanya *nash* dalam hadis yang bertentangan dengan masalah. Al-Thûfi mencontohkan bahwa dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud dinyatakan bahwa orang yang sakit tidak boleh melakukan tayamum. Hal ini bertentangan dengan *nash* dan konsensus (*ijma'*) para sahabat yang dinyatakan bahwa tayamum boleh dilakukan karena sakit dan ketiadaan air.²⁴

Dalam perkembangannya, konsep masalah ini diamini oleh kalangan liberalis seperti Muqsith Ghazali. Muqsith merumuskan kaidah usul fikih sebagai penajaman dari konsep al-Thûfi.²⁵ Muqsith menjelaskan pemikiran al-Thûfi melalui kaidah "*jawâz naskh al-nushûsh bi al-mashlahah*". Menurutnya, sebagai spirit dari teks (*nushûsh*) al-Qur'an, kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik dari keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks suci yang sudah aus. Dengan cara ini, maka cita kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi bahkan teks keagamaan baru di tengah kegamangan dan keagapan formulasi dan teks keagamaan lama.²⁶

²⁴Hasân, Husein Hâmid, *Nazhâriah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971), h.546.; al-Tufi, *Risalah Fi Riayah al-Maslahah* tahqiq: Ahmad Abd al-Rahim al-Sayih, (t.tp: al-Dâr al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1993), h. 34-35.

²⁵Lebih lanjut, baca pandangan Muqsith Ghazali terkait konsep masalah yang menjadikan pemikiran al-Tufi sebagai basis pemikirannya untuk membangun ushul fikih alternatif. <http://islamlib.com/?site=1&aid=359&cat=content&cid=11&title=membangun-ushul-fikih-alternatif>. Diakses, 10/04/2015.

Teks suci tanpa kemaslahatan memang tak berfungsi apa-apa buat manusia, kecuali untuk teks itu sendiri. Teks baru bermakna sekiranya menyertakan cita kemaslahatan bagi umat manusia. Kemaslahatan adalah fondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan syari'at Islam. Ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan karena tuntutan kemaslahatan itu secara obyektif niscaya mengharuskan demikian.²⁷

Yang perlu mendapatkan proviso penegasan menurut Muqsith Ghazali adalah bahwa *nasakh* dapat dilakukan terhadap teks al-Qur'an berupa ayat-ayat mu'amalah yang bersifat teknis-operasional- dalam bahasa Muqsith menyebutnya dengan *al-ayat al-adna qiymatan* atau *al-ayat al-furu'iyat* atau fikih al-Qur'an, seperti ayat yang berbicara tentang bentuk-bentuk hukuman (*'uqubat*), sanksi bagi para pelaku pidana (*hudud*), bilangan waris dan sebagainya. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut, tetap terbuka kemungkinan untuk dinasakh dan difalsifikasi, sekiranya ayat tadi tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan

diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah syari'at Islam, yang dikenal dengan istilah *nasikh-mansukh*. Semua pelajar Islam mesti tahu cerita tentang penganuliran beberapa syari'at yang dipandang tidak lagi bersendikan kemaslahatan. Dijelaskan bahwa nasakh itu bukan hanya berlaku terhadap syari'at nabi-nabi terdahulu (*syar'u man qablana*) saja, tetapi melainkan juga berlangsung dalam batang tubuh syari'at Nabi Muhammad sendiri. Betapa syari'at Islam yang baru diundangkan, kerap dalam 3 sampai 5 tahun dianulir kembali oleh Nabi Muhammad karena tidak bermaslahat lagi. Tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai maslahat dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi mafsadat dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung maslahat, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan aturan tersebut tidak lagi menyuarakan kemaslahatan.

²⁷Lebih lanjut, Muqsith menyitir pernyataan Izzuddin Ibnu Abdissalâm, "*innamâ al-takâlif kulluhâ râji'atun ilâ mashalih al-'ibâd*" [seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemaslahatan umat manusia]. Dengan ini, maka kemaslahatan itu merupakan ajaran agama yang *sawabit* (tidak berubah, pokok, dan universal), sementara wujud pelaksanaan cita kemaslahatan itu merupakan perkara agama yang *mutaghayyir* (berubah-berubah mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban).

cita kemalalahan. Dalam sejarahnya, nasakh selalu hadir untuk terus-menerus memperbaharui teks-teks agama yang tidak lagi merepresentasikan prinsip-prinsip dasar Islam.

