

KONSEP ISTINBATH HUKUM KONTEMPORER MENURUT SAID RAMADLAN AL BUTHI

Abdul Basith

Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Purwokerto Jl. Jend. A.Yani No. 40 A Purwokerto

email: a.basithchelya@gmail.com



Abstrak

Semakin majunya perkembangan zaman semakin beraneka ragam pula problematika kontemporer yang muncul dan kita hadapi, banyak persoalan kekinian yang membutuhkan solusi hukum, di sisi lain perangkat metodologi yang sudah ada terkadang dianggap kurang memadai untuk memberikan solusi yang sesuai bagi kemaslahatan yang dituntut. Salah satu konsepsi metode penetapan hukum yang digagas ulama kontemporer adalah konsep masalahat al-Bûthi, karir intelektualnya yang banyak mendapatkan sorotan ulama, tingginya apresiasi ulama pada ketokohan beliau, dan keunikan pemikirannya menarik minat peneliti untuk melakukan kajian terhadap konsepsi pemikirannya tentang masalahat. Berdasarkan latar belakang tersebut peneliti tertarik untuk membahas konsep istinbath hukum kontemporer menurut sa'id ramadhan al-Bûthi, kemudian aplikasinya dalam penetapan hukum Islam, serta relevansi dan signifikansinya bagi pemecahan problematika kontemporer di Indonesia. Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan konsep istinbath hukum kontemporer yang digagas sa'id ramadhan al-Bûthi, kemudian aplikasinya dalam penetapan hukum Islam di Indonesia, serta relevansi dan signifikansinya bagi pemecahan problematika kontemporer. Kesimpulan penelitian ini bahwa konsep istinbath kontemporer yang tepat adalah dengan memakai metode *istishlahi*, tidak tektualis, hanya menerapkan teks tanpa dikontektualisasikan dengan keadaan zaman, juga tidak terlalu bebas tanpa batas ketika beristinbath dengan menggunakan dasar masalahat, menurut al-Bûthi konsep istinbath hukum dengan menggunakan pertimbangan masalahat adalah dengan memenuhi lima batasan (*dlawâbith*) masalahat, yaitu : (1) masalahat haruslah berkisar dalam lingkup tujuan syari' (*maqâshid as-Syari'ah*), (2) tidak bertentangan dengan al-Quran, (3) tidak bertentangan dengan as-Sunnah, (4) tidak bertentangan dengan al-Qiyas, (5) tidak mengabaikan masalahat yang lebih urgen. Aplikasi

konsep maslahat al-Bûthi sebagai contoh adalah penetapan hukum jihad, penetapan hukum HAKI, zakat profesi, wakaf uang, dsb. Dari sini dapat diketahui relevansi dan signifikansi konsepsi maslahat al-Bûthi untuk diaplikasikan bagi pemecahan permasalahan-permasalahan kontemporer di Indonesia.

Kata kunci: *Istinbath, Kontemporer, maslahat, hukum islam.*

A. PENDAHULUAN

Zaman semakin maju dan berkembang, seiring dengan ini beraneka ragam pula problematika kontemporer yang muncul dan kita hadapi, banyak persoalan kekinian yang membutuhkan solusi hukum, di sisi lain perangkat metodologi penggalian hukum Islam yang sudah ada terkadang dianggap kurang memadai untuk memberikan solusi yang sesuai bagi kemaslahatan yang dituntut.

Salah satu bukti bahwa hukum Islam yang dijadikan dasar penyelesaian hukum Islam di Indonesia dianggap kurang memenuhi cita keadilan sosial dan kemaslahatan umat adalah adanya Hukum Islam yang telah termaktub didalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), ternyata menurut beberapa kalangan masih memerlukan kajian ulang, dengan adanya Counter Legal Draf (CLD) Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Selain itu, problematika baru yang muncul akibat pesatnya perkembangan zaman merupakan persoalan baru dan urgen untuk diketahui status hukumnya oleh masyarakat, seperti permasalahan wakaf produktif, zakat profesi, nikah via internet, nikah beda agama, menghambat haidl dengan pil ketika menjalankan ibadah haji, kloning, eutanasia, bayi tabung, bursa efek dan pasar uang, mengikuti InstaForex, dan lain sebagainya. Atas dasar tersebut, para pemikir kontemporer berusaha merekonstruksi metode penggalian hukum Islam sebagai solusi mewujudkan syari'at Islam yang *sholih likulli zamânin wa makânin* (selaras dengan perubahan zaman serta situasi dan kondisi masyarakat). Salah satu konsepsi yang penulis anggap sebagai metode penetapan hukum kontemporer yang sesuai dan relevan adalah metode yang digagas oleh Sa'id Ramadlan al-Bûthi, seorang ulama Suriyah yang karir intelektualnya banyak mendapatkan sorotan, tingginya apresiasi ulama pada ketokohan beliau, dan keunikan pemikirannya sangat menarik untuk dikaji.

B. KONSEP ISTINBATH HUKUM KONTEMPORER MENURUT SAID RAMADLAN AL BUTHI

1. Biografi al-Buthi

Muhammad Sa'id ibn Mula Ramadhan ibn Umar al-Bûthi lahir di daerah Buthan (Turki) pada tahun 1929 dari sebuah keluarga yang cerdas dan taat beragama. Ayahnya, Syekh Mula Ramadhan merupakan salah satu tokohulama besar di Turki, termasuk di Suriah. Sesaat setelah peristiwa kudeta yang dilancarkan oleh Kemal al-Taturk, ia pindah ke Suriah bersama ayahnya. Saat itu beliau baru berusia empat tahun. Guru pertama baginya adalah ayahnya sendiri. Ayahnya pula yang memulai menanamkan pendidikan yang bermanfaat dan membesarkannya dengan wawasan keilmuan yang tinggi. Dengan segala kecerdasannya, Sa'id sendiri haus akan ilmu dan memiliki ingatan yang mengagumkan.

Karir Intelektual Al-Bûthi dimulai Sejak kecil dengan belajar dibawah asuhan ayahnya, beliau sangat tekun menyerap ilmu-ilmu dasar tentang keislaman dari ayahnya. Setelah menamatkan pendidikan *Ibtidâ'iyah*, ayahnya mendaftarkan sang anak di *Ma'had at-Taujih al-Islâmi* di daerah Meidan, Damaskus di bawah pengawasan seorang maha guru *al-'Allâmah Syekh Hasan Habannakeh*. Syekh Hasan amat memperhatikannya dan menjadikannya fokus pengawasan karena beliau mengetahui pada diri Sa'id terdapat kecerdasan yang menonjol, hingga Sa'id dapat menamatkan pendidikan *Ma'had*-nya dan menggondol Ijazah *Tsânawiyah Syar'iyah*.

Selanjutnya, Sa'id Ramadhan menuju Cairo dan meneruskan studinya dengan spesialisasi ilmu Syariah hingga memperoleh Ijazah Licence. Pendidikan Diploma-nya (setingkat S2) ia ikuti di Fakultas Bahasa Arab. Pada tahun 1965, Sa'id Ramadhan menyelesaikan program Doktornya di Univ. Al-Azhar dengan predikat *Mumtâz Shaf 'Ula*. Disertasi yang ia tulis berjudul "*Dlawâbit al-Mashlahah fi al-Syar'ah al-Islâmiyyah*", Selanjutnya semenjak tahun 1961 semenjak 1961 Al Bûthi menjadi tenaga pengajar di Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus. Kemudian menjadi Ketua Jurusan Fiqh Islam pada Fakultas Syariah, dan pada gilirannya duduk sebagai Dekan Fakultas pada tahun 1977. Sa'id Ramadhan bekerja sebagai Guru Besar di Fakultas Syariah Univ. Damaskus dalam bidang Fiqh Islam. Menghadiri berbagai muktamar penting dunia Islam; Aljazair, Saudi Arabia, Emirat, Bahrain, dan Turki serta

belahan lain dunia Barat. Saat ini beliau duduk sebagai anggota Lembaga Kajian Peradaban Islam milik kerajaan Yordania.

