

KONTRIBUSI MUHAMMAD SA'ID RAMADHAN AL-BÛTHI DALAM PEMIKIRAN HUKUM PIDANA ISLAM

Moh. Mufid | Universitas Islam Negeri Sunan
moephid@yahoo.com.sg | Ampel
Jl. A. Yani 117 Surabaya

Abstract: This paper discusses about al-Buthi's thoughts in the field of Islamic criminal law. Al-Buthi concludes that critics of Islamic criminal law are too simplistic and superficial. Because Islamic criminal law actually accommodates the interests of victims of criminal acts and also aims to create a conducive and productive society. In this context, al-Buthi asserted that the implementation of punishment in Islamic criminal conduct is procedurally through rigorous verification. Apart from that, it also pays attention to other aspects, such as the conditions and situations in which the crime occurred. Philosophically, punishment in Islam must contain two elements: *ibrah* and *zajr*. Al-Buthi assessed that punishments in Islamic crimes are relevant to the purpose of *maqasid sharia* to create a safe and conducive society.

Keywords: Contributions, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, Thought of Islamic Criminal Law.

Abstrak: Tulisan ini membahas pemikiran al-Bûthi di bidang hukum pidana Islam. Al-Bûthi menyatakan bahwa para pengkritik hukum pidana Islam terlalu simplifikatif dan dangkal, padahal hukum pidana Islam sejatinya mengakomodasi kepentingan korban tindak kriminalitas dan juga bertujuan menciptakan masyarakat yang kondusif dan produktif. Pada konteks ini, al-Bûthi menegaskan bahwa pelaksanaan hukuman dalam pidana Islam dilakukan secara prosedural melalui pembuktian yang ketat. Selain itu, hukuman dalam pidana Islam juga memperhatikan aspek lain, misalnya kondisi dan situasi dimana tindak pidana tersebut terjadi. Secara filosofis, hukuman dalam Islam harus mengandung dua unsur: *ibrah* dan *zajr*. Al-Bûthi menilai hukuman dalam pidana Islam relevan dengan tujuan *maqasid syariah* untuk menciptakan masyarakat yang aman dan kondusif.

Kata Kunci: Kontribusi, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi, Pemikiran Hukum Pidana Islam.

Pendahuluan

Hukum pidana Islam atau yang sering disebut dengan *fiqh al-jinâyah* merupakan salah satu sub tema hangat dalam diskursus intelektual kekinian. Banyak cendekiawan muslim kontemporer yang menyoal seputar hukum pidana Islam ini. Misalnya, Muhammad Syahrur melalui teori limit (*nadhariyyah al-hudûd*) berusaha memberikan interpretasi baru terhadap tema hudud dalam Islam. Atau Abdullah Ahmad Na'im yang dengan pisau analisis "teori nasakh terbalik" secara terang-terangan menolak hukum hudud karena tidak relevan dengan hukum internasional dan cenderung melanggar hak asasi manusia.

Al-Bûthi adalah cendikia muslim kontemporer moderat yang sangat produktif dalam menghasilkan karya-karya ilmiah. Al-Bûthi aktif berkontribusi dalam merespon isu-isu fikih kontemporer yang tertuang dalam buku beberapa karyanya, diantaranya: *Qâdhâyâ Fiqhiyyah Mu'âshirah, Muhâdharât fî al-Fiqh al-Muqârin, Ma'a an-Nashsh Masyûrât wa Fatawâ, Masyûrât Ijtima'iyah fî hashâd al-Internît*. Selain itu, buku yang secara khusus membahas seputar hukum publik Islam tertuang dalam sub bab bukunya yang berjudul "*Alâ Tharîq al-Audâh Ilâ al-Islâm Rasmun li Minhaj wa Hallun li Musykilât*".

Sosok al-Bûthi dipilih dalam kajian ini, karena beliau dalam diskursus hukum Islam dikenal sebagai pribadi yang menarik. Minimal ada empat alasan keunikan sosok al-Buthi, yaitu: *pertama*, beliau dianggap sebagai cendekiawan muslim kontemporer yang tradisional. Dikatakan tradisional, karena beliau dianggap sangat "tekstual" dan berpegang teguh pada penalaran kitab-kitab fikih klasik dalam memberikan respon hukum terkait persoalan-persoalan fikih kontemporer yang mengemuka.¹ Kemampuan al-Bûthi dalam memaknai khazanah fikih klasik dan

¹ Kaum Liberal menyebut al-Bûthi sebagai pembaru yang berhaluan moderat-konservatif. Bahkan, tokoh semacam, az-Zuhaili, al-Qardhâwi, Muhammad Ghazali pun disebut juga yang memiliki peranan besar dalam pengembangan fikih kontemporer sebagai tokoh pembaru jalur lambat. Bagi para kaum Liberal, para pemikir tersebut meskipun memiliki peranan yang signifikan dalam merespons isu-isu fikih kontemporer, tetapi mengikuti jalur atau *pakem-pakem* metodologi ijtihad klasik. Langkah yang ditempuh para pemikir-pemikir di atas hanya sebatas melakukan pembaruan hukum fikih melalui pemahaman ulang dengan sedikit modifikasi yang hati-hati dan lambat tanpa menukik pada tataran metodologisnya, seperti yang dilakukan oleh Muhammad Syahrur, Abdullah Ahmed an-Naim, Thayyib at-Tizini, dan lainnya. baca: <http://islamlib.com/id/artikel/pembahasan-jalur-lambat-al-qardlowi-dan-az-zuhaili/>. Diakses Rabu, 26 September 2012.

membaca realitas kontemporer menempatkan dirinya sebagai *faqih fi ashrihi* (ahli fikih di zamannya)

Kedua, sebagai pengagum berat al-Ghazâli, al-Bûthi sangat terpengaruh dengan pola berpikir sistematis al-Ghazali, sehingga beliau sering disebut sebagai *Ghazâli al-Ashr* (Ghazâli masa kini). Oleh karenanya, hampir di setiap buku-buku karya al-Bûthi, beliau mampu memformulasikan gagasan pemikiran yang sistematis, detail, solutif, argumentatif, dan jauh dari sikap fanatis. Sikap netralitas ini dinilai sangat penting dalam merespons isu-isu kontemporer demi menjaga obyektivitas, tanpa terjebak oleh belenggu fanatisme mazhab tertentu.

Ketiga, beliau adalah seorang cendikia kontemporer yang multidisipliner di bidang keilmuan. Al-Bûthi tidak hanya mahir di bidang filsafat hukum Islam, tetapi beliau juga mahir di bidang ekonomi, filsafat ilmu, sastra, dan perbandingan agama (*muqâranah al-adyân*).² Keluasan ilmu beliau itulah yang dapat memberikan nuansa tersendiri dalam produk ijtihad fikih beliau, bahkan menjadi ciri khas tersendiri.

Keempat, al-Bûthi sebagai sosok pemikir hukum Islam kontemporer dianggap berjasa dalam upaya pengembangan pemikiran fikih di era kontemporer, dan gagasan-gagasan fikihnya yang cukup mendapat perhatian dari kalangan akademisi syariah di dunia Islam. Hal lain yang mendorong penulis untuk memilih al-Bûthi sebagai obyek penelitian, juga karena minimnya pengkajian terhadap pemikiran hukum Al-Bûthi yang dilakukan akademisi hukum Islam.

Berdasarkan hal di atas, tulisan ini difokuskan untuk mengkaji pemikiran al-Bûthi dalam bidang hukum publik Islam: yang mencakup kontribusi pemikiran hukum Islam secara umum dan di bidang hukum pidana secara khusus. Kedua fokus masalah inilah yang dikupas untuk mengurai “benang kusut” keraguan terhadap konsepsi hukum pidana Islam yang oleh sebagian kalangan diklaim sebagai hukum yang tidak relevan serta cenderung bengis dan kejam.

² Kenyataan di atas, dapat dilihat dari hasil karya-karya beliau yang hampir di seluruh disiplin ilmu pengetahuan, al-Bûthi berhasil beliau karang dengan ilmiah dan sistematis. Misalnya, buku *Dhawâbit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islâmiyyah* yang merupakan disertasinya di Universitas Al-Azhar Kairo adalah termasuk temuan yang berharga di bidang filsafat hukum Islam. Demikian juga, buku *Kubrâ al-Yaqiniyât al-Kauniyyah* karangan beliau di bidang teologi Islam, *Naqdh Auhâm al-Mâdiyyah al-Jadaliyyah* karangan di bidang filsafat, dan *al-Madzhab al-Iqtishâady Baina Al-Syuyu'iyah wa al-Islâm* di bidang ekonomi, dan kajian-kajian di bidang lainnya.

