

# Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:  
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

*Nasrullah Yahya*

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses  
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang  
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

*Saifudin Zuhri*

**Norma agama Nasrani dalam paradigma  
uṣūl fiqh inklusif**

*Moh Dahlan*

**Transformasi hukum Islam dalam hukum  
perbankan syariah di Indonesia**

*Ja'far Baehaqi*

# Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

## Daftar isi

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumpulan Qanun Hukum Jināyāh**

*Nasrullah Yabya* ♦ 149-166

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali**

*Saifudin Zubri* ♦ 167-187

**Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif**

*Moh Dablan* ♦ 189-209

**Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia**

*Ja'far Baehaqi* ♦ 211-230

**Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum**

*Abwan Fanani* ♦ 231-250

**Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah**

*Misnen Ardiansyah* ♦ 251-269

**Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia**

*Bambang Iswanto* ♦ 271-284

**Book Review:**

**Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan**

*Mubammad Irfan Helmy* ♦ 285-297



# Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zuhri

*Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) LAIN Walisongo Semarang*

*E-mail: saifudinzubri71@gmail.com*

Al-Tufi intellect in the field of *uṣūl fiqh* impressed liberals and generalist, pure of logical thinking and the knowledge he gained from many cities and many Muslim theologians. No change in the system of theology. *Maṣlaḥah* concept used instead *ra'yu* free without limit, but methodological step with existing laws, customs used by the companions of the Prophet Umar, may Allah be pleased, and Imam Malik. The methodology used is *bayān* (exegesis) also *taqyīd* and *taḥdīd an-naṣ*. Being based on *bayān* (exegesis) also *taqyīd* and *taḥdīd an-naṣ* and custom law, their values are as implemented by the method of *ijtihād takhṣīṣ munfaṣil*. It is used as a method to cope with the statement of the Koran that seem contradictory to each other. The goal is to create distance and theistic concept of *fiqh* imperative at that time, by directing the point of view of jurisprudence that not only theological but also humanistic.

Intelektualitas Al-Tufi dalam bidang *uṣūl fiqh* terkesan liberalis dan generalis, murni dari pemikiran logis dan pengetahuan ia peroleh dari banyak kota dan banyak teolog muslim. Tidak ada perubahan dalam sistem teologinya. Konsep *maṣlaḥah* yang digunakan bukan *ra'yu* bebas tanpa batas, namun metodologis melangkah dengan hukum yang ada, kebiasaan yang digunakan oleh sahabat Nabi Umar, ra. dan Imam Malik. Metodologi yang digunakan adalah *bayān* (penafsiran) juga *taqyīd* dan *taḥdīd an-naṣ*. Dengan berbasis kepada *bayān*, *taqyīd* dan *taḥdīd an-naṣ* dan hukum adat, nilai-nilai mereka adalah seperti yang diterapkan oleh metode *ijtihād takhṣīṣ munfaṣil*. Hal ini digunakan sebagai salah satu metode untuk mengatasi pernyataan dari Al-Quran yang tampak kontradiktif satu sama lain. Tujuannya untuk membuat jarak konsep fikih imperatif dan teistik pada waktu itu, dengan mengarahkan titik pandang fikih yang tidak hanya secara teologis tetapi juga humanistik.

**Keywords:** *Maṣlaḥah; Ratio; Ijtihād; Culture; Exegesis*

## Pendahuluan

Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, di mana pola kehidupan utilitarian menjadi populer, maka gerakan-gerakan modernisme dalam hukum Islam gigih berusaha mencari landasan atau pijakan yang mampu membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menemukan landasan itu dalam teori *maṣlaḥah*. Karena itu perhatian ilmiah dicurahkan untuk mengkaji teori *maṣlaḥah* ini.

Pada tahun 1867 Khaerudin Phasa dalam kitabnya *Aqwam al-Mamālik* mengukuhkan kembali bahwa prinsip *maṣlaḥah* harus menjadi pedoman tertinggi pemerintah. Ini sangat penting karena bisa dipakai untuk membenarkan perubahan lembaga-lembaga demi kepentingan umum (Muslim World, 1980: 164). Pada tahun 1899 Muhammad Abduh dalam pidatonya tentang pembaruan-pembaruan sistem peradilan di Mesir dan Sudan, menekankan juga tentang penggunaan *maṣlaḥah* sebagai prinsip pembimbing dalam pembuatan hukum (Abduh, 1899 : 761).

Schacht (1899: 761J) menyatakan bahwa prinsip *maṣlaḥah* menurut 'Abduh, lebih disukai dari pada penerapan hukum Islam secara harfiah (Schacht, 1961: 406). Henry Laoust, sebagaimana dikutip J. Schacht juga menyatakan bahwa prinsip *maṣlaḥah* adalah salah satu dari dua gagasan yang mendasar atasnya. Abduh memandang Islam lebih unggul dari pada Kristen. Karena prinsip ini pulalah Islam memiliki kesadaran akan realitas secara lebih maju dari pada Kristen. Khairuddin dan 'Abduh kedua-duanya menyebut *maṣlaḥah* sebagai prinsip penafsiran hukum dan dengan demikian juga merupakan prinsip perubahan, dinamisme dan adaptabilitas.

Sejumlah besar sarjana muslim modern di bidang hukum Islam seperti: Rasyid Rida, Subhi Mahmasani, 'Abdul Razzaq as-Sanhuri, Ma'ruf ad-Duwalibi, Mustafa al-Shalabi, 'Abdul Wahhab Khallaf, Muhammad al-Khudari dan Mustafa Abu Zaid (Dualibi, 1965: 442). Mereka sangat apresiatif terhadap implementasi *maṣlaḥah*, lebih kurang sejalan dengan konsep al-Tufi.

Eksistensi teori al-Tufi semakin kuat seiring dengan hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an. Ketika teks al-Qur'an dibaca, dipahami, ditafsirkan dan ditakwilkan oleh para mufasir dan oleh siapapun juga, maka hermeneutika selalu muncul

dan memang tidak perlu dihindari (Edwards (ed),1972: 489-490). Memang, pada mulanya al-Qur'an adalah kalam Allah yang tanpa suara dan huruf, (Nasution, 1987: 143-144). Namun, al-Qur'an yang kita baca sekarang adalah sebuah teks dengan memilih bahasa Arab sebagai sarana komunikasinya (Hazm,1996: 38-43).

Kita yakini al-Qur'an besumber dari zat yang metafisis, transendental, pesan dan makna yang dikandungnya tiada lain untuk manusia. Karena itu penggaliannya tidak terlepas dari ra'yu manusia, yang tidak mungkin menggunakan metode khusus sesuai dengan realitas ra'yu ketuhanan. Teks al-Qur'an dikukuhkan dengan ketentuan Tuhan yang absolut-eternal (*naṣ Ilahi*), namun teks tersebut dihadapkan kepada manusia (teks insani) sejak masa awal diturunkannya yang kemudian diikuti pembacaannya oleh Muhammad saw. Pembacaan yang berarti pemahamannya merupakan bentuk paling awal persentuhan teks dengan ra'yu manusia. Di saat sebuah teks telah berhadapan dengan ra'yu manusia, maka sifat sakral dan absolutnya hanya ada pada zat Tuhan, yang pada ra'yu manusia menjadi sesuatu yang bersifat *ijtihādī* (Hazm, 1964: 38-43).

