

DIALEKTIKA KONSEP MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI

DAN SA'ID RAMADHAN AL-BUTHI

(Studi Analisis Wacana Kritis)

TESIS



Oleh:

Muhamad Zainul Arifin

NIM: 19750010

PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBAHIM

MALANG

2023

DIALEKTIKA KONSEP MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI

DAN SA'ID RAMADHAN AL-BUTHI

(Studi Analisis Wacana Kritis)

TESIS

OLEH:

M. ZAINUL ARIFIN

NIM: 19750010

DOSEN PEMBIMBING

Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag.

NIP: 196702181997031001

Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag.

NIP: 197307102000031002



PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2023

DIALEKTIKA KONSEP MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI

DAN SA'ID RAMADHAN AL-BUTHI

(Studi Analisis Wacana Kritis)

TESIS

Diajukan kepada

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan Program Magister

Studi Islam.

OLEH:

MUHAMAD ZAINUL ARIFIN

NIM: 19750010

PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2023

LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN TESIS

Tesis dengan judul *Dialektika Konsep Masalahah dalam Istinbat Hukum Islam (Perbandingan Pemikiran Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi)* ini telah diperiksa dan disetujui untuk diuji.

Malang 18 November 2022

Pembimbing I



Dr. H. Israqunnajah, M.Ag
NIP. 196702181997031001

Malang, 18 November 2022

Pembimbing II



Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag.
NIP. 197307102000031002

Malang, 18 November 2022

Mengetahui,

Ketua Program Magister Studi Ilmu Agama Islam



Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag.
NIP. 197307102000031002

LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul *Dialektika Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi Dan Sa'id Ramdhan al-Buthi (Studi Analisis Wacana Kritis)* ini telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada tanggal 3 Januari 2023

Dewan Penguji,

Dr. Nasrulloh, M.Th.I.
NIP: 198112232011011002


(.....)
Penguji Utama

Dr. Moh. Thoriquddin, M.HI.
NIP: 197303062006041001


(.....)
Ketua Penguji

Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag.
NIP: 196702181997031001


(.....)
Pembimbing I

Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag.
NIP: 197307102000031002


(.....)
Pembimbing II

Mengetahui
Direktur Pascasajana



Pof. Dr. H. Wahidmuni, M.Pd., Ak.
NIP: 196903032000031002

SURAT PENYATAAN ORISINILITAS PENELITIAN

Saya yang berrtanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhamad Zainul Arifin

NIM :19750010

Program Studi : Megister Studi Islam

Judul Tesis : Dialektika Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi dan Sa'id
Ramadhan al-Buthi (Studi Analisis Wacana Kritis)

Menyatakan dengan sebenarnya bahawa hasil penulisan saya ini tidak ada unsur-unsur penjiplakan karya atau karya Ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lian, kecuali tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka. Apabila kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lain, maka saya bersedia untuk diproses sesuai undang-undang yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari pihak mana pun.

Jombang, 3 Januari 2023

Hormat saya,



10000
METERAI
TEMPEL
9489BAJX790248855

Muhamad Zainul Arifin

NIM: 19750010

MOTTO

اين ما كانت المصلحة فثم حكم الله

Dimana ada kemaslahatan disanalah ada hukum Allah¹

¹ Jalaludin as-Suyuthi, *al-Asybah wa Nadhair* (Baerut: Maktabah, t.th), 7.

PERSEMBAHAN

Tesis ini saya persembahkan untuk:

1. Kedua orang tua tercinta, bapak Nur Hadi dan ibu Muayasaroh, yang telah mencurahkan daya dan upaya serta doanya demi pendidikan anak tersayang.
2. Seluruh dosen Program Magister Studi Ilmu Agama Islam yang telah memberi ilmu pengetahuan, wawasan, inspirasi, serta ketulusan doa selama penulis menempuh studi.
3. Dosen pembimbing, Dr. H.Isroqunnajah, M.Ag. dan Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag. yang telah bersedia membimbing dan mengarahkan penulis dalam proses penyelesaian tesis ini.
4. Senior dan teman-teman di Pondok Masruriyyah dan Tebuireng.
5. Teman-teman yang ada di Malang, telah memfasilitasi tempat dan makanan selama proses pengerjaan.

ABSTRAK

Arifin, Muhamad Zainul. 2022. *Dialektika Konsep Maslahah Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi (Studi Analisis wacana kritis)*. Tesis Jurusan Studi Islam Pendidikan Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim. Malang. Pembimbing I). Dr. H. Israqunnajah, M.Ag. 2). Dr. H. Lutfi Mustafa, M.Ag. **Kata Kunci:** Konsep Maslahah, Najmuddin al-Thufi, Said Ramadhan al-Buthi, Analisis Wacana Kritis.

Maslahah adalah tujuan dalam pembentukan hukum, Allah tidak menurunkan suatu hukum kecuali terdapat kebaikan di dalamnya. Pada tahap ini seluruh ulama' sepakat bahwa orientasi produk hukum Islam adalah kemanfaatan, akan tetapi *maslahah* sebagai penggalan hukum terdapat dua ulama besar yang kontras. *Pertama* Najmuddin al-Thufi, ia berpendapat bahwa *maslahah* adalah tujuan sedangkan nash adalah alat, *maslahah* adalah dalil independen dari nash, jika terdapat pertentangan antara *maslahah* dan nash maka didahulukan *maslahah*. *Kedua* Said Ramadhan al-Buthi, *maslahah* adalah dalil dari beberapa dalil untuk menggali hukum Islam, ia bukan dalil yang independen sehingga *maslahah* tidak bisa dibuat *hujjah*, jika tidak dalam bayang-bayang nash. Penulis menggunakan pendekatan wacana kritis yang di bawa oleh Van Dijk untuk melihat perbedaan dan persamaan dari konsep *maslahah* Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buhti.

Dari perbedaan pendapat di atas penelitian ini berusaha mengungkap pemikiran Najmuddin al-Thufi dan Said Ramadhan al-Buthi tentang konsep *maslahah* dengan mengajukan tiga pertanyaan utama 1). Apa perbedaan dan persamaan konsep *maslahah* Najmuddin al-Thufi dan Said Ramadhan al-Buthi perpektif wacana kritis? 2). Apa yang melatar belakangi perbedaan konsep *maslahah* Najmuddin al-Thufi dan Said Ramadhan al-Buthi? 3). Bagaimana implementasi konsep *maslahah* Najmudin al-Thufi dan Said Ramadhan al-Buthi?

Hasilnya, Analisis wacana kritis sebagai sebuah pendekatan dapat dilihat dari dua tahap yaitu teks dan kognisi sosial untuk menjawab rumusan masalah pertama dan kedua, pada tahapan teks terlihat perbedaan keduanya dalam menggunakan konsep *maslahah* yaitu al-Thufi memahami *maslahah* sebagai tujuan syariat serta mendahulukan *maslahah* dari pada nash sedangkan al-Buthi memandang *maslahah* sebagai alat untuk mewujudkan tujuan. persamaan konsep keduanya bisa dilihat dari epistemologi yang dibangun dari keduanya yaitu *maslahah* hanya bisa digunakan dalam bidang *mu'amalah*. Tahapan kognisi sosial terlihat perbedaan konsep *maslahah* dari keduanya, yaitu dilatar belakangi oleh sosio keagamaan yang berbeda, sikap taqlid dan fanatisme mazhab menjadi ciri pada zaman al-Thufi, sehingga ia berusaha keluar dari hegemoni teks, akibatnya al-Thufi memberikan kebebasan akal. sedangkan masa al-Buthi ditandai dua keadaan yaitu berkembangnya pemikiran liberal dan radikal. Hal ini yang membuat al-Buthi meberikan counter terhadap kelompok liberal seperti al-Thufi. Implementasi konsep *maslahah* al-Thufi terlihat pada putusan konstitusi terhadap pasal 43 ayat 1 UU. No. 1 tahun 1974, yaitu status anak yang lahir di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata kepada ibu dan bapaknya. Implementasi dari al-Buthi terlihat pada putusan mahkamah islam tinggi tahun 1953 tentang perintah pencatatan nikah dan dikenakan denda bagi yang tidak mendaftarkan nikah.

ABSTRACT

Arifin, Muhamad Zainul two thousand and twenty two. Dialectics of the Maslahah Concept Najmuddin al-Thufi and Sa'id that Ramadhan al-Buthi (Critical Discourse Analysis Studies) Thesis, departement Islamic Studies, Islam State University of Maulana Malik Ibrahim. Advisor I). Dr. H. Israqunnajah, M.Ag. 2). Dr. H. Lutfi Mustafa, M.Ag.

Keywords: Maslahah concept, Najmuddin al-Thufi, Said Ramadhan al-Buthi, Critical Discours Analysis.

Maslahah is the goal in establishing law, Allah doesn't establish a law unless there is good in it. At this stage, all scholars agree that the orientation of Islamic law products is expediency, but *maslahah* as a legal excavation has two major scholars who are in contrast. *First*, Najmuddin al-Thufi, he argues that the *maslahah* is the goal while the text is a tool, the *maslahah* is an independent argument from the text, if there is a conflict between the *maslahah* and the text then the *maslahah* takes precedence. *Second*, Said Ramdhan al-Buthi, *maslahah* is the argument from several arguments to explore Islamic law, it isn't an independent argument so that *maslahah* can't make proof, if it isn't confirmed by texts. The author uses the critical discourse approach brought by Van Dijk to see the differences and similarities of the concept of *maslahah* Najmuddin al-Thufi and Sa'id Ramdhan al-Buhti.

With these differences of opinion, this study tries to reveal the thoughts of Najmuddin al-Thufi and Said Ramadhan al-Buthi about the concept of *maslahah* by asking three main questions. 1). What are the differences and similarities between the concepts of *maslahah* Najmuddin al-Thufi and Said Ramadhan al-Buthi critical discours analysis pespektive? 2). What lies behind the difference in the concept of *maslahah* by Najmuddin al-Thufi and Said Ramadhan al-Buthi critical discours analysis pespektive? 3). How is the implementation of the *maslahah* concept of Najmudin al-Thufi and Said Ramadhan al-Buthi?

As a result, critical discourse analysis as an approach can see from two stages, namely text and social cognition to answer the first and second problem formulations. At the text stage, there are a difference between the two in using the concept of *maslahah*, that is, al-Thufi understands *maslahah* as the aim of the Shari'a and prioritizes *maslahah* over texts, while al-Buthi sees *maslahah* as a tool to realize the goal, namely *maslahah* itself. The similarity of the two concepts can see from the epistemology built from both, namely *maslahah* can only be used in the field of mu'amalah. The stages of social cognition show the difference in the concept of *maslahah* from the two, that is, against a different socio-religious background, the attitude of taqlid and school of fanaticism characterized al-Thufi's time, so that he tried to get out of text hegemony, as a result al-Thufi gave freedom to reason. Meanwhile, al-Buthi's period was marking by two conditions, namely the development of liberal and radical thinking. This is what makes al-Buthi give a counter to liberal groups like al-Thufi. The implementation of the *maslahah* al-Thufi concept can see in the constitutional decision on article 43 paragraph 1 of the law. No. 1 of 1974, namely the status of children born out of wedlock have civil relations with their mothers and fathers. The implementation of al-Buthi can see in the decision of the high Islamic court in 1953 regarding orders to register married and imposed fines for those who didn't register married.

الملخص

محمد رفقي سلطاني، 2023. نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي وسعيد رمضان البوطي (دراسة نقدية تحليلية). البحث العلمي لقسم الدراسة الإسلامية في كلية الدراسات العليا بجامعة الحكومية الإسلامية مولانا مالك إبراهيم بمالانج. المشرف الأول: الدكتور إشراق النجاح، M.Ag. والمشرف الثاني: الدكتور لطفي مصطفى، M.Ag.

الكلمة المهمة: المصلحة، نجم الدين الطوفي، سعيد رمضان البوطي، دراسة نقدية تحليلية
مصلحة هي الهدف الأسمى في التشريع، فالله لا ينزل قانونًا إلا إذا كان فيه صلاح. فيتفق جميع العلماء على أن الهدف من الأحكام هو الاستفادة والمنفعة، ولكن هناك تناقض بين اثنين من العلماء الكبار في فهم المصلحة. أولاً، يعتقد نجم الدين الطوفي بأن المصلحة هي الهدف مع أنّ النص هو الوسيلة. وأن المصلحة هي حجة مستقلة عن النص. حتى إذا حدث تعارض بين المصلحة والنص فإن المصلحة هي الأولى أن يؤخذ. ثانياً، يعتبر سعيد رمضان البوطي بأنّ المصلحة حجة من حجج شرعية. وهي ليست حجة مستقلة، بحيث لا يمكن استخدام المصلحة كحجة إذا لم يكن بينها وبين النص صلة. يستخدم الكاتب نهج الخطاب النقدي الذي أحضره فان دايك لاستكشاف الاختلافات والتشابهات في مفهوم المصلحة بين نجم الدين الطوفي وسعيد رمضان البوطي.

ومن خلال الاختلافات المذكورة، يحاول هذا البحث على كشف أفكار نجم الدين الطوفي وسعيد رمضان البوطي حول مفهوم المصلحة من خلال طرح ثلاثة أسئلة رئيسية: (1) ما هي الاختلافات والمساواة في مفهوم المصلحة بين نجم الدين الطوفي وسعيد رمضان البوطي من وجهة نظر التحليل النقدي؟ (2) ما هو الخلف الذي يقف وراء الاختلاف في مفهوم المصلحة بين نجم الدين الطوفي وسعيد رمضان البوطي؟ (3) كيف تنفيذ مفهوم المصلحة لنجم الدين الطوفي وسعيد رمضان البوطي؟

يرى هذا البحث أنّ إمكان رؤية التحليل النقدي يتكون من مرحلتين، وهما النص والوعي الاجتماعي. في جهة النص، تظهر الاختلافات بينهما في استخدام مفهوم المصلحة. حيث يفهم الطوفي المصلحة كمقصد الشريعة ويقدم المصلحة على النص. بينما ينظر البوطي إلى المصلحة كوسيلة لتحقيق هذا المقصد التشريعي. وأما المساواة في مفهوم المصلحة بينهما أنّ تطبيق المصلحة في مجال المعاملات المالية والاقتصادية ممكن. ويظهر في مرحلة الوعي الاجتماعي الاختلاف في مفهوم المصلحة بينهما، حيث يتم تأثيره بالخلفية الاجتماعية والدينية المختلفة. وتصبح التقاليد والتعصب للمذهب سمة لعصر الطوفي. وبالتالي يحاول الطوفي الخروج من تقييد النص، مما يؤدي إلى حرية التصرف العقلي. أما في عصر البوطي، يتميز بتطور الفكر الليبرالي والراديكالي، وهذا ما يجعل البوطي يقدم رداً على الفرقة الليبرالية مثل الطوفي. تطبيق المصلحة عند الطوفي ظهر في قرار المحكمة الدستورية الإندونيسية في المادة 43 آية 1 من القانون رقم 1 لعام 1974، حيث يتم منح الأطفال الذين ولدوا خارج الزواج حقوقاً قانونية تجاه والديهم وأبائهم. ويمكن رؤية تنفيذ المفهوم للبوطي في قرار المحكمة الإسلامية العليا في عام 1953 بشأن أمر تسجيل الزواج وفرض غرامة على من لا يسجل الزواج.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat serta hidayah-Nya sehingga penulis bisa menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah Muhammad SAW yang telah menjadi cahaya bagi umat Islam.

Terima kasih sebesar-sebesarannya penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu proses penyelesaian tesis ini, baik secara langsung maupun tidak langsung. Rasa terima kasih itu khususnya penulis sampaikan kepada:

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. H. M. Zainuddin, M.Ag. dan para Wakil Rektor.
2. Direktur Pascasarjana, Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd., Ak. atas semualayanan dan fasilitas yang telah diberikan selama penulis menempuh studi.
3. Ketua Program Magister Studi Ilmu Agama Islam, Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag. dan Sekprodi, Dr. Moh. Toriquddin, Lc., M.Hi. yang telah memotivasi dan memberi kemudahan layanan selama menempuh studi.
4. Dosen Pemimbing I, Dr. H. Isroqunnajah, M.Si. yang telah memberi masukan untuk menunjang kualitas tesis ini.
5. Dosen Pemibimbing II, Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag. yang telah memberi berbagai arahan untuk menyelesaikan tesis ini.
6. Semua dosen Studi Ilmu Agama Islam yang telah mencurahkan ilmu pengetahuan, wawasan, dan inspirasi selama menempuh studi.
7. Semua staf dan tenaga kependidikan Pascasarjana yang telah banyak memberi berbagai kemudahan layanan administrasi dan akademik selama proses studi.

Penulis menyadari bahwa tesis ini tidak luput dari kekurangan. Kritik dan saranselalu penulis harapkan demi proses perbaikan. Semoga tesis ini dapat menjadi wasilah datangnya manfaat dari Allah SWT kepada pembaca umumnya dan penulis khususnya, Amin.

Wallāh al-hādi ilā sabīl al-hudā. Lā ḥaula wa lā quwwah illa billāh al-‘aliyy al-‘azīm.

Jombang,, 3 Januari 2023

Penulis

Muhamad Zainul Arifin

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	=	Tidak dilambangkan	ز	=	Z	ف	=	F
ب	=	B	س	=	S	ق	=	Q
ت	=	T	ث	=	Sy	ك	=	K
ث	=	Š	ص	=	š	ل	=	L
ج	=	J	ظ	=	ḏ	م	=	M
ح	=	ḥ	ط	=	ṭ	ن	=	N
خ	=	Kh	ظ	=	ẓ	و	=	W
د	=	D	ع	=	‘ (koma menghadap keatas)	ه	=	H
ذ	=	Ẓ	غ	=	G	ي	=	Y
ر	=	R	Hamzah apabila terletak di awal, maka mengikuti vokal, tidak dilambangkan. Jika ditengah atau akhir, maka dilambangkan (’)					

Vokal Pendek			Vokal Panjang			Diftong		
اَ	=	A	اَ	=	ā	اي	=	Ay
اِ	=	I	اِ	=	ī	او	=	Aw
اُ	=	U	اُ	=	ū	اَب	=	Ba'
Ya' nisbat	=	Ī	Ta' marbūṭah jika di tengah dilambangkan “t”, jika di akhir dilambangkan “h”.					

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN TESIS	i
LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN TESIS	ii
SURAT PERNYATAAN ORISINILITAS PENELITIAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	vii
المخلص	viii
KATA PENGANTAR	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI	xii
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	15
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	15
D. Asumsi Penelitian.....	16
E. Ruang Lingkup Penelitian.....	17
F. Kajian Penelitian Terdahulu.....	17
BAB II	25
KERANGKA TEORI	25
A. Definisi Masalah.....	25
B. Pembagian Masalah.....	26
C. Konsep Masalah Menurut para Ulama Ushul	29
D. Wacana Kritis sebagai Alat Pendekatan	32
BAB III	41
METODE PENELITIAN	41
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian	41
B. Sumber Data.....	42
C. Pengumpulan Data.....	43
D. Analisis Data	45

E. Keabsahan Data.....	48
BAB IV	51
KONDISI SOSIO HISTORIS YANG MELATAR BELAKANGI LAHIRNYA KONSEP MASLAHAH AL-THUFI DAN AL-BUTHI.....	51
A. Latar Belakang Sosial dan Intelektual Al-Thufi.....	51
1. Kelahiran Al-Thufi	51
2. Kondisi Politik Saat Lahirnya Al-Thufi.....	54
3. Latar Belakang Sosial Keagamaan Al-Thufi.....	61
4. Pendidikan dan Karya Al-Thufi	74
B. Latar Belakang Sosial dan Intelektual Al-Buthi.....	86
1. Riwayat Hidup Al-Buthi	86
2. Kondisi Politik Saat Lahirnya Al-Buthi.....	91
3. Latar Belakang Sosial Keagamaan Al-Buthi.....	97
4. Pendidikan dan Karya Al-Buthi	111
BAB V.....	118
ANALISIS KONSEP MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI DAN SAID RAMDAHAN AL-BUTHI PERSPEKTIF WACANA KRITIS	118
A. Konsep Masalah Al-Thufi.....	118
1. Masalah Sebagai Puncak Tujuan Syariat	122
2. Prinsip-prinsip Mendahulukan Masalah dari Nash.....	127
3. Prinsip Dasar Masalah Al-Thufi.....	130
B. Konsep Masalah Al-Buthi.....	134
1. Masalah sebagai Dalil Penggalian Hukum	139
2. Masalah sebagai Sumber Hukum Islam	141
3. Bantahan Terhadap Konsep Masalah Al-Thufi	145
C. Analisis Masalah al-Thufi dan al-Buthi Perspektif Analisis Wacana kritis	152
1. Tahapan Teks	154
2. Tahapan Kognisi Sosial	156
3. Analisis Sosial dan Konteks	158
D. Implementasi Konsep Masalah Al-Thufi dan Al-Buthi.....	161
1. Putusan Mahkamah Konstitusi	161
2. Pencatatan Nikah dan Konsep Masalah Sa'id Ramadhan Al-Buthi	165
BAB VI.....	170
PENUTUP	170

A. Kesimpulan	170
B. Implikasi	174
C. Saran.....	175
DAFTAR PUSTAKA.....	176
RIWAYAT HIDUP.....	180

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Hukum Islam (fiqh) dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya dinamisasi dan perkembangan secara terus menerus, dinamisasi hukum islam akan terwujud ketika terjadi dialektika antara *nash* (teks) dan *waqi'iyah* (realitas), sehingga selalu menemukan inovasi-inovasi baru dalam produk hukum.²Inovasi-inovasi baru dalam hukum islam tiada lain tujuannya melainkan untuk kemaslahatan di dunia dan akhirat³ sebagai upaya humanisasi hukum Islam, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa asing dengan lingkungan yang melingkupinya⁴.

Pemahaman umum yang berkembang menyatakan bahwa hukum Islam (fiqh) sama dengan syari'ah, maka ia tidak boleh di otak atik dan direaktualisasikan. Terlebih dari itu hukum Islam (fiqh) sebagian besar lahir dari pemahaman tekstual dan *dhahiriyyah* dari teks al-Qur'an dan Hadis. Akibatnya hukum Islam (fiqh) yang ada menjadi kaku, stagnan dan baku dari perkembangan dan realitas sosial kemasyarakatan. Berdasarkan fenomena ini, mucullah ortodoksi hukum islam.

² M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas ?* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1999) 17

³ Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah*, (Baerut: Mu'assasah Risalah, 2001), 56. Lihat juga Al-Thufi, Al-Thufi "Nash Risalah" dalam 'Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-tasyri' al-islami fima la nashsha fihi*, (Kuwait: Darul Kalam, t.th) 111

⁴ Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Alih Bahasa: Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 40

Untuk menghindari fenomena ortodoksi dan stagnasi hukum Islam , maka diperlukan upaya yang bersifat dekonstruktif, progresif, dan dinamis dalam memahami hukum Islam, khususnya dalam perangkat metodologinya yang sering kita sebut sebagai *ushul fiqh*.

Seluruh hukum islam dalam menjawab realitas yang terus berkembang mengacu pada *maqashid as-asyariah*, pertimbangan dalam pembentukan hukum adalah kemaslahatan, kebaikan umat manusia. Hal ini menjadikan para pakar ushul fiqh sepakat bahwa *maslahahah* merupakan tujuan inti persyariatan, sehingga muncul ungkapan yang sangat populer di kalangan ahli ushul fikih.

اينما وجدت المصلحة فثم حكم الله

“Dimana ada masalah di sanalah ada hukum Allah”⁵

Maslahah sebagai maksud dari persyariatan (*maqoshid as-asyari'ah*) menempati tempat utama dalam pembahasan hukum Islam. Oleh karena itu, mulai Islam awal sampai zaman kontemporer, banyak pemikir Islam yang mencurahkan pemikiran tentang konsep ini.

Ahmad Raisuni⁶ menyebutkan dalam kitab *nadhariyah al-maqashid ind' al-Imam al-syatibi*, pemikir Islam pertama kali yang membahas masalah sebagai maqsud syariah (*maqoshid as-asyari'ah*) adalah

⁵ Muhammad Nur Khaliq *Nadzariyah al-Maslahah wa Tadbiqatiha fi al-Fatawa al-Iqtishodiyah al-Mu'asharah fi Haihati Syari'ah al-Wathaniyah li Majlis Ulama' Indonesia*, al-Wijdan Journal of Islamic Education Studies. Volume 7, Nomor 2, November 2022. Redaksi dalam kitab lain seperti dalam kitab al-Muwafaqat memakai *حيثما وجد المصلحة فثم حكم الله*. Lihat. Al-Syatibi, *Muwafaqat fi Ushuli Syariah* (Baerut: Darul Kutub al-Islami, 2004)

⁶ Ahmad Raisuni, *Nadhariyah al-Maqashid 'Ind al-Imam al-Syatibi* (Baerut: al-Muassasah al-Jami'iyah li al-Dirasah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1992) 32

Turmudzi hakim, Ulama' yang hidup pada zaman ke 3-H.

Ia menyuarkan konsep *maqhosid syariah* melalui buku-bukunya, *al-shalah wa maqashiduhu*, *al-hajj wa asraruh*, *al-Ilah*, *al-syariah* dan *al-Furuq*. Kemudian diteruskan oleh abu Mansur al-Maturidi (W. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-syara'* disusul Abu Bakar al-Qaffal al-syasyi (W. 365) dengan bukunya *ushul fiqh* dan Mahasiin al-Syari'ah. Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakar al-Abhari (w. 375) dan al-Baiqalani (w. 403) masing-masing dengan karyanya, di antaranya, *mas'alah al-jawab wa al-dalail wa al-illah* dan *Taqrib wa al-irsyad fi tartib thuruq al-ijtihad*.

Sepeninggal al-Baiqalani muncullah al-Juwaini (w. 478) dengan *al-burhan*, *al-waraqat*, *al-ghiyatsi*, dan *al-mughits al-khalaq*, di lanjutkan oleh al-Ghozali (w. 505) dengan kitab ushulnya *al-mustashfa*, *al-mankhul*, *al-wajiz*, dan *Syifa' al-ghalil*. Selanjutnya al-Razy (w. 606) dengan bukunya *mafatih al-ghaib*, *al-syat al-bayyinat*, *al-mahshul* dan *asas al-taqdis* dilanjutkan al-Amidy (w. 631) dengan *al-ihkam* dan *ghayat al-maram*, al-Qarafi (w. 684) dengan karyanya *nafa'is al-ushul* dan *syarah al-mahshul*. Kemudian ada Najmuddin al-Thufi (w. 716) dengan *mukhtashar al-raudhah wa syarhuhu* dan *al-iksar fi qawa'id al-tafsir*. Ibn Taimiyyah dan ibn Qoyyim (w 751) dengan *Zaid al-ma'ad*, *I'lam al-Muaqi'in*, *Syifa al-alil* dan *Miftah Dar al-Sa'adah*⁷

⁷ Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisuni, sedangkan menurut Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *Sejarah Maqashid al-Syariah* ini dibagi menjadi dua fase yaitu fase sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah. Sedangkan menurut Hammad al-Ubaidy orang yang pertama kali membahas *Maqashid al-Syariah* adalah Ibrahim al-Nakha'I (w 96 H)serang Tabi'in sekaligus gurunya Hammad bin Sulaiman gurunya Abu Hanifah. Setelah itu lalu muncul al-Ghozali,

Di masa modern, konsep masalah mengalami perkembangan serta perumusan lebih progress dan tetap dijadikan salah satu pertimbangan ijtihad disesuaikan dengan perubahan zaman. pada tahun 1857, *Ahd al-Anam*, sebuah dokumen pembaharuan dalam hukum Tunisia, dikeluarkan. Dalam preambalnya dikatakan bahwa masalah dirujuk sebagai prinsip penafsiran hukum, karena Allah telah mewahyukan hukum sesuai dengan kepentingan-kepentingan manusia (*Mashalih al-Nash*) Dokumen ini menunjukkan tiga prinsip sebagai komponen-komponen konsep masalah, yaitu kebebasan, keamanan, dan persamaan.

Dilanjutkan tahun berikutnya tepatnya pada 1867, Khairudin Pasha dalam *Aqwam al-Masalik* mengukuhkan kembali bahwa prinsip masalah harus menjadi pedoman tertinggi pemerintah menurutnya, konsep dan prinsip masalah sangat penting karena bisa dipakai untuk membenarkan perubahan lembaga-lembaga demi kepentingan umum dan juga mengutuk perubahan manakala bertetangan dengan kepentingan umum (masalah)

Pada tahun 1899, Muhammad Abduh menyuarakan *maslahah* dalam pidatonya tentang pembaharuan dalam sistem peradilan mesir dan sudan, Muhammad Abduh menekankan pengguna'an *maslahah* sebagai prinsip pembimbing dalam pembuatan hukum, menurut Abduh, dalam konsep masalah inilah yang lebih unggul dari pada Kristen dalam pemikiran hukumnya, karena memiliki kesadaran akan realitas.

Izzudin Abd al-Salam, Najmuddin al-Thufi dan terakhir al-Syatibi. Lihat. Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawy *Maqashid al-Syariah Inbd Ibn Taimiyyah* (Yordan: Dar al Nafais 2000) 75-144

Pembahasan masalah juga dilakukan oleh pemikir-pemikir kontemporer dengan pembahasan yang sangat beragam, diantaranya Rasyid Ridha,⁸ Shubhi Mahmashani⁹, Abdul Rozaq al-Sanhuri¹⁰, Ma'ruf Duwalibi¹¹, Mushthafa al-Syalabi¹², Abdul Wahab Khallaf¹³, Muhammad Khudlari¹⁴ dan Sa'id Ramadhan al-Buthi¹⁵. Penyebutan Ulama' yang terkahir ini dijadikan penulis sebagai perbandingan terhadap pemikiran Najmuddin al-Thufi dalam merumuskan konsep masalah.

Menghadirkan pemahaman masalah pada tataran teroris dan aplikatif dari dua tokoh yang sangat berlawanan ini, mengarahkan penulis untuk mendialektikan keduanya, dialektik disini apa yang telah disebutkan oleh Goerge Friedrich Hegel yaitu suatu metode atau memahami problem tertentu dengan cara berdasarkan tiga elemen yaitu tesis, antitesis dan sintesis. arah penulisan ini bisa jadi ketiganya yaitu dengan mendefinisikan secara terminologis dari keduanya, memberikan kritikan pada varian satu dan mengunggulkan varian yang lain¹⁶ atau menggabungkan keduanya dengan melihat titik temu dari keduanya.

⁸ Rasyid Ridha *yusr al Islam* (Kairo: t.p, 1899) 761

⁹ Shubhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasyri' al-Islam* (Baerut; Dar al-ilm, tt) 130-133

¹⁰ Abdul Razzaq al-Sanhuri "wujudul tanqih al-Qanun al-Madani al-Mishri", dalam kitab *Majallat Al-Qanun al-Istishad* jilid 6 (1963) 3-144.

¹¹ Ma'ruf al-Duwalibi, *al-Madkhal 'ila ilm al-Ushul fiqh* (Baerut: Dar al-Ilm, 1965) 442-450

¹² Musthafa al-Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam: Ardl wa tahlil li al-Thariqah al-ta'lil wa tathowwurstiha fi Ushul al-Ijtihad wa Taqlid* (Kairo: Azhar, 1949) 278

¹³ Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nasha Fih* (Kuwait: Darul Kuwait, tt) 70-122

¹⁴ Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami Wa Najmuddin al-Thufi* (Kairo: Dar-al-Fikr al-Arabi, 1964) 91

¹⁵ Said Ramadhan Al-Buthi, *Dlawabith al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah*, (Baerut, Mu'assasah ar-Rissalah, 2001) 56

¹⁶ Wikipedia "dialektika" dalam <http://id.wikipedia.org> diakses pada tanggal 10 juli 2022

Najmuddin al-Thufi, adalah Ulama' yang lahir pada pertengahan abad ke 14 M¹⁷, ia membahas masalah secara kontroversi, rasional dan banyak dapat kritikan oleh pemikir Islam selanjutnya. Poin yang besar dalam gagasannya adalah memberikan perlindungan kemaslahatan manusia di atas sumber hukum yang lain (yakni di atas semua teks yang dipandang sebagai hukum, baik al-Quran atau sumber-sumber lain yang diduga kuat berasal dari Nabi. Dan sumber-sumber lain yang dipandang sebagai hukum (*Ijma'*) dan Analogi (*Qiyas*) yang didasarkan atas interpretasi-interpretasi hukum atas teks-teks.

Al-Thufi menunjukkan bahwa teks al-Quran, teks Sunnah atau tradisi-tradisi Nabi “saling berbeda dan saling bertentangan satu sama lain” (*Mukhtalifah Muta'aridah*) dan bahwa yang tersebut terakhir (*Sunnah*) bertentangan di dalam dirinya sendiri, baik dalam teks maupun sumber-sumber periwayatannya, (*ta'arud ar-riwayah wa an-nusus*).

Lebih jauh, ia menyebut, para pengikut masing-masing mazhab hukum tradisional telah mengarah atau membuat-buat format hadis sendiri yang mereka nisbatkan kepada Nabi, untuk membela dan mengunggulkan para imamnya masing-masing dan mencela sebagian imam yang lain (*fa unzur bi Allah, amr yahmilu al-atba' ala wad al-ahadis fi tafdil a'immatihim wa zamm ba'dihim*) dan bahwa “persaingan, penumpahan darah, pertikaian serta saling benci” telah menyebar luas di kalangan para

¹⁷ Ibn al-Imad, *Syarazat al-Dzahab fi Akhbari Man Dzahab* (Bairut: al-Maktab al-Tijari t.t) 39 bisa dilihat juga dalam Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.) 65

pengikut mazhab-mazhab hukum yang berbeda.

Karena itu Ketika melihat teks-teks (yang dipandang sebagai hukum atau berdasarkan atas interpretasi otoritas hukum atau otoritas tradisi-tradisi yang diduga kuat berasal dari Nabi) yang terakhir disebutkan diyakini sebagai teks yang otentik, tidak boleh kaum muslimin secara keseluruhan atau oleh kaum muslimin non tradisional atau oleh para Ulama' yang mekritisi validitasnya atau menolak karena adanya dugaan kuat dipalsukan.

Maka al-Thufi menyimpulkan, baik teks maupun sumber hukum tradisional yang lain, termasuk konsesus hukum dan analogi, merupakan sumber hukum yang memaksa baik secara rasional maupun secara hukum, paling *banter*, sumber hukum tersebut bisa dipertimbangkan, kata al-thufi hanya ketika bersesuaian dengan perlindungan dan penghargaan terhadap kemaslahatan manusia.

Sebab menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber atau prinsip hukum paling tinggi dan kokoh, yang merupakan tujuan utama agama dan poros utama dari maksud syariah (*qutb maqshud asy-syariah*)¹⁸

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Thufi adalah “mendahulukan masalah dari pada Nash dan ijma” (*taqdim al-maslahah ala al-nash wa al-ijma'*) ketika terjadi pertentangan antara keduanya¹⁹

¹⁸ Abdallah M, al-Husayn al-'Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam pemikiran hukum Najmuddin al-Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004) 1-4

¹⁹ Menurut al-Thufi, Masalah merupakan tujuan dalam legislasi (*Istinbat*) hukum Islam, sedangkan Nash dan Ijma' merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Kalau terjadi pertentangan antara

Pendapat al-Thufi ini di dasarkan pada empat pilar, *Pertama*: akal manusia secara independen dapat menemukan masalah dan mafsadah (*istiqlal al'uqul bi idrak al-mashalih wa al-mafasid*)²⁰. Kedua: Masalah sebagai dalil syar'i keujahannya tidak memerlukan konfirmasi Nash (*masalah dalilun syar'iyun mustaqillun 'an al nushush*)²¹ ketiga: masalah sebagai dalil syar'i lapangannya (objek) penggunaannya dalam bidang mu'amalah dan bidang adat (*masalah dalil syar'i li al-muamalah wa al-adat*. Keempat: Masalah merupakan dalil syar'i yang terkuat (*al-maslahah aqwa adillah al-syar'i*)²²

Sehubungan dengan pendapat kontroversial al-Thufi, banyak ulama yang memberikan kritikan secara emosional maupun secara konstruktif. Para pemikir Islam terbelah menjadi dua kelompok, ada yang pro dan ada yang kontra, beberapa pemikir muslim yang mengikuti gaya berfikir al-Thufi tentang masalah adalah Salim bin Muhammad al-Qarni, Ibrahim

Nash-Ijma' di satu sisi dengan masalah di sisi lain maka masalah disini harus dimenangkan (ditutamakan) karena tujuan lebih utama dibandingkan dengan sarana. Sedangkan Nash dan Ijma' tidak lebih sebagai sarana untuk mencapai tujuan itu sendiri yaitu kemaslahatan. Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nashsha Fih* (Kuwiat: Darul Kalam tt.) 111

²⁰ Independensi akal bagi al-Thufi akan semakin tampak ketika menyimak dari ungkapan: "*Amma Maslahah siyasah al-mukallafin fi huquqihim fahiya ma'lumatun lahum bi hukmi al-adah wa al-aqli*" prinsip pertama al-Thufi yang mengedepankan pada peran rasio ini jelas sangat berbeda jika dibandingkan dengan para ushuli yang lain, di mana masalah bisa diakui sebagai sumber hukum setelah adanya justifikasi oleh Nash. Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir ...* 143

²¹ dalam pandangan al-Thufi masalah tidak memiliki ketergantungan kepada kasaksian atau konfirmasi Nash, tetapi cukup bergantung pada akal. Menurutnya untuk menyatakan sesuatu itu masalah, maka cukuplah dengan uji coba lewat media adat istiadat dan tidak perlu membutuhkan petunjuk nash, Lihat: Nash Risalah al-Thufi dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir....* 143

²² Menurut al-Thufi ada 19 dalil syar'i dan yang paling kuat adalah masalah. Dalil-dalil tersebut antara adalah: 1). *Al-Qur'an* 2). *Al-Sunnah* 3). *Ijma' al-Ummah* 4). *Ijma' ahl Madinah* 5). *Al-Qiyas* 6). *Qawl al-Shahabi* 7). *Al-Maslahah Al-Mursalah* 8). *Al-Istishab* 9). *Al-Bara'ah al-Ashliyyah* 10). *Al-Awaid* 11). *Istiqlal* 12). *Sadd al-Dzariah* 13). *Al-Istidlal* 14). *Al-Istihsan* 15). *Al-Akhdu bi al-akhaf* 16). *Al-Ishmah* 17). *Ijma' al-Kuffah* 18). *Ijma' al-Itrah* dan 19). *Ijma' al-Khulafa' ar-Rasyidin*, Lihat: *Ibid*

Husein, Musthafa al-Ghulayaini, Subhi Mahmashani dan Abdullah Ahmad Na'im. Sedangkan yang kontra di antaranya adalah Abdul Wahab Khallaf, Muhammad Yusuf Musa, Husein Hamid Hasan, Salam Madzkur, Wahbah Zuhaili, Mustahafa Zarqa' dan Sa'id Ramadhan al-Buthi.²³

Sa'id Ramadhan al-Buthi, Ulama' yang sangat menentang keras terhadap pandangan atau konsep masalah yang dibawa oleh al-Thufi, al-Buthi mengatakan kemaslahatan yang diungkapkan oleh al-Thufi akan membawa hukum-hukum Syariat keluar dari benteng Nash, terbukanya ruang hawa nafsu secara luas, dan akan sangat tidak terhitung pendapat-pendapat yang semena-mena mengatasnamakan kemaslahatan.

Al-Buthi sangat ketat dalam pemakaian atau penggunaan Masalah sebagai penetapan hukum Islam, semua ini bisa dilihat dari beberapa syarat yang diajukan al-Buthi ketika masalah mau diterapkan, hal ini bisa dilihat dari karyanya yang sangat monumental yaitu *Dhawâbith al-Mashlahat*, pada bagian pertama pada kitab ini sudah membahas beberapa topik antara lain, masalah harus ada dalil pendukung dalam penggunaannya, yaitu berupa al-Qur'an, Sunnah dan *qawaid asy-syar'iyah*.

Diteruskan masih dalam bagian pembahasan awal, penolakan al-Buthi terhadap pembagian masalah di dunia dan di Akhirat dengan dua kerancuan argumen dan analisa bantahannya terhadap kedua argumen itu²⁴

²³ Saefudin Zuhri, *Maslahah dan Implikasi sebagai sumber hukum Islam: Studi tentang konsep masalah Najmuddin al-Thufi*, Desertasi (Yogyakarta: UIN Suka, 2008) 239-245

²⁴ Abbas Arfan, *Maslahah dan batasan-batasan menurut al-Buthi (Analisa dalam kitab Dlawabith al-Maslahah al-syari'ah al-Islamiyyah)* Jurnal, (Malang, Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim) 90

hal ini secara implisit, al-Buthi membantah dan menolak konsep masalah yang dibawa oleh al-Thufi, yang memberikan posisi signifikan pada tataran pembagian pertama (masalah dunia). Ulama' yang hidup pada abad 20 ini, secara terang-terangan mengkritik secara konseptual atas pandangan-pandangan al-Thufi, al-Buthi menjelaskan kritikan serta bantahan dengan detail terhadap epistemologi yang dibangun oleh al-Thufi serta pilar-pilar argumentasi al-Thufi untuk mendukung klaimnya (menempatkan masalah pada ranking pertama).

Diantara kritikan al-Buthi adalah 1). Pertentangan antara masalah dengan Nash. 2). Masalah sebagai hukum yang independen, dengan kata lain "tidak diperlukan adanya konfirmasi Nash (al-Qur'an-Sunnah) untuk menetapkan hukum tertentu (*Ubudiyah*). 3). Pandangan al-Thufi tentang adanya pertentangan dan perbedaan antara nash satu dengan yang lain.²⁵ Dalam kitab ini al-Buthi memberikan konsep pemakaian masalah yang harus di memenuhi lima syarat, yaitu: Masalah masih dalam ruang lingkup syariat, tidak bertentangan al-Qur'an, Hadis, qiyas, serta tidak menyalahi masalah yang lebih tinggi, lebih luas (Penting).²⁶

Dari sini penulis melihat dua paradigma yang sangat berbeda, bagaimana Najmudin Al-Thufi dalam penggunaan masalah terlihat sangat bebas dan longgar, disisi lain terdapat Said Ramadhan al-buthi yang memberikan persyaratan dan ketentuan khusus dalam penggunaan masalah

²⁵ Abbas Arfan, *Maslahah dan batasan-batasan menurut al-Buthi...* 90

²⁶Muhamad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabit Al-Maslahah Fi As-Syariah Al-Islamiyah*, (Damaskus: Dar-Fikr, 2005)

agar dapat diakomodasi menjadi hukum syara'. Terlebih adanya kritikan keras terhadap al-Thufi, hemat penulis karena kurun waktu yang berjarak agak jauh diantara keduanya, kritik pemikiran para pendahulu sangat wajar dilakukan oleh tokoh yang datang kemudian, dan tidak sebaliknya.

Beberapa karya yang pernah membahas mengenai teori atau konsep masalah secara umum maupun konsep masalah al-thufi dan al-Buthi.

Tulisan pertama yang membahas masalah adalah karya Musthafa Zaid yang berjudul *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmu al-Din al-Thufi*. Karya ini merupakan tesis yang diajukan pada universitas kairo untuk meraih gelar Master, aspek utama pembahasannya adalah kepentingan-kepentingan tidak dalam sifatnya yang umum dan tidak menentu tetapi sebagaimana diakui oleh Syara'. Dalam pengamatannya bahwa kepentingan-kepentingan yang menyentuh setiap aspek kehidupan manusia sebetulnya disediakan oleh syariat. Isi isi pokok dari karya ini lebih pada sisi kehidupan dan teori mengenai masalah²⁷.

Tulisan yang kedua ditulis oleh Arifah Millati Agustina, yang berjudul *Konsep Ri'ayah Maslahah Najmuddin al-Thufi Relevansinya dengan konsep Reaktualisasi Hukum Islam* karya ini juga ditujukan untuk meraih gelar master di UIN Malang, karya dalam tesis ini membahas epistemologi Maslahah Najmuddin al-Thufi yang bisa direlevansikan (sesuai) dengan aktualisasi hukum islam yang ada di indonesia, terlebih semangat pada penetapan masalah dalam aspek muamalah pada posisi

²⁷ Mustahafa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi* (Kairo: t.p., 1954)

yang lebih tinggi dari pada teks Nash maupun Ijma', akan banyak ruang untuk ber-elaboari dengan masyarakat islam indonesia yang majmuk²⁸.

