

Epistemologi Konsep *Maṣlaḥah* Al-Ṭūfī Sebagai Dasar Rekonstruksi Hukum Islam

M. Rofiqi Hidayatullah¹
rofiqi@stai-imamsyafii.ac.id
STAI Imam Syafi'i Cianjur

Abstrak

Dalam pergulatan wacana keagamaan kontemporer, konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī mampu menyita perhatian sejumlah sarjana muslim. Hal ini disebabkan karena konsep tersebut dinilai mampu menjawab berbagai problematika kekinian yang sedang tumpah dan dilematis. Sebuah gagasan yang mencerminkan kelenturan dan keramahan Islam dalam berdialog dengan realita. Sebuah gagasan yang kelak dapat menjadi jembatan untuk melakukan rekonstruksi hukum Islam (*Islamic law*). *Maṣlaḥah*, menurut al-Ṭūfī, selain merupakan sumber hukum yang otoritatif, ia juga memiliki prioritas di atas sumber hukum Islam yang lain, bahkan ia dapat mengalahkan *ijmā'*. Hal ini dia dasarkan pada asumsinya bahwa, *pertama*, pengingkar *ijmā'* masih menggunakan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum. Ini berarti bahwa *maṣlaḥah* otoritasnya telah disepakati, sedangkan *Ijmā'* masih diperselisihkan. *Kedua*, *naṣ-naṣ* syariah mengandung banyak perselisihan dan kontradiksi. Ia dapat memicu perselisihan yang dikecam dalam syariah. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*) dengan pendekatan - *uṣūliyyah*, artinya pendekatan yang lebih mengakomodir teori-teori *uṣūl al-fiqh*, terlebih yang berkaitan dengan *maṣlaḥah*. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī memiliki beberapa kelemahan secara epistemologis. Hal ini akan nampak secara jelas bila mengkaji kembali kerangka-kerangka epistemologis yang dibangun al-Ṭūfī dalam kitab komentarnya (*syarḥ*) atas hadits *Arba'īn* yang ditulis Imam Nawawī. Konsep tersebut, selain memiliki pondasi yang rapuh, juga ditemukan banyak kontradiksi-kontradiksi epistemologis di dalamnya. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, satu kontradiksi saja cukup untuk meruntuhkan suatu teori atau konsep. Bagaimana bila kontradiksi-kontradiksi tersebut tidak sedikit? Dan bagaimana pula bila konsep itu ternyata memang sudah rapuh dari awal? Hal ini setidaknya cukup untuk menggugat upaya-upaya sarjana muslim kontemporer dalam melakukan rekonstruksi hukum Islam dengan menjembatani teori ini.

Kata kunci : *Maṣlaḥah*, al-Ṭūfī, rekonstruksi, pemikiran modern, hukum islam

1. PENDAHULUAN

Perkembangan pemikiran modern hukum Islam (*Islamic law*) erat kaitannya dengan gerakan *Iṣlāḥ*/reformasi di Mesir yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh serta murid-muridnya.¹

Abduh menilai agama secara umum terbagi dalam dua bagian, yaitu rinci dan umum. Yang rinci ialah sekumpulan ketetapan Tuhan dan nabi-Nya yang tidak dapat mengalami perubahan atau perkembangan, sedangkan yang umum merupakan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang dapat berubah penjabaran dan perinciannya sesuai dengan “kondisi sosial”.²

Dari sini, Abduh mengecam ulama-ulama pada masanya, bahkan ulama-ulama Islam sebelumnya, yang menurut Abduh telah mengharuskan masyarakat mereka mengikuti (*taqlid*) hasil pemahaman ulama-ulama terdahulu tanpa menghiraukan perbedaan kondisi sosial. Hal ini, menurut Abduh, “mengakibatkan kesukaran bagi masyarakat, bahkan mendorong mereka mengabaikan samasekali ajaran agama.”³

“Keresahan” inilah yang mendorong Abduh untuk mengusulkan kepada ulama-ulama di zamannya “agar mereka menghimpun diri dalam wadah satu organisasi, yang di dalamnya mereka dapat mendiskusikan soal-soal keagamaan dan mencari ‘illat (motif) dari setiap ketetapan, sehingga suatu hukum yang ditetapkan berdasarkan satu kondisi tertentu, hendaklah kondisi tersebut dijelaskan. Bila kondisinya berubah, maka hukum itu juga dapat berubah.”⁴

Inilah yang saat ini disebut-sebut sebagai “*Taghayyur al-Aḥkām bi Taghayyur al-Azmān*”, artinya hukum Islam dapat “berkembang” (berubah) sesuai kondisi sosial, dan kondisi sosial dapat pula berkembang sesuai tuntutan maslahat.⁵

Ini berarti bahwa kemaslahatan berperan besar dalam “mengembangkan” hukum Islam. Hal inilah yang mengundang mereka melakukan kajian tentang konsep-konsep *maṣlaḥah* yang diyakini mampu mewujudkan mimpi *al-Ustādz al-Imām* Muhammad Abduh. Pada saat itulah mereka menemukan konsep *maṣlaḥah* Najm al-Dīn al-Ṭūfi.

1 Lihat lebih lanjut tentang *Ḥarkah Iṣlāḥiyyah* dalam M. Rofiqi Hidayatullah, “*Al-Syaikh Yūsuf al-Nabhānī, Ārā’uhū wa Mawāqifuhū min al-Madrasah al-Iṣlāḥiyyah*”, skripsi tidak diterbitkan (Cianjur, Ahwal al-Syakhshiyah: STAI Imam Syafi’i, 2018).

2 Muhammad Abduh, *Risālah al-Tauḥīd*, (Cairo: Dār al-Hilāl, 1963), h., 112.

3 ‘Abd al-‘Athi Muhammad Ahmad, *Al-Fikr al-Siyāsī li al-Imām Muhammad ‘Abduh*, (Cairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1978), h., 152.

4 Lihat ‘Abd al-Hayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, (Cairo: Al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyyah, 1977), h., 23-24.

5 Lihat penjelasan kaidah ini dan bantahannya dalam buku Muhammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah), h., 280-292.

Barangkali Muhammad Rasyīd Riḍa, sahabat sekaligus murid Abduh, dapat disebut sebagai orang pertama yang mengamini seruan gurunya ini. Hal ini dia buktikan dengan mempublikasikan tulisan-tulisan al-Ṭūfī dalam majalah al-Manār edisi X6, kemudian disusul oleh sejumlah sarjana muslim progressif lain setelahnya.

Hingga saat ini, konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī tersebut masih menyita perhatian sejumlah sarjana muslim. Hal ini dikarenakan konsep tersebut dinilai mampu menjawab berbagai problematika kekinian yang sedang tumpah dan dilematis. Sebuah gagasan yang mencerminkan kelenturan Islam dalam berdialog dengan realita. Sebuah gagasan yang mampu mendewasakan kerangka berpikir keislaman dalam menyikapi problem-problem kontemporer. Sebuah konsep yang kelak dapat menjadi jembatan untuk melakukan rekonstruksi hukum islam.

Pengabaian terhadap konsep ini dinilai oleh sejumlah sarjana muslim sebagai “pemasungan” terhadap Islam dalam keabadian dan kekakuan teks serta memberi peluang agar Islam dinilai gagap adaptasi dengan perkembangan zaman. Dan tentu saja ini tidak sesuai dengan spirit dan prinsip Islam yang merupakan agama *rahmatan li al-‘ālamīn*.⁷

Pemikiran al-Ṭūfī ini menjadi semakin menarik saat ditemukan bahwa sosok al-Ṭūfī masih dapat disejajarkan dengan ulama-ulama klasik yang lain di dalam *madzhab Hanbalī* (wafat tahun 716 H.). Namun walaupun demikian, dia tidak segan untuk menawarkan perluasan horizon dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, meskipun dengan begitu dia harus berselisih dengan para ulama *uṣūl* yang lain.

Sisi menarik terakhir ini kemudian menjadi salah satu dalih atau alasan pembenaran bagi sejumlah sarjana muslim terlebih pegiat diskursus rekontruksi *uṣūl al-fiqh*.

Puncak dari gagasan al-Ṭūfī tersebut adalah “*taqdīm al-maṣlaḥah ‘alā al-naṣ wa al-ijmā’*” (mendahulukan kemaslahatan manusia daripada teks suci dan konsensus para mujtahid) sebagai sebuah pembuktian akan otoritas *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum Islam yang independent serta prioritasnya di atas segala sumber hukum Islam yang lain.⁸

Dalam rangka mencapai kesimpulan ini, al-Ṭūfī merangkul semua sumber hukum Islam yang pernah dinyatakan sepanjang sejarah kodifikasi *uṣūl al-fiqh*. Menurutnya, sumber hukum Islam, setelah dianalisis, tidak lebih dari

6 Lihat Ahmad Hājj Muhammad ‘Uṣmān dalam kata pengantarnya terhadap kitab *al-Ta’yīn fi Syarḥ al-Arba’in* karya al-Ṭūfī, hal. 19.

7 QS. Al-Anbiyā’: 107.

8 Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta’yīn fi Syarḥ al-Arba’in*, (Bairut: Muassasah al-Rayyān, 1998), h., 238-239.

sembilan belas sumber⁹. Dan di antara sembilan belas sumber yang ada, baik yang masih diperselisihkan maupun yang telah disepakati, menurut al-Ṭūfī, *naṣ* dan *ijmā'*-lah yang merupakan sumber terkuat.

