

MAQĀŞID ASY-SYARĪ'AH
MENURUT MUHAMMAD AT-ṬĀHIR BIN 'ĀSYŪR

TESIS

Oleh:

I n d r a

NIM : 91211022330

Program Studi
HUKUM ISLAM



PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUMATERA UTARA
MEDAN
2016

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

PERSETUJUAN

Tesis Berjudul:

“MAQĀŞID ASY-SYARĪ’AH MENURUT MUHAMMAD AṬ-ṬĀHIR BIN ‘ĀSYŪR”

Oleh:

Indra

NIM: 91211022330

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar
Master Hukum Islam (M.H.) pada Program Studi Hukum Islam Program
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara Medan.

Medan, 15 Desember 2016

Pembimbing I

Pembimbing II

Prof. Dr. Nawir Yuslem, M.A.
NIP. 195808 198503 1 007

Prof. Dr. Ahmad Qarib, M.A.
NIP. 196507051993031003

P E N G E S A H A N

Tesis berjudul “MAQĀṢID ASY-SYARĪ’AH MENURUT MUHAMMAD AṬ-ṬĀHIR BIN ‘ĀSYŪR” an. Indra, NIM 9121102233, Program Studi Hukum Islam telah dimunaqasyahkan dalam Sidang Munaqasyah Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Medan pada tanggal 16 Januari 2017.

Tesis ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Master Hukum (M.H.) pada Program Studi Hukum Islam.

Medan, 16 Januari 2017

Panitia Sidang Munaqasyah Tesis
Program Pascasarjana UIN-SU Medan

Ketua

Sekretaris

(Dr. Sudirman Suparmin, M.A.)
NIP. 19780701 200912 1 003

(Dr. Muhammad Jamil, M.A.)
NIP. 196609101999031000

Anggota:

1. (Dr. Sudirman Suparmin, M.A.)
NIP. 19780701 200912 1 003

2. (Dr. Muhammad Jamil, M.A.)
NIP. 196609101999031000

3. (Prof. Dr. Nawir Yuslem, M.A.)
NIP. 195808 198503 1 007

4. (Prof. Dr. Ahmad Qarib, M.A.)
NIP. 196507051993031003

Mengetahui:

Direktur PPs. UIN-SU

Prof. Dr. Syukur Kholil, M.A.
NIP. 196402091989031003

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Indra**

NIM : 91211022330

Tempat, tgl. Lahir : Padang Panjang, 29 Oktober 1975

Pekerjaan : Mahasiswa Program Pascasarjana UIN-SU Medan

Alamat : Jl. Medan-Tanjung Morawa, KM. 13, Gg. Darmo, Desa
Bangun Sari, Kec. Tanjung Morawa, Kab. Deli Serdang,
Sumatera Utara

menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis yang berjudul “MAQĀṢID ASY-SYARĪ’AH MENURUT MUHAMMAD AṬĀHIR BIN ‘ĀSYŪR” benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Medan, 28 November 2016

Yang Membuat Pernyataan

Indra

ABSTRAK



MAQĀSID ASY-SYARĪ'AH MENURUT MUHAMMAD AṬ-ṬĀHIR BIN 'ĀSYŪR

INDRA

NIM : 91211022330.
Program Studi : Hukum Islam.
Tempat, Tanggal Lahir : Padang Panjang, 29 Oktober 1975.
Nama Orang Tua : Ayah : Rustam.
Ibu : Nurhayati.
Pembimbing : 1. Prof. Dr. Nawir Yuslem, M.A.
: 2. Prof. Dr. Ahmad Qarib, M.A.

Tesis ini bertujuan meneliti bagaimana pemikiran Muhammad aṭ-Ṭāhir bin 'Āsyūr tentang *maqāsid asy-syarī'ah* secara umum dan *maqāsid sy-syarī'ah* khusus pada masing-masing kelompok hukum muamalah. Penelitian ini perlu dilakukan mengingat bahwa dalam setiap istinbat hukum –yang menjadi kebutuhan umat secara berkesinambungan –pemahaman yang baik dan menyeluruh tentang *maqāsid asy-syarī'ah* mutlak dibutuhkan agar istinbat hukum dimaksud tidak melahirkan kesimpulan hukum yang keliru.

Penelitian ini adalah penelitian doktrin hukum, yaitu: penelitian terhadap pendapat seorang atau beberapa orang tokoh yang terkenal sebagai ahli hukum. Pendekatan yang dipakai ialah pendekatan Usul Fikih Perbandingan. Sumber-sumber penelitian tesis ini ialah bahan-bahan hukum primer, yaitu: Alquran dan kitab-kitab induk Hadis, serta bahan-bahan hukum skunder berupa kitab-kitab yang memuat pemikiran-pemikiran hukum para tokoh khususnya di bidang Usul Fikih –terutama karya-karya *Muhammad aṭ-Ṭāhir bin 'Āsyūr* –serta sumber-sumber lain sebagai pendukung.

Hasil akhir dari penelitian ini ialah bahwa menurut Ibnu 'Āsyūr setiap langkah dalam proses istinbat hukum syariat harus selalu mengacu kepada *maqāsid asy-syarī'ah*, yang menurutnya dikategorikan menjadi dua: (1) *maqāsid* umum yaitu: sifat-sifat yang menunjukkan keunggulan, tujuan umum dan nilai-nilai yang selalu ditemukan dalam setiap atau sebagian besar hukum-hukum syariat, yang meliputi: *fitrah, samāḥah, kemaslahatan, universalitas, kesetaraan, substansialitas hukum, sadd aẓ-ẓarī'ah, supremasi hukum, al-ḥurriyyah*, dan *stabilitas dan ketahanan sosial*. (2) *maqāsid* khusus masing-masing kelompok

hukum muamalat, yang terdiri atas: hukum perkeluargaan, perniagaan, ketenagakerjaan, *tabarru'āt*, peradilan dan kesaksian, serta sanksi pidana. *Maqāṣid* hukum perkeluargaan ialah: mengukuhkan ikatan pernikahan, hubungan nasab, hubungan persemendaan, dan menentukan tata cara pemutusan masing-masing hubungan. *Maqāṣid* hukum perniagaan ialah: *rawāj*, transparansi, perlindungan harta, berkekuatan hukum, berkeadilan. *Maqāṣid* hukum ketenagakerjaan ialah: intensifikasi muamalah ketenagakerjaan, *rukḥṣah* untuk garar yang susah dihindari, tidak memberatkan penggarap, berlaku mengikat jika pekerjaan telah dimulai, pekerja atau penggarap dapat mengajukan syarat tambahan, menyegerakan pembayaran imbalan, keleluasaan teknis penyelesaian pekerjaan, menghindari unsur-unsur perbudakan. *Maqāṣid* hukum *tabarru'āt* atau donasi ialah: intensifikasi *tabarru'āt*, suka rela *mutabarri'*, fleksibilitas, perlindungan terhadap hak-hak pihak terkait. *Maqāṣid* hukum peradilan ialah: lembaga peradilan sebagai perangkat yang mendukung upaya penegakan kebenaran dan membungkam kebatilan, penyerahan objek sengketa kepada yang berhak sesegera mungkin, kesaksian yang berdasarkan fakta, dan dokumentasi kesaksian. *Maqāṣid* hukum sanksi pidana ialah: memberi efek jera kepada pelaku, memberi rasa puas kepada korban atau keluarganya, memberi efek ngeri atau takut kepada yang lain.



مُلَخَّصُ الرِّسَالَةِ

مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورٍ .



إندرا

رقم القيد : ٩١٢١١٠٢٢٣٣٠ .

القسم : الحكم الإسلامي .

المولود : بادنج بانجانج ، في ٢٩ من أكتوبر ١٩٧٥ م .

الوالدان : الوالد : رستام .

الوالدة : نور حياتي .

تحت إشراف : ١. الأستاذ الدكتور ناور يُسلم ، الماجستير .

٢. الأستاذ الدكتور أحمد قريب ، الماجستير .

تستهدف هذه الرسالة دراسة أفكار محمد الطاهر بن عاشور عن مقاصد الشريعة العامة ومقاصد الشريعة الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس. ترجع أهمية هذه الرسالة إلى أن كل استنباط الأحكام الشرعية - الذي لا تنقطع حاجة المكلفين عبر الزمان إليه - يحتاج إلى فهم المقاصد الشرعية فهما شاملا صحيحا حتى يُجْتَنَّبَ في ذلك الاستنباط والفتوى الأخطاء غير المغتفرة .

هذه الرسالة مبنية على بحث المبدأ القانوني، وهو دراسة آراء وأفكار شخص معترف أو بعض أشخاص معترفين مؤهلاتهم في مجال الأحكام . والمنهج الذي سار الباحث عليه هو منهج أصول الفقه المقارن. ومراجع البحث يتكون من مصادر الأحكام الشرعية الأساسية: القرآن وأمّات الكتب الحديثية النبوية ؛ ثم مصادر ثانوية للأحكام الشرعية من الكتب التي تضم أفكار

المتخصصين في أصول الفقه وبالأخص مؤلفات محمد الطاهر بن عاشور كموضوع البحث ، ثم مصادر أخرى تساندها.

أُستنتج من هذا البحث: أن ابن عاشور رأى وجوب مراعاة مقاصد الشريعة في كل خطوة يخطوها المجتهد في استنباطاتهم الأحكام الشرعية والاستدلالاً عليهم . وقسّم ابن عاشور المقاصد الشرعية قسمين أساسيين ، هما : (١) المقاصد الشرعية العامة منها : والفطرة ، والسماحة ، والمصلحة ، وعموم الشريعة الإسلامية ، والمساواة ، ونوط الأحكام بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال ، وسد الذريعة ، ونفوذ التشريع واحترامه والحرية ، وقوة الأمة مرهوبة الجانب مطمئنة البال . (٢) المقاصد الشرعية الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس التي تتكون من: أحكام العائلة ، وأحكام التصرفات المالية ، والمعاملات المنعقدة على عمل الأبدان ، والتبرعات ، وأحكام القضاء والشهادة ، والعقوبات . أما مقاصد أحكام العائلة هي: إحكام أواصر النكاح ، وإحكام أواصر النسب ، وإحكام أواصر المصاهرة ، وطرق انحلال هذه الأواصر . ومقاصد التصرفات المالية هي : الراواح ، والوضوح ، وحفظ المال ، وإثبات الأموال ، والعدالة في المال . ومقاصد المعاملة المنعقدة على الأبدان هي: الإكثار منها ، والترخيص في اشتغالها على الغرر المتعارف في أمثالها ، والتحرز عما يثقل العامل ، واعتبار لزومها بالشروع في العمل ، وإجازة تنفيل العملة بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل ، وتعجيل إعطاء عوض عمل العامل ، والتوسع في طرق إنجاز العمل ، والابتعاد عما يؤدي إلى استعباد العامل . ومقاصد التبرعات: الإكثار منها ، ورضا المتبرع ، والتوسع في وسائلها ، وألا يكون التبرع ذريعة إلى إضاعة حقوق الآخرين . مقاصد القضاء والشهادة: إيجاد هيئة تعين على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي ، وتسليم الحقوق إلى مستحقيها في أسرع وقت ، وإظهار ما يبين الحقوق وتوثيقه . ومقاصد أحكام العقوبات هي: تأديب الجاني ، وإرضاء المجنى عليه ، وزجر المقتدي .



ABSTRACT



MUHAMMAD AT-TAHIR IBN ASHUR: A TREATISE ON MAQASID AS-SHARIAH.

INDRA

Registered Number : 91211022330.
Program of Studies : Hukum Islam.
Padang Panjang, 29 October 1975.
Parent's Names : Ayah : Rustam, Dt. Rajo Maninjun.
Ibu : Nurhayati.
Supervisor : 1. Prof. Dr. Nawir Yuslem, M.A.
: 2. Prof. Dr. Ahmad Qarib, M.A.

This thesis aims to explore how Ibn Ashur put across his ideas of respective category of *Muamalat Law on Maqasid as-Shariah*, both implicitly and explicitly. A crucial reason for this study is that every process of deduction in Islamic Law (*Istinbat*), a sustainable need of all Muslims, requires an in depth understanding of *Maqasid as-Shariah* to avoid drawing mistaken law conclusions.

This doctrine research focuses on the ideas and thoughts of law experts. Data was gathered by using the Comparative Principles of Jurisprudence (*Ushool Fiqh*) approach. The Quran and texts by *Hadeeth* are used as primary sources, while secondary sources include texts of experts in the *Ushool Fiqh*-area, particularly those of Ibn Ashur.

The preliminary results of the research show that the procedures of every elicitation process of Islamic law – according to Ibn Ashur - must comply with these two categories: (1st) General *Maqasid* referring to characteristics, general objectives and absolute values in forming a wide range of Islamic laws (*Shariah*) such as *fitrah* (pure human nature), *samahah*, *mashlahat*, universality, equality, law substantiality, *sad az-zariah*, rule of law, human rights, security and social stability. (2nd) Specific *Maqasid* referring to family law, commerce, employment, donation,

justice and witness, and criminal sanctions. The Maqasid of family law includes marriage bond affirmation, cognation, the relationship between family members, and termination rules of those relationships. The Maqasid of Commerce includes *muamalah* intensification, concession (*rukhsah*) on inevitable, unburdening and binding *garar* for tenants in term of proposing additional terms, hastening payments, providing more technical flexibility at workplace, and avoiding slavery. The *Maqasid* of Donation includes intensification, volunteerism, flexibility, and rights protection. The *Maqasid* of Trial law includes the role of the judiciary, the immediate return of the dispute object to the person entitled, *testification* and witness documentation. The *Maqasid* of Criminal Sanction includes deterrent effect on offenders, self-satisfaction of offended or his family, and fear effect on others.



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puja dan puji kita persembahkan kepada Allah ﷻ atas segala nikmat yang dianugerahkan-Nya, khususnya atas terselesaikannya penulisan tesis yang berjudul “Maqāṣid asy-Syarī‘ah menurut Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr” ini. Salawat dan salam semoga Allah limpahkan kepada Rasulullah Muhammad ﷺ serta keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikut setia beliau pada setiap masa hingga hari kiamat kelak, hari di mana harta, anak, serta sanak saudara tiada berguna, kecuali orang-orang yang datang menemui Allah dengan *qalbun salīm*.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penelitian dan tesis ini tidak sunyi dari berbagai kekurangan, jauh dari kata sempurna, namun demikian dengan segala keterbatasan, penulis telah berusaha sedemikian rupa untuk memberikan sumbangan penelitian ilmiah yang berkaitan dengan hukum Islam khususnya dalam bidang Usul Fikih.