Muhamad Asif, dalam tulisannya *Studi Analisis Pemikiran Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi tentang Maslahah dan aplikasinya dalam penetapan hukum Islam* di Fakultas Hukum UNISSULA Semarang, tulisan ini terbilang banyak mengupas tentang masalah dari para pemikir, yang paling dominan adalah masalah yang dibawa oleh Sa'id Ramdahan al-Buthi sebagai objek materilnya. Karya ini terbilang deskriptif terlihat dari pendekatan yang digunakan yuridis normatif tidak memasukan analisis usul atau analisis sosial tertentu, hasil dari temuan Muhammad Asif ini adalah masalah boleh digunakan asal masih dalam konfirmasi Nash, dan sesuai dengan tujuan persyaraiatan, (*Kulliyat al-Khams*). Dalam aplikasinya Penerapan hukum islam dengan menggunakan masalah layak digunakan (diterapkan) diamanapun²⁹.

Saifuddin Zuhri dalam desertasinya yang berjudul, *Maslahah dan aplikasinya sebagai sumber hukum islam; Studi tentang Najmuddin al-Thufi*. Menerangkan tentang pandangan masalah al-Thufi dan perbedaanya dengan ulama' lain, Namun dalam pembahasannya, Zuhri mengaitkan konsep masalah al-Thufi dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia,

²⁸ Arifah Millati Agustina, *Konsep Ri'ayah al-Maslahah Najmuddin al-Thufi Relevansinya dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam* dalam Tesis (Malang: UIN Press, 2010)

²⁹ Muhammad Asif, *Studi Analisis Pemikiran Sa'id Ramadhan al-Buthi Tentang Maslahah dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam*. Dalam Tesis (Semarang: Universitas Sultan Agung, 2017)

menurutnya pembaharuan hukum Islam di Indonesia dapat didasarkan pada konsep *masalah* al-Thufi.³⁰

Berdasarkan uraiann di atas, penulis dapat menegaskan bahwa kajian penulisan tentang *masalah* al-Thufi dan Ramadhan al-Buthi yang menggunakan pendekatan analisis wacana kritis dalam membedah epistemogi atau yang melatar belakangi masing-masing konsep keduanya, masih belum ada, oleh karenanya penelitian ini adalah benar-benar orisinil, baik dari segi materi, pendekatan atau kerengka teorinya.

Menggabungkan dua tokoh ini dinilai penting karena beberapa alasan, *pertama* sekuat penelusuran penulis dari beberapa skripsi, tesis, disertasi atau jurnal, tidak ditemukan tulisan yang membahas secara tegas terhadap kedua tokoh ini, *kedua* perbeda'an dari keduanya yang sangat nampak, al-Thufi yang begitu bebas (liberal) dalam penerapan *masalah* sebagai *istinbath* hukum dan al-Buthi yang begitu ketat dalam pemakaian *masalah* dibuktikan dengan beberapa syarat yang di tawarkannya.

Ketiga jarak yang begitu jauh dari keduanya, al-Thufi lahir pada awal abad 14 sedangkan al-Buthi lahir pada awal abad 20, hal menjadikan perhatian tersendiri dalam melacak ideologi, tindakan atau konteks (analsis sosial) yang melatar belakangi kedua tokoh ini, dan ini menjadikan pekerjaan wacana kritis yang penulis jadikan sebagai sebuah alat pendekatan. *Ke-empat*, kebaikan (*kemaslahatan*) adalah tujuan dari

³⁰ Saifudin Zuhri, *Maslahah dan Implikasinya sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Najmuddin al-Thufi*, dalam Desertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008)

terbentuknya dari produk hukum Islam, penalaran dari mana kebaikan itu bisa dilahirkan, apakah kebaikan bisa dicapai melalui riset induktif (*istiqra'*) atau harus melalui bayang-bayang teks nash. Tarik ulur pembahasan ini menjadi icon terbesar yang nantinya muncul beberpa *firqoh* (golongan) dalam dunia pembahasan hukum Islam. Hal ini juga menjadikan kenapa tulisan ini penting untuk dibahas sebagai melihat titik temu dari pergulatan wacana ini meski tidak komprehensif.

Fokus penulis disini adalah melihat latar belakang perbedaan dari kedua 'Ulama tersebut, dalam menganalisis perbedaan yang signifikan dari keduanya penulis meminjam konsep analisis wacana kritis untuk meneliti pada objek yang dikaji (Maslahah). Artinya adanya perbedaan dalam penggunaan masalah itu dibuat sebagai problem utama, yang nantinya akan dijelaskan apa, mengapa dan bagaimana itu terjadi dengan menggunakan pendekatan Wacana Kritis³¹, dimana pendekatan ini mencakup kritik sejarah, sastra, politik dan lain sebagainya.

Menampilkan implementasi konsep masalah dari keduanya akan menambah kajian pada tataran kevalidan masing-masing konsep pada tataran praktis. Maka setelah melihat gambaran itu, penulis tertarik untuk meneliti dengan memilih judul **Dialektika Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi (Studi Analisis Wacana Kritis)**

³¹ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif, 2010) 124

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana perbedaan dan persamaan konsep *masalah* Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi perspektif wacana kritis ?
2. Apa yang melatar belakangi perbedaan konsep *masalah* Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi perspektif wacana kritis?
3. Bagaimana implementasi dari konsep *masalah* Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan

- a. Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan konsep masalah Sa'id Ramadhan al-Buthi dan Najmuddin al-Thufi sebagai istinbat hukum
- b. Untuk mengetahui latar belakang perbedaan konsep Masalah Najmuddin Al-Thufi dan RamadhanAl-Buthi
- c. Mengetahui Implementasi Masalah Al-Najmuddin Al-Thufi dan Ramadhan Al-Buthi.

2. Kegunaan

a. Kegunaan Teoritis

Hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan pemikiran tentang persamaan dan perbedaan konsep masalah Najmuddin Al-Thufi dan Sa'id Ramadhan Al-Buthi sebagai penetapan hukum islam serta perkara yang melatar belakangi keduanya dengan menggunakan

pendekatan wacana Kritis.

b. Kegunaan Praktis

Pengetahuan mengenai aplikasi masalah sebagai penetapan hukum islam dengan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam upaya pembaharuan hukum islam sehingga tidak ketinggalan dan selalu mengikuti perubahan dan perkembangan zaman.

D. Asumsi Penelitian

Penelitian ini mengasumsikan bahwa adanya perbedaan konsep masalah dari Najmuddin Al-thufi dan Sa'id Ramadhan Al-Buthi tidak lepas dari sosio kultur budaya, politik yang melatar belakanginya. Masalah yang dibawa oleh Al-Thufi secara dhahir keliatan bebas dan menyalahi kebanyakan fuqaha', hal itu karena adanya pengaruh politik dan ekonomi yang belum stabil di masa al-Thufi sehingga untuk mengakomodasi hukum Islam tidak selalu dibebani oleh bayang bayang teks kebutuhan untuk mendahulukan masalah dan memberikan ruang yang lebih besar terhadap konsep masalah menjadi suatu yang harus dilakukan oleh al-thufi.

Perbedaan Situasi itu juga melatar belakangi konsep masalah yang di bawa oleh al-Buthi, dimana banyaknya kaum orietalis yang ingin menghancurkan Islam lewat jalur akademik, salah satunya adalah memperkatat pemakaian masalah dalam melahirkan hukum Islam. Dengan menggunakan pendekatan studi wacana kritis untuk melihat sitausi kondisi yang melatar belakangi perbedaan kedua ulama' tersebut, sehingga

pembacaan ini akan semakin jelas dan bisa dipahami.

E. Ruang Lingkup Penelitian

Ruang lingkup dalam penelitian ini terdapat dua varian. Varian pertama adalah pembacaan Konsep Masalah yang dibawa oleh Najmuddin Al-Thufi dan Sa'id Ramdahan al-Buthi, perbedaan kedua ulama' ini dalam memahami Masalah penulis jadikan problem pokok, untuk mengetahui kenapa dan apa yang melatar belakangi perbedaan ini, penulis menggunakan konsep wacana kritis, (serta menambahkan pendekatan lain yang mendukung) dijadikan pada varian kedua.

Sebagai bias penelitian sebuah metodologi salah satu sumber islam yaitu masalah penulis memberikan contoh produk hukum dalam bentuk kasuistik yang lahir dari penggunaan masalah ini.

F. Kajian Penelitian Terdahulu

Dalam sebuah penelitian selalu memiliki batas batasan yang jelas, batas tersebut dihadirkan karna peneliti memiliki keterbatasan waktu, dana, tenaga dan teori sedangkan penelitian harus dilakukan secara mendalam, hal itu akan membuat sebuah penelitian tidak akan mampu menjawab sebuah persoalan, oleh karenanya, penelitian tentang satu tema dapat dilakukan berkali-kali dengan fokus yang berbeda. Pengulangan penelitian seperti itu akan memperkaya khazanah keilmuan terkait tema. Dengan fokus yang berbeda antara penelitian yang satu dengan penelitian yang lain, pengetahuan terkait tema akan semakin tersibak. Maka dapat dikatakan

bahwa penelitian penelitian tersebut saling melengkapi.

Seperti sudut pandang yang dikemukakan diatas, seorang yang hendak melakukan penelitian sudah seharusnya mengetahui penelitian yang pernah diselesaikan terkait tema yang dibahas. Dengan mengetahuinya, peneliti dapat melacak perkembangan kajian tema dari masa ke masa. Hal itu pada akhirnya akan membuat penelitian yang dilakukan semakin berkualitas karena peneliti dapat dengan tepat menentukan fokus peneliti yang membedakan dari peneliti sebelumnya. Selain itu, mengetahui peneliti terdahulu juga membuat peneliti tidak akan terjebak pada duplikasi dan pengulangan peneliti³²

Dalam rangka penentuan fokus penelitian di atas, penelitian ini diawali dengan kajian terdahulu. Kajian terdahulu ini akan mendeskripsikan secara singkat penelitian yang pernah dilakukan dalam bentuk tesis yang berkaitan dengan masalah yang sedang diteliti. Berikut beberapa tesis terdahulu yang berkaitan dengan persamaan dan perbedaan konsep masalah Sa'id Ramadhan al-Buthi dan Najmuddin al-Thufi sebagai istinbat hukum Islam.

Pertama, "Hukuman mati bagi koruptor perspektif Masalah Mursalah Sa'id Ramadhan al-Buthi Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang pada tahun 2018/2019³³.

Tesis ini ditulis oleh Nur Laily, membahas tentang penerapan teori

³² Suharsimi Arikunto, *prosedur penelitian: suatu pendekatan praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 83-85.

³³ Nur Laily, *Hukuman mati bagi koruptor perspektif Masalah Mursalah Sa'id Ramadhan Al-Buthi*, (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim 2019).

masalah mursalah perspektif Sa'id Ramadhan al-Buthi terhadap hukuman mati terhadap para koruptor, pembahasan tersebut meliputi status dan hukuman bagi korupsi menurut padangan hukum pidana Islam.

Perbedaan antara penelitian di atas dengan penelitian yang penulis lakukan pada objek penelitian serta tujuan analisis atas objek. Objek penelitian di atas adalah penerapan masalah mursalah yang di bawa oleh Said Ramadhan al-Buthi pada permasalahan hukuman mati bagi koruptor. Persamaan penelitian terletak pada tokoh dalam memahami konsep masalah pada varian pertama yang penulis teliti yaitu konsep masalah Said Ramdahan al-Buthi.

Kedua, “kontekstualisasi pemikiran al-Syatibi tentang Masalah al-Mursalah bagi pengembangan hukum islam di Indonesia” ditulis oleh shofwan al jauhari, mahasiswa jurusan Akhwal al-Syakhsiyah, fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2014³⁴.

Tesis ini membahas tentang kontekstualisasi konsep masalah al-Mursalah dalam sudut pandang al-Syatibi bagi pengembangan hukum Islam di Indonesia. Pandangan tersebut meliputi tentang masalah mursalah versi al-Syatibi serta di pahami secara kontekstual dalam penerapan pengembangan hukum islam di Indonesia.

Perbedaan antara penelitian di atas dengan penelitian yang penulis

³⁴ Shofwan al Jauhari, *kontekstualisasi pemikiran al-Syatibi tentang Masalah al-Mursalah bagi pengembangan hukum islam di Indonesia*” (Surabaya:Universitas Islam Negeri Sunan Ampel 2014)

lakukan pada tokoh dan objek. Jika penelitian di atas menggunakan pemikiran al Syatibi dalam memahami masalah, maka penulis menggunakan tokoh Najmuddin al-thufi dan masalah Sa'id Ramadhan al-buthi, hal ini juga menjadi perbedaan antara kedua penelitian ini. Selain itu, objek penelitian di atas adalah pengembangan hukum Islam di Indonesia sedangkan objek dari penelitian penulis adalah konsep masalah sebagai istinbat hukum serta analisis wacana kritis yang dipakai untuk melihat secara komprehensif masing-masing konsep keduanya. Persamaan tulisan hanya terletak pada kajian masalah sebagai alat untuk membedah objek kajian masing-masing.

Ketiga, “Pertimbangan hakim pada perkara wali *adhal* karena calon suami mengidap kusta perspektif Masalah Said Ramadhan Al-Buthi” Tesis ini ditulis oleh Fajar Nur Khalifah Mahasiswa UIN Maulana Malik Ibrahim Fakultas Syariah, Jurusan Al-Ahwal Syakhsyiyah pada tahun 2019.³⁵

Fokus pada tesis ini adalah pada analisa pertimbangan hakim dalam mengabulkan penetapan wali *Adhal* karena calon suami mengidap penyakit kusta perspektif Masalah Said Ramadhan Al-Buthi.

Perbedaan antara penelitian di atas dengan yang penulis lakukan pada objek penelitian, jika penelitian di atas lebih banyak menekankan pada keputusan hakim pasuruan dalam mengabulkan penetapan wali *adhal* pada calon suami yang punya penyakit kusta, maka penulis fokus pada konsep

³⁵ Fajar Nur Khalifah, *Pertimbangan hakim pada perkara wali adhal karena calon suami mengidap kusta perspektif Masalah Said Ramadhan Al-Buthi*, (Malang, Universitas Negeri Islam 2019)

masalah yang di bawa oleh al-Thufi dan al-Buthi dalam *istinbat* hukum, dengan ,menggunakan pendekatan wacana kritis. Persamaan pada tulisan terlihat pada masalah yang bawa oleh Said Ramadhan al-Buthi.

Keempat, Kontribusi Masalah Najmuddin al-Thufi dalam pembaharuan hukum Islam di era kontemporer, ditulis oleh Zulfa Hudiyani mahasiswa STAIN Sultan Abdurrahman Kepulauan Riau. Tulisan ini berbentuk jurnal yang diterbitkan pada tahun 2019³⁶.

Jurnal ini membahas tentang masalah mursalah secara keseluruhan yang dibawa oleh al-Thufi, penelitian ini menganalisis masalah pada penjelasan secara terminologi, aplikasi dan kontribusinya di masa modern atau kontemporer, temuan peneliti adalah menguagat sebagai orang yang menganggap al-thufi bias, karena mendahulukan masalah dari pada nash qoth'i. Karena semangat konsep *masalah* al-Thufi sejatinya relevan pada era sekarang dengan epistem yang paling mendasar yaitu kemaslahatan manusia juga termasuk tujuan syariat Islam.

Perbedaan antara penelitian di atas dengan penelitian yang penulis lakukan pada metodologi yang digunakan untuk melihat konsep *masalah* al-Thufi serta objek kajian, jika penelitian di atas berusaha memberikan korelasi masalah al-thufi dengan perkembangan zaman serta kontribusinya. Penulis fokus pada analisis *masalah* dari dua tokoh yaitu al-Thufi dan al-Buthi dengan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis.

³⁶ Zulfa Hudiyani, *Kontribusi Masalah al-Thufi dalam Pembaharuan Hukum Islam di era Kontemporer*, Vol, 01, No, 02 september 2019.

Tabel 1.1. Orisinilitas Penelitian

No	Nama Peneliti, Judul dan Tahun Penerbit	Persamaan	Perbedaan
1.	Nur laily, Hukuman mati bagi para koruptor perspektif Masalah Mursalah Sa'id Ramadhan al-Buthi, Tahun 2019	Tokoh dalam memahami konsep masalah pada varian pertama yang penulis teliti yaitu konsep masalah Sa'id Ramadhan al-Buthi.	Objek penelitian serta tujuan analisis atas objek.
2.	Shofwan al Jauhari, Kontekstualisasi pemikiran al-syatibi tentang Masalah Mursalah bagi pengembangan hukum islam di Indonesia, Tahun 2014.	Analisis konsep masalah secara mendalam sebagai varian tersendiri dalam kajian.	Tokoh dan objek penelitian serta metodologi yang dipakai dalam menganalisis objek.
3.	Fajar Nur Khalifah, Pertimbangan Hakim pada wali <i>adhal</i> karena calon suami mengidap kusta perspektif masalah mursalah Sa'id Ramadhan al-Buthi, Tahun 2019.	Tokoh dalam menganalisis konsep masalah yaitu Sa'id Ramadhan al-Buthi	Objek penelitian, metode penelitian, serta adanya tokoh yang berbeda dalam melihat konsep masalah

			yaitu al-thufi
4.	Zulfa Hudiyani, Kontribusi Masalahah Najmuddin al-Thufi dalam pembaharuan hukum Islam di era kontemporer, Tahun 2019	al-Thufi sebagai tokoh untuk mendefinisikan serata menganalisis konsep masalahah,	Tokoh dalam varian kedua untuk menganalisis konsep masalahah, objek serta metode analisis yang digunakan

Dari uraian di atas, dapat dikatakan penelitian berbentuk tesis atau jurnal yang membahas al-Thufi dan al-Buthi secara mendalam dengan cara mengkoparasikan atau mendialektika-kan keduanya terbilang sedikit, lebih lagi penggunaan wacana kritis sebagai alat atau metode untuk melihat *masalahah* secara progresif dari masing-masing keduanya. Di sisi lain, melalui pelacakan penelitian terdahulu, diketahui bahwa pemikiran al-Thufi dan al-Buthi tentang konsep masalahah telah di anggap penting oleh beberapa peneliti, tema masalahah merupakan tema yang luas, progresifitas hukum islam bisa dilihat seberapa cermat dan adilnya dalam memposisikan masalahah itu sendiri, seperti mengkontekstualkan *masalahah* al-Thufi di era modern, melihat hukuman mati dari masalahah al-Buthi, yang keduanya sudah diteliti tesis sebelumnya.

Maka menganalisis *masalahah* dari sudut pandang tokoh besar dalam konsep ini yaitu al-Thufi dan al-Buthi dengan cara mendialektikan-kan

keduanya, memiliki orisinalitas tersendiri dalam tulisan ini, apalagi melihat perbedaan keduanya secara mendalam (sosio-historis) dengan meminjam wacana kritis sebagai alat metodologis.

BAB II KERANGKA TEORI

A. Definisi Masalah

Maslahah bermakna *as-shalah* merupakan *masdar mim* dari dari lafadz *shalaha-yashluhu*, adapun secara istilah merupakan kebalikan dari lafadz *iftisad*³⁷. Dalam *munjid* disebutkan; *shalaha* itu hilang kerusakan atau kemafsadatan. Ketika dikatakan *shalaha haalu fulan* berarti telah hilang kemafsadatan darinya. Secara majazi bermakna cocok dan berbuat baik (*muwafaqah* dan *ihsan*). Ketika dikatakan dia ahli mafsadah bukan masalah, artinya dia termasuk golongan orang yang beramal fasid bukan beramal baik atau manfaat³⁸.

Sedangkan menurut *munjid*, *masalahah* secara etimologis berasal dari bahasa arab yang terbentuk dari kata *shad, lam, dan ha*". Berasal dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaha, shaluha, shalaahan, shuluuhan* dan *shalahiyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh dan jujur³⁹. Menurut Izzual-din Ibn Abd al-Salam, Masalahah berarti kenyamanan dan kegembiraan. Karena itu masalahah terbagi menjadi dua, yaitu masalahah dunia bisa diketahui dengan akal dan masalahah akhirat bisa diketahui melalui naql⁴⁰.Selanjutnya dari segi pemakaian perkataan makna al- Masalahah dapat dibagikan menjadi dua pengertian yaitu hakiki dan

³⁷*Lisan al-arab*, (Kairo: Dar al-mishariyyat, t.th) 56

³⁸*al-munjid fi al-luggah*, (Baerut: dar al-Masyriq, 1986).56

³⁹Fuad irfan, *Munjid al-thullab*, (baerut: Dar al-fikr, t.th). 34

⁴⁰Izzdin Abdu sala, *qowaid al-ahkam fi mashalih al-anam* (kairo: Istiqomah t,th) 341

majazi.

Secara hakiki, kata tersebut menunjukkan kepada pengertian manfaat dan guna itu sendiri, sedangkan secara majaz menunjukkan kepada sesuatu yang melahirkan banyak manfaat dan kegunaan, kata al-maslahah menunjukkan kepada pengertian meraih manfaat dan menghindarkan mudarat⁴¹

Muhammad Musthofa al-Shalabi mengemukakan bahwa al-maslahah adalah keadaan sementara dalam bentuknya yang sempurna yang ditinjau dari segi peruntukan segala sesuatu. Disamping itu, akibat daripada sesuatu perbuatan yang melahirkan masalah juga disebut al-maslahah, dalam hal ini permukaan kata al-maslahah dalam perbuatan itu bersifat majaz.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dari segi etimologi (bahasa), perkataan al-maslahah menunjukkan kepada pengertian manfaat dan guna, dan kepada sesuatu yang menjadi sebab yang melahirkam keduanya, demikian juga kata al- mafsadah atau dengan kata lain bersifat hakiki atau majazi.

B. Pembagian Maslahah

Macam-macam *maslahah* menurut abu ishak al-Syatibi terbagi menjadi beberapa bagian diantaranya:

⁴¹Abu Hâmid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâly, *al-Mushtasfâ Min 'Ilmi al-Ushul*, (Damaskus: Muassasah Ar-risâlah tt) 231

1. Dilihat dari kepentingannya masalah dibagi menjadi tiga bagian

Pertama: *Maslahah al-dharuriyyah* yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia di dunia dan di akhirat, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan memelihara harta, kelima kemaslahatan ini disebut dengan al-mashalih al-khamsah, masalah ini merupakan yang paling esensial bagi kehidupan manusia, sehingga wajib ada pada kehidupan manusia dikarenakan menyangkut aspek agama atau akidah demi ketentramana kehidupan duniawi maupun *ukhrawi*.

Kedua; *Maslahah al-hajiyah*: kemaslahatan yang dibutuhkan untuk menyempurnakan atau mengoptimalkan kemaslahatan pokok *al-mashalih-al-khams* yaitu berupa keinginan untuk mempertahankan, memelihara kebutuhan mendasar manusia, masalah ini merupakan kebutuhan materil atau pokok kehidupan dan apabila masalah ini dihilangkan akan dapat menimbulkan kesulitan bagi kehidupan manusia namun tidak sampai menimbulkan kepunahan kehidupan manusia.

Ketiga; *Maslahah al-Tahsiniyah*: kemaslahatan yang sifatnya pelengkap, berupa keleluasan dan kepatutan yang dapat melengkapi kemaslahtan sebelumnya *masalahah al-hajiyah* jika *masalahah* ini tidak terpenuhi, maka kehidupan manusia menjadi kurang indah dan nikmat dirasakan namun tidak smapai menimbulkan kemudharatan.

2. Masalah ditinjau dari segi keberadaannya ada tiga macam yaitu;

Pertama; *Maslahah Mu'tabarah* yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syara' baik langsung maupun tidak langsung maksudnya adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut.

Kedua; *Maslahah Mulghah* kemaslahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuan syara' atau hanya dianggap baik oleh akal manusia saja. Umpamanya seorang raja atau orang kaya yang melakukan pelanggaran hukum yaitu mencampuri istrinya di siang hari bulan Ramadhan, menurut syara' hukumnya adalah memerdekakan budak, tetapi untuk orang sanksi yang baik adalah disuruh puasa dua bulan berturut-turut, karena cara inilah yang diperkirakan membuat jera melakukan pelanggaran.

Ketiga; *Maslahah Mursalah* yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak pula dibatalkan atau ditolak syara' melalui dalil yang rinci, tetapi didukung oleh sekumpulan makna nash (al-Qura'an atau Sunnah).

Maslahah *Mursalah* dibagi menjadi dua yaitu masalah *gharibah* dan *maslahah mursalah*. Masalah *gharibah* adalah kemaslahatan yang asing atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada dukungan syara' baik secara rinci maupun secara umum. Al-syatibi mengatakan kemaslahatan seperti ini tidak ditemukan dalam praktik, sekalipun ada dalam teori, sedangkan *maslahah mursalah* adalah kemaslahatan yang

tidak didukung dalil syara" atau nash yang rinci tetapi didukung oleh sekumpulan makna Nash⁴²

C. Konsep Masalah Menurut para Ulama Ushul

Dalam memberikan pengertian *al-maslahah* dalam terminologi didapati perbedaan pendapat para ulama, anantara lain; pertama; al-ghozali menjelaskan bahwa secara *harfiah maslahah* adalah menarik kemanfaatan dan menghindarkan kerugian. namun yang dikehendaki dalam pembahasan *maslahah* ini menurut al ghazali bukanlah pengertian tersebut, akan tetapi melestarikan tujuan-tujuan syari'at. sedangkan tujuan syari'at pada makhluk mencakup lima hal yaitu, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta kekayaan. Dalam pandangan al-ghozali kemaslahatan harus sejalan dengan hukum syara', meskipun bertentangan dengan kepentingan.

Pernyataan ini didasarkan pada argumen yang menurutnya maslahat terkadang didasarkan pada syara', namun seringkali ia (masalah) didasarkan pada pertimbangan akal yang terbatas dan pada keterbatasan inilah seringkali didasarkan pada hawa nafsuya. Dengan demikian, kalau bertentangan dengan syara" menurut al-ghozali tidak bisa disebut dengan masalah, namun sebaliknya adalah *al-mafsadah*⁴³

⁴²Amir Syaifuddin, *ushul fuqh*, (Jakarta: Kencana, 2008) 37

⁴³ Husain Hamid Hasan, *Nadzriyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1971), 33.

Kedua; al-Syatibi mendefinisikan masalah dari dua sudut pandang, yaitu dari segi terjadinya masalah dalam kenyataan dan dari segi tergantung tuntunan syara" kepada masalah. Dari segi terjadinya masalah dalam kenyataan berarti: sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia serta kesempurnaan hidupnya, tercapai apa yang dikendaki oleh sifat dan akal nya secara mutlak, sehingga dia merasakan kenikmatan. Sedangkan dari segi tergantungnya tuntunan syara" kepada masalah, yaitu kemaslahatan yang merupakan tujuan dari penetapan syara'. Untuk meraihnya Allah SWT menuntut manusia untuk berbuat, sehingga mencapai kesempurnaan dan lebih mendekati kehendak syara'. Kalaupun dalam pelaksanaannya mengandung kerusakan, sebenarnya bukan itu yang dikehendaki oleh syara'.⁴⁴

Ketiga; secara terminologi al-Thufi mendefinisikan masalah menjadi dua macam, yaitu masalah yang melekat pada ibadah dan masalah yang melekat pada adah (*muamalah*). Masalah yang ada dalam ibadah itu tidak ada yang dapat mengetahuinya kecuali Allah semata, sedangkan masalah yang ada dalam hal adah (*muamalah*), maka manusia yang diberi tugas oleh Allah untuk mencari dengan potensi akal nya, artinya masalah dalam hal adah (*Muamalah*) ini dapat diketahui oleh manusia dengan potensi akal budi yang dimilikinya. Orisinalitas pendapat al- thufi tentang masalah terlihat dalam hal kemampuan akal budi manusia untuk mengetahui masalah dalam hal

⁴⁴Al-syatibi, *al-muwafaqat fi ushul al-syariah*, (Bairut: Dar al-fikr, t.th). 78

adah (Muamalah). Bahkan melebihi itu semua, yaitu jikalau masalah bertentangan dengan nash maka dimenangkan oleh *masalah*⁴⁵.

Keempat; al-Buthi memberikan definisi *masalah* secara umum sama dengan al-ghozali yaitu sesuatu yang mendatangkan kenikmatan atau kemanfaatan, sedangkan kenikmatan disini dimaknai pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, namun lebih lanjut al-buthi memberikan syarat-syarat pemakaian masalah yang semuanya tertuang di dalam bukunya yang berjudul *Dhawâbith al- Mashlahat*. Diantaranya masalah masih dalam ruang lingkup syariah, tidak bertentangan dengan Al-qur'an, Sunnah, Ijma' dan qiyas, tidak menyalahi maslahat yang Setingkat atau maslahat yang lebih tinggi⁴⁶

Berdasarkan perbandingan definisi antar para ulama, maka dapat diambil semacam benang merah bahwa yang dimaksud dengan *masalah* secara terminologis menurut kebanyakan ulama adalah masih dalam ruang lingkup syara', dan hal ini dimaksudkan agar masalah masih berada dalam bingkai wahyu, tidak didasarkan pada kepentingan hawa nafsu, disamping itu *masalah* haruslah untuk mencapai manfaat dan menghindarkan bahaya (*mafsadah*) termasuk Sa'id Ramadhan al-Buthi yang menitik beratkan syarat-syarat konsep *masalah* yang tidak dimiliki ulama' lain.

Sejalan dengan itu definisi yang ditawarkan al-thufi mempunyai

⁴⁵Najm al-din al-thufi, *syarah mukhtashar raudhah*, (Beirut: muassasah al- risalah, 1998) 152

⁴⁶Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah* (Beirut: Muassasah al-Rislah, 1986) 239

semangat yang berbeda dan lebih progresif yaitu dengan memberikan porsi lebih pada akal manusia untuk menentukan masalah dalam hal adah (*muamalah*).

D. Wacana Kritis sebagai Alat Pendekatan

Kata wacana berasal dari kata *wacana* “Bacaan” dalam bahasa sansakerta. Kata wacana itu kemudia masuk ke dalam bahasa jawa kuno dan bahasa jawa. Baru wacana atau atau “bicara, kata, ucapan. Kata wacana dalam bahasa baru itu kemudian diserap kedalam bahasa indonesia menjadi wacana “ucapan, percakapan”.⁴⁷ Istilah wacana memiliki istilah dan kegunaan yang beragam tergantung pada konteks apa yang tengah digunakan untuk memperbincangkannya. Wacana juga mengandung pengertian yang berbeda-beda dalam bidang ilmu yang berbeda. Dalam pengertian lingustik, wacana adalah kesatuan makna (semantis) antara bagian dalam suatu bangun bahasa. Oleh karena itu wacana sebagai kesatuan makna dilihat sebagai bangunan bahasa yang utuh karena setiap bagian di dalam wacana itu berhubungan secara padu.

Selain dibangun atas hubungan makna antar satu bahasa, wacana juga terikat dengan konteks. Konteks inilah yang dapat membedakan wacana yang digunakan sebagai pemakaian bahasa dalam komunikasi dengan bahasa yang bukan digunakan untuk komunikasi.⁴⁸ Menurut J.S

⁴⁷ Mulyana, *Kajian Wacana; Teori, Metode dan Aplikasi Prinsip-Prinsip Analisis Wacana*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005) 4

⁴⁸ Halliday dan Ruqaiya Hasan. *Bahasa Konteks dan Teks: Aspek-aspek bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial*. (Yogyakarta: Gajah Mada Universitas Press, 1994)

Badudu wacana adalah rentetan kalimat yang berkaitan dengan, yang menghubungkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lainnya. Membentuk satu kesatuan, sehingga terbentuklah makna yang serasi di antara kalimat-kalimat itu.⁴⁹ Selanjutnya dijelaskan juga bahwa wacana merupakan kesatuan bahasa terlengkap dan tertinggi atau terbesar di atas kalimat atau klausa dengan koherensi dan kohesi yang tinggi yang berkesinambungan, yang mampu mempunyai awal dan akhir yang nyata, disampaikan secara lisan dan tertulis.⁵⁰

Secara umum wacana dimengerti sebagai pernyataan-pernyataan. Wikipedia mendefinisikan wacana sebagai perdebatan atau komunikasi tertulis maupun lisan. Masyarakat umum memahami wacana sebagai perbincangan yang terjadi dalam masyarakat ihwal topik tertentu. Dalam ranah yang lebih ilmiah Micheal Stubbs dalam Slemborouk menyatakan bahwa wacana memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut (a) memberi perhatian terhadap penggunaan bahasa (*language use*, bukan *language system*) yang lebih besar dari pada kalimat atau ujaran, (b) memberi perhatian hubungan antara bahasa dengan masyarakat dan (c)

⁴⁹ Menurut Baryadi, baik wacana maupun *discourse* merupakan istilah linguistik yang mengerti sebagai “satuan lingual (*linguistik unit*) yang berada di atas tataran kalimat” lebih lanjut Bayardi, mengungkapkan bahwa analisis wacana mengkaji wacana, baik dari segi internal maupun eksternal. Dari segi internal, wacana dikaji dari jenis struktur dan hubungan bagian-bagian wacana; sedangkan dari segi eksternal, wacana dikaji dari segi keterkaitan wacana itu dengan pembicara, hal yang dibicarakan dan mitra bicara. Dengan demikian, tujuan pengkajian wacana adalah untuk mengungkapkan kaidah kebahasaan yang mengkonstruksi wacana, memproduksi wacana, pemahaman wacana dan pelambangan suatu hal dalam wacana. Kridaklasana mengungkapkan bahwa wacana sebagai satuan bahasa terlengkap dalam hirarki grametikal merupakan satuan gramitikal tertinggi atau terbesar. Lihat. Harimurti Kiridaklasana. *Kamus Linguistik*. (Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 1993) 3

⁵⁰ Sudaryanto. *Metode dan aneka teknik analisis bahasa* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993)

memberi perhatian terhadap perangkat interaktif dialogis dari komunikasi sehari-hari. Slembrouck juga menekankan bahwa analisis terhadap wacana tidak memandang secara bias antara bahasa lisan atau tertulis, jadi keduanya dapat dijadikan objek pemeriksaan analisis wacana⁵¹.

Dalam ranah linguistik, wacana dipahami sebagai unit kebahasaan yang lebih besar dari pada kata atau kalimat, yang dapat melibatkan satu atau lebih orang. Jadi sebuah pidato, dialog, polemik perdebatan, percakapan atau perbincangan dapat dikategorikan sebagai sebuah wacana.⁵² Nunan mendefinisikan wacana sebagai unit bahasa yang lebih besar daripada kalimat, sering berupa satuan yang runtut/koheren dan memiliki tujuan dan konteks tertentu. Nunan melihat unsur-unsur keruntutan dan koherensi sebagai hal yang penting untuk menilai sebuah wacana.

Analisis wacana, dalam arti yang paling sederhana adalah kajian terhadap satuan bahasa di atas kalimat. Lazimnya, perluasan arti istilah ini dikaitkan dengan konteks yang lebih luas yang mempengaruhi makna rangkaian ungkapan secara keseluruhan. Para analisis wacana mengkaji bagian lebih besar bahasa ketika mereka saling bertatutan. Beberapa analisis wacana mempertimbangkan konteks yang lebih luas lagi untuk memahami

⁵¹ Lihat. www.wikipedia.com/diakses 19 juni 2022

⁵² Berkembangnya studi wacana atau analisis wacana dalam ranah linguistik ini merupakan bentuk ketidakpuasan terhadap mazhab linguistik formal struktural yang cenderung lebih terpaku pada sistem kebahasaan terhadap unit mikro seperti imbuhan, kata, frasa, klausa, dan kalimat dan kurang peduli terhadap penggunaan bahasa (Language Use). Padahal makna sering tidak bisa dipahami secara komprehensif dalam kata, klausa atau kalimat yang terpisil dalam konteksnya. Makna sering harus dilihat dalam unit yang lebih besar dan luas seperti percakapan, dan harus mempertimbangkan konteks.

bagaimana konteks itu mempengaruhi makna kalimat.⁵³

Analisis wacana adalah salah satu alternatif dari analisis isi selain analisis isi kuantitatif yang dominandan banyak dipakai. Jika analisis kuantitatif lebih menekankan pada pertanyaan “apa” (what), analisis wacana lebih melihat pada “bagaimana” (how) dari pesan atau teks komunikasi. Melalui analisis wacana dapat diketahui bagaimana isi teks berita dan pesan itu disampaikan. Dengan melihat bagaimana bangunan struktur kebahasaan yang meliputi kata, frase, kalimat, dan lainnya, analisis wacana dapat melihat makna yang tersembunyi dari suatu teks.⁵⁴ Pemahaman tentang wacana dalam wilayah ilmu sosial kemasyarakatan (*cultural Studies*), mendapatkan pengaruh sangat kuat dari Foucault.

Menurutnya wacana (*Discourse*) adalah kumpulan ujaran atau tulisan dilihat dari segi kepercayaan dan nilai yang dikandungnya. Kepercayaan-kepercayaan tersebut membangun suatu cara pandang terhadap dunia, pengelola atau representasi pengalaman-pengalaman, yang sering disebut sebagai ideologi. Tata wacana yang berbeda akan menghasilkan representasi pengalaman yang berbeda pula. Lebih lanjut menurut Foucault,

⁵³ Menurut Nunan, analisis wacana adalah studi mengenai penggunaan bahasa yang memiliki tujuan untuk menunjukkan dan menginterpretasikan adanya hubungan antara tatanan atau pola-pola dengan tujuan yang diekspresikan melalui unit kebahasaan tersebut. Analisis wacana model Nunan ini dilakukan melalui pembedahan dan pencermatan serta mendetail elemen-elemen linguistik seperti kohesi, elipsi, konjungsi, struktur informasi, dan tema untuk menunjukkan makna yang tidak tampak pada permukaan sebuah wacana. Misalnya percakapan yang secara fisik tidak memiliki cohesive links sama sekali dapat menjadi wacana yang runtut dalam konteks tertentu, sementara suatu kelompok kalimat yang memiliki cohesive links justru tidak atau belum tentu menjadi wacana yang runtut, hingga dapat disimpulkan bahwa eksistensi cohesive link tidak menjamin keruntutan suatu wacana. Oleh karena itu dibutuhkan pengetahuan mengenai fungsi setiap ujaran yang ada untuk memahami sebuah wacana. Lihat, David Nunan, *Introducing; Chris Baker. Cultural Studies: Theory and Practice*, (London: Sage, 2000) 78-79

⁵⁴ Deborah Tannen. *Discourse. Analysis*. (Working Paper. Goergetown University, 2004)

wacana merupakan segenap pemikiran atau tulisan yang menggunakan bahasa yang sama untuk membicarakan topik tertentu.⁵⁵

Wacana mencakup konsep yang digunakan untuk memahaminya dan metode yang digunakan untuk memerikasinya. Wacana dapat ditemukan dalam praktik kehidupan tersebut, misalnya dalam percakapan, wawancara komentar, pidato, tulisan-tulisan, artikel, pengumuman, bagian dari buku dan sebagainya. Tetapi wacana bukanlah sekedar koleksi pernyataan-pernyataan yang tidak dikemukakan secara terbuka, melainkan sekumpulan ujaran-ujaran, kalimat atau pernyataan yang ada atau terjadi dan ditentukan oleh konteks sosial sebagai hal yang memberi sumbangan bagi keberlangsungan konteks sosial. Dengan demikian lembaga dan konteks sosial memainkan peran yang penting sekaligus menentukan dalam perkembangan, pemeliharaan serta sirkulasi wacana.⁵⁶

Seperti dialami oleh semua cabang kajian dalam ilmu-ilmu kemanusiaan (*Human Sciences*), Pendekatan analisis wacana juga terpilah berdasarkan paradigma kajian (*paradigm of inquiry*) yang mendasarinya.⁵⁷ Secara umum ada tiga paradigma kajian yang berkembang dan saling bersaing dalam ilmu-ilmu kemanusiaan. Masing-masing adalah analisis wacana positivisme (*Positivist Discourse Analysis*), analisis wacana

⁵⁵ Alex Sobour, “*Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Simiotik dan Analisis Framing*” (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009)

⁵⁶ Roger Fowler, Dalam Sara Mills, *Discourse*. (London: Routledge, 2004) 96

⁵⁷ Stef Slembrouck secara rinci mengkatagorisasikan paling tidak delapan pendekatan yang digunakan dalam membangun teori atau metode analisis wacana yang berkembang dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir ini. Pendekatan-pendekatan tersebut diantaranya adalah pendekatan filosofis, linguistik, linguistik antropologi, Cultural Studies, Poststrukturalis, Teori Sosial, Sosiologi. Lihat, Stef Slembrouck, *What is Meant by Discourse Analysis*, (Belgium: Ghent University, 2006) 1-5

konstruktivisme (*konstruktivist discourse analysis*), analisis wacana kritisisme (*critical discourse analysis*).

Pertama, analisis wacana positivisme (*Positivist Discourse Analysis*), bersandar pada paradigma positivisme, bahasa dilihat sebagai jembatan antara manusia dengan objek di luar dirinya. Terkait dengan analisis wacana, para peneliti bahasa tidak perlu mengetahui makna-makna atau nilai subjektif yang mendasari suatu pernyataan.⁵⁸ Analisis wacana positivistik memperhatikan dan mengutamakan pemenuhan seperangkat kaidah sintaksis dan semantik. Kebenaran semantik dan ketetapan sintaksis menjadi takaran utama dalam aliran ini. Karena itu analisis wacana positivistik diarahkan pada penggambaran tata-aturan kalimat dan paragraf beserta kepanduan makna yang diasumsikan berlaku umum. Bagaimana kalimat baik harus disusun? Bagaimana paragraf yang baik harus ditulis? Bagaimana pula wacana yang baik harus dikembangkan? bertolak dari masalah-masalah ini, kohesi dan koherensi menjadi tolak ukur utama dalam setiap analisis wacana positivistik.⁵⁹

Kedua, analisis wacana konstruktivisme. Penganjur paradigma ini menolak pemisahan manusia sebagai subjek dengan objek. Bahasa tidak dapat dipahami terkecuali dengan memperhatikan subjek pelakunya. Subjek manusia diyakini mampu mengendalikan maksud-maksud tertentu dalam

⁵⁸ Mohammad A.S Hikam, "Bahasa dan Politik: Pengembangan Discursive Practice" dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (ed), Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru, (Bandung, Mizan, 1996) 76

⁵⁹ Gilian Brown and George Yule. *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 54

tindak berwacana. Karena itu, setiap pernyataan pada hakikatnya adalah tindak penciptaan makna. Dalam perspektif ini pula berkembang teori tindak tutur, serta keberlakuan kaidah-kaidah kerjasama dalam percakapan. Analisis wacana dimaksudkan untuk mengungkap maksud-maksud dan makna-makna tertentu dari subjek. Dalam perspektif ini, bila berkehendak memahami suatu wacana, maka tidak ada jalan masuk lain kecuali pengkaji mampu mengembangkan empati terhadap subjek pelaku wacana.⁶⁰

Ketiga, analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*), pandangan ini ingin mengoreksi pandangan konstruktivisme yang kurang sensitive pada proses produksi dan reproduksi makna yang terjadi secara historis maupun institusional.⁶¹ Seperti ditulis A.S Hikam, pandangan konstruktivisme masih belum menganalisis faktor-faktor hubungan

⁶⁰ Pandangan ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran fenomenologi. Aliran ini menolak pandangan empirisme/positivisme yang memisahkan subjek dan objek bahasa dalam pandangan konstruktivisme, bahasa tidak lagi hanya dilihat sebagai alat untuk memahami realitas objektif belaka dan yang dipisahkan dari subjek sebagai penyampai pernyataan. Konstruktivisme justru menganggap subjek sebagai faktor sentral dalam kegiatan wacana serta hubungan-hubungan sosialnya. Dalam hal ini subjek memiliki kemampuan-kemampuan melakukan kontrol terhadap maksud-maksud tertentu dalam setiap wacana. Bahasa dipahami dalam paradigm ini diatur dan dihidupkan oleh pernyataan-pernyataan yang bertujuan. Setiap pernyataan pada dasarnya adalah tindakan pencipta makna, yakni tindakan pembentukan diri serta pengungkapan jati diri dari sang pembicara. Oleh karena itu, analisis wacana dimaksudkan sebagai suatu analisis untuk membongkar maksud-maksud dan makna-makna tertentu. Wacana adalah suatu upaya pengungkapan maksud tersembunyi dari sang subjek yang mengemukakan suatu pernyataan. Pengungkapan itu dilakukan diantaranya dengan menempatkan diri pada posisi sang pembicara dengan penafsiran mengikuti struktur makna dari sang pembicara. Lihat, J.L Austin. *How do to Things with Words*. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962); H.P. Grice. *Studies in the Words*. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989).