Lebih lanjut, menurut al-Ṭūfī, jika *naṣ* dan *ijmā'* merupakan dalil terkuat, lalu *maṣlaḥah*—dengan beberapa alasan dan argumen tertentu¹⁰—harus diprioritaskan ketimbang *naṣ* dan *ijmā'* manakala terjadi benturan (*ta'āruḍ*), maka itu berarti bahwa *maṣlaḥah* lebih kuat daripada *naṣ* dan *ijmā'* yang juga berarti bahwa *maṣlaḥah* adalah sumber terkuat dan tertinggi di antara sumber-sumber yang lain.¹¹ Sebab, hanya yang lebih kuatlah yang dapat mengalahkan yang terkuat, dengan kata lain, sesuatu yang tadinya dipandang paling kuat, kini tidak lagi boleh disebut yang terkuat, sebab dia sudah kalah, dan sudah tentu yang mengalahkannya disebut paling kuat dan gagah.¹²

Dari sinilah al-Ṭūfī sampai pada kesimpulan bahwa *maṣlaḥah* memiliki otoritas untuk menentukan hukum bahkan ia menduduki prioritas tertinggi sehingga konsekuensinya ia harus diunggulkan dari sumber-sumber hukum yang lain, termasuk *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, manakala terjadi *ta'āruḍ*.

Maṣlaḥah yang sedang dibicarakan al-Ṭūfī ini tentu saja bukanlah *maṣlaḥah mursalah*. Sebab, sesuai definisinya, *maṣlaḥah mursalah* merupakan *maṣlaḥah* yang tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh *naṣ*. Maka bagaimana mungkin *maṣlaḥah*—yang tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh *naṣ* (*mursalah*)—tiba-tiba diklam telah bertentangan (*ta'āruḍ*) dengan *naṣ*?!

Konsep ini tentu saja sulit diterima oleh para ulama. Sebab, selain karena di dalam gagasannya ini ditemukan banyak kesangsian (*isykāl*), juga karena di balik konsep ini terdapat unsur memberikan hak *tasyrī'* (menyusun

9 Kesembilan belas sumber tersebut yaitu: 1. *Al-Qur'an*, 2. *Al-Sunnah*, 3. *Ijmā' al-Ummah*, 4. *Ijmā' Ahl al-Madīnah*, 5. *Al-Qiyās*, 6. *Qawl al-Sahābī*, 7. *Al-Maṣāliḥ al-Mursalah*, 8. *Al-Istiḥāb*, 9. *Al-Barā'ah al-Aṣliyyah*, 10. *Al-'Awā'id*, 11. *Al-Istiqrā'*, 12. *Sadd al-Dzarī'ah*, 13. *Al-Istidlāl*, 14. *Al-Istiḥsān*, 15. *Al-Akhdz bi al-Akhaff*, 16. *Al-'Iṣmah*, 17. *Ijmā' Ahl al-Kūfah*, 18. *Ijmā' 'Asyrah*, 19. *Ijmā' al-Khulafā' al-Arba'ah*. Lihat *al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 238-239.

10 Pendapat ini didasarkan pada dua argumen, *Pertama*, pengingkar *ijmā'* masih menggunakan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum. Ini berarti bahwa *maṣlaḥah* otoritasnya telah disepakati, sedangkan *ijmā'* masih diperselisihkan. Berpegang pada yang disepakati tentu lebih utama ketimbang berpegang pada yang masih diperselisihkan. *Kedua*, *naṣ-naṣ* syariaḥ mengandung banyak perselisihan dan kontradiksi. Ia dapat memicu perselisihan yang dikecam dalam syariaḥ. Hal ini berbeda dengan *maṣlaḥah* yang eksistensinya diakui dan disepakati. Ia dapat menjadi sebab persatuan yang didambakan dalam syariat. Tentu saja bertendensi pada yang menyebabkan persatuan lebih utama. Lihat *al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 239.

11 al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn*,... h., 239.

12 Lihat definisi *maṣlaḥah mursalah* dalam: Taqī al-Dīn al-Subkī dan Taj al-Dīn al-Subkiy, *al-Ibhāj fi Syarḥ al-Minhāj*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Imiyah, 2013), vol., 4, h., 147. Al-Qāḍī 'Aḍud al-Ījī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Imiyah, 2004) vol., 4, h., 578. Jalāl al-Dīn al-Mahallī, *Syarḥ Jam' al-Jawāmi'* diterbitkan bersama *Hāsyiyah al-Bannānī*, (Bairut: Dār al-Fikr t.th.), vol., 2, h., 284.

hukum syariat) kepada manusia. Hal ini dikarenakan, bila yang dimaksud dengan *maṣlahah* di sini adalah *maṣlahah dunyawiyah* (kemaslahatan dunia), maka tidak jarang manusia menilai sesuatu itu baik, padahal menurut Allah SWT itu sebaliknya¹³. Dan jika yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah *maṣlahah syar'iyah* maka tidak ada cara lain untuk mengetahuinya—bahkan menurut kelompok *Mu'tazilah* yang dikenal sangat memperluas peranan akal—kecuali dengan *syari'ah*.¹⁴

Maka dengan demikian, menjadikan *maṣlahah* sebagai sesuatu yang dapat membentur dan mengalahkan *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, berarti telah menggugat otonomi *nusūṣ al-syar'iah* sebagai sumber hukum Islam serta memberi peranan akal untuk menjangkau *maṣlahah syar'iyah*. Hal ini tak lain kecuali memberi peranan manusia untuk menciptakan hukum Islam.

Memberikan hak *tasyri'* kepada manusia berarti telah merenggut otoritas Tuhan sebagai *Syāri'* (pembentuk syariat). Karena hak *tasyri'* merupakan domain Tuhan semata. Padahal tidak ada seorang ulama pun yang menggugat, bahkan *mu'tazilah* sekalipun bahwa "*lā hukma illā li Allāh*", yang artinya Dia-lah Yang Maha Esa dalam *tasyri'*-nya setelah diutusnya seorang *rasul*, yang berarti bahwa manusia dalam keadaan ini tidak punya peran sedikit pun dalam hal *tasyri'*.¹⁵

Inilah agaknya mengapa konsep *al-Ṭufi* ini tidak begitu mendapat perhatian dari para pakar *uṣūl al-fiqh* klasik, karena itu penulis merasa sangat kesulitan—kalau enggan berkata tidak mungkin—untuk mengidentifikasi komentar-komentar para ulama semasanya terhadap konsep tersebut.

Benar konsep ini tidak menarik perhatian para pakar *uṣūl al-fiqh* klasik, tetapi ketika konsep ini digulirkan di zaman sekarang, banyak sarjana muslim yang mengamininya. Akhirnya, konsep ini dihadirkan dan didiskusikan kembali—bahkan dikembangkan sedemikian rupa—untuk kemudian dijadikan dasar rekonstruksi teori hukum Islam demi merespon krisis dan stagnasi hukum Islam modern.

Selama ini kajian tentang pemikiran *al-Ṭufi*, sepanjang penelusuran penulis terhadap tulisan-tulisan tentang *al-Ṭufi* di Indonesia, lebih fokus pada penyajian konsep itu sendiri —sambil berupaya mengetengahkan inovasi-inovasinya yang mampu mewarnai panorama kajian *fiqh* kontemporer—secara tidak kritis. Selama ini belum ada yang fokus menyingkap hal-hal yang masih menyelimuti bagian-bagian yang dinilai sangat sensitif untuk

13 Surah al-Baqarah, ayat 216 yang berbunyi:

وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٢١٦

14 Lihat Muhammad Zāhid al-Kawtsari, *Maqālāt al-Kawtsari*, (Cairo: Dār al-Salām, 2015) h., 199.

15 Syaikh al-Islām Muṣṭafā Ṣabrī, *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Ālam min Rabb al-'Ālamīn wa 'Ibādihī al-Mursalīn*, (Cairo: Dār al-Āfāq al-'Arabīyah, 2006) vol., 4, h., 338-339.

kemudian disentuh secara kritis. Kalau pun ada yang mengkritik, maka kritiknya justru karena konsep al-Ṭūfī ini masih dinilai nanggung dalam mewacanakan rekonstruksi *uṣūl al-fiqh*.¹⁶

2. PEMBAHASAN

Setting Historis Kehidupan Dan Mazhab Najm Al-Dīn Al-Ṭūfī

Setiap pemikiran tentu dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti tingkat intelegensi, kecendrungan pribadi, latar belakang pendidikan dan lain sebagainya. Memahami hal-hal tersebut adalah mutlak guna memahami hasil pemikiran seseorang, dan ini pada gilirannya dapat mengantarkan kepada penilaian terhadap pendapat yang dikemukakan itu, serta batas-batas kewajarannya untuk dianut dan ditolak.

Tidak seperti biografi tokoh pada umumnya, pembahasan mengenai riwayat hidup al-Ṭūfī kali ini hanya akan difokuskan pada sisi kehidupannya yang diduga menjadi faktor munculnya pemikiran al-Ṭūfī yang *nyeleneh* itu.

Al-Ṭūfī nama lengkapnya adalah Sulayman ibn 'Abd al-Qawī al-Ṭūfī. Sebutan al-Ṭūfī ini merupakan nisbah kepada Ṭūfā, nama sebuah desa di dekat Baghdad yang menjadi tempat kelahirannya.¹⁷ Menurut Ibn Hajar al-'Asqalani, dia dilahirkan pada tahun 657 H.¹⁸

Secara fiqh al-Ṭūfī adalah seorang Hanbali, namun ia tidak konsisten dengan kaidah-kaidah fiqh dan usul ke-hanbali-annya. Salah satu bukti ketidak-konsistenan al-Ṭūfī adalah pemikirannya mengenai konsep *maṣlaḥah*.¹⁹

Para sarjana muslim kontemporer boleh menilai Al-Ṭūfī, menyangkut konsep *maṣlaḥah*nya ini, sebagai seorang yang punya nyali menerapkan kebebasan berpikir dengan melakukan sesuatu yang mereka istilahkan dengan rekonstruksi dasar epistemologi hukum Islam atau usul al-fiqh. Namun tidak demikian dengan para ulama dan pakar sejarah yang menulis riwayat hidup al-Ṭūfī, tak satupun dari mereka menilainya demikian. Bahkan

16 Lihat misalnya buku Muhammad Roy Purwanto yang berjudul "*Dekonstruksi Teori Hukum Islam, Kritik terhadap Teori Maṣlaḥah Najmuddin al-Tufi*" (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014).