Sebagaimana Abdullah Darraz mengatakan, bahwa lafaz redaksional al-Qur'an adalah *ḥammalah li al-wujūb* (Darraz,1966: 110-111). Makna pesan Allah yang terkandung dalam teks al-Qur'an, tidak terlepas dari daya tangkap para mufasirnya tidak sama persis dengan apa yang dikehendaki Allah, karena memang ra'yu manusia tidak akan sampai ke sana. Lebih-lebih bila dikaitkan dengan ruang dan waktu antara keduanya telah lama dan jauh berbeda, dan lebih-lebih lagi Allah tidak mempunyai ruang dan waktu.

Ketiga unsur, pemberi wahyu (Allah), teks al-Qur'an dan manusia (interpreter), atau istilah lain, tujuan, teks dan tafsir tidaklah mungkin dipadukan secara hakiki. Karenanya makna teks al-Qur'an berada dalam teks, ra'yu pengarang dan ada pada ra'yu pembacanya. Istilah lain, *in the world of the text, the world of author and the world of reader*. Ketiga unsur ini harus benar-benar diperhatikan karena bisa menjadi pembantu dan pada waktu yang sama bisa membelokkan dalam memahami makna suatu teks *naṣ* (Supena 2002: 258).

Dari segi *mantuqnya*, redaksinya bersifat tetap (*thābit*), tetapi dari segi *maḥbūm* terhadap redaksionalnya bisa bersifat *mutaḥarrik- mutagbāyir*. Sifat tetap dan berubahnya suatu *naṣ* melekat pada setiap *naṣ* sejak pembuatannya sudah dikodifikasikan. Seperti *naṣ* al-Qur'an. Sedangkan yang periwayatannya melalui lisan ke lisan, meskipun hanya selang beberapa

waktu, seperti hadis Nabi, maka akan menimbulkan multi tafsir terhadap isi redaksionalnya, dan juga menimbulkan kesamaran dari segi *wurūdnya* (Thalib, 1979: 20). *Naṣ-naṣ* semacam ini tetap mengundang perselisihan tentang kejelasan dan kesamaan makna yang dikandungnya. Ditegaskan oleh Abu Zaid, teks itu telah kehilangan sifat permanennya meskipun dalam bentuk redaksionalnya, dan karena itu menjadi garapan ijtihād (Zayd, 1994: 119).

### Rancang bangun teori *maṣlahah* al-Tufi

Al-Tufi mengartikan *maṣlahah* sebagai: *Sebab yang membawa dan melahirkan kebaikan dan manfaat yang sejalan dengan tujuan syar'i baik yang berkaitan dengan ibadah maupun mu'amalah* (al-Tufi, 1009:138). *Maṣlahah* sebagai suatu metode ijtihad untuk menetapkan hukum bertujuan mencapai kemaslahatan umat, serta untuk menghindarkan dari kemafsadatan, tolak ukurnya bukan saja dikembalikan *naṣ syara'*, melainkan juga dikembalikan pada akal manusia yang berupa kebiasaan-kebiasaan yang ada (adat). Bahkan suatu ketika *maṣlahah* harus didahulukan dari pada *naṣ* dan *Ijma'*, karena ia memandang *maṣlahah* adalah dalil yang terkuat. Bertolak dari sinilah, al-Tufi membangun teori *maṣlahah* melalui 4 asas, yaitu:

Asas yang pertama

استقلال العقول بادراك المصالح والمفاسد.

“Akal semata (tanpa konfirmasi *Naṣ*) dapat mengetahui kebaikan dan keburukan”.

Al-Tufi berpendapat akal manusia mampu mengetahui kebaikan dan keburukan dalam persoalan muamalah dan adah (hukum adat). Ia mengatakan (Hamid, 1971: 543-547):

ان الله عزّ وجلّ جعل لنا طريقا الى معرفة مصالحنا عادة فلا تتركه لأمر مهمّ يقصد  
النصوص الشرعية يحتمل ان يكون طريقا الى المصلحة وألا يكون

Lebih lanjut al-Tufi mengatakan (al-Tufi, 1993: 143-144):

ولا يقال ان الشرع اعلم بمصالحهم فليؤخذ من ادلته, لأننا نقول قد قررنا ان رعاية  
المصلحة من ادلة الشرع وهي اقواها وخصتها فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم ان هذا انما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجارى العقول والعبادات. اما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل. فاذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن افادتها علمنا انه احا لنا في تحصيلها على رعايتها كما ان النصوص لما كانت لاتفى بالأحكام علمنا ان احلنا بتمامها على القياس وهو الحاق المسكوت عنه بالنصوص عليها بجامع بينهما  
Asas yang kedua (Hamid, 1971: 543-547):

المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص

“Maṣlahah merupakan dalil syara’ mandiri yang kehujjahannya tidak tergantung (pada kesaksian) naṣ”.

Ketika akal itu mampu mengetahui kebaikan, tentu *maṣlahah* mampu berdiri sendiri sebagai hujjah, tidak harus ada konfirmasi *naṣ*. Al-Tufi menyatakan bahwa batasan *maṣlahah* itu adalah *al’Urfu* (al-Tufi, 1993: 241). Menurut kami (al-Tufi, 1993: 241):

ان رعايتها في ذلك (غير العبادات) هي قطب مقصود الشرع منها, بخلاف العبادات فانها حق الشرع ولا يعرف كيفية ايقاعها الا من جهته نصا او اجماعا

Al-Tufi secara tegas menyatakan (al-Tufi, 1993: 274):

واعلم ان هذه الطريقة التي قررناها مستفيد من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصلحة المرسله على ما ذهب اليه مالك, بل هي ابلغ من ذلك وهي التأويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات, وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام

Al-Tufi berkesimpulan (al-Tufi, 1999, jilid 1: 142-143):

هذا دليل قوي لا يتجه القدر فيه ولا يرد عليه ما ذكر من المنع من زراعة العنب ونحوه اذ هو مصلحة لا ننا نقول: هذه مصلحة نص الشرع على عدم اعتبارها والعمل بالمصلحة المرسله انما هو اجتهادي. فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها لكان دفعا للنص بالاجتهاد وهو فاسد الاعتبار



Asas yang ketiga (al-Tufi, 1998: hlm. 241):

### مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات

“Ruang lingkup beramal dengan maṣlahah adalah pada bidang muamalat dan adat.”