Biografi Intelektual al-Bûthi

Nama lengkap beliau adalah Muhammad Sa'îd Ramadhan ibn Mulla Ramadhan ibn Umar al-Bûthi. Beliau dilahirkan di desa Jilika, wilayah pulau Buthan, perbatasan Turki dan Irak pada tahun 1929 M. dari sebuah keluarga yang cerdas dan agamis. Ayah beliau adalah termasuk tokoh ulama terkemuka di Turki dan di Syam, yang bergelar Syekh Mulla.³ Selain itu, semua leluhur beliau adalah dari kalangan petani yang sibuk kesehariannya dengan bekerja di sawah.⁴

Guru pertama bagi al-Bûthi adalah ayahnya sendiri, yakni Mulla Ramadhan al-Bûthi. Pada usia enam tahun, al-Bûthi telah menghafalkan al-Qur'an dalam waktu enam bulan dan hafal *nazham Alfîyah Ibn Mâlik* dalam jangka waktu kurang dari setahun.⁵ Al-Bûthi mulai belajar ilmu agama, bahasa Arab dan matematika di sebuah sekolah swasta setingkat Madrasah Ibtidaiyah di dekat *sûq sârûjah*.⁶ Setelah menamatkan pendidikan ibtidaiyah, ayahnya mendaftarkan al-Bûthi di *Ma'had at-*

³ Syekh Mulla Ramadhan al-Bûthi adalah ulama *rabbâni* yang saleh, tidak melihat Islam sebagai sumber argumentasi palsu, melainkan sebagai suatu ajaran untuk penyempurnaan rohani, hari-harinya dilaluinya dengan terus menerus membaca al-Qur'an (*tilâwah*), shalat tahajud, bacaan-bacaan dzikir dan wirid, melakukan munajat, menahan diri (*wara*), dan asketisme (*zuhûd*). Beliau wafat pada tahun 1990 dalam usia 102 tahun.

⁴ Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi, *Hâdzâ Wâlidî: al-Qisshah al-Kâmilah li Hayât al-Syekh Mullâ Ramadhân Al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafatih*, cet. IX (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 14.

⁵ Konon ayah beliau sangat gembira atas keberhasilan al-Bûthi menghafalkan al-Qur'an dalam waktu enam bulan. Bahkan, ketika itu Syekh Mulla Ramadhan al-Bûthi (sang ayah) mengadakan perayaan besar untuk merayakan kegembiraan dan wujud rasa syukur atas apa yang dicapai oleh putra satu-satunya. Syekh Mulla pun memberikan hadiah kepada guru mengaji al-Bûthi sebesar empat lira emas. Lihat, Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Hâdzâ Wâlidî: al-Qisshah al-Kâmilah li Hayât al-Syekh Mullâ Ramadhân Al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafatih*, 56.

⁶ Menurut pengakuan al-Bûthi, jarak antara tempat tinggal beliau dan Madrasah Ibtidaiyah tempat beliau belajar cukup jauh. Bahkan, ketika itu jalan-jalan masih berdebu, masih belum beraspal dan membutuhkan semangat juang yang tinggi. Jarak tempuh yang melelahkan itu, dilaluinya dengan jalan kaki pulang-pergi. Sungguh teladan perjuangan yang gigih demi menuntut ilmu dari seorang tokoh terkemuka saat ini. Dorongan semangat tersebut, tidak lepas dari peran sang ayah. Syekh Mulla selalu menasehati putra harapan satu-satunya tersebut dengan nasehat yang menyakinkan, menggetarkan jiwa. Demikian isi nasehatnya:

"Ketahuilah wahai anakku!, sungguh andai aku tahu bahwa jalan menuju ridha Allah itu tersembunyi di balik tempat sampah di pinggir-pinggir jalan, niscaya akan aku jadikan engkau sampahnya. Akan tetapi, aku tahu bahwa untuk bisa sampai kepada ridha Allah yaitu dengan ilmu dan berpegang pada agama Allah. Oleh karenanya, tekadku dan harapan satu-satunya bagiku adalah menjadikan engkau menjadi orang berilmu dan berpegang teguh pada ajaran agama Allah. Maka berjanjilah padaku! Selama kamu dalam mencari ilmu, jangan pernah berniat untuk mencari jabatan, pekerjaan dan hal-hal duniawi semata, tetapi niatkan untuk membela agama Allah." Lihat, Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Hâdzâ Wâlidî: al-Qisshah al-Kâmilah li Hayât al-Syekh Mullâ Ramadhân Al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafatih*, 59.

Taujih al-Islâmiy di daerah Maidan Damaskus, di bawah asuhan seorang mahaguru Syekh Hasan Habannakah dan Syekh Mahmud Maradini. Selama “nyantri” di ma’had yang dekat dengan *masjid jâmi’ Manjak* tersebut, sejak itu pula, beliau lebih banyak tinggal di ma’had di bawah pengawasan (*musyrif*) Syekh Mahmud Maradini. Meskipun demikian, al-Bûthi selalu menyempatkan diri untuk pulang dan menimba ilmu kepada ayahnya seminggu sekali, yakni setiap Selasa. Beliau belajar *Nahwu* dan *Balaghah* kepada sang ayah. Hingga beliau berhasil hafal kitab *‘Uqûd al-Jumân* karya as-Suyuthi di bawah bimbingan ayahnya.⁷

Setelah lulus pendidikan tingkat Tsanawiyah, beliau melanjutkan studinya ke al-Azhar pada jurusan Syariah. Pada tahun 1955 M., al-Bûthi berhasil menyelesaikan pendidikan strata satunya, di Universitas al-Azhar Mesir di Fakultas Syariah. Pendidikan setingkat S2-nya diselesaikan di Fakultas Sastra Arab di almamater yang sama pada tahun 1956 M. Setelah menempuh pendidikan di Mesir, beliau pulang ke Damaskus dengan ijazah guru syariah dan diploma pendidikan.

Selanjutnya, pada tahun 1961 M., beliau kembali ke Mesir untuk mengikuti program doktoralnya di bidang *fiqh* dan *ushûl fiqh*. Pada tahun 1965 M., al-Bûthi berhasil menyelesaikan S3-nya di Universitas al-Azhar dengan predikat *Mumtâz Syaraf ‘Ula*. Disertasi yang beliau tulis berjudul “*Dhawâbit al-Mashlahah fi as-Syari’ah al-Islâmiyah*”, mendapatkan rekomendasi dari pihak kampus sebagai karya tulis yang layak diterbitkan dan dipublikasikan.

Sebagai seorang ulama muslim terkemuka, karya al-Bûthi sangat banyak dan beragam. Beliau salah satu ulama kontemporer yang sangat produktif dalam melahirkan karya-karya ilmiah di berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Menurut Andreas Christmann, hampir tidak mungkin

⁷ Suatu ketika, saat al-Bûthi bertemu dengan teman-teman kecilnya dahulu, beliau sangat diremehkan oleh mereka, karena beliau belajar di ma’had yang hanya belajar ilmu agama, bukan di sekolah-sekolah formal yang menjanjikan masa depan yang cerah. Bahkan, sebagian mereka mengatakan “belajar di ma’had hanya akan menjadi tukang memandikan jenazah atau menjadi tukang adzan”. Sebagian lain, mereka mengatakan “untuk apa belajar agama terlalu dalam, untuk apa umur disia-siakan untuk mencari sesuatu yang tidak terlalu penting!”. Hasutan teman-teman beliau tersebut cukup memberikan dampak bagi al-Bûthi. Minimal, ada sedikit kebimbangan dari keputusannya untuk belajar di ma’had. Melihat gejala tersebut, sang ayah memberikan saran untuk menghilangkan *taswîs* (bisikan negatif) dengan membaca surat Yasin setiap pagi dan sore serta menghadiahkan pahala bacaannya kepada baginda Rasulullah saw. Amalan tersebut, menurut pengakuan beliau masih terus diamalkan hingga akhir hayatnya. Lihat, Muhammad Sa’id Ramadhân Al-Bûthi, *Hâdzâ Wâlidî:al-Qisshah al-Kâmilah li Hayât al-Syekh Mullâ Ramadhân Al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafatih*, 61.

melihat batasan topik dalam karya-karya al-Bûthi. Sebagai sarjana muslim yang memiliki kedudukan intelektual tinggi dalam kehidupan akademis dan kehidupan publiknya, beliau juga seorang tokoh agama terkemuka dalam perdebatan intelektual dalam Islam mengenai kehidupan modern, al-Bûthi menyusun buku tentang semua topik yang relevan dan paling eksplosif pada saat ini.⁸ Karya-karya al-Bûthi yang pernah beliau terbitkan tidak kurang dari 60 judul buku. Berikut karya beliau yang laris manis di pasaran dan diminati para pengkaji keislaman:

1. *Fiqh as-Sîrah an-Nabawiyah* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2003).
2. *Kubrâal-Yaqîniyât al-Kauniyyah* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2005)
3. *Al-Hubb fi al-Quran wa Dauruhu fi Hayât al-Insân* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2008).
4. *La Ya'tîhi al-Bâthil* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2006).
5. *Al-Insân Musayyar am Mukhayyar* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2000).
6. *As-Salafiyyah Marhalah Târikhiyyah Mubâarakah wa Laisa Madzhaban Islâmiyyan* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2002).
7. *Al-Lâ Madzhabiyyah Akhtharu Bid'atin Tuhaddidu as-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dâr-al-Fârâbî, 2008).
8. *Al-Mar'ah baina Thughyân an-Nizâm al-Gharb wa Lathâif at-Tasyri' al-Islâmy* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2005).
9. *Qadhâyâ Fiqhiyyah Mu'âshirah*, tiga jilid (Damaskus: Dâr-al-Fârâbî, 2006).
10. *Al-Jihâd fi al-Islâm Kaifa Nafhamuhu wa Numârisuhu* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2003).
11. *Min al-Fikr wa al-Qalb* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2008).
12. *Al-Hikam al-Athâ'iyyah Syarhu wa Tahlil*, lima jilid (Beirût: Dâr al-Fikr, 2004).
13. *Mamûzain: Qishshah al-Hubb an-Nabat fi al-Ardhi wa Ayna'a fi as-Samâ'* (Beirût: Dâr al-Fikr, 2001).

Demikianlah ragam buku yang telah diterbitkan al-Bûthi selama kiprah intelektualnya dalam kapasitasnya sebagai ulama kontemporer. Karya-karya beliau tidak hanya dinikmati di Timur Tengah, tetapi karya beliau telah banyak dikaji di benua Eropa dan Asia. Hal ini tidak lain, karena karya-karya beliau telah banyak diterjemahkan kedalam berbagai bahasa asing, seperti bahasa Inggris, Prancis, Jerman, Malaysia dan Indonesia.

⁸ *Ibid*, 58.

Semangat menulis al-Bûthi tidak pernah pudar. Hingga kini, beliau pun masih terus aktif menulis buku maupun karya-karya ilmiah lainnya sebagai respon atas isu-isu aktual dalam kajian keislaman. Semangat menulis ini merupakan bagian dari misi *dakwah bi al-qalam* bagi beliau, di samping panggilan hati untuk menyebarkan ilmu kepada umat Islam yang haus akan ilmu pengetahuan, serta upaya untuk meluruskan syubhat-syubhat (kerancuan) yang sengaja dimunculkan oleh kaum orientalis untuk menyudutkan atau menyimpangkan pemahaman syariat Islam.

Terkait atas semangatnya ini, al-Bûthi mengemukakan dalam bukunya yang berjudul *Al-Lâ madzhabiyyah Akhtharu Bid'atin Tuhaddidu as-Syari'ah al-Islâmiyyah*, beliau mengatakan demikian⁹:

“Saya bertanya pada diri sendiri, apa yang membuat saya tetap menulis dan menulis? Kalau untuk kemasyhuran, saya telah mendapatkan lebih dari yang saya harapkan. Kalau untuk kesejahteraan dan kekayaan, Allah menganugerahkan saya lebih daripada yang saya butuhkan. Dan kalau untuk dihormati orang, saya sudah memperoleh lebih dari yang layak saya terima. Pada akhirnya saya menyadari bahwa semua keinginan yang saya sebut tadi sia-sia dan hampa kecuali seuntai doa yang dihadiahkan kepada saya oleh seorang Muslim yang tidak saya kenal.”

Al-Bûthi wafat pada malam Jum'at, 9 Jumadil Awwal 1434 H. atau bertepatan pada 21 Maret 2013 di Masjid Al-Iman Damaskus, dalam peristiwa “tragis” bom bunuh diri. Peristiwa ini terjadi ketika beliau sedang menyampaikan pengajian tafsir mingguan di masjid tersebut. Jumlah korban dalam peristiwa tersebut mencapai 52 orang meninggal (*syahid*), termasuk cucu al-Bûthi yang bernama Ahmad serta puluhan orang yang mengalami luka-luka.

Setahun pasca wafatnya beliau, terungkaplah kasus bom bunuh diri tersebut, ternyata dalang pembunuhan Syekh al-Bûthi dilakukan oleh kelompok ekstrim Syiria pendukung pihak oposisi. Motif pembunuhan itu karena syekh al-Bûthi sebagai ulama yang paling getol menolak upaya revolusi di Syiria dengan cara penggulingan Presiden Bassar al-Assad. Dengan pengakuan para pelaku tersebut, maka isu yang selama beredar sebab wafatnya al-Bûthi merupakan konspirasi politis dari al-Assad pun terbantahkan.

⁹ Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthi, *al-Lâ Madzhabiyyah, Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005), 193.

Setting Sosial di Era al-Bûthi

Masyarakat Islam modern mengalami benturan dan pergulatan pemikiran yang cukup seru, di satu pihak dituntut untuk beradaptasi dengan berbagai macam perubahan yang terjadi dalam kehidupan sosialnya. Di lain pihak, ia juga harus menunjukkan dirinya sebagai pengawal perubahan itu sendiri. Jika ditelusuri lebih dalam, pergulatan pemikiran tersebut tidak terlepas dari dua faktor utama: *Pertama*, berasal dari komponen dinamis yang terdapat di dalam lingkungan Islam sendiri. *Kedua*, berasal dari proses invensi dan difusi budaya luar yang terserap ke dalam lingkungan masyarakat Islam melalui arus kultural.¹⁰

Lintasan sejarah mencatat bahwa kondisi umat Islam pada periode klasik (650 M-1258 M.) sangat berbeda dengan kondisi umat Islam periode pertengahan (1258 M-1800 M.). Jika pada periode klasik umat Islam mengalami kemajuan pesat dan sering disebut sebagai masa keemasan (*golden age*), maka pada periode pertengahan umat Islam mengalami kemunduran (*stagnasi*).¹¹ Umat Islam baru menyadari ketertinggalannya itu setelah terjadinya kontak antara mereka dengan Barat. Sifat kontak Islam dengan Barat pada periode klasik, berbeda dengan sifat kontak Islam dengan Barat pada era modern. Kontak pertama, Islam ketika itu dalam kondisi kejayaan peradaban, sedangkan kontak yang kedua Islam dalam kondisi kemundurannya.

Jika dipetakan, kondisi umat Islam modern di masa hidup al-Bûthi dapat diklasifikasikan menjadi dua tantangan: *Pertama*, tantangan eksternal, berupa hegemoni peradaban Barat terhadap umat Islam. Kondisi ini, yang kemudian mendorong sebagian pemikir muslim berasumsi bahwa demi mengejar ketertinggalan peradaban di dunia Islam modern ini, umat Islam harus segera mengadopsi peradaban Barat, sebagaimana Barat pernah mengadopsi peradaban Islam pada periode klasik.

¹⁰ Muhammad Tholhah Hasan, *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman*, (Jakarta: Lantabora Press, 2005), 17.

¹¹ Menurut sebagian kalangan, bahwa pemicu kemunduran umat Islam disebabkan dua faktor: *Pertama*, terjadinya antogonisme (pertikaian) antar golongan keagamaan di kalangan umat Islam dalam bidang politik dan faham keagamaan. *Kedua*, umat Islam meninggalkan tradisi intelektualitasnya. Hal ini yang menyebabkan hilangnya kreatifitas dan sikap kritis, yang pada gilirannya mengakibatkan *mandeg*-nya ijtihad dan semakin tumbuh subur taklid. Lihat, Abd. Mukti, *Modernisasi dalam Islam, Tinjauan Psikologi dalam Nawir Yuslem*, eds. *Studi Islam, Kontestualisasi Ajaran Islam: dari Lokal Menuju Global* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008), 131.

Di tengah hegemoni peradaban Barat itu, umat Islam sedikit demi sedikit kehilangan jati dirinya, dampaknya umat Islam tidak mengenali lagi peradabannya sendiri. Globalisasi dan westernisasi adalah tidak lain bentuk dari upaya untuk menghancurkan identitas. Kondisi ini yang dalam bahasanya al-Bûthi disebut dengan *dziyâ' al-dzât* (hilangnya identitas). Impak negatif ini, ditimbulkan oleh sikap mengagungkan peradaban Barat, yang pada gilirannya akan menghilangkan batas kultural dan budaya kritis terhadap peradaban asing tersebut.