Kaidah selanjutnya adalah *tanqîh al-nushûsh bi al-'aql al-mujtama'*. Kaidah ini hendak menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyulih dan mengamandemen sejumlah ketentuan "dogmatik" agama yang menyangkut perkara-perkara publik, baik dalam al-Qur'an maupun dalam al-Sunnah. Oleh karenanya, ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, maka akal publik berotoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat *hudûd* (seperti potong tangan, rajam, dan sebagainya), waris, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, alih-alih bisa menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan, yang terjadi justru merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqîh* yang berupa *taqyîd bi al-'aql*, *takhshîsh bi al-'aql*, dan *tabyîn bi al-'aql*.

Demikian pemikiran maslahat al-Thûfi yang mampu memberikan warna baru dalam kajian metodologi hukum Islam. Dalam perkembangan sejarah pemikiran hukum Islam kontemporer pemikiran al-Tufi menjadi "buah bibir" dan menuai kritik tajam dari berbagai kalangan pemikir Muslim. Hal ini membuktikan bahwa pemikiran hukum Islam sangat dinamis dan tidak hanya menampilkan "satu wajah", tetapi justru "membina" pluralitas pemikiran yang kompleks dengan mengedepankan sikap toleransi satu sama lainnya.

Telaah Filosofis terhadap Konsep Maslahat al-Thûfi

Pemikiran al-Thûfi di atas, menyita perhatian publik usuliyun kontemporer untuk memberikan respons ilmiah. Secara umum, kritik terfokus pada kewenangan akal yang melampaui otoritas teks dan maslahat yang bersumber dari akal mampu menundukkan teks bila terjadi disharmonisasi (kontradiktif) antara teks dan maslahat. Oleh sebab itu, para pakar misalnya, Abdul Wahhâb Khallâf, Husain Hamid Hassan, Muhammad

Sa'id Ramadhan al-Bûti, Wahbah al-Zuhaili, Ahmad al-Raisuni, Ali Hasballah dan lainnya mengkritik pemikiran al-Thûfi dalam karya-karyanya.

Secara ontologis, pemikiran al-Thûfi menjadikan maslahat sebagai dalil independen dan *aqwa al-adillah* (dalil terkuat) merupakan kesimpulan yang *confuse* menurut banyak pakar ushul fikih. Konklusi al-Thûfi ini, dikonstruksi berdasarkan pada dua asumsi bahwa: (1) *ijma'* perkara yang diperselisihkan sementara maslahat disepakati, (2) *nash* saling bertentangan dan berbeda-beda sementara maslahat perkara substansial yang tidak diperdebatkan. Al-Thûfimenuturkan demikian:²⁸

”ومما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: أحدها أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة، فهي إذا محل وفاق، والإجماع محل الخلاف والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه. والوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا ورعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الإتفاق المطلوب شرعا فكان اتباعه أولى.“

“Di antara hal yang menunjukkan bahwa mendahulukan menjaga kemaslahatan atas menerapkan teks dan ijma sebagaimana yang kami kemukakan berdasarkan argemen berikut: pertama, penolak ijma berkata bahwa mereka menerima dalil maslahat, maka maslahat merupakan dalil yang disepakati bersama, sementara dalil ijma adalah dalil yang diperselisihkan. Berpegang pada dalil yang disepakati lebih baik daripada kepada dalil yang diperselisihkan. Kedua, teks adalah dalil yang berbeda-beda dan saling bertentangan. Kenyataan itu, melahirkan perbedaan pendapat dalam mencetuskan hukum yang tercela, sementara menjaga kemaslahatan adalah sesuatu yang disepakati bersama, sehingga mengikuti maslahat lebih baik daripada teks.”

Asumsi al-Thûfiterhadap kalangan penolak *ijma'* bersepakat bahwa *nash* menegakkan prinsip kemaslahatan adalah benar. Akan tetapi, tidak ada korelasi antara asumsi tersebut dengan mengatakan maslahat sebagai dalil terkuat daripada *ijma'* dan *nash*. Adakah keniscayaan dari kesepakatan bahwa *nash*

²⁸Al-Tufi, *Risâlah Fi Riayah al-Maslahah* tahqiq: Ahmad Abd al-Rahîm al-Sâyih, (t.tp: al-Dâr al-Misriyah al-Lubnaniyah, 1993), h. 34

selalu menegakkan prinsip kemaslahatan melahirkan kesimpulan sepakat terhadap mendahulukan masalah yang dipersangkakan al-Thûfi? Jelas tidak. Bahwa ulama sepakat atas kandungan nash yang berpihak pada kemaslahatan harus dipahami sebagai bentuk “warning” terhadap penyimpangan pemahaman atas “masalahat menundukkan teks” itu sendiri.²⁹