17 Lihat Zayn al-Dīn Abi al-Faraj Ibn Rajab al-Hanbali, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), vol., 4. h., 366-370. Abi al-Falāh Ibn al-'Imād al-Hanbali, *Syadzarāt al-Dzahab fī Ahkbār Man Dzahab*, (Beirut: Dār Ihya' al-Turāts al-'Arabī, t.th.), vol., 6. h., 39-40. Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tasyrī' al-Islāmiyy wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, (Mesir: Dār al-Yusr, t.th), h., 45-46. Khayr al-Dīn al-Zarikli, *al-A'lām Qāmūs Tarājim*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), vol., 3. h., 127. Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), h., 216.

18 Terdapat perselisihan di antara para ulama mengenai tahun kelahiran al-Ṭūfī. Menurut Ibn Hajar, al-Ṭūfī lahir pada tahun 657 H. Sedangkan menurut Ibn al-'Imād, al-Ṭūfī diperkirakan lahir antara tahun 673-679. Periksa, Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah*, h., 67-68.

19 Al-Būṭī, *Dawābiṭ*, h 216.

sebaliknya, ditemukan komentar mereka yang mengisyaratkan bahwa al-Ṭūfī termasuk dalam kategori seorang alim yang tidak mampu menguasai dan mengendalikan ilmu serta hapalan yang dimilikinya. Sebagai contoh adalah komentar al-Kamal Ja'far yang dinukil Ibn Hajar. Ia menyatakan,

كانت قوته في الحفظ أكثر منها في الفهم .

"Kemampuannya dalam menghimpun ilmu lebih tinggi daripada kemampuannya dalam memahaminya".²⁰

Adapun secara akidah, al-Ṭūfī masih bisa dinilai berada di bawah naungan Ahlussunnah. Namun sebagaimana gaya bermazhabnya dalam fiqh, al-Ṭūfī juga tidak konsisten pada prinsip-prinsip dasar Ahlussunnah. Dia cenderung ber-Syi'ah, bahkan tidak hanya itu, dia juga menganut sebagian paham *Rafīḍah*.²¹

Ibn Rajab al-Ḥanbalī berkata:

وكان شيعيا منحرفا عن السنة .

"Ia adalah seorang Syi'ah yang menyimpang dari Sunnah".²²

Ibn al-ʿImād menukil dari Ahmad ibn Maktum bahwa al-Ṭūfī dikenal sebagai menganut Rafīḍah dan masyhur dalam pelecehannya terhadap Abū Bakr, putrinya ʿĀʾisyah, serta sahabat-sahabat yang lain. Dalam hal ini ia memiliki beberapa gubahan syair yang ditulis tangannya sendiri lalu dinukil oleh sebagian rekan dan sahabatnya. Di antara syairnya adalah bait berikut:

كم بين من شك في خلافته وبين من قيل إنه الله

"Betapa jauh perbedaan antara orang yang diragukan kekhilafahannya dengan orang yang sempat disebut-sebut sebagai Allah".

Akibatnya, ia diadili di hadapan Qāḍī Ḥanābilah, Sa'd al-Dīn al-Ḥārītī untuk kemudian dijatuhi hukuman.²³

Berkaitan dengan akidahnya, al-Būṭī menegaskan bahwa para penulis riwayat hidup al-Ṭūfī semuanya sepakat dalam empat hal:

1. Bahwa ia penganut paham Rafīḍah

²⁰ Al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar al-ʿAsqallānī, *Al-Durar al-Kāminah fī ʿAyān al-Mīʾah al-Tsāminah*, (Haydarabad: Dāʾrah al-Maʿārif al-ʿUtmāniyyah, 1349 H), vol., 2. h., 154.

²¹ Lihat: Ibn Rajab, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, vol., 4. h., 368. Ibn al-ʿImād, *Syadzarāt al-Dzahab*, vol., 6. h., 39-40. Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 216.

²² Ibn Rajab, *Ṭabaqāt...*, h., 368

²³ Ibn al-ʿImād, *Syadzarāt al-Dzahab*, vol., 6. h., 39-40.

2. Bahwa ia pernah dijatuhi hukuman akibat paham Rafīdahnya

Bahwa ia memiliki beberapa gubahan syair yang memiliki karakter akidah Syi'ah

Bahwa setelah hukuman selesai, ia pergi menuju Qaws, di sana ia tinggal bersama orang Nasrani.²⁴

Berbeda dengan al-Būṭī, Muṣṭafā Zayd dalam bukunya, *al-Maṣlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, menyatakan bahwa hanya ada satu penulis di antara penulis riwayat al-Ṭūfī yang menilai al-Ṭūfī sebagai Syi'ah, yaitu Ibn Rajab saja.²⁵

Pernyataan Muṣṭafā Zayd ini tentu saja tidak dapat diterima. Sebab, Ibn al-'Imād, sebagaimana disebut di atas, juga menulis demikian. Bahkan apa yang ditulis Ibn al-'Imād dalam *Syadzarāt al-Dzahab*-nya tidak kurang pedas daripada yang disampaikan Ibn Rajab.

Ibn al-'Imād menulis:

وكان مع ذلك كله شيعيا منحرفا في الاعتقاد عن السنة ، حتى إنه قال في نفسه : أشعري حنبلي رافضي ، هذه إحدى العبر ، ووجد له في الرفض قصائد ، يلوح بها في كثير من تصانيفه ، حتى إنه صنف كتابا سماه العذاب الواصب في أرواح النواصب .

"Selain itu ia juga seorang Syi'ah yang sesat dalam akidah, menyimpang dari Ahlussunnah. Bahkan ia sendiri yang memperkenalkan identitasnya, ia berkata: Asy'arī Hanbalī Rāfiḍī, hādzihi ihdā al-'ibar/saya seorang Asyari, Hanbali, pun juga Rafidi. Inilah salah satu teladan (yang pantas ditiru). Selain itu dia juga punya banyak syair bepaham Rafīdah yang dia lambaikan di berbagai karyanya. Bukan itu saja, bahkan dia punya buku yang dinamainya al-'Adzāb al-Wāṣib 'alā Arwāḥ al-Nawāṣib."²⁶

Pernyataan ini lalu ditandaskan Ibn al-'Imād dengan menukil pernyataan Aḥmad ibn Maktūm yang belum lama disebutkan di atas.

Muṣṭafā Zayd bukan tidak membaca kitab Ibn al-'Imād ini, bahkan sebaliknya, dia menjadikan *Syadzarāt al-Dzahab* karya Ibn al-'Imād sebagai referensi utama dalam menulis *tarjamah* (biografi) al-Ṭūfī dalam bukunya.

Namun begitu, kata al-Būṭī, ia seolah-olah tidak mau tahu apa yang telah ditulis Ibn al-'Imād mengenai paham akidah yang dianut al-Ṭūfī. Bukan menampilkan sikap keras Ibn al-'Imād kepada al-Ṭūfī, Muṣṭafā Zayd malah

24 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, h., 217.

25 Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah*, h., 51.

26 Ibn al-'Imād, *Syadzarāt al-Dzahab*, vol., 6 h., 39.

menukil darinya satu pernyataan yang mengesankan bahwa Ibn al-‘Imād memberi penilaian positif terhadap al-Ṭūfī.²⁷

Muṣṭafā Zayd menulis dalam bukunya, “*Ibn Rajab, pada permulaan biografi al-Ṭūfī, menyebutkan bahwa al-Ṭūfī adalah sosok yang baik, shalih, pakar fiqh, usul fiqh, dan pakar di berbagai bidang ilmu lainnya. Demikian pula yang dikatakan Ibn al-‘Imād ketika menulis biografinya*”.²⁸

Menurut al-Būṭī, Muṣṭafā Zayd memang sengaja berupaya menjauhkan al-Ṭūfī dari kesan Syi’ah dan Rafīḍah yang diciptakan al-Ṭūfī. Upaya ini ditempuhnya dengan mengemukakan argumentasi bahwa Syi’ah sendiri tidak mengakui al-Ṭūfī sebagai bagian dari mereka, ini sebabnya nama al-Ṭūfī tidak dicantumkan dalam kamus biografi (*ṭabaqāt*) tokoh-tokoh Syi’ah.²⁹

Sepintas argumen ini terlihat logis, tetapi bila diperhatikan lagi paparan di bagian awal bab ini, terlihat bagaimana dia tidak pernah konsisten pada mazhab apapun. Kalau dia, dalam statusnya sebagai seorang *Sunnī*, tidak pernah konsisten pada prinsip-prinsip *Sunnah*, maka apa yang menghalanginya untuk tidak konsisten juga pada prinsip-prinsip *Syi’ah* dalam statusnya sebagai seorang *Syi’i*?!

Hal inilah yang membuat orang Syi’ah menolak al-Ṭūfī dikelompokkan dalam jajaran ulam Syi’ah.³⁰

Al-Būṭī dalam kitabnya *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah* menukil respon ‘Abd al-Ḥusayn Syaraf al-Dīn—salah satu tokoh Syi’ah kontemporer yang menganut mazhab Imamiyah—terhadap statemen Ma’ruf al-Dawālībī mengenai penisbatan teori *maṣlaḥah* al-Ṭūfī ini kepada Imamiyah.