Dalam situasi seperti inilah, al-Bûthi tampil sebagai cendikia muslim yang lantang menyerukan untuk tidak mudah terkesima oleh peradaban Barat. Tidak seperti pemikir muslim modern lainnya, di sini al-Bûthi melampaui perdebatan modernis mengenai kemajuan (*taqaddum*) Barat dan keterbelakangan (*takhalluf*) Islam. Menurut al-Bûthi, ketertinggalan umat muslim di abad ini, bukan disebabkan oleh Islam itu sendiri. Bagi al-Bûthi, hampir semua masalah sosial, budaya, ekonomi dan lainnya, yang telah menjadikan umat Islam menderita, bersumber dari satu penyakit kronis yang menjangkiti kebanyakan umat muslim. Penyakit itu adalah keterpikatan umat Islam terhadap peradaban Barat secara “membabi buta”.¹²

Dalam banyak tulisan al-Bûthi, beliau menolak perasaan inferioritas terhadap peradaban Barat. Tetapi sebaliknya, beliau menanamkan spirit optimisme dan sikap superioritas Islam bagi kaum muda muslim. Meskipun di sisi lain, al-Bûthi sebagaimana diungkapkan oleh Andreas Christmann, beliau mengakui adanya saling ketergantungan di era pascamodern antara Islam dan Barat. Oleh karenanya, umat muslim mempunyai hak untuk mengadopsi peradaban Barat yang terbukti baik dan bermanfaat secara selektif. Demikian halnya, orang Barat pun dapat mengadopsi dari Islam apa yang mereka butuhkan untuk bebas dari kehancuran spiritual.¹³ Di sini, sebagai ulama yang berpengaruh luas, al-Bûthi selalu berusaha menyajikan Islam sebagai agama yang modern, rasional, tercerahkan dan sadar diri. Bukan berarti Islam modern harus tunduk pada zaman, tetapi lebih pada pengakuan terhadap realitas sosial

¹² Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyah*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005), 45.

¹³ Andreas Christmann, *Cendikiawan Muslim dan Pemimpin Umat: Syekh Muhammad Sa'îd Ramadhan Al-Bûthi*, dalam Jhon Cooper, Ronald R. Nettler, dan Mohammed Mahmoud, eds. *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, terj. Wakhid Nur Effendi menjadi judul “Pemikiran Islam” (Jakarta: Erlangga, 2000), 72.

sebagai dampak dari perubahan zaman, selama masih dalam kerangka kemaslahatan. Demikian halnya, Islam agama rasional, bukan berarti setiap ajaran Islam dapat terjangkau oleh nalar rasional, tetapi ada bagian-bagian yang jauh dari jangkauan nalar pikir manusia.

Tantangan *kedua*, berupa problem internal dengan munculnya gerakan yang berhaluan ekstrimis–fanatis dan gerakan liberal dalam pemikiran Islam. Dalam hal ini, pembelaan al-Bûthi terhadap teknik yurisprudensi Islam yang ilmiah dan tradisional versus pendirian yang terlalu liberal dan relatifis menjadi *concern* utamanya dalam kapasitasnya sebagai sarjana Muslim kontemporer. Tidak hanya itu, al-Bûthi juga menyerang pendirian kaum Salafiyah radikal yang berusaha mendekonstruksi mazhab fikih, atau dengan kata lain menyederhanakan tuntutan ijtihad yang kompleks.

Pada buku al-Bûthi yang berjudul *Al-Lâ Madzhabiyyah Aktharu Bid'atin Tuhaddidu as-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, beliau mengecam kecenderungan anti-mazhab (*al-Lâ mazhabiyyah*) yang menolak hasil ijtihad para *fugaha*, sebaliknya mereka (kaum *salafîyyûn*) menyeru kepada umat muslim untuk meninggalkan mazhab fikih dan setiap individu diwajibkan berijtihad sendiri bersandarkan kepada al-Qur'an dan Sunnah.

Bagi al-Bûthi, adalah tidak bisa diterima gagasan bahwa setiap individu semestinya memiliki hak untuk melakukan ijtihadnya sendiri, sebagaimana ajakan kaum Salafi. Sebaliknya, proses ijtihad menuntut pengetahuan yang dalam atas semua sumber yang relevan dan kemampuan untuk menerapkan aturan-aturan yang bersumber dari teks-teks otoritatif untuk masalah-masalah modern. Selama *muqallid* tidak mencapai tingkat pengetahuan mujtahid, maka ia harus selalu mengikuti pendapat mujtahid (bermazhab). Al-Bûthi mendukung pandangan hirarkisnya yang kuat tentang pengetahuan agama, dengan mengutip pendapat as-Syatibi, beliau mengklaim bahwa dalam kasus inferioritas intelektual, aturan-aturan yang dikeluarkan mujtahid mengikat bagi *muqallid*; sebagaimana mengikatnya al-Qur'an dan Sunnah bagi sang mujtahid.¹⁴

Di samping antusiasme al-Bûthi untuk meraih kembali keluwesan ijtihad klasik, beliau menolak apa yang disebut dengan kesewenang-wenangan egois dalam melihat ijtihad. Sebagian kaum modernis-liberalis percaya bahwa ijtihad merupakan 'rahasia ampuh' untuk memenuhi nafsu

¹⁴ Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *al-Lâ Madzhabiyyah, Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Syariah al-Islamiyyah*,

mereka, dengan membuka semua pintu dan mengatasi semua problematika, sebagai justifikasi untuk melakukan hal-hal yang dianggap “tabu” dalam pemikiran Islam.¹⁵

Kritik keras al-Bûthi terhadap kecenderungan menghidupkan kembali konsep al-Thufi yang memberi hak kepada *maslahah* (pertimbangan kepentingan publik) melampaui semua pertimbangan lainnya, seperti al-Qur’an, Sunnah dan dalil-dalil hukum otoritatif lainnya. Bagi kaum liberal, jika sumber-sumber otoritatif tersebut bertentangan dengan *mashlahah*,¹⁶ maka *mashlahah* yang harus didahulukan dan menjadi penentu keputusan hukumnya. Berbeda halnya dengan al-Bûthi, menurutnya konsep membenarkan untuk “meminta bantuan” *mashlahah* secara “bebas” tidak dapat dibenarkan.¹⁷

Terhadap latar belakang upaya-upaya kaum modernis muslim untuk mendiskualifikasi seluruh korpus lembaga-lembaga agama dan tindakan ibadah sebagai tidak Islami, al-Bûthi mengembangkan pemikirannya untuk membantah mereka dalam buku yang berjudul, *As-Salafiyyah: Marhalah Târikhiyyah Mubâarakah wa Laisa Madzhaban*

¹⁵ Muhammad Sa’id Ramadhân Al-Bûthi, *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005),

¹⁶ Sebenarnya jika dikaji lebih mendalam, pada dasarnya tidak mungkin akan terjadinya pertentangan antara teks-teks keagamaan dengan maslahat. Hal ini, jika maslahat tersebut dipahami berdasarkan prosedurnya yang jelas, bukan berdasarkan pada kepentingan atau syahwat belaka. Ar-Raysuni secara gamblang menjelaskan hal ini dalam bukunya *Nadhariyyah al-Maqâshid inda al-Syâthibi*. Bahkan, beliau mempertanyakan kesimpulan at-Thufi, ketika terjadi pertentangan antara teks dan maslahat, maka maslahat yang diutamakan. Dalam hal ini, at-Thufi belum pernah memberikan contoh kongkritnya dalam tataran praktis tentang pertentangan teks dan maslahat secara hakiki. Sehingga, apa yang disampaikan at-Thufi hanya dalam tataran teoritis yang spekulatif. Lihat, Ahmad Ar-Raysuni, *Al-Ijtihād, al-Nash, al-Wâqi, al-Mashlahah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 38. Menurut al-Bûthi, tidak akan mungkin terjadi pertentangan antara maslahat dan dalil-dalil hukum qath’i, walaupun ada, maka yang terjadi adalah pertentangan antara teks dan sesuatu yang diduga maslahat. Misalnya, sebagian pakar ekonom menganggap riba sebagai bentuk kemaslahatan bagi manusia dalam bermuamalah. Maka anggapan kemaslahatan tersebutlah yang bertentangan dengan dalil-dalil syar’i. Padahal, hakikat kemaslahatan itu sebenarnya terkandung di dalam teks itu sendiri, yang dengan tegas teks melarang bermuamalah dengan paraktek riba. Lihat, Muhammad Sa’id Ramadhân Al-Bûthi, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syar’ah al-Islâmiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), 129.

¹⁷ Hal tersebut di atas, karena *mashlahah* menurut al-Bûthi, bukanlah dalil/sumber hukum yang independen yang dapat dijadikan pijakan hukum, seperti al-Qur’an, Sunnah, ijma dan qiyâs. Lebih lanjut, *mashlahah* hanya merupakan generalisasi makna yang disimpulkan dari sekumpulan *al-Ahkâm al-juz’iyah* yang bersumber dari sumber-sumber syar’i dan selalu berhubungan tetap dengan kemaslahatan. Secara hakikat, maslahat dapat diakui keabsahannya jika didukung oleh dalil-dalil syara’ atau minimal tidak bertentangan dengan dalil-dalilnya. Lihat, Muhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthi, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syar’ah al-Islâmiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), 128.