Husain Hâmid Hassân mengkritikal Thûfi dengan lebih logis dan filosofis. Ia menolak asumsial-Thûfi dengan mengatakan demikian:³⁰

”سلمنا مع الطوفي أن رعاية المصلحة محل إتفاق وأن الإجماع محل خلاف ولكن لا نسلم أن هذا يفيد تقديم رعاية المصلحة على الإجماع. ذلك أن الإتفاق على رعاية المصلحة نوع من الإجماع، فما يقال عن الإجماع عموما يقال عن هذا النوع من الإجماع. فإذا كان الإجماع محل الخلاف، فالإجماع على رعاية المصلحة محل خلاف أيضا لأنه نوع من الإجماع، فانهار أساس الطوفي الذي بني عليه هذا التقديم وهو قوة أحد الدليلين وضعف الآخر.“

“Kami terima argemen al-Thufi bahwa menjaga masalahat adalah sesuatu yang disepakati dan ijma adalah dalil yang diperselisihkan. Akan tetapi kami tidak bisa menerima bahwa hal itu menunjukkan mendahulukan masalahat atas ijma. Karena, kesepakatan atas menjaga kemaslahatan adalah bagian dari ijma, maka dengan demikian juga berlaku bagi ijma dalam kesepakatan menjaga kemaslahatan. Oleh karena itu, jika dikatakan ijma adalah titik perselisihan. Maka ijma tentang menjaga kemaslahatan juga menjadi titik perselisihan, karena itu termasuk ijma. Kerancuan asas pemikiran al-Tufi adalah dengan menguatkan satu dalil dan melemahkan dalil yang lain.”

Dengan demikian, al-Thûfisecara tidak sadar terjebak pada argumentasinya yang saling kontradiktif. Di satu sisi, al-Thûfisekuat tenaga membuktikan bahwa ijma’ adalah dalil yang

²⁹Muhammad Sa’îd Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî’ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 225. Lebih lanjut, al-Buti mengetakan demikian:

ثم تأمل نسي نفسه وهو يقلل من أهمية الإجماع في جنب المصلحة المجردة، فراح يستدل على ذلك نفسه بالإجماع!! فأصبح كلامه: الإجماع أضعف من رعاية المصلحة، لأن رعاية المصلحة مجمع عليها والإجماع غير مجمع عليه!! وهل يقول هذا الكلام عاقل؟

³⁰Muhammad Sa’îd Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî’ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 554.

mukhtalaf fih (diperselisihkan), sementara di pihak lain al-Thûfi menguatkan pendapatnya bahwa masalah lebih diutamakan dari *nash* berdasarkan *ijma'*. Oleh karenanya, argumentasi al-Thûfitidak dapat dihindarkan dari kontradiktif.³¹

Adapun asumsi kedua al-Thûfi bahwa *nash* menyebabkan perbedaan pendapat di kalangan ulama sementara menjaga masalahat sesuatu yang disepakati para ulama. Konklusi ini jelas tidak benar menurut para pakar hukum Islam. Karena perbedaan pendapat antara mazhab fikih dalam masalah *furuiyyah* bukan bersumber dari adanya perbedaan dan kontradiksi (*mukhtalifah muta'aridhah*) dari esensi *nash* itu sendiri, tetapi perbedaan dalam memahami *nash* dan metode dalam mengungkap petunjuk-petunjuk *nash* berdasarkan perbedaan kemampuan dalam menganalisisnya.³²

Itu sebabnya, Hassân menyoal asumsi al-Thûfi bahwa *nash* saling bertentangan dan berbeda-beda, baik dari segi *fi nafs al-amr* ataupun *fi al-wâqi*.³³ Karena menurutnya, pertentangan dua *nash* secara hakiki jika keduanya dikehendaki syari' maka tidak mungkin tercapai maksudnya. Lebih dari itu, akan menjadikan syariat sebagai beban yang tidak dapat dipikul mukallaf (*taklîf mâlâ yuthâq*). Oleh karena itu, tidak mungkin syariat (*nash*) itu saling bertentangan *fi nafs al-amr* ataupun *fi al-wâqi*. Berbeda halnya, jika perbedaan dan pertentangan itu bersumber dari pemahaman para mujtahid, maka itu sangat mungkin terjadi. Mengenai hal ini, al-Syâthibi berkata demikian:

«أما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن

³¹Hasân, Husein Hâmid, *Nazhâriah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971), h.554.

³²Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005).

³³Karena jika hal itu benar, niscaya mengarah pada pembebanan syariat yang tidak mungkin ditunaikan oleh umat manusia. Mengapa demikian, karena jika ada dua *nash* yang saling bertentangan, sementara keduanya dikehendaki oleh syari', maka ada tiga kemungkinan bagi mukallaf: diperintahkan keduanya, tidak sama sekali dan diperintahkan salah satunya. Kemungkinan yang pertama pasti gugur karena tidak mungkin membebankan *syariat bi ma la yuthâq*.

لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا يتحلله من يفهم الشريعة، لو رود ما تقدم عن الأدلة عليه ولا أظن أن أحدا منهم يقوله.»

“Adapun kebolehan adanya dua dalil yang saling bertentangan, jika mereka maksudkan adalah pertentangan secara zahir dan hanya dalam persepsi mujtahid, bukan pada hakekatnya. Maka asumsi yang mereka katakan itu sesuatu yang mungkin. Akan tetapi, hal itu bukan berarti meniscayakan adanya pertentangan antara dalil-dalil syariat. Berbeda halnya, jika mereka berasumsi bahwa adanya pertentangan dalil itu pada tataran hakekatnya, maka ini tidak satupun pemikir hukum Islam yang mengatakannya”

Secara epistemologis, al-Thûfi menempatkan akal *an-sich* sebagai metodologi dalam menetapkan sebuah kemaslahatan.³⁴ Menurut al-Bûti bahwa akal secara independen tidak mungkin bisa menangkap maslahat dalam masalah-masalah partikular. Hal ini, menurutnya karena dua hal: *Pertama*, jika akal *an-sich* mampu menangkap maslahat secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah hakim sebelum datangnya *Syarā*. Hal ini tidak mungkin terjadi sebagaimana pendapat mayoritas ulama. *Kedua*, jika akal mampu menentukan maslahat, maka menjadi gugur pengaruh dari kebanyakan dalil-dalil terperinci bagi hukum (*al-adillah al-tafshiliyyah li al-ahkām*), karena kesamaran substansi maslahat bagi mayoritas akal manusia. Jika itu benar, maka gugur pula dalil yang menunjukkan bahwa hukum syari’ah berlaku sesuai tuntutan maslahat.³⁵ Dengan demikian, menurut al-Bûti maslahat

³⁴Hassan memberikan tiga indikator atas pemikiran al-Tufi yang menjadikan akal semata sebagai barometer maslahat. Pertama, penolakan al-Tufi atas pembagian maslahat ke dalam mu’tabarah, mursalah dan mulgha. Kedua, klaim al-Tufi atas maslahat yang dikembangkannya bukanlah maslahat mursalah yang dikembangkan mazhab Malikiyah. Ketiga, klaim al-Tufi atas maslahat yang dikembangkannya belum disentuh oleh ulama sebelumnya. Lihat, Hasân, Husein Hâmid, *Nazhâriah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyah, 1971), h.533.

³⁵Itu sebabnya, andai kapasitas akal secara independen mampu menangkap kemaslahatan dan tingkatan-tingkatannya secara mendetail, maka tidak mungkin para filosof itu mengalami perbedaan dan perdebatan di dalam menentukan kemaslahatan. Sementara sejak dulu sampai sekarang tidak pernah ada kesepakatan di antara umat manusia dalam menentukan kemaslahatan.

adalah buah *tasyrī* bukan akar *tasyrī*, dalam arti di mana ada hukum syariat maka di situ terdapat masalah. Baginya, jika masalah dinilai sebagai akartasyrī maka akan menimbulkan kesimpulan bahwa hukum-hukum Allah lebih akhir dari masalah.³⁶

Dalam istilah al-Raisûni, "*al-Syari'ah mashlahah, mashlahah syari'ah*". Al-Raisûni menjelaskan bahwa setiap syariat memberikan nilai kemaslahatan. Dengan kata lain, menentukan masalah atau mafsadat harus berdasarkan syariat. Syariat di sini berarti adanya petunjuk teks atau minimal tidak bertentangan dengan teks.³⁷ Oleh sebab itu, tidak mungkin syariat bertentangan dengan kemaslahatan. Adapun maksud *al-mashlahah syari'ah* bahwa setiap kemaslahatan yang bersumber dari syariah menurut konsensus mayoritas ulama mazhab melalui salah satu metode penemuan hukum yang dikenal dengan *mashlahah mursalah*, bukan masalah yang hanya dicetuskan oleh akal semata.³⁸

Mendeteksi masalah hanya bertumpu kepada potensi akal *an-sich* dan mengabaikan nash melahirkan pemikiran liberal.³⁹ Karena selama ini, mayoritas ulama klasik maupun

³⁶Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syari'ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 127-129.