Setelah menjelaskan bahwa Syi’ah Imamiyah sepakat (*ijma’*) bahwa *maṣlaḥah* tidak dapat mentakhṣiṣ naṣ yang bersifat ‘*umūm* dan tidak pula dapat men-*taqyīd* naṣ yang bersifat *muṭlaq* kecuali *maṣlaḥah* tersebut telah mendapat konfirmasi dari *naṣ syar’i*. Karena itu apabila *maṣlaḥah* tersebut tidak memperoleh konfirmasi dari *naṣ* maka *maṣlaḥah* semacam ini, dalam pandangan Syi’ah tidak ada artinya—setelah menjelaskan pandangannya tersebut—‘Abd al-Ḥusayn mengatakan:

وقبل أن نختتم هذا البحث ، نرى لزوما علينا أن ننبه الأستاذ الدواليبي حفظه الله إلى تدارك ما نقله عن الإمامية في كتابه أصول الفقه ، من الأخذ بالمصالح المرسله وتقديمهم إياها على النصوص القطعية ، فإن هذا مما لا صحة له ، وسليمان الطوفي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحملنا أوزاره .

27 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 217.

28 Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah*, h., 72.

29 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 217.

30 *Ibid.*

“Sebelum pembahasan ini diakhiri, kami memandang perlu untuk mengajak Ma’ruf al-Dawālībi agar mengoreksi lagi apa yang telah dia nisbatkan kepada mazhab Imamiyah dalam kitab usul al-fiqh-nya tentang maṣlaḥah bahwa Imamiyah mendahulukannya daripada naṣ qat’i. Hal ini sama sekali tidak benar. Adapun Sulayman al-Ṭūfī, dia termasuk kelompok ekstremis yang hingga saat ini pihak musuh terus-menerus membebani kami dosa-dosa yang telah diperbuatnya.”³¹

Hal ini cukup kiranya untuk membuktikan bahwa al-Ṭūfī termasuk bagian dari Syi’ah. Sebab ‘Abd al-Ḥusayn, ketika menolak penisbatan konsep *maṣlaḥah*-nya kepada mazhab Imamiyah, tidak menolak penilaian para ulama terhadap al-Ṭūfī sebagai Syi’ah. Ia hanya membantah penisbatan konsep itu kepada Imamiyah.

Analisis Epistemologis Konsep Maṣlaḥah Al-Ṭūfī

Rupanya konsep *maṣlaḥah* ini, tidak dipresentasikan al-Ṭūfī dalam kitab yang biasanya ditulis untuk membahas semacam konsep itu, yakni ushul fiqh. Melainkan konsep tersebut justru dipresentasikan al-Ṭūfī dalam kitab hadits, yakni ketika mengomentari (mensyarah) kitab *al-Arba’in al-Nawawiyah* pada hadits ke-32.³²

Hadits ke-32 ini diriwayatkan oleh Abū Sa’id al-Khudrī ra. Dalam hadits ini Rasulullah saw. bersabda:

لا ضرر ولا ضرار

Artinya: *“Tiada kemudaratannya dan tiada saling memudaratkan.”*

Dalam menjelaskan hadits ini, al-Ṭūfī menempuh metode analisis (*taḥlīlī*), yaitu dengan membahas hadits ini ditinjau dari seluruh aspeknya (*riwāyah wa dirāyah*). Dimulai dari mata rantai *sanad* yang meliputi cara baca nama perawi dan kualitas periwayatannya; disusul dengan menjelaskan beberapa kosakatanya; dan diakhiri dengan pembahasan makna dan kandungannya. Di bagian terakhir inilah al-Ṭūfī mempresentasikan gagasannya.³³

Secara *sanad* hadits ini dinilai sebagai hadits *ḥasan*. Diriwayatkan oleh Ibn Majah dan al-Dāraquṭni secara musnad, serta Imam Malik dalam Muwaṭṭa’-nya secara mursals³⁴ dengan menjatuhkan Abū Sa’id dari mata rantai.³⁵

³¹ Ibid, h., 218.

³² Al-Ṭūfī, *Al-Ta’yīn fi Syarḥ al-Arba’in*, h., 234-280.

³³ Ibid., h., 234.

³⁴ Di sini al-Ṭūfī menjelaskan arti masing-masing *musnad* dan *mursal*. Keduanya merupakan istilah bagi suatu hadits dalam kualitas tertentu. *Musnad* adalah hadits yang sanadnya tersambung dan tidak ada satu perawi pun yang jatuh dari rangkaian mata rantai sanad. Adapun *mursal* itu ada dua versi, versi pakar hadits dan versi pakar usul. Menurut yang pertama *mursal* adalah suatu hadits yang jatuh dari mata rantai sanadnya seorang sahabat, sedangkan menurut

Hadits ini pada mulanya dinilai lemah, tetapi kualitasnya meningkat akibat mendapat suport dari hadits-hadits lain yang semakna.³⁶

Sehubungan dengan kosakata, al-Ṭūfī menjelaskan bahwa di dalam sabda nabi saw., “*la ḍarār wa la ḍirār*” terdapat pembuangan (*hadzf*) beberapa kata. Apabila kata yang dibuang tersebut disisipkan, maka akan berbunyi:

لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد ، ولا فعل ضرار مع أحد .

Artinya: “Tiada penimpaan kemudharatan kepada orang lain dan tiada saling berbuat kemudharatan dengan orang lain”.³⁷

Dengan demikian, hadits tersebut memiliki arti sebagai berikut:

لا لحوق ضرر شرعا إلا بموجب خاص مخصص .

Artinya: “Tiada suatu penimpaan kemudharatan dalam syariat kecuali apabila ada legalitas (*mūjab*) khusus dari syariat itu sendiri”.³⁸

Kata “*syar'an/dalam syariat*” disisipkan untuk menjelaskan bahwa ketiadaan penimpaan mudarat ini hanya berlaku dalam kaitannya dengan hukum syariat, bukan secara hukum alam. Bukankah kemudharatan dan kesulitan (*ḍarār/ḍirār*) adalah hal yang sulit—bila enggan berkata tidak dapat—dihindari manusia dalam kehidupan sehari-harinya?!³⁹

Adapun pengecualian (*istitsnā`*) adanya kemudharatan (*ḍarār/ḍirār*) bila ada legalitas khusus dari syariat, maka ini sudah merupakan keharusan. Bukankah banyak sekali hukum syariat yang mengandung kemudharatan (*ḍarār*), seperti had dan sangsi-sangsi dalam Islam?! Tetapi semua itu mendapat legalitas dari *naṣ*/teks syariat. Hal ini jelas boleh secara *ijmā`*.⁴⁰

Dengan demikian disimpulkan bahwa “kemudharatan (*ḍarār/ḍirār*) hanyalah wajib ditolak apabila berkaitan dengan hukum-hukum syariat kecuali hukum yang telah dikecualikan dengan *naṣ*/teks secara khusus”.⁴¹

Hadits ini menurut al-Ṭūfī menunjukkan bahwa *ri'āyah al-maṣlaḥah* (pemeliharaan *maṣlaḥah*) merupakan kenyataan yang harus didahulukan

yang kedua, siapa pun yang jatuh, maka haditsnya dinamai *mursal*. Lihat al-Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 234.

35 Al-Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 234.

36 *Ibid.*, h., 235.

37 *Ibid.*, h., 236.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, h., 237.

daripada 19 sumber hukum (dalil-dalil hukum) lainnya. Kesembilan belas sumber hukum tersebut adalah⁴²:

1. *Al-Kitāb*;
2. *Al-Sunnah*;
3. *Ijmā' al-Ummah*;
4. *Ijmā' Ahl al-Madīnah*;
5. *Al-Qiyās*;
6. *Qawl al-Sahābī*;
7. *Al-Maṣāliḥ al-Mursalah*;
8. *Al-Iṣṭiṣḥāb*;
9. *Al-Barā'ah al-Aṣliyyah*;
10. *Al-'Awā'id*;
11. *Al-Istiqrā'*;
12. *Sadd al-Dzari'ah*;
13. *Al-Istidlāl*;
14. *Al-Istiḥsān*;
15. *Al-Akhdz bi al-Akhaff*;
16. *Al-'Ismah*;
17. *Ijmā' Ahl al-Kūfah*;
18. *Ijmā' al-'Asyrah*;
19. *Ijmā' al-Khulafā' al-Arba'ah*.

Al-Ṭūfī, sebagaimana ulama lain, menilai *naṣ* dan *ijmā'* sebagai sumber hukum tertinggi di antara 19 sumber hukum di atas. Namun, kata al-Ṭūfī, *naṣ* dan *ijmā'*, sebagai mana sumber hukum lainnya, juga dapat mengalami kontradiksi (*ta'āruḍ*), baik itu dengan *maṣlaḥah* atau pun dengan sumber hukum yang lain.⁴³

Hal ini mengantarkan al-Ṭūfī agar mengkategorisasi keadaan *naṣ* dan *ijmā'* dalam kaitannya dengan *maṣlaḥah*, kepada dua kategori;

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

Pertama, *naṣ/ijmā`* sejalan dengan *maṣlahah*; dan kedua, *naṣ/ijmā`* berlawanan (*ta'arud*) dengan *maṣlahah*.

Dengan demikian, maka;

1. Apabila *Naṣ* dan *ijmā`* memiliki spirit yang sejalan dengan *maṣlahah*, maka keduanya dapat difungsikan secara bersamaan.
2. Tetapi, apabila *naṣ* dan *ijmā`* berlawanan dengan *maṣlahah*, maka sudah merupakan sebuah kewajiban untuk memprioritaskan *maṣlahah* dengan metode *takhsīs* dan *bayān*, bukan dengan cara melumpuhkan *naṣ* atau pun *ijmā`*.⁴⁴

Konsep ini kemudian dijelaskan oleh al-Ṭūfī secara epistemologis. Menurut *naṣ* dan *ijmā`* kadangkala mengandung *ḍarār* dan kadangkala tidak.