Al-Tufi menegaskan, jika hukum-hukum yang menyangkut ibadah, maka dalil yang diakui adalah *naṣ*, *Ijma'* dan sumber hukum lainnya, tetapi jika berkaitan dengan muamalah dan yang sejenis, ia menegaskan (al-Tufi, 1945: 277):

اما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تكرر. فان اتفقا فيها ونعمت كما اتفق النص والاجماع والمصلحة على اثبات الاحكام الخمسة الكلية الضرورية, وهي قتل القاتل والمرتد وقطع القاذف والشارب ونحو ذلك من الاحكام التي وفقت فيها ادلة الشرع المصلحة وان اختلفا فان امكن الجمع بينهما بوجه ما جمع مثل ان يحمل بعض الادلة على بعض الاحكام او الاحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضى الى التلاعب بالادلة او بعضها. فان تعذر الجمع قدمت المصلحة على غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام " لا ضرر ولا ضرار " وهو خاص في نفي الضرر (المستلزم لرعاية المصلحة) فيجب تقديمه. ولا المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين ( باثبات الاحكام) وباقي الادلة كالوسائل, والمقصود واجبة التقديم على الوسائل.

Terkait dengan hukum-hukum ibadah, sungguhpun yang diakui adalah *naṣ*, *ijma'* dan dalil-dalil lainnya, tetapi bukan berarti tidak ada *ijtihād*, seperti dalam kasus yang terkait sabda Rasulullah ketika selesai perang *ahzab*, “Jangan kalian melakukan salat asar melainkan setelah sampai di Bani *Quraidah*”. Ternyata ada sebagian sahabat yang melakukan salat asar sebelum sampai di Bani *Quraidah*. Al-Tufi menyatakan: Dalil-dalil ibadah adakalanya satu dan menyatu, dan adakalanya banyak dalilnya. Kalau dalil itu menyatu seperti dalam suatu masalah ada dalil ayat al-Qur’an, Hadis atau *Qiyas* dan lain-lainnya, maka hukum itu ditetapkan sesuai dengan pengertian salah satu dalil tersebut. Dan jika dalilnya banyak, misalnya dalam satu masalah terdapat dalil dari al-Qur’an, Hadis, *Qiyas*, *Istishab* dan lainnya, kalau dalil-dalil itu senada baik unsur positif maupun negatifnya, maka hukum

itu ditetapkan berdasarkan dalil-dalil itu. Tetapi apabila dalil-dalil itu terdapat kontradiksi dalam menghadapi suatu masalah, kemungkinan bisa dikompromikan dan adakalanya tidak bisa dikompromikan. Bila mungkin dikompromikan, harus dikompromikan, karena sesungguhnya dalil-dalil itu untuk diamalkan, bukan digugurkan. Sungguhpun demikian cara mengkompromikan harus dengan jalan yang bijaksana, saling mendekatkan dan jelas. Tidak terkesan mempermainkan dalil-dalil syara'. Pada gilirannya, kalau ternyata tidak bisa dikompromikan, ijma' harus didahulukan dibanding dalil-dalil lain, dan dalil naş harus didahulukan dibanding dalil-dalil lain selain ijma'(al-Tufi, 1945:274-275).

Asas yang keempat

### المصلحة اقوى ادلة الشرع

“Maşlahah adalah dalil syara' terkuat.”

Dalil-dalil syara' menurut al-Tufi baik yang telah disepakati maupun yang masih diperselisihkan para ulama usul, berjumlah 19. Setelah diadakan penelitian, semua pendapat ulama telah tercakup di dalamnya. Kesembilan belas itu adalah: (1) *al-Kitab*, (2) *al-Sunnah*, (3) *Ijmā' al-Ummah*. (4) *Ijmā' ahl al-Madīnah*, (5) *al-Qiyās*, (6) *Perkataan Sahabat Rasul*, (7) *Al-Maşāliḥ al-Mursalab*, (8) *al-Istishāb*, (9) *Al-Barā'ah al-Aşliyyah*, (10) *al-'Anwaid*, (11) *Istiqrā'*, (12) *Saddu al-Zarīah*, (13) *Istidlāl*, (14) *al-Istihṣān*, (15) *al-Akhdh bi al-akhdh* (mengambil yang lebih ringan), (16) *al-Ismah*, (17) *Ijmā' ahl al-Kufah*, (18) *Ijmā' ahl al-Itrah* (keluarga Nabi, dan (19) *Ijmā' al-Khulafā al-Rāshidīn* (al-Tufi,1945: 237).

Dari 19 dalil tersebut, dalil yang terkuat adalah *naş* dan *Ijma'*. Keduanya ini terkadang selaras dan terkadang bertentangan dengan maşlahah. Jika selaras, maka dalil maşlahah tidak perlu dipertentangkan lagi, karena sudah ada kesepakatan tiga dalil sekaligus (*naş*, *ijma'* dan maşlahah) bagi suatu peristiwa hukum berdasarkan hadis *la ḍarara* tersebut. Jika antara keduanya bertentangan, maka maşlahah harus didahulukan dengan metode *tabṣyṣ* dan *tabḥyīn*, bukan dengan cara meninggalkan atau membekukan keduanya. Seperti mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur'an dengan cara *bayān* (al-Tufi, t.t:107-109). Al-Tufi menyatakan (al-Tufi dalam Wahab 1972: 107-108):

وان خالفها وجب تقدم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما  
لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم على القران بطريق  
البيان

(al-Tufi, t.th.: hlm.107-109)

ان رعاية المصاححة اقوي من الاجماع. ويلزم انها ادلة الشرع, لان الاقوي من  
الاقوي اقوي

Al-Tufi hanya mengakui ijma' dalam bidang ibadah dan yang sejenis, seperti hukum *ḥad*, *qisās* atau hukum lain yang telah ditentukan rinciannya yang memang tidak bisa diketahui kecuali dari *naṣ* atau yang menjadi pegangan *naṣ*.

### Pengaruh teori maṣlaḥah di Indonesia

Dalam sejarah perkembangan pemikiran telah nyata bahwa tidak ada suatu konsep yang lahir dalam posisi fitrah tanpa pengaruh ruang, waktu maupun pemikiran seseorang. Pemikiran hukum Islam di kalangan ulama Indonesia juga mengalami proses seperti ini. Artinya ada pihak-pihak tertentu yang mempengaruhinya. Paling tidak untuk mengukur keabsahan pengaruh itu adalah dengan cara meneliti corak pemikiran para ulama maupun suasana religius yang berkembang di Indonesia

Dari hasil kajian ini, ijtihad dan pemikiran at-Ṭūfi ini berpengaruh menimbulkan dua corak gerakan yuristik: *Pertama*, Dari yang khusus kepada yang umum. Dari yang pertama ini melahirkan kajian latar-belakang dimana ketentuan *naṣ* itu diwahyukan sehingga dapat diketahui ditetapkannya Shari'at itu bertujuan untuk membeck up kemaslahatan pada waktu itu. Dalam pada itu apabila kemaslahatannya berbeda karena perbedaan *ḍurūf*, penafsiran teks wahyu dapat disesuaikan.

*Kedua*, dari yang umum kepada yang khusus. Dari kajian kedua, ini melahirkan pemikiran bahwa situasi dan kondisi kontemporer juga harus dikaji agar prinsip-prinsip penerapan hukum Islam tidak terlepas darinya. Artinya kondisiril masyarakat menjadi pertimbangan penting di dalam *isbāt al-ḥukm* sehingga bisa saja maṣlaḥah didahulukan dari pada *naṣ*. Dari dua gerakan yuristik ini bermuara ujungnya pada pembaharuan metodologi hukum Islam menuju fiqh kontekstual yang tidak terlepas dari akar budaya masyarakat.