Terselesaikannya tesis ini, setelah izin dan rahmat Allah, tidak terlepas dari sumbangsih sejumlah pihak yang menjadi kewajiban bagi penulis untuk menyampaikan terima kasih kepada mereka semua; *orang yang tidak berterima kasih kepada manusia, maka dia tidak berterima kasih kepada Allah*, demikian sabda Rasulullah ﷺ dalam suatu Hadisnya. Oleh karenanya bersama ini terima kasih yang sebesar-besarnya penulis sampaikan kepada:

1. Kedua orang tua penulis, ibunda Nurhayati *rahimahāllāh* dan ayahanda Rustam Dt. Rajo Maninjun *rahimahullāh* yang tidak pernah berhitung mengorbankan apapun yang mungkin demi anak-anak mereka, semoga Allah mengampuni dosa-dosa ibunda dan ayahanda, mengasihi keduanya sebagaimana mereka mengasihi kami anak-anaknya.
2. Bapak Prof. Dr. Nawir Yuslem, M.A. Dan Bapak Prof. Dr. Ahmad Qarib, M.A., pembimbing penulis yang telah memberikan arahan, koreksi, kritik, dan saran dalam penulisan tesis ini.

3. Bapak Ketua Prodi Hukum Islam Program Pasca Sarjaan IAIN/UIN Sumatera Utara serta para dosen yang telah membimbing penulis selama mengikuti perkuliahan.
4. Bapak Direktur Program Pascasarjana IAIN/UIN Sumatera Utara, Ketua Prodi Hukum Islam, seluruh dosen, seluruh bagian, serta seluruh staf dan karyawan yang telah memberikan fasilitas, bimbingan dan arahan kepada penulis selama menjalani perkuliahan di kampus yang berkah ini, *in syā Allah*.
5. Yayasan Ar-Risalah al-Khairiyah Deli Serdang khususnya Dewan Pembina Yayasan yang telah memberikan bantuan dana dalam bentuk beasiswa untuk mengikuti program S2 di IAIN/UIN-SU.
6. Teman-teman seperjuangan di kampus Pascasarjana IAIN/UIN-SU, dan teman-teman seprofesi di kampus STAI As-Sunnah Deli Serdang.
7. Seluruh keluarga tercinta, kakak, abang, adik, mertua, dan terutama istri yang senantiasa memberikan motivasi dan sabar mendampingi dalam suka maupun duka, demikian juga dengan anak-anak, buah hati yang membuat hari-hari kami berdua menjadi lebih berarti.

Atas sumbangsih semua pihak tersebut di atas dan pihak-pihak lain yang tidak disebutkan penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya dan *jazākumullāhu khairan*, semoga Allah memberikan pahala dan imbalan terbaik bagi kita semua.

Penulis menyadari bahwa penelitian dan tesis ini masih jauh dari sempurna, baik dari segi materi maupun metode. Oleh karena itu, kritik dan saran senantiasa penulis tunggu demi perbaikan tesis ini. Akhirnya penulis memohon kepada Allah kiranya tesis ini berangkat dari niat yang ikhlas, bermanfaat bagi umat, serta menjadi bagian dari amal saleh bagi semua pihak yang telah berkontribusi. Hanya kepada Allah kita berserah diri, meminta pertolongan dan perlindungan, kepada-Nya kita memohon ampunan, dan kepada-Nya segala urusan kita kembalikan.

Medan, 28 November 2016
Penulis

Indra
NIM: 91211022330

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

KEPUTUSAN BERSAMA

MENTERI AGAMA DAN METERI PENDIDIKAN DAN KEBUDYAAAN

REPUBLIK INDONESIA

Nomor : 158 th. 1987

Nomor : 0543bJU/1987

A. TRANSLITERASI ARAB LATIN

1. Pengertian Transliterasi

Transliterasi dimaksud sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf latin beserta perangkatnya.

2. Prinsip pembakuan

Pembakuan pedoman transliterasi Arab-Latin ini disusun dengan prinsip-prinsip sebagai berikut:

- a. Sejalan dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD);
- b. Huruf Arab yang belum ada padanannya dalam huruf latin dicarikan padanannya dengan cara memberi tanda diakritik dengan dasar *satu fonem satu lambang*;
- c. Pedoman transliterasi ini diperuntukkan bagi masyarakat umum.

B. RUMUSAN PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Hal-hal yang dirumuskan secara konkrit dalam pedoman transliterasi Arab-Latin ini meliputi: konsonan, vokal, *māddah*, *ta marbūṭah*, *syaddah*, kata sandang (di depan huruf syamsiyah dan qamariah), hamzah, penulisan kata, huruf kapital, dan tajwid.

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan tanda, dan

sebagian lain dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab dan tranliterasi dengan huruf latin:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	-
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	da	d	de
ذ	zāl	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zāy	z	zet
س	sīn	s	es
ش	syīn	sy	es dan ye
ص	ṣād	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍād	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kāf	k	ka

ل	lām	l	el
م	mīm	m	em
ن	nūn	n	en
و	wāw	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	`	apostrof
ي	ya	y	ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal dalam bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	<i>fatḥah</i>	a	a
ِ	kasrah	i	i
ُ	<i>ḍammah</i>	U	u

Contoh:

kataba : كَتَبَ
yazhabu : يَذْهَبُ
su'ila : سِئِلَ

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Gabungan huruf	Nama
يَ	fathāh dan ya	ai	a dan i
وَ	fathāh dan waw	au	a dan u

Contoh:

kaifa : كيف

ḥaula : حول

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
اَ	fathāh dan alif	ā	a dan garis di atas
يِ	kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وُ	ḍammah dan waw	ū	u dan garis di atas

Contoh:

qāla : قَالَ

ramā : رَمَى

qīla : قِيلَ

yaqūlu : يَقُولُ

4. Ta Marbūṭah

Transliterasi untuk ta *marbūṭah* ada dua:

a. Ta *marbūṭah* hidup.

Ta *marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat fatah, kasrah, dan damah, transliterasinya adalah /t/.

b. Ta *marbūṭah* mati.

Ta *marbūṭah* yang mati atau mendapat tanda sukun, transliterasinya adalah /h/.

- c. Jika pada kata terakhir dengan ta *marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta *marbūṭah* tersebut ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

rawḍah al-atfāl - *rawḍatul atfāl* : روضة الأطفال

al-Madīnah al-Munawwarah – *al-Madīnatul Munawwarah*. : المدينة المنورة

Ṭalḥah : طلحة

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda tasydid, dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda tasydid tersebut.

Contoh:

rabbana : رَبَّنَا

nazzala : نَزَّلَ

al-birr : الْبِرَّ

al-ḥajj : الْحَجَّ

na‘ama : نَعَم

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu “ال”, tetapi dalam transliterasi ini kata sandang dimaksud dibedakan atas kata sandang yang diiringi oleh huruf *syamsiah* dan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah*.

1. Kata sandang diikuti oleh huruf *syamsiah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang diikuti oleh huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Kata sandang, baik diikuti huruf syamsiah maupun qamariah, ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sempang.

Contoh:

<i>ar-rajulu</i>	:	الرجل
<i>asy-syamsu</i>	:	الشمس
<i>al-qalam</i>	:	القلم
<i>al-jalāl</i>	:	الجلال

7. Hamzah

Dinyatakan sebelumnya bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Tetapi itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah atau di akhir kata. Jika hamzah terletak di di awal kata, maka tidak dilambangkan karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

<i>ta`khuṣṣūna</i>	:	تأخذون
<i>an-nau`u</i>	:	النوء
<i>syai`un</i>	:	شيء
<i>inna</i>	:	إن
<i>umirtu</i>	:	أمرت
<i>akala</i>	:	أكل

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il* (kata kerja), *isim* (kata benda), maupun *ḥarf* ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

Wa innallāha lahuwa *khair ar-rāziqīn* : وإن الله لهو خير الرازيقين

Wa innallāha lahuwa *khairurrāziqīn*

Fa aufū al-kaila wa al-mīzān : فأوفوا الكيل والميزان

Fa aufūl-kaila *wal-mīzān*

Ibrāhīm al-Khalīl : إبراهيم الخليل

Ibrāhīm al-Khalīl

Walillāhi ‘alan-nāsi hijju al-baiti man : والله على الناس حج البيت

istaṭā‘a ilaihi sabīla من استطاع إليه سبيلا

Walillāhi ‘alan-nāsi *hijjul-baiti* man

istaṭā‘a ilaihi sabīla

9. Huruf Kapital

Dalam sistem tulisan Arab tidak dikenal huruf kapita, tetapi dalam transliterasi ini huruf kapital tetap digunakan sesuai dengan ketentuan yang berlaku dalam EYD, antara lain: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- *Wa mā Muḥammadun illā rasūl.*
- *Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan.*
- *Syahrū Ramaḍān al-laẓī unzila fihi al-Qur`ānu;*
- *Syahrū Ramaḍānal-laẓī unzila fihil-Qur`ānu.*

Penggunaan huruf awal kapital untuk lafal Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian. Jika penulisannya disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- Naṣrun minallāhi wa fathun qarīb.
- *Li*llāhi al-amru jamī'an
- *Li*llāhil-amru jamī'an
- Wallāhu bikulli syai'in 'alīm.

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ilmu tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan ilmu tajwid.



DAFTAR ISI

PENGESAHAN	i
PERSETUJUAN	ii
SURAT PERNYATAAN	iii
ABSTRAK	iv
KATA PENGANTAR	x
TRANSLITERASI	xii
DAFTAR ISI	xx
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	6
E. Penegasan Istilah	7
F. Kajian Terdahulu	12
G. Metode Penelitian.....	16
H. Sistematik Pembahasan	20
 BAB II BIOGRAFI MUHAMMAD AT-ṬĀHIR BIN ‘ĀSYŪR	
A. Latar Belakang Sosiokultural dan Politik.....	21
B. Nasab dan Kelahiran	28
C. Riwayat Pendidikan	29
D. Perjalanan Karir	30
E. Guru-Guru	32
F. Murid-Murid	34
G. Kepribadian dan Pandangan Para Tokoh	35
H. Karya Tulis	38
I. Pemikiran Ijtihad dan Tajdid Ibnu ‘Āsyūr.....	39
J. Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran Ibnu ‘Āsyūr	42
K. Wafat.....	47
 BAB III PEMIKIRAN MUHAMMAD AT-ṬĀHIR BIN ‘ĀSYŪR TENTANG MAQĀṢID ASY-SYARĪ’AH	
A. Pengertian <i>Maqāṣid asy-Syarī’ah</i>	48
1. <i>Maqāṣid</i>	48
2. <i>Syariah</i>	48
3. <i>Maqāṣid asy-Syarī’ah</i>	52
B. <i>Maqāṣid asy-Syarī’ah</i> dalam Pembinaan Hukum Syariat	52

1. <i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i> Suatu Keniscayaan	52
2. Urgensi <i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>	55
3. Metode Penelitian <i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>	59
4. <i>Maqāṣid Qaṭ'iyyah</i> dan <i>Maqāṣid Ḍanniyyah</i>	65
5. <i>Maqāṣid Ta'abbudiyyah</i>	67
6. Spesifikasi <i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>	68
C. Rangkuman	70
BAB IV MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH AL-'ĀMMAH	
A. Pengertian <i>Maqāṣid asy-Syarī'ah al-'āmmah</i>	72
B. <i>Maqāṣid asy-Syarī'ah al-'āmmah</i>	73
1. Sesuai Fitrah	73
2. <i>Samāḥah</i>	75
3. Kemaslahatan	78
4. Universalitas	89
5. Kesetaraan	94
6. Substansialitas Hukum.....	98
7. <i>Sadd az-Ḍarī'ah</i>	100
8. Supremasi Hukum	103
9. <i>Al-Ḥurriyah</i>	104
10. Stabilitas dan Ketahanan Sosial	107
C. Rangkuman	110
BAB V MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH KHUSUS	
A. Pengertian.....	112
B. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Khusus dalam Hukum Muamalah	115
1. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Hukum Perkeluargaan.....	115
2. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Hukum Tata Niaga.....	122
3. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Muamalat Ketenagakerjaan.....	128
4. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Hukum <i>Tabarru'āt</i>	132
5. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Hukum Peradilan dan Persaksian	136
6. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Sanksi Pidana.....	138
C. Rangkuman	140
BAB VI PENUTUP	
A. Kesimpulan	143
B. Saran	145
DAFTAR PUSTAKA	147
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	151

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hukum Islam dirumuskan melalui istinbat atau upaya merumuskan dan menyimpulkan hukum dari dalil-dalil *tafṣīly* yang muktabar, oleh ahli ijtihad. Karena syariat yang diturunkan Allah tidak lepas dari tujuan-tujuan yang dapat disimpulkan dari penelitian terhadap nas-nas dan hukum-hukum itu sendiri, maka istinbat hukum tidak boleh mengabaikan makna-makna dan tujuan-tujuan dimaksud. Makna dan tujuan tersebut dalam kajian hukum Islam dan Usul Fikih dikenal dengan term *maqāṣid asy-syarī'ah*.¹ Dengan kata lain mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan suatu keharusan dalam istinbat hukum. Al-Juwayniy (w. 478H) berkata,²

... وَمَنْ لَمْ يَتَفَتَّحْ لَوُقُوعِ الْمَقَاصِدِ فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاحِي ، فَلَيْسَ عَلَى بَصِيرَةٍ فِي وَضْعِ

... الشريعة [...]dan orang yang tidak memahami dengan baik keberadaan maksud-maksud [yang terkandung] dalam perintah-perintah dan larangan-larangan [syariat], maka dia tidak memiliki pengetahuan tentang penempatan syariat...]

Maqāṣid asy-syarī'ah pada hakikatnya adalah bagian intrinsik istinbat hukum. Eksistensi dan fungsinya telah mengejawantah semenjak periode *tasyrī'*, akan tetapi terselubung, hanya terpahami secara implisit dari metode para sahabat memahami hadis-hadis Nabi ﷺ dan dari metode istinbat imam-imam mujtahid. *Maqāṣid asy-syarī'ah* baru populer sebagai term ilmiah pada paruh kedua abad kelima, di mana al-Juwayniy (wafat 478) dipandang sebagai peletak batu pertama dengan mengemukakan pandangan-pandangannya terkait wacana *maqāṣid asy-syarī'ah*. Setelah itu, *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi bahan kajian

¹ Wahbah Az-Zuhailiy, *al-Wajīz: fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1419H/1999M), h. 218; lihat juga: Abdullah bin Yusuf Al-Judayyi', *Taisīr 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah ar-Rayyān, 1417H/1997), h. 328.