Secara sosial politik, Sa'id Ramadlan Al-Bûthi hidup dalam pergolakan politik yang tidak pernah reda di Suriyah, mulai dari imperialium dan kolonialisme Barat di bawah pendudukan Perancis¹, kemudian konflik politik dengan Mesir, dimana kedua negara ini sempat bersatu menjadi satu negara, namun akhirnya Suriyah memisahkan diri lagi sebagai negara sendiri², dan juga konflik internal yang terjadi antara kelompok sunni, syi'i dan wahabi di negara tersebut. Dalam politik internasional Suriyah adalah negara yang pro Uni Soviet, dan menentang Amerika serta Israel dan mendukung perjuangan pembebasan Palestina³.

Dalam bidang keilmuan Al-Bûthi adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karyanya mencapai lebih dari 60 buah, meliputi bidang filsafat, akidah, fiqh, tasawuf, akhlaq, sastra, sosial, masalah-masalah kebudayaan, dan lain-lain. Karya al Bûthi di bidang Filsafat dan akidah seperti : *Al- Dhilamiyyûn al-Nûraniyyûn, Al-Madzâhib al-Tawhîdiyyah wa al-Falsafat al- Mu'âshirah, Kubra al-Yaqîniyyat al-Kawniyyat: Wujûd al-Khalid wa Wadhîfat al-Makhlûq, Nakd Auham al-Mâdiyyah al-Jidâliyyah,*. Karya AL Bûthi di bidang fiqh dan perundangan seperti : *Dlawâbit al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah, Muḥadlarât fî al-Fiqh al-Muqâran, Al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Tafhamuh? Wa Kayfa Numârisuh?, Isykâliyyat Tajdîd Ushul al-Fiqh al-Hiwâriyyat, Al-Lâmadzhabiyah: Akhthar Bid'ah Tuhaddid as-Syarî'ah al-Islâmiyyah, Musyâwarat Ijtimâ'iyah, Qadlâyâ Fiqhiyyah Mu'âshirah.* Karya Al Bûthi di bidang tasawuf dan akhlak seperti : *Al-Hikam al-'Athâ'iyah – Syarḥ wa Tahlîl, Min Asrâr al-Manhaj al-Rabbâni, 'Urubbah min at-Taqniyyahilâ ar-Rûḥâniyyah, Sakhsiyyat Istauqafatni.*. Sa'id Ramadlan sangat dikagumi para ulama dan pemikir muslim dari berbagai belahan bumi, karena ketinggian ilmu dan kehebatan argumentasinya dalam berbagai diskusi. Beliau aktif memberikan ceramah/pengajian di beberapa masjid di Damaskus.

¹ <http://hbmulyana.wordpress.com>, Sejarah Mengenai Suriah dan Lebanon, Postedon Februari 19, 2008 by budimulyana, diakses 7 september 2014

² <http://www.berdikarionline.com/dunia-bergerak/20130713/konflik-suriah-dan-intervensi-imperialis-barat.html#ixzz3CeqluhLC>, diakses 7 september 2014

³ <http://www.berdikarionline.com/dunia-bergerak/20130713/konflik-suriah-dan-intervensi-imperialis-barat>, diakses 7 september 2014

Pengajian *al-Hikam li Athâillah as-Sakandari* pada hari minggu malam dan *Riyâdlush-Shalihîn li al-Imâm an-Nawâwi* padahari kamis malam di Masjid al-Iman Damaskus selalu dipenuhi oleh ribuan kaum muslimin. Syaikh Said Ramadlan Al-Bûthi adalah tokoh Sunni, Ahlussunnah wal Jamâ'ah kelas dunia. Beliau tidak hanya dikenal sebagai seorang sufi, namun juga ahli syariat sekaligus ahli hakikat, dan argumentator Sunni terhadap serangan-serangan non-Sunni. Ini diakui baik di Syiria maupun di dunia Muslim lainnya. Disisi lain, Al-Bûthi banyak dihujat dan di cerca dan bahkan dianggap munafik, karena pandangan politiknya yang berseberangan dengan para ulama sunni di Suriah. Dalam krisis politik yang terjadi di Suriah menyebabkan para ulama masuk ke dalam pusaran kekuasaan dan oleh karena itu rawan menyulut kontroversi. Dalam sebuah artikel K.H. Hasyim Muzadi menyatakan bahwa Syaikh al-Bûthi bisa disebut sebagai Imam Ghazali kedua baik di dalam mengutarakan argumentasi maupun mengutuhkannya kembali ilmu-ilmu Islam itu yang selamaini pecah: fiqh jauh dari *tharîqah*, *tharîqah* jauh dari ilmu kalam, teknologi jauh dari tauhid, dan seterusnya. Ini tidak benar. Nah pecahan pecahan ilmu agama itu disatukan lagi oleh Syaikh Bûthi dalam ceramah-ceramah dan pengajian. Keistemewaan lain Syaikh Bûthi adalah ceramahnya yang sistematis dan terukur, serta bisa langsung ditranskrip dan dicetak tanpa editing.⁴

Dalam hal pemikiran, Al-Bûthi dianggap sebagai tokoh ulama Ahlussunnahwal Jama'ah yang lantang membela konsep-konsep fikih Madzhab Empat dan akidah *Asy'ariyyah*, *Matûridiyyah*, pemikiran tasawuf al-Ghâzali, dan lain-lain, dari serangan pemikiran dan pengkafiran sebagian golongan yang menganggap hanya mereka yang benar dalam hal agama (seperti kelompok *salafi wahabi*). Dengan bekal pengetahuannya yang amat mendalam dan diakui berbagai pihak, beliau masuk dengan berbagai permasalahan yang timbul dengan fatwa-fatwanya yang bertabur *hujjah* dari sumber yang sama untuk dijadikan dalil para lawan debatnya. *Hujjah-hujjah* Al-Bûthi juga menyejukkan bagi yang benar-benar ingin memahami pemikirannya.

⁴ <http://majalahlangitan.com/antara-syaikh-Bûthi-dan-nu>, diakses 7 september 2014

2. Metode Istinbath Hukum Sa'id Ramadhan Al Buthi

Secara garis besar kita bisa memahami pemikiran pokok Al Bûthi dalam melakukan pembaharuan hukum Islam dengan memunculkan beberapa ide berikut ini :

1. Memberikan solusi bagi kebekuan hukum kontemporer melalui ijtihad tektualis dengan menawarkan konsep maslahat sebagai metode untuk menentukan sebuah hukum.
2. Karena luasnya arti, pengertian, serta cakupan maslahat, maka beliau melakukan langkah antisipasi agar aplikasi konsep maslahat tidak melewati batas-batas yang telah ditentukan oleh syari', dengan memberi lima batasan terhadap maslahat ketika diaplikasikan sebagai metode ijtihad, yaitu : Pertama ; tercakup dalam *maqâshidas- syâri'*, Kedua ; tidak bertentangan dengan al-kitab, Ketiga; tidak bertentangan dengan hadits, Keempat; tidak bertentangan dengan *qiyâs*, Kelima; tidak mengeliminir maslahat yang lebih penting prioritasnya
3. Ketika terjadi *ta'ârudl* (kontradiksi) antara dua maslahat maka harus dilakukan *tarjîh*.