Disinyalir oleh Syafruddin Prawiranegara bahwa kesalahan umat Islam selama ini adalah tidak mengakui kebebasan berpikir. Dia menolak pembatasan ijtihād dengan tidak boleh menyimpang dari bunyi tekstual hadis. Menurutnya, hadis itu hanya pendapat manusia biasa

yang relatif, dan hanya terbatas pada ruang dan waktu yang dikenalnya. Sebagai contoh keterangan Nabi tentang zakat hanyalah berlaku bagi type masyarakat abad ke-7, atau abad lain yang type masyarakatnya mempunyai kesamaan. Peraturan zakat yang diderivasi dari al-Qur'an dan hadis, seperti kewajiban zakat kurma, unta dan lain-lain hanyalah cocok buat masyarakat yang sederhana. Apabila ketentuan semacam ini sekarang harus diterapkan secara *leterlijk*, maka orang zaman sekarang harus tetap naik delman, dan tidak boleh naik mobil (Prawiranegara, 1978: 4-15).

Gagasannya tentang reaktualisasi ajaran Islam sejak tahun 1985 dalam berbagai kesempatan sosialisasi, berulang kali Munawir Sjadzali mengutip maṣlaḥah al-Tufi. Dan ternyata mulai tahun 90-an mulai mendapatkan sambutan hangat dari berbagai ulama di Indonesia, utamanya reaktualisasi hukum Islam dalam bidang perbankan. Kini telah lahir UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, Munawir Sadzali menyatakan: “Kalau kita dengan rasa penuh tanggung jawab kepada Islam-berusaha memahami ajaran Islam yang luhur itu dengan memanfaatkan akal budi, maka kita bukan yang pertama yang berbuat demikian. Dan hanya dengan meneladani keberanian Umar bin Khatab itu umat Islam tidak akan kedodoran dalam menyongsong abad 21 mendatang dengan perkembangan hidup yang amat pesat nanti (Sjadzali, 1997: 77-78).”

Abdurrahman Wahid, yang sering dipanggil Gus Dur, dalam upaya pribumisasi Islam, mengimbau agar kita menghargai budaya, sebanyak mungkin menyerap adat dan budaya lokal ke alam Islam. Artinya pehaman terhadap *naṣ* dikaitkan dengan masalah-masalah aktual di Indonesia. Sebagai contoh, secara budaya Assalamu'alaikum adalah sekedar ucapan terbaik-baik, jika bertemu orang. Karena itu, secara budaya, ucapan salam itu bisa digantikan dengan selamat pagi dan sebagainya. Akan tetapi harus diingat bahwa di dalamnya terdapat dua persoalan yang menyangkut norma. Pertama, memulai salam memang tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban sehingga ucapan itu tidak bisa digantikan dengan ucapan selain yang telah ditetapkan. Kedua, ucapan salam merupakan bagian tak terpisahkan dari salat (Qomar, 2002:176).

Masdar Farid menegaskan: “Pada dasarnya tidaklah ada Shari'at yang bersifat mutlak, dan secara apriori berlaku untuk segala ḍurūf (waktu, tempat dan keadaan). Sebagai jalan atau cara bagaimana suatu tujuan dicapai, Shari'at mestilah bersifat dinamis dan kontekstual.

Satu paket Shari'at yang cocok untuk mencapai tujuan dalam suatu *ḍurūf* sosial tertentu dengan serta merta cocok untuk mencapai tujuan yang sama dalam *ḍurūf* yang berbeda. Ini berlaku bukan saja hanya untuk Shari'at yang dirumuskan sendiri oleh manusia, tetapi juga mengena pada Shari'at yang ditawarkan oleh Tuhan sebagai ekspresi rahmat-Nya yang berlimpah kepada manusia. Sesungguhnya prinsip relativitas dan kontekstualitas Shari'at ini sangatlah jelas. Dalam al-Qur'an, prinsip tersebut diakui secara eksplisit dalam ayat yang berbunyi; *Li kullin ja'alnā min-kum shir'ah wa minbāj. Untuk masing-masing kalian* (selaku komunitas yang berbeda), *kami canangkan Shari'at dan metode yang juga berbeda*. Akan tetapi, lantaran kerangka pemahaman keagamaan yang dogmatis-formalistis seperti diungkapkan di atas, prinsip kontekstualitas yang sejelas itu menjadi kabur dan atau dikaburkan. Akibatnya, apa yang sebenarnya relatif telah dimutlakan, dan yang sebenarnya dinamis telah distatiskan. Shari'at yang berarti jalan dan cara (*waṣīlah*) untuk mencapai tujuan, telah diberi derajat kemutlakan seperti halnya tujuan (*gayah*) (Qomar, 2002: 201).

Hendaknya selalu dipahami bahwa bangunan pemikiran fiqh yang fundamental adalah kemaslahatan, kemanusiaan universal atau keadilan sosial. Tawaran ijtihad apapun, baik didukung dengan *naṣ* atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kacamata Islam adalah sah dan umat Islam terikat untuk merealisasikan. Karena itu, kata Agiel Sirodj harus ada suatu pembaharuan yang menggunakan pemikiran rasional yang disandarkan pada ketentuan *naṣ*. Pemahaman terhadap ketentuan *naṣ* itulah yang harus dikembangkan dengan mengoreksi pemahaman lama. Ketentuan *naṣ* baik dari al-Qur'an maupun al-hadis yang dipandang *qaṭi* oleh ulama tertentu bisa jadi hanya *ẓanni* oleh ulama lain. Begitu juga *naṣ* yang dipandang *qaṭi* pada masa tertentu menjadi *ẓanni* pada masa yang lain karena perubahan setting sosial, ilmu pengetahuan dan teknologi. Lebih dari itu mungkin saja terjadi bahwa suatu *naṣ* mengandung aspek *qaṭi* dan *ẓanni* sekaligus. Karena itu dalam berijtihad untuk mengambil kesimpulan hukum perlu diperhatikan *maqāṣid al-Sharī'ah*, agar hukum tidak sekedar demi hukum. Tiada lain tujuan hukum itu ialah demi keadilan, kemaslahatan, mencegah timbulnya kedaratan dan kerusakan

Sahal Mahfudh, dalam beberapa tulisannya seperti *Menggagas Fiqih Sosial*, dia sering memahami pendekatan *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan. Gagasan ini pada akhirnya dikukuhkan dalam muktamar NU di Cipasung dengan

masuknya masalah sebagai pertimbangan utama dalam keputusan-keputusan komisi masa'il dīniyah (Qomar, 2002: 242).

Dari kalangan modernisme Islam seperti Nurcholis Majid, Usep Fathuddin, Utomo Dananjaya, Djohan Effendi dan Dawan Rahardjo merasakan adanya ketidakmampuan sebagian kaum muslimin untuk membedakan nilai-nilai transendental dengan nilai-nilai temporal. Sering kali terjadi nilai-nilai yang sebetulnya merupakan sesuatu bersifat *ẓannī-ijtibādī* diberlakukan sebagai hal yang *qat'i* dan sakral. Sementara yang bersifat sakral seperti nilai, moral dan etika seringkali diberlakukan sebagai sesuatu yang profan (Haryono, 2002 :227).