² Abu al-Ma'ālī Abdul Malik bin Abdullāh bin Yūsuf al-Juwayniy, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418H/1997M), jilid I, h. 101.

populer ulama-ulama Usul Fikih seperti: al-Ġazāliyy (w. 505), Fakruddin ar-Rāziyy (w. 606H), Saifuddin al-Āmidīyy (w. 631), Ibnu al-Ĥājiyy (w. 646H), 'Izzuddin 'Abdus Salām (w. 660) al-Baiḍāwīyy (w. 685), Ibnu Taimīyah (w. 728) al-Isnāwīyy (w. 772), dan Ibnu as-Subkiyy (w. 771).³ Namun demikian *maqāṣid asy-syarī'ah* belum terelaborasi secara luas dan masih menjadi sub bahasan dari pokok bahasan lain seperti: *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *sad aẓ-ẓarī'ah*. Adalah asy-Syāṭibīyy (wafat 790H) yang kemudian mengeksplorasi dan melakukan sistemisasi konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* serta mengkodifikasinya menjadi satu bab khusus dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*.⁴ Oleh karenanya Asy-Syāṭibīyy pun dipandang sebagai Syekh *al-Maqāṣid*.⁵ Hanya saja sepeninggal asy-Syāṭibīyy *maqāṣid asy-syarī'ah* mengalami stagnan hingga lima abad kemudian; setelah asy-Syāṭibīyy tidak ada ulama lain yang membahas dan memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan teori *maqāṣid asy-syarī'ah*, selain menyajikan pemikiran asy-Syāṭibīyy dengan format yang berbeda, seperti dengan menjadikannya *nuzum* atau ringkasan dalam format rangkaian bait-bait syair. Adalah Muhammad Ṭāhir bin 'Āsyūr (1296-1393H/1879-1973M)⁶ yang meleraikan kevakuman ini dengan menuangkan pikirannya dalam *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.⁷

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr, ulama besar dan tokoh pembaharu pendidikan Islam Tunisia, adalah sosok terpenting *maqāṣid asy-syarī'ah* pada era modern;⁸ Teori *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak akan berkembang dan beranjak jauh dari yang dikemukakan oleh asy-Syāṭibīyy tanpa kontribusi Bin 'Āsyūr.⁹ Dia tidak

³ Ahmad ar-Raisūniyy, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām asy-Syāṭibīyy* cet. 2 (Maroko: Maktabah al-Hidāyah, 1432H/2011M), h. 38-65.

⁴ Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ūd al-Yūbiyy, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syarī'iyah* (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1418H/1998), h. 72-73.

⁵ Ar-Raisūniyy, *Naẓariyah*, h. 5.

⁶ Khairuddin az-Zirkliyy, *Al-A'lām Qāmūs Tarājum li Asyhur al-Rijāl wa an-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqīn*, cet. 15 (Beirut: Dār al-Ilmi li al-Malāyīn, 2002), jilid VI, h. 174.

⁷ Al-Yūbiyy, *Maqāṣid*, h. 70-71.

⁸ Balqāsim al-Ġāliyy, *Syaikh al-Jāmi' al-A'ẓam Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr: Ḥayātuh wa Āṣāruh* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1417H/1996M), h. 250.

⁹ Lihat: Muhammad Ṭāhir al-Misāwī, *asy-Syaikh Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr wa al-Masyrū' allaẓi lam Yaktamil* diterbitkan inklusif dengan *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*

semata ‘menghangatkan kembali’ dan menyusun ulang pemikiran-pemikiran asy-Syāṭibiy tetapi juga memberikan masukan yang signifikan sehingga membuat *maqāṣid asy-syarī’ah* lebih aplikatif, lebih fungsionalitas bagi hukum Islam dalam menghadapi realitas masa kini yang begitu dinamis, khususnya dalam masalah muamalah atau selain ibadah.¹⁰ Oleh karena itu al-Misāwi menyebut Bin ‘Āsyūr sebagai bapak dan guru kedua *maqāṣid asy-syarī’ah*, setelah asy-Syāṭibiy.¹¹

Sistematikasi Bin ‘Āsyūr dalam *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah* berbeda dan lebih sederhana daripada sistematikasi *Muwāfaqāt*-nya asy-Syāṭibiy yang menurutnya, terjebak dalam pembahasan masalah yang berpanjang-panjang dan rancu, sehingga mengabaikan fungsi utama pengkajian *maqāṣid asy-syarī’ah*.¹² Konsepsi Bin ‘Āsyūr sendiri tersistemisasi ke dalam tiga pokok bahasan: (1) penegasan eksistensi *maqāṣid asy-syarī’ah*, termasuk metode perumusannya; (2) *maqāṣid syarī’ah* secara umum, dan; (3) *maqāṣid syarī’ah* yang khusus dalam berbagai muamalah. Selain itu, bagi Bin ‘Āsyūr lafal *syariat* lebih tepat jika dijadikan diksi untuk ajaran Islam yang menyangkut aturan-aturan muamalah dan tata krama, karena inilah yang menjadi ranah aplikasi konsep maslahat dan mafsadah, dan karena pada bagian ini pulalah keunggulan ‘syariat’ Islam – sebagai norma kehidupan dan sistem bermasyarakat – daripada ‘syariat’ agama-agama dan idiologi lainnya dapat terlihat secara empiris. Sedangkan hukum-hukum ibadah yang bersifat dogmatis, menurutnya, lebih tepat disebut *diyānah*.¹³

Kitab *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah* merupakan tindak lanjut kritik Ibnu ‘Āsyūr terhadap Usul Fikih yang menurutnya telah menyubordinasikan *maqāṣid asy-syarī’ah*. Ia menegaskan bahwa dinamika sosial umat Islam semakin membutuhkan perangkat-perangkat yang lebih besar daripada kaidah-kaidah

Ibnu ‘Āsyūr (Dā an-Nafā’is, 1421H/2001M), h. 150, mengutip Abdul Majīd Umar an-Najjār dalam *Fuṣūl fī al-Fikr al-Islāmiy bi al-Magrib*, (Beirut, Dār al-Magrib al-Islāmiy, 1992), h. 143.

¹⁰ Lihat: Al-Yūbiy, *Maqāṣid*, h. 71.

¹¹ Al-Misāwi, *asy-Syaikh*, h. 139.

¹² Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah* cet. 2 (‘Ammān: Dār an-Nafā’is, 1421H/2001M), h. 174.

¹³ *Ibid*, h. 175.

Usul Fikih yang demikian;¹⁴ Usul Fikih sebagai suatu disiplin ilmu pada hakikatnya dimaksudkan untuk standardisasi kaidah-kaidah *istinbat* hukum dari dalil-dalil syariat untuk menghasilkan hukum fikih supaya dapat menyamakan persepsi tentang hal-hal yang telah disepakati untuk menghindari khilafiah fikih.¹⁵ Tetapi Usul Fikih ternyata belum berfungsi sebagai alat penghasil hukum syariat yang sunyi dari khilafiah, karena mayoritas persoalan Usul Fikih itu sendiri tidak lepas dari perbedaan pendapat yang mengiringi perselisihan dalam furuk (Fikih) yang secara historis menjadi hulu ilmu Usul Fikih. Selain itu sebagian besar perangkat Usul Fikih tidak bekerja melayani hikmah dan tujuan syariat, tetapi berkisar pada metode *istinbat* hukum dari teks-teks syariat dengan berpedoman kepada kaidah-kaidah yang memungkinkan orang yang mengusainya dapat menarik kesimpulan hukum dari teks dimaksud, atau dari ilat yang diindikasikan oleh teks dimaksud untuk dijadikan landasan keabsahan suatu kias.¹⁶ Usul Fikih dengan pengertian yang demikian tidak cukup menghasilkan kepastian hukum –dalam artian terhindar dari khilafiah –karena pada kenyataannya Ulama Usul Fikih tidak berhasil mendirikan bangunan Usul Fikih yang bersifat *qaṭʿiy* sebagaimana ilmu Usuluddin.¹⁷ Menyubordinasikan *maqāṣid asy-syarīʿah* menjadi salah satu faktor utama kelemahan Usul Fikih, yang di antara dampaknya ialah merebaknya khilafiah. *Maqāṣid asy-syarīʿah*, seharusnya menjadi pokok bahasan utama dalam pengkajian Usul Fikih, karena pemahaman yang baik tentang *maqāṣid syarīʿah* akan meminimalisir jika tidak mengeliminir khilafiah.¹⁸ Lebih jauh, dalam kitab *Maqāṣid asy-Syarīʿah al-Islāmiyah* Ibnu ʿĀsyūr berwacana menjadikan kajian *maqāṣid asy-syarīʿah*

¹⁴ Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ʿĀsyūr, *Uṣūl an-Niẓām al-Ijtimāʿiy fī al-Islām* (Tunisia: asy-Syarikah at-Tūnusiyah, t.t.), h. 21.

¹⁵ Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ʿĀsyūr, *Alaisa aṣ-Subḥu bi Qarīb: at-Taʿlīm al-ʿArabiy al-Islāmiy, Tārīkhiyah wa Ārāʾ Islāḥiyah* (Tunisia: Dār as-Salām, 1427H/2006M), h. 176.

¹⁶ Ini dapat dilihat jelas dari definisi *qawāʿid uṣūliyah*, sejumlah kaidah bahasa yang berkaitan dengan lafal-lafal Alquran dan Sunnah dan semantiknya yang dirumuskan dari tata cara berbahasa masyarakat Arab, sebagai alat bantu bagi mujtahid untuk menyimpulkan hukum syariat dengan tepat. [Lihat: Al-Judayyi, *Taisīr*, h. 229].

¹⁷ Lihat, ʿĀsyūr, *Maqāṣid*, h. 166-176.

¹⁸ ʿĀsyūr, *Alaisa*, h. 176.

sebagai disiplin ilmu mandiri, tanpa merusak bangunan Usul Fikih yang telah ada.¹⁹

Dari uraian di atas terlihat signifikansi elaborasi pemikiran Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* melalui sebuah penelitian dengan pendekatan studi analisis terhadap karya tulisnya yang berhubungan erat dengan konsep ini. Lebih jauh dapat dikatakan sudah menjadi suatu kemestian, jika ditinjau dari perspektif kebutuhan terhadap kepastian hukum dalam menghadapi perkembangan zaman yang begitu dinamis. Oleh karena itu penulis memilih masalah ini sebagai objek penelitian untuk melengkapi persyaratan mendapatkan gelar Magister di bidang Hukum Islam di UIN Sumatera Utara, dengan judul: ***Maqāṣid Syarī’ah Menurut Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr***, dengan harapan kiranya penelitian ini dapat memperkaya wawasan dan mengembangkan pola pikir penulis tentang hukum Islam, serta memberi kontribusi positif bagi dunia akademis Islam, dengan izin Allah; sesungguhnya Allah Mahakuasa dan Maha mengabulkan doa.

B. Rumusan Masalah

Masalah dalam suatu penelitian pada hakikatnya ialah pertanyaan yang mengundang jawaban yang akan diperoleh melalui penelitian. Sedangkan rumusan masalah yaitu pertanyaan konkret dari apa saja yang akan dicarikan jawabannya.²⁰

Berdasarkan pemaparan latar belakang permasalahan di atas, ada tiga pertanyaan utama yang hendak dijawab melalui penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana pemikiran Muhammad Ṭāhir Bin ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī’ah*?
2. Bagaimana pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid ‘āmah*?
3. Bagaimana pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid khāṣṣah*?

¹⁹ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 176.

²⁰Faisar Ananda Arfa, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2010), h.77.

Karena objek penelitian tesis ini ialah pemikiran seorang tokoh, maka tokoh dimaksud perlu diperkenalkan, karena itu sebelum ketiga permasalahan di atas dijawab, terlebih dahulu disajikan biografi Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr dengan latar belakang sosiokultural dan lainnya yang mempengaruhi pembentukan kepribadian dan pola pikirnya.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian terhadap pemikiran *Maqāṣid asy-Syarī’ah* Muhammad Ṭāhir bin ‘Āsyūr ini, antara lain, ialah:

1. Memahami pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-Syarī’ah*;
2. Mengetahui pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī’ah al-‘āmah*;
3. Mengetahui pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī’ah al-khāṣah*.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ialah guna atau faedah yang dihasilkan dari serangkaian kegiatan pengumpulan, pengolahan, analisis, dan penyajian data yang dilakukan secara sistematis dan objektif untuk memecahkan suatu persoalan atau menguji suatu hipotesis untuk mengembangkan prinsip-prinsip umum. Tesis atau laporan penelitian ini diharapkan:

1. Menjadi salah satu referensi ilmiah tentang pengkajian *maqāṣid asy-syarī’ah*;
2. Menghasilkan rekomendasi yang responsif dan relevan terhadap persoalan-persoalan Fikih Islam kontemporer.

E. Penegasan Istilah

Penegasan istilah diperlukan untuk membatasi pengertian dan menghindari interpretasi yang berbeda dan ketidaksepahaman dalam memaknai term-term tertentu.

1. *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Maqāṣid asy-syarī'ah merupakan term berbahasa Arab terdiri atas dua kata. Untuk memahami batasan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai suatu kesatuan perlu diuraikan terlebih dahulu pengertian masing-masing bagiannya: *maqāṣid* dan *asy-syarī'ah*.

a. Pengertian *Maqāṣid*

Maqāṣid merupakan bentuk jamak (lebih dari dua) dari *maqṣad*, masdar *mīmiy* dari kata kerja *qaṣada-yaqṣidu*, sedangkan bentuk regulernya ialah *qaṣd*. Secara bahasa menunjukkan salah satu dari empat kelompok makna, yaitu: **menginginkan/ menuju kepada/ mendatangi** (*qaṣada Aḥmad Hasan* = Ahmad mendatangi/menunjuk kepada Hasan) **lurusnya suatu jalan** (*wa'alallāhi qaṣḍus sabīl* ²¹ = dan atas Allahlah [menunjukkan] jalan yang lurus²²); **adil, bersikap pertengahan/seimbang, tidak berlebih-lebihan** (*waqṣid fī masyyika* ²³ = dan sederhankanlah cara berjalanmu/jangan seperti jalan orang yang sombong)²⁴; dan **membelah sesuatu** (*qaṣadtu al-ūd* = saya membelah gaharu).²⁵ Sedangkan dalam pemakaian kata serapan oleh bahasa Indonesia, dipakai kata 'maksud' (isim maf'ūl) yang diartikan sebagai yang dikendaki; tujuan; niat; kehendak; arti, dan; makna dari suatu perbuatan, perkataan peristiwa dan sebagainya.²⁶ Inilah yang dimaksud dalam konteks penelitian ini.