Sa'id Ramadhan Al-Bûthi, berusaha meletakkan maslahat pada posisi yang sebenarnya, sebagai pertimbangan mutlak seorang mujtahid dalam mencetuskan hukum, 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 penggalan hukum. Sesuai dengan dasar dalam logika bahwa sebuah definisi (*ta'rîf*) syaratnya harus *jâmi'* dan *mâni'*, agar tidak cacat ketika diaplikasikan sebagai premis yang merupakan unsur pembentuk konklusi. Dengan batas-batas (*dlawâbith*) yang Buthi kemukakan beliau berusaha memberikan sebuah definisi maslahat yang sebenarnya dikehendaki oleh syari' dan diakui sebagai dasar pertimbangan hukum.

Secara etimologi *mashlah* merupakan derivasi dari akar kata *shalâh* yang bermakna manfaat. Atau bisa juga merupakan bentuk tunggal dari kata plural *al-mashâlih*. Maka setiap sesuatu yang mengandung kemanfaatan, baik dengan cara menghasilkan ataupun menjauhi bisa disebut maslahat⁵. Sedangkan secara terminologi para pakar ushul memiliki pengungkapan definisi yang berbeda-beda namun semuanya kembali kepada maksud yang sama.

Menurut al-'Izz ad-Din ibn Abd as-Salam, maslahat adalah kenikmatan dan kebahagiaan serta segala jalan menuju pada keduanya. Sedangkan mafsadat adalah rasa sakit dan kesusahan dan semua yang menghantarkan pada keduanya⁶. Menurut Al-Ghazâli, maslahat adalah menarik manfaat dan menolak mafsadah. Namun yang dimaksud dalam pendefinisian maslahat di sini adalah pelestarian terhadap tujuan-tujuan Syariah yaitu mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan⁷.

Maslahat menurut perspektif Islam sebagaimana dikemukakan di atas berbeda dengan hakikat maslahat dalam perspektif filsafat barat, dimana menurut Al-Bûthi 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.

Secara harfiah kata eksistensialisme berasal dari bahasa inggris existence; dari bahasa Latin Existere yang berarti muncul, ada, timbul atau memiliki keberadaan actual; jadi, kata eksistensialisme adalah gabungan dari ex: keluar, dan sistere: tampil, muncul⁸.

⁵ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dhawâbith al-Maslahah fi asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal : 37

⁶ Izz ad-Din Abd 'Aziz Ibn 'Abd as-Salam as-Sullamy, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Beirur Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), cet.1, 1999 M, hal : 12

⁷ Al Ghozali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad, *al-Mushtasyfa Min 'Ilmi al-Ushul*, (Muassasah ar-Risalah) cet. 1 2007 M. Hal : 417

⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat....*, hal : 183

Aliran Eksistensialisme dipelopori oleh Kierkegaard, banyak yang sejalan dengannya sampai tahap dia memasukkan unsur Tuhan didalamnya. Dalam Eksistensialisme terdapat dua tradisi, yaitu Eksistensialisme kristiani dan Eksistensialisme humanis⁹. Eksistensialisme adalah aliran yang menekankan eksistensi. Sebagaimana pendapat Sartre bahwa Eksistensi mendahului esensi, "Existence Precedes Essence"¹⁰. manusia bisa menjadi berada dan eksis dalam kondisi ideal sesuai dengan kemungkinan yang dapat dicapai. Dalam kerangka pemikiran seperti itu menurut kaum eksistensialis hidup ini terbuka. Nilai hidup yang paling tinggi adalah kemerdekaan. Segala yang menghambat kemerdekaan harus dilawan¹¹. Aliran ini sangat menekankan kebebasan individu.¹², berdasarkan norma kemerdekaan mereka berbuat apa saja yang dianggap mendukung penyelesaian hidup. tanpa memperdulikan segala peraturan dan hukum, sebagai ganti mereka bertanggung jawab secara pribadi dan siap menanggung segala konsekuensi. Satu-satunya hal yang diperhatikan adalah situasi. dalam menghadapi problem, apa yang baik menurut pertimbangan dan tanggung jawab pribadi seharusnya dilakukan dalam situasi itu, yang baik adalah menurut pertimbangan norma mereka, bukan berdasarkan perkara dan norma masyarakat, negara atau agama¹³.

Jadi, dengan melihat beberapa pokok pikiran dari aliran eksistensialisme ini, kita dapat simpulkan bahwa masalah menurut aliran ini adalah kemerdekaan dan kebebasan individu, itulah tujuan yang diperjuangkan dalam hidup. Walaupun harus melanggar norma-norma yang ada.

Istilah pragmatisme berasal dari kata Yunani "(*pragma*) *phi ro alpha gamma mu alpha*", yang berarti tindakan atau perbuatan. Istilah ini pertama kali diperkenalkan dalam bidang filsafat oleh Mr. Charles Peirce pada tahun 1878, lewat artikelnya yang berjudul "How to make Our ideas clear", pada bulan Januari dalam acara "*popular science monthly*"¹⁴. Sedangkan -isme adalah

⁹ Bryan Magee, *The story of Philosophy*, Alih bahasa: Marcus Widodo dan Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-5, 2008), hal : 209

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Being and nothingness* (New York: Roulledge Taylor and Francis Group, Cet-7 200), hal : 631.

¹¹ Ali maksum, *pengantar filsafat...*, hal : 364

¹² Bryan Magee, *The story of Philosophy*, Alih bahasa: Marcus Widodo dan Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-5, 2008), hal : 217

¹³ Ali maksum, *pengantar filsafat...*, hal : 365

¹⁴ William James, *Pragmatism*, (The Echo Library, 2009) Hal. 23, lihat juga John Lacks dan

Akhiran yang menandakan suatu faham atau ajaran atau kepercayaan. Dengan demikian pragmatisme adalah ajaran yang menekankan bahwa pemikiran itu menuruti tindakan. Kriteria kebenarannya faedah atau manfaat. Suatu teori atau hipotesis dianggap oleh pragmatisme benar apabila membawa suatu hasil.

Paham pragmatisme lahir di Amerika pada awal abad ke 20 di tangan tiga pemikir ulung, Charles Sanders Peirce, William James dan John Dewey yang bersepakat bahwa akal harus diarahkan untuk bekerja, bukan sekedar menganalisa. Mereka menganggap pengetahuan sebagai alat untuk melakukan sesuatu yang produktif. Bagi mereka, kebenaran suatu pemikiran adalah apabila ia berhasil membuktikan kegunaan dan manfaatnya yang diuji melalui pengalaman¹⁵.

Aliran pragmatis ini beranggapan bahwa segala kebenaran ialah apa yang membuktikan dirinya sebagai yang benar dengan memperhatikan kegunaannya secara praktis. Susunan kalimat dan struktur bahasa yang menjadi dasar dari rencana suatu aksi (*plans of action*), begitu juga setiap pemikiran yang tidak dapat melahirkan nilai praktisnya di dunia realita maka pemikiran tersebut adalah pemikiran yang keliru atau tidak memiliki makna yang dapat dijadikan pedoman.