Ideologi ijtihad kalangan Islam modernis pada fikih kemanusiaan ini bertumpu pada 3 hal. *Pertama*, mengambil posisi ijtihad bebas sebagai sesuatu yang sepenuhnya secara eksplisit didukung oleh Shari'ah sejalan dengan kemaslahatan manusia. *Kedua*, kaum muslimin bebas untuk mengambil sikap netral dalam sesuatu hal yang dibiarkan terbuka oleh Shari'ah dan diberikan otonom bagi mujtahid sejalan dengan maqāsid al-hukmu untuk berpendapat sesuai dengan akal budi dan kecerdasan manusia (silent Shari'ah). *Ketiga*, syariah bersifat Ilahiah dan ditujukan bagi penafsiran penafsiran manusia yang beragam (interpreted Shari'ah). Bagi kelompok ini bahasa al-Qur'an berkoordinasi dengan esensi dari wahyu, namun isi dan makna dari wahyu tidaklah esensial bersifat verbal melainkan perlu penafsiran sesuai konteks budaya dan masyarakatnya.

Kata-kata al-Qur'an tidaklah mencakup seluruh pemahaman makna tentang wahyu Tuhan, sehingga memerlukan upaya untuk memahami apa yang menjadi dasar dari bahasa wahyu tersebut. Untuk membawa wahyu ke dataran praksis perlu penafsiran secara integral yang berhubungan dengan esensi wahyu, konteks historis, ruang dan waktu berdasarkan penafsiran rasional untuk mencari solusi yang tepat yang berpihak pada kepentingan rakyat. Dibolehkan untuk menciptakan teks-teks baru berdasarkan pergulatan dari berbagai identitas pengetahuan maupun kemampuan kita dalam merekonstruksi keberagaman Islam yang khas budaya Indonesia (Pribadi, 2002 :227).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa pemikiran al-Tufi berpengaruh secara langsung seperti Munawir Sjadzali dan Ibrahim Hosen maupun tidak langsung seperti kalangan para cendekiawan muslim di Indonesia dalam pengembangan kontekstualisasi hukum Islam sehingga sangat dinamis. Dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia dari kalangan

mereka itu ada yang bersifat antisipatif dengan menunjukkan tantangan masa depan serta memberikan solusinya; ada yang bersifat elektif sehingga masalah sebagai pertimbangan terdepan dalam menetapkan hukum Islam; ada yang bersifat konseptual dengan mengkritik metodologi hukum Islam disertai memilih menggunakan masalah versi imam Malik; ada yang bersifat divergen karena liberasi pemikirannya sering mengadakan lompatan-lompatan pemikiran, ada yang bersifat integralistik dengan lebih memilih hubungan yang harmonis antara *naş* dan realitas; dan ada yang bersifat responsif yang peka untuk memberikan jawaban terhadap keresahan umat yang telah dan sedang terjadi

### **Fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial**

Kehadiran al-Tufi sebagai salah satu ulama intelektual-genius, dan penulis produktif yang bergaya liberalis pada masa itu sangat berarti kaitannya dengan pembukaan pintu ijtihad. Al-Tufi adalah salah satu fuqahā yang berusaha membuka pintu ijtihād seluas-luasnya yang selama itu masih terkesan tertutup rapat dengan menempuh *maşhab manbājī*, bersikap moderat dengan mengembangkan *ihyā' al-fikrah al-Islāmiyyah wa al-ijtihād al-maşlahah*.

Implementasi ijtihād al-Tufi bukan saja ijtihād yang bersifat *bayāni* dan *qiyāsi*, melainkan lebih diarahkan pada ijtihād *istişlahī* ili *ithbāt al-hukm* dalam bidang *muā'malah* dan *'ādah* di dalam rangka menyelaraskan kehidupan Islam sesuai dengan ajaran agama dalam realitas kekinian.

Ijtihād *istişlahī* diimplementasikan karena sesungguhnya hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an maupun oleh Rasulullah pada dasarnya *li maşālih al-'ibād*. Seorang mujtahid yang melakukan ijtihad adalah benar, karena hukum Allah tidak satu, tetapi mengikuti dugaan orang yang melakukan ijtihad. Hukum Allah berada dalam hak setiap mujtahid sesuai dengan hasil dugaan ijtihadnya (Al-Amidy, t.t: 246). Dalam pada itu, *maqāşid al-hukm* sudah seharusnya menjadi acuan mujtahid dalam *ithbāt al hukm*. Ketentuan hukum apa saja yang ditetapkan berdasarkan ra'yu mujtahid sesungguhnya bukanlah mengeluarkan hukum ciptaan mujtahid. Ia hanya menemukan, melahirkan dan mengeluarkan hukum, seperti ketika kita menciptakan sesuatu, pada hakikatnya pencita itu adalah Allah swt.

Penetapan hukum berdasarkan metode *istişlahī* bi *al-ra'yi* bisa saja dinilai kontradiksi dengan *naş* yang bersifat *qat'i*. Tetapi melalui pendekatan hermeneutik dengan menyadari al-Qur'an tidak terlepas dari historisitasnya, bukan suatu hal yang *absurt naş qat'i* termasuk wilayah ijtihādī.

Atas acuan tujuan hukum dengan pendekatan hermeneutik ini, pernyataan al-Tufi bahwa masalah sumber hukum tersendiri lepas dari *naş*, dimaksudkan limitasi ruang lingkup ijtihād yang selama ini hanya boleh pada wilayah *naş ẓanni*, perlu dikembangkan juga pada *naş qaṭ'i* sepanjang memenuhi kemaslahatan bagi manusia. Dengan demikian ruang lingkup ijtihād: *Kullu naş majal al-ijtibād walau kāna şarīhan qaṭ'īyan al-dalālah*.

Sisi lain bahwa *maşlahah* sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri lepas dari *naş*, mengisyaratkan bahwa bangunan sumber hukum fiqh yang fundamental adalah kemaslahatan, kemanusiaan dan keadilan sosial. Tawaran ijtihād apapun baik didukung dengan *naş* atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kaca mata Islam adalah sah dan harus ada kesungguhan kita untuk merealisasikannya. Kaidah yang ditawarkan: *Iḫa şabbat al-maşlahah fa huwa madh habi*. Atas dasar ini segala hukum yang berorientasi kemaslahatan didasarkan pada realitas kemaslahatan masyarakat pada umumnya sehingga tidak terjebak pada penafsiran wahyu yang hanya berorientasi pada kemaslahatan sepihak, misalnya hanya terfokus pada kemaslahatan bagi para pengambil kebijakan seperti para penguasa. Dari sinilah sebenarnya al-Tufi mengimplementasikan konsep *maşlahah* nya dalam bidang fiqh (hukum), sehingga persoalan kemaslahatan itu benar-benar menyentuh masyarakat kecil, bukan hanya berorientasi pada penguasa. Persoalan keadilan, persoalan pemerataan ekonomi, kesehatan, pendidikan, keamanan dan lain sebagainya benar-benar menyentuh dan membela kepentingan rakyat tertindas, *mustad'afīn*. Seperti imam Nawawi menolak memberikan fatwa pengambilan dana dari seluruh rakyat Syam untuk biaya perang mempertahankan negara dari kemungkinan serangan bangsa Babar, dengan alasan karena rakyat sedang susah dan sengsara. Menurut pendapatnya anggota kerajaan saja yang harus mengeluarkan biaya perang karena mereka telah cukup menikmati kekayaan yang melipah di mana dayang-dayang mereka saja berpakaian serba mewah bertahtakan emas dan intan berlian. Tidak seharusnya rakyat kecil yang kita peras, karena mereka sudah susah jangan ditambah kesengsaraannya (Zainuddin, 1992: 23-24).