⁶¹ Penganjur paradigma krisisme menilai bahwa baik paradigma positivisme maupun paradigma interpretivisme tidak peka terhadap proses produksi dan reproduksi makna. Kedua paradigma tersebut mengabaikan kehadiran unsur kekuasaan dan kepentingan dalam setiap praktik berwacana. Karena itu, alih-alih mengkaji ketepatan tat-bahasa menurut tradisi positivisme atau proses penafsiran sebagai tradisi interpretivisme, paradigma krisisme justru memberi bobot lebih besar terhadap pengaruh kehadiran kepentingan dan jejaring kekuasaan dalam proses produksi dan reproduksi makna suatu wacana. Baik sebagai subjek maupun objek praktik wacana, individu tidak terbebas dari kepentingan ideologik dan jejaring kekuasaan. Lihat, J.L Austin, *How to do with Word....*; H.P Grice, *Studies on the Way Words....*

kekuasaan yang inheren dalam setiap wacana, yang pada gilirannya berperan dalam membentuk jenis-jenis subjek tertentu berikut perilaku-perilakunya. Hal inilah yang melahirkan paradigma kritis. Analisis wacana dalam paradigma ini menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna.

Individu tidak dianggap sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas sesuai dengan pikirannya, karena sangat berhubungan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa disini tidak dipahami sebagai medium netral yang terletak diluar diri si pembicara. Bahasa dalam pandangan kritis dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi didalamnya. Oleh karena itu, analisis wacana untuk membongkar kuasa yang ada dalam setiap proses bahasa; batasan-batasan apa yang diperkenankan menjadi wacana, perspektif yang mesti dipakai, topik apa yang dibicarakan, dengan pandangan semacam ini, wacana melihat bahasa selalu terlibat dalam hubungan kekuasaan, terutama dalam pembentukan subjek, dan berbagai tindakan representasi yang terdapat dalam masyarakat⁶².

Meskipun ada banyak ranting aliran (*Variance*) dalam paradigma ini, semuanya memandang bahwa bahasa bukan merupakan medium yang netral dari ideologi, kepentingan dan pengaruh kekuasaan atau politik,

⁶² Sakban Rosidi, *Violence Discourse or Discursive Violence? Toward a Reciprocal Model of Relationship between Language and Violence*, "Poitica Journal of Language and Literature, Volume 1, No 1 Agustus 2001

karena itu, analisis wacana kritis dikembangkan dan digunakan sebagai piranti untuk menganalisis kepentingan, ideologi, dan praktik kuasa dalam kegiatan berbahasa dan berwacana. Namun penulis disini memilih analisis wacana kritis yang dibawa oleh Teun A. Van Dijk karena studi ini melibatkan berbagai disiplin ilmu: analisis wacana, sejarah, psikologi, ilmu-ilmu sosial dst. Artinya model analisis Van Dijk ini tidak hanya membahas objek secara kritis tetapi teori yang digunakan serta penerapannya secara kritis.⁶³

⁶³ Haryatmoko *Critical Discours Analisis, (Landasan Teori, Metodologi, Penerapan)* (Depok:PT Raja Grafindo Persada, 2022) 77

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kualitatif karena yang digunakan adalah non angka, penelitian ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan dan menganalisis fenomena peristiwa yang meliputi sosio politik dan sosio agama⁶⁴. Deskripsi dan analisis yang dilakukan dalam penelitian ini merupakan studi tokoh yang bertujuan melihat konsep *masalah* yang bangun oleh al-thufi dan al-Buthi. Penggolongan lain penelitian ini seperti dalam bukunya Cik Hasan Bisri yakni model penelitian fiqh adalah termasuk ke dalam jenis penelitian fuqaha⁶⁵

Pendekatan penelitian studi tokoh mengacu pada bidang ilmu yang dijadikan landasan objek penelitian⁶⁶. Dalam penelitian ini objeknya adalah pemikiran Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramdhan al-Buthi tentang konsep Masalah dengan mendialektikakan kedua tokoh di atas. Dengan objek tersebut, pendekatan yang dipilih dalam penelitian ini adalah wacana kritis Van Dijk. Ciri khas dari pendekatan ini membagi tiga elemen penelitian yaitu Teks, Kognisi Teks dan analisis sosial. Pada tahapan teks akan melihat persamaan dan perbedaan dari kedua tokoh dalam mendeskripsikan *Maslahah*. Tahapan kognisi teks untuk melihat pengaruh sosio politik dan keagamaan terhadap lahirnya konsep masalah dari kedua tokoh. Analisis

⁶⁴ Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif R&D* (Bandung: Alfabeta, 2012) 9

⁶⁵ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh* (Bandung: Prenada Media, 2003) 45

⁶⁶ Syahrin Harapah, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006), 67.

sosial atau konteks untuk melihat bangunan masalah dari al-Thufi dan al-Buthi apakah bersifat konstruktif atau dekonstruktif, penulis juga menambahkan pendekatan epistemologi bayani, burhani dan irfani dari Abid al-Jabiri untuk mendukung objektivitas penelitian.

B. Sumber Data

Penelitian ini membutuhkan data pokok dari kitab *Dhawabit al-Maslahah fi Syariah al-Islamiyah* dan *Syarah Arba'in Nawawi*. Bahkan untuk kepentingan analisa untuk memperjelas masing-masing konsep masalah dari kedua ulama tersebut dibutuhkan kitab-kitab karangan kedua Ulama" tersebut. Keseluruhan sumber data dalam penelitian ini dapat dikategorikan menjadi jenis, yaitu primer dan sekunder. Rincian dari kedua sumber tersebut sebagai berikut.

1. Sumber data primer

Sumber data primer dalam penelitian ini dibagi menjadi dua,

a. Sumber data yang digunakan untuk mengungkapkan konsep Masalah Najmuddin al-Thufi

- 1.) *At-Ta'yin fi Syarah Arbain Nawawi* karya al-Thufi
- 2.) *Syarah Arba'in Nawawi: Mulhiq al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami* karya Musthafa Zaid
- 3.) *al-Maslahah fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, karya Musthafa Za'id
- 4.) *Nash Risalah* dalam karya Abdul Wahab Khallaf *Syarah Mukhtashar al-Rawdah* karya Musthafa Za'id

- b. Sumber data yang digunakan untuk mengungkapkan konsep masalah Sa'id Ramadhan al-Buthi.

1). *Dhawabit al-Maslahah fi Syariah al-Islamiyah*

2. Sumber data sekunder

a. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah* karya as-Syatibi

b. *Dekontruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Masalah*

Najmuddin al-Thufi Karya Abdallah M, al-Husayn al-Amiri.

c. *Teori hukum islam dan multikulturalisme* karya Roy Purwanto.

d. *Mashadir al-Tasyri* karya Abdul Wahab Khallaf

e. *Nadhariyyah al-Maslahah* karya Husein Hamid Hasan

Data sumber sekunder yang lain adalah literature berupa buku-buku, karya ilmiah dan sumber-sumber lain seperti jurnal, tesis, yang mempunyai relevansi dengan pembahasan yang dikaji

C. Pengumpulan Data

Karena alam penelitian ini penulis tidak menggunakan sumber data lapangan maka dalam penelitian ini penulis hanya akan memaparkan teknik dan pengumpulan data kepustakaan. Adapun prosedur atau tahap-tahapnya adalah sebagai berikut:

1. Mengumpulkan bahan-bahan pustaka yang berkaitan dengan pemikiran Najmuddin al-thufi dan Sa'id Ramdhan al-Buthi seputarmaslahah.
2. Dari sekian banyak bahan pustaka yang sudah terkumpul penulis akan memilah dua bagian. Yang pertama: bahan pustaka yang berkaitan dengan pemikiran najmuddin al-Thufi tentang masalah dan kedua

bahan pustaka yang berkaitan dengan pemikiran Sa'id ramadhanal-Buthi.

3. Membaca bahan pustaka semuanya yang telah dipilah-pilah tadi baik tentang substansi pemikiran Najmuddin al-Thufi dan unsur-unsur yang mengitarinya dan juga bahan pustaka yang berkaitan dengan pemikiran Sa'id Ramadhan al-Buthi. Penelaahan isi salah satu bahan pustaka dicek oleh bahan pustaka lainnya dan bila perlu dilakukan berulang-ulang.
4. Mencatat isi bahan pustaka yang berhubungan dengan rumusan masalah. Pencatatan ini penulis lakukan sebagaimana yang tertulis dalam bahan pustaka yang dibaca. Hal ini untuk menghilangkan pencatatan berdasarkan hipotesis awal dari penulis. Catatan tersebut penulis tulis secara jelas dalam lembaran khusus yang digunakan dalam penelitian.
5. Karena sebagian besar bahan pustaka penelitian ini adalah bahasa asing (bahasa arab) maka terlebih dahulu dilakukan penerjemahan isi catatan kedalam bahasa Indonesia.
6. Mengklarifikasikan data dari tulisan dengan merujuk kepada pertanyaan penelitian.
7. Berdasarkan hasil klarifikasi tersebut dilakukan klarifikasi yang lebih spesifik yaitu sub kelas data.

Masing-masing kelas dan sub-kelas data diberi kode kemudian ditabulasi sehingga tampak relasi antar kelas data yang mencerminkan suatu

kesatuan pemikiran yang komprehensi⁶⁷

D. Analisis Data

Teknik analisa data dalam penelitian kualitatif ini secara umum menggunakan analisa induktif. Dengan teknik induktif, peneliti tidak memaksakan diri untuk membatasi penelitan guna menerima atau menolak dugaan-dugaan, melainkan mencoba memahami situasi (*make sense of the situation*) sesuai dengan bagaimana situasi tersebut menampilkan diri. Analisa induktif ini dimulai dengan observasi khusus yang akan memunculkan tema-tema, kategori-kategori, dan pola hubungan diantara kategori-kategori tersebut.⁶⁸

Sebagai penelitian yang menggunakan pendekatan analisis wacana kritis, ada beberapa tokoh yang bisa penulis gunakan, di antaranya: Analisis Wacana Kritis Norman Fairlough (*dialectical Relational Approach*), Analisis Wacana Kritis Theo Van Leeuwen (*Sosial Actors Approach*), Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk (*Socio-cognitive Approach*), Analisis Wacana Kritis Ruth Wodak (*Discours-Historica Approach*), Analisis Wacana Kritis Sara Mills (*Feminist Stylistic Approach*),⁶⁹. Setiap tokoh mempunyai ciri khas pendekatan dan penekanan terhadap

⁶⁷Hasjim Abbas, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Materi Kuliah Studi Fiqh Konteporer) (Jombang: Unuversitas Darul Ulum, 2010), 45

⁶⁸ Imam Gunamawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik* (Jakarta: Bumi Aksaran, 2013) 93

⁶⁹Haryatmoko *Critical Discours Analysis, (Landasan Teori, Metodologi, Penerapan)* (Depok:PT Raja Grafindo Persada, 2022) 45-69

objek kajian, diantara beberapa tokoh di atas penulis menggunakan analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk.

Sebernanya ada banyak model analisis wacana yang dikembangkan oleh beberapa ahli, seperti apa yang di katakan oleh Eriyanto, secara umum pendekatan ini dapat diringkas menjadi dua, *Pertama*, Analisis Bahasa Kritis (*Critical Linguistic*), analisis bahasa ini memfokuskan pada bahasa dan menghubungkannya dengan ideologi, inti dari gagasan ini adalah melihat bagaimana gramatika bahasa membawa posisi dan makna ideologi tertentu.⁷⁰ *Kedua*, Analisis Wacana Prancis (*French Discours Analisy*) gagasan ini memusatkan bahasa dan ideologi, kata Pecheux pertemuan pada pemakaian bahasa dan materialisasi bahasa dapat dilihat dari ideologi dari author.

Meski begitu yang paling banyak dipakai adalah model Van Dijk, hal ini karena ia mengelaborasi elemen-elemen wacana sehingga ia bisa didayagunakan dan dipakai secara praktis, pendekatan analisis wacana kritis Van Dijk, dikenal dengan pendekatan kognisi sosial, yang menyertakan analisis terhadap kognisi pembuat wacana dalam proses pembentukan wacana dan juga melibatkan analisis kebahasaan secara lebih mendalam untuk membongkar relasi kuasa dan dominasi yang memproduksi pada wacana. Van Dijk mengklasifikasikan elemen wacana menjadi tiga, yaitu teks, kognisi sosial dan konteks sosial.

⁷⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: Lkis, 2011) 8-13

Pada tataran teks ini terbagi menjadi tiga, struktur makro, superstruktur⁷¹, dan struktur mikro⁷². Dalam kaitan penelitian ini, dalam dimensi teks pada analisis objek, akan terlihat kontras dari masing-masing tokoh terkait objek materil yang dibahas yaitu konsep *masalah*, yang kemudian kognisi sosial hadir (tahapan kedua), fokus pada tahapan ini adalah untuk melihat situasi atas lahirnya teks, mengintegrasikan antara teks dan konteks yang nantinya dapat terlihat, dalam situasi apa teks itu terkonstruksi (terbentuk) dan apa yang mempengaruhi terbentuknya teks.

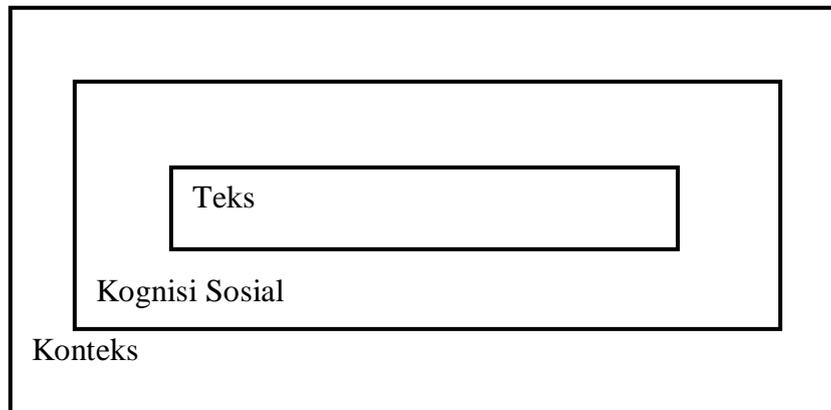
Selanjutnya pada fase akhir terakhir, yaitu konteks atau analisis sosial, dalam tahapan ini akan terlihat kekuasaan (power) atau dominasi yang mempengaruhi terbentuknya teks. Analisis Van Dijk ini menghubungkan analisis tekstual yang memusatkan hanya pada teks ke arah analisis yang komprehensif bagaimana teks diproduksi, baik dalam hubungannya dengan individu atau masyarakat. Model analisis Van Dijk ini digambarkan sebagai berikut⁷³

⁷¹ Superstruktur menunjuk pada kerangka suatu wacana atau skematika, seperti kelaziman percakapan atau tulisan yang dimulai dari pendahuluan, dilanjutkan dengan isi pokok, diikuti oleh kesimpulan, dan diakhiri dengan penutup, bagian mana yang didahulukan serta bagian mana yang dikemudiankan akan diatur demi kepentingan pembuat wacana, lihat, Teun, A. Van Dijk *Ideologi and Discours: A Multidisciplinary*.

⁷² Struktur Mikro pada makna setempat (local meaning) suatu wacana) ini dapat digali dari aspek simantik, sintaksis, stilistika, dan retorika, simantik suatu wacana mencakup latar, rincian, maksud, pengandaian, serta nominalisasi *Ibid*.

⁷³ Eriyanto, *Analisis wacana*. 225

Tabel. 3.1 Contoh Analisis Wacana Kritis Teun Van Dijk



Penulis akan menggunakan model analisis wacana kritis dengan cara kerja seperti di atas untuk membaca, mengkritisi dan mengungkap epistemologi dan ideologi konsep *masalah* Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramdhan al-Buthi yang tertuang dalam karya-karya dari keduanya. Langkah ini cukup beralasan mengingat konsep masalah yang ditawarkan kedua tokoh ini tidak dapat dilepaskan dari pergumulannya dengan berbagai aliran keagama'an ,trend pikiran dan kondisi kultural saat itu, ditambah keterpautan tahun dari kedua tokoh ini sangat jauh sekali. Sebagai teori yang bertujuan untuk mengungkap konstelasi kekuasaan serta kultur budaya dibalik terbentuknya sebuah teks (wacana), analisis wacana kritis (*critical discours analysis*) dalam hal ini akan digunakan untuk menyingkap “hal yang tidak dikatakan” dibalik konsep masalah dari kedua tokoh di atas.

E. Keabsahan Data

Proses pengecekan keabsahan data sangat diperlukan karena data dalam penelitian ilmiah harus dapat dipercaya dan dipertanggung jawabkan. Untuk menentukan keabsahan temuan dalam penelitian digunakan metode

sebagai berikut:

1. Kecermatan dalam pengamatan

Meningkatkan ketekunan dan kecermatan dalam pengamatan secara berkelanjutan bertujuan agar kepastian data dan urutan pengumpulan data dicatat secara sistematis. Meningkatkan kecermatan merupakan salah satu cara mengontrol atau mengecek pekerjaan apakah data yang telah dikumpulkan, dibuat, dan disajikan sudah benar atau masih dalam fase perbaikan. Untuk meningkatkan kecermatan dalam penelitian, peneliti membaca ulang berbagai referensi, buku, dan dokumen-dokumen lain terkait dengan konsep Masalah al-buthi dan al-thufi serta mengkaji ulang beberapa sumber yang dianggap pokok penelitian.

2. Triangulasi

Triangulasi adalah pengecekan data dari berbagai sumber dengan berbagai cara dan berbagai waktu. Tujuannya adalah untuk mengetahui sejauh mana kebenaran data yang diperoleh sebagai pedoman dalam analisis data yang telah dilakukan.⁷⁴ Arahan dari pembimbing dalam mengetahui pola mengerjakan tulisan sampai tahap akhir menjadi sesuatu yang sangat penting dan mendukung, khususnya dalam menentukan alat pendekatan dalam menganalisis objek serta cara kerja sebuah metode penelitian.

Dalam penelitian ini, hasil dari pengumpulan data kedua tokoh ini dengan mendialektikakan keduanya, penulis menggunakan analisis

⁷⁴ Sirajudin Saleh, *Analisis data kualitatif*, (Yogyakarta, Lkis, 2014) 11

wacana kritis untuk melihat, menganalisis dari konsep *al-maslahah* yang ditawarkan kedua tokoh di atas, hasil dari penelitian ini adalah terdapat tiga tahap sebagai cara kerja wacana kritis dalam melihat objek yaitu teks, kognisi sosial, dan analisis sosial atau konteks. Perbedaan dan persamaan terlihat pada tahap teks, pada tahap kognisi sosial ditemukan bahwa perbedaan sosio keagamaan dan politik yang melatar belakangi kedua tokoh menjadi *illat* perbedaan keduanya dalam mendefinisikan konsep *al-maslahah*. Tahap analisis sosial, ditemukan bahwa konsep *maslahah* yang dibangun al-Thufi masih pada taraf perlu sempurnakan, akan tetapi penulis dapat memberikan aplikasi konkrit dari konsep *maslahah* al-Thufi pada sub bab implementasi dari kedua tokoh.

BAB IV
KONDISI SOSIO HISTORIS YANG MELATAR BELAKANGI
LAHIRNYA KONSEP MASLAHAH AL-THUFI DAN AL-BUTHI

A. Latar Belakang Sosial dan Intelektual Al-Thufi

1. Kelahiran Al-Thufi

Najmuddin al-Thufi nama lengkapnya adalah sulaiman (ada yang menambahkan Abu ar-Rabi') bin Abd al-Qawi Ibn Karim Ibn Sa'id al-Thufi asl-Sarsari al-Baghdadi, al-Hambali. Nama al-Thufi sebenarnya dinisbtakan dengan *Thaufa*, sebuah desa di Sarsara dekat baghdad dimana ia dilahirkan⁷⁵ Najm al-Din yang berarti “bintang agama” merupakan nama panggilan atau gelar (*laqab*) yang diberikan murid-muridnya. Kadang juga ia dikenal dengan nama Ibn Abd al-Abbas.

Mengenai tahun kelahirannya, para ulama berbeda pendapat. Ibn Hajar al-Asqalani dalam kitabnya *al-Dzurar al-kamil*, menyebutkan bahwa al-Thufi lahir pada tahun 657 H (1256 M) Ibn Rajab dalam kitabnya *Zail Thabaqat al-Hanabilah*, Ibn Imad dalam *Syarazat al-Dzihab* dan Abu Yaman al-Alimi dalam kitabnya *Ins al-Jalil* berpendapat bahwa al-Thufi lahir di atas tahun 670 H. Sedangkan Mushtafa Zaid menetapkan tahun 675 H sebagai tahun kelahiran al-Thufi⁷⁶, setelah ia meneliti berbagai sumber dan indikasi, khususnya melalui buku al-thufi

⁷⁵ Ibn al-Imad, *Syarazat al-Dzahab fi Akhbari Man Dzahab* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.t) Jilid 7, Hlm. 39. Bisa dilihat juga dalam Mushtafa Zaid, *Al-Maslahah Fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi* (t.tp: Dar al-fikr al-Arabi, t.th) hlm. 65

⁷⁶ Abd al-Wahab Khallaf, *Mashdair al-Tasyri' fima La Nasha Fihi* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972) 105.

sendiri berjudul *al-Iksir fi Qawaid al-Tafsir*⁷⁷.

Mengenai tahun meninggal al-Thufi juga terdapat perbedaan pendapat. Musthafa Zaid berpendapat bahwa al-Thufi wafat pada tahun 716 H di Yerusalem. Kesimpulan ini setelah meneliti kitab al-Thufi *Syarh Arba'in Nawawiyah* yang ditulis pada 13-28 Rabiul Akhir 713 H di kota Qus Iran dan kitab *al-Isyarah al-Ilahiyah ila Mabahis al-Ushuliyah* yang ditulis pada 13-23 Rabi'ul Awwal 716 H di Baitul Maqdis Yerusalem⁷⁸. Sedangkan al-Suyuthi berpendapat bahwa al-Thufi meninggal pada tahun 711 H, dan menurut al-Safandi al-Thufi wafat pada tahun 710 H berdasarkan pendapat al-Khawansadi dan Shahib al-Dzunun⁷⁹.

Tidak banyak informasi tentang kehidupan al-Thufi, hanya ia dikenal sebagai ualama' mazhab Hambali yang rasional dan mempunyai perhatian besar pada akal dan masalah. Pada tahun 705 H, selama tinggal di Mesir, al-Thufi pernah diarak di jalanan Kairo, dipenjarkan dan dibuang oleh penguasa karena permintaan ahli fiqh Hambali ortodok dan hakim waktu, yaitu Sa'id al-Din al-Harisi (w. 711 H). al-Thufi dengan pendapatnya yang rasional dianggap melawan hakim, melawan hukum,

⁷⁷ Salim Ibn Muhammad al-Qarni dalam tahqiqnya kitab *al-intisar al-Islamiyah*, berdasarkan analisis Hamzah al-Fakhri dalam Desertasinya, menyatakan bahwa apa yang dikemukakan oleh Ibn Rajab dan Musthafa Zaid tidak sejalan dengan bukti sejarah, ketika al-Thufi menghafalkan kitab *Mukhtashar al-Harraqi* dan kitab *Luma' Ibn Jinni*, ia membaca di hadapan faqih sarsar, ia hafalkan juga kitab *Muharrar*. serta berguru pada ulama'-ulama' besar di Beghdad, di sana ia juga membahas beberapa cabang ilmu dan menyusun kitab *al-Iksir fi Qawaid al-Tafsir* sebelum abad ke-7. Demikian ini otomatis menggugurkan pendapat Ibn Rajab dan Musthafa Zaid. Al-Qarni lebih setuju dengan pendapat bahwa al-Thufi lahir pada tahun 657 H. Lihat Salim Ibn Muhammad al-Qarni, 'Tahqiq' dalam Najmuddin al-Thufi. *Al-Intisar al-Islamiyah fi Kasf al-Syibhi*

⁷⁸ Musthafa Zaid, *Maslahah Fi al-Tasyri'*... 69

⁷⁹ Saifudin Zuhri, "masalah dan Implikasinya sebagai sumber hukum Islam: Studi Tentang Konsep Najmuddin al-Thufi", Desertasi (Yogyakarta: UIN Suka, 2008), 41

melawan penguasa dan haidist-hadist Nabi Nabi⁸⁰. Meskipun banyak ulama saat itu yang menolak pemikiran rasional al-Thufi, tetapi mereka sengaja menyembunyikan pendapat al-Thufi, dengan tidak mengutipnya, dan langsung mengkritik dan menyalahkan al-Thufi. Hal ini sepertinya sengaja dilakukan oleh ulama' saat itu, agar pemikiran-pemikiran rasional al-Thufi tidak bisa dinukil dan diikuti oleh generasi setelahnya.

Di antara ulama yang semasa dengan al-Thufi dan mengkritiknya adalah Ibn Rajab (w. 795), seorang faqih mazhab hambali. Ibn Rajab menuduh al-Thufi sebagai seorang syiah Rafidhah yang tidak bermoral (*fujur*), bodoh (*al-Jahl al-Azhim*), menyembunyikan keimanannya (*taqiyyah*) dan munafik. Namun dalam seluruh kritiknya kepada al-Thufi, ia berusaha menghindari menyebutkan poin-poin pemikiran masalah al-Thufi⁸¹.

Bahkan pada saat itu ada sekitar 30 buku yang menampilkan pendapat al-Thufi tentang masalah, namun hingga saat ini buku-buku tersebut tidak ditemukan⁸². Kecuali satu yaitu *Syarh al-Arbain al-Nawiyah* karya al-Thufi⁸³, yang sengaja “dibiarkan” oleh Ibn Rajab

⁸⁰ Konspirasi untuk melawan al-Thufi yang dilakukan oleh ulama' dan penguasa saat itu karena al-Thufi di anggap terlalu rasional dengan pendapat-pendapat yang berakibat “mengancam” eksistensi penguasa dan ahli hukum serta agamawan saat itu. Al-Thufi selanjutnya di tuduh sebagai syiah rafidhah yang hanya mengakui empat khalifah pertama, khususnya pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Tuduhan tanpa dasar ini sengaja dibuat agar posisi dan pemikiran al-Thufi tidak diterima. Lihat Abdullah. M. Al-Husein al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam: Pemikiran Hukum Najmuddin al-Thufi*, terj. Abdul Basir (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004) 30.

⁸¹ Abdullah. M. Al-Husein al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum...* 45

⁸² Ibn Rajab meneliti buku-buku yang mengutip pendapat al-Thufi dan menemukan sekitar 30 buku yang memuat pendapat al-Thufi. *Ibid.*

⁸³ Hilangnya buku-buku yang memuat pendapat al-Thufi tentang masalah ini memang disengaja oleh penguasa dan ahli hukum saat itu. Ini dilakukan untuk menimalisir pengaruh masalah al-Thufi dalam pemikiran hukum Islam.

dengan tujuan untuk menyerang balik al-Thufi. Penghapusan jejak pemikiran masalah al-Thufi yang dilakukan ulama' pada saat itu telah menghilangkan khazanah agung dan pemikiran briliyan al-Thufi kecuali sedikit yang sampai pada generasi sekarang, yaitu beberapa bab dalam kitab *al-Syarah al-Arbain Nawawiyah*.

Kitab ini diedit oleh Jamal al-Din al-Qosimi dan dipublikasikan secara periodik dalam jurnal *al-Manar* oleh Rasyid Ridha pada tahun 1906 M. Selanjutnya disempurnakan pada bagian-bagian tertentu oleh Musthafa Zaid dan dipublikasikan dengan judul *al-Maslahah di al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*.

2. Kondisi Politik Saat Lahirnya Al-Thufi

Ada peristiwa besar yang mengiringi kelahiran al-Thufi, yaitu peristiwa perang salib yang berkobar pada dekade akhir abad ke 5 H yang berlangsung selama dua abad⁸⁴ dan penyerbuan tentara mongol ke Baghdad. Kedua peristiwa besar ini sangat mempengaruhi kehidupan ekonomi, politik, dan keilmuan umat Islam.

⁸⁴ Perang Salib I terjadi antara tahun 1096-1099 dengan kekalahan di pihak tentara muslim, yang terutama diwakili oleh pasukan Bani Saljug, dinasti Turki yang baru saja menguasai Persia, dan Asia Barat. Kekalahan tersebut menyebabkan tentara salib dapat menduduki yarusalem.

Perang salib II terjadi antara 1147-1149, dan Perang Salib III antara 1189-1192. Perang Salib II tidak begitu seru karena kurang didukung oleh negara-negara lain di eropa kecuali Prancis. Ketika perang salib III meletus, Damaskus (Syiria sekarang) berada di bawah pemerintahan Bani Mamalik, sebuah dinasti turki lain yang menyingkirkan Bani Saljug.

Perang salib IV terjadi antara 1195-1198. Perang salib V antara 1201-1204. Perang salib VI antara 1217-1228. Namun secara resmi perang ini dihentikan pada tahun 1270 dengan gencatan senjata menyeluruh dan perjanjian damai. Perang sa;ib VI berkobar wilayah syria dan lebanon. Pada waktu yang sama, negeri islam di negara lain di sebelah timur, yaitu wilayah Irak, Iran, Azebaijan, Turkmenistan, dan Uzbekistan sekarang (dulu dua yang terakhir ini disebut Khwarizmi dan Transoxiana)

Pada saat al-Thufi lahir, perang salib sedang berkobar di Syam, Andalusia, Mesir, Afrika dan berbagai kota lainnya. Perang ini terjadi bukan satu dua kali, tetapi secara beruntun dalam enam gelombang. Rentang masa peperangan pun sangat lama, hampir dua abad, antara tahun 1096 hingga 1270 M. Perang-perang kecil sering terjadi menyelingi jeda enam perang besar yang terjadi secara bergelombang itu⁸⁵.

Implikasi terjadinya perang salib bagi kaum muslimin adalah instabilitas ekonomi politik, budaya dan yang tersebar adalah keilmuan. Hal ini karena kaum muslimin disibukan dengan pertempuran dengan orang-orang Nashrani. Selain itu pula, mereka berhasil membawa pulang banyak khazanah Islam yang sangat berharga ke Eropa. Di antara khazanah ialah naskah dan buku-buku ilmu pengetahuan, filsafat, kesastraan, dan kitab-kitab agama. Kitab-kitab itu dikaji dengan cermat dan yang dianggap penting diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Latin. Kegiatan tersebut dua abad kemudian melahirkan apa yang kita kenal sebagai Renaissance.⁸⁶

Peristiwa besar kedua yang mengiringi kelahiran al-Thufi adalah penyerbuan tentara Mongol ke Baghdad. Kalau melihat konteks historis maka setahun setelah kelahirannya pasukan Mongol menyerbu kota

⁸⁵ Muhammad Kurdi Ali, *al-Islam wa Hadharah al-Arabiyyah*, jilid 1 (Ttp: Ta'lif wa al-Nasyir, 1355 H) 292-294.

⁸⁶ Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Umayyah Hingga Imperialisme Modern*, Terj. Fadhl Bahri (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1998)

Baghdad yang dipimpin oleh Hulaghu Khan⁸⁷ pada tahun 1258 M⁸⁸. Jatuhnya kota Baghdad oleh serbuan orang Mongol ini merupakan tragedi yang sangat memilukan dalam sejarah umat Islam. Sekaligus sebagai pengalaman yang kelabu dalam sejarah umat Islam. Betapa tidak karena setelah jatuhnya Baghdad maka secara tidak langsung merupakan awal kehancuran awal kaum Muslimin. Implikasinya dari tragedi ini makan situasi politik maupun keilmuan umat Islam menjadi berantakan⁸⁹.

Setelah terjadinya penyerbuan yang menyebabkan ketidakmenentuan ini, jelas membawa dampak yang sangat negatif bagi dunia Islam. Akibatnya pemahaman ajaran Islam secara umum mengalami kemunduran. Hal ini juga menimpa terutama pada bidang hukum Islam. Hukum Islam mengalami kemunduran yang cukup lama yaitu dari pertengahan abad keempat hijriyah sampai akhir abad ketigabelas hijriyah⁹⁰.

⁸⁷ Hulagu Khan, juga dikenal dengan sebutan *Hulegu*, *Hulegu* and *Halaku* (1217-1265) adalah Khan pertama dari dinasti Khan yang menguasai wilayah Persia. Pada masa kekuasaannya dia berhasil menaklukkan banyak wilayah di Asia Barat Daya atau yang sekarang lebih dikenal dengan timur tengah, dengan diikuti oleh kekejaman yang luar biasa pada setiap daerah yang ditaklukkannya termasuk penghancuran kota Baghdad yang pada saat terkenal sebagai pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan dunia pada 1258 yang diikuti oleh pembantaian besar-besaran penduduk yang tinggal disana.

⁸⁸ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Terj. H.M Mulyadi Djojowartono dkk (Jakarta: Panitia Penerbit, 1996) 29

⁸⁹ Lihat Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah* Terj. Anas Muhyidin (Bandung: Pustaka, 1983) 37

⁹⁰ Bisa dilihat dalam Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1971) 70-72

Pada masa itu, umat Islam terjebak dalam keungkuhan logosentrisme⁹¹. Umat Islam tidak berani berinisiatif untuk mencapai sebagai seorang mujtahid mutlak, karena mereka telah merasa cukup dengan mengikuti pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh para Imam mujtahid sebelumnya sebagaimana Imam-Imam terkenal seperti: Abu Hanifah, Malik, al Syafii dan Ahmad bin Hanbal.

Sikap taqlid⁹² umat islam masa ini tampaknya juga dipengaruhi oleh suasana politik yang tidak begitu bersahabat. Banyaknya wilayah Islam yang terpecah-pecah dalam wilayah kecil-kecil itu sedikit banyak menimbulkan konflik bahlan peperangan serta saling fitnah. Ketenangan yang diharapkan menjadi jauh dari kenyataan⁹³. Sehingga perhatian serta gairah intelektual menjadi “mandul” bahkan kemunduran yang sangat drastis.

⁹¹ Menurut Muhammad Arkoun ada beberapa indikator yang bisa dijadikan ukuran kecenderungan pada pemikiran logosentrisme. *Pertama*, pemikiran Islam dikuasai oleh nalar dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (tuhan) jadi ia lebih bersifat etis estetis dari pada kritis filosofis, *Kedua*, nalar yang bertugas mengenali kebenaran (fungsi) manakala telah menjadi sempit dan hanya bergerak di wilayah kelahirannya kenyataan ini bisa dilihat bahwa tentang pengembangan hukum Islam amat sulit, misalnya membahas tentang politik Islam dalam literatur masih membahas tentang khalifah perbudakan dan sejenisnya, padahal masih banyak tema-tema aktual yang relevan, seperti demokrasi, HAM, Gender, dan sebagainya. Lihat Muhammad Arloun, *al-Islam al-Akhlaq wa al-Siyasah* (Baerut: Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1990) 90; M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995) 58. Akhmad Minhaji, *Hak-hak asasi manusia dalam hukum Islam: Penafsiran baru tentang posisi Minoritas Muslim*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* No, 2 Vol V halaman 22.

⁹² Terdapat kontroversi dalam mengidentifikasi masa awal munculnya taqlid dan era kejumudan, versi pertama merujuk munculnya taqlid pasca runtuhnya Baghdad. Versi kedua yakni pendapat Ibn Hazm (dalam salah satu riwayat) dan al-Saukani, menyatakan bahwa Taqlid sudah muncul sejak tahun 140 Hijriyah, Ketiga, yakni menurut Ibn Qoyyim al-Jauziyyah dan Ibn Hazm (dalam versi riwayat lain) menegaskan munculnya taqlid sejak abad ke IV Hijriyyah, Lihat Yahya Muhammad, Lihat, *al-Ittihad wa Taqlid wa Itba' wa Nazhr* (Baerut: Dar al-Intisyar al-Arabi, cet 1, 2000) 91

⁹³ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah..* 37-38

Selain sikap taqlid yang begitu mengakar (*deep rooted*), kondisi umat Islam diperparah lagi oleh sikap fanatisme terhadap madzhab masing-masing secara berlebihan. Sehingga pembelaan terhadap madzhab masing-masing terlalu berlebihan dan cenderung untuk menyalahkan pengikut madzhab yang lain. Kecenderungan umumnya tidak lagi menggali dari sumber aslinya yaitu al Quran dan al Hadis, tetapi berpegang pada pendapat ulama terdahulu⁹⁴.

Hakim pada masa sebelumnya adalah seorang yang berijtihad namun pada fase selanjutnya menjadi kaum “muqallidin” (taqlid). Kenyataan ini mungkin lebih disebabkan karena pada akhir abad keempat hijriyah para ulama menetapkan penutupan pintu ijtihad⁹⁵ dan membatasi kekuasaan para hakim dan para pemberi fatwa dengan mencukupkan pendapat-pendapat yang telah ada ulama sebelumnya⁹⁶.

Sebagai konsekuensi logis dari fenomena semacam ini maka yang terjadi pada para Fuqaha' itu hanya berputar-putar pada persoalan yang telah dibahas ulama sebelumnya dengan cara mengulasnya, memilah-

⁹⁴ Ahmad Hanafi, *Pengantar sejarah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984) 206.

⁹⁵ Menurut Wael. Hallaq, pintu ijtihad tidak pernah tertutup, baik secara teoritis maupun secara praktis, lacakan sejarah menunjukan bahwa tidak diketahui secara siapa yang telah menutup pintu ijtihad. Hallaq justru memberikan bukti-bukti historis bahwa akhir abad IV H pernah ada beberapa mujtahid yang secara terang-terangan menentang pendapat imam mazhabnya. Di antaranya adalah Ibnu Hasan al-Tanukhi, seorang penganut mazhab Hanafiyyah dan Ali bin Husyan bin Harbawayh dari mazhab Syafi'iyah. Pada masa ini pula banyak ditemukan cendekiawan-cendekiawan penentang Taqlid seperti Abdul Jabbar dan al-Basri. Wael B. Hllaq, *Sekarang Teori Hukum Islam: Pengantar fiqh Mazhab Sunni*, (pent) E. Kusdaningrat dan Abdul Haris bin Wahid. Cet ke-2 (Jakarta. PT. Raja Grafindo Persada, 2000,) Muhammad al-khudari Biek, *Tarikh Tasyrik al-Islami* (Jeddah: al-Haramain, t.th.) 325

⁹⁶ Kenyataan semacam ini menjadikan hukum Islam tersing dengan realitas hukum Islam hanya menjadi kenyataan di dalam buku, namun menjadi asing di lapangan lantaran tidak cukup bisa merespon setiap dinamika yang berkembang seiring percepatan waktu. Hukum Islam menjadi barang antik yang tidak boleh tersentuh tangan sejarah karena sudah di anggap “angker” serta Absolut *Ibid...* 208.

milah pendapat yang kuat diantara yang lemah. Mengulas disini tidak sampai pada tataran kritik lantaran kritik pada masa itu masih sangat dianggap tabu serta tidak lazim. Pembahasan itu hanya sampai pada “syarah”. Kemudian dari “syarah” ini diberi penjelasan lagi dengan nama “Hasyiyah” atau orang menyebut “Ta’liqat”⁹⁷.

Karya-karya fiqh pada masa ini hanyalah produk pembacaan tautologis, reproduktif atau pengulang-ulangan (*al-Qira’ah al-Mutakarrirah*), bukan pembacaan produktif-inovatif (*al-Qiraah al-Muntijah*)⁹⁸. Oleh karena itu, Kennet E. Nollin menyebut karya-karya para sarjana fikih pada masa ini sebagai “*corpus of conservative tradisionalism*”⁹⁹.

Sejalan dengan masalah di atas tampaknya benar bahwa setiap otoritarianisme itu akan selalu memunculkan bentuk perlawanan. Artinya meskipun masa tersebut adalah masa kemunduran(taqlid), namun usaha untuk menyuarakan secara lantang untuk kembali pada al-Quran dan al-Hadis juga tetap ada yang kemudian cukup punya pengaruh

⁹⁷ Kemandegan ininpada akhirnya mengakibatkan kian jauhnya Islam dari isu-isu kontemporer yang berkembang di masyarakat. Problematika sosial yang muncul bertubi-tubi, sulit dibendung yang membutuhkan perspektif agama Islam, harus berhadapan konservastisme intelektual dan ortodoksi yang senantiasa berusaha keras menundukan realitas di bawah kungkungan hegemoni kitab klasik. Yang muncul bukan hanya ambivalensi, namun kerepotan melakukan implementasi doktrin kitab klasik. Kesenjangan antara realitas sosial dengan teks klasik yang kadaluarsa kemudian melahirkan semacam apatisme, bahkan dikalangan Islam terdidik sekalipun. Lihat Irwan Masduqi, dkk, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Prgresif* cet ke-1 (Lirbyo Kediri: Koprak, 2005) 9-10

⁹⁸ Lihat Abidal al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* alih bahasa Ahmad Baso (Yogyakarta: Lkis, 2000) 35. Muhammad Arkoun, *Nalar Islam Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta, INIS, 1994) 78-80

⁹⁹ Kenneth E. Nolin, *The al-Itqan and Its Source: A Study of Itqan Fi Ulumil al-Qur’an by Jalaluddin al-Suyuthi with Special Reference to al-Burhani Fi Ulum ul- Qur’an by Badr al-Din al-Zarkasyi*, Desertasi di Hartford Seminary Foundation, USA, 1968 di kritisi oleh Ilham Saenong, *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol 1, No. 1, Januari 2006, halaman 153

pada masa sesudahnya. Di antara fuqaha yang cukup memiliki pemikiran bebas adalah Ibn Taimiyah (W.728 H.) yang mempunyai karya-karya baru terutama “fatwa-fatwanya” dari sisi hukum praktis yang merupakan jawaban terhadap persoalan pada masanya. Tokoh lain adalah Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (W.751 H.) yang telah menulis buku-buku hukum Islam seperti *I’lam al-Muwaqi’in*.¹⁰⁰

Selain dari kedua tokoh di atas maka disinilah al-Thufi muncul sebagai sosok yang berusaha menghembuskan roh pada hukum Islam yang telah lama tidur terlelap oleh sejarah kemunduran pada masa sebelumnya. Tampaknya situasi yang menggelisahkan di ataslah yang menyebabkan al-Thufi mencari ilmu secara mendalam. Selain ia sendiri adalah pencinta ilmu yang belajar ke berbagai pakar hukum Islam yang tersebar di berbagai wilayah. Ia juga dikenal sebagai seorang yang cerdas dan mempunyai ingatan yang kuat¹⁰¹. Al-Thufi, Ibn Qoyyim dan Ibn Taimiyyah dikenal sebagai trio penganut mazhab. Kalau dilihat dari sisi waktu maka besar kemungkinan bahwa al-Thufi ini semasa dengan kedua pemikir yaitu Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim. Bahkan ada yang mengatakan bahwa al-Thufi adalah salah satu murid dari Ibn Qayyim¹⁰².