William James mengatakan bahwa keyakinan yang benar adalah keyakinan yang berujung pada keberhasilan di dunia. Oleh karena itu pemikiran dan keyakinan kita dimaksudkan sebagai sarana keberhasilan kita di dunia realitas. Menurutnya bukti kebenaran adalah keyakinan kita terhadap kebenaran tersebut lebih banyak daripada yang mengingkarinya di dunia nyata. Atas dasar itu hakekat kebenaran terletak pada kemungkinan pemikiran tersebut untuk dijadikan sarana atau alat bagi langkah praktis dalam kehidupan nyata. Jadi, suatu perilaku manusia dianggap baik jika mampu mewujudkan manfaat bagi kehidupan manusia. Pengertian benar atau salah tergantung pada *cash-value* dalam kehidupan nyata. Tidak ada kebenaran dalam kebenaran kecuali jika hasil dan manfaatnya terlihat jelas dalam dunia realita. Jadi, menurut aliran pragmatisme sesuatu dikatakan masalah apabila bernilai praktis. Dan itulah yang benar menurut mereka. Kalau sesuatu tidak

¹⁵ Ismail Asy Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat*, Alih bahasa: Shofiyullah Mukhlas (Jakarta Timur: Khalifa (Pustaka Al Kautsar Grup), Cet-1, April 2005) hal : 184.

dapat dibuktikan secara praktis berarti tidak benar dan bukan masalah.

Kata komunisme dalam bahasa Inggris adalah *Communism*, dan bahasa Latinnya adalah *Communis*, yang berarti umum, sama, dan universal. Maksudnya adalah suatu struktur sosial dimana semuanya diurus bersama. Ketika membahas komunisme maka tidak akan lepas dari marxisme yang merupakan ide-ide dasar dari komunisme.

Istilah marxisme tidak sama dengan komunisme, komunisme yang juga disebut dengan komunisme internasional adalah nama gerakan kaum komunis. Komunisme adalah gerakan dan kekuatan politik partai-partai yang sejak Revolusi Oktober 1917 di bawah pimpinan W.I. Lenin. Istilah komunisme juga dipakai untuk ajaran komunisme atau Marxisme-Leninisme yang merupakan ajaran atau ideologi resmi komunisme. Jadi Marxisme menjadi salah satu komponen dalam sistem ideologis komunisme. Kaum komunis memang selalu mengklaim monopoli atas interpretasi ajaran Marx, tentu dengan maksud untuk memperlihatkan diri sebagai pewaris sah ajaran Marx tersebut. Sebelum dimonopoli oleh Lenin, istilah komunisme dipakai untuk cita-cita utopis masyarakat, dimana segala hak milik pribadi dihapus dan semuanya dimiliki bersama¹⁶.

Konsep perjuangan kelas Marx dapat dengan mudah ditelusuri dalam karyanya yang ditulis bersama Engels dengan judul *Manifesto Of Communist Party*. Marx berkata, *"The history of all hitherto existing society is the history of class struggles. Freeman and slave, patrician and plebeian, lord and serf, guild-master and journeyman, in a word, oppressor and oppressed, stood in constant opposition to one another, carried on an uninterrupted"*¹⁷. Dari pernyataan tersebut, tersirat beberapa pemikiran penting Marx dan Engels.

¹⁶ Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme utopis ke perselisihan revisionisme*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Cet-7, September 2005) hal : 5.

¹⁷ sejarah dari semua masyarakat yang ada sampai saat ini merupakan cerita dari perjuangan kelas. Kebebasan dan perbudakan, bangsawan dan kampungan, tuan dan pelayan, kepala serikat kerja dan para tukang, dengan kata lain, penekan dan yang ditekan, selalu berada pada posisi yang bertentangan satu dengan lainnya, dan berlangsung tanpa terputus" Karl Marx dan Friedrich Engels, *Manifesto of The Communist Party*, (New York: Cosimo Classis, 2009) hal : 39-40

Pertama, bahwa gagasan sentral dan yang ada dibalik pernyataan itu adalah fakta, bahwa sejarah umat manusia diwarnai oleh perjuangan atau pertarungan diantara kelompok-kelompok manusia. Dan dalam bentuknya yang transparan, perjuangan itu berbentuk perjuangan kelas. Menurut Marx bersifat permanen dan merupakan bagian inheren dalam kehidupan sosial. *Kedua*, pernyataan ini juga mengandung preposisi bahwa dalam sejarah perkembangan masyarakat selalu terdapat polarisasi. Suatu kelas selalu berada dalam posisi bertentangan dengan kelas-kelas lainnya. Dan kelas yang saling bertentangan ialah kaum penindas dan kaum yang tertindas. Marx berpendapat bahwa dalam proses perkembangannya, masyarakat akan mengalami perpecahan dan kemudian akan terbentuk dua blok kelas yang saling bertarung, kelas borjuis kapitalis dan kelas proletariat¹⁸.

Lebih dalam lagi, Marx berpendapat bahwa "*Religion is opium*" yang berarti agama adalah candu. kata-kata Marx itu merupakan kritiknya terhadap agama. Istilah candu "opium" menunjukkan sinisme dan antipati Marx yang akut terhadap agama. Menyebut agama dengan candu mengandung arti bahwa agama tidak mendatangkan kebaikan dan hanya membawa petaka. Tuhan yang diajarkan agama hanya sebagai tempat pelarian, padahal semua persoalan harus bertolak dari dan untuk manusia. Agama tidak menjadikan manusia menjadi dirinya, tetapi sebaliknya menjadikan manusia terasing dari dirinya sendiri. Melihat konsep marxisme yang menjadi ide dasar dari komunisme, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa nilai maslahat bagi mereka adalah keadilan dan kesejahteraan sosial. Yaitu keadilan dan kesejahteraan sosial yang dibangun diatas persamaan kelas dan penegasian agama. Berdasarkan ketiga aliran filsafat di atas menunjukkan bahwa standar dalam menentukan maslahat dalam humanisme adalah dengan pertimbangan akal dan realitas yang berbeda dan berubah. Kemaslahatan yang berkaitan dengan kehidupan yang akan datang kelak (*ukhrawiyyah*) kurang diperhatikan, Selanjutnya kita dapat melihat pengaruh konsep maslahat humanisme ini terhadap konsep maslahat orang-orang liberal. Al-Bûthi menyimpulkan bahwa maslahat dalam istilah Ulama' syariah, tidak sama dengan maslahat menurut perspektif filsafat humanisme, yang dimaksud maslahat menurut Al-Bûthi adalah manfaat yang dituju *Syâri'*(pemegang otoritas Syari'ah) untuk hamba-Nya, yaitu mencakup lima hal,

¹⁸ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, (Jakarta: Gema Insani Press, Cet-3, September 2007), hal : 270

memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan. Sementara manfaat adalah kenikmatan dan yang menjadi jalannya dan menolak rasa sakit dan dan yang menjadi penghantarnya¹⁹.

Maslahat yang dikehendaki oleh para pakar ushul sebagaimana telah disebutkan adalah masalah yang kembali kepada maksud *Syâri'* 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 masalah oleh sebagian manusia.

Al-Bûthi mengemukakan beberapa argumen sebagai dalil pandang bahwa masalah sesuai untuk dijadikan metode penggalan hukum., *Pertama*, pembagian dosa besar dan kecil. Setelah mengutip statemen 'Izz ad-Dîn ibn Abd as-Salâm dalam *Qowâ'id al-Ahkâm* ia menyimpulkan bahwa besar kecilnya dosa kemaksiatan adalah sesuai besar kecilnya mafsadah yang ditimbulkan kemaksiatan tersebut. Demikian pula besar kecilnya pahala ketaatan adalah sesuai besar kecilnya kemaslahatan yang terkandung dalam ketaatan tersebut. *Kedua*, adanya *Khithâb Wadl'i*, yaitu titah Allah yang berkaitan dengan *sabab, mâni', syarth, shahîh*, dan *fâsid*. Hal ini, karena kriteria hamba yang terbebani hukum adalah baligh dan berakal, namun pelaksanaan syarat ini secara kaku akan menyebabkan hilangnya unsur masalah dalam sebagian permasalahan. Misalnya anak kecil merusak barang orang lain maka dilihat dari sisi *Khithâb Taklîfi* ia tidak berdosa karena tidak *mukallaf*, namun untuk menghilangkan timbulnya kerugian bagi pemilik barang maka walinya harus mengganti barang tersebut berdasarkan *Khithâb Wadl'i*. Dengan demikian, *Khithâb Wadl'i* ini merupakan solusi penyelesaian masalah ketika tindakan merugikan orang lain dilakukan oleh bukan orang *Mukallaf*, supaya tindakan tersebut tidak menimbulkan hilangnya masalah bagi orang lain. *Ketiga*, perhatian syari'ah terhadap tradisi-tradisi masyarakat dengan syarat tidak mengandung mafsadah dan tidak menghilangkan masalah. *Keempat*, pemilahan syarat, sifat, dan pengaruh kontrak akad dalam muamalat sesuai perbedaan cara mewujudkan kemaslahatan²⁰.