²¹Q.S. an-Nahl/16: 09.

²²Abu al-Fidā' Ismail Bin Umar Bin Kaṣīr al-Qurasyiy ad-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, tahkik Sāmi Muhammad Salāmah (t.t.p.: Dār at-Ṭaybah, cet. 2, 1420H/1999M), jilid IV, h. 560.

²³Q.S. Luqmān/31: 19.

²⁴Abdurrahman bin Nāṣir as-Sa'diy, *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* cet. 8 (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1418H/1997M), h. 597.

²⁵Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabiy, cet. 3, 1419H/1999M), jilid XI, h. 179-180; Al-Fairūz Ābādiy, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, cet. 6, 1419H/1998M), h. 310; Muhammad Bin Abi Bakr Bin Abdulqadir ar-Rāziy al-Ḥanafiy, *Mukhtār aṣ-Ṣiḥḥah*, (Beirut, Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabiy, cet. 4, 1426H/2005M), h. 314.

²⁶Dendi Sugono, (red.) et.al., *Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi IV* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 865.

b. Pengertian *Syarī'ah*

Syarī'ah (bahasa Arab) secara etimologi berarti tepian telaga tempat hewan maupun manusia meminum air. Penamaan *syarī'ah* khusus untuk telaga yang memiliki sumber mata air yang jernih, bersih, dan tidak pernah mengalami kekeringan.²⁷ Jika dikaitkan dengan makna ini, maka syariat Islam merupakan ketentuan yang diturunkan oleh Allah untuk menjadi acuan keyakinan, sikap dan perbuatan manusia mukalaf, oleh karena itu setiap mukalaf wajib merujuk dan mempedomani petunjuk-petunjuk-Nya dalam setiap tidak-tanduk mereka. Maka ajaran Islam memiliki kesamaan dengan *syarī'ah* yang selalu didatangi untuk menyambung hidup. Selain itu juga terdapat kata *syāri'* yang berarti jalan besar²⁸. Dalam lingkup pengertian ini *syarī'ah* Islam merupakan jalan hidup yang harus diikuti oleh setiap muslim.

Secara terminologi, dipahami dari Umar al-Asyqar, terdapat pergeseran batasan istilah *syarī'ah* generasi awal. Menurutnya, pada periode awal-awal penggunaan istilah *syarī'ah* mencakup seluruh aspek ajaran agama berupa akidah, hukum, dan adab. Sedangkan dalam peristilahan *muta'akhirīn*, cakupan *syarī'ah* terbatas pada aspek hukum amaliah, yaitu bahwa syariat adalah hukum-hukum yang diturunkan oleh Allah, sedangkan Fikih adalah pemahaman mukalaf tentang hukum-hukum dimaksud.²⁹ Di antara definisi *muta'akhirīn* ialah yang dikemukakan oleh Maḥmūd Syaltūt berikut:

أن الشريعة اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله أو شرع أصولها ، وكلف المسلمين [Bahwa syariat ialah nama untuk sistem dan hukum-hukum yang disyariatkan Allah atau yang disyariatkan kaidah-kaidah pokoknya, dan Dia bebaskan kepada para muslimin agar mereka membawakan diri mereka mematuhi sistem dan hukum-hukum tersebut dalam hubungan mereka dengan Allah dan dalam hubungan mereka dengan manusia.]³⁰

²⁷Manzūr, *Lisān*, jilid VII. h. 86.

²⁸Muhammad bin Abi Bakr al-Raazi, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), h. 190.

²⁹Umar Sulayman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy* (t.t.p: Dār an-Nafā'is, t.t.), h. 16.

³⁰ Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām: 'Aqidah wa Syarī'ah*, cet. XVIII (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1421H/2001M), h. 73.

Lebih lanjut menurut Syaltūt sistem dan hukum yang mengatur hubungan muslim dengan Allah disebut ibadah, sedangkan yang mengatur hubungannya dengan sesama manusia disebut muamalah. Ruang lingkup *syarī'ah* ini kemudian direduksi oleh Ibnu 'Āsyūr; menurutnya ruang lingkup *syarī'ah* terbatas pada hukum-hukum yang mengatur hubungan sesama mukalaf, sedangkan ibadah menurutnya lebih tepat disebut dengan *diyānah*.³¹ Hanya saja pemikiran Ibnu 'Āsyūr ini terlihat tidak berkembang, bahkan ia sendiri terlihat tidak konsisten dalam hal ini, sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian pada bab ketiga dalam tesis ini.

Istilah *syarī'ah* telah diserap ke dalam Bahasa Indonesia menjadi syariat yang pengertiannya merujuk kepada definisi yang dikemukakan oleh Syaltūt. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, syariat ialah: hukum agama yang menetapkan peraturan hidup manusia, hubungan manusia dengan Allah Swt, hubungan manusia dengan manusia dan alam sekitar berdasarkan Alquran dan Hadis.³²

Berdasarkan uraian pengertian masing-masing unsur kata majemuk di atas dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* ialah tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan dalam interaksi dan hubungan manusia dengan Allah dan dengan sesama makhluk melalui hukum-hukum yang diturunkan oleh Allah ﷻ.

c. Pengertian *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Pengertian *maqāṣid asy-syarī'ah* secara tegas tidak ditemukan dalam kitab-kitab Usul Fikih *qudamā'* termasuk asy-Syāṭibiy, syekh *al-maqāṣid*. Menurut ar-Raysūniy, hal tersebut –besar kemungkinan –karena *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam pandangan mereka adalah sesuatu yang sudah jelas adanya; mendefinisikan *maqāṣid asy-syarī'ah* berarti mengidentifikasi sesuatu yang telah dikenal. Definisi *maqāṣid asy-syarī'ah* baru ditemukan dalam kitab-kitab usul fikih modern, tetapi Bin 'Āsyūr pun hanya memberikan batasan untuk *maqāṣid*

³¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 175.

³² Sugono, *Kamus*, h. 1368.

asy-syarī'ah al-āmah dan *maqāṣid asy-syarī'ah al-khāṣṣah*. Menurutnya *maqāṣid asy-syarī'ah al-āmah* ialah:

هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص
[*Maqāṣid asy-syarī'ah* ialah tujuan-tujuan
dan hikmah-hikmah yang terbaca sebagai yang diinginkan Allah dalam
penetapan seluruh atau sebagian besar hukum syariat, tidak hanya pada jenis
tertentu hukum syariat saja].³³

Sedangkan tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* yang khusus pada hukum-hukum muamalat, Bin 'Āsyūr menulis,

وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ، أو لحفظ مصالحهم
العامة في تصرفاتهم الخاصة ، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من
[Yaitu tata
cara yang diinginkan oleh Allah demi tercapainya tujuan-tujuan manusia yang
bermanfaat, atau untuk menjaga kemaslahatan umum dalam aktivitas individual,
supaya usaha pencapaian kemaslahatan khusus tidak mengorbankan
kemaslahatan umum yang dapat timbul, baik, karena faktor kelalaian atau
karena memperturutkan ego dan hasrat yang menyimpang].³⁴

'Allāl al-Fāsiy³⁵ (1328-1394H/1910-1974M)³⁶ membakukan definisi *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها .

[Tujuan dari syariat, dan makna-makna tersembunyi yang dijadikan oleh *asy-Syāri'* pada setiap hukum-hukum syariat].³⁷

Abu Zahrah menyebut *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai *maqāṣid al-aḥkām*, tetapi tidak memberikan batasan tertentu. Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhailiy,

³³ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 251.

³⁴ *Ibid*, h. 415.

³⁵ 'Allāl al-Fāsiy termasuk yang pertama-tama membahas *maqāṣid asy-syarī'ah* selain Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr di abad keempat belas Hijriyah atau abad kedua puluh Masehi. Dia menulis kitabnya *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* dan tertulis tahun 1963 di akhir mukadimahnyanya –bandingkan dengan kitab Bin 'Āsyūr cetakan pertama, tahun 1946), – namun demikian sebagian besar kandungan kitab tersebut tidak berhubungan dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam perspektif hukum. (Lihat: al-Yūbiy, *Maqāṣid*, h. 71)

³⁶ http://ar.wikipedia.org/wiki/عَلال_الْفاسي

³⁷ 'Allāl al-Fāsiy, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* (t.t.p. Dār al-Ġarb al-Islāmiy, cet. 5, 1995), h. 7.

مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو
 [Maqāṣid asy-syarī'ah] هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.
 syarī'ah ialah makna-makna dan tujuan-tujuan agama yang terpantau dalam
 seluruh atau sebagai besar hukum-hukumnya; atau tujuan dari syariat dan
 makna-makna tersembunyi yang dijadikan asy-Syāri' (Allah) dalam setiap
 hukum syariat].³⁸

Berpijak kepada batasan yang diberikan oleh Bin 'Āsyūr dan al-Fāsiy, Ahmad ar-Raysūniy menyimpulkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* atau *maqāṣid asy-syāri'*,
 الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة " atau *al-maqāṣid asy-syar'iyah* ialah "

العباد [Tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan sebagai alasan diturunkannya
 syariat, demi kemaslahatan para hamba]."³⁹

Dari beberapa definisi yang dikemukakan para ulama di atas dapat
 dikatakan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* ialah: makna-makna dan hikmah-hikmah
 yang dipahami dari hukum dan proses pembentukan hukum syariat, berupa
 maslahat yang menjadi alasan diturunkannya syariat oleh Allah ﷻ.

2. Muhammad aṭ-Ṭāhir bin 'Āsyūr

Pada abad kesembilan belas dan kedua puluh, di dunia Islam, khususnya
 Tunisia, ada dua sosok ulama berpengaruh yang populer dengan nama
 Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr.

Yang pertama ialah: Muhammad aṭ-Ṭāhir bin Muhammad asy-Syāziliy bin
 Abdul Qādir bin Muhammad bin 'Āsyūr, salah seorang ulama besar Tunisia pada
 masa al-Bāy Muhammad aṣ-Ṣādiq Pasya. Dia diangkat menjadi *Waliy al-Qaḍā'*
 (Hakim Agung) pada tahun 1267H, sepuluh tahun kemudian menjadi Mufti, dan
 terakhir menjabat sebagai *Naqīb al-Asyrāf*.⁴⁰ Wafat di Tunisia tahun
 1248H/1868M dengan mewariskan sejumlah karya, di antaranya: *Syifā' al-Qalb*

³⁸ Wahbah az-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1406H/
 1986M) jilid. II, h. 1017.

³⁹ Ar-Raisūniy, *Naẓariyah*, h. 8.

⁴⁰ *Naqīb al-Asyrāf* ialah jabatan resmi kepemimpinan bagi orang-orang yang diyakini
 sebagai keturunan putra-putra Fatimah putri Rasulullah ﷺ. Lihat: Mustafa Abdul Karim al-
 Khaṭīb, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa al-Alqāb at-Tārīkhiyyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah,
 1416H/1996), h. 425, 31.

al-Jarīh syarh al-Burdah; Hadiyah al-Arīb ḥāsyiyah al-Qaṭr li ibni Hisyām (ilmu Nahu), dan *al-Ġaiṣ al-Ifriqiy*.⁴¹

Sosok kedua, dan yang dimaksud dalam penelitian ini, Muhammad aṭ-Ṭāhir bin Muhammad bin Muhammad aṭ-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, ulama mujtahid, mufasir, ahli Hadis, pakar sosiologi, tokoh pembaharu pendidikan Islam, ahli bahasa, sastrawan, kritikus sastra,⁴² juga menguasai Usul Fikih, Filsafat dan ilmu kedokteran.⁴³ Lahir tahun 1296H/1879M, meninggal tahun 1393H/1973M. Pernah menjabat sebagai Ketua Mufti (syekh al-Islam) mazhab Maliki di Tunisia, memimpin Universitas Zaitūnah dan seluruh cabangnya di Tunisia, dan menjadi anggota pada Lembaga Bahasa Arab di Damaskus dan di Kairo. Karya-karyanya antara lain ialah: *Uṣūl an-Niẓām al-Ijtimā’iy* (sosiologi), *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah* (Usul Fikih), *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Tafsir), *al-Waqfu wa Āsāruḥ fi al-Islām* (Fikih), *Uṣūl al-Insyā’ wa al-Khiṭābah*, *Mūjiz al-Balāgh* (Kesusastraan), dan berbagai tulisan di sejumlah majalah.⁴⁴

F. Kajian Terdahulu

Kajian dan karya tulis tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* yang senyap dalam kurun waktu lima abad sepeninggal asy-Syāṭibiy kembali bergaung setelah Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr mengemukakan gagasannya. *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah* karya Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr diterbitkan pertama kali pada tahun 1366H/1946M. Tahun 1988 buku ini diterbitkan untuk ketiga kalinya, tetapi menurut Muhammad Ṭāhir al-Misāwiy, seorang akademisi di Islamic International University Malaysia,⁴⁵ ketiga edisi tersebut memuat banyak kelemahan, seperti kesalahan penulisan kata, kalimat, dan referensi, sehingga memotivasinya untuk menahkik kitab tersebut. Selain melakukan tahkik, al-Misāwiy juga menambahkan satu bab pengantar “*asy-Syaikh Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr wa al-Masyrū’ allatī lam yaktamil*,” tentang kontribusi Ibnu ‘Āsyūr sebagai pembaharu dunia pendidikan Islam modern tanpa menulis

⁴¹ Az-Zirkli, *al-A’lām*, jilid VI, h. 173.

⁴² Al-Ġāli, *Syaikh al-Jāmi’*, h. 35, 249.

⁴³ Al-Maisāwiy, h. 16-17.

⁴⁴ Az-Zirkli, *Al-A’lām*, j.VI, h. 174.