Jadi, konsep fikih al-Tufi bukan didasarkan atas hukum legal-formal yang bersifat tektual yang cenderung memihak sehingga bersifat agresif dan reaksioner. Tetapi konsep fikihnya cenderung menisbikan labelisasi istilah agama, yakni mengoperasioanalisisikan ajaran agama yang substantif yang bersifat *rahmatan li 'al-ālamīn*. Karena itu upaya yang dilakukan al-Tufi



adalah penerapan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih terbuka, dialogis dan konteks dengan acar budaya yang ada.

*Maṣlaḥah* yang berdasarkan ra'yu ini bukan berarti ra'yu bebas tanpa landasan dan pijakan, melainkan berpijak pada adat dan realitas kemaslahatan manusia sebagaimana yang dipraktekkan para sahabat dan para imam maḥḥab seperti yang banyak dilakukan oleh Umar, ra. dan Imam Malik. Dalam hal ini metode yang dipakai berupa *bayān*, *takḥyīs* maupun *taqyīd* dan *taḥḍīd al-naṣ*. Dalam hal *takḥyīs* masuk dibawah pengertian *takḥyīs munfaṣil*. Karena itu ketetapan hukum yang berdasarkan maṣlaḥah tidak boleh terlepas dari *maqāṣid al-ḥukm*. Itulah sebabnya al-Tufi dengan tegas membatasi berlakunya maṣlaḥah pada bidang mu'amalah dan adat, bukan pada bidang ibadah dan muqaddarat.

Ulama yang hidup memasuki masa modern sangat *apresiatif* terhadap al-Tufi yang telah berusaha menerapkan maṣlaḥah dalil mandiri lepas dari *naṣ*. Pada akhirnya banyak negara-negara yang aturan hukumnya didasarkan pada maṣlaḥah. Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, dimana filsafat utilitarian mulia menonjol, maka ulama Islam yang tergabung dalam gerakan modernisme berusaha mencari landasan atau pijakan sumber hukum Islam yang mampu mengilhami mereka menyesuaikan diri dengan kondisi yang berubah. Dengan demikian metode *maṣlaḥah* diharapkan mampu menjadi prinsip perubahan, elastisitas dan adaptabilitas fiqh dengan metode pemahaman fikih digeser dari paradigma kebenaran fikih ortodoksi (hitam putih) menjadi paradigma pemahaman fikih sosial (berwatak pemahaman bernuansa). Usaha-usaha yang dapat dilakukant antara lain: *Pertama*, berupaya terus interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru sejalan dengan kemaslahatan yang ingin dicapai oleh tujuan hukum Islam, sehingga fikih tidak hanya berlaku pada hukum kekeluargaan, melainkan fikih mampu memberikan jawaban problem-problem sosial yang sedang dihadapi masyarakat (antisipatif).

*Kedua*, tidak ada upaya untuk *naqd an-naṣ bi al-maṣlaḥah*; melainkan *tabḍīl* untuk merelevansikan dan memberikan alternatif-alternatif hukum yang lain sejalan dengan konteksnya; sebab tidak mungkin ada maṣlaḥah *ḥakikiyah* bertentangan dengan *naṣ qaṭ'i*. *Naṣ qaṭ'i* itu identik dengan maṣlaḥah *ḥakikiyah*. Ketika ada maṣlaḥah dinyatakan bertentangan dengan *naṣ* harus dicari dalālahnya yang sejalan dengan hukum adat yang berlaku sebagaimana

praktek imam Malik.

*Ketiga*, makna bermazhab diubah dari cara bermazhab tekstual yang berwatak hitam-putih yang melahirkan *ta'aşşub* ke arah *bermazhab mutlak* secara metodologis (*madhhab manhaji*) yang berwatak *ijtibādī*. Tolak ukur validitas paham keagamaan bukan dari sudut penalaran murni akal maupun teks ajaran (*naş*) melainkan kenyataan sejauhmana paham itu mampu menjamin keadilan, kemanusiaan dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat (eklektik).

*Keempat*, verifikasi mendasar, mana hukum yang pokok (*uşūl*) dan mana yang cabang (*furū*), diletakkan di mana *qaṭ'i* dan *ẓanninya* dan mana yang strategis dan mana yang aplikatif-teknis sehingga *maqāşid al hukem* tercapai.

*Kelima*, harus ada penyadaran bahwa istilah *keqaṭ'iyyan* dan ke-*ẓanniyān naş* adalah sebuah ketentuan dari para ahli *uşūl*, karena itu ketentuan *naş ini qaṭ'i* dan *naş* itu *ḍanni* adalah bukan suatu kepastian, karena para ulama *uşūl* sendiri ada perbedaan mengenai batasan *qaṭ'i* dan tidaknya *naş*.

*Keenam*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial (kontrak sosial) yang mengakar pada budaya masyarakat, bukan semata-mata sebagai hukum positif negara yang kering dari rasa keadilan dan kemaslahatan.

*Ketujuh*, mengupayakan metodologi hukum Islam dengan mengedepankan pemikiran filosofis dan rasional bahwa masalah-masalah hukum tidak terlepas dari masalah budaya dan sosial, sehingga mampu menempatkan *maşlahah* sebagai sumber hukum pada posisi yang sah sejalan dengan kaidah-kaidah syara' dan *maqāşidnya*.

*Kedelapan*, pemahaman teks hukum tidak mungkin dapat dilakukan secara baik jika terpisah dari kehidupan manusia. Pemahaman teks hukum akan dapat dilakukan secara baik apabila terjadi dialog, hubungan keserasian yang harmonis antara tiga unsur yang saling terkait: *naş* agama, akal dan tradisi hidup berikut kasus-kasus yang terjadi di dalamnya (integralistik).

*Kesembilan*, mengupayakan implementasi nilai-nilai fikih ke dalam pembaharuan hukum Islam sejalan dengan proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih terbuka, dialogis dan kontekstual, (responsif). Di sini perlu dipertimbangkan keberadaan budaya sebagai bagian integral dari kehidupan masyarakat, sehingga memudahkan membumikan fikih menjadi adat kebiasaan.

*Kesepuluh*, dengan menghadirkan fikih melalui paradigma pemahaman sosial, *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum sangat penting dalam membentuk fikih menjadi etika sosial yang mengakar dalam masyarakat, lebih-lebih dalam upaya legalisasi fiqh yang dituangkan dalam undang-undang positif.