Maka menjadi jelaslah bahwa secara historis al-Thufi lahir dari layar belakang kemunduran Islam, khususnya juga hukum Islam yang menuntut usaha pembaharuan. Sedangkan secara sosio politik terjadinya

¹⁰⁰ Mustahafa Zaid,,*Maslahah*..91-92

¹⁰¹ *Op.cit* 72-74

¹⁰² *Op.cit* 79

fenomena disintegrasi serta fanatisme mazhab yang berlebihan sehingga tidak jarak satu mazhab menghujat mazhab yang lain. Al-Thufi juga lahir dalam keadaan masyarakat yang tidak menentu karena jatuhnya Baghdad pada pasukan mongol. Fenomena absolutisme hukum Islam inilah tampaknya yang lebih memberikan inspirasi pendapatnya yang cukup lantang (liberal).

3. Latar Belakang Sosial Keagamaan Al-Thufi

Sejarah pembentukan hukum Islam sejak zaman Rasulullah Saw. Menurut Muhammad Khudâri Bik dalam *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, sampai zaman modern terbagi dalam enam periode, yaitu periode *pertama*, yaitu sejak Muhammad diangkat menjadi Rasul¹⁰³, Periode para sahabat besar, periode sahabat kecil dan Tabi'in, periode awal abad ke-2 H sampai pertengahan abad ke-4 H, periode berkembangnya mazhab dan munculnya taklid mazhab, dan periode jatuhnya Baghdad oleh Hulagu Khan (pertengahan abad ke-7 H) sampai sekarang. Sedangkan Mushtafa Ahmad al-Zarqâ dalam *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm* membagi periodisasi pembentukan dan pembinaan hukum Islam dalam tujuh periode. Ia setuju dengan pembagian Khudâri Bik sampai periode kelima, tetapi ia membagi periode ke-enam menjadi dua bagian yaitu: *pertama*,

¹⁰³ Pengertian fiqh pada zaman Rasulullah saw adalah seluruh yang dapat dipahami dari *nash* (Qur'an dan Hadis), baik yang berkaitan dengan masalah aqidah, hukum, maupun kebudayaan. Disamping itu, *fiqh* pada periode ini bersifat aktual, bukan bersifat teori, penentuan hukum terhadap suatu masalah baru ditentukan setelah kasus tersebut terjadi dan hukum yang ditentukan hanya menyangkut kasus itu, dengan demikian menurut Musthafa Ahmad Zahra, pada periode Rasulullah belum muncul teori hukum seperti yang dikenal pada beberapa periode sesudahnya, sekalipun demikian Rasulullah telah mengemukakan kaidah-kaidah umum dalam pembentukan hukum Islam, baik berasal dari al-Qur'an maupun dari Sunnah.

periode sejak pertengahan abad ke-7 H sampai munculnya Hukum Perdata Kerajaan Turki Usmani (*Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah*) pada tahun 1286 H. *Kedua*, periode sejak munculnya *Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah* sampai sekarang.

Periode *pertama*, yaitu masa Rasulullah SAW. Pada periode ini, kekuasaan pembentukan hukum Islam sepenuhnya berada di tangan Muhammad SAW. Sumber hukum Islam ketika itu adalah al-Qur'an, dan Sunnah dan seluruh *Ikhwal* Rasulullah dari perkataan, perbuatan atau penetapan, tidak ada perbedaan yang signifikan pada periode ini, karena permasalahan yang muncul pada saat itu, langsung ditanyakan pada Nabi yang secara bersamaan akan mendapatkan jawaban atas petunjuk darinya. Yang menjadikan pertanyaan pada periode ini adalah apakah Rasulullah boleh berijtihad atau tidak, ada dua pendapat, *pertama*, Rasulullah tidak boleh melakukan ijtihad, beliau hanya menunggu dan menjalankan perintah dari Allah. Hal ini didukung dengan pemahaman umum bahwa Rasul tidak berkata kecuali dengan wahyu.

Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa Rasulullah pernah ijtihad bahkan beliau pernah salah dalam ijtihadnya, seperti halnya pada saat memutuskan hukum terhadap para tawanan perang badar Rasulullah bermusyawarah dengan sebagian sahabat, Abu Bakar menyarankan agar dipungut tebusan dari mereka untuk memperkuat para sahabat, tetapi Umar bin al-Khattab berpendapat agar para tawanan di bunuh saja, tidak usah memakai syarat tebusan, kemudian Rasulullah berijtihad untuk menerima

tebusan, maka Allah meluruskan ijtihad Rasul dengan firmanNya dalam Q.S al-Anfal: 67¹⁰⁴.

Periode *kedua*, yaitu masa *al-Khulafa' al-Rasyidin* (Empat Khalifah Besar) sampai pertengahan abad ke-1 H. Pada zaman Rasulullah saw para sahabat dalam menghadapi berbagai masalah yang menyangkut hukum senantiasa bertanya kepada Rasulullah saw setelah ia wafat, rujukan untuk tempat bertanya tidak ada lagi. Oleh sebab itu, para sahabat besar melihat bahwa perlu dilakukan ijtihad apabila hukum untuk suatu persoalan yang muncul dalam masyarakat tidak ditemukan di dalam al-Qur'an atau sunnah Rasulullah SAW. Ditambah lagi, bertambah, luasnya wilayah kekuasaan Islam membuat persoalan hukum semakin berkembang karena perbedaan budaya di masing-masing daerah. Dalam keadaan seperti ini, para sahabat berupaya untuk melakukan ijtihad dan menjawab persoalan yang dipertanyakan tersebut dengan hasil ijtihad mereka. Ketika itu para sahabat melakukan ijtihad dengan berkumpul dan memusyawarahkan persoalan itu. Apabila sahabat yang menghadapi persoalan itu tidak memiliki teman musyawarah atau sendiri, maka ia melakukan ijtihad sesuai dengan prinsip-prinsip umum yang telah ditinggalkan Rasulullah saw. Pengertian fiqh dalam periode ini masih sama dengan fiqh di zaman

¹⁰⁴ Pendapat kedua, yang mengatakan bahwa Rasulullah saw melakukan ijtihad lebih bisa diterima, karena telah jelas dari contoh-contoh yang dikemukakan tentang adanya ijtihad tersebut. Dalam kaidah ushul dikatakan "*al-wuqu' dalil al-jawaz*" (segala sesuatu yang sudah terjadi menunjukkan bukti keberadaanya), selain itu dengan berpegang pada pendapat kedua, akan memberikan ruang bagi para mujtahid kontemporer untuk meneladani Rasulullah dan tidak takut terjebak pada kesalahan berijtihad, sebab manusia sekaliber Rasulullah pun pernah salah dalam berijtihad.

Rasulullah saw, yaitu bersifat aktual, bukan teori. Artinya, ketentuan hukum bagi suatu masalah terbatas pada kasus itu saja, tidak merambat kepada kasus lain secara teoretis.

Periode *ketiga*, yaitu pertengahan abad ke-1 H sampai awal abad ke-2 H. Periode ini merupakan awal pembentukan fiqh Islam. Sejak zaman Usman bin Affan (576-656), para sahabat sudah banyak yang bertebaran di berbagai daerah yang ditaklukkan Islam. Masing-masing sahabat mengajarkan Al-Qur'an dan Hadits Rasulullah SAW kepada penduduk setempat. Di Irak dikenal sebagai pengembang hukum Islam adalah Abdullah bin Mas'ud (Ibnu Mas'ud), Zaid bin Sabit (11 SH/611 M-45 H/665 M) dan Abdullah bin Umar (Ibnu Umar) di Madinah dan Ibnu Abbas di Makkah. Masing-masing sahabat ini menghadapi persoalan yang berbeda, sesuai dengan keadaan masyara'at setempat.¹⁰⁵

Para sahabat ini kemudian berhasil membina kader masing-masing yang dikenal dengan para Tabi'in. Para tabi'in yang terkenal itu adalah Sa'id bin Musayyab (15-94 H) di Madinah, Atha bin Abi Rabah (27-114H) di Makkah, Ibrahiman-Nakha'i (w. 76 H) di Kufah, al-Hasan al-Basri (21H/642 M-110H/728M) di Basra, Makhul di Syam (Suriah) dan Tawus di Yaman. Mereka ini kemudian menjadi guru-guru terkenal di daerah masing-masing dan menjadi panutan untuk masyarakat setempat. Persoalan yang mereka hadapi di daerah masing-masing berbeda, sehingga muncullah hasil ijtihad yang berbeda pula. Masing-masing

¹⁰⁵ Musthafa Ahmad Zarhra' *al fiqh al Islam wa madarisuhu* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1995) 92

ulama di daerah tersebut berupaya mengikuti metode ijtihad sahabat yang ada di daerah mereka, sehingga muncullah sikap fanatisme terhadap para sahabat tersebut.

Berdasarkan metode yang dikembangkan para sahabat ini kemudian muncullah dalam fiqh islam *Madrasah al-Hadis* dan *Madrasah al-Ra'yu*. *Madrasah Hadis* kemudian dikenal juga dengan sebutan *Madrasah al-Hijaz* dan *madrasah Madinah*, sedangkan *Madrasah al-Ra'yu* dikenal dengan sebutan *Madrasah Iraq* dan *Madrasah Kufah*. Kedua aliran ini menganut prinsip yang berbeda dalam metode ijtihad. *Madrasah al-Hijaz* dikenal kuat dengan berpegang pada Hadis karena mereka banyak mengetahui hadis-hadis Rasulullah saw, di samping kasus-kasus yang mereka hadapi bersifat sederhana dan pemecahannya tidak banyak memerlukan logika dalam berijtihad, sedangkan *Madrasah Iraq* dalam menjawab permasalahan hukum lebih banyak menggunakan logika dalam berijtihad, hal ini mereka lakukan karena hadis-hadis Rasulullah yang sampai pada mereka terbatas, sedangkan kasus-kasus yang mereka hadapi lebih beragam dan kompleks¹⁰⁶.

Pada periode ini, pengertian fiqh sudah beranjak dan tidak sama lagi dengan pengertian ilmu, sebagaimana dipahami pada periode pertama dan kedua, karena fiqh sudah menjelma menjadi salah satu cabang ilmu keislaman, selian fiqh, pada periode ini ushul fiqh telah

¹⁰⁶ Musthafa Ahmad Zahra, *al-Fqih wa al-Islam....* 96

matang menjadi salah satu cabang ilmu keislaman, berbagai metode ujtihad, seperti qiyas, istihasan, dan istislah telah dikembangkan oleh ulama' fiqh, dalam perkembangannya fiqh sudah tidak lagi membahas persoalan aktual, akan tetapi menjawab persoalan yang akan terjadi, sehingga munculah fiqh *Iftiradi* (fiqh berdasarkan pengandaian tentang persoalan yang akan terjadi di masa yang akan datang).

Periode *keempat*, yaitu pertengahan abad ke-2 sampai pertengahan abad ke-4 H. Periode ini disebut sebagai periode gemilang karena fiqh dan ijtihad ulama semakin berkembang. Pada periode inilah muncul berbagai mazhab, khususnya mazhab yang empat, yaitu Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanbali. Pertentangan antara Madrasah al-Hadits dengan Madrasah *al-Ra'yu* semakin menipis sehingga masing-masing pihak mengakui peranan *ra'yu* dalam berijtihad, seperti yang diungkapkan oleh Imam Muhammad Abu Zahrah, guru besar fiqh di Universitas al-Azhar, Mesir, bahwa pertentangan ini tidak berlangsung lama, karena ternyata kemudian masing-masing kelompok saling mempelajari kitab fiqh kelompok lain.

Kitab-kitab fiqh mulai disusun pada periode ini, dan pemerintah pun mulai menganut salah satu mazhab fiqh resmi negara, seperti dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah yang menjadikan fiqh Mazhab Hanafi sebagai pegangan para hakim di pengadilan. Di samping sempurnanya kitab-kitab fiqh dalam berbagai mazhab, dalam periode penyusunan ini juga disusun kitab-kitab usul fiqh, seperti kitab *al-Risalah* yang disusun

oleh Imam al-Syafi'i. Sebagaimana pada periode ketiga, pada periode ini fiqh *iftirâdî* semakin berkembang karena pendekatan yang dilakukan dalam fiqh tidak lagi pendekatan aktual di kala itu, tetapi mulai bergeser pada pendekatan teoretis. Oleh sebab itu, hukum untuk permasalahan yang mungkin akan terjadi pun sudah ditentukan.

Periode *kelima*, yaitu pertengahan abad ke-4 sampai pertengahan abad ke-7 H. Periode ini ditandai dengan menurunnya semangat ijtihad di kalangan ulama fiqh, bahkan mereka cukup puas dengan fiqh yang telah disusun dalam berbagai mazhab. Ulama' lebih banyak mencurahkan perhatian dalam mengomentari, memperluas atau meringkas masalah yang ada dalam kitab fiqh mazhab masing- masing. Pada periode ini muncul anggapan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup. Muhammad Abu Zahrah menyatakan beberapa penyebab yang menjadikan tertutupnya pintu ijtihad pada periode ini, yaitu sebagai berikut¹⁰⁷: *pertama*, munculnya sikap *ta'assub madzhab* (fanatisme mazhab imamnya) di kalangan pengikut mazhab. *Kedua*, dipilihnya para hakim yang hanya bertaqlid kepada suatu mazhab oleh pihak penguasa untuk menyelesaikan persoalan, sehingga hukum fiqh yang diterapkan hanyalah hukum fiqh Mazhabnya. *Ketiga*, munculnya buku-buku fiqh yang disusun oleh masing-masing mazhab.

Periode *keenam*, yaitu pertengahan abad ke-7 H sampai munculnya Majalah *al-Ahkam al-'Adliyyah* pada tahun 1286 H. Periode ini diawali

¹⁰⁷ Musthafa Ahmad Zahra, *al-Fqih wa al-Islam*....96-99

dengan kelemahan semangat ijtihad dan berkembangnya taklid serta *ta'ashshub* (fanatisme) mazhab. Penyelesaian masalah fiqh tidak lagi mengacu pada Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw serta pertimbangan. tujuan syara' dalam menetapkan hukum, tetapi telah beralih pada sikap mempertahankan pendapat mazhab secara *jumud* (konservatif). Upaya *mentakhrij* (mengembangkan fiqh melalui metode yang dikembangkan imam mazhab) dan mentarjih pun sudah mulai memudar. Ulama' merasa sudah cukup dengan mempelajari sebuah kitab fiqh dari kalangan mazhabnya.

Periode *ketujuh*, yaitu sejak munculnya Majalah *al-Ahkam al-Adliyyah* sampai sekarang. Munculnya kodifikasi hukum Islam dalam bentuk Majalah *al-Ahkam al-Adliyyah* dilatarbelakangi oleh kesulitan para hakim dalam menentukan hukum yang akan diterapkan di pengadilan, sementara kitab-kitab fiqh muncul dari berbagai mazhab dan sering dalam satu masalah terdapat beberapa pendapat. Memilih pendapat terkuat dari berbagai kitab fiqh merupakan kesulitan bagi para hakim di pengadilan, di samping memerlukan waktu yang lama. Oleh sebab itu, pemerintah Turki Usmani berpendapat bahwa harus ada satu kitab fiqh/hukum yang bisa dirujuk dan diterapkan di pengadilan¹⁰⁸. Untuk mencapai tujuan ini dibentuklah sebuah panitia kodifikasi hukum perdata. Pada tahun 1286 H panitia ini berhasil menyusun hukum

¹⁰⁸ Ada tiga ciri pembentukan hukum Islam pada periode ini, yaitu *pertama*, munculnya majalah *al-Ahkam al-Adliyyah* sebagai hukum perdata umum yang diambilkan dari fuqh mazhab hanafi *kedua*, berkembangnya upaya kodifikasi hukum Islam. *Ketiga*, munculnya pemikiran untuk memanfaatkan berbagai pendapat yang ada di seluruh mazhab, sesuai dengan kebutuhan zaman.

perdata Turki Usmani yang dinamai dengan Majalah *an Ahkam al-'Adliyyah* yang terdiri atas 1.851 pasal.

Berdasarkan pada periodisasi *tasyri'* ini, dapat diketahui bahwa kehidupan al-Thúfi berada pada periode *kelima*, yaitu periode kemunduran, perpecahan, fanatisme madzhab dan pertentangan dalam hasanah hukum Islam. Pada saat kehidupan al-Thüfi, pertentangan diantara beberapa madzhab sedang mencapai puncak-puncaknya. Para pengikut Imam Malik menguasai wilayah Barat (Afrika Utara), dan para pengikut Abu Hanifah di Timur (timur Mesir), sehingga tidak ada dua mazhab yang bisa hidup damai satu dengan yang lain di dalam wilayahnya sendiri kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang dikuasai para pengikut Hanbali di Jilan, mereka membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan dan menganggapnya sebagai orang-orang kafir.

Bahkan ada sebuah masjid milik para pengikut al-Syafi'i yang berada di salah satu kota Hanafiyyah di *Transoxiona* dikatakan sebagai gereja. Walikota di Hanafiyah yang setiap hari keluar menjalankan shalat subuh dan melewati masjid pengikut al-Syafi'i, mengatakan: "*apakah kini saatnya menutup gereja ini?*" Dia selalu melakukan hal ini hingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut dilumuri dengan lumpur dan tanah liat, yang sangat memuaskan hati walikota tersebut.

Lebih dari itu, pengikut masing-masing imam lebih mengutamakan imam-imam mereka atas imam-imam yang lain dalam tulisan dan debat-

debatnya. Pada taraf berikutnya, seorang pengikut Hanafi menulis suatu kompilasi yang berisi jasa-jasa Abu Hanifah dan kemudian membanggakan para muridnya, seperti Abu Yusuf, Muhammad al-Hasan, Ibn al-Mubarak dan sebagainya¹⁰⁹. Sementara Kaum Syafi'iyah mengatakan Ahmad Ibn Hanbal sebagai murid al-Syafi'i. Kaum Hanabilah mengatakan al-Syafi'i murid Ahmad Ibn Hanbal¹¹⁰. Hanafiyyah mengatakan bahwa al-Syafi'i merupakan murid Abu Hanifah, karena ia (as-Syafi'i) merupakan murid dari Muhammad Ibn al-Hasan¹¹¹. Lebih dari itu mereka mengatakan: "jika saja al-Syafi'i bukan merupakan salah satu pengikut Abu Hanifah, niscaya kami tidak sepakat melibatkannya dalam perbedaan pendapat". Bahkan kaum Syafi'iyah mengejek Abu Hanifah sebagai seorang budak,¹¹² yang telah dimerdekakan dan menyatakan ia bukan termasuk salah seorang imam hadis.

Ejekan ini mendorong kaum Hanafiyyah untuk mencela garis keturunan al-Syafi'i, mereka mengatakan bahwa al-Syafi'i bukan anggota keluarga Quraysy, akan tetapi mawali (budak yang dimerdekakan) Qurays serta bukan termasuk salah satu imam hadis, kerana Bukhori dan Muslim bertemu dengannya, namun tidak pernah meriwayatkan hadis

¹⁰⁹ pengembangan hukum Islam tersebut, menurutnya, tidak harus mengacu kepada kitab-kitab fiqh yang ada, tetapi dengan melakukan ijtihad kembali ke sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw. Menurutnya, ijtihad jama'i (kolektif) harus dikembangkan dengan melibatkan berbagai ulama dari berbagai disiplin ilmu, tidak hanya ulama fiqh, tetapi juga ulama dari disiplin ilmu lainnya, seperti bidang kedokteran dan sosiologi. Dengan demikian, hukum fiqh menjadi lebih akomodatif jika dibandingkan dengan hukum fiqh dalam kitab berbagai mazhab.

¹¹⁰ Ahmad Ibn Idris Syihab ad-Din al-Qarafi (w. 683 H) ia merupakan ahli hukum mazhab maliki

¹¹¹ Abu Yuduf Ya'qub Ibn Ibrahim al-Ansori (w. 182 H), Muhamad Ibn Hasan as-Syaybani, (w 198 H) dan Ibn Mubarak adalah ahli hukum mazhab hanafi.

¹¹² Kata *Mawla* (bentuk plural dari *mawali*) dalam konteks ini digunakan untuk arti hamba non arab yang menjadi anggota suatu suku arab.

darinya, padahal keduanya tidak bertemu seorang imam hadis kecuali meriwayatkan darinya. Hal ini mendorong Imam Fakhr ad-Din ar-Razi¹¹³ dan at-Tamimi untuk berupaya mencari bukti- bukti asal muasal turunan Hasyim bagi al-Syafi'i dalam karya bersama mereka, *Manâqib al-Syafi'i*.

Selanjutnya, masing-masing kelompok mulai meriwayatkan hadis-hadis yang mengungkap kelebihan imamnya masing-masing. Kaum Malikiyyah meriwayatkan:

"unta-unta dapat digiring (ke seluruh arah) tanpa menemukan seorang pun yang lebih terdidik daripada ulama Madinah", ulama tersebut adalah Imam Malik". Kaum Syafi'iyah meriwayatkan "Para imam adalah berasal dari Quraysy, carilah pengetahuan dari Quraysy dan jangan bersaing dalam pengetahuan dengan mereka",¹¹⁴ atau "ulama Quraysy telah memenuhi bumi dengan pengetahuannya".¹¹⁵

Kaum Hanafiyyah meriwayatkan:

"akan datang pada umatku seorang lelaki yang bernama an-Nu'man, yang akan menjadi lampu penerang bagi umatku. Dan akan datang juga seorang laki-laki dalam umatku yang bernama Muhammad Ibn Idris, yang akan lebih berbahaya daripada Iblis"¹¹⁶

Sementara kaum Hanabilah meriwayatkan: *"akan datang pada umatku seorang laki-laki bernama Ahmad Ibn Hanbal yang akan mengikuti sunnahku, seperti cara para Nabi"¹¹⁷*

¹¹³ Muhammad Ibn al-Amar Ibn al-Hasan al-Quraisy at-Taimy al-Bakri al-Razi (w. 606 H) ia adalah Mufasir terkemuka.

¹¹⁴ Hal itu diriwayatkan oleh al-Syafi'i dan Baihaqi, diantara yang lain. Lihat 'Ala ad-Din 'Ali al-Muattaqi, *Kanz al-Umma fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*, edisi kedua (India: Haydarabad, 1385 H/1965) 17

¹¹⁵ Lihat ungkapan-ungkapan serupa yang diriwayatkan oleh Ibn Asakir al-Daruqutni, dan Abu Daud Tayalisi, *Ibid* hlm, 25-31

¹¹⁶ Saya tidak dapat menempatkan kembali hadis ini, meskipun seandainya saya melihatnya pada salah satu kitab himpunan hadis-hadis.

¹¹⁷ *Ibid*

Fenomena perbedaan pendapat yang sangat tajam inilah yang terjadi pada era al-Thûfi hidup. Kaum muslimin saling serang, hujat, dan bunuh demi mempertahankan pendapat dan madzhabnya masing-masing. Akibatnya, karena umat Islam hanya sibuk dengan pertikaian dan perpecahan, maka perkembangan ilmu pengetahuan tidak berjalan dengan baik. Inilah selanjutnya yang mendasari al-Thûfi tentang pentingnya mashlahah. Daripada berpegang kepada nash yang menimbulkan perbedaan pendapat, maka lebih baik berpegang pada sesuatu yang disepakati yang tidak menimbulkan perpecahan, yaitu mashlahah.

Tabel. 4.1 Periodisasi Terbentuknya Hukum versi Musthafa Ahmad Zarqa

No	Masa periodik	Situasi Hukum Islam
1	Periode Rasulullah	Tidak ada <i>Ikhtilaf</i> (Perbedaan) karena otoritas Hukum dikembalikan pada <i>Ikhwal</i> Rasul, yang terekam di al-Qur'an dan Hadis.
2	Periode Khulafa ar-Rasyidin sampai pertengahan abad 1.	Sudah terbentuk Ijtihad secara kolektif, jika tidak memungkinkan secara kolektif, sahabat melakukan ijtihad dengan melihat nilai prinsip yang ditingkan Rasulullah. Ketentuan hukum masih bersifat aktual bukan teoritis.

3	Pertengahan abad ke-1 sampai abad ke-2 H	<p>Muncul dua golongan dalam hukum Islam, <i>Madrasah Hadis</i> dan <i>Madrasah ar-Ra'yu</i>.</p> <p>Golongan pertama dikenal berpegang teguh pada Hadis karena kasus yang mereka hadapi sederhana, golongan kedua, memberikan porsi lebih pada akal dalam memproduksi hukum, karena hadis yang mereka terbatas, dan kompleksitas probelm yang dihadapi.</p> <p>Periode ini fiqh sudah beranjak dari fiqh aktual kepada fikih <i>Iftiradi</i></p>
4	Pertengahan abad ke-2 sampai pertengahan abad ke-4.	<p>Masyhur dengan periode para mazhab, karena pada periode ini muncullah imam mazhab khususnya mazhab empat, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali.</p> <p>Penyusunan kitab fiqh dan ushul fuqh semakin matang pada periode ini, dengan corak pembahasan masing-masing mazhab.</p> <p>sebagaimana periode ketiga fiqh <i>Ifttiradi</i> semakin berkembang pada periode ini.</p>
5	Pertengahan abad ke-4 sampai pertengahan abad ke-7.	<p>Menurunnya semangat ijtihad karena cukup puas dengan fiqh yang disusun dalam berbagai mazhab.</p> <p>Munculnya sikap <i>Ta'assup Mazhab</i> (Fanatisme Mazhab) pada periode ini menjadikan pertentangan dari Ulama' satu dengan Ulama' yang lain berbeda mazhab.</p>

		Pada periode inilah ada anggapan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup.
6	Pertengahan abad ke-7 sampai munculnya majalah <i>al-Ahkam al-Adliyyah</i>	Berkembangnya sikap <i>Ta'assup Mazhab</i> (Fanatisme Mazhab). Matinya nalar pada analisis Qur'an dan Hadis, karena sikap taqlid sudah menjadi budaya, problematika hukum dikembalikan kepada apa yang telah disusun oleh para imam mazhab masing-masing.
7	Sejak munculnya majalah <i>al-Ahkam al-Adliyyah</i> sampai sekarang.	Latar belakang adanya majalah <i>al-Ahkam al-Adliyyah</i> , karena banyaknya produk hukum dari bebrbagai mazhab yang muncul pada periode ini, sehingga harus membuat semacam hukum panduan resmi untuk hakim yang akan diterapkan di pengadilan.

4. Pendidikan dan Karya Al-Thufi

Al-Thufi merupakan sosok yang terkenal sebagai seorang pecinta ilmu. Selain terkenal cerdas ia dikenal juga kuat hafalannya. Kecintaan terhadap ilmu ia buktikan dengan petualangannya belajar berbagai disiplin ilmu pengetahuan di berbagai tempat dan dari para alim Ulama' yang masyhur pada zamannya. Diantara bidang-bidang ilmu pengetahuan yang ia tekuni adalah ilmu tafsir, Hadis, fiqh, mantiq, sastra teologi dan lain sebagainya. Sedangkan tempat-tempat yang pernah ia singgahi dalam pembelajarannya adalah Sarsari, Baghdad, Damaskus, Kairo, dan

tempat-tempat lainnya yang pada waktu itu dikenal sebagai tempat Ulama'-Ulama' Masyhur¹¹⁸.

Mula-mula al-Thufi belajar kepada beberpa Ulama' di kota kelahirannya. Sejak muda ia sudah hafal kitab fiqh *Mukhtashar al-Kharaqi* dan *al-Luma'*. Al-Thufi juga sering ke Sarsar untuk menimba Ilmu Fiqh kepada Syaikh Syaraf al-Din Ali bin Muhammad al-Sarsari. Setelah itu ia melanjutkan pendidikan ke Baghdad pada tahun 691 H, menghafal kitab *al-Muharrar* karya Majiduddin Abd al-Salam Abdullah Ibn Taimiyyah, kemudian berdiskusi dengan Syaikh Taqiyuddin al-Jarirani. Ilmu bahasa arab di dapatkan dari gurunya Muhammad bin Hisein al-Musali, sedangkan Ilmu Ushul Fiqh di dapatkan Dari al-Nashir al-Faru'i, ilmu Hadis dari Ibn Thabai, al-Rasyid bin Kasyim, Hafid al-Harani, dan Abu Bakr al-Falanisi di madrasah al-Mustashariyah.

Al-Thufi sering bersama kaum cerdik pandai dalam berbincangan disiplin ilmu. Dari mereka, ia banyak memperoleh ilmu, anatara lain Faraid, Mantiq, dan Ulumul Qur'an. Dari ilmu Mantiq inilah ia tampak cemerlang pemikirannya dan berfikir bebaas pada batas maksimal. Kecemerlangan berfikirnya membekas dalam banyak karangan, sehingga sejak di baghdad ia sudah dikenal sebagai ahli fiqh dan ushul fiqh setelah di baghdad, al-Thufi pergi damaskus pada tahun 704 H untuk mempelajari ilmu Hadis dari Ibn Jamroh. Disinilah ia bertemu dengan Ibn Taimiyyah, al-Mizzi, dan al-Barzali. Selanjtnya ia pergi ke mesir untuk belajar Hadis

¹¹⁸ Musthafa Zaid, *Maslahah fi al-Tasyri'*...72

dari al-Hafidz Abd al-Mu'min bin Khallaf dan Qadli Sa'duddin al-Harisi dan belajar Nahwu dari Abu Hayyan al-Nahwi dengan membaca karyanya sendiri yaitu *Mukhtashar* kitab Sibawaihi.

Hampir semua sejawan yang mengupas riwayat al-Thufi melukiskan bahwa ia adalah seorang intelektual genius yang gemar membaca dan menulis. Lebih dari itu, ia terkenal sebagai seorang yang liberalis dan generalis yang karyanya berdasar pada barbagai disiplin ilmu. Banyaknya wilayah dan guru yang disinggahi al-Thufi, memberikan pengaruh kepada model keilmuan yang tidak terfokus pada satu disiplin Ilmu, sehingga ia dikenal sebagai Ulama' yang mahir dalam berbagai keilmuan. Bukan suatu hal yang aneh kalau al-Thufi sebagai mana di paparkan dimuka bahwa ia terkenal menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan. Maka dari sini wajar kalau dari hasil belajarnya ia banyak menulis karya-karya di berbagai bidang disiplin ilmu pengetahuan.

Di antara bebepa bidang ilmu yang di tulis al-Thufi adalah ilmu al-Qur'am dan Hadis, Ilmu Ushuluddin, ilmu Fqih, ilmu Ushul Fqih dan Bahasa, Ilmu Sastra dan lain sebagainya. Menurut riwayat, al-Thufi meninggalkan karya tidak kurang dari 100 judul buku yang ia tulis mengenai berbagai topik¹¹⁹. Namun sebagian besar buku-buku tersebut hilang atau masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip, sehingga sulit untuk melacaknya. Di antara 100 judul buku tersebut, paling tidak ada 42

¹¹⁹ *Ibid* 55

judul buku karya al-Thufi yang memungkinkan untuk dilacak, walau hanya nukilan-nukilan dari berbagai kitab karangan Ulama'-Ulama' yang sezaman atau setelah era al-Thufi.

Salah satu karya al-Thufi yang hilang dan mendapatkan banyak tanggapan kritik adalah buku yang berjudul *Daf al-Malam an-Ahl al-Manthiq wa al-Kalam* yang menegaskan bahwa adalah masuk akal untuk membela prinsip-prinsip logika dan teologi rasional yang di usung oleh Ulama'-Ulama' awal, khususnya kaum Mu'tazilah¹²⁰.

a. Diantara karya-karya al-Thufi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan Hadis adalah:

1.) *Al-Iksir fi qawa'id al-Tafsir*

Kitab ini berisi tentang kaidah-kaidah tafsir yang diperlukan para mufassir, lebih-lebih yang berkaitan dengan ilmu Balaghah, dalam kitab ini al-Thufi membagi dalam tiga bagian pembahasan, *Pertama*: berbicara hal-hal yang tidak perlu dilakukan oleh musfassir dalam menjelaskan makna dalam al-Qur'an, *Kedua*, ilmu-ilmu yang diperlukan oleh mufassir, *Ketiga*, berbicara tentang ilmu Balghah dan topik-topik inti¹²¹.

2.) *Al-Isyarat al-Ilhayah ila al-Mabahis al-Ushuliyah*

Buku ini mendiskusikan ilmu kalam dan Ushul fiqh dalam al-Qur'an. Mekanismenya al-Thufi menafisrkan ayat al-Qur'an

¹²⁰ Musthafa Zaid, *Maslahah fi Tasyri'*.91

¹²¹ Najmuddin al-Thufi, *al-Iksir fi Qawaid al-Tafsir* (Kairo: Maktabah al-Adab, 1976) 4

yang kemudian di hubungkan dengan ilmu kalam dan ushul fiqh¹²².

3.) *Idah al-Bayan an Ma'na Umm al-Qur'an*

Pokok pembahasan kitab ini mengenai ulum al-Qur'an, keutamaan surat al-Fatihah dan penjelasan tentang kandungan surat al-Fatihah terkait dengan maksud al-Qur'an diturunkan. Bab pertama tentang lafadz umum al-Qur'an, bab kedua tentang bentuk kalimah *mujmal mufasshal*, bab ketiga tentang urutan penjelasan makna al-Qur'an dan penutup diisi dengan keutamaan surah yang satu dibandingkan dengan surah yang lain, makna pengulangan bacaan dalam al-Qur'an di dalam dan di luar sholat, dan keutamaan al-Fatihah serta Muawidzatain¹²³.

4.) *Mukhtasar Ma'alim*

Berisi tentang keterangan bahwa al-Fatihah megandung seluruh makna kandungan al-Qur'an.

5.) *Tafsir Srah Qaf dan al-Naba*

6.) *Bughyat al-wasil ila Ma'rifah al-Fawashil*

Kitab ini pernah dinukil dan dijadikan rujukan oleh al-Suyuthi dalam mengarang al-Itqan, namun hingga sekarang kitab utuhnya tidak ditemukan¹²⁴.

¹²² Muhammad Salim mengaku mempunyai kitab al-Thufi ini yang disimpan di perpustakaan al-Alamiyyah di Baridah. Lihat. Najmudiin al-Thufi *al-Isyarah al-Ilahiyyah ila Mabahis al-Ushuliyyah* (Makah: Maktabah al-Makiyyah, 2002)

¹²³ Ibid 129

¹²⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* jilid 2 (Baerut: Dar al-Fikr, tt) 135

7.) *Jadl al-Qur'an*

Al-Suyuthi pernah menukil kitab ini (*Jadl al-Qur'an*) karya al-Thufi ini, namun hingga sekarang kitab utuhnya tidak ditemukan¹²⁵.

8.) *Daf'ul al-Ta'arud 'Amma Yuhim al-Tanaqud fi al-Kitab wa al-Sunnah*

Kitab al-Thufi ini disebutkan oleh Ibn Rajab dalam *Zail Thabaqt*, Musthafa Haji dalam *Kasf al-Dzunun* dan al-Alimi dalam *Ins al-Jalil* namun hingga sekarang kitab utuhnya tidak ditemukan¹²⁶.

9.) *Syarh al-Arba'in Nawawiyah*

Kitab ini yang membahas konsep masalah al-Thufi yang dianggap liberal oleh beberapa kalangan ahli fiqh, karya ini sebenarnya sudah dihilangkan oleh ulama' yang kontra terhadap pemikiran al-Thufi, agar pemikirannya tidak berkembang dan diambil oleh generasi berikutnya. Namun Jamaluddin al-Qasimi berhasil mengedit konsep al-Thufi ini kembali dan selanjutnya kitab ini publikasikan secara periodik dalam jurnal *al-Manar* oleh Rasyid Ridha pada tahun 1906 M.

10.) *Mukhtashar Jami' al-Tumudzi*

¹²⁵ *Ibid*

¹²⁶ Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat al-Hanabilah*, jilid 2 (Baerut: Dar al-Ma'rifah, t.th) 267. Musthafa Haji Khalifah, *Kasyf Dzunun* 756. Abu Yaman Abd Rahman Ibn Muhammad al-Alimi, *al-Ins al-Jalil al-Tarikhi al-Qudus wa al-Khalil jilid 2* (Arjan: Maktabah Muktasab, 1973) 257

Karya al-Thufi ini disebut oleh Ibn Hajar dalam *al-Dharar al Kaminah*, al-Suyuthi dalam *Bughyah al-Wiah* dan Ibn Rajab dalam *Zail Thabaqat*, namun sayang kitab utuhnya tidak ditemukan¹²⁷.

b. Karya al-Thufi di bidang Teologi adalah:

1.) *Bugyah fi Sa'il fi Ummahat al-Masa'il*

Kitab ini menurut para Ulama' berisi tentang kedokteran, namun sayang hingga saat ini versi utuhnya tidak ditemukan. Al-Thufi pernah menyebut karyanya ini dalam suatu keterangan dalam kitab *al-Iksir fi qawaid al-Tafsir*¹²⁸.

2.) *Qudwat al-Muhtadin ila Maqashid al-Din*

Kitab ini tersimpan dalam bentuk manuskrip di beberapa perpustakaan, salah satunya di perpustakaan Universitas Madinah¹²⁹

3.) *Halal al-Aqdi fi Ahkam al-Mu'taqid*

Masih dalam bentuk manuskrip dan tersimpan di Universitas Madinah¹³⁰

4.) *Al-Intisar al-Islamiyah fi Kasyfi Sybhi al-Nashraniyah*

Kitab berisi tentang perbandingan agama dan kirtikan terhadap pemikiran orang kristen, terutama tentang

¹²⁷ Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat*, ..367. Ibn Hajar, *al-Darurah Kaminah*, jilid 3 (Baerut: Dar al-Jalil, t.th), 155.

¹²⁸ Najmu al-Din al-Thufi, *al-Iksir fi Qawaid*.. 4

¹²⁹ Saifuddin Zuhri, *Maslahah dan Implikasinya* 59

¹³⁰ *Ibid* 60

dihilangkannya kenabian Nabi Muhammad saw, kitab ini merupakan salah satu karya al-Thufi yang secara utuh dapat ditemukan saat ini¹³¹.

5.) *Dar al-Qaul al-Qabih fi al-Tahsin wa al-Taqbih*

Karya ini bisa ditemukan utuh yang membahas tentang ilmu kalam, khususnya konsep baik (*tahsin*) dan buruk (*taqbih*) menurut mazhab-mazhab ilmu kalam, seperti Asy'ariyah, Qodariyah, jabariyah. Namun karya ini masih berbentuk manuskrip di perpustakaan Sulaimaniyah Turki dan belum diterbitkan¹³².

6.) *Al-Bahir fi Ahkam al-Bathin wa al-Zhahir*

Kitab tidak ditemukan dalam edisi utuhnya saat ini, tetapi pernah disebutkan sendiri oleh al-Thufi dalam kitabnya *al-Isyarat*. Tujuan mengarang kitab *al-Bahir* adalah untuk menkritik dan menolak aliran sufi *Ittihadiyah*¹³³.

7.) *Radd ala al-Ittihaddiyah*

Kitab ini tidak ditemukan saat ini, namun pernah disebutkan oleh al-Thufi dalam kitab *al-Isyarat*, kitab *Radd* ini ada kaitanya dengan *al-Bahir* yaitu mempertegas penolakannya terhadap kelompok *Ittihadiyah*¹³⁴.

¹³¹ Najmuddin al-Thufi, *al-Intisar al-Islamiyyah fi Kasyf Syibh al-Nasraniyyah*, jilid 1 (Riyad, Maktabah al-Abikan, 1999) 77-78.

¹³² *Ibid* 136. Saifuddin Zuhri, *Maslahah dan Implikasinya*, 23

¹³³ Najmuddin al-Thufi, *al-Isyarat al-Ilahiyyah*, 23.

¹³⁴ *Op.cit*

8.) *Taqlid ala al-anajil wa Tanaqudiha*

Kitab ini pernah disebut oleh al-Thufi dalam *mukhtashar Raudlah*¹³⁵.

9.) *Qashidah fi al-Aqiadah wa Syariha'*

Kitab ini berisi tentang ilmu syariah yang dinazamkan, namun sayang tidak terlacak keberadaanya hingga saat ini. Kitab qashidah ini pernah disinggung oleh Ibn Rajab dalam *Zail al-Thabaqat*¹³⁶.

10.) *Al-Azab wa al-Wasib al-Arwah al-Nawasib*

Kitab ini tidak ditemukan edisi lengkapnya hingga saat ini, namun pernah di singgung dalam buku *Idah al-Maknun* karya al-Baghdadi¹³⁷

c. Karya-karya di bidang ilmu ushul fiqh

1.) *Mukhtashar al-Raudlah al-Qadamah*

2.) *Syarah al-Raudlah*

Kitab ini terdiri dari tiga jilid tentang *Ushul Fiqh* dan salah satu karya al-Thufi yang bisa dijumpai.

3.) *Mukhtasar al-Hasil fi Ushul fiqh*

Karya al-Thufi ini tidak sampai pada kita, hanya sempat dinukil oleh Ibn Rajab dalam *Zail Thabaqat*¹³⁸

¹³⁵ Najmudiin al-Thufi, *Syarah Mukhtasahar Raudhah* (Baerut: al-Risalah, 1988) 25

¹³⁶ Ibn Rajab, Jilid 2, *Zail Thabaqat*, 367

¹³⁷ Ismail bin Muhammad al-Baghdadi, *Idah al-Maknun fi al-Zail ala Kasyf al-Dzunun*, jilid 2 (Istanbul: Wakalah al-Ma'arif) 96

¹³⁸ Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat* jilid 2, 367.

4.) *Mukhtashar al-Mahshul*

Kitab ini ada dalam bentuk manuskrip di pustaka Sulamainiyah dan belum diterbitkan sampai saat ini¹³⁹.

5.) *Mi'raj wa Wushul ila Ilm Ushul*

Kitab ini disebutkan dalam *Zail al-Thabaqat*, *al-'Alam* dan *Kasyf al-Dzunun* namun sayang kitab dalam edisi lengkapnya tidak ditemukan saat ini¹⁴⁰.

6.) *Al-Dzariah ila Ma'rifah Asrar al-Syari'ah*

Kitab tidak sampai kepada kita, hanya pernah disebutkan dalam *Zail al-Thabaqat* dalam karya Ibn Rajab¹⁴¹.

d. Karya al-Thufi dalam bidang ilmu fiqh

1.) *Al-Riyadl al-Nawazhir fi al-Asybah wa Nazhair.*

Kitab ini bercerita tentang ilmu-ilmu al-Qur'an dan hubungannya dengan perempuan dan penyempurnaan dalam al-Qur'an. Kitab ini pembahasannya hampir sejalan dengan *al-Idah al-Bayan 'ann ma'na Umm al-Qur'an*¹⁴². Namun sayang edisi lengkapnya tidak sampai kepada kita.

2.) *Al-Qawaid al-Kubra*

Berisi tentang kaidah-kaidah fiqh, khususnya bagi mazhab hanbali, namun sayang kitab ini tidak dapat ditemukan saat ini, hanya ditemykan nukuilannya di *Zaid al-Thabaqat* dan *Kasyf al-*

¹³⁹ *Op.cit*

¹⁴⁰ Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat* jilid 2, 367

¹⁴¹ *Op.cit*

¹⁴² Najmuddin al-Thufi, *al-Isyarah al-Ilahiyah*, Jilid 1. 150.

*Dzunun*¹⁴³.

3.) *Al-Qaw'id al-Sughra*

Kitab ini sering disebut oleh al-Thufi dalam karya-karyanya yang sampai kepada kita, namun sayang kitab *Qawaid al-Sughra* sendiri tidak sampai kepada kita¹⁴⁴.

4.) *Syarh Nishf Mukhtashar al-Haraq*

Kitab ini tidak sampai kepada kita hanya sempat disinggung dalam *Zaid al-Thabaqat*¹⁴⁵

5.) *Muqodimah fi Ilm al-Faraidl*

Kitab ini tidak sampai kepada kita, hanya pernah disebutkan dalam kitab *Zaid al-Thabaqat* dan *al-Ins al-Jalil*¹⁴⁶

6.) *Syarakh Mukhtashar al-Tibrizi fi Fiqh al-Syafi'i*

Kitab ini tidak sampai kepada kita, tetapi sempat disinggung oleh Ibn Hajar, al-Suyuthi, Ibn Rajab¹⁴⁷.

e. Karya al-Thufi dalam bidang Bahasa, Sastra dan lainnya

1.) *Al-Sa'aqat al-Ghadlabiyah 'ala Munkir al-Arabiyyah*

Kitab ini merupakan salah satu karya al-Thufi yang sampai kepada kita dan pernah diterbitkan oleh Maktabah al-Abikan¹⁴⁸.