⁴⁵ Lihat: <http://vb.tafsir.net/tafsir4473/>, diunduh: 01 September 2013, 22.30.

banyak tentang biografi dan latar belakang sosial budayanya. Terkait konsep *maqāṣid asy-syarī'ah*, al-Mīsāwiy mengatakan, "Jika asy-Syāṭibiy dinobatkan sebagai salah seorang hujah syariah, dan panji *maqāṣid asy-syarī'ah* bahkan sebagai guru pertama secara peletak sistematis ilmiahnya, maka dapat dipastikan Ibnu 'Āsyūr adalah panji dan guru keduanya."⁴⁶ Ibnu 'Āsyūr dalam pandangan al-Mīsāwiy tidak hanya memberikan tambahan komentar atau contoh-contoh aplikasinya, tetapi juga mengembangkan, memberikan pembaharuan, dan melakukan rekonstruksi teori yang sudah ada sebelumnya. Ini berbeda dengan kebanyakan karya-karya tulis tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* pada masa ini yang hanya menghimpun dan menukil pendapat-pendapat ulama lain, atau menyusun kronologi dan sejarah *maqāṣid asy-syarī'ah*.⁴⁷

Menurut Ismail al-Ḥasaniy, dalam *Nazariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr*, logika *maqāṣid* memiliki determinasi yang tinggi dalam metodologi yang tergolong Usul Fikih. Bin 'Āsyūr dengan pemikiran *maqāṣid*-nya melakukan upaya yang metodologis untuk menyusun teori tentang cara kerja logika *maqāṣid* dalam ranah tersebut. Dalam perspektif ini, gagasan Bin 'Āsyūr dapat dipandang sebagai pendalaman terhadap suatu kajian khusus Usul Fikih yang telah dimulai sebelumnya oleh para ahli *maqāṣid asy-syarī'ah* dari kalangan ulama usul fikih, terutama Imam asy-Syāṭibiy. Kontribusi Bin 'Āsyūr merupakan suatu upaya yang istimewa dalam peletakan pondasi pemberdayaan *maqāṣid* sebagai yang memiliki pengaruh dominan dalam metodologi yang bersifat usul fikih, karena syariat mustahil dapat bersepadan dengan perkembangan dan kemajuan zaman jika logika *maqāṣid* tidak memiliki determinasi yang tinggi dalam metodologi yang bersifat usul fikih itu. Teori *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan segala syarat dan aturan-aturannya dapat dipahami dengan merumuskan *maqāṣid asy-syarī'ah* dari konteks suatu perintah syariat, dari hukum, dan dari kedudukan suatu hukum –dalam artian sebagai sarana atau tujuankah ia. –Dalam hal ini, menurutnya, konsep Bin 'Āsyūr berkontribusi pada dua level: yang pertama pada level metodologi perumusan *maqāṣid asy-syarī'ah*, dan yang kedua pada level sikap filosofis terhadap konsep-konsep dasar

⁴⁶ Al-Maisāwiy, *asy-Syaikh Muhammad*, h. 139.

⁴⁷ *Ibid*, h. 140.

logika *tasyrī'*, seperti fitrah, maslahat, dan ilat hukum. Masih menurut al-Ḥasaniy, konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* Bin 'Āsyūr memfungsikan anasir-anasir teori *maqāṣid asy-syarī'ah* secara aktif sehingga dapat menjadi acuan dalam melakukan analisis yang mendalam terhadap konsep-konsep *maqāṣid* tokoh-tokoh sebelum Bin 'Āsyūr.⁴⁸

Balqāsim al-Ġāliy dalam *Syaikh al-Jāmi' al-A'zam Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr: Ḥayātuh wa Āsāruh*, mengupas biografi Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr dan berbagai kontribusinya terhadap dunia Islam. Di bidang kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* sumbangsih Bin 'Āsyūr yang signifikan⁴⁹ menjadikan eksistensinya sebagai tokoh *maqāṣid* terpenting di era modern tidak terbantahkan.⁵⁰ Lebih jauh Balqāsim juga mendukung ide *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu tersendiri.

Ketokohan Bin 'Āsyūr dalam bidang *maqāṣid* dapat dirasakan dari penyebutan namanya dalam kitab-kitab bertema *maqāṣid* yang ditulis belakangan ini, namun demikian menurut al-Mīsāwiyy, apresiasi terhadap kontribusinya secara umum terhadap dunia akademis Islam maupun terkait teori *maqāṣid asy-syarī'ah* masih minim, bahkan ada pula yang sampai mengingkari.⁵¹ Menurut Allāl al-Fāsiy dalam *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* tokoh-tokoh yang secara silih berganti menghasilkan tulisan tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* belumlah melampaui batas yang dirintis oleh Abu Ishak asy-Syāṭibiy dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* atau masih jauh tertinggal dari itu, bahkan –menurutnya –sebagian mereka telah keluar dari tema dengan mencoba merumuskan ilat hukum masalah-masalah fikih yang parsial karena memahami *maqāṣid* secara literal.⁵² Meskipun al-Fāsiy tidak menyebutkan nama tokoh-tokoh yang dimaksud, tetapi al-Mīsāwiyy menyimpulkan bahwa yang menjadi sasaran kritikan al-Fāsiy ialah *Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr*, karena

⁴⁸ Ismail al-Ḥasaniy, *Nazariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1415H/1995M), h. 439-440.

⁴⁹ al-Ġāliy, *Syaikh al-Jāmi'*, h. 129-130.

⁵⁰ *Ibid*, h. 250.

⁵¹ Al-Mīsāwiyy, *Asy-Syaikh*, h. 146.

⁵² 'Allāl al-Fāsiy, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* (t.t.p.: Dār al-Mağrib al-Islāmiy, cet. 5, 1993), h. 5.

pasca *Muwāfaqāt asy-Syāṭibiy* sampai buku al-Fāsi ditulis tidak ada karya tulis yang mengulas *maqāṣid asy-syarī'ah* selain *Maqāṣid asy-Syarī'ah*-nya Bin 'Āsyūr.⁵³ Al-Mīsāwi secara nyata menyesalkan pandangan al- al-Fāsiy; sebaliknya menurutnya, kritikan al-Fāsiy lebih tepat jika dijadikan autokritik terhadap pemikiran dan karyanya sendiri. Al-Mīsāwi tidak sendirian dalam hal ini; Muhammad Sa'ad al-Yūbiy adalah salah seorang yang satu pandangan dengannya.⁵⁴

Abdul 'Aziz Abdurrahman dalam *Ilmu Maqāṣid asy-Syāri'* memuji kitab *Maqāṣid* Bin 'Āsyur sebagai yang memberi faidah yang penting, dan memberi kontribusi nyata berupa pokok-pokok bahasan *Maqāṣid at-Tasyrī' al-Āmmah* (Tujuan Universal Syariat) dan *Maqāṣid at-Tasyrī' al-Khāṣṣah* (Tujuan Parsial Syariat). Di sisi lain dia memberikan kritikan bahwa kitab tersebut pada hakikatnya adalah kumpulan catatan penulis tentang kesimpulan yang dipetik dari referensi-refensi dan pengamatan penulis tentang *maqāṣid*. Menurutya, Bin 'Āsyūr tidak terlihat berupaya meneliti masalah secara ilmiah dan komprehensif dengan merujuk dan menuliskan referensi-referensinya, tidak mengikuti kaidah penulisan karya ilmiah yang sangat berbeda dengan gaya bahasa verbal yang terlihat di beberapa bagian tulisan Ibnu 'Āsyūr. Meskipun Abdul Aziz menghasilkan karya dengan titel *Ilmu Maqāṣid asy-Syāri'*⁵⁵, tetapi dia berpandangan *maqāṣid asy-syarī'ah* cukuplah sebagai bahagian dari Usul Fikih.⁵⁶

Ahmad ar-Raisūniy dalam *Naẓariyah al-Maqāṣid asy-Syāṭibiy* terkesan menyederhanakan kontribusi Ibnu 'Āsyūr sebagai sekedar *memberikan beberapa catatan dan contoh-contoh baru*.⁵⁷ Apakah *maqāṣid asy-syarī'ah* perlu dijadikan sebagai disiplin ilmu mandiri atau tetap menjadi bagian dari Usul Fikih yang telah ada, menurutnya bukanlah suatu yang substansial jika telah disepakati bahwa memberikan tempat yang lebih luas bagi *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah

⁵³ Al-Mīsāwi, *Asy-Syaikh Muḥammad*, h. 44-47.

⁵⁴ Lihat: al-Yūbiy, *Maqāṣid*, h. 71-72.

⁵⁵ Abdul 'Aziz Bin Abdurrahman Bin Ali Bin Rabī'ah, *'Ilmu Maqāṣid asy-Syāri'* (Riadh: Maktabah al-Malik al-Waṭaniyah, 1423H/2002M), h. 71-73.

⁵⁶ *Ibid*, h. 41.

⁵⁷ Ar-Raisūniy, *Naẓariyah*, h. 355.

suatu kemestian.⁵⁸ Peneliti pemikiran asy-Syāṭibiy yang lain, Muhammad Abdulhadi Fā'ūr, terlihat tidak satu pandangan dengan ar-Raisūniy, ia justru mengedepankan pendapat-pendapat Ibnu 'Āsyūr sebagai pembanding pendapat asy-Syāṭibiy dalam beberapa masalah dengan lebih cenderung kepada pendapat Ibnu 'Āsyūr.⁵⁹

G. Metode Penelitian

Metode adalah cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.⁶⁰ Sedangkan sistem ialah perangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas.⁶¹ Jadi dapat dikatakan bahwa metode penelitian ialah cara kerja yang memiliki perangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas, untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan penelitian guna mencapai hasil yang diharapkan.

Cara kerja suatu penelitian, pertama ditentukan oleh jenis dan sifat penelitian. Dari jenis dan sifat penelitian dapat ditentukan jenis sumber atau data penelitian yang dibutuhkan. Sumber-sumber atau data penelitian yang telah ada kemudian diolah dan dianalisa sesuai dengan kaidah yang berlaku pada masing-masing jenis penelitian dan jenis sumber atau data penelitian.

1. Jenis Dan Sifat Penelitian

Ilmu hukum mempunyai karakteristik sebagai ilmu yang bersifat preskriptif dan terapan⁶² bukan deskriptif sebagaimana ilmu pengetahuan empiris. Oleh karena itu, menurut Peter Mahmud Marzuki, dikotomi penelitian hukum menjadi penelitian hukum normatif dan penelitian hukum empiris tidak

⁵⁸ Ar-Raisūniy, *Naẓariyah*, h. 407-408.

⁵⁹ Lihat: Muhammad Abdulhadi Fā'ūr, *al-Maqāṣid inda al-Imām asy-Syāṭibiy: Dirāsah Uṣūliyah Fiqhiyah*, (Seda: Basyūniy li-aṭ-Ṭibā'ah, 1427H/2006M), jilid I, h. 254, 321, jilid II, hlm 186.

⁶⁰ Sugono, *Kamus*, h. 952.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, cet. 4, 2008), h. 22.

tepat dan tidak memiliki pijakan.⁶³ Lebih lanjut tentang kekhususan penelitian ilmu hukum, Peter Mahmud mengatakan,

Dapat dikemukakan bahwa penelitian hukum adalah suatu proses untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu hukum yang dihadapi. Hal ini sesuai dengan karakter preskriptif ilmu hukum. Berbeda dengan penelitian yang dilakukan di dalam keilmuan yang bersifat deskriptif yang menguji kebenaran ada tidaknya suatu fakta disebabkan oleh suatu faktor tertentu, penelitian hukum dilakukan untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi.⁶⁴

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ditinjau dari konsentrasi bidang yang diteliti, penelitian ini termasuk penelitian doktrin hukum.

Adapun dari sudut pandang internal keilmuan Islam kajian khusus tentang hukum dapat diklasifikasikan menjadi: usul fikih, fikih, *qawā'id* fikih. Usul fikih merupakan metodologi istinbat hukum dari dalil-dalilnya;⁶⁵ Fikih membahas hukum-hukum perbuatan manusia yang mencakup peribadatan dan berbagai interaksi atau muamalah keseharian mereka;⁶⁶ *Qawā'id* fikih ialah reduksionisme hukum dengan menginduksi hukum-hukum parsial pada berbagai kasus menjadi postulat hukum pada kasus-kasus serumpun. Ditinjau dari substansinya penelitian ini termasuk kajian usul fikih.

Doktrin hukum ialah pendapat seorang atau beberapa orang sarjana yang terkenal dalam bidang hukum.⁶⁷ Untuk memahami pemikiran seorang tokoh secara masif dan komprehensif, dibutuhkan pemahaman yang baik tentang jati diri dan latar belakang tokoh dimaksud. Oleh karena itu penelitian ini disertai dengan studi biografis Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr. Penelitian biografis yaitu penelitian terhadap seorang tokoh dalam hubungannya dengan masyarakat,

⁶³Faisar Ananda Arfa, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2010), h. 52, 69.

⁶⁴*Ibid.* h. 35.

⁶⁵Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.t.p.: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.) h. 9.

⁶⁶Al-Asyqar, *Tārīkh*, h. 14.

⁶⁷<http://hukumzone.blogspot.com/2011/12/doktrin-dan-yurisprudensi-sebagai.html>, diunduh tanggal: 18 September 2013, pukul 1.20.

sifat-sifat, watak, pengaruh pemikiran dan idenya, serta pembentukan watak tokoh tersebut selama hayatnya.⁶⁸

2. Sumber Penelitian

Oleh karena ilmu hukum bersifat perskriptif, dalam penelitian hukum tidak diperlukan adanya hipotesis. Dengan tidak adanya hipotesis maka di dalam penelitian hukum juga tidak dikenal istilah data, demikian pula istilah analisis data kualitatif dan kuantitatif bukan merupakan istilah yang lazim di dalam penelitian hukum.⁶⁹ Yang diperlukan dalam penelitian hukum, yang bertujuan untuk memecahkan isu hukum dan memberikan preskripsi mengenai apa yang seyogianya ialah sumber-sumber penelitian. Sumber-sumber penelitian hukum dapat berupa bahan-bahan hukum primer dan bahan-bahan hukum sekunder. Bahan hukum primer ialah bahan hukum yang telah memiliki otoritas, dan yang selain itu adalah bahan hukum sekunder.⁷⁰

Sumber-sumber penelitian dalam penelitian pemikiran *maqāṣid syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr ini dapat dikelompokkan sebagai berikut:

- a. Kitab *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah* karya Muhammad at-Ṭāhir Bin 'Āsyūr dan buku-bukunya yang lain yang berbicara tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai objek kajian.
- b. Bahan-bahan hukum primer, yaitu: Alquran dan kitab-kitab induk Hadis.
- c. Bahan-bahan hukum sekunder, yaitu kitab-kitab usul fikih, kitab-kitab fikih, *Qawā'id Fiqhiyah*, serta karya-karya tulis yang bertemakan hukum Islam.
- d. Sumber-sumber pendukung lainnya, berupa: buku-buku sejarah dan biografi terkait Ibnu 'Āsyūr, ensiklopedi, kamus-kamus, buku-buku metode penelitian dan penulisan laporan penelitian, dan tata bahasa.

⁶⁸Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002) h. 52-53.

⁶⁹Marzuki, *Penelitian*, h. 36.

⁷⁰*Ibid*, h. 141.