1. Apabila *naṣ* dan *ijmā`* tersebut tidak mengandung *ḍarār* maka berarti keduanya sejalan dengan *maṣlahah*.
2. Apabila keduanya mengandung *ḍarār*, maka:
 - 1) Apabila *ḍarār*-nya bersumber dari *majmū' madlūlayhimā* (substansi dari keseluruhan/ totalitas *naṣ* atau *ijmā`*), maka ia merupakan kategori *ḍarār* yang dikecualikan (*mustatsnā*) dari bunyi hadits di atas, seperti *naṣ*- *naṣ* tentang hukuman had, sangsi-sangsi, dan lain sebagainya;
 - 2) Apabila *ḍarār* tersebut bersumber dari *ba'd madlūlayhimā* (nilai parsial dari keseluruhan/ totalitas *naṣ* dan *ijmā`*), maka;
 - a) Apabila terdapat *dalīl khāṣ* (dalil spesifik) yang menuntut diwujudkannya *ḍarār* tersebut, maka dalil itu wajib diikuti.
 - b) Apabila tidak terdapat *dalīl khāṣ* (dalil spesifik) yang melegalisasi adanya *ḍarār* tersebut, maka *naṣ* dan *ijmā`* tersebut harus dilakukan *takhsīs*, yakni mempersempit cakupan *dilālah*/indikasi *naṣ/ijmā`*—mempersempitnya—dengan kandungan bunyi hadits nabi saw. "*lā ḍarār wa lā ḍirār*". Hal ini demi mengkompromikan (*jam'*) antara dua sumber hukum tersebut (*naṣ/ijmā`* dan *maṣlahah* yang dikandung hadits "*lā ḍarār wa lā ḍirār*").⁴⁵

Al-Ṭūfī menyadari bahwa konsep *maṣlahah*-nya akan memicu kontroversi dari para pakar *uṣūl*, sebab di dalamnya terdapat unsur mendahulukan *maṣlahah* daripada *ijmā`*. *Ijmā`* dinilai terlalu kuat untuk direduksi indikasinya oleh suatu *maṣlahah*. Sebab *Ijmā`*, sebagai dalil, bersifat pasti, sedangkan *ri'āyah al-maṣlahah* tidak. Hal ini disebabkan karena hadits yang mendasari *ri'āyah al-*

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., h., 238-239.

maṣlaḥah, “*lā ḍarār wa lā ḍirār*”, masih bersifat *ẓannī*. Tentu saja sesuatu yang *ẓannī* tidak akan pernah melahirkan sesuatu yang *qaṭ’ī*/pasti.⁴⁶

Kesangsian di atas segera direspon oleh al-Ṭūfī dengan menyatakan bahwa *maṣlaḥah* lebih tinggi secara otoritas dibandingkan *ijmā’*. Dengan demikian, *maṣlaḥah* menjadi sumber hukum paling otoritatif. Hal ini dibangun oleh al-Ṭūfī di atas dua pilar:

Pertama, pengingkar *ijmā’* masih mengakui eksistensi *maṣlaḥah*. Ini berarti bahwa *maṣlaḥah* otoritasnya telah disepakati (*di-Ijmā’*), sedangkan *Ijmā’* masih diperselisihkan. Berpegang pada yang disepakati tentu lebih utama ketimbang berpegang pada yang masih diperselisihkan.

Kedua, *naṣ-naṣ* syariat mengandung banyak perselisihan dan kontradiksi. Ia dapat memicu perselisihan yang dikecam dalam syariat. Hal ini berbeda dengan *maṣlaḥah* yang eksistensinya diakui dan disepakati. Ia dapat menjadi sebab persatuan yang didambakan dalam syariat. Tentu saja bertendensi pada yang menyebabkan persatuan lebih utama.⁴⁷

Kontradiksi Epistemologis Konsep *Maṣlaḥah* Al-Ṭūfī

Dalam argumentasi dan kerangka epistemologi yang dibangun al-Ṭūfī dalam kitab *al-Ta’yīn*, ditemukan banyak sekali kontradiksi, sebagaimana dikatakan oleh Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī dan editor (*muḥaqqiq*) kitab *al-Ta’yīn*, Aḥmad Hājj Muḥammad ‘Uṣmān.

a) Kontradiksi Pertama⁴⁸

Al-Ṭūfī menyebutkan bahwa *ijmā’* adalah salah satu dalil yang dipakainya untuk menetapkan otoritas *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum Islam.⁴⁹

Selanjutnya otoritas *maṣlaḥah* menurut al-Ṭūfī hanyalah dalam ranah muamalat dan adat-istiadat. Selain dua ranah tersebut menurutnya bukan sepatok terjang *maṣlaḥah*.⁵⁰

Di tempat yang lain, saat ingin membuktikan bahwa *maṣlaḥah* lebih kuat dibanding *ijmā’*, al-Ṭūfī beralasan bahwa *ijmā’* hanya bisa menjadi dalil dalam

46 *Ibid.*, h., 239.

47 *Ibid.*, h., 239-259. Redaksi dalam bahasa arabnya sebagai berikut:

أحدهما: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة، فهي إذن محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه. وثانيهما: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى.

48 Aḥmad Hājj Muḥammad ‘Uṣmān, *Muqaddimah Taḥqīq Kitāb al-Ta’yīn fi Syarḥ al-Arba’in*, (Bairut: Muassasah al-Rayyān, 1998), h., 23.

49 Lihat Al-Ṭūfī, *Al-Ta’yīn fi Syarḥ al-Arba’in*, h., 243-244.

50 Perhatikan pernyataan al-Ṭūfī berikut: “Peningkar *ijmā’* masih menggunakan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum. Ini berarti bahwa *maṣlaḥah* otoritasnya telah disepakati (*di-Ijmā’*), sedangkan *Ijmā’* masih diperselisihkan.” Lihat *ibid.*, h., 241, 277.

ranah ibadah. Ini berarti *ijmā`* tidak mungkin diterima dalam ranah muamalat dan adat-istiadat.⁵¹

Namun begitu, al-Ṭūfī tetap menjadikan *ijmā`* sebagai dalil untuk menetapkan otoritas *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum. Padahal *ijmā`* hanyalah dapat dijadikan dalil dalam ranah ibadah. Bagaimana mungkin *ijmā`* yang telah direduksi otoritasnya dalam ranah muamalat dan adat-istiadat, kini memiliki otoritas untuk menetapkan otoritas *maṣlaḥah* dalam ranah muamalat dan adat-istiadat? Atau dengan bahasa lain, bagaimana mungkin sesuatu (*ijmā`*) yang tidak dapat dijadikan dalil dalam ranah muamalat dan adat-istiadat, kini menjadi dalil atas sesuatu (*maṣlaḥah*) yang tidak dapat dijadikan dalil kecuali dalam ranah muamalat dan adat-istiadat? Dengan demikian seolah-olah al-Ṭūfī mengatakan bahwa *ijmā`* adalah dalil otoritas *maṣlaḥah* dan tidak mungkin *ijmā`* menjadi dalil otoritas *maṣlaḥah*.

b) Kontradiksi Kedua⁵²

Al-Ṭūfī menyajikan *naṣ-naṣ* syariat, baik berupa al-Quran atau pun hadits, yang menunjukkan bahwa agama ini benar-benar memelihara kemaslahatan manusia. Tiada satu *naṣ* syariat pun, kata al-Ṭūfī, kecuali di dalamnya pasti mengandung kemaslahatan.⁵³

Namun al-Ṭūfī kembali memunculkan pernyataan kontradiktif ketika membandingkan karakter *naṣ-naṣ* syariat dengan karakter *maṣlaḥah*. Dia menyebutkan bahwa karakter *naṣ* syariat tidak tegas (*mubham*) dalam mengindikasikan adanya kemaslahatan. Dia mengatakan; “Allah telah menggariskan kepada kita jalan untuk menjangkau kemaslahatan, maka tidak boleh kita meninggalkannya dan menyerahkannya kepada sesuatu yang tidak tegas (yakni *naṣ-naṣ* syariat) yang boleh jadi mengantarkan kepada kemaslahatan dan boleh jadi tidak”.⁵⁴

Artinya, di satu tempat al-Ṭūfī mengatakan bahwa *naṣ-naṣ* syariat pasti mengandung kemaslahatan, tetapi di tempat lain dia mengatakan bahwa *naṣ-naṣ* syariat tidak selalu mengantarkan pada kemaslahatan. Ini jelas kontradiksi.

c) Kontradiksi Ketiga⁵⁵

Al-Ṭūfī menilai *naṣ-naṣ* syariat yang mengandung banyak kontradiksi sebagai faktor perselisihan. Jalan satu-satunya mencapai persatuan yang

⁵¹ Lihat *ibid.*, h., 259.

⁵² Aḥmad Ḥājj Muhammad ‘Utsmān, *Muqaddimah Taḥqīq Kitāb al-Ta’yīn fī Syarḥ al-Arba’in*, h., 23.

⁵³ Lihat Al-Ṭūfī, *Al-Ta’yīn fī Syarḥ al-Arba’in*, h., 240.

⁵⁴ Lihat *ibid.*, h., 272.