2.) *Al-Risalah al-Ulumiyah fi al-Qawaid al-Arabiyyah*

¹⁴³ Ibn Rajab. *Zaid al-Thabaqat*, jilid 2, 367. Musthafa Haji Khalifa, *Kasyf al-Dzunun*, jilid 2. 135

¹⁴⁴ Najmuddin al-Thufi, *al-Isyarah al-Ilahiyah*, Jilid 1, 150

¹⁴⁵ Ibn Rajab, *Zaid al-Thabaqat*, jilid 2. Hlm 367

¹⁴⁶ *Ibid*

¹⁴⁷ Ibn Hajar, *al-Dharar al-Kaminah*, Jilid 2. 155. Ibn Rajab, *Zaid al-Thabaqat*, jilid 2. Hlm 367

¹⁴⁸ Lihat. Najmuddin al-Thufi, *al-Sa'aqat al-Ghadlabiyah 'ala Munkir al-Arabiyyah* (Riyadh: Maktabah al-Abikan, t.th)

Kitab ini tidak sampai kepada kita, hanya pernah dinukil oleh Ibn Rajab dalam kitab *Zaid al-Thabaqat*¹⁴⁹.

3.) *Ghoflah al-Mujtaz fi Ilm al-Haqiqat wa al-Majaz*

Dinukil oleh Ibn Rajab dalam kitab *Zail al-Thabaqat* dan Musthafa Haji dala *Kasyf al-Dzunun*. Namun sayang kitab aslinya tidak pernah ditemukan¹⁵⁰.

4.) *Tuhfah Ahl al-Adab fi Ma'rifah Lisan Arab*

Kitab karya al-Thufi ini tidak sampai kepada kita, hany pernah dinukil oleh Ibn Arjab dan Musthfa Haji¹⁵¹.

5.) *Al-Rahiq al-Salsal fi al-Adab al-Musal-sal*

Karya al-Thufi hilang dan tidak pernah terdokumentasikan, hanya sempat dinukil oleh Ibn Rajab¹⁵².

6.) *Mawail al-Hais fi Syi'ri Umri al-Qais*

Kitab ini tidak sampai kepada generasi yang sekarang, hanya pernah dinukil oleh Ibn Rajab dan Musthafa Haji¹⁵³.

7.) *Al-Syiar al-Mukhtar 'ala Mukhtar al-Asy'ar*

Kitab ini tidak sampai kepada kita, namun menurut Musthafa Ziad, al-Thufi pernah mengarang kitab ini¹⁵⁴.

8.) *Syarh al-Maqamah al-Hariri*

¹⁴⁹ Ibn Rajab, *Zail al-Tahabqat*, jilid 2. Hlm, 267.

¹⁵⁰ Musthafa Haji, *Kasyf al-Dzunun*, Jilid 2. Hlm 135, Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat*, jilid 2. Hlm. 367

¹⁵¹ Musthfa Haji, *Kasyf al-dzunun*, Jilid 2, 135. Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat* jilid 2, hlm. 367

¹⁵² *Ibid*

¹⁵³ *Ibid*

¹⁵⁴ Musthafa Zaid, *al-Maslahah*, hlm, 93.

Menurut Ibn Hajar, al-Suyuthi, dan Ibn Rajab, kitab ini terdiri dari tiga jilid, namun sayang kitab aslinya tidak sampai kepada kita¹⁵⁵.

9.) *Izalat al-Inkad fi Mas'alat al-Kad*

Nama kitab ini adalah *Kasyf al-Dzunun*, namun sayang tidak sampai kepada kita¹⁵⁶.

10.) *Daf al-Malam an Ahl al-Mantiq wa al-Kalam*

Kitab ini berisi pendapat al-Thufi tentang logika dan pemebelanya terhadap logika. Kitab ini sangat penting, namun hilang tidak sampai kepada kita.

B. Latar Belakang Sosial dan Intelektual Al-Buthi

1. Riwayat Hidup Al-Buthi

Muhamamd Sa'id Ramadhan Ibn Mula Ramadhan Ibn Umar al-Buthi, *Laqab* nama terakhir darinya di ambil dari daerah ia lahir, yaitu desa Jeilka Distrik Buthan sebuah daerah yang terletak di sebelah utara perbatasan Turki dan Iraq¹⁵⁷, al-Buthi lahir pada abad 20 awal, tepatnya pada tahun tahun 1929, pada usia 4 tahun ia pindah bersama ayahnya (Mulla Ramadhan) ke Damaskus¹⁵⁸, Damsyik, atau yang dulu dikenal dengan Syam, salah satu kota dan ibu kota terbesar di negara Suriah¹⁵⁹,

¹⁵⁵ Ibn Hajar, *al-dharur al-Kaminah*, jilid 2. hlm. 155; Ibn Rajab, *Zail al-Thabaqat*, jilid 2. Hlm. 367

¹⁵⁶ Musthafa Haji Khalifa, *Kasyf al-Dzunun*, jilid 2. Hlm. 135

¹⁵⁷ Ahmad Fauzi, *Maslahah Syariah sebagai Sebagai Sumber Hukum Islam* <file:///E:/271-Article%20Text-914-1-10-20170105.pdf> di akses 12 November 2022

¹⁵⁸ Abbad Farhan, *Maslahah dan Batasan-Batasannya Menurut al-Buthi (analisis kitab dhawabit al-maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Jurnal Syariah dan Hukum, Volume 5, No 1. Hlm, 89

¹⁵⁹ <https://id.wikipedia.org/wiki/Damaskus>, di akses pada 11 November 2022

ia lahir dari sebuah keluarga religius, ayah beliau adalah Syaikh Mulla Ramdhan, seorang ulama' turki, usai peristiwa kudeta Kemal Attatruk dan sekularisasi di Turki, al-Buthi kecil dibawa oleh ayahnya ke Suriah.

Suriah pada saat itu kalau dilihat secara sosio politik negara itu tengah terjadi pergolakan krisis politik pada saat al-Buthi lahir, mulai dari imperialium dan kolonialisme Barat di bawah pendudukan prancis¹⁶⁰, kemudian konflik politik dengan mesir, dimana kedua negara ini (suriah dan mesir) sempat menjadi satu negara, namun akhirnya Suriah memisahkan diri lagi sebagai negara sendiri¹⁶¹. Secara sosio keagamaan kelahiran al-Burhi dibarengi dengan terjadinya konflik internal yang terjadi antara kelompok Sunni, Syiah dan kelompok wahabi di negara tersebut.

Kehiran al-Buthi juga dikenal sebagai awal modernis, pada abad 19 sampai pertengahan abad 20 telah tumbuh perjumpaan intensif antara peradaban dunia muslim dengan peradaban barat yang melahirkan implikasi yang sangat mencengangkan bagi struktur sosial dan keagamaan muslim, semakin massifnya pengetahuan-pengatahuan barat dengan tanpa filter yang kuat bagi kalangan muslim, kemudian al-Buthi merasa penting untuk memberikan batasan-batasan dalam membentengi *genjotan* pengetahuan barat, hal ini terekam dalam kitabnya yang primer dalam membahas ini yaitu *Dhwabit al-Maslahah fi Syariah al-*

¹⁶⁰ <https://hbmulyana.wordpress.com/> Sejarah Mengenai Suirah dan Lebanon, di akses pada 11 November 2022, Penulis Budi Mulyono

¹⁶¹ Abdul Basit, *Konsep Istibat Kontemporer Menurut Said Ramadhan al-Buthi*, IAIN Purwokerto, 2014, Hlm 46

Islamiyah, banyaknya kaum orientalis sebagai tentara salib yang telah menyerang Islam dan telah melakukan tindakan untuk menghancurkan Islam, al-Buthi membaca bahwa kaum orientalis mendesak kaum muslimin untuk membuka ijtihad seluas-luasnya dan untuk mencapai tujuan itu mereka merujuk kepada konsep masalah sebagai prinsip utama syariah¹⁶².

Syaikh Ramadhan al-Buthi adalah sosok Sunni, Ahlusunnah wal Jama'ah kelas dunia, ia tidak hanya dikenal sebagai seorang sufi, namun juga ahli syariat sekaligus juga ahli hakikat, kelihaiannya terlihat dari fatwa-fatwanya dalam menyelesaikan problem dalam segala bidang, yang hal ini terekam dalam kitab, *istiftaat al-Nas lil Imam al-Syahid al-Buthi*, ia juga seorang yang argumentator sunni, pembela ajaran-ajaran pokok para ulama' aswaja, kegigihan dalam meng-counter pendapat-pendapat wahabi yang selalu menyeru kepada pemurnian Islam dengan jargon kembali pada al-Qur'an dan Hadis, tuduhan ber-mazhab adalah bid'ah serta memberikan argumen bahwa pekerjaan taqlid adalah sebuah keniscayaan¹⁶³. Pembelaan-pembelaan al-Buthi dapat dilihat dalam kitabnya "*Assalafiyah*" *Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Mazhab Islami* dan kitab *al-Mazhabiyyah; Akharu Bid'ah Tuhaddidu asy-Syariah al-Islamiyyah*.

¹⁶² Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabut al-Maslahah*.12-14.

¹⁶³ Abdul Basit, *Konsep Istinbat Kontemporer Menurut Said Ramadhan al-Buthi*, IAIN Purwokerto, 2014. Lihat; Said Ramadhan al-Buthi, *Salafi sebuah fase sejarah bukan mazhab*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), lihat: Said Ramadhan al-Buthi, *Menampar Propaganda Kembali kepada al-Qur'an, (keruntuhan argumentasi paham anti mazhab dan anti taqlid)*, (Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2013)

Meski dalam bertindak selalu memunculkan sikap moderat dan toleran dalam pandangan beragama dan pandangan politik, al-Buthi tetap tidak luput dari hujatan dan kritikan yang *pedas*, bahkan dianggap munafik, salah satu orang yang berbeda pandangan dengan al-Buthi adalah Syaikh Nashiruddin Albani, bermula pada pasca terbitnya kitab *al-Lamazhabiyyah* dengan tujuan untuk menjawab *kurras* (buku kecil) yang diberi nama *hal al-Muslim Mulzam bi ittiba'i Mazhab Mu'ayyan* di karang oleh orang yang bernama Syaikh Muhammad Sulthan al-Ma'shumi al-Khajnadi, usaha dalam menjawab kitab itu al-Buthi memaparkan penyelewengan, kekeliruan didalamnya, mengkritik argumen-argumennya, dan menjelaskan bagaimana tata cara ber mazhab yang benar dan tidak fanatik (*ta'ashub*)¹⁶⁴.

Jawaban al-Buthi itu tidak membuat semua tokoh menerima, setelah beredarnya buku *al-Lamazhabiyyah* banyak tanggapan dan kritikan muncul, bahkan ia sempat berdebat, mengenai bukunya itu, melawan Syaikh Nashiruddin Albani (Ulama yang diklaim sebagai *Muahdis* besar oleh kaum salafi) ringkasan dari perdebatan itu sempat dinotulasikan kemudian di tulis dan di komentari dalam banyak catatan kaki yang termuat pada akhir halaman pada kitab *al-Mazhabiyyah; Akharu Bid'ah Tuhaddidu asy-Syariah al-Islamiyyah* . usaha untuk melawan Albani membantu *lajnah al-Bahts wa ta'lif* (komite riset dan

¹⁶⁴ Said Ramadhan al-Buthi, *Menampar Propaganda Kembali kepada al-Qur'an, (keruntuhan argumentasi paham anti mazhab dan ati taqlid)*, (Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2013) 12

penelitian buku) dengan beranggotakan Syaikh Khairuddin Wanili dan Syaikh Mahmud Mahdi al-Istanbuli. Komite Riset itu menyusun buku yang tebal (+350 halaman) buku itu diberi judul *al-Mazhabiyyah al-Muta'ashibah Hiya Bid'ah*.¹⁶⁵ Akan tetapi al-Buthi menganggap bahwa argumen pada kitab itu hanya mengulang-ngulang pada kitab-kitab kecil (*kurras*) al-Khajnadi.

Pandangan terhadap politik al-Buthi banyak bersebrangan dengan para ulama' sunni di suriah, dukungannya terhadap Basyar al-Assad (Presiden serta Panglima tertinggi bersenjata Suriah)¹⁶⁶ dan sekutunya Hizbullah Lebanon yang pada saat itu membuat *dzalim* terhadap rakyat Suriah, padahal, dari keterangan salah satu muridnya, al-Buthi tidak mendukung revolusi karena ia menganggap perlawanan terhadap rezim Basyar Assad yang dilakukan oleh *Ikhwal Muslimin*, Salafi, al-Qaidah, dan lainnya merupakan perlawanan yang menonjolkan kekerasan (perang), lanjutnya, revolusi berdarah memiliki *mudharat* (kerusakan) yang lebih besar dari menanggung pemerintahan yang sifatnya otoriter¹⁶⁷, keputusannya ini ia di tuduh sebagai antek rezim bahkan dituduh sebagai Syiah, karena memang Basyar Assad memeluk aliran Syiah dalam beragama, potret ini sangat lazim karena pada waktu itu para ulama lain berbondong-bondong ingin mengkuadeta rezim¹⁶⁸.

¹⁶⁵ *Op.cit* 13

¹⁶⁶ https://id.wikipedia.org/wiki/Bashar_al-Assad di akses 12 November

¹⁶⁷ Muhammad Wahidi, *Pemikiran Moderat: Studi Pemikiran Said Ramadhan al-Buthi*, Jurnal, UINSUKA, Yogyakarta, 90

¹⁶⁸ Nur Hasan <https://islami.co/said-ramadhan-al-buthi-ulama-yang-menjadi-musuh-gerakan-oposisi/> diakses pada 12 November 2022

Al-Buthi wafat pada tanggal 21 Maret 2013 M/ 05 Jumadil awwal 1434 H pada Kamis malam, ia wafat pada akibat serangan bom bunuh diri yang dilakukan oleh teroris ekstrem ketika sedang mengisi pengajian kitab *al-Hikam Ibn Athaillah al-Sakandari* di masjid Jami' Al-Imam Mazzra Damaskus¹⁶⁹. Al-Buthi wafat pada umur 84 tahun, bersama 42 muridnya atas kejadian bom bunuh diri, 84 orang mengalami luka-luka termasuk cucu Syaikh Ramdhan al-Buthi¹⁷⁰.

2 Kondisi Politik Saat Lahirnya Al-Buthi

Secara sosial politik, Said Ramadhan al-Buthi hidup dalam pergelokan politik yang *carut marut*, hal ini terlihat dari beberapa karyanya *al-Jihad fi al-Islam; Kaifa nafahamuhu wa Kaifa Numarisuhu*, karya ini merupakan kegelisahan atau respon al-Buthi terhadap golongan yang memerangi rezim *dzalim* akan tetapi tidak mempertimbangkan kemaslahatan, seperti perlawanan yang dilakukan oleh *Ihkwa al-Muslim*, Salafi, al-Qaidah dan lain-lain, terhadap pemerintahan Basyar Assad. Karena al-Buthi lebih menginginkan reformasi daripada revolusi.

Pergelokan politik yang tidak pernah reda di Suriah, mulai dari imperialisme dan kolonialisme barat, kemudian konflik politik dengan Mesir, dimana dalam potret sejarah kedua negara ini sempat menjadi satu negara yang kemudian karena banyaknya resisten, politik yang tidak sehat mengakibatkan Suriah memisahkan diri lagi sebagai negara sendiri,

¹⁶⁹ Basith, Abdul. 2019. *Konsep Istibath Hukum Kontemporer Menurut Said Ramadhan Al Buthi*. IAIN Purwokerto. 45

¹⁷⁰ Nur Hasan, *Biografi Syaikh Ramadhan al-Buthi*, dalam sebuah Jurnal

dalam hal politik internasional Suriah adalah negara yang pro Uni Soviet, dan menentang amerika serta Israel dan mendukung pembebasan Palestina¹⁷¹.

Kondisi sosial politik yang buruk menjadi background saat masa al-Buthi kecil, pada saat umur 4 tahun ia pindah bersama ayahnya dari kota kelahirannya (turki) ke Suriah ibu kota Damaskus, yang pada saat itu di pimpin oleh Shukri al-Qawatli, corak kepemimpinan yang otoriter membuat rakyat Suriah sengsara. Al-Quwatli kemudian digulingkan oleh kolonel Husni Zain, karena situasi yang tidak stabil dan banyaknya kebijakan yang tidak merubah pada pemerintah sebelumnya, Husni Zain menjadi presiden hanya pada kurun waktu empat setengah bulan, ia digantikankan dengan cara paksa oleh kolonel Saminawi, tidak lama kemudia Hinnawi dikudeta oleh kolonel adib Shishakli pada tahun 1950¹⁷².

kepemimpinan Shishakli tidak jauh berbeda dengan sebelumnya, ia memerintahkan dengan tangan besi, segala bentuk perlawanan terhadapnya diberangus, pada tahun 1951 dia melarang partai politik, persatuan pelajar dan perkumpulan pekerja, karena dirasa dapat membuat potensi untuk memberikan perlawanan terhadap kebijakan pemerintahannya, pola pemerintahan Shishakli pada akhirnya membuat seluruh rakyat Suriah *muak*, yang pada level tertinggi mereka malakukan

¹⁷¹ Muhammad Wahidi, Pilitik Moderat: *Studi Pemikiran Said Ramadhan al-Buthi*, Jurnal, UINSUKA, Yogyakarta. 81

¹⁷² Mohammad Riza Widyarsa. *Rezim Militer dan Otoriter di Mesir, Suriah dan Libya* , Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial, Vol 1 No IV September, 2012. 45

pemberontakan, dengan didukung oleh elemen angkatan bersenjata, kekuasaan shishakli berhasil digulingkan dan Suriah sekali lagi berganti pada pemerintahan sipil pada tahun 1954.

Pada pemerintahan sipil ini partai-partai politik bermunculan salah satu partai yang terkuat adalah partai Ba'ath yang didirikan oleh Michel Aflaq dan Salahuddin al-Bittar. Sebagai partai yang mengusung gerakan sosialisme dan nasionalisme Arab, partai Ba'ath membuat warga Suriah tertarik untuk bergabung, salah satu yang bergabung adalah al-Hafidz Assad (ayah dari Bashar Assad) yang memang sudah menjadi kader sejak bangku sekolah menengah ke atas. Al-Assad kemudian menjadi presiden dalam kurun waktu yang lama yakni sekitar pada tahun 1970 sampai pada tahun 2000¹⁷³ selama kepemimpinannya ia tetap memakai sistem kepemimpinan yang otoriter¹⁷⁴.

Al-Buthi menunjukkan intelektualitasnya dengan menggunakan sarana media informasi, seperti televisi dan radio untuk menuangkan pemikiran-pemikirannya yang sangat *tawasuth* (moderat) dengan tengah gerakan Islam yang bermunculan¹⁷⁵, pada saat prahara revolusi Suriah pada tahun 2010-2011 tentang gerakan menggulingkan pemerintahan Bashar Assad, secara mengejutkan al-Buthi berbeda pandangan dengan mayoritas ulama pada saat itu, seperti Syaikh Ali as-Shabuni, gerakan *Ikhwan al-Muslimin*, Syaikh Yusuf al-Qardawi, Syaikh Nasharuddin

¹⁷³ <https://m.merdeka.com/bashar-al-assad/profil> di akses 12 November 2020

¹⁷⁴ Mohammad Riza Widyarsa, *Rezim Militer dan Otoriter di Mesir, Suriah dan Libya* ,... 48

¹⁷⁵ Bahrul Huda, *Politik Syaikh Ramadhan al-Buthi dan Syaikh Ali as-Shabuni*,,90

Albani dan lain lain.¹⁷⁶ Al-Buthi memandang memandang lebih bijak dan jauh dalam gejolak politik Suriah dengan ancaman ISIS dan perang pengaruh negara-negara barat atas Suriah, seperti yang di saksikan Ulama' yang sejalan pandangan politiknya yaitu Habib Ali al-Jufri, al-Buthi berkata;

“ini bukan perkara mempertahankan rezim Basyar Assad, Namun jika presiden digulingkan dengan cara revolusi, Suriah akan lenyap (seperti Irak, Afganistan yang konflik secara berkepanjangan)”

Keputusan al-Buthi ini tidak seperti yang dituduhkan oleh ulama' yang berbeda pandangan, dengan menyebut bahwa ia (al-Buthi) sebagai “Ulama Pemerintah” yang gemar berbicara agama untuk kepentingan syahwat dunia, padahal berkali-kali bilang bahwa ia bukanlah seorang seorang politik prkatis dan juga bukan pengurus organisasi, sehingga tidak ada kepentingan parati dan organisasi yang harus ia bela melalui pendapat pendapatnya. Namun itu bukan berarti beliau tidak mempunyai kepedulian terhadap persoalan keagamaan dan kebangsaan di negaranya, karena beliau berinteraksi dengan penguasa tidak ada tujuan lain kecuali supaya mempermudah jalannya amar ma'ruf nahi munkar.¹⁷⁷ bahkan pasca syahidnya Syaikh Ali as-Shabuni belum mengapresiasi dan menyalahkan koleganya tersebut, dimana ia tidak menggagap koleganya

¹⁷⁶ <https://sanadmedia.com/post/beda-pandangan-politik-ali-ash-shabuni-dan-ramadhan-al-buthi>
dinakses 12 November 2022

¹⁷⁷ Ikatan Alumni Syam Indonesia. 2018. *Fatwa-Fatwa Kemasyarakatan Said Ramadhan Al-Buthi*. Bantul: Adisso Publishing. 187

itu wafat dalam keadaan *syahid* karena memilih jalannya orang-orang Suriah, yang tetap mendampingi Basyar Assad.

Banyak kalangan ulama yang mengapresiasi sikap politik yang dilakukan oleh Sa'id Ramadhan al-Buthi yaitu dengan tetap bertahan di Suriah dan dekat dengan rezim, ia terkenal dengan figur yang zuhud (tidak ada kecintaan pada dunia) dan wara', pilihan politik yang ia ambil merupakan ijtihad agar leluasa menasehati sang presiden dan mengajak semua rakyat Suriah bersatu dan tidak meninggalkan negara hancur sebab konflik politik yang terjadi di internal¹⁷⁸.

Al-Buthi adalah sosok ulama' yang tidak tergesa-gesa dalam mengambil keputusan terutama dengan hal yang menyangkut keutuhan negaranya Suriah¹⁷⁹, dalam beberapa tulisan yang terlihat dalam kitabnya seperti dalam kitab *istitaat al-Nas al-Imam al-Syahid al-Buthi*, dan *al-Jihad fi al-Islam*, al-Buthi menyetujui perubahan rezim dan perbaikan pemerintahan Suriah yang dilakukan secara damai melalui reformasi bukan revolusi¹⁸⁰, jihad reformasi yang dilakukan oleh al-Buthi terlihat pada tahun 1985, jihad dengan cara persuasif membuat presiden al-Hafidz Assad membebaskan puluhan tahanan politik-aktivis Islam terutama golongan *Ikhwan al-Muslimin* yang awalnya mengkritik keras terhadap keputusan al-Buthi dengan menjalin kedekatan pada rezim

¹⁷⁸ Bahrul Huda, *Politik Syaikh Ramadhan al-Buthi dan Syaikh Ali as-Shabuni*, dalam sebuah artikel Media Sanad.

¹⁷⁹ Rashidi, Muhammad. *Ketokohan al-alamah Muhammad Said Ramadan al-Buthi : sebuah sorotan Berkitan Biografi, Sumbangan, Pengiktirafan dan beberapa aspek*. 2014

¹⁸⁰ Nur Hasan <https://fimadani.com/biografi-syaikh-muhammad-said-ramadhan-al-buthi/> di akses pada 12 November 2022

berbalik dengan memberikan penghormatan¹⁸¹ salah satu *ikhwan* yang mengakui hal ini adalah Syaikh Abdul Fattah Abu Ghuddah.

Meski al-Buthi menolak revolusi yang dilakukan gerakan dan aktivis Suriah, ia tetap konsisten dalam amar ma'ruf nahi munkar yang ditujukan pada pemerintah Bahsar Assad (anak al-Hafidz al-Assad), baik secara terang-terangan maupun secara langsung, pada masa-masa terakhir, al-Buthi menyampaikan kritik dan mengajak pemerintah Suriah serta seluruh umat Islam untuk bertaubat sehingga para pengamat politik menilai bahwa keputusan pemerintah Suriah mendukung organisasi perlawanan Palestin atas Israel juga karena pengaruh jihad al-Buthi. Mode politik yang direrapkan oleh al-Buthi ini mengedepankan terciptanya persatuan pada suatu negara bangsa sehingga kemanfaatan dalam terelisasikan tanpa menciptakan potensi keburukan yang lebih besar.

Dari sini penulis melihat, al-Buthi hidup pada masa perseteruan politik yang antara Suriah, Libya dan Mesir, yang hal berakibat pada kontak barat dan negara suriah terjalin dari sisi ilmu politik maupun ilmu lainnya, kemajuan pengetahuan dan teknologi modern memasuki negara Islam, periode ini dalam sejarah peradaban Islam dinamai masa kemajuan periode modern, integritas ilmu pengetahuan timur dan barat, yang kemudian membawa ide-ide baru ke dunia Islam, seperti,

¹⁸¹ Ikatan Alumni Syam Indonesia. Fatwa-Fatwa Kemasyarakatan Said Ramadhan Al-Buthi. (Bantul: Adisso Publishing. 2018) 187

Rasionalisme, Pluralisme, Sekularisme, dan lain-lain, sepertinya halnya dunia barat, dalam khazanah keislaman juga mempunyai pemikiran dan gerakan penyesuaian faham-faham agama islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan.¹⁸² Selanjutnya, al-Buthi menyikapi gempuran modernis-liberalis dengan memberikan batasan-batasan dalam penalaran hukum islam, yang tertulis dalam kitab *Dhawabit al-Malsahah*.

Al-Buthi berbeda pandangan terhadap konsep kemanfaatan yang di standarkan oleh kalangan barat, ia menganggap konsep yang di bawa oleh sosiolog Emil Durkhem –misalnya- tidak memiliki batasan yang jelas dan tegas, kemaslahatan adalah sesuatu yang di anggap baik oleh *urf* dan nalar sosial, dan ini berbeda jauh dari penelitian ilmiah yang dilakukan al-buthi terhadap konsep kemanfaatan, karena pokok dari gagasannya adalah menjadikan agama sebagai masalahat yang utama, bukan sebaliknya¹⁸³.

3. Latar Belakang Sosial Keagamaan Al-Buthi

Seperti halnya apa yang di uraikan oleh Khudari Biek dan Musthafa Ahmad Zarqa' dalam menjelaskan sejarah pembentukan hukum Islam, mulai dari Rasulullah sampai pada masa sekarang, seperti dalam bab sebelumnya, jika Khudari Biek membagi periodisasi pembentukan hukum dalam lima tahapan dan Ahmad Zarqa' menambah

¹⁸² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, sejarah Pemikiran dan gerakan* (jakarta: PT Bulan Bintang, 2009) 5

¹⁸³ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah...* 12-14

dua periodisasi menjadi tujuh, Abu Ameenah Bilal Philips memberikan tahapan perkembangan hukum Islam menjadi enam tahapan, seperti yang terapat dalam buku *sejarah dan evolusi Fiqh aliran-aliran pemikiran hukum Islam*, dengan judul asli *The Evolution Of Fiqh, Pertama*, masa fondasi Hukum Islam, yaitu pada masa Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi wa Sallam*, (tahun 602-632), *kedua*, pembentukan hukum Islam, yaitu masa Khulafa ar-Rasyidin, dimulai sejak wafatnya Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi wa Sallam*, hingga pertengahan abad ke-7 M (tahun 632-661 M) *ketiga*, periode pembangunan hukum Islam, yaitu sejak berdirinya dinasti Umayyah sampai kemundurannya (tahun 661 hingga pertengahan abad ke-8 M) *keempat*, periode perlembangan, yaitu mulai berdirinya Dinasti Abbasiyah hingga permulaan kemundurannya (pertengahan abad ke-8 H hingga pertengahan abad ke-10).

Kelima, Konsolidasi Hukum Islam yaitu dari runtuhnya Dinasti Abbasiyyah hingga pembunuhan khalifah Abbasiyyah terakhir di tangan orang-orang mongol (tahun 960 hingga pertengahan abad ke-13 M). *Keenam*, periode Stagnasi dan kemunduran hukum Islam yaitu sejak penjarahan kota Baghdad pada tahun 1258 M sampai dengan saat ini¹⁸⁴,

Dilihat dari sejarah periodisasi hukum islam yang digambarkan oleh Ameenah Bilal, Khudary Biek ataupun Ahmad Zarqa'. al-Buthi lahir pada masa stagnasi progresifitas hukum. Namun pada pertengahan

¹⁸⁴ Lihat, Abu Ameenah Bilal Philips, *sejarah dan evolusi Fuqh akiran-aliran pemikiran hukum Islam*, (Yogyakarta: Nusa Media, 2015)

abad 19 sampai permulaan abad ke-20 terdapat pembaharuan pemikiran di dunia Islam, di tanah arab ditandai dengan gerakan Muhammad bin Abdul al-Wahab dengan semangat pemurnian akidah. Gerakan pemurnian *merupakan* respon Abd Wahab terhadap realitas umat Islam yang menurutnya sudah bertentangan dengan Islam yang ia pahami¹⁸⁵.

Pada abad itu juga, di Mesir terdapat tiga tokoh yang mempunyai semangat yang sama yaitu gerakan pembaharuan, al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha, gerakan ini merupakan respon terhadap dominasi eropa satu pihak dan melemahnya persatuan islam di pihak lain, hal ini bergulir ke berbagai negara Islam lain, seperti Suriah, Arab, India, Turki, dan Iran.

Kalau dilihat dari gambaran di atas ada dua fenomena yang terjadi, yaitu *pertama*, ekstrimis kiri yang diwakili kelompok tekstualis-Skriptualis, karena ulama' yang sepaham dengan Abd al-Wahab serta penerunya biasa disebut dengan 'ulama' konservatif-radikalis. *Kedua*, ekstrim kanan yang di wakili kalangan liberalis-sekuler¹⁸⁶, ini adalah efek dari perkembangan modernisme (kondisi dimana pengetahuan dan teknologi modern mulai memasuki dunia Islam), hegemoni peradaban barat terhadap umat muslim, kontak dengan dunia barat yang kemudian, melahirkan pemikiran atau ide-ide baru dalam khazanah keislaman seperti sekularis, rasionalis, liberalisme dan lain-lain, semua ini

¹⁸⁵ Suaidi Asyari, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jambi, IAIN Sulthan Thaha, 2014) 304

¹⁸⁶ Suaidi Asyari, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*,....305

melahirkan persoalan baru, pemimpin umat muslim termasuk Said Ramdhan al-Buthi, tentang bagaimana merespon persoalan-persoalan ini¹⁸⁷.

Menanggapi banyaknya kaum salaf, golongan yang mengajak kembali kepada al-Quran dan Sunnah Nabi, al-Buthi menulis kitab utamanya yang pertama, *as-Salafiyah: Marhalah Zamaniyyah Mubarpkah*, la Mazhab Islami, dalam buku ini al-Buthi meluruskan kesalahan fatal yang sudah menyebar pada waktu itu, yaitu anggapan manhaj salaf adalah sebuah kelompok yang mempunyai cara pandang paling benar, pokok utama yang pengen disampaikan dalam kitab *marhalah zamaniyyah* itu, bawah salafi bukanlah istilah untuk mazhab, tidak ada istilah yang disebut dengan mazhab salaf, karena salafi adalah sebuah nama fase masa.¹⁸⁸

Kitab induk lain yang mengkritik kelompok salafiyah adalah *al-La Mazhabiyyah: Akhtaru Bid'ah Tahaddidu asy-Syariah al-Islamiyah*, kitab ini adalah respon al-Buthi terhadap beredarnya buku kecil (*Kurras*) yang meresahkan masyarakat waktu itu, buku kecil itu berjudul *Hal al-Muslim Muljam bit-Tiba'i Mazhab Muayyan ?* (apakah seorang Muslim wajib mengikuti mazhab tertentu ?) karya seorang yang bernama – samaran- Muhammad Sulthan al-Ma'shumi al-Khajjadi, seorang

¹⁸⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, sejarah Pemikiran dan gerakan* (jakarta: PT Bulan Bintang, 2009) 5-6

¹⁸⁸ Said Ramadhan al-Buthi, *As-Salafiyah: Marhalah Zamaiyyah Mubarakah La mazhab Islami* (Baerut, Dar-Fikr 2002) lihat, Said Ramadhan al-Buthi, *al-La Mazhabiyyah: Akhtaru Bid'ah Tahaddidu asy-Syariah al-Islamiyah* (Baerut: Dar-al-Fikr, 2008)

pengajar di Masjidil Haram, sebagai jawaban dari buku kecil itu al-Buthi memaparkan penyelewengan-penyelewengan di dalamnya, mengkritik argumen-argumennya dan menjelaskan bagaimana tata cara bermazhab yang benar dan tidak fanatik.¹⁸⁹

Dari kitab *al-Lamazhabiyah* bisa dipahami bahwa al-Buthi hidup pada masa umat Islam pada fase menurunnya dedikasi moral, banyaknya serangan pemikiran ateisme, liberal, sekuler, dan tercabunya dari pondasi agama, muncul orang-orang yang menyatakan bahwa taqlid kepada imam empat kafir, konsisten terhadap mazhab empat adalah sesat, cara pandang seperti ini -kata al-Buthi-, sama halnya dengan menjadikan imam mazhab sebagai tuhan selain Allah, lebih berbahaya lagi dilanjutkan perspektif pemikiran yang berlandaskan kalimah di atas untuk membaca sejarah umat Islam, para ulama' dan generasinya, mereka lantas menganggap sejarah umat Islam sebagai hasil pengembaraan orang-orang murtad, sesat dan menyimpang, Islam sudah dipengarui oleh sejarah yang dibuat mereka yang murtad itu.

Kelompok ini berusaha membebaskan diri taqlid kepada empat imam mazhab, lalu mencoba memahami syariat Islam secara langsung dari dua sumbernya yaitu al-Qur'an dan Hadis, kalangan ini digambarkan oleh al-buthi sebagai orang *majlahah* (orang yang bingung, berada ditempat asing, yang belum pernah ia ketahui sama sekali) sebab

¹⁸⁹ Said Ramadhan al-Buthi, *MemaparPropaganda kembali pada al-Qur'an* ter. Aziz Anwar Fahrudin, (Yogyakarta: PT Penerbit LkiS Printing Cemerlang, 2013) 12

mengarungi tanpa menggunakan pemandu¹⁹⁰. Gambaran yang diberikan al-Buthi ini bukan tanpa alasan dan adanya pengalaman nyata-pribadi, ia mengatakan pada awal bab dalam buku *al-Lamazhabiyyah*,

“pernah suatu hari seorang mahasiswa fakultas adab dari universitas Damaskus mendatangi saya, ia bercerita kepada saya bahwa ia menjalankan syariat Islam dengan cara yang baru, yakni dengan mempelajari sebuah buku saku (Kutayyib) tentang fikih mazhab imam Syafi’i, sehingga ia mengikuti mazhabnya.

Hari kemudian al-Buthi menemui mahasiswa tadi yang dalam keadaan gelisah dan bingung setelah mendapatkan buku kecil (*kurras*), ia mengatakan.

“aku mendapati buku kecil yang berisi tentang bahwa seornaag muslim tidak boleh mengikuti suatu mazhab tertentu dari mazhab empat; bahwa orang yang melakukan itu telah kafir dan tersesat dari jalan Syariat Islam, dan bahwa orang muslim wajib mengambil hukum-hukum dari al-Qur’an dan Sunnah secara langsung”

Kemudian mahasiswa mengutarakan keadaanya yang tidak fasih membaca al-Qur’an terlebih memahami hukum-hukumnya¹⁹¹.

Melihat kenyataan ini al-Buthi mengatakan

*“bagaimana saya melihat ini? Benarkah saya bisa menyelesaikan persoalan tersear Islam dengan tidak memperdulikan sedikitpun problem yang dialami mahasiswa itu? Apakah dia hanya seorang, sehingga saya cukup merapatkan mulut ke telinganya untuk menunjukan mana yang benar ? tetapi ada ratusam orang yang oleh buku kecil (*kurras*) itu di buat bingung, baik dengan masalah-masalha mereka, sejarah mereka, maupun kebodahan yang baru tentang realitas keislaman mereka, hingga mau tidak mau masalah tersebut harus dibahas secara terbuka dan dijadikan bagian dari isu-isu besar yang tidak boleh diabaikan.¹⁹²*

¹⁹⁰ Said Ramadhan al-Buthi, *MemaparPropaganda kembali pada al-Qur’an*38

¹⁹¹ *Ibid* 39

¹⁹² Uamt Islam, dari dulu sampai sekarang mengerti benar bahwa, dalam kajian fiqh dan Ushul fiqh manusia dibagi menjadi dua, yaitu Mujtahid dan *Muqalid*, jika mau bahkan seorang *Muqallid* boleh

Dari kejadian itu al-Buthi memberikan pernyataan, sungguh saya yakin bahwa pemahaman anti-mazhab (*al-La Mazhabiyyah*) adalah bid'ah paling berbahaya yang mengancam syariah Islam, tidak yang paling penting kecuali meluruskan pemahaman tentang kebingungan ini, tidak ada yang paling penting kecuali menjelaskan bahwa ribuan penulis yang terdiri dari para ulama' Syafi'iyah, ulama' hanfiyah, ulama, malikiyah, ulama' hanabilah, bukanlah orang kafir, sesat dungu, lagi pelupa; bahwa justru merekalah para pemimpin umat Islam yang utama, yang mempertahankan syariat Islam dan menyampaikan kepada manusia, tidak ada sesuatu yang paling kecil kecuali menjelaskan kesesatan yang tersembunyi dalam buku kecil (*kurras*).¹⁹³

Poin besar yang disampaikan oleh al-Buthi dalam kitab *al-La Mazhabiyyah* adalah umat Islam yang belum mencapai tingkatan mengambil dalil dari al-Qur'an dan Sunnah secara langsung, tidak

mengikuti seorang mujtahid sepanjang hidupnya, tiap orang boleh konsisten terhadap satu imam jika, ia mau, tapi juga boleh pindah ke imam lain, ada di anatar sahabat yang tidak merasa nyaman kecuali dengan fatwa-fatwa Ibnu Abbas, sehingga ia tidak melemparkan peroalaanya kepada selain Ibn Abbas dan tidak ada pakar seorang peniliti pun yang mengingkari adanya komitmen tersebut. Sehingga datanglah segolongan orang pada zaman ini dengan membawa syariah yang baru, *melenceng* dan mengejutkan; mengkafirkan orang yang mengikuti seseorang mujtahid, mereka menyatakan mengikuti al-Quran dan Sunnah adalah berpedoman suatu yang *Ma'shum* (terjaga dari kesalahan) sedangkan bertaqlid kepada imam empat mazhab adalah mengikuti sesuatu yang tidak *ma'shum*, oleh karena itu semua orang wajib mengikuti yang *ma'shum* dan membebaskan diri dari yang tidak *ma'shum*.

Semua orang asalkan berakal, tahu bahwa jika seluruh umat Islam mnegerti bagaiman cara mengikuti yang *ma'shum*, apa yang kini dikenal sebagai *muqallid* dan mujtahid tidak akan pernah ada; dan Allah tidak akan mengatakan kepada golongan yang pertama (para *muqallid*) "*fas alu ahl adz-dzikri in kun tum la ta'lamun* (tanyalah kepada yang berilmu jika kalian tidak mengetahui), alQur'an dan Sunnah memang *Ma'shum* tapi Allah tidak menyeru kepada mereka untuk merujuk langsung kepada yang *ma'shum* dan justru memerintahkan para *muqallid* untuk mengikuti *ahl adz-dzikri* (orang yang berilmu) yang sebetulnya tidak *ma'shum*. Lihat; Said Ramadhan al-Buthi, *MemaparPropaganda kembali pada al-Qur'an...*40-41

¹⁹³ Said Ramadhan al-Buthi, *MemaparPropaganda kembali pada al-Qur'an...*43

mengecualikan apakah ia hidup pada masa sahabat, tabi'in, ataupun setelahnya, harus mengikuti salah satu imam mazhab empat, yang telah mencapai tingkatan tersebut, penduduk Irak hidup dalam jangka waktu yang lama mengikuti mazhab Abdullah Ibn Mas'ud, meneladani kepribadiannya, dan murid-muridnya, tidak satupun pakar sejarah yang menolak hal itu¹⁹⁴.

Demikian pula penduduk hijaz, dengan tempo yang sama lamanya mengikuti mazhab Abdillah Ibn Umar, murid-muridnya dan para sahabatnya, tanpa ada satupu pakar sejarah yang mengingkarinya, Ibn Atha' Ibn Abi Ribah dan Mujahid memegang otoritas fatwa di Makkah dalam waktu yang lama. Bahkan khalifah kala itu, mengeluarkan pernyataan agar tidak ada yang berfatwa kepada masyarakat kecuali kedua imam tersebut, dan tidak ada seorangpun ulama' generasi tabiin yang menolak perintah khalifah atau konsesi masyarakat itu.

Demikian karenanya, apakah juga bukan bid'ah jika ada pernyataan yang mengharamkan bertaqlid dan meminta fatwa kepada seseorang imam mazhab ? apakah itu bukan bid'ah yang batil, yang Allah pun belum pernah mewahyukan keterangan tentangnya ? apakah ini juga bukan dinamakan paham anti-mazhab?

¹⁹⁴Kerancuan yang ada dalam kitab *Hal Muslim Mulzam bi it-Iiba'i Mazhab Muayyan*; di tulis oleh pengajar Makkah yaitu Syaikh Muhammad Sulthan al-Ma'shum al-Khajjadi, ia mengatakan dalam kitabnya:

"Mazhab-Mazhab itu adalah pendapat pendapat, pemahaman terhadap beberapa masalah dan ijthihad ulama', Allah dan Rasulnya tidak mewajibkan seorangpun untuk mengikuti berbagai pendapat dan ijthihad itu".

Perkembangan pengetahuan modern yang menyebabkan tidak terkontrolnya pengetahuan barat yang masuk pada khazanah pemikiran Islam, banyaknya pemikiran liberal (kelompok orang yang memutuskan sebuah hukum tidak mengkonfirmasi teks Nash dan pemikiran para Ulama' Terdahulu dengan anggapan bahwa sudah tidak relevan dan tidak memenuhi perkembangan zaman yang begitu cepat), menyebabkan al-Buthi serius dalam menulis sebuah kitab untuk meng-counter, membetengi kaum muslimin dari derasnya pemikiran barat yang mempengaruhi hukum Islam (ia menyebut sebagai *Ghazw al-Fikr*).

Said Ramadhan al-Buthi sadar bahwa banyak tokoh Islam (*insider*) yang terpengaruh oleh gaya pemikiran barat tentang kebaikan manusia, seperti terkandung dalam kitab *hal al-Muslim mulzam bi ittiba al-Mazhab*, dalam kitab itu al-Buthi menyindir bahwa ada bagian penulis yang bersemangat dan berani mengacu pada pemikiran orientalis (*outsider*)¹⁹⁵ jerman yang bernama Joseph Shacht, ia mengatakan bahwa fikih islam tidak lain hanyalah pemahaman tentang undang-undang yang diproduksi oleh pemikiran-pemikiran konstitusional (*admighah qanuniyyah*) yang disematkan kepada al-Qur'an dan Sunnah¹⁹⁶.

Hal ini sama seperti apa yang di katakana ulama' kebangsaan Arab dan Pengajar di kota Makkah itu: bahwa kandungan Islam sebenarnya sederhana dan simple, dan bisa dipahami oleh seorang arab pedalaman

¹⁹⁵ Semua para ahli barat yang yang mempeljari dunia timur (islam) jauh, tengah atau dekat, tentang bahasanya, sastranya, peradabannya, ataupun Agamanya.