3. Langkah-Langkah Penelitian

Langkah-langkah penelitian ini mempedomani langkah-langkah penelitian hukum. Tentang ini Peter Mahmud mengatakan,

Dalam melakukan penelitian hukum, dilakukan langkah-langkah: (1) mengidentifikasi fakta hukum dan mengeliminir hal-hal yang tidak relevan untuk menetapkan isu hukum yang hendak dipecahkan; (2) pengumpulan bahan-bahan hukum primer dan sekunder, dan bahan-bahan non hukum sekiranya dipandang mempunyai relevansi; (3) melakukan telaah atas isu hukum yang diajukan berdasarkan bahan-bahan yang telah dikumpulkan; (4) menarik kesimpulan dalam bentuk argumentasi yang menjawab isu hukum; dan (5) memberikan preskripsi berdasarkan argumentasi yang telah dibangun dalam kesimpulan.⁷¹

Isu hukum dalam penelitian ini ialah konsep Muhammad at-Tāhir Bin 'Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī'ah*. Sebagai sumber-sumber penelitian dikumpulkan bahan-bahan hukum primer –yaitu: Alquran dan kitab-kitab induk Hadis –maupun bahan hukum sekunder –yaitu: kitab-kitab dan karya tulis yang bertemakan usul fikih, fikih, dan *qawā'id* fikih. Demikian juga bahan-bahan non hukum yang dipandang relevan dengan penelitian ini. Analisis terhadap konsep Ibnu 'Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* dilakukan dengan pendekatan usul fikih perbandingan. Kesimpulan ditarik setelah Konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr –sebagaimana yang terpapar dalam kitab *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāiyah* –dideskripsikan secara utuh, kemudian validitasnya sebagai bagian dari asas hukum sebagaimana yang diinginkan Alquran dan Hadis Nabi ﷺ dianalisis dengan pendekatan tafsir dan usul fikih, dan dikomparasikan dengan pendapat tokoh-tokoh lain tentang *maqāṣid asy-Syāṭibiy-syarī'ah*, baik yang sebelum atau sesudahnya. Kajian-kajian terdahulu tentang teori Ibnu 'Āsyūr pun dijadikan sebagai pengayaan dan perbandingan dalam penarikan kesimpulan.

H. Sistematik Pembahasan

Penelitian ini terdiri atas dua pengkajian utama yaitu: **Pertama**, studi tokoh (biografi) Muhammad at-Tāhir Bin 'Āsyūr; **Kedua**, studi analisis terhadap konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr.

⁷¹Marzuki, *Penelitian*, h. 171.

Sistematisasi penulisan tesis ini sebagai laporan hasil penelitian dimaksud ialah sebagai berikut:

Bab pertama, yaitu pendahuluan; memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penjelasan kata kunci, kajian terdahulu, metode penelitian, dan sistematik pembahasan.

Bab kedua, pengenalan tokoh. Pada bagian ini Muhammad at-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr diperkenalkan latar belakang internalnya, yang mencakup antara lain: latar belakang kehidupan, pendidikan, pengaruh yang diterimanya, relasinya dengan tokoh-tokoh, segala pengalaman yang membentuk pandangannya, serta perkembangan pemikirannya; Di samping latar belakang internal, Bin ‘Āsyūr juga diperkenalkan dari sudut pandang eksternal, yakni kondisi dan situasi zaman yang dialaminya, dengan sosio-ekonomi, politik, budaya, sastra dan falsafahnya. Hal ini penting mengingat seorang tokoh adalah anak zamannya.⁷²

Bab ketiga: deskripsi tentang analisis konsep *maqāṣid asy-syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr. Pada bab ini dibahas pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang konsep umum *maqāṣid asy-syarī’ah* dan hubungannya dengan pembinaan hukum syariat.

Bab keempat, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-‘Āmmah*. Pada bab ini dibahas pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* yang bersifat umum yaitu yang *maqāṣid* yang terdapat pada seluruh atau sebagian besar hukum-hukum syariat.

Bab Kelima, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Khāṣṣah*. Dalam bab ini dibahas pemikiran Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* khusus pada masing-masing rumpun hukum muamalah yang meliputi: hukum perkeluargaan, hukum perniagaan, hukum ketenagakerjaan, hukum *tabarru’āt*, hukum peradilan, dan sanksi pidana.

Bab Keenam, Penutup, yang berisi kesimpulan dan saran.

⁷² Harahap, *Metodologi*. h. 64

BAB II

BIOGRAFI MUHAMMAD AṬ-ṬĀHIR BIN 'ĀSYŪR

A. Latar Belakang Sosiokultural

Tunisia, negara kelahiran Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr merupakan negara Arab Muslim di Afrika Utara, terletak di pesisir Laut Tengah berbatasan dengan Aljazair di sebelah barat, dan Libya di selatan dan timur. Di antara negara-negara yang terletak di gugusan Pegunungan Atlas, Tunisia termasuk yang paling timur dan terkecil. 40% wilayahnya berupa padang pasir sahara, sisanya tanah subur.¹ Lebih dari separo luasnya merupakan dataran rendah (200 meter di atas permukaan laut), dengan ketinggian rata-rata 300 meter di atas permukaan laut. Bandingkan dengan Maroko yang memiliki ketinggian rata-rata 800 m, dan tetangganya Aljazair dengan ketinggian rata-rata 900 m.² Tunisia memiliki letak strategis karena berada di pesisir Laut Mediterania yang menjadi titik temu tiga benua: Asia, Afrika, dan Eropa.

Etnis pertama yang dikenal mendiami Tunisia ialah bangsa Barbar, diperkirakan telah mendiami pedalaman Afrika Utara semenjak zaman Batu Tua. Mereka diduga berasal dari Kaukasia Utara. Orang Punisia, sebutan untuk bangsa Venesia yang datang dari daerah pesisir Asia Kecil (sekarang Libanon) merupakan masyarakat sejarah pertama yang bermigrasi ke sana (1100 SM). Mereka membawa peradaban zaman logam yang lebih maju daripada peradaban Barbar yang saat itu masih berupa peradaban batu muda. Orang-orang Punisia itu membaur dengan masyarakat setempat membangun peradaban pesisir yang direpresentasikan oleh kerajaan Kortago (814 – 149 SM) di pesisir laut Tengah (Mediterania). Berikutnya orang-orang Romawi bermigrasi ke sana setelah menghancurkan Kortago pada tahun 146 SM. Mereka juga memasukkan orang-

¹ <http://id.wikipedia.org/wiki/Tunisia>, diunduh tanggal 07 Oktober 2013, pukul 17:11.

² Muhammad al-Hādi asy-Syarīf, *Tārīkh Tūnus: Mā Yajibu an Tu'raf 'an Tārīkh Tūnus min 'Uṣūr mā Qabla at-Tārīkh ilā al-Istiqlāl* (t.t.p.: Dār as-Sirās li an-Nasyr, 1993, cet. 3) h. 9.

orang Negro. Selain Romawi, orang-orang Vandal dari Jerman merupakan etnis Eropa lain yang pernah menguasai dan mendiami pesisir Tunisia. Etnis lain yang menjadi unsur masyarakat Tunisia ialah Bangsa Arab yang melakukan dua gelombang besar migrasi ke sana. Yang pertama pada masa awal penyebaran Islam, kemudian pada abad ke-11M yang lebih besar daripada gelombang pertama. Selain itu pada saat runtuhnya kejayaan Islam di Andalusia sejumlah besar etnis Arab dan muslim lainnya pun hijrah ke Tunisia dari daratan Spanyol.³ Saat ini sebagian besar (98%) penduduk Tunisia hanya mengidentifikasi diri mereka sebagai orang Arab, dan sebagian kecil (1%) mengaku sebagai ras murni Barbar, penduduk kawasan yang terletak di gunung Dahar dan di pulau Djerba. Semenjak akhir abad ke-19 dan setelah Perang Dunia II, Tunisia adalah rumah bagi sejumlah besar populasi Perancis dan Italia; tercatat ada 255.000 orang Eropa pada tahun 1956. Tetapi hampir semua mereka bersama pemukim Yahudi pergi setelah Tunisia merdeka. Pada tahun 1948 penduduk Yahudi berjumlah sekitar 105.000 jiwa,⁴ tetapi pasca kemerdekaan tinggal 8.000 jiwa saja.⁵

Mayoritas (97%) penduduk Tunisia memeluk agama Islam, hampir semua mereka menganut paham Sunni, kecuali segelintir penduduk pulau Jerba penganut paham Khawarij Ibāḍiyah. Mazhab fikih yang tersebar ialah Mazhab Maliki serta sebagian kecil mengikuti Mazhab Hanafi, oleh karena itu Tunisia tidak rentan terhadap konflik sektarian sebagaimana yang terjadi di berbagai negara lain. Kristen, terutama Katolik, menjadi agama kedua. Pemeluk Kristen Katolik datang belakangan, saat melemahnya kondisi umat Islam di akhir abad ke-19. Mereka, yang mendiami wilayah pesisir Barat Tunisia, adalah pendatang dari Prancis, Italia, Malta, Inggris, dan Skandinavia. Meskipun tetap minoritas, populasi mereka pernah meningkat dengan cepat pada masa kolonial Prancis, karena mendapatkan berbagai keistimewaan dan berpihak kepada penguasa

³ Yusri al-Jauhariy, *Syamāl Ifrīqiyah*, (Iskandariah: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-ʿĀmah li al-Kitāb, cet. 6, 1980), h. 169-173.

⁴ <http://en.wikipedia.org/wiki/Tunisia>, diunduh tanggal 10 Februari 2014 pukul 12.10.

⁵ Maḥmūd Syakir, *at-Tārīkh al-Islāmiy: at-Tārīkh al-Mu'āṣir Bilād al-Magrib* (Beirut: al-Maktab al-Islāmiy, cet.2, 1417H/1996M) h. 202

kolonial. Oleh karenanya setelah kemerdekaan Tunisia sebagian besar kembali ke negara masing-masing sehingga populasi penganut Katolik dan Protestan menyusut hingga 2,5%. Sisanya 0,5% pemeluk Yahudi dan agama-agama lainnya. Orang-orang yahudi sebagian besar tinggal di Ibukota, Tunis, dan pulau Jerba.⁶

Tunisia menjadi bagian wilayah Daulah Islam semenjak masa pemerintahan Usman Bin 'Affān ؓ (23-35H). Sebelumnya 'Umar Bin Khaṭṭāb ؓ memerintahkan 'Amru Bin al-'Āṣ ؓ yang berhasil menaklukkan Mesir untuk tidak melanjutkan ekspansinya lebih jauh.⁷ Bangsa Barbar tergolong mudah menerima Islam, namun demikian, pada awalnya mereka juga dengan gampang murtad dan memberontak,⁸ terlebih dengan instabilitas politik dan keamanan yang terjadi dan berlarut-larut pasca terbunuhnya Khalifah Usman Bin 'Affān ؓ (tahun 40H) serta provokasi Bizantium yang sebelumnya menguasai wilayah pesisir Afrika di laut Tengah. Hal ini mendorong 'Uqbah Bin Nāfi' untuk mendirikan kota Qairawan pada tahun 50H/670M dengan tujuan menjadikannya pangkalan militer Islam yang permanen untuk kawasan utara Afrika. Menurutnya orang-orang Afrika jika didatangi seorang pemimpin Muslim, mereka masuk dan taat kepada Islam, tetapi jika ditinggalkan mereka kembali menjadi kafir; oleh karena itu perlu dibangun sebuah kota yang menjadi simbol kemuliaan Islam sampai akhir zaman.⁹ Pada tahun 55H kota Qairawan selesai dibangun namun demikian pergolakan dan perlawanan Tunisia terhadap Islam baru betul-betul padam setelah kedatangan Musa Bin Nuṣayr di awal abad kedelapan Masehi yang berlanjut dengan penaklukan Andalusia pada tahun 91H/711M¹⁰. Penaklukan Islam yang menjadikan gerakan dakwah sebagai misi utamanya membuat hubungan Arab-Tunisia berkembang tidak sebagai kolonialis dengan koloninya; penduduk Tunisia secara terbuka menerima dan

⁶ Syākir, *at-Tārīkh al-Mu'āṣir*, h. 201-202.

⁷ Maḥmūd Syakir, *at-Tārīkh al-Islāmiy: al-'Ahd al-Umawiy* (Beirut: al-Maktab al-Islāmiy, 1402H/1982M) jilid. IV, h. 106-107.

⁸ Asy-Syarīf, *Tārīkh*, h. 148.

⁹ Tim Riset dan Studi Islam Mesir, pengantar Raghīb as-Sirjani, *Ensiklopedi Sejarah Islam*, terj. M.Taufik dan Ali Nurdin (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013), jilid. I, h. 213.

¹⁰ Asy-Syarīf, *Tārīkh*, h. 40; Tim, *Ensiklopedi*, j. I, h. 221.

menyerap budaya Islam Arab sehingga melahirkan peradaban baru di kawasan itu dengan bahasa Arab sebagai simbol pemersatu, dan semangat keberagaman sebagai falsafah hidup.¹¹ Tunisia pun melebur dan bersenyawa dengan Daulah Islam dengan segala romantika yang mewarnai perjalanan sejarahnya. Qairawan menjadi pusat peradaban Islam di belahan barat Afrika Utara. Dinasti-dinasti Islam pun secara silih berganti memerintah Tunisia mengikuti dinamika politik Daulah Islam hingga tahun 1881M, masing-masing ialah: Dinasti Aghlabiyah (800-910M), Dinasti Fāṭimiyah (910-973M), Dinasti Zairiyah (973-1574M), Dinasti Ḥafṣiyah (1230-1574M), dan semenjak tahun 1574 M tunduk kepada kekhalifahan Turki Usmani hingga tahun 1881M.¹² Pada tanggal 12 Mei 1881M dengan ditandatanganinya perjanjian Bardo oleh Bey Muhammad Ṣādiq, Tunisia dijajah Prancis dengan status sebagai negara protektorat, setelah terlilit krisis multidimensi yang berlarut-larut sepeninggal Bey Agung Hammūda Pasya.¹³

Kebijakan ekonomi yang boros dan perilaku korup pejabat pemerintah menyebabkan negara terlilit hutang yang sangat besar yang tidak tertanggulangi sehingga Prancis merasa punya alasan untuk campur tangan guna menjaga kepentingannya dan Asing lainnya di Tunisia. Bei menyerahkan kebijakan luar negeri, keuangan, dan keamanan kepada pihak Prancis dengan gubernur jendral sebagai pelaksana. Bei tetap diakui sebagai pemimpin Tunisia, tetapi perannya lebih terlihat sebagai simbol semata, karenanya tidak lama setelah itu Gubernur Jendral Prancis secara bertahap mulai mencampurtangani kebijakan-kebijakan dalam negeri yang seharusnya menjadi wewenang Bei. Bahkan kemudian Prancis memaksakan suatu jabatan baru yang belum pernah ada sebelumnya,

¹¹ Asy-Syarīf, *Tārīkh*, h. 41.