⁵⁵ Aḥmad Ḥājj Muhammad ‘Utsmān, *Muqaddimah Taḥqīq Kitāb al-Ta’yīn fī Syarḥ al-Arba’in*, h., 23-24.

didambakan syariat adalah kembali pada sesuatu yang telah disepakati, yaitu *maṣlaḥah*.⁵⁶

Di tempat lain al-Ṭūfī justru mengajak untuk memegang erat *naṣ* dan *ijmā'* dalam ranah ibadah.⁵⁷ Bukankah *naṣ* mengandung banyak kontradiksi? Lalu bagaimana mungkin dia mengajak berpegang teguh kepada sesuatu yang seringkali mengalami kontradiksi dalam permasalahan paling urgen dalam hidup ini, yakni ibadah? Bukankah itu sama saja dengan mengajak kepada perselisihan dalam hal ibadah?!

d) Kontradiksi Keempat⁵⁸

Al-Ṭūfī menghitung sumber hukum Islam hingga sembilan belas sumber. *Al-maṣlaḥah al-mursalah* tentu tidak luput dari hitungannya.⁵⁹ Saat itu juga ia mengakui bahwa di antara sembilan belas sumber hukum tersebut, *naṣ* dan *ijmā'* menduduki posisi tertinggi.⁶⁰

Artinya dia mengatakan bahwa *naṣ* dan *ijmā'* lebih kuat daripada *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Namun pada akhirnya, ia mengatakan: "*maṣlaḥah harus didahulukan ketimbang ijmā'*, dengan demikian berarti *maṣlaḥah* adalah sumber terkuat di antara sumber-sumber lainnya".

e) Kontradiksi Kelima⁶¹

Al-Ṭūfī, ketika menganalisis teks hadits "*lā ḍarār wa lā ḍirār*", menjelaskan bahwa *naṣ* dan *ijmā'* kadangkala mengandung *ḍarār* dan kadangkala tidak.

1. Apabila *naṣ* dan *ijmā'* tersebut tidak mengandung *ḍarār* maka berarti keduanya sejalan dengan *maṣlaḥah*.
2. Apabila keduanya mengandung *ḍarār*, maka:
 - 1) Apabila *ḍarār*-nya bersumber dari *majmū' madlūlayhimā* (substansi dari keseluruhan/ totalitas *naṣ* atau *ijmā'*), maka ia merupakan kategori *ḍarār* yang dikecualikan (*mustatsnā*) dari bunyi hadits di atas, seperti *naṣ*- *naṣ* tentang hukuman had, sangsi-sangsi, dan lain sebagainya;
 - 2) Apabila *ḍarār* tersebut bersumber dari *ba'd madlūlayhimā* (nilai parsial dari keseluruhan/ totalitas *naṣ* dan *ijmā'*), maka;

56 Lihat Al-Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 260.

57 Lihat *ibid.*, h., 241.

58 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 220.

59 Lihat Al-Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 237.

60 Lihat *ibid.*, h., 238.

61 Lihat al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 220-221.

- a) Apabila terdapat *dalīl khāṣ* (dalil spesifik) yang menuntut diwujudkannya *ḍarār* tersebut, maka dalil itu wajib diikuti.
- b) Apabila tidak terdapat *dalīl khāṣ* (dalil spesifik) yang melegalitas adanya *ḍarār* tersebut, maka *naṣ* dan *ijmā'* tersebut harus dilakukan *takhṣīṣ*, yakni mempersempit cakupan *dilālah*/indikasi *naṣ/ijmā'*—mempersempitnya—dengan kandungan bunyi hadits nabi saw. "*lā ḍarār wa lā ḍirār*". Hal ini demi mengkompromikan (*jam'*) antara dua sumber hukum tersebut (*naṣ/ijmā'* dan *maṣlaḥah* yang dikandung hadits "*lā ḍarār wa lā ḍirār*").⁶²

Apakah gerangan legalitas khusus (*al-mūjib al-khāṣ al-mukhaṣṣis*) yang disebut al-Ṭūfī pada penjelasan pertama? Dan apakah pula gerangan dalil spesifik (*dalīl khāṣ*) yang katanya dapat melegalisasi adanya *ḍarār* tersebut pada pejelasanannya yang kedua? Apakah kira-kira kalau bukan *naṣ-naṣ* syariat yang berupa al-Quran, hadits, dan *ijmā'*? Jika demikian, masih logiskah *maṣlaḥah* dinilai sebagai sumber terkuat yang lebih kuat dari *naṣ* dan *ijmā'* kalau ternyata *maṣlaḥah* masih bisa ditakhsis?⁶³

Pertama, kalau *maṣlaḥah* itu memang lebih kuat dibandingkan *naṣ* dan *ijmā'* seperti yang dikatakan al-Ṭūfī, maka apakah arti memberi otoritas *naṣ/ijmā'* untuk melakukan pengecualian (*istitsnā'*), entah ketika *ḍarār*-nya lahir dari *majmū' madlūlayhimā* (subtansi keseluruhan *naṣ/ijmā'*) atau pun ketika *ḍarār* hanyalah *ba'd madlūlayhimā* (nilai parsialnya); baik ketika *ḍarār* tersebut mendapat konfirmasi *naṣ/ijmā'* atau pun tidak. Tidak ada gunanya mengklasifikasi *ḍarār*, selama *ḍarār* tersebut sama-sama masih datang dari *naṣ/ijmā'*, dan selama *maṣlaḥah* masih dinilai lebih kuat dari *naṣ/ijmā'*.⁶⁴

Kedua, kalau *naṣ/ijmā'* tersebut lebih kuat dari *maṣlaḥah*, sehingga dengan demikian ia dapat menjadi *al-mūjib al-khāṣ al-mukhaṣṣis* (sesuatu yang melegalkan terwujudnya *ḍarār*) yang men-*takhṣīṣ* ke-*'ūmum-an* (generalitas) hadits "*lā ḍarār wa lā ḍirār*", lalu apakah arti membedakan *naṣ/ijmā'*, antara yang *ḍarār*-nya merupakan subtansi keseluruhan dan *naṣ/ijmā'* dengan yang *ḍarār*-nya hanyalah nilai parsialnya, bila keduanya sama-sama bersumber dari *naṣ/ijmā'*, dan selama *naṣ/ijmā'* masih dinilai lebih kuat dari *maṣlaḥah*? Dan apa pula arti mendahulukan *maṣlaḥah* ketimbang *naṣ/ijmā'*?⁶⁵

Kritik Epistemologis Konsep *Maṣlaḥah* Al-Ṭūfī

Sejumlah kontradiksi epistemologis konsep al-Ṭūfī yang telah disebutkan di atas sebetulnya sudah cukup untuk membuktikan bahwa konsep tersebut

62. *Ibid.*

63 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 221.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

belum matang dan masih sangat rapuh. Kenyataan ini kiranya telah cukup untuk menghentikan upaya-upaya pembangunan konsep-konsep lain di atas pondasi serapuh ini. Namun begitu, tidak semua orang dapat mengerti kerapuhan pondasi ini sebelum melihatnya lebih dekat.

Pembahasan kali ini mengajak agar melihat lebih dekat bagian-bagian yang rapuh dari konsep al-Ṭūfī ini. Di bagian ini akan ditampilkan kritik-kritik epistemologis dari Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam kitabnya, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*. Berikut ini adalah kritikan-kritikannya.

a) Kritik pertama⁶⁶

Al-Būṭī menilai konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī ini sebagai konsep yang dibangun atas pondasi-pondasi yang sulit dipahami—kalau enggan berkata mustahil, yaitu asumsi bahwa *maṣlaḥah* dapat bertentangan (*ta'arud*) dengan *naṣ/ijmā'*.

Sebenarnya, kata al-Būṭī, al-Ṭūfī sendiri, disadarinya atau tidak, telah mengisyaratkan akan kemustahilan hal tersebut ketika meyebutkan berbagai argumentasi bahwa al-Quran diturunkan tiada lain untuk menjamin kemaslahatan manusia.⁶⁷ Al-Ṭūfī membacakan surah Yunus: 10/57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

"Wahai manusia! Sungguh, pelajaran (al-Quran) telah dating kepadamu dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada, dan petunjuk serta rahmat bagi orang yang beriman."

Al-Quran hanya dapat mengandung rahmat dan kemaslahatan bagi manusia apabila *naṣ-naṣ*-nya sejalan dengan kemaslahatan. Dengan demikian, mustahil akan ditemukan ayat-ayat al-Quran yang mengajak untuk membentur kemaslahatan manusia. Apabila ditemukan ayat yang sepintas berbenturan, maka hal itu selain dikarenakan faktor nafsu dan kecenderungan pribadi manusia, juga karena keterbatasan akal dalam menjangkau hakikat kemaslahatan tersebut, dan saat itu, tidak ada artinya bila manusia masih berpikir untuk mencari solusi dan jalan keluar bagi masalah semacam ini.⁶⁸

Dengan demikian, kata al-Būṭī, apabila asumsi al-Ṭūfī—bahwa ada *naṣ-naṣ* yang berseberangan dengan *maṣlaḥah*—itu benar, maka ini berarti ia telah meruntuhkan sendiri argumen-argumen yang dia bangun untuk menetapkan bahwa syariat selalu mengandung kemaslahatan. Sebab

66 Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 222.

67 Lihat al-Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in*, h., 240-241.

68 Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 222.

dengan begini ia telah mencederai syariat dengan menilainya tidak lagi melahirkan kemaslahatan di beberapa keadaan tertentu.⁶⁹

Kesimpulannya, apabila asumsi al-Ṭūfī bahwa “*naṣ-naṣ syariat ada yang bertentangan dengan maṣlahah*” tersebut benar, maka asumsinya yang lain bahwa “*naṣ-naṣ syariat selalu mengandung kemasalahatan*”, itu pasti salah. Sebaliknya, apabila asumsinya bahwa “*naṣ-naṣ syariat selalu mengandung kemasalahatan*” tersebut benar, maka asumsinya yang lain bahwa “*naṣ-naṣ syariat ada yang bertentangan dengan maṣlahah*”, itu pasti salah.

b) Kritik kedua⁷⁰

Menurut al-Būṭī, teori al-Ṭūfī yang memprioritaskan *maṣlahah* di atas sumber hukum yang lain merupakan konsekuensi logis dari penilaiannya terhadap *maṣlahah* sebagai sumber yang otoritatif. Di sinilah letak kesalahan al-Ṭūfī.