³⁷Lebih lanjut, al-Raisuni memberikan komentar meskipun terkadang teks tidak mengcover seluruh tantangan kontemporer hukum Islam dalam memberikan cita kemaslahatan, tetapi tugas cendikia Muslim adalah memahami realitas kontemporer berdasarkan petunjuk teks dan bukan hanya bertumpu pada akal dan mengabaikan teks. Karena melegalkan akal untuk menentukan masalah akan melahirkan kesimpulan yang liar dan tidak dapat dikendalikan bahkan bisa terjadi pertentangan teks dan masalah secara konfrontatif. Lebih kauh lihat, Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamal Barut, *al-Ijtihâd : al-Nash al-Wâqî' al-Mashlahah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), h.51.

³⁸Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamal Barut, *al-Ijtihâd : al-Nash al-Wâqî' al-Mashlahah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), h. 31.

³⁹Dalam sejarah Islam klasik ditemukan kasus yang diselesaikan dengan masalah mulgha menurut mayoritas usuliyyun. Fatwa Qadi Yahya bin Yahya al-Laits yang memutus kasus Abdurrahman bin Hakam. Suatu ketika Abdurrahman bin al-Hakam (seorang penguasa Andalusia, Spanyol) melakukan hubungan seksual dengan isterinya di siang hari bulan Ramadhan. Kemudian ia menyadari atas kekeliruan perbuatannya itu, sebagai solusinya ia mengumpulkan para pakar hukum Islam dan meminta fatwa tentang sanksi apa yang harus dilakukan atas perbuatannya itu. Al-Qadhi Yahya (salah seorang dari pakar hukum yang dipanggil dan dimintai fatwa) menetapkan bahwa *kafarat* yang cocok untuk

kontemporer mendevaluasi akal di bawah kedigdayaan teks. Baik kalangan Asy'ariyah maupun Mu'tazilah hakekatnya sama-sama memosisikan akal sebagai pengelola data-teks, sementara data-teks merupakan pangkal atau asal. Sebagai pengelola, maka akal tidak bisa bertindak terlampau jauh, kecuali hanya untuk melakukan rasionalisasi terhadap barang-barang irrasional yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Akal hanya berguna untuk membuka tabir kegelapan teks-teks *zhanniyyat* al-Qur'an saja. Di tangan Mu'tazilah, akal hanya berfungsi untuk menakwil ayat-ayat yang mutasyabih. Akal tidak cukup untuk melakukan peninjauan ulang apalagi mempertanyakan ayat-ayat partikular yang tergolong *qath'iyat* dari sudut struktur gramatika bahasanya.⁴⁰Dalam hal ini, as-Syâtibi mengatakan demikian, sebagaimana dikutip al-Bûti:

ولو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدى حد واحد، جاز له تعدى جميع الحدود، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله أي ليس هذا الحد الصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، هذا لا يقول به أحد لظهور حاله.⁴¹

penguasa yang melakukan kekeliruan perbuatan tersebut adalah berpuasa dua bulan secara berturut-turut. Al-Qadhi Yahya menetapkan hukuman itu atas dasar kemaslahatan. Ia tidak mendahulukan membebaskan hamba sahaya sebagaimana ketentuan yang ditetapkan oleh *nash*. Menurut al-Qadhi Yahya membebaskan hamba sahaya sebagai sanksi hukum tidak akan mampu menghormati bulan Ramadhan dan menjalankan ibadah puasa, karena bagi para penguasa akan sangat mudah membebaskan hamba sahaya karena kondisi finansial dan kehidupannya serba berkecukupan. Oleh sebab itu, keharusan berpuasa dua bulan berturut-turut merupakan sanksi yang sudah tepat dan dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan syari'at hukum Islam (*maqashid alsyari'ah*).

⁴⁰<http://islamlib.com/?site=1&aid=359&cat=content&cid=11&title=membangun-ushul-fikih-alternatif>. Diakses, 10/04/2015.

⁴¹Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 196.[terjemah] "Bila akal diperbolehkan melampaui batasan-batasan dari sumber autentiknya (*dalîl naql*), niscaya akal dibolehkan juga untuk menegaskan hukum-hukum *syar'i*. Ini sesuatu yang tidak mungkin terjadi (*muhâl*). Lebih jelasnya, bahwa maksud syariah memberikan batasan-batasan bagi *mukalla'fin* dalam setiap perbuatannya,