¹⁹ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dhawâbith al-Maslahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal. 30-31, lihat juga hal : 131.

²⁰ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal : 30-31, lihat juga hal : 91-96.

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 bahwadi 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'iyahnya*. 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'i²¹. Berdasarkan ini maka maslahat tersebut haruslah memiliki *dlawâbith* yang dapat membatasi maknanya secara universal dari satu sisi dan bisa menghubungkannya dengan dalil-dalil syar'i secara spesifik dari sisi yang lain, sehingga dengan ini terjadi kesinkronan antara makna universal tersebut dengan *juz'iyah-juz'iyahnya*²².

Korelasi antara pemahaman Mujtahid terhadap maslahat sebagai muarahukum secara universal dengan dalil-dalil Syar'i secara spesifik sebagai muara hukum secara partikular sangatlah mirip dengan korelasi antara *Takhrîj al-Manâth* dengan *Tahqîq al-Manâth* yang biasa dijelaskan oleh ulama' ushul fiqh di dalam pembahasan *masâlik al-'illah*. Penyingkapan Mujtahid bahwa muarahukum Syariah adalah kemaslahatan manusia adalah *Takhrîj al-Manâth*. Kemudian setelah itu, Mujtahid dituntut untuk melakukan *tahqîq al-manâth* 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-Qiyas²³. Bagi al-Bûthi, akal secara independen tidak mungkin bisa menangkap maslahat dalam masalah-masalah partikular. Hal ini, menurutnya karena beberapa hal: Apabila akal mampu menangkap maslahat secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah hakim sebelum datangnya Syara'. Hal ini tidak mungkin menurut mayoritas Ulama'.

²¹ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal. 30-31, lihat juga hal : 127-128

²² Lihat Asy-Syâtibi, Abu Ishâq, *Al-Muwâfaqât Fi Ushûl asy-Syarî'at*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, Juz 3 hal : 5.

²³ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal. 30-31, lihat juga hal : 128

Apabila anggapan di atas dianggap sah-sah saja maka batal keberadaan *atsâr* / 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 *tafshîl* tersebut²⁴.

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

Berangkat dari pemikiran demikian, *dlâbith-dlâbith* yang disebutkan oleh al-Bûthi dalam karya monumentalnya "*Dlawâbith al Mashlahah Fî asy Syari'ah al Islâmiyyah*" berperan sebagai penyingkap hakikat masalah bukan berposisi mengecualikan dan mempersempit masalah. Dengan arti sesuatu yang tidak sesuai dengan *dlawâbith* tersebut sama sekali tidak bisa disebut masalah hakiki meski sebagian kalangan mengasumsikannya sebagai masalah. Secara sistematis al-Bûthi mengajukan kesimpulan bahwa sebuah masalah bisa dinilai sebagai masalah hakiki adalah jika memenuhi lima *dlawâbith*, yang pertama berkaitan dengan penyingkapan makna universal masalah tersebut, sementara empat yang lain membatasinya dengan cara dihubungkan dengan dalil-dalil syari'ah yang spesifik. Kelima *dlawâbith* tersebut adalah:

- a. Masalah haruslah berkisar dalam lingkup tujuan syari'.
- b. Tidak bertentangan dengan al-Quran.
- c. Tidak bertentangan dengan as-Sunnah.
- d. Tidak bertentangan dengan al-Qiyas.

²⁴ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal. 30-31, lihat juga hal : 129

- e. Tidak mengabaikan masalah yang lebih urgen²⁵.

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

1. Dari sisi masalah itu sendiri dan urutan prioritasnya
2. Dari sisi cakupannya
3. Dari sisi hasilnya²⁶.

Ketiga tahapan ini bisa terealisasikan melalui penerapan lima unsur pokok yang tertuang dalam *maqâshid al-syar'iyah* (pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), masalah yang tertuang dalam lima *maqâshid* tersebut merupakan tinjauan masalah dilihat dari sisi masalah itu sendiri (*dzâtihâ*). Jadi ketika terjadi kontradiksi antara pertimbangan dua masalah, maka skala prioritas yang harus didahulukan adalah sebagaimana urutan *maqâshid 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, *dlârûriyyat*, *hajjiyyat*, *tahsîniyyat*. Setelah menilai masalah dengan barometer tersebut baru diperhatikan sisi cakupannya (*syumûlihâ*), dan sisi hasil serta faedahnya (*natâ'ijihâ*)²⁷.

Contoh operasional konsep ini sebagaimana kasus diwajibkannya jihad demi menjaga agama. Jika dua masalah yang sama bertentangan dalam dua kebutuhan, semisal keduanya sama-sama *dlârûri*, sedangkan kebutuhannya berbeda yaitu menjaga agama dan menjaga akal. Maka bagi seorang mujtahid harus mendaulkan kepentingan menjaga agama. Tetapi kalau pertentangan tersebut sama-sama *dlârûri* 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 *mashlahah 'âmmah* (kemaslahatan umum)

²⁵ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), hal. 30-31, lihat juga hal : 125-130

²⁶ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dhawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005) hal : 261

²⁷ Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dhawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005) hal : 266.

dan *mashlahah khâshshah* (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. Contoh lain adalah mendahulukan kemaslahatan umum dalam menjaga akal dan kesesatan umat, dari pada kemaslahatan pribadi berupa kebebasan menulis dan berpikir, sehingga sudah selayaknya jika tulisan yang berisi pemikiran yang merusak aqidah umat, atau ajaran-ajaran baru yang menyesatkan harus diantisipasi oleh pemerintah agar tidak meresahkan dan menyesatkan umat. Dengan mengetahui kriteria 'illat maslahat ini seorang mujtahid akan lebih leluasa mengetahui tuntutan-tuntutan syari'at dalam menyelesaikan berbagai permasalahan yang terjadi.

Sebagai seorang pemikir yang berlatar belakang pendidikan madzhab Syâfi'i, pemikiran Bûthi sangat kental sekali dengan doktrin dan metode berfikir *syâfi'iyyah*. Konsep maslahat yang ia tawarkan merupakan hasil pengembangan dari konsep As-Syâfi'i tentang *qiyâs*, yang sangat ketat sekali dalam menerapkan batasan maslahat sebagai manifestasi dari 'illat yang dijadikan titik temu antara *ashl* dan *far'*, sehingga bisa diterima secara logis analogi hukum *ashl* untuk diterapkan pada *far'*. Dalam menentukan batasan-batasan maslahat, Bûthi mengeliminir maslahat yang bertentangan dengan nash qur'an dan hadits, serta *qiyâs*, beliau tidak mencantumkan syarat tidak adanya kontradiksi dengan *ijmâ'*. Konsep Bûthi ini di dalam metodologi hukum Islam dikenal dengan istilah *istishlah*. Sehubungan dengan relasi *maslahat* dan *ijtihad*, di kalangan ulama dikenal istilah *al-ijtihâd al-istishlâhy*, yakni suatu upaya penerahan segenapkemampuan untuk memperoleh hukum Syari'ah dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah/kasus yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syari'ah yang spesifik dan *al-ijmâ'*, yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan maslahat (*jalb al-mashlahah*) dan menghindari/menghilangkan mafsadat (*daf' al-mafsadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip Syariah. Model *ijtihad* ini sebenarnya mengarah kepada upaya memasukkan hukum ke dalam medan cakupan teks suci Syari'ah²⁸. Menurut Ahmad Fathi Bahnasi, sebagian ulama ahli hukum