*Kesebelas*, persoalan dan tantangan yang dihadapi fikih sangat kompleks dan membutuhkan banyak segi untuk dapat menimbang antara *maṣlaḥah* dan *maḍaratnya*. Karena itu dalam berijtihad perlu melibatkan sejumlah pakar yang mempunyai keahlian yang berbeda-beda, tetapi saling mengait dalam menemukan kebenaran pemecahan masalah hukum yang terjadi. Untuk menjamin kualitas solusi fikih yang ditawarkan sebagai suatu kebenaran yang bersifat manusiawi, perlu dilakukan secara kolektif sehingga kebenarannya diakui dari berbagai sudut pandang keilmuan dan keahlian.

*Kedua belas*, pilihan yang paling ideal dan paling sesuai dalam hal ini adalah ijtihad kolektif (*jama'i*). Sementara metode *talfiq* sebagai salah satu metode penerapan hukum Islam pada hal-hal tertentu, menjadi salah satu alternatif untuk menjawab persoalan yang ada yang dituangkan dalam bentuk perundang-undangan. Misalnya konstitusi pertama Tunisia dalam preambulnya menekankan bahwa *maṣlaḥah* harus dirujuk sebagai penafsiran hukum yang bisa memberikan keadilan sebagai jaminan pelestarian ketertiban dunia, dengan prinsip adanya kebebasan, keamanan dan persamaan. Khoeruddin Pasha di Pakistan menjadikan *maṣlaḥah* sebagai pedoman tertinggi pemerintah. Hal ini sangat penting kaitannya dengan perubahan lembaga-lembaga hukum demi kepentingan umum, sebaliknya ia menentang keras adanya perubahan yang tidak sejalan dengan kemaslahatan umum. Muhammad Abduh menekankan bahwa pembaharuan-pembaharuan peradilan di Mesir dan Sudan harus dikembalikan pada *maṣlaḥah* sebagai prinsip dasar pembuatan hukum.

Konsep *maṣlaḥah* al-Tufi yang cukup kontroversial telah mempengaruhi perubahan wawasan, sikap dan kesadaran para cendekiawan dan ulama, khususnya ulama fiqh dalam menghadapi tuntutan-tuntutan zaman yang makin kompleks. Dewasa ini telah lahir cendekiawan dan ulama modernis dan kalangan tradisionalis progresif dan kreatif di dalam pengembangan hukum Islam. Telah tumbuh *rūḥ al-intiqā'i* (sikap kritis mempertanyakan) dari kalangan ulama baik yang tua maupun yang muda sehingga menjadi progresif. Lahirlah beberapa undang-undang maupun fatwa ulama yang mengutamakan *maṣlaḥah* sebagai

pertimbangan hukum pertama. Bahkan dari sisi metodologis, pembentukan undang-undang maupun fatwa ulama ada yang tidak memberlakukan *naş*, kalau tidak dikatakan membatalkan *naş*, mengutamakan pertimbangan rasional. Mengutamakan teks fiqh dan sistem pengambilan *marāji'nya* bukan sekedar memilih salah satu mazhab 4 tetapi mazhab manapun yang dipandang keputusan hukumnya lebih maşlahah akan diambilnya seperti mazhab dāhiri dan mazhab lainnya.

Mujtahid yang mencoba mengotak-atik *naş*, bahkan meninggalkan *naş* dengan cara mendahulukan maşlahah dalam usaha *istinbat* hukum ternyata mendapatkan dukungan dari ulama-ulama tertentu. Hal ini menandakan adanya kesadaran untuk menerima perubahan dan pembaharuan hukum Islam bidang mu'amalah seperti hukum keluarga, ekonomi, sosial, politik dan ketatanegaraan melalui pembaharuan metodologinya dan melalui pertimbangan rasional. Pada waktu yang sama dengan cara *tabyīn*, *taḥdīd*, *taqyīd* dan *takhḥiṣ* ketentuan-ketentuan hukum mu'amalah akan mengalami pergeseran dalam bebentuk *tajdīd al-ḥukm* dan *tabdīl al-ḥukm*.

Seperti yang dilakukan MUI dalam mengambil putusan hukum banyak mengeluarkan fatwa yang oleh banyak kalangan dinilai sangat dinamis. Fatwa MUI tanggal 1 Juni 1980 tentang seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang pria bukan Islam, dan seorang laki-laki muslim tidak diijinkan menikahi seorang wanita bukan Islam adalah di luar teks Al-Qur'an dan bertentangan dengan teks fikih klasik yang sepakat memberi ijin kepada seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan dari *ahl al-kitāb* (Mudzhar,1993: 100).

Fatwa MUI 23 Maret 1978 yang berkaitan dengan peredaran film *Adam and Eva*, dan *The Message*, bahwa majlis tidak berkeberatan terhadap impor dan pertunjukan film itu kepada masyarakat umum. Fatwa ini dikeluarkan setelah dilihat di dalam film itu tidak memuat gambar Nabi Muhammad. Dalam fatwa ini sama sekali tidak merujuk pada al-Qur'an, hadis ataupun teks fiqh dan tafsir. Dan tidak juga berisi dalil apapun yang bersifat rasional

Rekomendasi MUI tentang jual beli tanah waris yang berukuran kecil, adalah lepas dari *naş* yang ada, hanya semata-mata bersandarkan maşlahah. MUI pada tahun 1984 merekomendasikan bahwa adalah lebih baik jika tanah-tanah warisan yang ukurannya kecil tidak dibagi-bagikan di antara para ahli waris, melainkan dibiarkan utuh sebagai satu kesatuan

yang hasilnya dapat dinikmati bersama oleh para ahli waris. Jika hal ini tidak mungkin dilaksanakan, misalnya salah seorang ahli waris sangat memerlukan uang, maka disarankan agar tanah itu dijual kepada ahli waris lainnya. Apabila hal ini masih juga tidak mungkin dijalankan karena tidak ada ahli waris yang mampu membeli tanah warisan tersebut, maka dianjurkan supaya tanah itu dijual kepada pemilik tanah di sekitarnya. Kalau tidak bisa dilakukan, maka hendaknya ditawarkan ke umum dari desa yang sama yang beragama Islam (Mudzhar, 1993: 107-108).

Dalam Undang-Undang perkawinan No 1 tahun 1974 banyak pasal-pasal yang nampak secara lahiriyah berbeda dengan *naş* baik, al-Qur'an, hadis maupun teks fikih. Dan sumber pengambilan hukumnya tidak hanya terbatas pada mazhab 4 saja, bahkan banyak diambil secara *tafiq*. Misalnya Seorang suami dinilai sah menjatuhkan talak hanya di depan hakim Pengadilan Agama (ps.39). Hakimlah yang menyatakan keabsahan penjatuhan talak itu. Jadi pengucapan talak oleh seorang suami di rumah atau melalui surat baru menunjukkan keinginan menceraikannya, belum sah menurut hukum. Tentang anak, anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah (ps.42) UU Perkawinan No 1 tahun 1974) Di sini tidak bicara soal proses anak, sehingga anak yang diproses sebelum perkawinan asal nanti lahir dalam perkawinan yang sah nilainya menjadi anak sah. Dan masih banyak lagi undang-undang yang proses pengambilan hukumnya lepas dari *naş*, atau hanya berdasarkan teks fikih dan itupun tidak terikat mazhab empat, bahkan banyak yang pengambilan keputusannya berdarkan *tafiq*. Seperti undang-undang no 13 tahun 2008 tentang penyelenggaraan ibadah haji, undang-undang no 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, undang-undang no 41 tahun 2004b tentang wakaf dan lainnya.