Maṣlahah, lanjut al-Būṭī, bukanlah dalil yang otoritatif. Sebab ia hanya merupakan suatu nilai universal (*ma'nā kullī*) yang ditarik dari sekumpulan hukum-hukum secara partikular (*juz'īyyāt al-aḥkām*) yang telah ditetapkan melalui dalil-dalil *tafṣīlī*/terperinci. Sedangkan logika memastikan bahwa *kullī* tidak memiliki wujud real/konkret dalam dunia nyata kecuali pada wujud konkret *juz'īyyāt*-nya.⁷¹ Sebab itu, maka *maṣlahah* baru dinilai valid apabila telah mendapat konfirmasi atau minimalnya tidak mendapat penolakan dari dalil-dalil *tafṣīlī*. Kalau begitu, bagaimana mungkin *maṣlahah* dapat sejajar dengan *naṣ/ijmā'* bahkan dapat mengalahkannya?⁷²

c) Kritik ketiga

Al-Būṭī menilai argumentasi al-Ṭūfī mengenai prioritas dan posisi *maṣlahah* yang dinilainya lebih tinggi dari *ijmā'*, mengandung unsur *mughālaṭah*/logical fallacy⁷³ yang semacam disengaja oleh al-Ṭūfī.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., h., 224.

⁷¹ Sebagai contoh, kata “*insan/manusia*” adalah bentuk *kullī*/nilai universal, sedangkan “Zaid, Amar, Bakar, dll.” merupakan *juz'īyyat* dari kata “*manusia*”. Dalam artian, Zaid, Amar, Bakar dll. merupakan wujud konkret dari kata manusia, sebab kata “*manusia*” sebagai bentuk *kullī* tidak memiliki wujud *real* dalam dunia nyata.

⁷² Ibid., h., 224, lihat juga h., 127-130.

⁷³ Artinya terdapat suatu “kecurangan ilmiah” di bagian tertentu pada *muqaddimah mantiq* yang disusun oleh al-Ṭūfī. Agar dapat menyingkap *mughālaṭah*/logical fallacy tersebut, argument al-Ṭūfī ini terlebih dahulu harus disusun secara formal.

Format argumen semacam ini, dalam ilmu logika disebut *Qiyas istitsna'i* yang terdiri dari *muqaddimah kubra*/premis mayor dan *muqaddimah sughra*/premis minor.

Muqaddimah kubra memuat *muqaddam/malzum* dan *tali/lazim* yang memiliki *talazum/keniscayaan* antara keduanya, yang berarti bahwa apabila *tali/lazim* tidak benar, maka niscaya *muqaddam/malzum* juga tidak benar. Apabila *muqaddam* tidak benar, maka yang benar adalah *naqidh/sebaliknya*. “*Naqidh/Sebaliknya*” inilah yang nanti dinamai *natijah/konklusi* dalam format *Qiyas* semacam ini.

Apabila kerangka logika *Qiyas istitsna’i* ini diaplikasikan pada argumen al-Ṭūfi ini, maka akan menjadi sebagai berikut;

Maslahah lebih kuat daripada *ijma’*. Hal ini karena:

(1) (a) Jika *masalahah* tidak lebih kuat daripada *ijma’* (*muqaddam/malzum*), (b) niscaya pengingkar *ijma’* tidak akan mengakui eksistensi *masalahah* (*tali/lazim*) [*muqaddimah kubra*]

(2) Tetapi pengingkar *ijma’* mengakui eksistensi *masalahah*. Ini berarti (b) *tali/lazim*-nya (pengingkar *ijma’* tidak mengakui eksistensi *masalahah*) tidak benar [*muqaddimah sughra*].

(3) Apabila (b) *tali/lazim* tidak benar, maka sudah pasti (a) *muqaddam*-nya (*masalahah* tidak lebih kuat daripada *ijma’*) juga tidak benar.

(4) Apabila (a) *muqaddam*-nya tidak benar, maka yang benar adalah *naqidh/sebaliknya* (a), yakni; “*masalahah* lebih kuat daripada *ijma’*” [*natijah*].

Demikian argumentasi al-Ṭūfi. Argument ini sepintas terlihat rapi. Namun, apabila diperhatikan lebih serius lagi, maka akan segera disadari bahwa di situ terdapat *mughālaṭah/logical fallacy*, tepatnya terletak pada *muqaddimah sughra* yang menyatakan bahwa; “pengingkar *ijma’* mengakui eksistensi *masalahah*”.

Maksud dari pernyataan al-Ṭūfi bahwa pengingkar *ijma’* “mengakui eksistensi *masalahah*” pada *muqaddimah sughra* ini, adalah bahwa mereka juga berpendapat seperti pendapat al-Ṭūfi, yakni berpendapat bahwa; *masalahah* lebih kuat daripada *ijma’*.

Sedangkan maksud dari pernyataan “mengakui eksistensi *masalahah*” pada *muqaddimah kubra* itu adalah bahwa ulama yang mengingkari *ijma’* juga berpendapat bahwa; *naṣ-naṣ* syariat dibangun di atas pondasi *maṣlaḥah*, artinya di balik setiap *naṣ-naṣ* syariat pasti terdapat *maṣlaḥah*. Hal ini sejalan pendapat para ulama yang mengimani otoritas *ijma’*.

Dengan demikian, tersingkaplah bahwa *muqaddimah kubra* dan *muqaddimah sughra* tidak sinkron dan tidak *nyambung*. Yang pertama berbicara tentang satu hal, sedangkan yang kedua berbicara tentang hal yang lain. Kecurangan seperti ini dinamai oleh pakar logika sebagai *mughālaṭah* yang diterjemahkan dalam bahasa asing dengan “logical fallacy”.

Di sini, apabila al-Ṭūfi masih melakukan pembelaan dengan menyatakan bahwa yang ia maksud dengan “mengakui eksistensi *masalahah*” pada *muqaddimah kubra* itu persis dengan yang ia maksud pada *muqaddimah sughra*, yakni pengingkar *ijma’* berpendapat seperti pendapat al-Ṭūfi, bahwa *masalahah* lebih kuat daripada *ijma’*. Sehingga dengan demikian *muqaddimah kubra* dengan *muqaddimah sughra* menjadi sinkron.

Maka ketika itu berarti al-Ṭūfi telah melakukan ketidakjujuran ilmiah, sebab tidak ada satupun dari mereka, bahkan siapa saja, yang berpendapat sebagaimana pendapat al-Ṭūfi tersebut.

Dan bahkan andaikata klarifikasi al-Ṭūfi ini pun diterima, maka tetap saja kerangka *Qias istitsna’i* ini juga bermasalah. Karena apabila benar demikian, maka tidak akan pernah ada *talazum/keniscayaan* antara *lazim* dan *malzum* pada *muqaddimah kubra*. Sebab kesepakatan mereka (pengingkar dan pengiman *ijmā’*) bahwa *naṣ-naṣ* syari’ah dibangun di atas dasar *maṣlaḥah*, itu tidak berarti (*lāzim*/mesti/niscaya) bahwa mereka berdua juga sepakat untuk mendahulukan *maṣlaḥah*

Argumentasi dimaksud adalah:

...أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة ، فهي إذن محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه .

“Pengingkar ijmā` masih mengakui eksistensi maṣlahah. Ini berarti bahwa maṣlahah otoritasnya telah disepakati, sedangkan ijmā` masih diperselisihkan. Berpegang pada yang disepakati tentu lebih utama ketimbang berpegang pada yang masih diperselisihkan”.

Hal ini diklarifikasi oleh al-Būṭī. Apabila yang dia maksud adalah bahwa pengingkar ijmā`, sebagaimana yang lain, berpendapat bahwa naṣ-naṣ syariat dibangun di atas pondasi maṣlahah, maka hal itu benar demikian. Tetapi yang diherankan al-Būṭī, apa hubungannya dengan asumsi al-Ṭūfī di atas? Apakah kesepakatan mereka (pengingkar dan pengiman ijmā`) bahwa naṣ-naṣ syari'ah dibangun di atas dasar maṣlahah, itu berarti (lāzim) bahwa mereka berdua juga sepakat untuk mendahulukan maṣlahah daripada naṣ/ijmā'? Tentu saja tidak. Justru sebaliknya, penganut ijmā` mengakui otoritas ijmā` agar tidak terjerumus dalam hal ini.⁷⁴

Tetapi, lanjut al-Būṭī, apabila yang dimaksud adalah bahwa pengingkar ijmā` berpendapat seperti pendapat al-Ṭūfī tentang maṣlahah, maka ini tidak lain adalah kebohongan dan kedustaan ilmiah. Sebab kata al-Būṭī, tidak ada satu ulama pun sebelum al-Ṭūfī yang berpendapat demikian⁷⁵, baik dari kalangan mayoritas, yakni mereka yang mengakui ijmā` atau pun dari kalangan minoritas, yakni pengingkar ijmā`.⁷⁶

Betapa pun, al-Ṭūfī di sini lengah terhadap logika berpikirnya sendiri. Ia meremehkan otoritas ijmā`, tetapi di saat yang sama, ia berdalil ijmā`. Jadi seolah-olah dia berkata; “Ijmā` lebih lemah dari maṣlahah, sebab maṣlahah itu telah di-ijmā` para ulama, sedangkan ijmā` tidak di-ijmā`. “Lihatlah” kata al-Būṭī, “adakah ini muncul dari seorang yang berakal?!”⁷⁷

d) Kritik keempat

Argumentasi al-Ṭūfī mengenai prioritas dan posisi maṣlahah yang dinilainya lebih tinggi dari naṣ, juga dinilai al-Būṭī sebagai argumen yang mengandung mughālaṭah/logical fallacy, bahkan dengan porsi yang lebih besar dari sebelumnya.

ketimbang naṣ/ijmā. Demikian kurang lebih yang dapat ditulis dalam mengomentari kritik al-Būṭī di atas.