²⁸ Muhammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-„Arabiyyah, 1404 H/1984 M), hal : 45

Islam generasi *at-tâbi'în* berpaling dari aplikasi tekstual teks suci Syariah yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminasi masalah. Mereka justru melakukan interpretasi teks suci Syariah itu dan melakukan aplikasi terhadapnya dengan kerangka pikir *maslahat* meskipun memberikan kesan *at-taqyîd* atau *at-takhshîsh* atau *al-ihmâl* terhadap teks suci Syari'ah²⁹. Metode penentuan Bûthi terhadap masalah yang memiliki legalitas dalam penentuan hukum senada dengan ulama tekstualis, beliau menekankan bahwa yang memiliki otoritas menentukan masalah adalah Allah (*syâri'*), disini manusia tidak memiliki otoritas sama sekali dalam menentukan masalah yang diakui sebagai dasar penetapan hukum, akal dianggap tunduk pada wahyu, akal bisa sejajar dengan wahyu ketika posisinya sebagai penguat atau penjelas terhadapnya, jika akal bertentangan dengan teks, maka teks yang harus didahulukan. Hal ini bertolak belakang dengan para pemikir liberal yang meramu konsep mereka dengan dasar filsafat dan hermeneutika barat, seperti Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, dll.

Menurut Wael B. Hallaq, ada 2 tren pemikiran hukum yang mendominasi kajian hukum Islam modern yaitu *religious utilitarianism* dan *religious liberalism*. Kedua tren pemikiran ini mendapatkan inspirasinya dari garis besar pemikiran sebagaimana dikemukakan Muhammad Abduh dan memiliki tujuan yang sama yaitu melakukan perumusan kembali teori hukum yang mensinergikan nilai-nilai Islam dan hukum substantif yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern yang terus berubah. Aliran *religious utilitarianisme* mendasarkan pemikirannya pada prinsip masalah sebagaimana ditawarkan oleh Al Syathibi melalui penggunaan teori *Maqâshid asy-Syarî'ah*. Para pendukung aliran ini mengemukakan serangkaian prinsip yang telah ditetapkan oleh fuqaha periode klasik dan periode pertengahan. Beberapa tokoh yang termasuk kelompok ini, menurut Hallaq, adalah Rasyid Ridla (w.1935) dalam karyanya *Yusr al-Islâmi wa Ushûl at-Tasyrî' al 'Âm*, Abdul Wahhab Khalaf (w.1956) dalam karyanya *Mashâdir al Tasyrî' allislâmi Fî Ma La Nashsha Fîh*, 'Allal al Fâsi (w.1973) dalam karyanya *Maqâshid asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, dan Hasan Turabi (lahir. 1932 M) dalam karyanya *The renewal of Islamic Legal Theory*³⁰.

²⁹ Mengenai deskripsi dan model aplikasi *al-taqyîd*, *al-takhshîs*, *al-tarjîh*, dan yang semisalnya, lihat Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwiy, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'ind al-Usûliyyîn*, (t.tp.: Dâr al-Wafâ", 1408 H/1987 M)

³⁰ Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction To Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), hal : 214-231

Aliran *religious liberalism* justru membuang semua prinsip yang dikembangkan oleh fuqaha tradisional. Kajian hermeneutik mereka, menurut Hallaq, merupakan fenomena baru dalam Islam, meskipun tidak demikian dengan asumsi-asumsinya. Kelompok ini mengadopsi sisi rasional Muhammad Abduh, beberapa tokoh yang termasuk aliran ini adalah Muhammad Sa'id Asmawi (lahir 1932 M) dalam karyanya *Ushûl as-Syarî'ah*, Fazlur rahman (w. 1988 M) dalam karyanya *Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law* dan Muhammad Syahrur (lahir 1938 M) dalam karya *Al Kitâb wa Al Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah*³¹.

Metodologi yang diusung Bûthi adalah *literalis utilitarianis*, hal ini tercermin dari pandangan Bûthi tentang teks dan fenomena, seperti dalam menyikapi ayat tentang warisan dan problematika pembagian waris yang berkembang sebagai dampak dari gencarnya perkembangan ideologi feminisme, sehingga di negara-negara muslim teori waris klasik dianggap sudah tidak lagi relevan dan tidak memenuhi cita keadilan. Berbeda dengan kelompok liberalis, menurut Bûthi Tuhan adalah sebagai central peradaban manusia (*teocentris*), manusia sepenuhnya tunduk terhadap nash- nash agama, hal ini sangat dipengaruhi oleh pergulatannya dengan teori-teori kalam *asy'ariyyah*, menurut liberalis manusia sebagai central peradaban manusia dibungkus dengan dimensi ketuhanan (*antropocentris*), sehingga dari kedua pemahaman yang berbeda ini akan meruncing pada sisi sakralitas al-Qur'an.

Berbeda dengan kelompok liberalis yang menganggap alqur'an adalah *muthlaq* secara *ma'nan* saja, tidak secara *lafdhan*, karena dalam proses turunnya alqur'an berinteraksi dengan budaya manusia tanpa mengurangi nilai kesucian yang ada di dalam alqur'an itu sendiri, sehingga mereka sangat berani mengeksplorasi nash ketika makna *lafdhiyyahnya* dianggap bertentangan dengan tuntutan problematika kemasyarakatan yang muncul. Bûthi memiliki persepsi bahwa alqur'an adalah *kalâmullah* yang *muthlaq* secara *lafdhan wa ma'nan*, sehingga beliau cenderung tidak mempunyai keberanian untuk mengeksplorasi teks-teks yang dianggap suci, seperti ayat-ayat waris yang dianggap dalalahnya *qath'i* sehingga tidak diperlukan ta'wil untuk menyesuaikan dengan paradigma yang berkembang di masyarakat, beliau lebih menekankan pada usaha penyingkapan *hikmah* dibalik nash

³¹ Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction To Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), hal : 231

tersebut untuk memberikan pemahaman yang sebenarnya dari maksud *syâri'* di balik *syari'at* yang diungkapkan melalui *nushûsh al-juz'iyah al-qath'iyah* tersebut, sehingga mampu diterima oleh masyarakat.

C. RELEVANSI KONSEP MASLAHAT AL BUTHI DENGAN PENENTUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Zaman semakin berkembang dan seiring dengan modernisasi dan globalisasi di era milenium ini problematika kontemporer semakin kompleks dan beraneka ragam yang terjadi akibat pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan, intelektual, sosial dan budaya.

Misalnya di bidang fiqh sosial, seperti zakat fitrah menggunakan uang yang sekarang dianggap lebih efektif, wajibnya zakat profesi, dan wakaf produktif, Di bidang teknologi seperti munculnya fenomena nikah via internet, Di bidang kedokteran, Penerapan Eutanasia terhadap Penderita AIDS, transplantasi organ tubuh, pil penghambat haidl, kloning, bayi tabung, operasi ganti kelamin, dan lain sebagainya, dipandang sangat penting sekali untuk dikajiserta ditentukan hukumnya karena berhubungan dengan *masâ'il wâqi'iyah* (problem aktual) yang dibutuhkan masyarakat untuk diketahui dasar hukumnya, disisi lain belum ada pendapat ulama salaf yang menyinggung permasalahan-permasalahan tersebut. Untuk menjawabnya tentu dibutuhkan perangkat metodologi baru sehingga bisa mendialektikan nash-nash agama dengan realita tersebut, dan memberi solusi yang sesuai dengan kemaslahatan yang dibutuhkan.