Islâmiyyan. Al-Bûthi berkesimpulan bahwa metode akademis pengetahuan dalam menginterpretasi teks-teks agama (*manhaj ‘ilm fi ma’rifah wa tafîr al-nushûsh*), merupakan pengetahuan Islam bersifat otentik dan orisinal yang harus dilestarikan. Metodologi interpretasi teks yang digagas oleh para ulama klasik merupakan metode yang komprehensif (*al-manhaj al-jâmi*).¹⁸ Buku tersebut, secara tidak langsung merupakan kritik terhadap gerakan Salafiyah yang hendak menghancurkan “secara terburu-buru” semua yang telah menjadi tradisi Islam.

Demikianlah keterlibatan al-Bûthi dalam dinamika pergulatan dalam pemikiran Islam. Terhadap kaum Salafiyah, al-Bûthi hendak menegaskan bahwa tidak selamanya segala sesuatu yang dianggap klasik harus ditinggalkan/dihancurkan. Tetapi sebaliknya, setiap tradisi yang kuat dan mengakar pada pemahaman teks-teks otoritatif memiliki nilai kesakralan (*qîmah dîniyyah*) tersendiri. Itu sebabnya pula, al-Bûthi dengan tegas menunjukkan sikap ketidaksepatannya pada kaum Salafiyah yang mencoba membangun mazhabnya sendiri –yang menciptakan pengikut dari mazhab baru- sebagai hasil dari egoisme yang bersifat partisan dan sekterian yang dengan demikian memecah belah umat Islam.

Di bidang politik, al-Bûthi hidup dalam kondisi yang penuh dengan kekerasan. Beliau menyaksikan tragedi berdarah pada tahun 1979 M., tentang kasus pembunuhan seorang Alawi terkemuka dan serangan pada pemerintah, kantor-kantor Partai Bats, kantor-kantor polisi, dan unit-unit militer oleh Ikhwan dan anggota kelompok Islam radikal lainnya.

Terkait konflik dan krisis kepemimpinan yang terjadi di Syria akhir-akhir ini, sikap beliau terhadap pemerintah dan pendukung revolusi sangat tegas. Beliau menolak adanya revolusi sebagai jalan untuk menumbangkan rezim Presiden Basyar Al-Assad.¹⁹ Menurut al-Bûthi,

¹⁸ Muhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthi, *as-Salafiyyah: Marhalah Târikhiyyah Mubâraakah wa Laisa Madzhaban Islâmiyyan* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988), 60.

¹⁹ Bagi al-Bûthi, selama penguasa tidak berbuat sesuatu yang menjadikan ia termasuk orang kafir, maka haram hukumnya memerangi penguasa tersebut (*bughat*). Beliau mengutip perkataan Imam Nawawi dalam Syarah Muslimnya “...Adapun keluar dari penguasa dengan memerangnya adalah perbuatan haram secara ijma, meskipun penguasa tersebut berbuat fasik dan zalim. Banyak hadis yang menyebutkan hal itu. Kalangan Ahlussunnah sepakat bahwa seorang penguasa (*sulthân*) tidak digulingkan kekuasaannya sebab kefasikannya. Adapun sebagian kalangan yang membolehkan menggulingkan kekuasaan penguasa karena kefasikannya adalah pendapat dari kalangan Mu’tazilah. Pendapat ini bertentangan dengan ijma para ulama, sehingga tidak dapat diterima. Ulama berpendapat tentang tidak bolehnya menggulingkan kekuasaan penguasa yang zalim, karena akan menimbulkan fitnah dan pertumpahan darah di kalangan umat Islam serta terjadinya

kesabaran dalam menghadapi kesewenang-wenangan penguasa atau menghadapi penderitaan, dan keuletan menghadapi penyimpangan atau provokasi merupakan nilai tertinggi dakwah yang jujur, yang bebas dari kekerasan (*qahr*) dan pemaksaan (*ilzâm*).²⁰

Lebih lanjut, bagi al-Bûthi dakwah yang kuat tidak berarti tindakan yang fanatik dan keras. Pada saat yang sama, al-Bûthi juga merasa simpati kepada korban penindasan dan eksploitasi yang dilakukan pemerintah terhadap rakyatnya. Al-Bûthi secara tegas, menyeru kepada pemerintah rezim al-Assad untuk menghentikan serangan-serangan “membabi buta” yang dapat merenggut nyawa rakyat sipil yang tidak berdosa.

Di sinilah, letak kelebihan al-Bûthi di dalam menyikapi konflik-krisis yang terjadi di Syiria, dengan sangat jeli dan proporsional. Gagasan utama al-Bûthi dalam bukunya *Al-Jihâd fi al-Islâm; Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numârisuhu* adalah ingin menciptakan dakwah Islam sebagai dakwah yang mendidik dan anti-kekerasan. Dengan demikian, dakwah Islam yang mendorong jiwa yang suci dan hati yang tercerahkan, sadar dan terdidik akan memperkuat negara-bangsa untuk menegakkan peradaban Islam yang sejati. Pada saat yang sama, hal tersebut juga akan memperkuat negara-bangsa terhadap upaya-upaya neokolonialis yang akan meraih kembali kendali atas negaranya dewasa ini.

Kontribusi al-Bûthi dalam Pengembangan Hukum Islam

Di abad modern ini, perkembangan pemikiran hukum Islam mengalami progresivitas yang signifikan. Terbukti, persoalan hukum Islam yang baru di sekitar masyarakat terus bermunculan. Arus dinamika perubahan sosial yang tidak mungkin dibendung, menyisakan ragam problematika yang mendesak untuk segera dijawab. Respons ulama kontemporer yang termanifestasi pada fatwa-fatwa hukum terkait problem sosial abad modern ini, memberikan sumbangan berharga dalam khazanah pemikiran hukum Islam.

Fatwa memiliki kedudukan yang cukup urgen dalam konteks perkembangan hukum Islam dari masa ke masa, dan fatwa itu sendiri

kekacauan yang tidak dapat terkendali. Dengan demikian, menggulingkan kekuasaan penguasa zalim jauh lebih buruk dari pada tetap mengakuinya sebagai penguasa yang sah.” Lihat, Muhammad Sa’id Ramadhân Al-Bûthi, *Al-Jihâd fi al-Islâm; Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numârisuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1993), 149.

²⁰ Ibid., 50.

bersifat dinamis. Karena munculnya fatwa mengindikasikan adanya kasus-kasus hukum Islam yang berkembang dalam masyarakat yang membutuhkan pemecahan dalam kaca mata hukum Islam dalam kurun tertentu. Mengingat fatwa adalah salah satu bagian dari ijtihad, maka kedudukan fatwa dalam hukum Islam sangat penting sebagai salah satu instrumen dalam memproduksi hukum Islam. Oleh karena itu, perlu adanya pengembangan metodologi yang berorientasi pada kemaslahatan umat.²¹

Hal di atas, merupakan proyek yang telah dilakukan al-Bûthi. Dalam konteks ini, apa yang dilakukan al-Bûthi dalam menjawab problematika kontemporer yang diajukan kepadanya, memiliki kedudukan yang sama dengan seorang mufti. Kontribusi berharga yang diberikan al-Bûthi adalah sikapnya yang berfatwa yang tidak fanatik terhadap suatu mazhab tertentu.²² Sikap ini menjadi penting, di tengah semangat pengembangan pemikiran hukum Islam yang mensyaratkan adanya kebebasan berfikir dan tidak terikat pada suatu mazhab tertentu. Tentu saja, kebebasan berfikir versi al-Bûthi adalah kebebasan yang terukur dan terbingkai dalam *maqâshid al-syarî'ah* yang menjadi tujuan diturunkannya syariat Islam.

Selain itu, kontribusi Muhammad Saïd Ramadhân al-Bûthi di bidang metodologis (*ushul fiqh*) patut mendapatkan apresiasi tinggi. Buku al-Bûthi, *Dhawâbith al-Maslahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* adalah salah satu karya berharga dalam diskursus konsep maslahat. Bahkan, Wahbah az-Zuhaili menyebut kitab tersebut sebagai karya baru di bidang ushul fikih, khususnya pada pembahasan konsep maslahat. Demikian

²¹ Sutrisno, *Nalar Fiqh Gus Mus* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012), 218.