## Penutup

Ijtihad fikih melalui metode *maşlahah* yang dikembangkan al-Tufi bukan didasarkan atas hukum legal-formal yang bersifat tekstual yang cenderung memihak sehingga bersifat agresif dan reaksioner. Tetapi konsep fikihnya cenderung menisbikan labelisasi istilah agama, yakni mengoperasionalisasikan ajaran agama yang substantif yang bersifat *rahmatan li 'al-alamın*, dengan menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial. Hal ini bertujuan untuk menjauhkan konsep fikih yang bersifat *imperatif* dan *teistik* saat itu,

dengan mengarahkan cara pandang fikih yang bersifat teologis- *humanistis*, dimana segala perintah Allah swt. sebagai refleksi kasih sayang-Nya atas kepentingan kemaslahatan manusia

Dari sinilah sebenarnya al-Tufi mengimplementasikan metode maṣlaḥah nya dalam bidang fiqh (hukum), sehingga persoalan kemaslahatan, khususnya bidang mu'amalah dan adat benar-benar menyentuh masyarakat kecil. Al-Tufi menghadirkan fikih sebagai etika sosial (kontrak sosial) yang mengakar pada budaya masyarakat, sehingga ia berupaya mengimplementasikan nilai-nilai fikih sejalan dengan proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih *responsif, integral*, terbuka dan kontekstual berdialog dengan kehidupan masyarakat, sehingga memudahkan membumikan fikih sejalan dengan akar budaya bangsa.

Konsep maṣlaḥah al-Tufi -seiring dengan hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an - menjadi akar yang kuat pada gerakan-gerakan modernisme Islam dan gerakan pembaharuan hukum Islam baik di dunia Islam maupun di Indonesia. Mereka mencurahkan perhatian ilmiahnya untuk mengkaji metode maṣlaḥah sebagai landasan atau pijakan yang mampu membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Tawaran ijtihad baik didukung dengan naṣ atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kacamata Islam adalah sah dan harus ada upaya untuk merealisasikannya. lewat jalur ini, Ijtihad fikih akan lebih responsif berbicara persoalan keadilan, persoalan pemerataan ekonomi, sosial, politik, kesehatan, pendidikan, keluarga, ketatanegaraan, keamanan dan lain sebagainya yang benar-benar menyentuh dan membela kepentingan penegakan budaya bangsa dengan memasukkan nilai-nilai fikih ke dalamnya tanpa labelisasi Islam secara terbuka.

### Daftar pustaka

- Al-Amiri, Abdallah M. al-Husein. *Al-Tufi's Refutation of Traditional Moslem Juristic of Law and his view on the priority of Regard of Human Welfare as the Highest Legal Source of Principle*. Quibec: McGill University, 1993.
- Al-Tufi, Najmuddin. *Al-Intiṣārāt al-Islāmiyah fi Kashf Ṣubḥ Naṣrāniyat*, jilid 1 dan 2, Tahqīq Salim Ibn Muhammad al-Qarni. Al-Riyad: Maktabah al-Abīkan, 1999.
- Al-Tufi, Najmuddin. *Al-Ishārah al-Ilābiyyah ila al-Mabāhith al-Uṣūliyah*, jilid 1,2,dan 3 Tahqīq, Abu Asim Hasan ibn Abbas ibn Qutub. Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002.

- Al -Tufi, Najmuddin. *Al-Ta'yin fi Sharhi al-Arba'in Al-Nawawi*, Tahqīq, Ahmad Haji Muhammad Usman. Makkah: al Maktabah al-Makkiyyah, 1998.
- Al -Tufi, Najmuddin. *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, tahqīq Ahmad Abdurrahim al-Sāih. T.tp.: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Banāniyah, 1993.
- Al -Tufi, Najmuddin. *Sharah Mukhtasar Raudah*, jilid 1,2 dan 3, Tahqīq Abdullah Al-Muhsin at-Turki. Bairut: Al-Risālah, 1998.
- Al -Tufi, Najmuddin. *Sharh al-Arba'in al-Nawawi, Mulḥiq al-Maṣlaḥah fi at-Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al Fikr al- 'Arabī, 1945.
- Al-Tufi, Najmuddin. *Al-Bulbul fi Uṣūl al-Fiqh*, cet ke-2. Riyāḍ: Maktabah Imam al-Shāfi'ī, t.th.
- Braaten, Carl. *History of Hermeneutics*. Philadelphia: Fortiess, 1966.
- Al-Buti, Said Ramḍan. *Ḍawābiḥ Al-Maṣlaḥah fī Al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1977.
- Dahlan, Abdul Aziz, dkk. *Suplemen Ensiklopedi Islam, jilid 2* Cet ke-3. Jakarta: Ikhtiyar Baru, Van Hoeve, 1999.
- Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospects", *The Moslem World*, Vol. 83, No. 2 (1993).
- Al- azali, Abu Hamid. *Al-Mustasfā min 'Ilm Uṣūl*, juz 2. Kairo: t.p., 1937.
- Hasan, Husein Hamid. *Naẓariyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Ḍar al-Nahḍah al-'Arabī, 1971.
- Hazm, ibnu. *Al-Faṣl fī al-Aḥwā' wa al-Niḥal*, jilid 5. Kairo: Ali Subih, 1964.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform, the Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Al-Khallaf, Abdul Wahab. *Maṣādir al-Tashrī' fī Mā lā Naṣṣa Fīhā*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Al-Maragi, Abdullah Mustafa. *Pakar-pakar Fiqih Sepanjang Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Mudzhar, Muhammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- MUI. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Binbaga Islam, Depag, 2003.
- Nafis, Muhammad Wahyuni dkk. *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, M.A*. Jakarta: Kerjasama IPHI- Paramadina, 1996.

- Pribadi, Airlangga dan M.Yudhi R. Haryono. *Post Islam Liberal*. Jakarta: Pasirindo Bungamas Nagari, 2002.
- Qomar, Mujamil. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ablussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Rahman, Budi Munawar (ed). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Siqati, Salim Ali. *Maḥāṭib al-Fiqh al-Islāmī al-Ḥanbalī*, Jilid 1. tk.: tp., 1978.
- Sjadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: IPHI kerjasama dengan Paramadina, 1995.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Undang-Undang Perkawinan*, Surabaya: Karya Anda, t.th.
- Yafi, Ali. *Fiqih Sosial*. Mizan: Bandung, 1997.
- Zahrah, Abu. *Uṣūl Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Zaid, Farauq Abu. *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*. Jakarta: P3 M, t.th.
- Zaid, Mustafa. *al-Maṣṭalah fi al-Tasbīr al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, cet.2. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1964.