74 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, h., 225.

75 Al-Kawtsarī, *Maqālāt al-Kawtsari*, h., 200.

76 Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, h., 225.

77 Ibid.

Argumentasi dimaksud adalah:

...أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا ، فكان اتباعه أولى.

"Naş-naş syariat mengandung banyak perselisihan dan kontradiksi. Ia memicu perselisihan yang dikecam dalam syariat. Hal ini berbeda dengan masalah yang eksistensinya diakui dan disepakati. Ia menjadi sebab persatuan yang didambakan dalam syariat, dan tentu saja bertendensi pada yang menyebabkan persatuan lebih utama".⁷⁸

Al-Ṭūfī menilai *naş-naş* syariat mengandung banyak perselisihan dan kontradiksi. Bagaimana mungkin hal itu dapat terjadi, bukankah ia datang dari Allah swt.? Apabila benar demikian, niscaya itu adalah bukti terbesar bahwa ia bersumber dari selain Allah.

Al-Ṭūfī di sini berargumentasi dengan perbedaan-perbedaan yang terjadi di antara para fuqaha yang diakibatkan oleh *naş-naş* syariat. Tentu saja ini tidak *nyambung*. Sebab perbedaan yang terjadi di antara fuqaha itu tak lain adalah perbedaan dalam cara berpikir dan memahami *naş* yang ada, bukan *naş-naş* itu sendiri yang mengandung banyak perbedaan dan kontradiksi.

Al-Būṭī mengibaratkan keadaan al-Ṭūfī dengan tiga orang yang bingung dalam menentukan arah kiblat untuk kemudian melaksanakan shalat. Satu berijtihad dan shalat menghadap arah tertentu, sedangkan dua lagi lainnya berijtihad lalu melaksanakan shalat menghadap arah yang berbeda sesuai ijtihad masing-masing.

Di sini al-Ṭūfī berkesimpulan kiblat itu berada pada tiga tempat yang berbeda. Keberadaan kiblat yang berada di tiga tempat berbeda ini menurut al-Ṭūfī telah menyebabkan tiga orang tadi berbeda pendapat di manakah arah kiblat tersebut. Demikian al-Būṭī mengilustrasikan kerangka berpikir al-Ṭūfī di sini.⁷⁹

Barangkali ada yang menilai ilustrasi yang disampaikan al-Būṭī ini kurang tepat. Sebab boleh jadi yang dimaksud al-Ṭūfī dengan perbedaan *naş-naş* syariat, adalah perbedaan pemahaman terhadap *naş*, bukan perbedaan *naş* itu sendiri.

Kemungkinan tersebut disadari oleh al-Būṭī, karenanya dia segera menegaskan bahwa yang dimaksud al-Ṭūfī adalah *naş-naş* itu sendiri mengandung pertentangan. Hal ini dibuktikan al-Būṭī dengan mengajak memperhatikan kembali ungkapan al-Ṭūfī pada bagian kedua. Di sana ia tidak mengatakan, *"berbeda dengan 'pemahaman terhadap masalah' yang*

⁷⁸ Al-Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ al-Arba'in*, h., 259.

⁷⁹ Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, h., 226.

eksistensinya diakui dan disepakati”, melainkan ia berkata, “berbeda dengan ‘*maṣlahah*’ yang eksistensinya diakui dan disepakati” yang berarti ia sedang berbicara tentang ‘*maṣlahah*’ itu sendiri, demikian pula—semestinya—dengan *naṣ* yang dibicarakan al-Ṭūfī.⁸⁰

Inilah beberapa kritik yang dapat ditampilkan pada bagian ini dalam rangka menilik lebih dekat bagian-bagian rapuh pondasi epistemologis konsep al-Ṭūfī. Bukan sekadar menyingkap kerapuhannya, kritikan-kritikan ini bahkan dapat meruntuhkan seluruh pondasi-pondasi epistemologis konsepnya. Kalau konsep ini telah runtuh, maka upaya-upaya sebagian sarjana muslim modern yang berpijak pada pondasi al-Ṭūfī tersebut dalam melakukan rekonstruksi hukum Islam juga telah ikut runtuh.

3. KESIMPULAN

Berdasarkan kajian yang telah dipaparkan di atas, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. *Maṣlahah* menurut al-Ṭūfī merupakan sumber hukum Islam yang otoritatif. Hal ini didukung oleh banyak dalil, salah satunya adalah *ijmā*'. *Maṣlahah* versi al-Ṭūfī ini selain merupakan sumber hukum yang otoritatif, ia juga memiliki prioritas di atas sumber hukum Islam yang lain, bahkan, ia dapat mengalahkan *naṣ/ijmā*' apabila terjadi benturan. Hal ini dia dasarkan pada asumsinya bahwa, *pertama*, pengingkar *ijmā*' masih menggunakan *maṣlahah* sebagai sumber hukum. Ini berarti bahwa *maṣlahah* otoritasnya telah disepakati, sedangkan *Ijmā*' masih diperselisihkan. *Kedua*, *naṣ-naṣ* syariah mengandung banyak perselisihan dan kontradiksi. Ia dapat memicu perselisihan yang dikecam dalam syariah. Hal ini berbeda dengan *maṣlahah* yang eksistensinya diakui dan disepakati. Ia dapat menjadi sebab persatuan yang didambakan dalam syariat.
2. Para pakar *uṣūl* menilai otoritas yang al-Ṭūfī berikan kepada *maṣlahah* merupakan konsekuensi logis dari cara berpikir al-Ṭūfī menilai *maṣlahah* sebagai dalil yang independen. Padahal *maṣlahah* sesungguhnya merupakan suatu nilai universal (*ma'na kullī*) yang ditarik dari sekumpulan hukum-hukum secara partikular (*juz'iyāt al-aḥkām*) yang berpijak pada dalil-dalil *tafsīlī*. Dan sebagaimana diketahui bahwa *kullī* tidak memiliki wujud real/konkret dalam dunia nyata kecuali pada wujud konkret *juz'īyyāt*-nya. Adapun dalil *Ijmā*' yang dikemukakan al-Ṭūfī itu sangatlah menggelitik. Bagaimana tidak, ketika ia mengatakan; “*maṣlahah* otoritasnya telah disepakati, sedangkan *Ijmā*' masih diperselisihkan”, maka itu artinya

80 *Ibid.*

ia berkata; “*Ijmā`* lebih lemah dari *maṣlaḥah*, sebab *maṣlaḥah* itu telah di-*ijmā`*, sedangkan *ijmā`* tidak di-*ijmā`*.”

3. Proposisi-proposisi yang disusun al-Ṭūfī untuk mencapai konklusi bahwa *maṣlaḥah* mempunyai otoritas sebagai sumber hukum Islam, mengakibatkan terjadinya kerapuhan pada kerangka epistemologi konsep al-Ṭūfī ini, sehingga dapat dengan mudah runtuh. Kalau konsep ini runtuh, maka sudah merupakan konsekuensi logis/*manṭiqī* apabila upaya-upaya rekonstruksi hukum Islam yang didasarkan pada konsep yang rapuh ini juga rapuh dan ikut runtuh.

4. DAFTAR PUSTAKA

- 'Asqallānī al- Al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar, *Al-Durar al-Kāminah fī 'Ayān al-Mi'ah al-Tsāminah*, Haydarabad: Dā'rah al-Ma'ārif al-'Utsmāniyyah, 1349 H.
- 'Athī al- 'Abd Muhammad Ahmad, *Al-Fikr al-Siyāsī li al-Imām Muhammad 'Abduh*, Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1978.
- Abduh Muhammad, *Risālah al-Tauḥīd*, Cairo: Dār al-Hilāl, 1963.
- Āmidī al- 'Alī ibn Muhammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986.
- Būṭī al- Muhammad Sa'īd Ramaḍān, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2005.
- Farmawī al- 'Abd al-Hayy, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Cairo: Al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah, 1977.
- Ibn al-'Imād Abi al-Falāh al-Hanbalī, *Syadzarat al-Dzahab fī Ahkām Man Dzahab*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.
- Ibn Rajab Zayn al-Dīn Abi al-Faraj, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Kawtsarī al- Muhammad Zāhid, *Maqālāt al-Kawtsari*, Kairo: Dār al-Salām, 2015.
- Mahallī al- Jalāl al-Dīn, *Syarḥ Jam' al-Jawāmi'* diterbitkan bersama *Hāsiyyah al-Bannānī*, Bairut: Dār al-Fikr t.th.
- Rafiqi M. Hidayatullah, "*Al-Syaikh Yūsuf al-Nabhānī, Ārā'uhū wa Mawāqifuhū min al-Madrasah al-Islāhiyyah*", skripsi tidak diterbitkan, Cianjur: Fakultas Syari'ah, STAI Imam Syafi'i, 2018.
- Ṣabrī Syaikh al-Islām Muṣṭafā, *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Ālam min Rabb al-'Ālamīn wa 'Ibādihī al-Mursalīn*, Kairo: Dār al-Āfāq al-'Arabiyyah, 2006.
- Subkī al- Tāj al-Dīn, *Raf' al-Ḥājib 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1999.
- bersama Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ibhāj fī Syarḥ al-Minhāj*, Bairut: Dār al-Kutub al-'lmiyyah, 2013.
- Syāṭibī al- Ibrāhīm ibn Mūsā Abu Ishāq, *Al-I'tisām*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Ṭūfī al- Najm al-Dīn Sulaymān, *Al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in*, Bairut: Muassasah al-Rayyān, 1998.
- Zayd Muṣṭafā, *al-Maṣlaḥah fī al-Tasyrī' al-Islāmiy wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964.