“Bila akal diperbolehkan melampaui batasan-batasan dari sumber autentiknya (dalil naql), niscaya akal dibolehkan juga untuk menegasikan hukum-hukum syar’i. Ini sesuatu yang tidak mungkin terjadi (muhâl). Lebih jelasnya, bahwa maksud syariah memberikan batasan-batasan bagi mukallifin dalam setiap perbuatannya, perkataannya dan keyakinannya, merupakan bentuk totalitas ajaran syariah bagi setiap mukallaf tanpa terkecuali. Bila akal membolehkan seseorang untuk melampaui batasan orang lain, niscaya baginya pula, diperbolehkan untuk melampaui atau tidak memperhatikan batasan-batasan yang ditetapkan. Karena setiap yang ditetapkan untuk sesuatu, maka dapat diterapkan pada yang lainnya. Dan bila diperbolehkan menegasikan dalam satu masalah hukum, maka hal itu menunjukkan diperbolehkan pula baginya untuk menegasikan seluruhnya. Sementara hal ini, tidak seorang pun yang mengatakan demikian, karena jelasnya permasalahan ini.”

Secara aksiologis, ranah maslahat al-Thûfi hanya berlaku pada bidang muamalat dan adat, bukan pada ranah ibadah dan ukuran-ukuran. Al-Thûfi dengan jelas mengatakan demikian:

«إن الكلام في أحكام الشرعي إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها أو في المعاملات والعادات وشبهها. فإن وقع في الأولى اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة. وإنما إعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشارع به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له»

“Berbicara tentang hukum Islam, terkadang masuk dalam bidang ibadah, dan ukuran-ukurannya, atau muamalat dan adat dan serupanya. Jika terjadi pada bidang ibadah, maka teks dan ijma adalah sumber dalilnya. Oleh karena itu, maslahat yang kami maksud adalah di bidang muamalat, adat dan serupanya. Karena bidang ibadah merupakan hak preogratif Tuhan, tidak bisa diketahui kecuali dari sumber otentiknya, baik dari

perkataannya dan keyakinannya, merupakan bentuk totalitas ajaran syariah bagi setiap mukallaf tanpa terkecuali. Bila akal membolehkan seseorang untuk melampaui batasan orang lain, niscaya baginya pula, diperbolehkan untuk melampaui atau tidak memperhatikan batasan-batasan yang ditetapkan. Karena setiap yang ditetapkan untuk sesuatu, maka dapat diterapkan pada yang lainnya. Dan bila diperbolehkan menegasikan dalam satu masalah hukum, maka hal itu menunjukkan diperbolehkan pula baginya untuk menegasikan seluruhnya. Sementara hal ini, tidak seorang pun yang mengatakan demikian, karena jelasnya permasalahan ini.”

segi jumlah, zaman, tempat kecuali dari segi yang sesuai dengan yang dikehendaki Tuhan."

Berangkat dari klaim di atas, dapat disimpulkan bahwa dikotomi masalah dalam ranah muamalat dan ibadah bertolak pada kepentingan atau masalah itu sendiri. Tujuan di bidang ibadah adalah menunaikan hak preogratif Tuhan, sementara tujuan muamalat adalah untuk kepentingan masalah umat manusia sendiri. Oleh karena itu, tidak heran al-Thûfi dalam bidang muamalat menyerahkan masalah berdasarkan akal manusia tanpa harus bertumpu pada teks.

Dikotomi di atas mengindikasikan seakan-akan dalam bidang muamalat manusia bebas menentukan masalahnya tanpa harus dikendalikan oleh petunjuk nas. Dalam ranah ini, al-Tufi memberikan argumentasi hukum muamalat bertujuan untuk kemaslahatan manusia, berbeda dengan dengan bidang ibadah merupakan hak mutlak Tuhan. Pertanyaannya, apakah hukum-hukum bidang ibadah tidak ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia?

Terkait hal ini, al-Bûti mengemukakan demikian:

«إن مجموع الشريعة الإسلامية بعناصرها الثلاثة (العقيدة والعبادات والمعاملات) متكفل بمجموع مصالح الدارين، اللهم إلا أن المعاملات وتوابعها تعالج المصالح الدنيوية بشكل مباشر، على حين أن العقائد والعبادات تيسر السبيل للأخذ بأحكام المعاملات وتوابعها، فهي تعالج المصالح الدنيوية بشكل غير مباشر. والكل يهيئ للمسلم سعادة أخروية خالدة.»⁴²

"Seluruh syariat Islam dari tiga unsurnya (akidah, ibadah, muamalah) memberikan jaminan terhadap kemaslahatan dunia akhirat. Kecuali bidang muamalat dan seperangkatnya memberikan kemaslahatan duniawi secara langsung. Sementara di bidang akidah dan ibadah tidak secara langsung memberikan kemaslahatan duniawi. Padahal sebenarnya, semua unsur itu mempersiapkan bagi umat muslim untuk mendapatkan kebahagiaan akhirat yang kekal."

⁴²Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûti, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 98.