Dalam mengatasi problematika kontemporer sebagaimana di atas, trendyang berkembang dalam khazanah keilmuan, para pemikir Islam dalam mendialektikan teks-teks agama dengan persoalan-persoalan baru yang muncul, dapat dibedakan kedalam tiga kelompok, *pertama*, Neo Skripturalisme-literalisme kontemporer, *dua*, neo liberalisme, *ketiga*, kelompok moderat.

Madzhab Neo Skripturalisme-literalisme Kontemporer (الظاهرية الجدد), Madzhab ini merupakan sebuah madzhab yang lebih mengedepankan pemahaman literalistik atas teks-teks parsial (النصوص الجزئية), dari pada memperhatikan *maqashid aay-syari'ah*. madzhab literal ini cenderung memahami teks apa adanya tanpa memepertimbangkan setting sosial ketika teks itu turun. Sehingga dalam beberapa produk pemikirannya dirasa cukup

keras dan melahirkan sikap radikal.

Di antara ciri-ciri dan karakteristik madzhab literalis kontemporer ini, sebagai berikut³²: *pertama*, memahami dan menafsiri teks, secara tekstualis (menurut apa yang tertulis). *Kedua*, dalam mengaplikasikan hukum, mereka tidak begitu memperdulikan sisi-sisi sulit dan kerasnya hukum itu, mereka hanya menjalankan kebenaran yang tertuang dalam dalil tersebut, *ketiga*, cenderung arogan dalam mempertahankan pendapat dari kelompok mereka sendiri, setiap pendapat yang dilontarkan dari kelompok lain, mereka menilai salah, tidak mungkin ada unsur kebenaran di dalamnya. *Keempat*, sangat menolak klaim kebenaran yang diyakini oleh kelompok lain selain mereka, mereka juga tidak mengakui salah satu ijma' ulama tentang ketidakbolehan mengingkari perbedaan dalam masalah-masalah ijthadiyah. *Kelima*, Tidak sebatas mengingkari dan menentang kelompok lain, mereka pun sampai memfasikan, membid'ahkan, atau pada tahap tertentu mereka sampai berani mengkafirkan kelompok lain yang tidak sefaham dengannya

Adapun Landasan Pemikiran Kelompok Literalis Kontemporer adalah³³: *Pertama*, Yang dijadikan pegangan mereka dalam menghukumi hanya sebatas makna teks secara eksplisit. mengenyampingkan sisi-sisi makna, illat, serta esensi yang terkandung dalam teks tersebut. *Kedua*, mengingkari bolehnya penggalan 'illat dan hikmah dalam hukum dengan melalui pemahaman akal. Mereka tidak mau bersusah payah dalam memahami nash, illat hukum serta esensi teks dengan menggunakan rasio, juga hikmah-hikmah yang Tuhan simpan dibalik nash. Produk Pemikiran Kelompok Literalis terhadap Masalah Fiqh dapat dilihat seperti mengeluarkan zakat fitri hanya boleh dalam bentuk makanan pokok, mengharamkan melukis (menggambar) bentuk makhluk hidup secara utuh, dan mengharamkan fotografi. *Kedua*, adalah **Madzhab Neo liberalisme (ددجلا قلععلا)**, madzhab ini adalah kebalikan dari madzhab yang pertama, aliran yang terlalu mengutamakan pemahaman akal atas wahyu dalam memahami teks-teks syâri'. Terkait dengan *maqâshid*, aliran ini mengklaim bahwa *maqâshid* dan maslahat

³² Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarâh Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah*, (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 53-56

³³ Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarâh Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah*, (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 57-62

diatas segalanya, maka apabila makna dari nas-nash *syâri* ternyata bertolak belakang dengan maslahat manusia maka yang didahulukan maslahatnya dengan mengesampingkan makna *nashnya*. Kelompok ini sangat populer dengan teori "***Taqdim al-mashlahat 'ala al-Nash 'inda Ta-'arudihima.***" Dengan berpegang pada *maqâshid* di setiap pemikrannya aliran ini jarang sekali menggunakan fiqh dan ushul fiqh³⁴.

Mungkin berdasarkan filosofi (pemikiran) di atas, terlihat pada sebagian produk pemikiran mereka dianggap cukup kontroversial, yaitu dalam usaha merubah hukum-hukum keluarga yang dianggap tidak sesuai dengan *mashlahah'âmmah*, mencegah perceraian, mengharamkan poligami, menggugat hukum perkawinan antar agama dan membolehkan muslimah menikah dengan pria non muslim (kawin beda agama), dalam kasus waris mempersamakan bagian anak laki-laki dengan anak perempuan.

Di antara karakteristik madzhab literalis kontemporer dan landasan pemikiran mereka adalah³⁵: (1) mengutamakan pemahaman akal atas wahyu. (2) klaim atas ijtihad Umar bin Khatâb yang mengesampingkan nash atas nama maslahat, dan klaim atas pendapat Najmuddin At-Thufi yang menyatakan dimana terdapat maslahat maka disitu ada hukum Allah.

Ketiga, adalah Madzhab Moderat^{الوسطية} Madzhab yang ketiga ini mencoba mengkompromikan kedua madzhab literalis dan liberal, yang disebut al-Qardhawi sebagai "***Madrasah Wasathiyah***" (moderatisme)³⁶. Madrasah ini dianggap sebagai madzhab yang ideal dan disebut sebagai *manhaj* yang lurus yang menolak keekstriman kedua kelompok diatas.

Madrasah ini selain memelihara literal-teks juga mempertimbangkan tujuan-tujuan di balik teks dengan pertimbangan porsi keduanya hingga seimbang. Madzhab ini hendak mempersandingkan teks-teks parsial dengan nilai-nilai universal. Sikap madzhab Moderatisme yang mengadopsi kutub literalistik dan utilitarianistik mendorong mereka mempertimbangkan faktor sosio-historis sebuah teks dalam proses ijtihad. Pertimbangan semacam ini dapat dilihat dalam produk-produk fikihnya yang relatif lebih segar

³⁴ Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarîah Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah*, (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 86

³⁵ Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarîah Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah*, (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 100-104

³⁶ Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarîah Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah*, (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 138

dibandingkan dengan fikih aliran literalis. Al-Qardhawi menuliskan beberapa model ketetapan hukum baru yang dihasilkan selepas adanya pembacaan ulang atas dalil-dalil berupa teks agama. Dalam permasalahan kepemimpinan (imamah), masyarakat muslim, selama beberapa dasawarsa, disodori sebuah prasyarat suksesi kepemimpinan yang dalam konteks kekinian terasa menggelikan dan absurd. Prasyarat itu adalah kewajiban berlatar belakang Quraisy. Namun, dengan mengadopsi konsep “ashabiyat” Ibn Khaldun, prasyarat yang mewajibkan bersuku Quraisy dalam konteks nashb al-imamah (suksesi kepemimpinan) dapat ditinjau ulang dengan tanpa melukai aspek- aspek religiusitas manapun.

Diantara beberapa karakteristik Madzhab Moderat adalah³⁷ : (1) mereka mempercayai adanya maqashid yang terkandung dalam syariah. (2) menghubungkan sebagian teks dan hukumnya dengan yang lain. (3) menyeimbangkan persoalan agama dan dunia, menghubungkan teks dengan realitas, berprinsip *taisîr* (mempermudah). (4) meneliti tujuan terlebih dahulu sebelum mengeluarkan hukum. (5) memahami teks beserta sebab-sebabnya, dan sosio-kulturnya, memilah antara maqashid yang baku dan *wasîlah-wasîlah* yang dapat berubah-ubah. (6) Terbuka, dialog, dan toleransi terhadap dunia.