¹² *Ibid*, h. 149-157.

¹³ Hammūda Pasya bin Ali atau Hammūda Bei, Bei kelima dari dinasti Al-Ḥusainiy yang berafiliasi kepada Turki Usmani, memerintah mulai 26 Mei 1782 hingga 15 September 1814. Dikenal cerdas, bijaksana, ulung berdiplomasi, memiliki perhatian besar terhadap perkembangan dunia dan berupaya agar negaranya tidak tertinggal dari kemajuan Eropa yang sedang menggeliat saat itu. Masa pemerintahannya terhitung sebagai masa keemasan kerajaan Tunisia dengan kemajuan ekonomi dan keamanan yang stabil meskipun Tunisia sempat didera wabah kolera dan bencana kelaparan. Hammūda Pasya tewas diracun di istana Bardo. Mariano Stinca, kepala budak kulit putih Neapolitan dituduh sebagai pelaku yang bekerja sama dengan dokter Mendrici. (lihat: <http://www.tunisianfront.org/2012-03-10-20-50-34/>; http://ar.wikipedia.org/wiki/باجا_حمودة)

yaitu Sekretaris Jendral yang bertugas mengawasi urusan –mulai dari – peradilan, lembaga pemasyarakatan, dan terus menjalar ke institusi-institusi lainnya. Sementara itu kekhalifahan Turki Usmani yang juga sedang menghadapi berbagai masalah internal dan eksternal tidak dapat berbuat banyak.

Prancis dengan korporasi miliknya melakukan eksploitasi besar-besaran terhadap sumber daya alam Tunisia untuk memenuhi kebutuhan industrinya. Mereka berhasil memaksakan undang-undang agraria yang memungkinkan orang-orang Prancis menguasai tanah Tunisia seluas-luasnya; tidak kurang 3.866.000 Hektar atau seperlima lahan pertanian produktif Tunisia dikuasai oleh segelintir kapitalis Prancis.¹⁴ Penduduk yang kehilangan tanah pertanian dan padang rumput pertanian melakukan urbanisasi ke kota-kota industri menjadi buruh di pabrik-pabrik dengan upah seadanya.

Berbagai upaya dan pendekatan dilakukan kolonialis Prancis secara sistematis untuk mempranciskan Tunisia, antara lain di bidang hukum, politik, pendidikan, dan kependudukan. Di bidang hukum diberlakukan peradilan khusus untuk orang-orang yang memiliki kewarganegaraan Prancis dan asing. Sistem pemerintahan dan administrasi negara yang semula mengikut standar kekhalifahan Turki Usmani dirubah setahap demi setahap. Dalam masalah kependudukan terdapat upaya merubah komposisi kependudukan, undang-undang agraria yang memungkinkan orang-orang Prancis menguasai tanah seluas-luasnya diberlakukan dengan harapan memotivasi bangsa Prancis untuk melakukan migrasi secara besar-besaran. Tetapi mereka lebih suka menyewakan tanahnya kepada orang-orang Yahudi dan asing lainnya. Selain itu penduduk lokal Tunisia diberi kemudahan untuk mendapatkan kewarganegaraan Prancis dan dijanjikan persamaan hak dengan bangsa Prancis-Eropa. Yang terakhir ini mendapat penentangan kuat dari para ulama terutama tokoh-tokoh Universitas Zaitunah dan Sekolah aş-Şāddiqiyah. Dalam bidang pendidikan pemerintah kolonial mendirikan sekolah-sekolah dan memberikan kesempatan kepada pemuda-pemuda Tunisia untuk mengenyam pendidikan di

¹⁴ Al-Jauhari, *Syamāl*, h. 157.

Prancis. Politik pendidikan ini di kemudian hari terbukti memberikan pengaruh besar yang menentukan arah perjalanan sejarah Tunisia.

Rakyat Tunisia menolak mengakui perjanjian Bardo dan melakukan perlawanan terhadap Prancis. Perlawanan yang diorganisir oleh kabilah-kabilah di wilayah selatan itu pada akhirnya dapat dipatahkan. Setelah itu upaya perlawanan terhadap penjajahan dilakukan melalui jalur politik pergerakan yang dilatarbelakangi oleh semangat keislaman dan kebangsaan, meskipun perlawanan bersenjata beberapa kali tetap terjadi tetapi dapat diredam. Pada perkembangannya pergerakan ini terpecah dengan munculnya tokoh-tokoh muda sekuler yang secara ideologi lebih disukai oleh pihak Prancis. Mereka adalah para pemuda yang menimba ilmu di Prancis dengan Habib Bourguiba menjadi tokoh sentralnya. Pihak penjajah dengan dukungan media massanya berhasil mencitrakan Bourguiba sebagai tokoh pergerakan yang nasionalis, berani, lantang untuk mendapatkan simpati rakyat Tunisia. Gerakan kebangsaan dan tuntutan untuk memerdekakan diri terus berlangsung dan menguat setelah Perang Dunia II. Setelah berbagai upaya di dalam dan luar negeri, akhirnya Prancis memberikan kemerdekaan kepada Tunisia pada tahun 1376H,¹⁵ yang ditandai dengan penandatanganan protokol 20 Maret 1956M yang menghapuskan perjanjian Bardo. Dalam hitungan bulan sistem pemerintahan monarki warisan Turki Usmani dihapuskan oleh parlemen, *Bey* sebagai pemegang tampuk pemerintahan diturunkan dan Tunisia dideklarasikan menjadi negara Republik pada tanggal 25 Juli 1957M. Habib Bourguiba dengan dukungan Barat dan rekan-rekan pergerakannya yang sekuler dinobatkan jadi presiden.¹⁶ Bourguiba yang didikan Barat memerintah dengan tangan besi, bersikap represif terhadap lawan-lawan politiknya, sebaliknya menjadi sekutu Barat dan Amerika di kawasan Utara Afrika. Bourguiba menjadi tokoh politik pertama di kawasan tersebut yang menyambut hangat kehadiran Amerika di sana.¹⁷

¹⁵ Studi Islam, *Ensikopedi*, jilid. II, h. 327.

¹⁶ Asy-Syarif, *Tārīkh*, h. 138.

¹⁷ http://ar.wikipedia.org/wiki/الحبيب_بُرقيبة

Tunisia pada era Muhammad at-Tāhir Bin 'Āsyūr, mengalami dua periode sejarah berbeda yaitu: periode penjajahan Prancis, dan periode kemerdekaan dengan pemerintahan sekuler yang represif. Keduanya sama-sama tidak ramah terhadap masyarakat muslim yang merupakan mayoritas penduduk Tunisia. Pada saat yang sama, abad ketiga belas dan keempat belas Hijriah atau abad kesembilan belas dan kedua puluh Masehi, adalah masa-masa suram dunia Islam. Pemerintahan di pusat kekhalifahan dan wilayah-wilayah dijalankan oleh sistem yang bermasalah, persaingan politik tidak sehat dan pertikaian yang tidak berkesudahan terjadi di level pemegang kekuasaan dan pengambil kebijakan sehingga melemahkan karakter masyarakat Islam dan melahirkan sikap apatis. Mereka menjadi tidak responsif terhadap dinamika politik, ekonomi, dan sosial. Pada sisi lain, pemahaman keislaman pun mengalami distorsi hingga ke titik nadir, baik dalam aspek akidah, ibadah, maupun hukum syariat. Tradisi keilmuan mandek berkreasi maupun berinovasi, sehingga tertinggal jauh dari capaian Eropa pada saat itu.¹⁸ Di lain pihak, Eropa Nasrani yang menjadi rival historis peradaban Islam sedang menikmati reformasi dan kebangkitan yang didukung oleh revolusi industri dan kemajuan teknologi mereka.

Kekhalifahan Turki Usmani sebagai simbol pemersatu dunia Islam pada saat kelahiran Ibnu 'Āsyūr berada di ambang senja kala. Selain masalah internal elitis dinasti yang menggerogoti, berbagai krisis dan konflik pun mendera stabilitas kekhalifahan: Negara-negara Kristen Eropa selangkah demi selangkah merampas dan menjajah negara-negara Islam yang berafialiasi kepada Turki Usmani tetapi jauh dari pusat kekhalifahan; Sejumlah Amir dibantu oleh kekuatan asing (Eropa) berupaya untuk memisahkan diri; Negara-negara Eropa yang semula tunduk kepada kekhalifahan pun memberontak; Di bidang ekonomi, negara-negara kapitalis Eropa mengebiri pertumbuhan ekonomi Kekhalifahan Turki Usmani. Mereka berhasil mendikte Khalifah untuk mengeluarkan kebijakan ekonomi yang merugikan diri sendiri. Di masa muda Ibnu 'Āsyūr keruntuhan kekhalifahan Islam benar-benar terjadi setelah tidak kuasa untuk tidak terseret ke dalam pusaran peristiwa Perang Dunia I. Pada

¹⁸ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 17.

perkembangan selanjutnya sejumlah negeri-negeri Islam berhasil memproklamirkan kemerdekaannya dari penjajahan Barat, namun masing-masing telah terkotak-kotak sebagai negara-negara kecil yang tidak pernah dikenal dalam sejarah daulat Islam sebelumnya. Sistem perundang-undangan yang diberlakukan pun bukan lagi sistem hukum dan perundang-undangan Islam.¹⁹

B. Nasab Dan Kelahiran

Dia adalah Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin Muhammad Bin Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin Muhammad asy-Syāziliy Bin Abdul Qādir Bin Muhammad Bin 'Āsyūr. Muhammad Bin 'Āsyūr (wafat 1110H) yang menjadi rujukan klan Ālu 'Āsyūr dilahirkan di Sale, pantai barat Maroko setelah ayahnya, 'Āsyūr, yang berasal dari kalangan *Asyrāf* Andalusia melarikan diri ke sana ketika terjadi peristiwa pengusiran dan inkuisisi terhadap umat Islam. Dari klan 'Āsyūr ini lahir ulama besar lainnya yang juga terkenal dengan sebutan Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr (1230-1248H/1868M),²⁰ kakek Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr yang dimaksud dalam tesis ini. Tentang Ṭāhir Bin 'Āsyūr, sang kakek, ini Ibnu Abi Dīyāf berkata, "Sejajar dengan ahli-ahli Fikih senior baik dalam pencapaian maupun pergulatan pandangan mereka. Sejalan dengan 'Allāmah Ismail at-Tamīmīy dalam memadukan usul dengan furuk. Dia tidak menyebutkan suatu masalah Fikih melainkan menerangkan tarjihnya dengan dalil. Sering dikutip darinya ucapan *saya tidak suka mengatakan begini pendapat para ahli Fikih; apa gerangan yang menghalangi saya mengetahui dalil sebagaimana mereka mengetahuinya?*"²¹ Sedangkan ibunya adalah putri Muhammad al-'Azīz Bin Muhammad al-Ḥabīb Bin Muhammad aṭ-Ṭayyib Bin Muhammad Bin Muhammad Bū'atūr²² dan terus bersambung hingga 'Abdul Kāfī Bū'atūr, salah seorang keturunan Usman Bin

¹⁹ Ġāzi at-Tawbah, *Limāzā Saqāṭat ad-Dawlah al-'Uṣmāniyyah: Qirā'ah fī 'Awāmil Da'fal-Ummah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmiy, 1429H/2008M) h. 111-135.

²⁰ Lihat halaman 11

²¹ Al-Gāliy, *Syaikh al-Jāmi'*, h. 35.

²² Muhammad al-'Azīz Bū'atūr, (ar.wikipedia.org/wiki/محمد_العزیز_بوعتور) diunduh 23 Februari 2014, pukul 17.00.

'Affān.²³ Muhammad al-'Azīz adalah seorang alim yang diangkat menjadi Wazir Agung pertama di masa penjajahan Prancis. Dengan demikian pada diri Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr terhimpun darah ulama dari ayahnya dan bangsawan dari ibunya.

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr dilahirkan di distrik La Marsa, kawasan eksotis di utara kota Tunis, di pantai timur laut Mediterania, sebuah kawasan yang menjadi buah bibir para penyair dalam karya-karya mereka. Kelahirannya tahun 1296H bertepatan dengan 1879M di kastel kakeknya dari pihak ibu, Wazir Agung urusan kesekretarisan, Muhammad al-'Azīz Bū'atūr. Ia tumbuh dalam lingkungan seperti ini, di bawah asuhan ayahnya yang sangat berharap putranya dapat mewarisi kealiman kakeknya Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr pertama, serta kakek dari pihak ibu yang juga berharap cucunya ini kelak dapat menjadi penggantinya.²⁴

C. Riwayat Pendidikan

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr tumbuh dari dan di tengah keluarga yang memiliki tradisi keilmuan yang baik; kakek dari pihak ayah adalah Hakim Agung sedangkan kakek dari pihak ibu Wazir Agung.²⁵ Ia sudah hafal Alquran dengan baik semenjak dini seperti layaknya anak-anak seusianya di masa itu, kemudian menghafal sejumlah matan ilmiah di *kuttāb* sebagai persiapan untuk menempuh pendidikan di Perguruan az-Zaitunah, seperti matan al-Ājrumiyah, matan Ibnu 'Āsyir dan lain sebagainya. Pada usia tujuh tahun (1886M) dia masuk perguruan Zaitūnah dan menempuh pendidikan dasar di sana selama tujuh tahun, kemudian melanjutkan ke jenjang senior di institusi yang sama.

Ia memiliki semangat dan kesungguhan dalam belajar serta mendapatkan dukungan penuh serta arahan dari ayah dan kakek dari pihak ibu

²³ Nāji al-Hāj 'Aliy, *A'lām Tunusiyyūn: Muhammad al-'Azīz Bū'atūr, al-'Ālim al-Jalīl wa al-Wazīr* dalam majalah online Turess (www.turess.com/alchourouk/179118) diunduh 23 Februari 2014, pukul 21.12.

²⁴ Al-Gāliy, *Syaikh al-Jāmi'ah*, h. 37.