Al-Thûfi dan Islam Liberal: MendudukanAkar Masalah

Seringkali sosok al-Thûfidisebut-sebut sebagai tokoh yang liberal. Bahkan, dalam setiap agenda pemikiran yang mengarah pada upaya dekonstruksi syariah di kalangan Islam liberal pun menyandarkan argumentasinya kepada konsep masalah perspektif al-Thûfi. Itu sebabnya, konsep al-Thûfilebih berkembang di kalangan muslim liberal.

Pertanyaan yang mendasar benarkah al-Thûfi liberal? Kritik yang ditujukan kepada al-Thûfiberangkat dari pemikiran al-Thûfiyang masih kabur. Apakah otoritas masalah yang dideteksi oleh akal dapat mentakhsis dan memberikan *bayân* terhadap teks qat'i atau masalah tersebut hanya didahulukan bila bertentangan dengan teks yang bersifat zanni saja. Di sinilah, ketidakjelasan al-Thûfidalam mengkonstruksi pemikirannya sehingga tidak gegabah menyimpulkan al-Thûfiliberal atau tidak.

Akan tetapi, bila dianalisis dari statemen al-Thûfidan dikaitkan dengan paradigma usul fiqh yang berkembang, maka pemikiran al-Thûfi harus ditempatkan dalam lanskap pemikiran yang tidak bersebrangan dengan ulama usul fikih lainnya. Karena dalam tradisi klasik dan kontemporer, suatu teks hanya bisa ditakhsishbila dalam kategori teks yang zhanni, karena teks yang bersifat *âmm* mengandung bagian-bagian (*af'râd*) yang *zhanni*. Atau, kapasitas *bayân* sebagai penunjuk teks juga bisa diterima, bila teks tersebut bersifat *mujmal*. Pada titik ini, pemikiran al-Tufi dapat diterima, tetapi jika sebaliknya, maka kritik tajam dari berbagai kalangan di atas mengindikasikan kerapuhan metodologinya secara ilmiah.⁴³

⁴³Ironisnya, al-Thûfi tidak memberikan satu contoh pun pertentangan masalah dengan teks, sehingga melahirkan spekulasi dari berbagai kalangan bahwa konstruksi pemikiran al-Thûfi hanya bersifat wacana. Ibrahim Hosen dalam konteks ini, ia memberikan beberapa catatan bahwa, al-Thûfi haruslah dipahami dalam konteks *ushul al-fiqh* karena sesungguhnya ia bermain pada tataran ini. Ia mengandaikan terjadinya bentrokan antara *nas* atau *ijma'* di satu sisi dengan masalah di sisi lain. Dengan mengkritisi teori supremasi masalah al-Thûfi Ibrahim Hosen memberikan gambaran pola berpikir ushuli, ia menilai al-Thûfi berpikir secara ushuli baru dalam pengandaian, belum sampai pada tataran fikih. Lihat, Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*,

Berbeda halnya, dengan pemikiran Muqsith Ghazali yang telah mengelaborasi konsep maslahat al-Thûfidengan terobosan dan lebih “berani”. Di sini, ia dengan tegas mengkonsepsikan bahwa suatu teks harus dihapus bila bertentangan dengan maslahat (*jawâz naskh al-nushush bi al-mashlahah*). Karena teks yang tidak lagi menyuarakan cita kemaslahatan harus dinegasikan dan akal publik yang menjadi patokan dan pijakannya (*tanqîh al-nushush bi al-‘aql al-mujtamâ’*).

Dengan demikian, ada perbedaan mendasar antara al-Thûfidengan konstruk maslahat menurut Jaringan Islam Liberal (JIL). Perbedaan ini, terletak pada luasnya otoritas maslahat yang dihasilkan dari penalaran akal *an-sich* dan obyek kajian teks yang dapat dianulir oleh otoritas maslahat itu sendiri. Bila al-Thûfihanya pada teks-teks zhanni (sependek pembacaan penulis),⁴⁴ tetapi pemikiran Islam Liberal tidak membatasinya pada teks zhanni saja, tetapi juga mungkin pada teks yang bersifat qath’i (qath’i dalam perspektif mayoritas ulama).⁴⁵

Penutup

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa pemikiran maslahat al-Thûfimerupakan pemikiran “terobosan baru” dalam dinamika pemikiran metodologi hukum Islam. Terlepas dari kritik dari berbagai kalangan, pemikiran al-Thûfitetap harus diapresiasi sebagai “buah pikir” yang “niscaya” terus dikuatkan pijakan metodologisnya. Kerapuhan metodologi yang menjadi obyek

h. 258.