Adapun Landasan Pemikiran Madzhab Moderat diantaranya adalah³⁸ :

(1) Mencari maksud nash sebelum mengeluarkan hukum. (2) Memahami nash dalam bingkai sebab-sebabnya dan dan sosio-kulturnya. (3) Membedakan antara *maqashid* yang tetap dan *wasâ'il* yang berubah-ubah.

Dari uraian di atas tentang problematika kontemporer yang terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman, dan trend pemikiran yang berkembang dalam menjawab permasalahan-permasalahan tersebut, maka penulis memandang bahwa konsep maslahat al-Bûthi ini sangat relevan dan signifikan untuk diterapkan sebagai perangkat *istinbath* hukum dalam menggali hukum-hukum baru tentang permasalahan aktual yang terjadi di masyarakat. Sesuai dengan karakteristiknya, pemikiran Al-Bûthi ini tergolong sebagai kelompok moderat (وسطية), yang tidak hanya memperhatikan teks sajasecara ekstrem tanpa memperhatikan pertimbangan maslahat, dan tidak juga secara liberal meninggalkan teks hanya memperhatikan maslahat saja, namun

³⁷ Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarîah Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah* , (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 287

³⁸ Yusuf Qardhawi, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarîah Baina Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al Juz'iyah* , (Kairo : Dâr as-Surûq 2006), hal : 155-199

beliau memposisikan keduanya sebagai manifestasi dari akal dan wahyu secara proporsional, sehingga akan mampu mewujudkan hukum Islam yang selaras dengan perkembangan zaman (*shâlih fî kulli zamânin wa makânin*), namun juga tidak akan sampai keluar dari rambu-rambu yang ditetapkan syara'.

Aplikasi konsep masalahat al-Bûthi sangat relevan untuk diterapkan di Indonesia, sebagai contoh misalnya kesesuaian fatwa al-Bûthi dengan “Undang-undang Republik Indonesia nomor 19 tahun 2002 tentang Hak Cipta dalam Bab 1 Ketentuan Umum, Pasal 1”. Selain itu kebijakan kontrol pemerintah terhadap munculnya penyebaran ideologi baru yang dapat menyesatkan dan meresahkan masyarakat, paham khilafah dan jihad yang diusung oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) sebagai organisasi radikal yang terlarang dan sudah dibubarkan oleh negara, namun masih tetap saja ideology ini terus menyusup dan berkembang di masyarakat, ini juga sangat relevan diterapkan di Indonesia. Konsekwensi hukum potong tangan bagi tindak pidana pencurian dan korupsi, seandainya pemerintah konsisten dengan semangat pemberantasan korupsi di negeri ini, dengan pemberian sanksi tegas bagi para koruptor berupa hukuman potong tangan, niscaya efek jera yang akan ditimbulkan akan sangat optimal, dan mampu meminimalisir tindak pidana korupsi, apalagi sampai pada taraf berani memberikan hukuman mati pada mereka, paling tidak angka korupsi dapat terus ditekan sedikit demi sedikit.

D. PENUTUP

Secara singkat pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa gagasan konsepsi masalahat Al-Bûthi dilatarbelakangi oleh banyaknya problematika kontemporer yang muncul, disisi lain perkembangan pemikiran yang berkembang terdapat dua kutub pemikiran yang ekstrem, yaitu golongan literalis dan liberalis, beliau berusaha menawarkan gagasan yang menjembatani kedua pemikiran tersebut sebagai seorang pemikir yang moderat (وسطية) dan juga termasuk tokoh aliran Al-Bûthi termasuk dalam golongan tokoh aliran *religious utilitarianisme*, yaitu ulama yang mendasarkan pemikirannya pada prinsip masalahat sebagaimana ditawarkan oleh Asy-Syathibi melalui penggunaan teori *Maqâshid asy-Syarî'ah*. Oleh karena itu konsepsi masalahat Al-Bûthi dianggap relevan untuk diaplikasikan dalam penetapan hukum Islam di Indonesia.

Konsep maslahat menurut al-Bûthi adalah bahwa maslahat hakiki adalah yang memenuhi lima batasan (*dlawâbith*), yaitu : (1) maslahat haruslah berkisar dalam lingkup tujuan syari' (*maqâshid as-Syari'ah*), (2) tidak bertentangan dengan al-Quran, (3) tidak bertentangan dengan as-Sunnah, (4) tidak bertentangan dengan al-Qiyas, (5) tidak mengabaikan maslahat yang lebih urgen.

Semua maslahat mempunyai nilai yang berbeda-beda tergantung takarannya masing-masing. Untuk mengetahui takaran tersebut Prof. Dr. Sa'id Ramdhan al-Bûthi menentukan tiga unsur pokok yang perlu diperhatikan: (1) Dari sisi maslahat itu sendiri dan urutan prioritasnya, (2) Dari sisi cakupannya (3) Dari sisi hasilnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bûthi, Muhammad Sa'id Ramadhân, *Dlawâbith al-Mashlahah fî asy-Syari'ahal-Islâmiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005)
- Al Ghozali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad, *al-Mushtasyfa Min 'Ilmi al-Ushul*, (Muassasah ar-Risalah) cet. 1 2007
- Al Izz , Abd 'Aziz Ibn 'Abd as-Salam as-Sullamy, *Qawa'id al-Ahkam fî Mashalih al-Anam*, (Beirur Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), cet.1, 1999
- Al Qatdhawi, Yusuf, *Dirâsat Fî Fiqhi Maqâshid asy-Syarîah Baina Maqâshid al-Kulliyyah wa an-Nushush al Juz'iyah* , (Kairo : Dâr as-Surûq 2006).
- Asy-Syâtibi, Abu Ishâq, *Al-Muwâfaqât Fi Ushûl asy-Syari'at*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003
- Asy Syarafa, Ismail, *Ensiklopedi Filsafat*, Alih bahasa: Shofiyullah Mukhlas (Jakarta Timur: Khalifa (Pustaka Al Kautsar Grup), Cet-1, April 2005)
- Bryan Magee, *The story of Philosophy*, Alih bahasa: Marcus Widodo dan Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-5, 2008)
- Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme utopis ke perselisihan revisionisme*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Cet-7, September 2005).

Jean-Paul Sartre, *Being and nothingness* (New York: Roulledge Taylor and Francis Group, Cet-7 200)William James, *Pragmatism*, (The Echo Library, 2009)

John Lacks dan Roberts B Talisse, *American philosophy: An Encyclopedia*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2008)

Muhammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-„Arabiyyah, 1404 H/1984 M)

Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwiyy, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'ind al-Usûliyyîn*, (t.tp.: Dâr al-Wafâ", 1408 H/1987 M)

Suhelmi, Ahmad *Pemikiran Politik Barat*, Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, (Jakarta: Gema Insani Press, Cet-3, September 2007), hal : 270

Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction To Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997)

<http://www.blogger.com/2013/03/jangan-dihina-syeikh-muhammad-said>, diakses 7 september 2014

<http://majalahlangitan.com/antara-syaikh-Bûthi-dan-nu>, diakses 7 september 2014

<http://hbmulyana.wordpress.com>, Sejarah Mengenai Suriah dan Lebanon, Posted on Februari 19, 2008 by budimulyana, diakses 7 september 2014

<http://www.berdikarionline.com/dunia-bergerak/20130713/konflik-suriah-dan-intervensi-imperialis-barat.html#ixzz3CeqluhLC>, diakses 7 september 2017