²² Al-Bûthi dalam merespon persoalan-persoalan kontemporer berusaha untuk tidak fanatik dalam mazhab tertentu. Hal ini terbukti dari beberapa tarjih yang dilakukan al-Bûthi. Misalnya, dalam masalah syarat-syarat *al-ja'liyah* dalam akad nikah dan muamalah, pendapat beliau justru lebih dekat dengan mazhab Malikiyyah yang pada intinya syarat-syarat yang tidak menyentuh karakter akad itu sendiri yang diajukan seseorang yang sedang bertransaksi menjadi mengikat kedua belah pihak. Masalah wajibnya membagi harta rampasan perang berupa lahan, beliau justru menguatkan pendapat as-Syafi'i meskipun pendapat itu bertentangan dengan pendapat jumhur. Masalah saksi dari non Muslim beliau berpendapat bahwa persaksian non Muslim dalam perkara wasiat dapat diterima baik dalam perjalanan (*safar*) atau tidak, sesuai pendapat dalam mazhab Imam Ahmad. Muhammad Saïd Ramadhân al-Bûthi, *Muḥâdharât fi Fiqh al-Muqârin*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1981), 98, 145 dan 194.

pernyataan Wahbah az-Zuhaili dalam makalah yang ditulis dalam rangka peringatan ulang tahun al-Bûthi ke 73, yang diterbitkan oleh Dâr al-Fikr.²³

Lebih lanjut, menurut Wahbah az-Zuhaili, al-Bûthi adalah satu-satunya ulama kontemporer yang mampu mendudukkan makna masalahat secara proporsional. Minimal empat hal yang menjadi temuan al-Bûthi dalam disertasinya tersebut. *Pertama*, al-Bûthi menolak kesimpulan banyak kalangan yang menyebutkan dalil *istishlâh* merupakan metode istinbath yang diperselisihkan (*al-adillah al-mukhtalaf fih*) dan hanya kalangan mazhab Malikiyyah yang menggunakan metode tersebut. Konklusi ini, menurut al-Bûthi hanya bersifat dugaan (*wahm*), karena sebenarnya mazhab-mazhab lain juga menggunakan metode *istishlâh* dalam istinbath hukum. Oleh karena itu, al-Bûthi mengklaim *istishlâh* merupakan dalil-dalil hukum yang disepakati (*muttafaq 'alaih*), meskipun dengan terminologi yang berbeda dalam mazhab lainnya.²⁴

Kedua, al-Bûthi meluruskan klaim bahwa al-Ghazali menerima metode *istishlâh* hanya tertentu pada masalahat *dharuriyyât* saja. Padahal, menurut hasil riset al-Bûthi, bahwa al-Ghazali tidak membedakan antara *dharûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât*, karena ketiganya merupakan tujuan syariat. Oleh karena itu, *mashlahah mursalah* yang berada di bawah naungan *maqâshid syari'ah* memiliki otoritas yang sama, meskipun pada hirarkis yang berbeda.²⁵ Selain itu, pembelaan al-Bûthi terhadap ulama klasik sangat kental, misalnya beliau mendudukkan ijthad Umar bin Khattab yang terkesan bertentangan dengan teks dalam beberapa kasus hukum, pembelaan al-Bûthi terhadap Imam Malik yang diklaim sebagian kalangan membolehkan memukul tersangka tindak kriminal agar mengakui perbuatannya, membunuh zindiq meskipun ia mengucapkan syahadat dan lainnya.

²³ Wahbah az-Zuhaili, et al. eds, *Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi; Buhûts wa Maqâlat Muhdâh Ilaihi* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), 46-47.

²⁴ Al-Bûthi menampilkan historikal penerapan *istishlâh* dari masa ke masa sebagai bukti kongkrit bahwa *istishlâh* diakui secara sepakat dikalangan sahabat, *tabi'in*, *tabi' tabi'in* dan generasi berikutnya. Misalnya, masa sahabat menggunakan pendekatan *istishlâh* dalam kodifikasi al-Qur'an, suksesi kepemimpinan dari Abu Bakar ra. kepada Umar bin Khattab ra., penegakan *qishash* bagi pelaku kasus tindak kriminal pembunuhan secara kolektif, penambahan cambukan bagi peminum *khamr*. Pada masa *tabi'in*, terjadi kodifikasi hadis, hukuman bagi dua saksi yang berbeda dalam persaksiannya, jaminan bagi pengguna jasa atas barang yang dikerjakannya dan lain-lain.

²⁵ Wahbah az-Zuhaili, et al. eds, *Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi; Buhûts wa Maqâlat Muhdâh Ilaihi*, 46-47.

Ketiga, al-Bûthi memperjelas konsep *tsawâbit* dan *mutaghayyirât* dalam hukum Islam. Menurutnya, kriteria *tsawâbit* adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan aksiomatik ajaran Islam (*ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah*), hukum-hukum *qath'îyyah* atau *zhanniyyah* yang ditetapkan oleh *nash shahîh* dan hukum *maqâshid al-syariah*. Sedangkan, kriteria *mutaghayyirât* adalah hukum-hukum yang dihasilkan dari dalil *urf* yang bukan murni hukum *syar'î*, tetapi hanya sebagai sandaran hukum (*manâth al-hukm*) atau maslahat temporal.²⁶

Keempat, al-Bûthi merumuskan batas-batas nalar maslahat (*dhawâbith al-mashlahah*) yang dapat membatasi nilai-nilai universal itu dari satu sisi dan bisa menghubungkannya dengan dalil-dalil *syar'î* secara spesifik dari sisi yang lain, sehingga dengan ini terjadi harmonisasi antara nilai-nilai universal tersebut dengan hukum-hukum partikularnya. Batas-batas nalar maslahat ini terdiri dari: maslahat harus berkisar dalam ruang lingkup tujuan *syari'*, tidak bertentangan dengan al-Qur'an, tidak bertentangan dengan sunnah, tidak bertentangan dengan qiyas, dan tidak mengabaikan maslahat yang lebih urgen.

Kontribusi al-Bûthi dalam memagari konsep maslahat di atas memiliki arti penting. Di tengah munculnya pihak-pihak yang seringkali menyalahgunakan dalil atau metode maslahat untuk menggali hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaidah-kaidah yang baku mengakibatkan terjadinya kesalahan dan kerancuan dalam menetapkan hukum Islam, yang pada gilirannya melahirkan keresahan di kalangan masyarakat. Sebagai contoh, metode yang ditawarkan oleh tokoh liberal

²⁶ Menurut al-Buthi, *urf* itu terbagi menjadi tiga bagian: (1) kebiasaan masyarakat (*urf*) yang pada hakekatnya ia secara *dzatnya* adalah hukum *syar'î*, seperti kebiasaan menutup aurat, kebiasaan suami nafkahi istri, kebiasaan bersuci dari najis, dan lainnya. (2) kebiasaan masyarakat (*urf*) yang secara hakiki ia bukan hukum *syar'î*, tetapi ia sebagai sandaran hukum (*manâth*), seperti hal-hal yang berhubungan hilangnya *murû'ah*, kebiasaan menerima mahar sebelum digauli, kebiasaan dalam bentuk-bentuk penerimaan barang dalam jual beli, kebiasaan dalam meresmikan transaksi dalam muamalah. (3) kebiasaan masyarakat yang bukan sebagai hukum *syar'î* secara langsung, juga bukan dari *manâth* hukum. Dalam konteks ini, maka kaidah *tabaddul al-ahkâm bi tabaddul al-zamân* yang menjadi sandaran konsep *mutaghayyirât* hanya masuk pada hukum-hukum yang berasal dari jenis kebiasaan (*urf*) yang kedua. Meskipun demikian, menurut al-Buthi, termasuk kesalahan yang fatal, jika mengatakan bahwa saling keterkaitannya antara hukum-hukum beserta *manâth*-nya merupakan suatu bentuk perubahan dan pergantian hukum secara hakiki. Karena pada dasarnya, hukum itu dalam kondisi apapun adalah tetap satu, seperti hukum *thahârah* terkadang dengan menggunakan air, terkadang pula dengan debu. Kebiasaan membuka kepala di dunia Timur termasuk menghilangkan adab, sebaliknya di dunia Barat tidak demikian dalam hal syarat diterimanya menjadi saksi. Lihat, Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syar'ah al-Islâmiyyah*, 291-295.