<https://id.wikipedia.org/wiki/Orientalisme> di akses pada 15 november 2022

¹⁹⁶ Said Ramadhan al-Buthi, *MemaparPropaganda kembali pada al-Qur'an...*43

dalam beberapa menit saja, setelah itu ia bisa pergi dan mengatakan, demi Allah saya tidak akan menambahkan lebih dari itu, dari manakan datang hukum-hukum yang banyak ini?, gambaran ini meberikan kesimpulan bahwa pemahaman radikal tekstualis dan liberalis adalah pemahaman yang sangat berbahaya, orang-orang yang memhami islam terpentat juah dari aturan yang telah dibuat secara sistematis dan sangat amat kaya itu oleh para Ulama' pada masa periode mazhab. al-buthi melihat kuam orientalis telah melakukan tindakan untuk mengancurkan Islama, mereka mendesak kaum Muslimin untuk membuka ijtihad seluas-luasnya dan untuk mencapai tujuan itu mereka merujuk pada konsep masalah sebagai prinsip utama Syariah¹⁹⁷.

Padahal konsep kebaikan yang di usung oleh Islam sangat berbeda dengan hakikat masalah yang dalam pandangan barat, menurut al-Buthi banyak sekali pemikir liberal muslim yang terjebak dalam kerangka berfikir ini sehingga mempengaruhi pemikiran bebas mereka dalam merekonstruksi metode istinbath hukum dalam Islam. Diantara aliran filsafat barat tersebut adalah eksistensialisme, pragmatisme, dan komunisme¹⁹⁸. Hegemenoni peradaban barat membuat sebagina pemikir muslim berasumsi bahwa dmei mengajar ketertinggalan peradaban dunia islam mdoern, umat Islam harus segera mengadaptasikan diri dalam bentuk aktualisasi hukum, rekonstruksi hukum dan lain-lain¹⁹⁹

¹⁹⁷ Said Ramadgan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah ...* 14

¹⁹⁸ Abdul Basith, *Konsep Istinbath Hukum Konstemporer Menurut Said Ramadhan al-Buthi..*39.

¹⁹⁹ Moh Mufid, *Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam pemikiran pidana Islam*, Surabaya, Jurnal al-Jinayah. Vol 4 Nomor 1 juni. Hlm 31

Globalisasi dan weterinisasi adalah tidak lain bentuju dari upaya untuk mengancurkan identitas, kondisi ini dalam bahasa al-Buthi disebut dengan *dziya' al-dzat* (hilangnya identitas) dampak negatif dari keadaan ini adalah mensuperioritaskan peradaban barat pada waktu bersamaan menghilangkan kultur dan budaya kritis terhadap peradaban asin tersebut.

Dalam situasi seperti ini, al-Buthi tampil sebagai cendekia muslim yang lantang menyerukan untuk tidak mudah ter-*hipnotis* oleh peradaban barat, tidak seperti pemikir sekuler lainnya, disini, al-Buthi mengalami perdebatan perdebatan modernis mengenai kemajuan (*taqadum*) barat, dan ketertinggalan (*takhalluf*) Islam, menurut al-Buthi ketertinggalan Islam pada abad ini, bukan disebabkan oleh Islam itu sendiri (sehingga kita wajib mengambil apapun yang berasal dari barat), akan tetapi hampir semua masalah sosial, budaya, ekonomi, dan lainnya, yang telah menjadikan umat Islam menderita, bersumber dari satu penyakit yaitu keterpikatan umat Islam terhadap peradaban barat secara “membabi buat.”²⁰⁰

Dalam banyak tulisan al-Buthi menolak inferioritas pedaban barat, ia menanamkan semangat-optimisme bagi kamu muda muslim, meski begitu sebagai tokoh yang mempunyai pengaruh luas, al-Buthi tidak juga bersifat konservatif dengan tidak melihat realitas perubahan zaman dan

²⁰⁰ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Hiwar Haula Musykilat Hadhariyah* (Damaskus, Dar al-Fikr, 2005) 45

bersifat stagnan (*zumud*), ia berusaha menyajikan Islam sebagai agama modern, rasional, mempunyai gaya Islam modern dan rasional bukan berarti tunduk pada zaman, mendewakan kajian barat, tetapi lebih pada pengakuan terhadap realitas sebagai akibat dari perubahan zaman selama dalam kerangka kemaslahatan, Islam rasional juga bukan berarti memsupremasikan akal, seluruh ajaran Islam bisa dijangkau oleh nalar rasional, ada banyak bagian konsep dan ajaran Islam yang nalar tidak bisa menjangkaunya²⁰¹.

Kitab *Dhawabit al-Maslahah* adalah salah satu usaha yang dilakukan oleh al-Buthi untuk meng-counter apa yang disebut kewenangan egois dalam memproduksi hukum Islam, dalam pandangannya kelompok liberalis-modernis percaya bahwa ijtihad dengan menggunakan jalan masalah adalah suatu hal yang disepakati oleh semua kalangan, membuka pintu ijtihad seluas-luasnya dalam mengatasi problematika kemanusiaan,

Jika pandangan ini dibiarkan, akan banyak ijtihad yang membanjiri kaum muslimin dari segala penjuru (untuk membuktikan akibat-akibat yang mengerikan seperti itu dibukanya pintu ijtihad) hukum syariah akan kelaur dari benteng nash, keterbukaan total, terbuka bagi hawa nafsu dan pendapat yang semena-mena yang menipu atas nama masalah dan mafaat²⁰²

²⁰¹ Moh Mufid, *Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam pemikiran pidana Islam....*33

²⁰² Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah* ..12-14

Kiritk keras al-Buthi terhadap kecenderungan kalangan yang berusaha menghidupkan kembali konsep yang dibangun oleh Najmuddin al-Thufi, kosnsep yang memerikan hak masalahah (pertimbangan produksi hukum) melampui semua pertimbangan lainnya, seperti al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan dalil dalil hukum otoritatif lainnya²⁰³. Hal ini sama persis seperti apa yang di sampaikan oleh kelompi liberal, ketika sumber otoritatif bertentangan dengan kemaslahatan, maka kebaikan, kemanfaatan dan kemaslahatan di dahulukan menjadi penentu keputusan hukumnya, hal ini sangat berbeda dengan konsep masalahah yang dikatakan al-Buthi, menurutnya tidak dibenarkan memakai masalahah sebagai tujuan untuk meng-*istinbaht*-kan hukum Islam bukan sebagai saran (alat) untuk memahami hukum atau teks nas yang ada²⁰⁴.

Kitab *as-Salafiyyah: Marhalah Tarikhiyyah Mubarakah wa Laisa Madzaban Islamiyan*, adalah salah satu tulisan al-Buthi meluruskan upaya kaum midernis muslim yang berusaha mendiskualifikasikan seluruh korpus lemabaga-lembaga agama, mendiskritkan kematangan, kekayaan yang dilahirkan dari generasi emas islam (*the golden age of Islam*), dalam hal ini al-Buthi mempunyai pandangan, bahwa metode akademis dalam menginterpretasikan teks-teks agama (*manhaj Ilm fi*

²⁰³ Moh Mufid, *Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam pemikiran pidana Islam...*34

²⁰⁴ Menurut al-Buthi tidak akan mungkin terjadi pertentangan antara teks nash dan sesuatu yang diduga masalahah. Misalnya, sebagian pakar ekonom menganggap riba sebagai sesuatu bentuk yang masalahah bagi manusia dalam *muamalah* maka anggapan maslaahaah itulah yang bertentangan dengan dalil-dalil syar'i, padahal, hakikatnya kemaslahatan itu sebenarnya terkandung di dalam teks itu sendiri, yang dengan teks yang melarang bermuamalahlah dengan praktek riba. Lihat, Muhammad Said Ramdhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi Syariah al-Islamiyah* (Damaskus: Dar-Fikr, 2005) 129

ma'rifah w tafsir al-nushuh), merupakan pengetahuan Islam yang bersifat otentik dan orisinal yang harus dilestarikan. Metodologi interpretasi teks yang di gagas oleh ulama' klasik merupakan metode yang komprehensif (*al-manhaj al-jami'*)²⁰⁵, secara bersamaan kitab al-Buthi itu juga melangsungkan kritik terhadap gerakan salafiyah.

Demikianlah gambaran sosio keagamaan pada masa al-Buthi, ada dua kelompok pada masanya, *salafiyah*, terhadap kelompok ini al-Buthi menegaskan bahwa tidak selamanya segala sesuatu yang dianggap klasik harus di tinggalkan, golongan Modernis-liberalis, pada kelompok ini al-Buthi berusaha membatasi (*dhawabit*) kebebasan mengeluarkan dalam melahirkan hukum Islam, tidak lepas dari bayang-bayang teks nash secara langsung atau tidak langsung.

Al-Buthi menegaskan sebagai kata penutup, ia tidak bermaksud menutup pintu ijtihad terhadap persoalan-persoalan hidup dan realita yang terus berkembang karena memang harus ada ijtihad dalam hal tersebut bagi seorang (mujtahid) yang telah menguasai ilmu-ilmu syari'ah dan khilafiahnya, namun harus ada rambu dan batasan-batasan yang jelas agar tidak melampaui batas dan agar tidak dengan mudah seorang berargumentasi atas nama masalah untuk merusak sendi-sendi syari'ah yang telah kuat dan mapan²⁰⁶.

²⁰⁵Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *as-Salafiyah: Marhalah Tarikhiyyah Mubarakah wa Laisa Mazhaban Islamiyyan* (Damaskus: Dar al-Fikir, 1998) 60

²⁰⁶ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *as-Salafiyah: Marhalah Tarikhiyyah Mubarakah wa Laisa Mazhaban Islamiyyan* (Damaskus: Dar al-Fikir, 1998)

4 Pendidikan dan Karya Al-Buthi

Syaikh Ramadhan al-Buthi lahir dari keluarga cerdas dan agamis, ayah al-Buthi termasuk tokoh ulma' tekemuka di Turki dan Syam, ia bergelar Syaikh Mulla²⁰⁷, selain itu, semua leluhur al-Buthi adalah dari kalangan petani yang isbuk kesehariannya dengan bekerja di sawah²⁰⁸. Guru pertama bagi al-Buthi adalah ayahnya sendiri yaitu Mulla Ramadhan al-Buthi, pada usia enam tahun al-Buthi telah berhasil menghafalkan al-Qur'an dalam waktu enam bulan dan hafal *Nadzam Alfiah Ibn Malik* dalam jangka waktu kurang dari satu tahun²⁰⁹. Al-Buthi mulai belajar ilmu agama, bahasa Arab dan matematika di sebuah sekolah swasta setingkat Madrasah Ibtidaiyah di dekat *suq sarujah*²¹⁰.

Setelah menamatkan pendidikan Ibtidaiyyah ayahnya mendaftarkan al-Buthi di *Ma'had at-Taujih al-Islami* di daerah Maidan Damaskus, di bawah asuhan seorang maha guru Syaikh Hasan Hannabak (ulama' besar Syam dan Syaikh Mahmud Maradani, yang paling berpengaruh pada karakter al-Buthi adalah Syaikh Hasan, ia banyak melahirkan ulama' terkenal dan menyumbang ketajaman ilmu al-Buthi dan ulama sejawat lainnya seperti: Musthafa al-Bugha, Musthafa Saed al-

²⁰⁷Syaikh Mulla Ramadhan al-Buthi adalah Ulama' *Rabbani* yang shaleh, tidak melihat Islam sebagai sumber argumentasi yang palsu, melainkan suatu ajaran untuk menyempurnakan rohani, hari-hari yang dilaluinya dengan terus-menerus membaca al-Qur'an, Sholat tahajud, bacaan-bacaan dzikir dan wirid, melakukan munajat, menahan diri (*wara'*) dan aksetisme (*zuhud*), ayah al-Buthi wafat pada tahun 1990 pada usia 102 tahun.

²⁰⁸ Muhamd Said Ramadhan al-Buthi, *Hadza walidi al-Qisshah al-Kamilah li Hayat Syaikh Mulla Ramadhan al-Buthi min Walidatih ila Wafatihi* (Damaskus, Dar al-Fikr, 2006) 14

²⁰⁹ Said Ramadhan al-Buthi, *Hadza walidi al-Qisshah al-Kamilah li Hayat Syaikh Mulla Ramadhan al-Buthi min Walidatih ila Wafatihi* ,,,56

²¹⁰. Muhamd Said Ramadhan al-Buthi, *Hadza walidi al-Qisshah al-Kamilah li Hayat Syaikh Mulla Ramadhan al-Buthi min Walidatih ila Wafatihi* (Damaskus, Dar al-Fikr, 2006) 59

Khen, Muhamad Wahbah Zuhaily dan banyak lagi ulama' tesohor. Syaikh Hasan sangat memperhatikan dan menjadikan fokus pengawasan karena ia mengetahui pada diri al-Buthi terdapat kecerdasan yang menonjol.

Meskipun demikian al-Buthi selalu menyempatkan diri pulang untuk pulang dan menimba ilmu kepada ayahnya seminggu sekali, yakni setiap Selasa, ia belajar nahwu dan balaghah kepada ayahnya hingga ia berhasil khatam kitab *uqud al-Juman* karya as-Suyuti di bawah bimbingan ayahnya²¹¹.

Pada masa itu al-Buthi di latih berkhotbah dan mulai menyampaikan khutbah berdekatan dengan Jami' Manjak ketika umur beliau baru 17 tahun. Beliau juga dilatih ilmu perdebatan menghadapi pemikiran atheis dan ahli bid'ah, kecerdasan, ketajaman pemikiran dan kemahiran berdebat al-Bulhi menjadikan beliau terkenal di Suriah ialah apabila beliau berdebat dengan seorang yang berfahaman sekular seperti Dr. Taib Tizniy, dan lain sebagainya²¹².

Sa'id Ramadhan al-Buthi kemudian menuju Kairo dan meneruskan studinya dengan spesialisasi ilmu Syariah hingga memperoleh Ijazah *Licence* (tingkat sarjana pada tahun 1955). Tahun berikutnya ia meraih pendidikan (setingkat S2) di Fakultas Bahasa Arab dari Universitas al-Azhar. Pada tahun 1965, al-Buthi menyelesaikan program Doktornya di

²¹¹Muhamd Said Ramadhan al-Buthi, *Hadza walidi al-Qisshah al-Kamilah li Hayat Syaikh Mulla Ramadhan al-Buthi min Walidatih ila Wafatihi* (Damaskus, Dar al-Fikr, 2006) 61

²¹² Muhammad. Latif, *Konsep Cinta "Al Hubb" Menurut M. Quraish Shihab Dan M. Said Ramadhan Al Buthi*. skripsi IAIN Salatiga, 2019. Hlm 24

Universitas al-Azhar bidang Epistemologi Hukum Islam dengan predikat *Mumtaz Syaf 'Ula*. Disertasi yang ia tulis dan berjudul “*Dlawabit alMashlahah fi asySyari'at al-Islamiyyah*,” mendapatkan rekomendasi Jami'ah al-Azhar sebagai “Karya Tulis yang Layak Dipublikasikan.”

Kewibawaan beliau sebagai ulama *Ahli Sunnah Wa al-Jama'ah* terus diasah oleh ulama ulama al-Azhar, sehingga studi beliau berhasil diperingkat doktor falsafah (kajian ini berkisar mengenai tesis beliau). Al-Buthi sempat berguru dengan ulama besar yang terkenal dengan kealimannya seperti Mahmud Shaltut dan Mustafa Abdul Khalid dan yang lain²¹³.

Pada tahun 1970 ia berhasil meraih gelar asisten professor, dan di tahun 1975 ia berhasil meraih gelar profesor. Di tahun 1965 juga setelah keberhasilannya meraih gelar Doktor, ia langsung dipercayamenjabat Wakil Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus. dan di tahun 1977 ia dipercaya menjabar Dekan. Di tahun 2002 ia diangkat menduduki jabatan sebagai Ketua Jurusan Aqidah dan Agama di universitas tersebut. Juga ia merangkap sebagai anggota organisasi pemerintah untuk membahas Peradaban Islam di Oman, juga sebagai Anggota Majelis Akademik Univ. Oxford. Seorang yang menguasai 4 bahasa, yaitu Arab, Turki, Kurdi dan Inggris. Selain aktivitas diberbagai jabatan diatas, beliau juga membina majelis ta'lim di beberapa masjid di Damaskus yang diikuti ribuan jamaah.

²¹³ *Op.cit*

Al-Buthi tidak hanya seorang yang cerdas di sektor syari'ah dan bahasa, beliau juga dikenal sebagai ulama Sunni yang multidisipliner, al-Buthin mampu menguasai 4 bahasa yaitu Arab, Turki Inggris, Kurdi²¹⁴. Ia dikenal alim dalam ilmu filsafat dan akidah, menguasai *ulum al-Qur'an* dan *ulumul hadits* dengan baik. Bahkan terkadang ia melakukan kritik atas pemikiran filsafat materialisme Barat, di sisi lain ia juga melakukan pembelaan atas ajaran dan pemikiran madzhab fiqh dan *aqidah ahlussunnah*.²¹⁵

Sebagai seorang Ulama' muslim terkemuka, karya al-Buthi sangat banyak dan beragam, ia salah satu ulama kontemporer yang sangat produktif dalam melahirkan karya-karya ilmiah di berbagai disiplin pengetahuan. Menurut Adress Cristmann, hampir tidak mungkin batasan topik dalam karya-karya al-Buthi. Sebagai sarjana muslim yang memiliki kedudukan intelektual tinggi dalam kehidupan akademis dalam kehidupan punliknya, beliau juga seorang tokoh agama terkemuka dalam perdebatan intelektual dalam Islam mengenai kehidupan modern, al-Buthi menyusun buku tentang semua topik yang paling relevan dan paling eksplosif pada saat itu²¹⁶.

Karya al-Buthi yang pernah diterbitkan tidak kurang dari 60 judul buku. Berikut di antara karya-karya al-Buthi:

²¹⁴ Ahmad Fauzi, *al-Maslahah al-Syariah sebagai sumber Hukum islam...55*

²¹⁵ Abdul, Mukit. *Pendidikan Akidah Telaah Pemikiran Al-Buthi*. Jurnal TAWAZUN Volume 8 No. 1 Januari – Juni 2015. Hlm 15

²¹⁶ Muhamd Said Ramadhan al-Buthi, *Hadza walidi al-Qisshah al-Kamilah li Hayat Syaikh Mulla Ramadhan al-Buthi min Walidatih ila Wafatihi* (Damaskus, Dar al-Fikr, 2006) 58

1. *Syarh wa Tahlil Al Hikam Al 'Atha'iyah* (Baerut; Dar-al-Fikr, 200)
2. *Salafiyah; Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Madzhab Islami*
(Baerut; Dar-al-Fikr, 2003)
3. *Al-Insan Musayyar am Mukhayyar* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2000)
4. *Kubra Al Yaqiniyyat Al Kauniyyah* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2005)
5. *La Ya'tihi Al-Bathil* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2006)
6. *Fiqh As Sirah an-Nabawiyah* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2003)
7. *Al-Hubb fi Al Qur'an wa Dawr al-Hubb fi Hayah al-Insan* (Baerut;
Dar-al-Fikr, 2008)
8. *Al-La Madzhabiyyah Akhtar al-Bid'atin Tuhaddidu as Syari'ah al-
Islamiyyah* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2008)
9. *Al-Mar'ah Bayn Thughyan An Nizham Al Gharbiyy wa Latha'if At
Tasyri' Ar Rabbaniyy* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2008)
10. *Min Al-fikri wa Al Qalbi* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2008)
11. *Dhawabitu al-Maslahat Fi As Syariah al-Islamiyyah* (Baerut; Dar-
al-Fikr, 2002)
12. *Al Jihad Fil Islam; Kaifa Nafhamuhu? Wa Kaifa Numarisuhu?*
(Baerut; Dar-al-Fikr, 2003)
13. *Mamuzain, Qishatu Hubbub Nabati Fi Al Ardhi wa Aina'u fi As
Sama', Mutarjamah* (Baerut; Dar-al-Fikr, 2001)
14. *Hadzihi Musykilatuhum*
15. *Al Islam wa Al 'Ashr*

16. *Awrubah min At Tiqniyyah ila Ar Ruhaniyyah: Musykilah Al Jisr al-Maqthu'*
17. *Barnamij Dirasah Qur'aniyyah*
18. *Syakhshiyyat Istawqafatni*
19. *Wa Hadzihi Musykilatuna*
20. *Kalimat fi Munasabat*
21. *Musyawat Ijtima'iyah min Hishad Al Internet*
22. *Ma'a An Nas Musyawat wa Fatawa*
23. *Manhaj Al Hadharah Al Insaniyyah fi Al Qur'an*
24. *Hadza Ma Qultuhu Amama Ba'dh Ar Ru'asa' wa Al Muluk*
25. *Yughalithunaka Idz Yaqulun*
26. *Min Al Fikr wa Al Qalb*
27. *Al Islam Maladz Kull Al Mujtama'at Al Insaniyyah*
28. *Azh Zhullamiyyun wa An Nuraniyyun*
29. *Muhadharat Fil Fiqhil Muqharin Ma'a Muqaddimati Fi Bayani Asbabi Ikhtilafi Al Fuqaha' Wa Ahammiyyati Dirasatil Fiqhil Muqarin*
30. *Al Islam Maladz Kulli Mujtama'at Insaniyyah; Limadza Wa Kaifa?*
31. *Al 'Uqhubat Islamiyyah; wa 'Aqduhu At Tanaqhudhu bainaha Wa baina Ma Yusamma bi Thabi'ihal 'Ashri*
32. *Hurriyatul Insan Fi Dhilli 'Ubudiyyahatihi Lillah*
33. *Difa' 'An Islam Wa Tarikh*
34. *Al Islam Wa 'Asru; Tahaddiyat Wa 'Afaq*

35. *Al Aqidah Al Islamiyyah wa Al Fikr al Mu'asirah*
36. *Al Mazdhab al Iqtishady Baina Syuyu'iyah Wal Islam*
37. *Fi Sabilillahi Wa Al Haq*
38. *Hiwar Haula Musykilati Hadhariyyah*
39. *Mabahitsul Kitab Wa As Sunnah min 'Ilmi Ushulil Fiqhi*
40. *Manhaj Al 'Audah Ilal Islam*
41. *Masalatu Tahdidi an Nashli Wiqayatn wa 'Ilajan*
42. *Min Rawaiyl Qur'an*
43. *Naqdul Auhami Al Maddiyah Al Jadaliyah*
44. *Tajribatut Tarbiyah Al Islamiyyah Fi Mizan Al Bahts*
45. *Al Insan Wa Adatullahi Fi Al Ardli*
46. *Al Islamu Wa Muskilatus sabab*
47. *Bathinul Ismi al Khatar Fi Hayatl Muslimin*
48. *Hakadza Fal Nad'u al Islam*
49. *Ila Kulli Fatatin Tu'minu Billah*
50. *Man Huwa Sayyidu al Qadri fi Hayatil Insan*
51. *Minal Mas'ul 'An Takhallufi Al Muslimin*
52. *Min Asrari Al Manhaj Al Islami*

Demikialah ragam kitab yang telah ditulis oleh al-Buthi selama kiprah intelektualnya dalam kapasitas sebagai ulama kontemporer. Karya-karya beliau tidak hanya dinikmati di timur tengah, tetapi karya beliau banyak dinikmati di benua Eropa dan Asia.

BAB V
ANALISIS KONSEP MASLAHAH NAJMUDDIN AL-THUFI DAN SAID
RAMDAHAN AL-BUTHI PERSPEKTF WACANA KRITIS

A. Konsep Masalah Al-Thufi

a. Masalah secara bahasa (etimologi)

Menurt al-Thufi, kata masalah diambil dari *as-salah* (kebaikan, kegunaan, validitas, dan kebenaran) yang ebrarti bahwa suatu berada dalam bentuk sempurna sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan, seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat (*salih*) ketika dipakai untuk menulis dan pedang berada pada bentuknya yang paling layak (*salih*) ketika digunakan untuk menebas²¹⁷.

b. Mashlahah secara Syar'i (terminologi)

Selanjutnya, al-Thufi mendefinisikan mashlahah bedasarkan pada dua hal, yaitu *urf* dan Syar'i. Adapun mashlahah secara *urf* adalah²¹⁸:

السبب المؤدى الى الصلاح و النفع

Menurut al-Thufi segala sesuatu yang bisa mendatangkan manfaat disebut mashlahah, seperti berdagang bisa mendatangkan untung. Sedangkan mashlahah menurut Syara' yaitu²¹⁹;

²¹⁷ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Arba'in* Tahqiq Haji Muhammad Usman, (Makkah: al-Maktabah al-Makiyyah, t.th) 139

²¹⁸ Musthfa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, (Mesir, Dar al-Fikr al-Arabi, 1958) 54

²¹⁹ Najmuddin al-Thufi. *Syarh Arba'in* ,..... 139

السبب المؤدى الى مقصودي الشارع عبادة او عادة

Menurutnya bahwa segala sesuatu yang sesuai dengan maksud hukum (Syar'i), Baik itu berupa ibadah atau adat maka itu bisa dinamakan mashlahah. Ibadah dan muamalah dilaksanakan tiada lain untuk kebaikan bagi mukallaf, sehingga harus memelihara mashlahah yang realistis²²⁰.

Berdasarkan terminologi al-Thufi ini, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa mashlahah ada dua macam, yaitu mashlahah yang melekat dan ada dalam ibadah dan mashlahah yang melekat dan ada dalam adah(muamalah). Mashlahah yang ada dalam hal ibadah itu tak ada yang dapat mengetahuinya kecuali Allah semata, sedangkan mashlahah yang ada dalam hal adah (*muamalah*), maka manusia lah yang diberi tugas oleh Allah unutm mencari dengan potensi akal nya. Artinya, mashlahah dalam adah (*muamalah*) ini dapat diketau i oleh manusia dengan potensi akal budi yang dimilikinya²²¹.

Al-Thufi mengatakan “*segala sesuatu yang sesuai dengan maksud pembuat syariat, baik itu ibadah atau adat adalah mashlahah (al-sabab al muaddi ila maksud al-syar'i ibadatan au adatan)*”²²² mempunyai pengertian bahwa disamping Allah dan Rasulullah, maka

²²⁰ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Mukhtashar Raudlah*, tahqiq Abdullah Ibn Abd al-Muhsin, jilid 3. (Baerut: Muassasah ar-Risalah, 1998) 204

²²¹ *Ibid*

²²² Najmuddin al-Thufi, *Syarh Mukhtashar ...*204

manusia dengan akal budinya juga bisa menjadi “pembuat hukum” (*syar’i*), namun dalam hal adah (*muamalah*) bukan masalah ibadah. Berkaitan dengan mashlahah yang berdasarkan adah (*muamalah*) ini, maka al-Thufi kemudian mendefinisikan mashlahah dengan dua terminologi, yaitu mashlahah berdasarkan syar’i dan mashlahah berdasarkan adah.

Orisinalitas pendapat al-Thufi tentang mashlahah terlihat dalam hal kemampuan akal budi manusia untuk mengetahui mashlahah dalam hal adah. Bahkan melebihi itu semua, yaitu jikalau mashlahah bertentangan dengan nash maka dimenangkan mashlahah.²²³

Inilah yang membedakan antara terminologi mashlahah al-Thufi dengan ulama lainnya, sebab ulama lainnya memberikan terminologi mashlahah masih sebagai konsep yang tunduk di bawah nash. Imam al-Ghazali misalnya, menjelaskan bahwa menurut asalnya mashlahah itu berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menjauhkan kerusakan, namun hakakitnya memelihara tujuan syara dalam menetapkan hukum itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta²²⁴.

²²³ Selanjutnya al-Thufi menghubungkan konsep masalahah dengan iman. Menurutny Allah menyeru kepada kemaslahatan manusia dengan menyeru kepada manusia agar menjaga keimananya, hal ini karena kata “iman” yang tidak kurang dari 180 kali disebutkan dalam al-Qur’an mengandung arti aman dan selamat dari dosa atau kerugian. Iman berarti suatu tindakan berdasarkan kejujuran dan keyakinan, tindakan renadah hati dan damai, tindakan jujur pada amanah yang telah dipercayakan oleh Allah pada manusia dan tindakan akal untuk mendengar, melihat dan memahami segala sesuatu sebagaimana adanya. Menurut al-Thufi hanya tindakan yang didasari aman yang memungkinkan tercapainya kemaslahatan dunia dan akhirat. Najmuddin al-Thufi “Nash Risalah al-Thufi” dalam Abul Wahab Khallaf, *Mashadir*, hlm 105; Najmuddin al-Thufi, *Syarah Arbain Nawawi ...*139

²²⁴ Abu Hamid al-Ghozali *al-Mustasyfa* (Baerut: Darul Kutul Ilmiah, 2008) 275

Al-Syaukani juga memberikan definisi yang hampir serupa dengan definisi al- Ghazali, yaitu; memelihara tujuan syara (dalam menetapkan hukum) dengan cara menghindarkan kerusakan dari manusia²²⁵. Menurut Yusuf Hamid mashlahah adalah implikasi dari suatu tindakan atas dasar ketentuan-ketentuan syar'i yang mendorong terwujudnya maksud syar'i dalam perbuatan hukum guna mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat²²⁶.

Sedangkan al-Syatibi mendefinikan mashlahah dari dua sudut pandang, yaitu dari segi terjadinya mashlahah dalam kenyataan dan daei segi tergantungnya tuntunan syara'kepada mashlahah. Dari segi terjadinya mashlahah dalam kenyataan, berarti: "sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia serta kesempurnaan hidupnya, sehingga dia merasakan kenikmatan". Sedangkan dari segi tergantungnya tuntunan Syara' kepada mashlahah, yaitu kemashlahatan yang merupakan tujuan dari penetapan hukum syara'. Untuk meraihnya Allah Ta'ala menuntut manusia untuk berbuat, sehingga mencapai kesempurnaan dan lebih mendekati kehendak Syara'. Kalaupun dalam pelaksanaannya mengandung kerusakan sebenarnya bukan itu yang diinginkan oleh syara'.²²⁷

Sementara Izz al-Din Ibn Al-Sallam mempunyai konsep

²²⁵ Muhammad Ibn Ali as-Syaukani, *Irsadul Fahul ila Tahqiqil Haq min Ilmil Ushul Tahqiq Abu Nafs Saami al-Asary* (Riyadh: Darul Fafhilah, 2000) 990

²²⁶ Yusuf Hamid Alim, *Al-Maqosid Ammah Lisyarlah Al-Islamiyyah* (Riyadh: Mahad Aly Fikr al-Islami, 1994) 140

²²⁷ As-Syatibi, *al-Muwafot fi Ushul as-Syariah* (Baerut: Dar Ibn Affah, 1997) 44

mashlahah yang agak mirip dengan al-Thufi dalam pembagiannya, tetapi mashlahah nya lebih diarahkan pada terminologi tasawuf. Ia membagi mashlahah menjadi dua. Pertama, mashlahah duniawi yang bisa diketahui oleh akal. Kedua, mashlahah ukhrawi yang hanya bisa diketahui berdasarkan petunjuk Allah semata (*naqli*). Berkaitan dengan pengetahuan akan mashlahah, Ia membagi menjadi beberapa tingkatan, yang terendah adalah pengetahuan para orang awam, disusul oleh yang lebih tinggi berupa pengetahuan para cerdik pandai (*adzkiya'*), kemudian disusul yang tertinggi berupa pengetahuan para *awliya'* dan *ashfiya'*.²²⁸

Berdasarkan perbandingan antara definisi mashlahah al-Thufi dengan ulama lain, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa mashlahah yang ditawarkan al-Thufi mempunyai semangat “berbeda” dan progresif, yaitu dengan memberikan porsi lebih kepada akal manusia untuk menentukan mashlahah dalam hal adah/muamalah (*al-mashlahah dalilun fi al-muamalah la fi al-ibadah*).

1. Masalahah Sebagai Puncak Tujuan Syariat

Allah sebagai pembuat hukum Syariat (*Syari'*) menurunkan aturan serta hukum-hukumnya kepada manusia agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah (*al-Ahkam al-Syariah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat dengan kata lain untuk mewujudkan

²²⁸ Izzudin Ibn Abdis, *Qawaid al-Ahkam*, 16

kemaslahatan manusia. sumber Perlindungan terhadap kemaslahatan manusia, menurut al-Thufi adalah tujuan utama Islam atau sumber tujuan utamanya (*qutb maqshud al-syar'i*). Pada dasarnya hukum Islam dibentuk berdasarkan kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung manfaat (*maslahah*), begitu pula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadat*)²²⁹.

Al-Thufi berpendapat bahwa Allah menyerukan kepada manusia untuk hidup berdasarkan pada kemaslahatan dengan cara berpegang teguh pada keimanan, hanya dengan keimanan menurut al-Thufi kemaslahatan bisa tercapai,²³⁰ selanjutnya al-Thufi menunjukkan kemaslahatan manusia di dunia dapat diketahui melalui cara-cara alami yang diberikan tuhan kepadanya, yaitu sifat alamiyah yang melekat dalam diri manusia dan dibimbing dengan tuntunan akal (*bi hukm al-adah wa al-aqal*).

Cara alami ini, tegasnya merupakan metode pemahaman dan pencapaian tujuan yang paling menyakinkan manusia. Karena itu ia mengingatkan, masalah seharusnya tidak digantikan dengan metode atau sumber lain yang “meragukan” untuk memabwa kepada inti kemaslahatan manusia²³¹. Kemudian al-Thufi mendasari pendapatnya

²²⁹ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Arbain*,; Abdullah M. Al-Husein al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam: Pemikiran Hukum Najmuddin al-Thufi*, Terj. Abdul Basir (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004) 43

²³⁰ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Arbain ...*30

²³¹ Abdullah M. Al-Husein al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam: Pemikiran Hukum Najmuddin al-Thufi*, Terj. Abdul Basir (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004) 43

bahwa masalah merupakan tujuan persyariatan berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', Pendapat Ulama' dan Logika.

Al-Thufi ada 19 sumber hukum Islam diantaranya²³², (1) al-Qur'an, (2) Sunnah. (3) Ijma' (4) Ijma; Penduduk Madinah (5) Qiyas (Analogi), (6) pendapat Sahabat (7) Kepentingan Publik yang tak terbatas, tak terdefinisikan (*Maslahah Mursalah*) dan lain sebagainya.

Diantara 19 sumber hukum tersebut, menurut al-Thufi yang terkuat adalah Nash (Qur'an dan Hadis) dan Ijma'. Namun demikian ada sumber hukum yang lebih kuat dibandingkan sumber hukum yang kuat tersebut, yakni *Maslahah*. Dalam permasalahan-permasalahan hukum, kemaslahatan manusia menepati urutan pertama, artinya, ia memiliki prioritas atas seluruh sumber hukum lainnya, termasuk al-Qur'an, Hadis dan Ijma'. Al-Tuhfi menegaskan, dimana saja teks keagamaan (al-Qur'an, Sunnah dan Ijma') tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka masalah harus diberi prioritas lebih dibandingkan teks (*wa in khalafa wajaba taqdim ar-ri'ayah al-maslahah alaiha*). Hal ini karena kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat (*aqwa adillah al-syar'i*).²³³

Hal ini karena, sesuatu yang harus diikuti sebagai otoritas adalah bukan kesimpulan-kesimpulan para ahli hukum, atau penafsiran mereka

²³² Najmuddin al-Thufi, *Syarh Arbain ...*139

²³³ Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri' al-Islami Najmuddin al-Thufi* (kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964) 6

terhadap teks-teks keagamaan tetapi bukti yang kuat dari akal dan dalil-dalil yang jelas (*wa al-sawad al-a'zham al-wajib ittiba'uh huwa al hujjah wa al-dalil wa al-wadliih*). Dengan kata lain hakim tertinggi dari kemaslhatan hukum bukanlah “teks keagamaan” tetapi tuntunan-tuntunan akal atau integensi dalam seluruh kehidupan manusia sendiri²³⁴.

Berkaitan dengan ini al-Thufi menulis:

”tidak boleh dikatakan bahwa hukum keagamaan (sebagaimana ditetapkan oleh mazhab-mazhab hukum) lebih mengetahui kemaslhatan manusia, dan karenanya ia seharusnya diambil dari sumber-sumbernya. Sebab kami telah menunjukkan bahwa perlindungan terhadap kemaslhatan manusia melalui akal meruapakan salah satu prinsip hukum agama , ia merupakan prinsip yang paling kuat, oleh karenanya kita hars membrikan prioritas kepada akal untuk mencapai masalahah”

Meskipun al-Thufi berpendapat bahwa sumber yang paling kuat (yang tidak diperselisihkan oleh para Ulama’) adalah tiga sumber utama al-Qur’an, hadis, dan Ijma’ akan tetapi al-Thufi keberatan atau kontradiksi-kontradiksi yang ada pada sumber huku tersebut, *pertama* al-Qur’an, al-Thufi sepakat bahwa al-Qur’an dari segi sanad sambung dari Rasulullah (*qoth’i wurud*) akan tetapi pada taraf makna ayat yang dikandung dalam al-Qur’an (*dilalah*) para Ulama’ berbeda pendapat, sehingga melahirkan konsep *qoth’i dilalah*, *zhanni dilalah*, dan lain sebagainya²³⁵, dari sini al-Thufi berpandangan *ta’arud al-nushush*

²³⁴ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Arbain ...*147

²³⁵ Kandungan hukum yang ada dalam al-Qur’an tidak semuanya disampaikan dengan menggunakan lafadz-lafadz yang jelas dan pasti makanya, namun adakalanya ayat itu tampil dalam bentuk yang memerlukan pemahaman yang seksama. Model yang pertama dikualifikasikan sebagai ayat-ayat *qoth’i* yang tidak menjadi wilayah ijtihad, sedangkan model yang kedua membutuhkan otoritas penjelasan yang dalam hal ini dipenakan oleh sunnah. Namun demikian karenanya zaman terus berganti dengan segala kosenkuensi perubahannya, secara tekstual al-Qur’an berikut Sunnahpun

pertentangan antar ayat menjadikan para ulama berbeda pandangan terhadap dalam memahami al-Qur'an.

Kedua, al-Sunnah, menurut al-Thufi pertentangan dalam Sunnah lebih banyak dari pada dalam al-Qur'an, pertentangan dari segi *wurud*, ada banyak hadis yang diriwayatkan oleh rawi, (*mutawatir*), sehingga tidak diragukan penggunaan hadisnya dan ada hadis yang disampaikan lewat jalur orang yang sedikit (*ahad*) sehingga diragukan apakah benar dari Rasulullah, ini yang menjadi problem dalam penerimaan hadis sebagai sumber hukum Islam. Dari segi *Dillah*, matan hadis yang dikandungnya juga banyak pertentangan, sehingga makna yang sesungguhnya menjadi samar.

Ketiga, Ijma'²³⁶. Menurut al-Thufi, ada beberapa keberatan untuk menjadikan ijma' sebagai sumber utama hukum Islam, Ijma' yang berarti kesepakatan ulama' terhadap suatu hukum, ternyata hanya merupakan term saja, sebab banyak ulama' yang tidak mempercayai Ijma' terhadap suatu hukum yang telah disepakati, yaitu para sahabat sepakat terhadap diperbolehkannya *tayamum* dalam keadaan tidak ada air atau adanya air

tidak lagi menyentok dinamika perubahan tersebut, menurut Syaltut melalui bingkai kaidah-kaidah universal (*qawaid kulliyah*) dan tujuan-tujuan umum (*maqashid ammah*) ijtihad terhadap permasalahan-permasalahan baru harus dilakukan. Lihat, Mahmud Syaltut, *al-Islam: Aqidah wa Syariah* (Kairo: Dar al-Qolam, 1996) 479-559

²³⁶ Kata ijma' merupakan bentuk verbal noun yang berasal dari kata kerja utama *jama'a*, *yujma'u*. Dalam percakapan sehari-hari ijma' memiliki makna resolusi dan kesepakatan (*ittifaq*), sebagai contoh seseorang mengatakan: "suatu kaum sepakat atas suatu hal, ketika mereka mengeluarkan resolusi atau sepakat atasnya, dasarnya menurut al-Thufi adalah firman Allah SWT: "*dan barang siapa memusuhi Rasul, sudah jelas kepadanya petunjuk (yang benar) dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang yang beriman, dan akan kami bakar dalam neraka jahannam, yaitu seburuk buruknya tempat kembali.*"

tapi terhalang menggunakannya karena sakit, namun Ibn Mas'ud²³⁷ tidak sepakat dengan mengatakan “jika kita membuat keringanan untuk mereka dalam hal ini ketika air menjadi dingin pada sebagian mereka, ia akan bertayamum padahal mereka melihat air²³⁸,

Berdasarkan pembahasan ini terlihat bahwa meskipun ketiga sumber hukum ini merupakan sumber terkuat, namun terdapat kontradiksi-kontradiksi di dalamnya, hal inilah yang semakin menguatkan al-Thufi bahwa kemaslahatan harus diletakkan di atas sumber-sumber hukum lainnya, termasuk ketiga sumber terkuat ini, karena ia merupakan sumber paling kuat (*aqwa adillah al-syar'i*), lebih jauh al-Thufi berpegang pada sumber-sumber yang disepakati lebih baik daripada berpegang pada sumber-sumber hukum yang diperselisihkan, masalah merupakan sumber hukum yang disepakati dan jelas maksudnya, oleh karenanya harus lebih dijadikan hujjah dibandingkan sumber lain yang diperselisihkan dan kurang jelas maksudnya.

2 Prinsip-prinsip Mendahulukan Masalahah dari Nash

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Thufi adalah “*taqdim al-maslahah ala al-nash wa al-ijma*” ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak (*ultimate meaning*) pemikiran al-Thufi, dari ungkapan ini nampaknya para ahli hukum yang lain “gerah”, sehingga di antara mereka ada yang mengkritiknya secara tajam, banyak

²³⁷ Abu Abd al-Rahman Abdullah Ibn Mas'ud al-Hudali, (w 32 H) ia adalah sahabat nabi yang terkemuka.

²³⁸ Al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, (Baerut: Dar al-Fikr, t,th) 7

ulama' yang secara terang mengkritik pemikiran al-Thufi antara lain: Sa'id Ramdhan al-Buthi, Abdul Wahab Khallaf, Wahbah Zuhaili dll, meski begitu tidak sedikit juga ulama yang pro terhadap pemikiran al-Thufi, di antaranya, Abu Yusuf Hanafi, Ibrahim Husein, Musthafa Ghulayaini dll, terlepas dari pro kontra tersebut yang jelas pandangan tersebut sudah sangat maju dalam era waktu al-Thufi lahir.