⁴⁴Kesimpulan ini, dapat dipahami dari statemen al-Tufi berikut:
ثم هما أي النص والإجماع إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها فإن وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع، وإن خالفها واجب تقديم رعاية المصلحة عليها بطريق التخصيص والبيان لها لا بطريق الافتتاحات عليها أو التعطيل لها كما تقدم السنة علي القرآن بطريق البيان.

Frase tersebut menunjukkan bahwa maslahat tidak menegasikan atau membatalkan teks, tetapi ia hanya mentakhsis dan memberi bayan. Dalam tradisi ushul fikih, hanya dalil (teks) yang zhanni yang dapat ditakhsis dan teks yang mujmal yang bisa diberi bayan.

⁴⁵ Konsep qat’i dan zanni dalam pandangan Jaringan Islam Liberal juga berbeda dengan konsep tersebut di kalangan mayoritas pakar ushul. Itu sebabnya, menjadi wajar bahwa ayat-ayat yang selama ini dianggap sebagai ayat qat’i oleh kalangan mayoritas ulama pun bisa dinasakh atau dianulir demi menegakkan cita maslahat yang diasumsikan oleh akal publik.

kritik para pakar *ushûliyyun* harus dipikirkan jalan keluarnya. Pemikiran masalah al-Thûfidan kalangan Islam liberal yang diwakili oleh Muqsih Ghazali memiliki beberapa perbedaan. Meskipun al-Thûfimerupakan wewenang potensi akal begitu besar dalam merumuskan masalah, tetapi masalah tersebut hanya menegaskan dalil (teks) *zhanni* ketika terjadi disharmoni, berbeda dengan kalangan Islam liberal. Terlepas dari kritik dari berbagai kalangan, suatu pemikiran se-radikal dan se-liberal apapun merupakan produk konstruksi “olah pikir” yang patut dihargai dan disikapi secara proporsional. Itu sebabnya, validitas sebuah pemikiran akan ditentukan seberapa lama konsep dan pemikiran itu dapat diterima dan diaplikasikan dalam konteks dunia klasik, kontemporer dan masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad al-Raisûnidan Muhammad Jamal Barut, *al-Ijtihâd : al-Nash al-Wâqî' al-Mashlahah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000.
- Al-Asqâlani, Ibn Hajar, *Al-Durar al-Kâminah*, Juz II, India : Dar al-Ma'arif, 1314 H.
- Al-Bûti, Muhammad Sa'îd Ramadhân, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005.
- Al-Sâyih, Ahmad Abd al-Rahîm, *Risâlah fî Ri'âyat al-Mashâlahah li al-Imâm at-Thufi*. Mesir: Dâr al-Misriyah li al-Bananiyah, 1993.
- Al-Sya'labî, Muhammad Mustafâ, *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Nahdhah, 1981) Ahmad Abd al-Rahim al-Sayih, *Risalah fî Ri'ayat al-Maslahah li al-Imam at-Tufi*. Mesir: Dar al-Misriyah li al-Bananiyah, 199.
- Al-Tufi, *Risâlah Fi Riayah al-Maslahah* tahqiq: Ahmad Abd al-Rahîm al-Sâyih, (t.tp: al-Dâr al-Misriyah al-Lubnaniyah, 1993.
- Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kemenag RI. Derjen Pendis, 2012.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantardan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: P.T. BulanBintang, 1984
- Hasân, HuseinHâmid *Nazhâriah al-Mashlahah fî al-Fiqh al-Islâmi*. Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyah, 1971.

- IbnHajar, *Al-Durâr al-Kâminah* Juz II, India :Dâr al-Ma'ârif, 1314 H.
- Ibnu al-Imâd, *Syazarât al-Zahab fi Akhbaârî Man Zahab*, Juz V, (Beirut: al-Maktab at-Tijari, t.th.
- Khallâf, Abdul Wahhâb, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ lâ Nashsha fih*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.
- Khallâf, Abdul Wahhâb, *Mashâdir al-Tasyrî' fîmâ Lâ Nashsa fih*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.
- Masud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy*, Edisi I, Islamabad: Research Institute, 1997.
- Qadri, Anwar Ahmad, *Islamic Jurisprudence in The Modern World*,. Pakistan: SH. Muhammad Ashraf Kashmir Bazar Lahore, t.t
- Sa'adah, Sri Lumatus, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Zahrah, Muhammad Abû, *Ahmad bin Hanbal Hayâtuhwa 'Atsruh Arâuhwa Fiqhuh*, t.tp.:Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.
- Zaid, Musthâfa, *Al-Mashlahah fi al-Tasyrî' al-Islâmîwa Najm al-Dîn al-Thûfi*. Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.