Najmuddin at-Thufi yang menyatakan bahwa sumber-sumber hukum tradisional yang paling kuat menurutnya adalah konsesus para ahli hukum (*ijmâ'*) dan teks-teks keagamaan berupa al-Qur'an dan Sunnah. Jika kedua sumber ini sejalan dengan kemaslahatan manusia, maka tidak ada yang perlu dipersoalkan. Tetapi, jika tidak sejalan, maka otoritas kemaslahatan diprioritaskan dari kedua sumber tersebut.²⁷

Metode yang dikembangkan at-Thufi di atas, sesungguhnya membuka pintu penghancuran teks itu sendiri. Karena ia menjadikan hukum-hukum yang berdasarkan *nash* dan *ijmâ'* itu dapat *dinasakh* (dihapus/dinegasi) dengan hukum yang berdasarkan akal, lantaran maslahat secara mandiri (*mustaqil*) ditetapkan berdasarkan akal, maka mafsadatpun juga dapat ditetapkan berdasarkan akal. Hal ini berarti memungkinkan ketika terjadi pertentangan (*ta'ârudh*) antara *nash* dan *ijmâ'* dengan maslahat, dimungkinkan akan menegasikan hukum-hukum *nash* dan *ijmâ'* dengan akal, adalah ancaman bagi hukum-hukum Ilahi dan hukum *syara'* pada umumnya.²⁸

Di sinilah letak urgensitas proyek "pemagaran teori maslahat" oleh al-Bûthi. Hal ini dilakukan untuk meyakinkan bahwa norma hukum yang dikandung dalam teks-teks suci syariah pasti dapat mewujudkan maslahat, sehingga tidak ada maslahat di luar petunjuk teks syariah, dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan maslahat harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci syariah.²⁹

²⁷ Najmuddin al-Thufi, *Syarh al-Arba'in an-Nawawiyah* (Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.), 17.

²⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Mashâdir Tasyri' al-Islâmi fimâ Lâ Nassha Fih* (Kuwait: Dâr Qalam, 1979), 101. Dalam perspektif Khallaf, bahwa penetapan proses penetapan hukum Islam yang tidak ditegaskan oleh teks syari'ah, maslahat menjadi kerangka acuan, yang wujud nyatanya berupa potensi menolak kerusakan dan mendatangkan kebaikan. Oleh karenanya, proses penggalan hukum harus didahului dengan upaya memastikan tidak adanya *nash* dan *ijmâ'* atas maslahat yang hendak diijtihadi. Di sini, maslahat menjadi parameter yang fungsional bagi tuntunan teks, baik berupa *al-amr* (perintah) maupun *an-nahy* (larangan). Lihat, Abdul Wahhab Khallaf, *Mashâdir Tasyri' al-Islâmi fimâ Lâ Nassha Fih*, 88.

Lebih lanjut, menurut Busthami Muhammad Sa'id bahwa hukum Islam ada kalanya bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah secara langsung dan ada kalanya bersumber dari ijtihad, tanpa bersandar secara langsung kepada kedua sumber tersebut. Kedua kategori hukum tersebut, sama-sama bertujuan merealisasikan maslahat, dan sebagian maslahat itu berubah dan berkembang seiring perkembangan zaman, kondisi, dan situasi. Sudah menjadi pakem ulama bahwa maslahat yang tidak ditegaskan oleh *nash* terbuka kemungkinan untuk berubah dan berkembang, dan ini merupakan suatu rasional dan riil. Lihat, Busthami Muhammad Sa'id, *Mafhûm Tajdid ad-Dîn* (Kuwait: Dâr ad-Da'wah, 1984), 260-261.

²⁹ Husain Hâmid Hassân, *Nazhariyyah al-Mashlahah ff al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971), h.607.

Pemikiran al-Bûthi di Bidang Hukum Pidana Islam

Secara khusus, al-Bûthi membahas tentang subhat pemberlakuan hukum *hudûd* dalam khazanah Islam tertuang dalam bukunya yang berjudul “*Alâ Tharîq al-Audâh Ilâ al-Islâm Rasmun li Minhaj wa Hallun li Musykilât*”. Dalam buku tersebut, al-Bûthi menulis sub bab dengan judul “*al-Uqûbât al-Islâmiyyah wa Uqdah al-Tanâqudh Bainahumâ wa Baina Ma Yusammâ bi Thabât al-Ashr al-Hadîts*” yang secara substantif merupakan kritik al-Bûthi kepada pemikir muslim yang menggugat relevansi hukum pidana Islam di era modern.

Di awal pembahasannya, al-Bûthi menguraikan bentuk-bentuk hukuman dalam pidana Islam. Secara umum, jenis hukuman (*uqûbât*) dalam Islam dapat diklasifikasikan menjadi dua jenis: *pertama*, *uqûbât muqaddarah* yaitu hukuman yang bentuk serta kadar ukurannya telah ditentukan syariat; kedua, *uqûbât ghair muqaddarah* yaitu jenis hukuman yang kadar ukurannya diserahkan kepada keputusan hakim sebagai pemutus perkara pidana.³⁰ Adapun pokok-pokok pemikiran al-Bûthi dalam hukum pidana Islam dapat diuraikan sebagai berikut:

1. *Uqûbât* sebagai hukuman setimpal bagi pelaku kriminal

Banyak kalangan, termasuk tokoh-tokoh liberal seperti Muhammad Syahrur, Abdullah Ahmad Na'im dan lainnya mengkritik hukum pidana Islam, khususnya dalam masalah pemberlakuan hukuman hudud. Menurutnya, hukum pidana Islam saat ini sudah tidak relevan lagi karena bertentangan dengan hak asasi manusia. Lebih jauh, Abdullah Na'im menyoal hukuman hudud dibunuh (*al-qatl*) bagi pelaku murtad merupakan bentuk pelanggaran kebebasan dalam memilih hak beragama.³¹

Berbeda halnya dengan al-Bûthi, menurutnya klaim bahwa hukum publik Islam atau yang disebut *al-uqûbât al-Islâmiyyah* adalah hukum yang kejam dan bengis serta bertentangan dengan hak asasi manusia merupakan konklusi yang simplifikatif. Karena sebagaimana yang diketahui dalam literatur khazanah Islam (kitab fikih klasik) bahwa penerapan hudud terkait dengan jarimah (tindak pidana) yang ditentukan hukumannya oleh syariat dan memiliki prosedur serta kriterianya

³⁰ Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi, *Alâ Tharîq al-Audâh Ilâ al-Islâm Rasmun li Minhaj wa Hallun li Musykilât*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001), 127.

³¹ Abdullah Ahmed Na'im, *Dekonstruksi Syariah* terj. Ahmed Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 2007), 128.

tersendiri. Itu artinya, selama kriteria itu belum terpenuhi hukuman (hudud) tersebut tidak dapat diberlakukan secara general.

Lebih dari itu, dalam hukum pidana Islam aspek viktimologi menjadi perhatian yang serius. Karena selama ini, pihak-pihak yang mengkritik pemberlakuan hudud selalu hanya berpihak kepada pelaku kriminal (*mujrim*), tidak mempertimbangkan dari aspek korbannya dan kemaslahatan yang lebih besar. Hal ini penting, karena yang menjadi perhatian utama syariat adalah upaya untuk menciptakan dan menjaga tegaknya sendi-sendi moral masyarakat.

Menurut al-Bûthi, kenihilan pihak-pihak pengkritik konsep hudud dalam Islam terhadap mekanisme pemberlakuan hukum hudud dalam Islam juga menjadi sebab kedangkalan pemikiran mereka.³² Karena dalam pemberlakuan hudud tidak sesederhana yang banyak kalangan bayangkan. Prosedur yang ketat bagi pemangku kebijakan pelaksana hukum Islam (*qadhi*) merupakan implementasi dari hadis Nabi, *idra'û al-hudûda bi al-syubuhât*, tinggalkan hudud sebab adanya ketidakjelasan.

Terlepas dari itu, ketika syarat-syarat pelaku kriminal tersebut telah terpenuhi sehingga dapat dilakukan hukuman (*uqûbât*) yang telah ditentukan syariat, seperti hudud dan qiyas, maka sejatinya, hukuman tersebut merupakan hukuman yang setimpal. Karena dalam pendidikan Islam (tarbiyah Islamiyah), hukuman yang telah ditentukan oleh syariat harus memiliki dua sifat: *al-ibrah* yaitu aspek pelajaran yang dapat dipetik orang lain agar tidak melakukan tindakan kejahatan yang sana dan *al-zajr* yaitu suatu hukuman yang setimpal bagi pelaku tindakan kriminal agar orang lain tidak melakukannya.