Selanjutnya, al-Thufi mempunyai beberapa prinsip-prinsip merupakan puncak tujuan syariat (*qutb maqâshid al-syar'i*) dan sumber hukum utama dibandingkan sumber hukum lainnya, adalah: *pertama*, perlindungan terhadap kemashlahahan di dalam dirinya sendiri (*amr haqîqi fi nafsih*), oleh karenanya terbukti dengan sendirinya (*al-wâdlih bayânuha*) yang tidak perlu diperdebatkan (*lâ yukhtalafu fih*).²³⁹

Kedua, teks-teks agama saling bertentangan dan berbeda (*anna al-nushush mukhtalifah muta'aridlah*) dan merupakan sumber atau prinsip hukum yang tidak tegas (*sharîh*) terhadap suatu permasalahan hukum. Sementara kepedulian terhadap kemashlahatan merupakan masalah nyata dalam dirinya yang tidak diperselisihkan, karena ia merupakan sebab kesepakatan yang lebih patut diikuti. Allah berfirman: “Dan berpegang teguhlah pada tali Allah secara keseluruhan, dan jangan berpecah belah”,(QS 3: 103)²⁴⁰

²³⁹ Najmuddin al-Thufi ,, *Syarh Arbain*,,,141

²⁴⁰ Menurut al-Thûfi, pertikaian pada waktu itu demikian dasyatnya. Menurutnya, para pengikut Imam Mâlik menguasai wilayah Barat (yakni Afrika Utara), dan para pengikut Abû Hanîfah di Timur (yakni bagian timur Mesir), sehingga tidak ada dua mazhab yang bisa hidup damai satu dengan yang lain di dalam wilayahnya sendiri kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang di kuasai para pengikut Hanbali di Jilan, mereka

Ketiga, terdapat kontradiksi-kontradiksi sesama hadis-hadis Nabi di satu sisi, dan kontradiksi antara hadis Nabi dan al-Qur'an di sisi lain. Kontradiksi ini, bisa jadi dalam periwayatan atau bunyi teks (*ta'arudl al-riwayah wa al-nushush*). Kontradiksi itu misalnya berkaitan dengan sabda Nabi saw kepada para sahabatnya ketika selesai melakukan perang Ahzab:²⁴¹ "*janganlah salah satu di antara kamu salat Ashar kecuali di wilayah Bani Qurayzah*", Sebagian sahabat mematuhi perintah Nabi untuk tidak shalat kecuali setelah tiba di Bani Quaizah, tetapi sebagian yang lain melakukan shalat ashar sebelum sampai di Bani Quraizah.²⁴²

Keempat, kontradiksi-kontradiksi yang terlihat dalam hadis-hadis Nabi (teks) merupakan salah satu pemicu ketidaksepakatan di kalangan para ahli hukum (*wa'lamu anna min asbab al-khilaf bayn al-'ulama' ta'arudl al-riwayah wa al-nushûsh*).²⁴³

Kelima, para pengikut madzhab-madzhab hukum yang berbeda telah memalsukan hadis-hadis yang bersifat sektarian untuk mendukung kelompoknya dan mendiskreditkan kelompok lain, yang dinisbatkan kepada Nabi.

membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan dan menganggapnya sebagai orang-orang kafir. Lebih dari itu, menurut al-Thûfi ada sebuah masjid milik para pengikut al-Syafi'i yang berada disalah satu kota Hanafiyyah di Transoxiona. Ketika melihat masjid tersebut, walikota yang biasa keluar setiap hari untuk menjalankan salat subuh mengatakan: "apakah kini belum saatnya menutup gereja ini?". Dia selalu melakukan hal ini hingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut sudah dilumuri dengan lumpur dan tanah liat, yang sangat memuaskan hati walikota tersebut. Inilah beberapa gambaran perpecahan yang terjadi di kalangan umat Islam karena terlalu berpegang pada bunyi teks-teks agama. *Ibid* 139

²⁴¹ Ini adalah pertikaian antara kaum muslimin dan persekutuan Quraisy dan sekutu-sekutunya di sekitar madinah pada 5 H

²⁴² Al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, 5

²⁴³ Najmuddin al-Thufi, *Syarh Arbain*, 143

Keenam, bahwa peperangan (*al-qatl*), pertikaian (*tasyajur*) dan hadis-hadis sektarian, disebabkan oleh persaingan dalam memberikan keunggulan pada makna harfiyah dari teks-teks di atas saling benci (*tanafur*) di kalangan madzhab hukum, serta pemalsuan perlindungan terhadap kemashlahatan manusia.

Berdasarkan keenam sebab inilah, maka al-Thufi meyakini bahwa kemashlahatan umum merupakan sumber hukum pertama yang harus diperjuangkan, karena merupakan sumber hukum yang tidak diperselisihkan. Sementara sumber hukum lain masih diperselisihkan, baik dalam segi *wurud* maupun *dalalah*-nya

3. Prinsi Dasar Maslahah Al-Thufi

Al-Thûfi dalam mengutarakan teori mashlahahnya, ia menyandarkan pada empat prinsip utama. Masing-masing prinsip merupakan kerangka utama yang dijadikan al-Thufi sebagai pijakan epistemologisnya. Empat prinsip tersebut adalah: *Pertama*, "*Istiqlal al-'uqul bi idrak al-mashalih wa al-mafasid*". Prinsip ini mengutarakan bahwa akal manusia secara independen dapat menemukan mashlahah dan mafsadah. Namun demikian independensi rasio dalam menemukan mashlahah ini bukanlah pada semua bidang termasuk ibadah, namun al-Thufi membatasi hanya pada bidang muamalah serta adat istiadat bukan *ubudiyah*²⁴⁴.

Prinsip pertama al-Thufi yang mengedepankan peran rasio ini jelas

²⁴⁴ Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*...21

sangat berbeda dibandingkan dengan para ushuli yang lain yang mengakui mashlahah sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh nash²⁴⁵. Independensi akal bagi al-Thufi akan semakin nampak ketika menyimak dari ungkapannya: “*Amma mashlahah siyasa al-mukallafin fi huquqihim fahiya ma'lumatun lahum bi hukmi al-'adah wa al-aqli*”²⁴⁶.

Kedua, “al-mashlahah dalilun syar'iyun mustaqillun 'an al-nash”. Dari ungkapannya ini bisa dimengerti bahwa dalam pandangan al-Thûfi, mashlahah merupakan dalil syar'i yang independen. Dalam pengertian al-Thûfi, mashlahah tidak memiliki ketergantungan kepada kesaksian atau konfirmasi nash²⁴⁷, tetapi cukup bergantung kepada akal. Dalam pernyataan al-Thufi bahwa untuk menyatakan sesuatu itu mashlahah atau bukan maka cukuplah dengan uji coba lewat adat istiadat dan tidak perlu membutuhkan petunjuk nash, di sinilah nampaknya al-Thûfi lebih memprioritaskan akal sebagai epistemologi (metode pengambilan) hukum Islam dalam posisinya yang independen²⁴⁸.

Ketiga, “mashlahah dalil syar'i li al-mu'amalah wa al-adah”. Masalah sebagai dalil syar'i lapangannya (obyek) penggunaannya terbatas dalam bidang mu'amalah dan bidang adah. Dengan demikian mashlahah menurut al-Thûfi tidak bisa menjamah pada bidang yang bersifat ritual (ibadah). Dalam bidang ibadah menurut al-Thûfi

²⁴⁵ Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah Maslahah...* 530-535

²⁴⁶ Najmuddin al-Thufi “Nash Risalah al-Thufi” dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir ...* 143

²⁴⁷ Najmudin al-Thufi, *Syarh Arbain...* 18

²⁴⁸ Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Maslahah...* 531

yangberhak hanyalah Allah semata. Di sini akal tidak punya wewenang untuk menentukannya. Dengan kata lain akal hanya meneruskan aspek kelestarian (*continuity*) dari ibadah itu sendiri. Sedang aspek perubahan (*change*) itu pada wilayah mu'amalah serta adat. Hal ini bersesuaian dengan ungkapan al-Thûfi yang menyatakan sebagai *haqq al-Syar'i*²⁴⁹ Artinya bagi al-Thufi akal manusia tidak sanggup untuk menembus rahasia mashlahah di balik ibadah.

Keempat, "al-mashlahah aqwâ adillah al-syar'i". Dari ungkapan ini bisa dimengerti bahwa dalam pandangan al-Thûfi ada sembilan belas dalil syar'i yang bisa dijadikan sebagai metode istinbath hukum. Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa al-Thufi menjabarkan adanya sembilan belas dalil yang bisa dijadikan sebagai sandaran dalam istinbath hukum. Namun dalam pandangan al-Thufi dalil yang paling kuat untuk digunakan adalah nash dan ijma'. Namun ketika terjadi pertentangan antara mashlahah dengan nash dan ijma', maka jalan yang ditempuh al-Thufi adalah memenangkan mashlahah dibanding dengan nash dan ijma'²⁵⁰.

Berdasarkan kenyataan semacam ini bisa dipahami bahwa mashlahah sebagai dalil (sumber) hukum tidak saja fungsional ketika nash dan ijma' tidak mengcovernya. Namun juga fungsional ketika nash dan ijma' terjadi pertentangan. Hal ini mengindikasikan bahwa al-Thufi

²⁴⁹ Najmudin al-Thufi "Nash Risalah al-Thufi" dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir*, 143

²⁵⁰ Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri'*... 17

sangat mementingkan mashlahah dibandingkan dengan dalil yang lain. Dalam keadaan semacam ini Husein Hamid Hasan berkesimpulan bahwa mashlahah bagi al-Thufi merupakan dalil syar'i yang paling kuat secara mutlak²⁵¹. Tampaknya penilaian Husein Hamid Hasan tersebut tidak berlebihan mengingat mashlahah merupakan tujuan dalam legislasi (*istinbat*) hukum Islam. Sedangkan nash dan ijma' merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Sehingga kalau terjadi

Pertentangan antara nash- ijma' di satu sisi dengan mashlahah di sisi lain maka mashlahah di sini harus dimenangkan (diutamakan) karena tujuan lebih utama dibandingkan dengan sarana. Sedangkan nash dan ijma' tidak lebih sebagai sarana mencapai tujuan itu sendiri yaitu kemashlahatan.

Alasan ini nampaknya bersesuaian dengan apa yang diungkapkan oleh al-Thufi sebagaimana penulis kutip dalam ungkapanannya: “*Karena mashlahah merupakan tujuan dari seorang mukallaf dalam menetapkan hukum*”, Maka mengesampingkan dalil sebagai sarana atas mashlahah (sebagai tujuan) menjadi urgen (wajib) karena tujuan harus didahulukan daripada sarana.²⁵².

Berdasarkan kenyataan ini bisa disimak bahwa kecenderungan al-Thufi untuk memprioritaskan mashlahah dibandingkan dengan dalil-dalil yang lain sangat kentara. Dengan demikian bisa dianalisis bahwa

²⁵¹ Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah* 139

²⁵² Najmudin al-Thufi “Nash Risalah al-Thufi” dalam Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir*, 141

mashlahah di sini berperan sebagai substansi dari hukum itu sendiri. Sedangkan nash dan ijma' serta dalil yang lain itu berperan sebagai sarana untuk mencapai sunbtansi itu sendiri.

B. Konsep Masalahah Al-Buthi

Secara bahasa Said Ramdhan al-Buthi berpendapat bahwa al-Maslahah seperti kata manfaat, baik makna maupun *wazn*-nya, maka seluruh apa saja yang ada manfaatnya disebut dengan *masalahah*. Sedangkan menurut terminologi al-Buhti mendefinisikan al-Maslahah adalah Sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh *al-Syari'* (Allah dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut²⁵³. Manfaat yang dimaksud di sini adalah kenikmatan atau apa saja yang berkaitan dengan perantara menuju kenikmatan tersebut, dan menjauh dari kemadaratan dan apa saja yang menjadi perantara menuju kemadaratan²⁵⁴.

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa masalahah secara termenologi harus berada dalam ruang lingkup tujuan syara' tidak boleh didasarkan atas keinginan akal semata terlebih atas keinginan hawa nafsu bersamaan dengan itu masalahah harus mengandung dua unsur yaitu meriah kemanfaatan dan menghindarkan kemudharatan (*mafsadah*).

Sebernaya pendefinisian *Maslahah* al-Buthi tidak jauh berbeda

²⁵³ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah*...86

²⁵⁴ *Op.cit* 27

dengan apa yang telah di berikan oleh Ulama' lian, seperti al-Izzu al-Din Ibn Abd as-Salam, masalahat adalah kenikmatan dan kebahagiaan serta segala jalan menuju pada keduanya. Sedangkan mafsadat adalah rasa sakit dan kesusahan dan semua yang menghantarkan pada keduanya²⁵⁵.

Hujjatul Islam al-Imam al-Ghozali mendefinisikan *Maslahah* adalah menarik manfaat dan menolak mafsadah. Namun yang dimaksud dalam pendefinisian masalahat di sini adalah pelestarian terhadap tujuan-tujuan Syariah yaitu mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan²⁵⁶. Hampir kebanyakan ulama' ushul, mendefinisikan masalahat sebagaimana diatas yaitu masalahat harus sesuai tujuan syariah dan masih dalam lingkup bayang-bayang nash secara langsung atau tidak langsung.

Maslahat menurut perspektif Islam sebagaimana dikemukakan di atas bisa di pahami ada perbedaan antara masalahat yang bicarkan filsafat barat, dimana menurut al-Buthi banyak sekali pemikir liberal muslim yang terjebak dalam kerangka berfikir ini sehingga mempengaruhi pemikiran bebas mereka dalam merekonstruksi metode istinbath hukum dalam Islam. Diantara aliran filsafat tersebut adalah eksistensialisme, pragmatisme, dan komunisme, al-Buthi berusaha meletakkan masalahat pada porsi dan tempat yang sebenarnya, sebagai pertimbangan mutlak seorang mujtahid dalam mencetuskan hukum.

²⁵⁵ Izz ad-Din Abd 'Aziz Ibn 'Abd as-Salam as-Sullamy, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Beirut Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 12

²⁵⁶ Al Ghozali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad, *al-Mushtasyfa Min 'Ilmi al-Ushul*, (Muassasah ar-Risalah, 2007) 417

Maslahat harus menjadi ruh dan spirit dalam istinbat hukumnya, karena syari'at dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia baik di dunia maupun di akhirat. Namun disisi lain karena manusia diciptakan tidak terlepas dari akal dan nafsu, pada tataran praktis terkadang dalam mempertimbangkan maslahat seorang mujtahid dinilai kurang bisa proporsional dalam menempatkan skala prioritasnya, sehingga diperlukan batas-batas tertentu sebagai barometer bagi maslahat untuk bisa dilegitimasi sebagai dasar pijakan penggalian hukum.

Sesuai dengan dasar dalam logika bahwa sebuah definisi (*ta'rif*) syaratnya harus *jami'* dan *mani'* agar tidak cacat ketika diaplikasikan sebagai premis yang merupakan unsur pembentuk konklusi dengan batas-batas (*dlawabith*) yang al-Buthi kemukakan, ia berusaha memberikan sebuah definisi masalah yang sebenarnya dikehendaki oleh syari' dan diakui sebagai dasar pertimbangan hukum, bukan atas kehendak akal saja dan hawa nafsu²⁵⁷.

Maslahat yang dikehendaki oleh para pakar ushul sebagaimana telah disebutkan adalah maslahat yang kembali kepada maksud Syari' bukan kepada maksud manusia. Hal ini, karena manusia memiliki standar berbeda-beda dalam menilai suatu kemaslahatan dan manusia memiliki kecenderungan memenuhi kepentingan pribadinya tanpa mempertimbangkan kemaslahatan umum. Bahkan terkadang suatu yang dinilai masfsadat oleh Syara' dinilai maslahat oleh sebagian manusia. Yang ditegaskan oleh al-

²⁵⁷ Abdul Basith, *Konsep Istinbath Hukum Islam Menurut Said Ramadhan al-Buthi*, 48

Buthi lainnya adalah masalah dalam istilah Syariah tidak sama dengan masalah menurut perspektif filsafat barat, atau kemanfaatan yang di maksud oleh para ahli sosiolog seperti Durkhem, dan lain lain, menurut al-Buthi masalah yang dituju Syariat (pemegang otoritas Syariah) untuk hambanya yaitu mencakup lima hal yang juga terkandung dalam *Maqashidu as-Syariah* (tujuan syariat), memelihara agama, akal, keturunan, dan harta, sementara manfaat adalah kenikmatan dan yang menjadi jalannya dan menolak rasa sakit dan dan yang menjadi penghantarnya²⁵⁸.

Korelasi antara pemahaman mujtahid atau pakar ushul terhadap masalah sebagai muara hukum secara universal dengan dalil-dalil Syar'i secara spesifik sebagai muara hukum secara partikular sangatlah mirip dengan korelasi antara *Takhrij al-Manath* dengan *Tahqiq al-Manath* yang biasa dijelaskan oleh ulama' ushul fiqh di dalam pembahasan *Masalik al-Illah*. Penyingkapan Mujtahid atau pakar ushul bahwa muara hukum Syariah adalah kemaslahatan manusia adalah *Takhrij al-Manath*. Kemudian setelah itu, Mujtahid atau para pakar ushul dituntut untuk melakukan *tahqiq al-manath* atau aplikasi muara hukum tersebut di dalam permasalahan-permasalahan partikular dengan menggunakan piranti dalil-dalil secara tafshîl yang terdapat di dalam al-Quran, as-Sunnah dan al-Qiyas.

Bagi al-Buthi, akal secara independen tidak mungkin bisa menangkap masalah dalam masalah-masalah partikular, hal ini menurutnya karena beberapa hal; Apabila akal mampu menangkap masalah secara parsial

²⁵⁸ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah*...131

dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah hakim sebelum datangnya Syara'. Hal ini tidak mungkin menurut mayoritas Ulama'.

Apabila anggapan di atas dianggap sah-sah saja maka batal keberadaan *atsar* (efek) dari kebanyakan dalil-dalil rinci bagi hukum, karena kesamaran substansi masalah bagi mayoritas akal manusia. Dan apabila itu benar maka batal pula dalil yang menunjukkan bahwa hukum syari'ah berlaku sesuai tuntutan masalah. Karena dalil tersebut adalah penelitian yang diambil dari dalil-dalil tafshil tersebut²⁵⁹.

Apabila akal secara independen mampu menangkap kemaslahatan dan tingkatan-tingkatannya secara mendetail maka tidak mungkin para Filosof atau para pemikir barat (dalam hal membahas kemaslahatan atau kemanfaatan) itu mengalami perbedaan di dalam menentukan kebaikan bagi manusia. Sementara sejak dulu sampai sekarang tidak pernah ada kesepakatan antara manusia dalam menentukan kemaslahatan. Dengan demikian, bagi al-Bûthi masalah adalah buah *tasyri*'' bukan akar *tasyri*'', dalam arti di mana ada hukum maka di situ terdapat masalah. Baginya, jika masalah dinilai sebagai akar *tasyri*'' maka akan menimbulkan kesimpulan bahwa hukum-hukum Allah lebih akhir dari masalah.

Berangkat dari pemikiran demikian, *dhawabith-dhâwabith* (batasan-baratsan) yang disebutkan oleh al-Buthi dalam karya monumentalnya "*Dlawabit al Mashlahah Fî asy Syariah al Islamiyyah*" berperan sebagai penyingkap hakikat masalah bukan berposisi mengecualikan dan

²⁵⁹ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah*...129

mempersempit maslahat. Dengan arti sesuatu yang tidak sesuai dengan *dhawabith* (batasan) tersebut sama sekali tidak bisa disebut maslahat hakiki meski sebagian kalangan mengasumsikannya sebagai masalah.²⁶⁰

1. Masalah sebagai Dalil Penggalian Hukum

Al-Buthi mengemukakan beberapa argumen sebagai dalil pandang bahwa maslahat sesuai untuk dijadikan metode penggalian hukum., *Pertama*, pembagian dosa besar dan kecil. Menurutnya, bahwa besar kecilnya dosa kemaksiatan adalah sesuai besar kecilnya *mafsadah* (kerusakan) yang ditimbulkan kemaksiatan tersebut. Demikian pula besar kecilnya pahala ketaatan adalah sesuai besar kecilnya kemaslahatan yang terkandung dalam ketaatan tersebut. *Kedua*, adanya *Khithab Wadl'i*, yaitu titah Allah yang berkaitan dengan sabab, *mani'*, *syarth*, *shahih*, dan *fasid*. Hal ini, karena kriteria hamba yang terbebani hukum adalah baligh dan berakal, namun pelaksanaan syarat ini secara kaku akan menyebabkan hilangnya unsur maslahat dalam sebagian permasalahan. Misalnya anak kecil merusak barang orang lain maka dilihat dari sisi *Khithab Taklifi* ia tidak berdosa karena tidak mukallaf, namun untuk menghilangkan timbulnya kerugian bagi pemilik barang maka walinya harus mengganti barang tersebut berdasarkan *Khithab Wadl'i*.

Dengan demikian, *Khithab Wadl'i* ini merupakan solusi penyelesaian masalah ketika tindakan merugikan orang lain dilakukan oleh bukan orang Mukallaf, supaya tindakan tersebut tidak menimbulkan

²⁶⁰ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005).

hilangnya maslahat bagi orang lain. *Ketiga*, perhatian syari'ah terhadap tradisi-tradisi masyarakat dengan syarat tidak mengandung mafsadah dan tidak menghilangkan maslahat. *Keempat*, pemilahan syarat, sifat, dan pengaruh kontrak akad dalam muamalat sesuai perbedaan cara mewujudkan kemaslahatan²⁶¹.

Maslahat, menurut al-Bûthi bukanlah dalil mandiri sebagaimana al-Qur'an, as-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas. Maslahat adalah makna universal yang diperoleh dari penelitian terhadap hukum-hukum partikular yang digali dari dalil-dalil syari'ah secara spesifik, artinya ketika kita melakukan penelitian terhadap hukum-hukum partikular maka kita menemukan bahwa di antara hukum-hukum tersebut terdapat satu titik temu yaitu tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dengan demikian, tujuan mewujudkan kemaslahatan adalah makna universal sementara hukum-hukum partikular tersebut adalah *juz'iyah-juz'iyah* (bagian-bagian) dari arah tujuan masalah universal itu.

Makna universal tersebut tentu saja tidak wujud tanpa *juz'iyah-juz'iyah* itu. Karena itu, maslahat yang dapat dinilai sebagai maslahat hakiki haruslah maslahat yang ditopang dengan dalil-dalil syar'i atau minimal tidak berlawanan dengan dalil syar'i²⁶². Berdasarkan ini maka maslahat tersebut haruslah memiliki *dhawabith* yang dapat membatasi maknanya secara universal dari satu sisi dan bisa menghubungkannya

²⁶¹ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah*...91-96

²⁶² Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005). 127-128

dengan dalil-dalil syar'i secara spesifik dari sisi yang lain, sehingga dengan ini terjadi kesinkronan antara makna universal tersebut dengan *juziyyah-juz'iyahnya*

2. Masalah sebagai Sumber Hukum Islam

Secara umum al-Buhti menegaskan bahwa sesuatu bisa dikatakan sebagai masalah memenuhi dua kriteria, *pertama*, masalah harus berada dalam ruang lingkup tujuan syariah, tidak boleh atas dasar keinginan akal semata terlebih atas keinginan hawa nafsu. Dengan kata lain mereka menitik-beratkan al-Mashlahah dengan tujuan syara'. *Kedua*, Mashlahah haruslah mengandung dua unsur penting, yaitu meraih manfaat dan menghindarkan *mudharrah* atau *Mafsadah*.

Secara sistematis al-Buthi mengajukan kesimpulan bahwa sebuah maslahat bisa dinilai sebagai maslahat hakiki atau dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam jika memenuhi lima *Dhawabith* yang pertama berkaitan dengan penyingkapan makna universal maslahat tersebut, sementara empat yang lain membatasinya dengan cara dihubungkan dengan dalil-dalil syar'i yang spesifik, kelima *Dhawabith* tersebut adalah²⁶³;

- a. Maslahat haruslah berkisar dalam lingkup tujuan syari' (*al-Maqashid al-Syari'ah*) yang lima.

Al-Maqasid al-Syari'ah maksudnya teringkas pada lima perkara: agama, Jiwa, Akal, Keturunan, dan harta, seluruh yang

²⁶³ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah* ..107-121

mengandung lima perkara tersebut disebut dengan masalah, dan yang mengandung rusaknya lima perkara ini disebut dengan *mafsadat*. Perilaku dalam menjaga lima perkara ini adakalanya *daruriyat*, *Hajiyat*, *Tahsinat*.

Darurat adalah suatu yang harus ada dalam menjaga lima maqasid syari'ah, dengan cara mengadakan pelaksanaannya, dan menjaga keterlaksanaannya, seperti iman, syahadat, jihad, kebutuhan pokok makan minum, menikah, hak asuh, keharaman zina, had zina, keharaman narkoba, dan hukum dalam bidang mu'amalat.

Hajiyat adalah suatu yang di bawah darurat dalam hal pentingnya kewujudannya akan tetapi bersama adanya kesulitan maka jadilah *hajiyat* menempati *darurat*, seperti boleh mengucapkan kekafiran ketika diancam bunuh, *rukhsah* ketika sakit dan perjalanan, memperluas di dalam hukum mu'amalat, talak, saksi, dan lainnya.

Tahsinat adalah jika tidak ada atau kita meninggalkan tidak berdampak terhadap kesulitan kehidupan, atau bisa dikatakan, jika *tahsiniyat* ini harus adanya demi mewujudkan kebutuhan *Hajiyat* maka statusnya seperti itu adanya (*Hajiyat*) seperti, hidup sederhana, hukum kufu dalam hal nikah, dan lainnya. Dalil dari lima perkara ini adalah *Istriqra'* yaitu seluruh hukum syariat Islam ini disyariatkan dalam rangka menjaga lima maqasid al-Syari'ah ini.

- b. Tidak ada pertentangan dengan al-Qur'an

Maksudnya adalah maslahat tersebut tidak boleh didahulukan atas pemahaman nash atau *zhahir* dari sebuah ayat. Menurut syekhal-Buthi, banyak pemikir Muslim maupun orientalis yang tidak memperhatikan rambu-rambu ini sehingga mereka tak jarang mendahulukan maslahat dari pada nash al-Quran. Dalil utama mereka adalah ijihad sahabat Umar bin Khatab dalam beberapa kasus yang mengisyaratkan bahwa beliau mendahulukan maslahat atas nash al-Quran.

c. Tidak ada pertentangan dengan al-Sunnah

Maksud sunah oleh al-Buthi adalah segala hadis (sabda, perbuatan atau ketetapan) yang shahih sanadnya baik mencapai derajat mutawatir atau ahad.

d. Tidak ada pertentangan dengan al-Qiyas

Al-Buthi menjelaskan bahwa hubungan antara maslahat dengan qiyas adalah umum-khusus-muthlaq. Setiap qiyas pasti mengandung maslahat, namun tidak semua maslahat adalah qiyas. Masih menurut al-Buthi, maslahat dan qiyas memiliki derajat yang sama, sehingga jika keduanya saling bertentangan, bisa dipastikan salah satunya gugur dan batal²⁶⁴.

e. Tidak ada pertentangan dengan kemaslahatan lain yang lebih tinggi/ lebih kuat/lebih penting. atau setingkat dengannya.²⁶⁵

²⁶⁴ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah*..121

²⁶⁵ *Op.cit* 121-130

Semua masalah mempunyai nilai yang berbeda-beda tergantung takarannya masing-masing. Untuk mengetahui takaran tersebut Prof. Dr. Sa'id Ramdhan al-Buthi menentukan tiga unsur pokok yang perlu diperhatikan:

- 1) Dari sisi masalah itu sendiri dan urutan prioritasnya
- 2) Dari sisi cakupannya
- 3) Dari sisi hasilnya²⁶⁶.

Ketiga tahapan ini bisa terealisasikan melalui penerapan lima unsur pokok yang tertuang dalam *maqashid al-Syar'iah* (pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), masalah yang tertuang dalam lima *maqashid* tersebut merupakan tinjauan masalah dilihat dari sisi masalah itu sendiri (*dzatoha*). Jadi ketika terjadi kontradiksi antara pertimbangan dua masalah, maka skala prioritas yang harus didahulukan adalah sebagaimana urutan *maqashid al-khamsah*, masalah yang berkaitan dengan pemeliharaan agama didahulukan dari masalah yang berkaitan dengan pemeliharaan jiwa, pemeliharaan jiwa didahulukan dari pemeliharaan akal, demikian seterusnya. Setelah itu yang kedua ditambah urutan prioritas, *dhauriyyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat*. Setelah menilai masalah dengan barometer tersebut baru diperhatikan sisi cakupannya (*syumuliha*), dan sisi hasil serta faedahnya (*nati'ijih*)²⁶⁷

²⁶⁶ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah*. 261

²⁶⁷ *Op.cit* 266

Contoh operasional konsep ini sebagaimana kasus diwajibkannya jihad demi menjaga agama. Jika dua masalah yang sama bertentangan dalam dua kebutuhan, semisal keduanya sama-sama *dharuri*, sedangkan kebutuhannya berbeda yaitu menjaga agama dan menjaga akal. Maka bagi seorang mujtahid harus mendaulukan kepentingan menjaga agama. Tetapi kalau pertentangan tersebut sama-sama *dharuri* yang untuk menjaga satu kebutuhan.

Contohnya seperti menjaga agama maka seorang mujtahid harus melihat masalah pada tingkat yang kedua yaitu sisi kadar jangkauannya. Dalam arti nilai masalah yang lebih besar harus didahulukan. Kriteria masalah berdasarkan tinjauan cakupannya bisa dibedakan antara masalah *ammah* (kemaslahatan umum) dan masalah *khashshah* (kemaslahatan pribadi/individu).

Seperti contoh mendahulukan kepentingan umum dalam pemanfaatan air atau kekayaan negara lainnya daripada individu, maka tidak seharusnya kekayaan negara berupa tambang atau sumber air bersih dikuasai oleh kepemilikan pribadi, tetapi seyogyanya di kelola oleh negara dan hasilnya dikembalikan untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat banyak.

3. Bantahan Terhadap Konsep Masalah Al-Thufi

Al-Thufi membuat kesimpulan kajiannya tentang masalah bahwa jika terjadi pertentangan antara masalah dan nash maka masalah harus didahulukan, baik itu nas *qath'i* maupun nas *dhanni* dengan metode

interpretasi, bukan dengan cara membiarkan teks itu, kecuali dalam masalah ibadah. Itu dikerenakan nas sering membuat perbedaan pendapat sedangkan masalah tidak, bahkan masalah adalah suatu hal yang substansi hakiki dan tidak ada pertentangan.

Masalah al-Thufi inilah yang menurut al-Buthi harus dikritik, ketika al-Buthi menuliskannya dalam sub bab sendiri dengan judul: “*al-Thufi wa Khurujuh la al-Ijma*”²⁶⁸ hanya saja al-Buthi mengkritik statemen al-Thufi telah melampaui batas batas toleransi ketika mengatakan bahwa memelihara masalah lebih kuat daripada ijma‘. Jika dilihat dari bab sebelumnya, dapat di simpulkan argumen yang dibangun oleh al-Thufi dapat dilihat sebagai berikut²⁶⁹:

a. Argumen yang di bangun al-Thufi

Pernyataan Thufi tentang masalah lebih dikedepankan dari pada nas jika terjadi pertentangan berdasar pada dua hal, *pertama*, Peningkar ijma‘ masih menggunakan masalah sebagai dasar hukum, dengan demikian masalah sudah disepakat kedudukannya sementara ijma‘ masih diperselisihkan. Berpegangan dengan yang disepakati lebih utama daripada berpegangan dengan yang diperselisihkan. *Kedua*, *Nash-nash* selalu bertentangan sehingga menjadi sebab terjadinya pertentangan yang dikecam dalam syara‘. Sementara itu memelihara masalah merupakan hakikat yang nyata

²⁶⁸ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah*..207-241

²⁶⁹ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit*....207-241

dalam dirinya dan tidak diperselisihkan. Ia menjadi sebab persatuan yang dikehendaki syara', oleh karena itu maka mengikutinya lebih utama.

Al-Buthi kemudian menguraikan panjang lebar tentang kesalahan epistemologis argument yang dibangun oleh al-Thufi. Al-Thufi menjelaskan tentang dalil-dalil yang berjumlah Sembilan belas. Diantara dalil itu ada yang disepakati ada yang diperselisihkan²⁷⁰. Diantara yang masih diperselisihkan adalah *masalah mursalah*. Kemudian ia menyatakan bahwa dalil yang paling kuat diantara semuanya adalah nash dan ijma'. kemudian bagaimana ia bisa menyatakan bahwa memelihara masalah didahulukan atas ijma ? bukankah argument ini mengandung pertentangan yang sangat jelas ?, tegas al-Buthi.

b. Empat Agumentasi al-Buthi dalam mengkritik al-Thufi

Pertama, dasar argumentasi yang dibangun al-Thufi dengan mengasumsikan adanya kemungkinan masalah yang bertentangan dengan nash atau ijma' adalah mustahil (tidak masuk akal).

Kitabullah semata-mata datang dengan membawa kemaslahatan bagi para makhluk. Sudah sangat jelas bahwa al-Qur'an semuanya mengandung *rahmat* bagi para hamba dan menjaga kemaslahatan mereka. Jadi mustahil ditemukan suatu ayat yang bertentangan dengan kemaslahatan yang hakiki. Kalau ada suatu pandangan sekilas yang

²⁷⁰ *Ibid*

menyimpulkan adanya pertentangan itu maka bisa dipastikan ia merupakan hasil pengaruh nafsu syahwat dan ketidak-mampuan akal menangkap hakikat masalah. Jika kita terima kemustahilan itu dan kita asumsikan bahwa ada diantara nash-nash al-Qur'an dan al-Sunnah yang bertentangan dengan masalah, maka argumen al-Thufi yang menyatakan bahwa syari'at datang semata-mata untuk memelihara kemaslahatan para hamba, akan menjadi gugur dengan sendirinya²⁷¹.

Kedua, bahwasanya menganggap masalah lebih kuat dari ijma' dan nash merupakan indikasi masalah merupakan sumber hukum tersendiri yang telah berdiri sendiri di luar keduanya. Padahal telah menjadi kesepakatan para *fuqaha'* (ahli fiqih) bahwa masalah semata bukanlah dalil yang berdiri sendiri sehingga ia bisa menjadi bagian lain dari nash dan ijma'. Masalah merupakan makna umum yang dirumuskan dari satuan-satuan hukum yang didasarkan pada nash.

Oleh karena itu, mempertimbangkan masalah apa saja mesti mengasumsikan adanya dalil yang mendasarinya atau minimal tidak ada dalil yang menentangnya. Jika demikian, lalu bagaimana mungkin masalah bisa menjadi bagian tersendiri bahkan berlawanan dengan nash atau ijma'?

Ketiga, al-Thufi menggunakan alasan masalah lebih kuat daripada ijma' dengan mengatakan bahwa pengingkar ijma' masih

²⁷¹ Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah.* 207-241

menggunakan masalah. Dengan demikian, masalah menjadi kesepakatan sementara ijma' masih diperselisihkan. Apa hubungan antara kedua statemen ini dengan argumennya bahwa masalah lebih kuat daripada ijma'? al-Thufi juga lupa bahwa di satu sisi ia merendahkan posisi ijma', tapi disisi lain ia malah menggunakan ijma' sebagai landasan pendapatnya²⁷².

Keempat, ketika menyatakan masalah lebih didahulukan daripada nash, al-Thufi memberikan alasan bahwa nash-nash itu berbeda dan saling bertentangan sementara memelihara masalah merupakan sesuatu yang hakiki dalam dirinya dan tidak berbeda. Bagaimana mungkin nash-nash syari'at saling bertentangan sementara ia datang dari Allah SWT? Seandainya ia benar-benar saling bertentangan maka ini merupakan bukti paling kuat bahwa ia bukan berasal dari Allah SWT.

Al-Thufi mendasari pendapat ini dengan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan imam madzhab dan fuqaha karena nash. Al-Buthi menolak anggapan ini karena perbedaan pendapat di kalangan fuqaha semata-mata karena perbedaan dalam memahami nash dan upaya menangkap maksud dari dalil (upaya menangkap hakikat *madlul*) bukan berarti nash-nash tersebut saling bertentangan secara hakiki. Adapun masalah adalah esensi yang harus dipertahankan, sedangkan nash-nash syari'at tidak lain sebagai metode atau perantara

²⁷² Said Ramadhan al-Bthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syariah al-Islamiyah...*210--241

untuk mewujudkan kemaslahatan.

Nash-nash syari‘at dan Ijma‘ dapat difungsikan selama ia dapat merealisasikan kemaslahatan itu. Apabila masalah pertimbangan akal berbenturan dengan nash *qath’i*, maka ia tunduk kepada nash syari‘at itu, karena dengan benturan itu diketahui kepalsuan masalah dengan pertimbangan akal pikiran. Al-Thufi menambahkan, selain dalam bidang ibadah, yang harus dilestarikan dari al-Qur‘an dan al-Sunnah hanyalah nilai-nilai esensinya, bukan bunyi teksnya.

Ia membedakan antara ajaran yang bersifat teknis dan ajaran yang bersifat tujuan. Ajaran yang bersifat tujuan, tujuannya tidak lain hanya untuk melestarikan ajaran yang esensial, ajaran itu yang menjadi landasan dalam menetapkan hukum, ia bersifat stabil, berlaku di setiap tempat dan zaman, sedang yang bersifat teknis bisa diubah sesuai dengan tuntutan zaman.

Ajaran ini merupakan contoh-contoh praktis yang diberikan Allah dan Rasul-Nya yang cocok dengan kondisi masyarakat di waktu itu. Ia hanya dapat difungsikan selama ia efektif mencapai tujuan. Jika tidak, maka ia bisa diubah sesuai dengan kebutuhan. Maka bagi al-Thufi, tujuan hukum secara umum dapat dikembalikan kepada dua hal, yaitu: menghindarkan *kemudlaratan* dan meraih *kemaslahatan*. Setiap ayat dan Hadis harus ditafsirkan dalam kerangka dua tujuan tersebut, dan dengan itulah akan bisa menjamin pemecahan hukum dalam segala keadaan.

Oleh sebab itu, ia tidak khawatir dengan perkembangan zaman. Selanjutnya al-Buthi dalam bukunya “*Dlawabith al-Mashlahah fi al-Syari’ah al-Islamiyyah*” menyimpulkan dalam bab terakhir, setidaknya ada tiga pokok, diantaranya:

pertama, Tidak boleh *mentakhshish*, menafsirkan atau *menta’qid* sesuatu dari al-Qur’an dan al-Sunnah semata dengan dasar masalah, karena masalah tidak boleh mengungguli dan bertentangan dengan kedua sumber utama hukum Islam.

Kedua, Pendapat sebagian ulama yang meletakkan sebuah kaidah terkenal, yaitu “*Tatabaddal al-Ahkam Bi Tabaddul al-Azman*” (perubahan hukum sebab perubahan zaman) itu tidak boleh diambil secara lahiriyah saja, karena sesuatu hukum yang terlahir karena berdasar dari Qur’an atau Sunnah atau dari Qiyas, yang bersumber dari keduanya itu harus selalu ada selama keduanya masih ada dan tidak bisa berubah karena mengikuti zaman.

Ketiga, Pesan moral untuk para ulama yang telah mampu berjihad dan membahas beberapa permasalahan hukum Islam untuk lebih teliti dan berhati-hati dalam memahami karakteristik masalah, agar tidak terjadi kerancuan atau dipengaruhi oleh hukum-hukum *madaniyyah* (positif) dan budaya modern yang materialistis²⁷³.

²⁷³ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Mashlahah fi as-Syariah al-Islamiyyah*.247

C. Analisis Masalah al-Thufi dan al-Buthi Perspektif Analisis Wacana kritis

Setelah melihat konsep *al-Maslahah* secara deskriptif dari kedua tokoh (al-Thufi dan al-Buthi) di atas, penulis meminjam konsep analisis wacana kritis untuk melihat persamaan (sekaligus menampakan perbedaan) dan sesuatu yang melatar belakangi dari keduanya, dalam proses analisis, penulis juga menambahkan konsep yang di tawarkan Abid al-Jabiri untuk kepentingan memperkuat argumentasi dalam proses analisis, yang dikenal dengan epistemologi, *bayani*, *burhani*, dan *irfani*.²⁷⁴

Analisis wacana kritis adalah sebuah metode atau teori analisis yang mensentralkan pekerjaannya pada teknik interpretasi. Pada tingkat lanjut interpretasi ini berkiblat pada model dekonstruksi yang dikembangkan Derrida, yakni model pembacaan yang dilakukan guna menunjukkan apa yang terkubur atau tersembunyi di balik teks atau wacana. Analisis wacana kritis ini melihat bahasa sebagai faktor penting, yaitu bagaimana bahasa digunakan untuk melihat kekuasaan, karakter dalam metode ini secara umum meliputi, tindak, konteks, historis, kekuasaan dan ideologi. penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis Van Dijk, metode yang mengkalifikasi elemen wacana menjadi 3, yakni teks, kognisi teks, analisis sosial atau konteks²⁷⁵.

Pada tataran teks terdapat 3 elemen, yakni struktur makro, superstruktur, dan struktur mikro, *struktur makro* digunakan untuk melihat

²⁷⁴ Abid al-Jabiri *post tradisionalisme Islam* alih bahasa ahmad baso (yogyakarta: pustaka pelajar 2000) 56

²⁷⁵ Iriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media* (Yogyakarta:LkiS, 2011) 14-17

makna global dari suatu teks yang terdapat pada topik pembahasan dalam penelitian ini al-maslahah Najmuddin al-Thufi dan Ramadhan al-Buthi, pada level ini akan terlihat perbedaan atau persamaan dari keduanya. *Superstruktur* melihat kerangka suatu teks, atau skema wacana, dalam penelitian ini akan digunakan untuk melihat pola perkembangan *masalah* berdasarkan sejarah atau tipologi perkembangannya berdasarkan progresifitas pemikiran, yang terakhir *struktur mikro* untuk mengetahui peng-kategorian pola pada level sebelumnya dari kedua konsep (al-Thufi dan al-Buthi).²⁷⁶

Pada tahap selanjutnya dalam metode ini adalah kognisi sosial, yakni melihat bagaimana teks di produksi, melihat latar belakang terbentuknya teks, dengan sejumlah pertimbangan sosial keagamaan, politik dan ideologi. Dalam penelitian ini akan digunakan untuk melihat peran (efek) sosio keagamaan dalam kedua tokoh tersebut dalam melahirkan konsep *masalah*.

Dimensi selanjutnya, analisis sosial atau konteks, analisis intelektual dalam melihat sebuah teks, sehingga dapat terlihat bangunan teks tersebut dalam bentuk konstruksi atau dekonstruksi, di aktualkan dalam penelitian ini digunakan untuk menganalisis bangunan konsep *masalah* dari keduanya, untuk mempertajam analisis dalam tahap akhir ini, penulis juga menggunakan epistem Abid al-Jabiri untuk dalam melihat konstruk *al-*

²⁷⁶ Iriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*,,16

masalah dari keduanya²⁷⁷.

1. Tahapan Teks

Pada tahapan ini, secara teoritis penulis hampir tidak menemukan persamaan dari keduanya, di dukung adanya bantahan al-Buthi terhadap konsep *masalah* al-Thufi, kecuali pada salah satu epistem yang dibangun al-thufi yaitu *al-maslahah daliilah syar'iyah khaasah li al-mua'malah wa adah* yang dapat menjangkau persoalan *mua'malah*.²⁷⁸ Secara umum penulis membaginya menjadi tiga kontradiksi pendapat *masalah* al-Thufi dan al-Buthi.²⁷⁹

Pertama, pendapat al-Thufi bahwa *masalah* adalah tujuan dari sebuah hukum, dengan argumentasi adanya perbedaan antar mazhab kerana tidak melihat *masalah* sebagai prioritas utama, dalam hal ini al-Buthi membantah, *masalah* yang dikendaki para ulama ushul adalah *masalah* yang hakiki, yaitu *masalah* yang di kehendaki oleh Syara'. Jika ada *masalah* yang lepas dari bayang-bayang teks nash, maka itu bukan *masalah* tapi sebaliknya.

Kedua, al-Thufi berpendapat, *masalah* adalah dalil yang berdiri sendiri dari nash, argumen ini berbalik dari konsep *masalah* yang di kehendaki oleh al-Buthi, kerana *masalah* adalah makna universal yang di dapat dari hukum-hukum partikular yang digali dari dali-dalil

²⁷⁷ Lihat, Abid al-Jabiri *post tradisionalisme Islam* 56-57

²⁷⁸ Al-Thufi *nash Risalah al-Thufi* dalam Abdul Wahab Khllaf, *mashadir* 143.

²⁷⁹ Sa'id Ramadhan al-Buthi *Dhawabith al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamuyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005, lihat, jurnal Abdul Basit, *Konsep Istinbat kontemporer menurut Sa'id Ramadhan al-Buthi*.

syariah, maka bagaimana Dengan demikian, tujuan mewujudkan kemaslahatan adalah makna universal sementara hukum-hukum partikular tersebut adalah *juz'iyah-juz'iyah* (bagian-bagian) dari arah tujuan masalah universal itu. Makna universal tersebut tentu saja tidak wujud tanpa *juz'iyah-juz'iyah* itu, dapat disimpulkan *masalahah* yang dapat dinilai sebagai masalah hakiki haruslah *masalahah* yang ditopang dengan dalil-dalil syar'i atau minimal tidak berlawanan dengan dalil syar'i.²⁸⁰

Ketiga, konsep inti dari al-Thufi adalah mendahulukan masalah dari pada nash dengan anggapan bahwa nash saling bertentangan sedangkan masalah adalah suatu yang disepakati, dalam hal ini al-buthi membatah Bagaimana mungkin nash-nash syari'at saling bertentangan sementara ia datang dari Allah SWT? Seandainya ia benar-benar saling bertentangan maka ini merupakan bukti paling kuat bahwa ia bukan berasal dari Allah SWT. Masalahah yang di sebut al-Thufi (tidak ada pertentangan) adalah masalah hakiki.²⁸¹

Keempat. Al-Thufi berpendapat akal dapat mengakses kebaikan dan keburukan dengan sendirinya (tanpa konfirmasi nash), karena ia berkeyakinan akal dalam pencarian terhadap masalah adalah kesepakatan, dan pencarian masalah pada nash atau naql adalah perselisihan, bantahan al-buthi dalam hal ini cukup rasional, jika akal tidak ada pertentangan dalam pencarian masalah kenapa ada perbedaan dalam aliran filsafat barat²⁸².

²⁸⁰ Sa'id Ramadhan al-Buthi *Dhawabith al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamiyah*. Lihat, al-Syatibi *al-Muwafaqot* 30

²⁸¹ Al-Thufi *Nash Risalah al-Thufi* dalam Abdul Wahab Khallaf *Mashadir*. 133

²⁸² Husein Hamid Hasan *Nadhariyah al-Maslahah ...*531

2 Tahapan Kognisi Sosial

Tahapan ini untuk melihat kekuatan sosio keagamaan dalam mempengaruhi pemikiran dari kedua tokoh (al-Thufi dan al-Buthi), penulis juga menambahkan teori Ahmad Zahra tentang kecenderungan pemikiran manusia²⁸³, al-Thufi hidup pada masa stagnasi pemikiran hukum Islam, meskipun berusaha melepaskan diri dari kungkungan stagnasi, penulis berkesimpulan ia masih belum bisa melepaskan diri secara bebas dari pengaruh trend pemikiran pada waktu itu, yaitu meletakkan teks di atas segalanya.²⁸⁴

Sedangkan al-Buthi meski hidup pada masa dua keadaan yaitu modernisme (baca: liberal) dalam pemikiran Islam dan pada masa perkembangan kelompok konservatif, akan tetapi al-Buthi di bentuk sebagai sosok ulama' yang kuat dalam membentengi pemikiran Sunni, dan Syafi'i (sebagai mazhabnya), maka, dua keadaan di atas melahirkan malah pemikiran progresif dari al-Buthi, terlihat dari kebijak berfikir, kebijakan penggunaan dalil sebagai istinbat hukum yang di tertuang dalam kitab *Dhawabith*, artinya, pada tahapan kognisi soal (melihat power kultur) dua budaya yang sangat bertengangan (radikal-liberal) mempengaruhi al-Buthi untuk melahirkan pemikiran yang moderat (*tawasuth*). Selanjutnya penulis menambahkan analisis al-Thufi karna

²⁸³ Ahmad Zarqa' *Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (yogyakarta: Pustaka pelajar) 34

²⁸⁴ Roy Purwanto *Dekonstruksi Teori Hukum Islam (kritik terhadap konsep masalah al-Thufi)* (Kaukaba: Yogyakarta, 2014) 211

konsep yang di uraikan al-Thufi bertengangan dengan sosio kultur yang melingkupunya.²⁸⁵

Dalam teori kecenderungan pemikiran manusia yang di bawa oleh Abu Zahra, bahwa model fikrian manusia, tidak bisa terlepas dari empat faktor yang melingkupi, yaitu: *pertama*, faktor alamiah karunia Tuhan, seperti kekuatan analisis, hafalan, kemampuan berfikir rasional, dan sejenisnya. "*Kedua*, faktor guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya. *Ketiga*, interaksi seseorang dengan kelompok. *Keempat*, trend pemikiran yang berkembang pada masa kehidupan seseorang tersebut.

Pada bab empat terlihat bahwa al-Thufi hidup pada masa dalam bahasa Muhammad Arkoun terjebak dalam kungkungan logosentrisme, artinya ia hanya berkuat pada tradisi pemikiran tertentu yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan, sikap taklid dan fanatisme mazhab sangat mengakar, kecenderungan umunya mereka tidak lagi mengenali dari sumber aslinya yaitu al-Qur'an dan Hadis, akan tetapi berpegang pada ulama' terdahulu²⁸⁶.

Intinya, pada era al-Thufi semangat perkembangan hukum Islam dan ushul fiqh masih berpegang teguh pada nash sebagai sumber hukum utama dan panglima dalam berijtihad, sehingga produk hukum di hasil dari turunan dari teks itu sendiri, misal, metode qiyas, yang di anggap

²⁸⁵ Said Ramadhan al-Buthi *propaganda "kembali kepada Qu'an; Keruntuhan Agumentasi Paham Anti Mazhab dan Anti Taqlid* (Pustaka Pesantren: Semarang)

²⁸⁶ Ahmad Hanafi, *Pengantar sejarah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984) 206

sebagai penalaran rasional, akan tetapi cara bermain qiyas masih terkukung dalam bayangan nash (secara tidak langsung) karna menitik beratkan pada *illat* hukum, kesimpulan qiyas harus sesuai dengan premis mayornya²⁸⁷.

Konsep yang berkembang pada masa al-Thufi tidak lepas dari ketergantungan nash, misal, *masalah mu'tabar*, *masalah mulghah*, dan *masalah mursalah*. Para ulama sepakat untuk mengamalkan yang pertama karna di dukung nash dan menolak masalah yang kedua karna bertentangan dengan nash, dan berselisih pada nomor tiga.

Ketergantungan nash membuat al-Thufi berusaha keluar dari trend zamannya karena alasan yang telah disebutkan di atas, akan tetapi dalam pembacaan penulis ia masih terpengaruh oleh ideologi zaman saat itu yaitu peradaban teks (nash). Dari sini latar belakang teks (sebagai fokus kajian tahap kognisi sosial) sangat mempengaruhi al-Thufi dalam melahirkan konsep *masalah*. Pada akhirnya tahapan kognisi sosial melihat bahwa perbedaan yang ditawarkan al-Thufi dalam memahami *masalah* di pengaruhi oleh sosio kultur serta budaya yang melingkupinya.

3 Analisis Sosial dan Konteks

Tahap akhir ini, lanjutan dari sebelumnya (kognisi teks), maksud dari tahapan ini adalah, teks merupakan bagian dari wacana yang

²⁸⁷ Muhamamd Idris asy-Syafi'i, *Risalah* (Kairo: Maktabah Musthofa al-Halabi, 1940) 70

berkembang di masyarakat, sehingga untuk meneliti teks dibutuhkan analisis intelektual, yang kemudian dipahami apakah teks itu dalam bentuk konstruksi atau dekonstruksi²⁸⁸.

Melihat konsep masalah dari keduanya (al-Thufi dan al-Buthi) pada sub bab di atas, penulis tidak menemukan contoh konkrit dari konsep masalah yang dibangun oleh al-Thufi²⁸⁹, hanya pada sumber dalil yang dibuat argumen untuk memperkuat bangunan epistemiknya, seperti dalam sebuah hadis nabi tentang sahabat yang disuruh untuk shalat di bani quraidah, ketika Rasul pulang dari peperangan Ahzab, kemudian Rasul bermaksud mengadakan genjatan senjata.

Maka Allah memerintahkan untuk segera menyusun strategi di bani quraidah, kemudian Rasul memerintahkan sebagian sahabat untuk segera kesana seraya berkata, "*jangan kalian shalat ashar sebelum tiba di bani quraidah*" ternyata ada salah satu sahabat yang tidak mengindahkan sabda Nabi, dengan tidak melakukan shalat ashar sebelum sampai di bani quraidah, berdasarkan hadis ini al-Thufi beranggapan sahabat yang menyalahi perintah Nabi berdasarkan atas masalah²⁹⁰. Padahal hadis ini sudah dibahas oleh para ushul, hadis ini hanya sebagai seruan (perintah) yang tidak mengandung unsur wajib.

Pandangan ini (tidak ada contoh konkrit dari al-Thufi,) juga terdapat dalam kitab *Nadhriyah al-Maqoshid inda al-Syatibi*, as-Syatibi

²⁸⁸ Iriyanti, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media* (Yogyakarta:LkiS, 2011) 17

²⁸⁹ Roy Purwanto *Dekonstruksi Teori Hukum Islam*100-104

²⁹⁰ Lihat al- Bukhari, *Matan Bukhari* (Surabaya: Ahmad Ibnu Nabhan, t.th) 70

mempertanyakan kesimpulan al-Thufi tentang *taqdim al-Maslahah ala Nash* (mendahulukan masalahah dari pada nash) dalam hal ini al-Thufi belum pernah memberikan contoh konkrit dalam tataran praktis, sehingga apa yang disampaikan oleh al-Thufi hanya pada tataran teoritis yang spekulatif. Artinya bangunan masalahah al-thufi bersifat dekonstruktif.²⁹¹ Meski demikian, penulis tetap melihat kenyataan bahwa konsepsi yang dibangun al-Thufi dapat dilebarkan dan dibangun dalam merespon perkembangan zaman yang terus berganti. Dalam hal ini penulis akan mencontohkan pada sub bab selanjutnya yaitu implementasi konsep *masalahah al-Thufi*.

Konsep Masalahah yang di bangun al-Buthi, penulis berkesimpulan bersifat konstruktif, batasan yang dibangun oleh al-buthi dalam kitab *Dhawabith al-Maslahah*, berhasil membentengi dua ke *mudharatan* (kerusakan) sekaligus, yaitu mem-filter pemikiran liberal yang tidak bisa dipertanggung jawabkan, dan meluruskan pemahan golongan konservatif, salafi-radikal dll, hal ini juga tercermin dalam kitab *al-Lamazhabiyah* dan *as-Salafiyyah*. Pada ranah implementasi konsep masalahah al-Buthi bisa dilihat pada banyak kebijakan, akan tetapi yang paling membekas pada penulis adalah ketika al-Buthi tidak mendukung ormas (seperti *Ikhwan al-Muslim*) dalam menentang pemerintah yang terlihat dzalim pada saat itu dengan pertimbangan masalahah²⁹².

²⁹¹ Ahmad ar-Raisyuni *al-Jihad an-Nash. Al-Waqi'*, *al-Maslahah* (Baerut: Dar al-Fikr,2000) 38

²⁹² Lihat, Bab IV pada Sub Bab *Kondisi politik saat lahirnya al-Buthi*.

D. Implementasi Konsep Masalah Al-Thufi dan Al-Buthi

1. Putusan Mahkamah Konstitusi Terhadap pasal 43 ayat 1 UU. No. 1 Tahun 1974 tentang status anak di luar nikah berdasarkan *masalah al-Thufi*

Mahkamah konstitusi pernah mengeluarkan putusan yang progresif dan “contversial” tanggal 17 febuari tahun 2012. MK memutuskan terobosan baru tentang status anak di luar perkawinan²⁹³. Sebelumnya status anak di luar pekawinan, UU. No 1 tahun 1974 pasal 43 ayat (1) menyatakan, status anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan pedata dengan ibunya dan keluarga ibu. Tetapi kemudian oleh MK di putusan bahwa

“anak yang di lahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya, serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan/ atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya.”²⁹⁴.

Keputusan MK ini, didasari oleh alasan kemaslahatan (*al-Maslahah al-Ammah*) yaitu untuk melindungi nasib si anak dan agar memberi efek jera pada laki-laki yang tidak bertanggung jawab seta agar perzinaan tidak menyebar luas. Dengan adanya putusan MK, maka nasib

²⁹³ Lihat, Putusan Mahkamah Konstitusi No 46/ PUU-VII/ 2010 tentang Pengujian Undang-Undang No 1. Tahun 2974, Pasal 43 ayat (1) tanggal 27 febuari 2012, 3

²⁹⁴ Menurut MK, Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan yang menyatakan “*anak yang dilahirkan diluar perkawinan hanya mempunyai hubngan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya.* Itu bertentangan dengan UUD 1945 pasal 28B ayat (1) dan ayat (2) yang menyatakan “*drtiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui pekainan yang sah*” ayat selanjtnya “*setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh dan berkembang seta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi*”.

dan masa depan anak menjadi lebih baik, karena ayah secara biologisnya mempunyai kewajiban dan hubungan yang jelas dengan anaknya.

Penulis menyadari bahwa Putusan MK tidak lahir dengan begitu saja, tetapi telah melalui pertimbangan nomatif, rasional dan kemaslahatan. Berdasarkan inilah maka, penulis akan melihat putusan Mahkamah Konstitusi tersebut dengan sudut pandang *Maslahah Najmuddin al-Thufi* (w. 716)²⁹⁵

Pemikiran orisinal yang dilahirkan dari al-Thufi adalah *taqdim al-Maslahah ala al-nash wa al-ijma'*. Ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak (*ultimate meaning*) dari beberapa epistemologi serta pandangannya terhadap al-Qur'an dan Hadis yang libeal dan dinamis.²⁹⁶ Keputusan MK bisa dikatakan progres, tidak tergantung pada bunyi teks Undang-Undang, seperti halnya teori *maslahah* al-Thufi yaitu konsep *maslahah* yang tidak tekukung dengan nash tetapi keadilan dan kemaslahatan yang ada di balik nash tersebut²⁹⁷.

Berdasarkan putusan MK Nomor 46/PUU VII/2010 tanggal 27 febuari 2012 yang menjadi review MK atas pasal 43 ayat (1) UPP lama, terdapat frase 'hanya' yang di hapus diganti dengan frase 'serta' pada akhir ayat yang berati penambahan hubungan perdata anak dengan ayahnya dan keluarga ayahnya. Pertimbangan putusan ini terlihat bahwa MK memutuskan status anak di luar perkawinan berdasarkan prinsip

²⁹⁵ Ibnu Imad, *Syarazat al-dzahab fi akhbari Man Dzahab* (Baerut: al-Maktabah al-Tijari, T.th) 39

²⁹⁶ Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri' al Islami Najmuddin al-Thufi* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964) 6

²⁹⁷ Muhamad Idris As-Syafi'i *Kitab al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H) 196

masalah, khususnya kemaslahatan anak. MK rupanya lebih menekankan pada nilai kemaslahatan dibandingkan dengan pendapat ulama yang telah lampau dan teks keagamaan. bahkan menurut al-Thufi *masalah* adalah tujuan dan sumber paling tinggi dibandingkan dengan nash sekalipun. Jadi putusan MK tentang status anak, bahkan anak zina yang dinisbatkan kepada ayah itu sesuai dengan maksud syari'ah yaitu terciptanya kemaslahatan, meskipun terkadang dari dhahirnya terlihat bertentangan dengan nash.

Dalam memahami hal ini, terdapat dua fakta hukum yaitu, *perbuatan hukum* dan *peristiwa hukum*. Akad nikah merupakan perbuatan hukum yang teikan dengan tatanan hukum seperti, syarat, rukun dan tatacara tertentu menurut hukum sehingga terikat oleh nilai-nilai hukum seperti: wajib, sunnah, halal, haram, sah, batal. Sedangkan kehamilan, kelahiran anak merupakan peristiwa alamiyah yang tidak terikat dengan tatanan hukum seperti syarat, rukun, wajib, sunnah, haram dan lain-lain. Kelahiran anak merupakan sunatullah yang pada posisi ini menepati menjadi akibat hukum maka ia termasuk peristiwa hukum. Sehingga anak yang dilahirkan tidak terikat dengan penilaian hukum tentang sah dan tidak sah ataupun dosa dan pahala.²⁹⁸

Menasabkan anak kepada ibu biologisnya merupakan pemeliharaan petalian darah antara anak dan ibunya yang merupakan asal-usul anak sesuai sunatullah. Demikian juga menasabkan anak

²⁹⁸ Musthafa Zaid, *al-Maslahah fi Tasyri' al Islami Najmuddin al-Thufi*.... 147

kepada ayah biologisnya berarti pula memelihara pertalian darah antara anak dengan ayahnya yang meupakan asal-usul sesuai sunatullah. Meniadakan (memutuskan) hubungan darah anak dengan ibu dan ayah biologis berarti melawan sunatullah. Pendapat ini sesuai dengan sabda Nabi “ *setiap anak yang lahir adalah dilahirkan atas dasar fitrah*” fitrah anak bukan hanya berarti bebas dari segala dosa dan beban tetapi juga berarti mempunyai hak-hak dasar (*ahliyah al-wujub*) sebagai anak yang harus dilindungi menurut syariat Islam. Salah satu maqoshid syariah adalah melindungi hubungan darah (*hifdzu al-nasl*)²⁹⁹.

Melihat dari alur urian di atas putusan MK tidak betentangan dengan sunatullah dan prinsip-prinsip syari’ah Islam. Menurut al-Thufi, pemahaman fiqh yang bersifat transendental, logis, dan dinamis yang selama ini telah ada perlu ditinjau ulang dan dikembangkan seta dikembalikan pada nilai-nilai dasar syariah Islam untuk mewujudkan kemaslahatan yang paling unggul. Hal ini karena menurut al-Thufi *masalahah* adalah puncak atau tujuan dari pesyariatan.³⁰⁰

Dalam putusan MK ini maka kemaslahtan tersebut antara lain: *Pertama* kehamilan, kelahiran anak merupakan peristiwa yang terjadi berdasarkan sunatullah yang bebas dari nilai hukum. *Kedua* hubungan darah anak dengan ayah dan ibunya merupakan sunatullah yang tidak bisa diingkari, ditutup, ataupun, dipalsukan. *Ketiga* hubungan darah anak

²⁹⁹ M. Husyan al-Amiri *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam* (jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 43.

³⁰⁰ Najmuddin al-Thufi *Syarah Arba'in* ...143

dengan orang tuanya harus dilindungi, baik secara moral maupun sosiologis. *Keempat* setiap anak yang dilahirkan adalah fitrah meliputi segala hak-hak dasar. *Kelima* tanggung jawab ayah terhadap anaknya tidak gugur karena kesalahan ataupun dosa ayahnya. *Keenam* kesalahan orang tua tidak boleh dibebankan kepada anak, baik secara religius maupun secara sosiologis. *Ketujuh* setiap laki-laki (ayah) harus bertanggung jawab terhadap anaknya

2 Pencatatan Nikah dan Konsep Masalah Sa'id Ramadhan Al-Buthi

Kehidupan manusia di dunia terus mengalami perkembangan dengan pesat dari masa ke masa, dalam perkembangannya tidak terlepas dengan penemuan-penemuan kasus yang belum diatur dengan jelas dalam *nash* sehingga membutuhkan sesuatu alat untuk *berhujjah*, guna untuk menghukumi suatu kejadian yang belum diatur. Salah satu alat untuk merumuskan-menylesaikan suatu problem kekinian adalah konsep *masalah* yang dibawa oleh Sa'id Ramadhan al-Buthi. Orisinalitas dari konsep *masalah* al-Buthi adalah *masalah* bisa dipraktikkan atau diaplikasikan jika memenuhi lima syarat yaitu:

Pertama, memprioritaskan tujuan-tujuan syara' dengan melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Kedua*, tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat qath'i artinya ijtihad pada materi hukum sudah jelas *nash*-nya. *Ketiga* tidak bertentangan dengan sunah yang qath'i. *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip *qiyas*. Hal ini pada metode ijtihad sebenarnya tidak bisa

lari dari *qiyas* karena inti dari *qiyas* adalah *illat* hukum baik ia *manshush* maupun *ghairu manshush*. Sedangkan kepentingan *qiyas* hanya untuk menjamin kemaslhatan manusia, meskipun semua kemaslhatan tidak tercakup dalam *qiyas*. *Kelima* memperhatikan kemaslhatan yang lebih pokok. Hal ini bisa dipahami jika terdapat *malsahah* yang lebih dari satu maka yang diutamakan adalah *masalahah* yang lebih penting (pokok)³⁰¹.

Pencatatan pernikahan meskipun tidak berhubungan dengan sah atau tidaknya suatu perkawinan sesuai keputusan Mahkamah Islam Tinggi pada tahun 1953 Nomor 23/19

“bila rukun nikah telah lengkap, tetapi tidak terdaftar maka nikah tersebut adalah sah, namun yang bersangkutan dikenakan denda karena tidak didaftarkannya nikah tersebut”³⁰².

Penekanan pemerintah dalam ini serta memberikan denda menjadi konsenkuensi bagi warga negara Indonesia yang tidak mencatatkan pernikahannya di Kantor Urusan Agama (KUA) bertujuan kebaikan bersama (*al-Maslahah al-Ammah*) meski aturan ini tidak terekam dalam bunyi teks nash secara normativ. Namun pemakaian konsep *malsahah* sudah banyak ditemukan pada zaman sahabat misalnya: pengumpulan mushaf al-Qur’an dalam satu mushaf yang dilakukan sahabat Usman bin Affan meski pada zaman Rasul tidak pernah dilakukan. alasan mereka yang mendorong melakukan pengumpulan itu tidak lain hanya semata-mata kebaikan (*masalahah*).

³⁰¹ Said Ramadhan al-Buthi *Dlawabith al-Maslahah ...* 23

³⁰² Sayuthi Thalib, *Hukum Keluarga Indonesia* (jakata: Univesitas Indonesia: UI-Press 1986), 71.

Pencatatan pernikahan di Indonesia diatur dalam beberapa pasal peraturan perundang-undangan di antaranya: pasal 2 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 “*tiap tiap pernikahan dicatat menurut perundang-undangan yang berlaku*”. Selanjutnya pasal 10 ayat (3) peraturan pemerintah nomor 9 tahun 1975 “*pernikahan dilaksanakan dihadapan pegawai pencatat yang dihadiri oleh dua orang saksi*”. Pasal 11 ayat (1) dan ayat (3) “*sesaat sesudah pernikahan dilangsungkan, kedua mempelai mendatangi akta pernikahan tersebut, pernikahan tersebut tercatat secara resmi*³⁰³”.

Fungsi pencatatan dapat dilihat pada angka 4.b penjelasan umum dari Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974.

“pencatatan tiap tiap pernikahan adalah sama halnya dengan pencatatan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan seseorang, seperti kelahiran, kematian yang dinyatakan dalam surat-surat keterangan, suatu akta juga dimuat dalam daftar pencatatan”

Berdasarkan penjelasan di atas dipahami bahwa pencatatan pernikahan bukanlah merupakan faktor yang menentukan sah atau tidaknya sebuah perkawinan karena pencatatan merupakan kewajiban administratif. Makna pentingnya kewajiban administratif berupa pencatatan pernikahan tersebut menurut Mahkamah, dapat dilihat dari dua perspektif. *Pertama* dari perspektif negara, pencatat dimaksudkan dalam rangka fungsi negara memberikan jaminan perlindungan, jaminan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia yang bersangkutan yang

³⁰³ M. Anshary, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001) 21.

merupakan tanggung jawab negara (pasal 28 1 ayat (4) dan (ayat (5) UUD 1945).³⁰⁴

Kedua, pencatatan secara administratif yang dilakukan oleh negara dimaksudkan agar perkawinan, sebagai perbuatan hukum penting dalam kehidupan yang dilakukan oleh yang bersangkutan, yang berimplikasi terjadinya akibat hukum secara luas, di kemudian hari dapat dibuktikan dengan bukti yang sempurna dengan suatu akta yang otentik³⁰⁵, sehingga perlindungan dan pelayanan oleh negara terkait dengan hak-hak yang timbul dari suatu perkawinan yang bersangkutan dapat terselenggara secara efektif dan efisien. Artinya, dengan dimilikinya bukti yang otentik perkawinan, hak-hak yang timbul sebagai akibat perkawinan dapat terlindungi dan terlayani dengan baik, karena tidak diperlukan proses pembuktian yang memakan waktu, uang, tenaga, dan pikiran yang lebih banyak.

Melihat aturan dan tujuan pencatatan perkawinan yang dibuat negara di atas tidak lain pembentukan serta pemberlakuan Undang-Undang itu dimaksudkan atas kebaikan bersama dan kemaslahatan ini sesuai dengan konsep *al-Maslahah* yang di bawa oleh Sa'id Ramadhan al-Buthi yaitu pembentukan *malsahah* tidak betentangan dengan nash³⁰⁶, dan semua aturan pencatatan perkawinan ditujukan demi melindungi hak-hak dari suami ataupun istri. Kekerasan yang bisa timbul setelah

³⁰⁴ Daud ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003) 20-23

³⁰⁵ M. Anshary, *Hukum Perkawinan di Indosensia...*26

³⁰⁶ Said Ramadhan al-Buthi *Dlawabith al-Maslahah*. 23

adanya akad perkawinan bisa terasi dalam satu pintu di bawah naungan Undang-Undang. Penulis berkesimpulan bahwa semua aturan itu kembali pada aplikasi *Maslahah* Sa'id Ramadhan al-Buthi pada rumusan yang pertama yaitu memprioritaskan tujuan-tujuan Syara' yaitu melindungi Agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Di tegaskan oleh al-Buthi segala sesuatu yang menjamin dan tegaknya dari lima hal tersebut adalah *malsahah*³⁰⁷.

³⁰⁷ Al-Ghozali *al-Mustashfa*...286. lihat, al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, 30.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Analisis wacana kritis adalah metode atau terori analisis yang sentral pekerjaannya pada teknik intepetasi guna melihat objektivitas teks dan menunjukkan apa yang tesembunyi dalam teks. Penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis Van Dijk, cara keja analisis wacana kritis yang dibawa Van dijk adalah melihat objek dalam klasifikasi 3 elemen yaitu teks, kognisi sosial dan analisis sosial.

Pada tahapan teks terlihat perbedaan dan persamaan Konsep *masalahah* dari keduanya, al-Thufi menjadikan *masalahah* sebagai tujuan utama hukum Islam (*qutb maqshûd al-syar'i*). Tedapat 4 epistemologi yang menjadi orisinilaitas dari *Maslahah* al-Thufi yaitu *Pertama*, "*Istiqlal al-'uqul bi idrak al-mashalih wa al-mafasid*". Prinsip ini mengutarakan bahwa akal manusia secara independen dapat menemukan mashlahah maupun mafsadah. *Kedua*, "*Al-mashlahah dalilun syar'iyun mustaqillun 'an al- nash.*" Mashlahah merupakan dalil syar'i yang independen. *Ketiga*, *Mashlahah dalil syar'i li al-mu'amalah wa al-'adah*. Mashlahah sebagai dalil syar'i obyek penggunaannya terbatas dalam bidang mu'amalah dan bidang adah. *Keempat*, "*Al-Mashlahah aqwa adillah al-syar'i*. Mashlahah merupakan sumber hukum terkuat.

Maslahah menurut al-Buthi adalah sumber hukum Islam, sesuatu bisa dikatakan *masalahah* jika masih ada dalam ruang lingkup nash,

masalah bisa dinilai sebagai *masalah* hakiki atau dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam jika memenuhi lima syarat, *Pertama*, Maslahat haruslah berkisar dalam lingkup tujuan syari' (*al-Maqashid al-Syari'ah*) yang lima *kedua*, Tidak ada pertentangan dengan al-Qur'an, *ketiga*, tidak bertentangan dengan Sunnah, *keempat*, tidak bertentangan dengan Qiyas. *Kelima*, Tidak ada pertentangan dengan kemaslahatan lain yang lebih tinggi/ lebih kuat/lebih penting. atau setingkat dengannya.

Kesamaan konsep *malsahah* dari keduanya hampir tidak ditemukan akan tetapi secara teoritis, epistem nomor tiga yang dibangun al-Thufi terlihat bahwa *masalah* sebagai dalail syar'i objek penggunaannya terbatas dalam bidang mu'amalah saja, dengan demikian rasionalitas atau kekuatan akal yang tercover dalam konsep *malsahah* al-Thufi, tidak bisa menjamah pada bidang yang bersifat ibadah. Hal ini menjadi titik temu kesamaan dengan konsep *al-maslahah* al-Buthi yang memang memberikan filter yang ketat dalam pemakaian konsep al-Maslahah sebagai sebuah dalil hukum.

2. Tahapan kognisi sosial, pada fase ini di maksudkan untuk menjawab mengapa kedua konsep di atas berbeda, terlihat al-Thufi lahir pada masa stagnasi (kemunduran) pemikiran hukum Islam, sikap *taklid* dan fanatisme mazhab menjadi ciri pada masa al-Thufi, kecenderungan umum, para tokoh tidak lagi mengenali dari sumber aslinya yaitu al-Qur'an dan Hadis, akan tetapi berpegang pada pemikiran ulama' terdahulu, intinya pada era al-Thufi hegemoni teks mengakar sangat

sangat kuat, periode al-Thufi juga biasa disebut sebagai periode peradaban teks. Sosio kultur keagamaan tersebut yang melatar belakangi al-Thufi menjadikannya sebagai tokoh yang kritis, dan terlihat liberal dalam penggunaan akal, karena ia menggap hegemoni teks menjadi salah satu sebab kemunduran peradaban keilmuan Islam.

Masa al-Buthi di tandai dua keadaan yaitu derasnya integrasi pengetahuan barat dalam khazanah keilmuan Islam yang menjadi cikal bakal pemikiran liberal dan banyaknya kelompok radikal-konservatif. Dua situasi yang berbeda itu menjadikan al-Buthi sebagai ulama' atau tokoh yang mempuntai pikiran moderat, hal ini dibuktikan dengan banyaknya karyanya yang mengkritik pemikiran liberalis dan mengcaunter gerakan pemikiran konservatif.

3. Implementasi dari konsep *maslahah* al-Thufi terlihat dari keputusan MK tentang status anak di luar nikah sebagai review dari pasal 43 ayat (1) UU. No.1 1974. Putusan itu berbunyi “anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi”. Hal ini penulis melihat MK lebih menekankan pada nilai kemaslahatan dibandingkan dengan pendapat ulama yang telah lampau dan teks keagamaan. jadi putusan MK ini sesuai dengan syari'ah, yaitu terciptanya kemaslahatan, meskipun secara dhahirnya seakan bertentangan dengan nash. Menurut al-Thufi cara mengetahui kebaikan dalam hal mu'amalah itu dapat di

pertimbangkan dengan akal, *istiqlal al-uqul bi idraki al-mashalih wa al-mafasid*". Oleh karena putusan MK tentang status anak ini menggunakan rasio untuk mendapatkan kemaslahatan adalah sesuai dengan puncak hakiki persyari'atan menurut al-Thufi.

Sedangkan konsep *maslahah* al-Buthi terlihat dalam keputusan Mahkamah Islam Tinggi pada tahun 1953 tentang adanya denda bagi pasangan suami istri yang tidak mencatatkan di pegawai pencatatan nikah (PPN). Dilanjtkan aturan pemerintah tentang "kewajiban secara adminitratif pada tiap-tiap pernikahan di catatatkan menurut perundang-undangan yang berlaku", berdasarkan pasal 2 ayat (2) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. Dari peturan ini, penulis melihat adanya kemaslahatan yang dimaksudkan pemerintah, hal ini sesuai dengan konsep *maslahah* yang bawa oleh al-Buthi, yaitu memprioritaskan tujuan syara' dengan melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Karena penjelasan UU. No. 1/1974 di atas dapat dilihat setidaknya 2 perpektif. *Pertama* pencatatan dimaksudkan demi memberikan jaminan perlindungan, serta pemenuhan hak asasi manusia. *Kedua* agar perkawinan sebagai perbuatan hukum yang dapat dibuktikan dengan data otentik sehingga perlindungan oleh negara terkait dengan hak-hak yang timbul dari suatu perkawinan dapat diaplikasikan secara efektif dan efesien. Ijtihad yang dibuat pemerintah ini menjadi jalan atau sesuatu akan terwujudnya kebaikan dan menurut al-Buthi keputusan yang menjamin terjaganya lima tujuan syara' disebut *al-Malshah*.

B. Implikasi

1. Menambah khazanah keislaman dalam bidang ushul khususnya pada tema *al-maslahah* sebagai sebuah konsep (*manhaj*) yang dapat digunakan dalam melihat objek (teks). meski pada permukaan konsep *maslahah* al-Thufi dan al-Buthi terlihat betentangan, tetapi pada ranah aplikasi kedua konsep di atas bisa digunakan serta diterapkan sesuai perkembangan zaman, sebagai pembuktian bahwa *al-Islam shalih fi kulli zaman wa makan*.
2. Mengoreksi kembali terhadap tulisan dalam bentuk jurnal atau lainnya yang membatah konsep *maslahah* al-Thufi dengan meminjam pemikiran al-Buthi. Karena pada tataran teoritis kedua ulama' tersebut mempunyai kesama'an yaitu batasan akal dalam memahami teks hanya pada wilayah *mu'amalah*. Pada tataran praktis konsep yang dibawa al-Thufi sangat diperlukan untuk memahami berbagai problem yang tidak ditemukan pada zaman dahulu.
3. Kedua konsep *maslahah* yang ditawarkan oleh al-Thufi dan al-Buthi memberikan kesadaran baru bahwa pemikiran tokoh Islam yang dipadang liberal atau radikal sebenarnya mempunyai porsi tersendiri dalam mengaplikasikan konsep yang bawanya. Proses dialektika antara wacana yang dianggap kontras menjadi sebuah keniscayaan supaya ada kontrol terhadap fanatisme mazhab yang mengakibatkan *trust-claim*.

C. Saran

Penelitian ini merupakan pelengkap dari banyaknya tulisan yang membicarakan konsep masalah al-Thufi dan al-Buthi, butuh koreksi dan kritik terhadap apa yang sudah kami tulis, dari segi data dan analisis. Tulisan ini dimaksudkan untuk menambah kajian secara akademis tentang teori ushul, khususnya konsep *masalah* yang di tawakkan al-Thufi, karena berbeda dengan kebanyakan pandangan ulama.’ maka dibutuhkan riset atau penelitian lanjut untuk membangun kembali konsep masalah yang di tawarkan oleh al-Thufi, supaya menjadi metode ijtihad modern supaya bisa memberikan solusi terhadap problem-problem kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Metodologi Penelitian Hukum Islam (Materi Kuliah Studi Fiqh Konteporer)*, Jombang: Unuversitas Darul Ulum, 2010
- Abdullah, M. Amin Studi Agama, *Normativitas atau Historisitas ?* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1999)
- Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* alih bahasa Ahmad Baso (Yogyakarta: Lkis, 2000)
- ‘Ala ad-Din ‘Ali al-Muattaqi, *Kanz al-Umma fi Sunan al-Aqwal wa al-Af’al*, edisi kedua (India: Haydarabad, 1385 H/ 1965)
- Arfan, Abbas. “*Maslahah dan batasan-batsanya menurut al-Buthi (analisis kitab Dhawabut al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah)*” de jure jurnal syariah Hukum, *UIN Malang* Vol. 5, No.1, juni, 2013.
- Arifah Millati Agustina, *Konsep Ri’ayah al-Maslahah Najmuddin al-Thufi Relevansinya dengan Konsep Reaktualisasi Hukum Islam* dalam Tesis (Malang: UIN Press, 2010)
- Asyur, Muhammad Thohir bin. *Maqasid al-Syari’ah al-Islamiyah* Malaysia: Dar al-Fajar, 1999.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Austin. J.L *How do to Things with Words*. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962)
- Ahmad Hanafi, *Pengantar sejarah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984)
- A.S Hikam, Mohammad “*Bahasa dan Politik: Pengembangan Discursive Praticce*” dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (ed), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (Bandung, Mizan, 1996)
- Bûthi, Muhammad Sa’id Ramadhân al-.*Dhawâbith al-Maslahah fi as-Syari’ah al-Islâmiyah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005.
- Bisri, Cik hasan, *Model Penelitian Fiqh*, bandung: Prenada Media, 2003.
- David Nunan, *Introducing; Chris Baker. Cultural Studies: Theory and Prackctice*, (London: Sage, 2000)
- Fowler, Roger Dalam Sara Mils, *Discourse*. (London: Routledge, 2004)
- Ghazâly, al-.*al-Mushtasfâ Min 'Ilmi al-Ushul*, Damaskus: Muassasana, 1970.
- Grice. H.P. *Studies in the Words*. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989).

- Gilian Brown and George Yule. *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
- Husayn Abdallah M, al-'Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam pemikiran hukum Najmuddin al-Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004)
- Halliday dan Ruqaiya Hasan. *Bahasa Konteks dan Teks: Aspek-aspek bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial*. (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1994)
- Hourani, Albert *Arabic Thought In Liberal Age: 1798-1939* , London: Oxford Press, 1962.
- Hamid Hasan, husein. *Nadhariyyah al-Maslahah fi al-fiqh al-Islam*, kairo: Dar an-Nahdah al- Arabiyah,1970.
- Irfan,. *Munjid at-Thulab*. Bairut: Dal al-Fikr, t.th.
- Ismail bin Muhammad al-Baghdadi, *Idah al-Maknun fi al-Zail ala Kasyf al-Dzunun*, jilid 2 (Istanbul: Wakalah al-Ma'arif)
- Jaziry, Abd al-Rahman *al-.Kitabal-Fiqh,,ala-Madzahib al-Arba'ah*, al-Qubra: Maktabah al- Tijariyah, t.th.
- Kiridaklasana. Harimurti *Kamus Linguistik*. (Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 1993)
- Khim, *Mustafa Sa'id Al-,Abhasth Aula Ushul Al-Fiqh*, Damaskus: Dar-Al-Kilmial-Tayyib,Mulyana, *Kajian Wacana; Teori, Metode dan Aplikasi Prinsip-Prinsip Analisis Wacana*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005)
- Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Terj. H.M Mulyadi Djojowartono dkk (Jakarta: Panitia Penerbit, 1996)
- Muhammad Asif, *Studi Analisis Pemikiran Sa'id Ramadhan al-Buthi Tentang Masalah dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam*. Dalam Tesis (Semarang: Universitas Sultan Agung, 2017)
- Masud, Muahammad *Khalid. Filsafah Hukum Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: P.T. Logos Wacana Ilmu, 2009.
- Muhammad Kurdi Ali, *al-Islam wa Hadharah al-Arabiyyah*, jilid 1 (Ttp: Ta'lif wa al-Nasyir, 1355 H)
- Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Umayyah Hingga Imperialisme Modern*, Terj. Fadhl Bahri
- Muhammad Arloun, *al-Islam al-Akhlaq wa al Siyasaah* (Baerut: Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1990)
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)

- Masduqi, dkk, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Prgresif* cet ke-1 (Lirbyo Kediri: Koprak, 2005)
- Musthafa Ahmad Zarhra' *al fiqh al Islam wa madarisuhu* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1995)
- Najib, Agus Moh ,”Nalar burhani Dalam Hukum Islam ” Dalam Jurnal *Kajian Islam Interdidipliner* Vol.2, No.2 Tahun 2003.
- Najmudiin al-Thufi, *Syarh Mukhtasah Raudhah* (Baerut: al-Risalah, 1988)
- Najmuddin al-Thufi, *al-Sa' aqat al-Ghadlabiyah 'ala Munkir al-Arabiyah* (Riyadh: Maktabah al-Abikan, t.th)
- Qattan, Manna' *Al-Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an*, (Surabaya: Haramain, t.th).
- Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah* Terj. Anas Muhyidin (Bandung: Pustaka, 1983)
- Rosidi, Sakban *Violence Discourse or Discursive Violence? Toward a Reciprocal Model of Relationship between Language and Violence*, “Poitica Journal of Language and Literature, Volume 1, No 1 Agustus 2001
- Rohim, Miftahur. *Konflik Pemikiran imam abu hanifah-imam syafi'i dan dampaknya dalam pemikiran konstelasi islam*, Yogyakarta:SUKA-Press,2015.
- Raisuni,Ahmad. *Nadhariyyah al-Maqashid „ind al-Imam al-Syatibi*, Bairut: al-Muassasah al- jami'iyah li al-Dirasah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1992.Wahab Khallaf, Abdul. *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Arab Saudi: Darul Ilm, t.th.
- Slembrouck, Stef *What is Meant by Discourse Anayisis*, (Belgium: Ghent University, 2006)
- Salim, Fahmi *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*,(Jakarta: Perspektif, 2010)
- Syatibi, Al-, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Bairut: Dar al-fikr, t.th.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, kualitatif dan R&D*, Bandung: Al-fabeta, 2016.
- Saifudin Zuhri, *Maslahah dan Implikasinya sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Najmuddin al-Thufi*, dalam Desertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008)
- Said Ramadhan al-Buthi, *Menampar Propaganda Kembali kepada al-Qur'an, (keruntuhan argumentasi paham anti mazhab dan ati taqlid*, (Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2013)
- Saeed, Abdullah, *Islamic Though An Introduction*, london And New london And New York: Roulledge, 2006.
- Sobour, Alex “*Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Simiotik dan Analisis Framing*” (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009)

- Slamet widodo, Aminuddin "konsep masalah mursalah wahbah zuhaili relevansinya pernikahan sirri di indonesia", (fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2011)
- Sudaryanto. Metode dan aneka teknik analisis bahasa (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993)
- Tannen. Deborah *Discourse. Analysis.* (Working Paper. Goergetown University, 2004)
- Wahab khallaf, Abdul. *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima La nashsha Fihi, Kuwait :darul kalam*, t.th.
- Yahya Muhammad, Lihat, *al-Ittihad wa Taqlid wa Itba' wa Nazhr* (Baerut: Dar al-Intisyar al-Arabi, cet 1, 2000)
- Zuhri, Saifudin "masalah dan Implikasinya sebagai sumber hukum Islam: Studi Tentang Konsep Bajmuddin al-Thufi", Desertasi (Yogyakarta: UIN Suka, 2008).

SUMBER JURNAL

- Zulfa Hudiyani, *Kontribusi Masalah al-Thufi dalam Pembaharuan Hukum Islam di era Kontemporer*, Vol, 01, No, 02 september 2019.
- Akhmad Minhaji, *Hak-hak asasi manusia dalam hukum Islam: Penafsiran baru tentang posisi Minoritas Muslim*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* No, 2 Vol V halaman 22.
- Abdul Basit, *Konsep Istinbat Kontemporer Menurut Said Ramadhan al-Buthi*, IAIN Purwokerto, 2014,

SUMBER INTERNET

- Wikipedia "dialektika" dalam <http://id.wikipedia.org> diakses pada tanggal 10 juli 2022
- www.wikipedia.com/diakses 19 juni 2022
- Ahmad Fauzi, *Masalah Syariah sebagai Sumber Hukum Islam*
- <file:///E:/271-Article%20Text-914-1-10-20170105.pdf> di akses 12 November 2022
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Damaskus>., di akses pada 11 November 2022
- <https://hbmulyana.wordpress.com/> Sejarah Mengenai Suirah dan Lebanon, di akses pada 11 November 2022, Penulis Budi Mulyono
- https://id.wikipedia.org/wiki/Bashar_al-Assad di akses 12 November

RIWAYAT HIDUP



Muhammad Zainul Arifin, anak terakhir dari tiga bersaudara, lahir di Banyuwangi pada hari senin tanggal 4 Juli 1994. Putra dari Bapak Nur Hadi dan Ibu Muyasaroh beralamat di Desa Sraten, Kec Cluring, Kabupaten Banyuwangi.

Riwayat pendidikan penulis dimlai dari TK al-Chodijah dan MI Nurul Azhar yang bertempat di Dusun kebonsari, Desa Benculuk sampai tahun 2006. Pendidikan selanjutnya di tempuh di MTs Negeri Cluring sembari pendidikan non-formal Diniyah Darunnajah dan lulus pada tahun 2009. Jenjang Aliyah Penulis lanjutkan di MA Mambaul Huda Krasak Tegalsari bersamaan berangkat Mondok di Ponpes Mambaul Huda. S1 penulis lanjutkan di Tebuieng Jombang serta masuk di dua kampus sekaligus yaitu Universitas Hasyim Asy'ari Prodi Hukum Keluarga dan Mahad Aly Hasyim Asy'ari Prodi Ushul Fiqh pada tahun 2015 dan alhamdulillah lulus 2019. Menyelesaikan dengan judul skripsi: Studi Komparasi Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi dan Sa'id Ramadhan al-Buthi dalam Istinbat Hukum Islam dalam bahasa indonesia dan bahasa arab. Pendidikan selanjutnya ditempuh di program Studi Islam Unviersitas Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Dan menyelesaikan tesis dengan Judul: Dialektika Najumdin al-Thufi dan Said Ramadhan al-Buthi (Studi Analisis Wacana Kritis)