2. *Uqûbât* Islamiyah relevan dengan maqashid syariah

Hukum pidana Islam diberlakukan dalam Islam bukan tanpa pijakan filosofis yang mapan. Misalnya, Islam mensyariatkan hukuman mati bagi pelaku murtad adalah sebagai upaya perlindungan terhadap agama. Islam mensyariatkan kisas untuk menjamin hak hidup umat manusia. Islam mensyariatkan hukuman bagi pemabuk sebagai upaya perlindungan terhadap akal sehat dan dunia intelektual. Islam mensyariatkan hukuman bagi pelaku zina dan penuduh zina dalam rangka menjamin dan melindungi hak reproduksi serta menjaga kehormatan umat manusia dari berbagai tuduhan yang dapat mencemarkan nama baik seseorang. Selain itu, Islam juga mensyariatkan hukuman potong tangan

³² Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *al-Uqûbât al-Islâmiyyah*, 22.

bagi pencuri dan pembegal dalam rangka menjamin dan melindungi hak-hak kepemilikan (properti) seseorang.³³

Meskipun demikian, bukan berarti pelaksanaan hukuman dalam Islam membabi buta. Tetapi dalam praktiknya, ada mekanisme yang harus dijalankan sesuai dengan kaidah-kaidah dalam pembuktian pidana Islam. Misalnya, pelaku zina bukan berarti secara langsung dihukum dengan rajam, melainkan dengan mekanisme yang ketat. Harus ada pembuktian secara ketat dengan mendatangkan empat saksi yang dapat membuktikan tindakan perzinahan itu sendiri. Oleh karena itu, *manâth al-uqûbah* dalam hal ini bukan tindakan perzinahan itu sendiri, melainkan apakah tindakan tersebut dapat merusak tatanan social masyarakat?.³⁴

Demikian juga, pelaksanaan hukuman dalam Islam juga memperhatikan aspek kaidah "*idraû al-hudûd bi al-syubuhât*". Kaidah ini sejatinya bersumber dari hadis Nabi yang memiliki makna yang sama. Inti dari kaidah tersebut bahwa pelaksanaan hudud sangat tergantung dengan situasi dan kondisi dimana, kapan, dan bagaimana tindakan suatu kriminal dilakukan. Tindakan pencurian pun tidak langsung dihukum potong tangan. Tetapi bagaimana, berapa jumlah yang dicuri, kondisi ketika mencuri dan aspek lainnya juga akan turut dipertimbangkan.

Oleh karena itu, tidak heran jika Khalifah Umar bin Khattab tidak memotong tangan pelaku pencurian saat situasi social masyarakat sedang paceklik. Ini bukan berarti Sahab Umar bin Khattab tidak memberlakukan hukuman hudud sesuai ayat potong tangan, melainkan ayat tersebut harus dipahami secara komprehensif dengan mempertimbangkan hadis di atas tentang gugurnya hudud disebabkan adanya syubhat dan kaidah fikih tersebut.

Selain itu, batasan dimana pelaku tindakan kriminal dapat dihukum dengan hukuman qishash dan had qadzaf dapat dilakukan jika pihak keluarga memang menuntut untuk dilakukan hal tersebut. Sebaliknya, jika pihak keluarga memaafkan pelaku kriminal pembunuhan maka pelaku hanya wajib membayar diyat bila keluarga menghendaknya. Tetapi jika keluarga korban memaafkan tanpa tuntutan membayar diyat

³³Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Ala Thariq al-Audah Ila al-Islam Rasmun Liminhaj wa Hallun Limusykilat*, Cet. VIII (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001), 128.

³⁴Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *al-Uquqbat al-Islamiyah*, 23.

(tebusan), maka hukuman beralih kepada ta'zir yang dapat diputuskan pihak pengadilan Islam (qadhi) yang relevan dengan jenis kejahatannya.³⁵

Hal yang sama terjadi pada kasus tindak pidana pencurian. Sebagaimana dijelaskan bahwa hudud (hukuman) bagi pencuri akan gugur jika terjadi syubhat di dalam pembuktiannya. Hal itu bukan berarti tetap memiliki implikasi hukum sama sekali. Karena meskipun hukumannya (potong tangan) gugur, pihak pengadilan dapat menetapkan hukuman berupa takzir (hukuman selain potong tangan, seperti dibui) yang dapat memberikan pelajaran bagi pelaku. Demikian halnya terhadap barang yang dicurinya, maka pelaku harus menggantinya.³⁶

Terlepas dari itu, pelaksanaan hukuman pidana Islam sejatinya mengandung tujuan syariat untuk menciptakan masyarakat yang kondusif dan produktif. Produktivitas suatu social masyarakat akan mengantarkan anggota masyarakat untuk mendapatkan rasa keamanan, kenyamanan dan terhindar dari praktik-praktik kemaksiatan. Demikian halnya, produktivitas masyarakat akan dapat mengantarkan pada tumbuhnya sikap literasi dan upaya pengembangan ilmu pengetahuan dalam Islam. *Hifz al-aql*, menjaga akal berarti mendorong umat Islam untuk mengaktifkan potensi akal untuk pengembangan ilmu pengetahuan secara berkelanjutan.

Simpulan

Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa al-Bûthi merupakan sosok ulama kontemporer yang diperhitungkan dalam wacana pemikiran kontemporer. Itu sebabnya, karya-karya beliau diminati dan dikaji di dunia Timur maupun Barat. Salah satu ciri pemikiran al-Bûthi adalah sikap moderasi yang dikedepankan. Oleh karena itu, dalam memutuskan suatu problematika hukum kontemporer selalu bersikap moderat.

Kontribusi al-Bûthi dalam khazanah pemikiran hukum Islam termanifestasi dalam pemikiran al-Bûthi yang menolak kesimpulan banyak kalangan yang menyebutkan dalil *istishlâh* merupakan metode istinbath hukum yang diperselisihkan (*al-adillah al-mukhtalaf fih*) secara substantif; memperjelas konsep *tsawâbit* dan *mutaghayyirât* dalam hukum Islam; merumuskan batas-batas nalar maslahat (*dhawâbith al-mashlahah*).

³⁵ *Ibid*, 26.

³⁶ *Ibid*.

Kontribusi al-Bûthi dalam memagari konsep maslahat di atas memiliki arti penting bagi pemikiran hukum Islam, khususnya ditengah munculnya pihak-pihak yang seringkali menyalahgunakan dalil atau metode maslahat untuk menggali hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaidah-kaidah yang baku dan mengakibatkan terjadinya kerancuan dalam menetapkan hukum Islam.

Hukum pidana Islam diidentikkan dengan hukuman yang bengis dan kejam. Konklusi ini muncul karena dangkalnya pengetahuan tentang hukum Islam itu sendiri. Hal ini karena aplikasi hukuman (*uqubat*) dalam Islam melalui mekanisme yang ketat dan proses peradilan dan pembuktian yang akurat. Itu sebabnya, dalam sejarah Islam praktik hukuman pidana Islam tidak dilakukan secara massif. Di antara pertimbangan gugurnya hudud adalah adanya syubhat, sehingga hukuman beralih kepada hukuman takzir.

Secara filosofis, hukuman dalam pidana Islam mencerminkan spirit maqasid syariah. Karena itu, menjaga masyarakat dari berbagai bentuk kriminalitas merupakan tanggungjawab semua pihak agar tercipta masyarakat yang madani. Suatu masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang taat hukum dan mampu menciptakan suasana kondusif dan produktif dalam peningkatan kesejahteraan dan keamanan secara berkelanjutan.

Daftar Rujukan

- Al-Bûthi, Muhammad Sa'îd Ramadhân. *Muḥādhharât fî Fiqh al-Muqârin*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1981.
- _____. *as-Salafiyah: Marhalah Târikhiyyah Mubâraakah wa Laisa Madzhaban Islâmiyyan*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988.
- _____. *Al-Jihâd fî al-Islâm; Kaifâ Nafhamuhu wa Kaifâ Numârisuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1993.
- _____. *Alâ Tharîq al-Audah Ilâ al-Islâm Rasmun li Minhaj wa Hallun li Musykilat*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001.
- _____. *al-Lâ Madzhabiyah, Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Damaskus: Dâr al-Fârâbî, 2005.
- _____. *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005.

- _____. *Hâdzâ Wâlidî: al-Qisshah al-Kâmilah li Hayât al-Syekh Mullâ Ramadhân Al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafatih*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- _____. *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyah*. Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005.
- Al-Thufi, Najmuddin. *Syarh al-Arba'în an-Nawawiyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Christmann, Andreas. *Cendekiawan Muslim dan Pemimpin Umat: Syekh Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Bûthi*, dalam Jhon Cooper, Ronald R. Nettler, dan Mohammed Mahmoud, eds. *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, terj. Wakhid Nur Effendi menjadi judul "Pemikiran Islam" Jakarta: Erlangga, 2000.
- Hasan, Muhammad Tholhah. *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman*, cet. VI. Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Hassân, Husain Hâmid. *Nazhariyyah al-Mashlahah fî al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1971.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Mashâdir Tasyrî' al-Islâmi fîmâ Lâ Nassha Fih*. Kuwait: Dâr Qalam, 1979.
- Mukti, Abd. Modernisasi dalam Islam, Tinjauan Psikologi dalam Nawir Yuslem, eds. *Studi Islam, Kontestualisasi Ajaran Islam: dari Lokal Menuju Global*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008.
- Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syariah* terj. Ahmed Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Sutrisno. *Nalar Fiqh Gus Mus*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012.
- Zuhaili (az-), Wahbah, et al. eds, *Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi; Buhûts wa Maqâlat Muhdâh Ilaihi*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2002.