²⁵ Al-Mahdi Bin Ḥumaidah, *Muhammad Ṭāhir Bin 'Āsyūr: 'Ālam wa Sirah*, dala majalah online Turess (<http://www.turess.com/alwasat/126>) diunduh tanggal 24 Februari 2014, pukul 10.35.

serta guru-gurunya. Ia terbiasa menerima mata kuliah yang diajarkan tidak begitu saja, tetapi menganalisis dengan kritis dan melakukan berbagai perbandingan. Mata kuliah yang diterimanya antara lain: Nahwu, Balagh, Lugah, Mantik, Ilmu Kalam, Fikih, Fara'id, Usul Fikih, Hadis, Sirah, dan Tarikh. Ia menyelesaikan pendidikannya tujuh tahun kemudian (1317H/ 1899M).²⁶

D. Perjalanan Karir

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr adalah ulama terbesar dan tokoh pembaharu pendidikan Islam Tunisia modern. Ia mulai berkarir sebagai guru di almamaternya. Tidak hanya piawai mengajar, ia juga memiliki cita-cita yang besar dan visi jauh ke depan yang terimplementasi dalam pembaharuan pendidikan yang dibawanya. Rekam jejak kebesarannya juga terlihat dalam perjalanan karirnya di bidang hukum dan lembaga fatwa yang terus menanjak hingga diangkat menjadi Mufti Agung kemudian Syekh Islam mazhab Maliki. Ia juga seorang penulis produktif; karya tulisnya mencakup berbagai bidang ilmu pengetahuan, baik berupa buku maupun makalah dan artikel-artikel ilmiah yang dipublikasikan di berbagai media cetak baik di dalam maupun di luar negeri, mengokohkan eksistensinya sebagai ulama penting pada masanya.

Karirnya di dunia pendidikan dimulai begitu tamat dari Jāmi' Zaitūnah (1899M)²⁷ atau setahun kemudian;²⁸ ia diangkat sebagai guru pemula di perguruan Zaitūnah. Empat tahun setelah itu (1903) dia berhasil melewati ujian promosi menjadi guru tingkat dua, dua tahun kemudian masuk tingkat satu, dan setahun kemudian (1906) ia telah menembus level *khuṭṭah at-tadrīs* (guru senior). Kepiawaian Ṭāhir Bin 'Āsyūr sebagai guru membuatnya dilirik dan diminta untuk mengajar juga di Sekolah aṣ-Ṣādiqiyah. Pada tahun 1904M ia pun bergabung dan lima tahun kemudian sudah terlibat dalam manajemen sekolah yang melahirkan banyak tokoh-tokoh pembaharu dan pergerakan Tunisia ini. Pada tahun 1325H/1907M, ia ditunjuk diangkat menjadi inspektur bidang keilmuan untuk Jāmi' Zaitūnah, kemudian diangkat menjadi anggota badan

²⁶ Al-Gāliy, *Syaikh al-Jāmi'*, h. 37-38.

²⁷ *Ibid*, h. 56.

²⁸ Humaidah, *Muḥammad*.

pembenahan dan peningkatan mutu Zaitūnah tiga tahun kemudian (1328H/1910M), di mana ia berperan penting dan memberikan kontribusi yang sangat signifikan. Ia disertai tugas serupa untuk kedua kalinya pada tahun 1342H/1924M.²⁹ Pada tahun 1351H/1932 Ia diangkat menjadi Gran Syekh Universitas Zaitūnah dan seluruh cabang serta lembaga-lembaga filialnya, tetapi setahun kemudian ia mengundurkan diri karena berbagai tekanan khususnya para Syekh Zaitūnah yang keberatan dengan ide-ide pembaharuan yang dia tawarkan. Pada tahun 1364H/1945M jabatan ini kembali dipangkunya setelah situasi relatif lebih kondusif. Pada masa ini ia dapat mengimplementasikan ide-idenya sehingga membawa perubahan dan kemajuan yang signifikan. Di awal masa kemerdekaan, tahun 1374H/1956M, ia dilantik menjadi Rektor Universitas Zaitūnah, tetapi setahun kemudian diberhentikan karena menolak permintaan dan tekanan presiden Habib Borguiba untuk mengeluarkan fatwa tidak mewajibkan puasa Ramadan kepada buruh demi meningkatkan produktivitas.³⁰

Karir Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr di bidang hukum dan lembaga fatwa dimulai tahun 1911M, ketika diangkat menjadi hakim anggota pada Pengadilan Agraria, dua tahun kemudian menjadi Hakim Ketua. Selanjutnya ia dilantik menjadi Mufti mazhab Maliki pada tahun 1923 kemudian menjadi Mufti Agung setahun setelah itu, lalu pada 23 Muharam 1351H bertepatan dengan 28 Mei 1932 kepadanya disematkan gelar Syekh Islam Mazhab Maliki untuk jabatannya sebagai Ketua Majelis Syariat Tertinggi Mazhab Maliki.

Kontribusi Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr untuk dunia Islam terabadikan oleh berbagai karya tulisnya, baik berupa buku-buku dalam berbagai disiplin ilmu dan artikel-artikel ilmiah yang diterbitkan oleh berbagai surat kabar dan jurnal ilmiah terkenal di Tunisia dan Mesir. Ia juga berkolaborasi dengan salah seorang sahabatnya Khudri Husain mendirikan majalah *Sa’ādah al-‘Uḡmā*, majalah Islam populer pertama di Tunisia. Di level internasional ia menjadi kontributor penting dalam penyusunan *al-Mausū’ah al-Fiqhiyah* atau Ensiklopedi Fikih Islam yang diterbitkan oleh Kementrian Wakaf

²⁹ Al-Gāliy, *Syaikh al-Jāmi*, h. 56-58.

³⁰ Ḥumaydah, *Muhammad*.

dan Urusan Islam Kuwait, yang terkenal itu.³¹ Pada tahun 1950M terpilih menjadi anggota Lembaga Bahasa Arab di Mesir, dan pada tahun 1955M juga menjadi anggota Lembaga Keilmuan Islam di Damaskus.³²

E. Guru-Guru

Ketinggian ilmu dan keluasan wawasan yang dianugerahkan Allah kepada Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr tidak lepas dari jasa dan pengaruh guru-guru yang juga tokoh-tokoh penting dan berpengaruh pada masanya. Sosok yang lebih menonjol di antara mereka ialah: Muhammad al-Khiyāriy yang membimbingnya menghafal Alquran, Ahmad Bin Badr al-Kāfiy guru tata bahasa Arab pertama yang mengajarnya.³³ Selain mereka berdua ada: Muhammad al-‘Azīz Bū‘atūr, Umar Bin Syaikh atau lebih dikenal dengan Sidi Umar, Sālim Buḥājib, Saleh asy-Syarīf, dan Muhammad an-Nakhaliy.

Muhammad al-‘Azīz Bin Muhammad al-Ḥabīb Bin Muhammad aṭ-Ṭayyib Bin Muhammad Bin Muhammad Bū‘atūr (1825/1907M), kakek Bin ‘Āsyūr dari pihak ibu, juga alumnus Universitas Zaitūnah. Di antara guru Muhammad Bū‘atūr ialah Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr I yang memberikan perhatian dan bimbingan lebih karena bakat dan ketekunan yang dimilikinya. Predikatnya sebagai pembelajar istimewa menarik perhatian sejumlah pejabat pemerintah kemudian merekrutnya. Berbagai jabatan penting terutama di bidang kesekretariatan pernah dijabatnya, di antaranya menjadi kepercayaan Wazir Agung (Perdana Menteri) Khairuddin yang kemudian menjuknya menjadi Menteri Koordinator pada 1290H. Terakhir menjadi Wazir Agung menggantikan Mustafa Bin Ismail. Ia memegang jabatan tersebut hingga meninggal dunia pada tahun 1325H/1907M. Ia adalah seorang sosok reformis meskipun berada pada masa dan rezim yang sedang terlibat krisis. Hal tersebut dapat dilihat dari sejumlah pembenahan yang dilakukannya, antara lain: pembenahan sistem pendidikan di Universitas Zaitūnah; mengasisteni Perdana Menteri Khairuddin mendirikan

³¹ Ḥumaydah, *Muhammad*.

³² Ādil Buwaihīd, *Mu’jam al-Mufasssīrīn: Min Šadr al-Islām ḥattā al-‘Ašr al-Ḥāḍir* (t.t.p.: Mu’assasah Nuwayhiḍ aš-Šaqāfiyah, 1403H/1983M) jilid. II, h. 542.

³³ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 37.

Sekolah Aṣ-Ṣādiqiyah; mendirikan badan wakaf; membenahan sistem peradilan syariat; dan lain-lain. Muhammad al-‘Azīz Bū‘atūr mencurahkan perhatian besar terhadap cucunya, ia menulis sendiri sejumlah kitab –di antaranya matan *Ṣaḥīḥ Bukhariy* untuk dipelajari sang cucu.³⁴

Umar Bin Syekh (1239H-1329H), lengkapnya Umar Bin Ahmad Bin Ali Bin Hasan Bin Ali Bin Qāsim, tetapi lebih sering dipanggil Ibnu Syekh atau Sidi Umar. Berguru kepada sejumlah ulama besar termasuk Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr senior. Ia mengajarkan sejumlah mata kuliah, tetapi yang paling dinanti ialah penjabaran kitab *Mawāqif*-nya ‘Aḍuddīn al-Ījī, bahkan mata kuliah ini dipandang sebagai mata kuliah terpopuler Universitas Zaitūnah saat itu. Kuliahnya pernah dihadiri oleh Muhammad Abduh dan ia memujinya. Hanya saja dia tidak aktif menulis, kuliah-kuliahnya hanya dibukukan oleh mahasiswanya.³⁵

Sālim Būḥājib (1243-1343H/1827-1927M) seorang tokoh yang memiliki pengaruh luas di kalangan ulama dan politisi. Dikenal cerdas, teguh pendirian dan mudah diterima di mana saja, pernah terpilih menjadi anggota majelis agung (semacam lembaga negara semi parlemen), dan menjadi delegasi pemerintah ke Italia dan Prancis. Ia menjadi pendidik di Universitas Zaitunah tidak kurang dari tiga puluh tahun, memiliki perhatian besar terhadap Biologi, dan dikagumi oleh Muhammad Abduh. Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr mempelajari kitab-kitab Sunnah darinya. Ia sangat menghormatinya, terutama karena membimbingnya secara khusus dalam pengkajian hadis baik *dirāyah* maupun riwayat dan secara konsisten mengoreksi karya tulisnya yang berkenaan dengan hadis. Dari gurunya ini pula Bin ‘Āsyūr banyak belajar tentang sistematika berpikir yang teliti, visioner, dan bercakrawala luas.³⁶

Ṣāliḥ asy-Syarīf adalah guru yang menginspirasi Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr untuk mendalami tafsir. Ia mengasuh mata kuliah Tafsir dan Akidah. Metode dan pendekatan yang digunakannya dalam mengupas kitab az-

³⁴ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 40-41

³⁵ *Ibid*, 42.

³⁶ *Ibid*, h. 44.

Zamakhshari agaknya yang menginspirasi Bin 'Āsyūr untuk mendalami dan menulis tafsirnya. Ia termasuk guru yang pertama-tama mengajarnya di Universitas Zaitūnah.³⁷

F. Murid-Murid

Menjadi pendidik senior yang mengabdikan dalam jangka waktu yang panjang di Universitas Zaitūnah membuat Muhammad at-Ṭāhir Bin 'Āsyūr turut berjasa menghasilkan tokoh-tokoh penting di Tunisia dan Aljazair termasuk kalangan menteri dan penulis-penulis besar. Di antara mereka ialah: dua orang putranya sendiri, masing-masing Muhammad al-Fāḍil dan Abdul Malik, Muhammad al-Ḥabīb Bin al-Khaujah, dan Abdul Ḥamīd Bin Badīs, juga sejumlah cucu Ibnu 'Āsyūr sendiri menjadi profesor di Universitas Zaitūnah.³⁸

Muhammad al-Fāḍil (1909-1970M) ialah seorang pujangga, orator, tokoh pergerakan dan reformasi Tunisia, pengajar di Zaitūnah merangkap hakim, pernah menjabat sebagai dekan Fakultas Syariah dan Fakultas Usuludin, dan mufti negara. Sering memberi perkuliahan di Sorbone Prancis, Istanbul, dan India. Aktif di berbagai seminar internasional dan muktamar studi ketimuran. Ia menghasilkan sejumlah karya tulis di berbagai bidang antara lain: ensiklopedi tokoh, sastra, dan pemikiran.³⁹

Putra Ibnu 'Āsyūr yang lain, Abdul Malik, seorang pengawai umum tetapi aktif menulis makalah-makalah ilmiah di berbagai media massa, juga mengkodifikasi tulisan-tulisan ayahnya, Muhammad at-Ṭāhir Bin 'Āsyūr, yang tersebar di berbagai media massa.⁴⁰

Muhammad al-Ḥabīb Bin al-Khaujah⁴¹ (1922-2012),⁴² profesor-doktor di Zaitūnah, pernah jadi dekan di sana, mufti resmi pemerintah Tunisia, sekretaris

³⁷ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 45-46.

³⁸ *Ibid*, h. 67-68.

³⁹ Az-Zirkliy, *al-A'lām*, jilid. VI, h. 325.

⁴⁰ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 66.

⁴¹ *Ibid*, h. 67

⁴² Lihat: <http://www.ahlalhddeeth.com/vb/showthread.php?t=273017> (diunduh, 10 Maret 2016, pukul 15.30);

umum Lembaga Fikih Islam. Juga penulis aktif dengan banyak karya tulis di bidang Ilmu Keislaman dan Bahasa Arab.

Abdul Ḥamīd Bin Bādīs (1889-1940) ulama besar mazhab Maliki dan tokoh pembaharu Aljazair, pendiri *Jam'iyah al-Ulamā' al-Muslimīn al-Jazā'irīyyīn* (Persatuan Ulama Muslim Aljazair). Ia gigih menentang penjajahan dan upaya mem-Prancis-kan Aljazair. Gagasannya tentang perlawanan terhadap penjajahan tercermin dari ungkapannya, "kita perang melawan penjajahan dengan memerangi kebodohan!" Ibnu 'Āsyūr adalah gurunya semasa menimba ilmu Zaitūnah, ia menjadi menjadi murid sekaligus lawan diskusi bagi Ibnu 'Āsyūr.⁴³

G. Kepribadian dan Pandangan Tokoh

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr dikenal berakhlak terpuji, sungguh-sungguh, disiplin, tidak mengenal toleransi dalam menunaikan kewajiban, dermawan, setia dan amanah. Ia terampil berbahasa, piawai mengungkapkan pikiran dan gagasan dengan berbagai pendekatan, memiliki pengetahuan dan wawasan luas, visioner, perasaan yang halus, sangat menguasai ilmu bahasa dan sastra. Karya-karya tulisnya yang beragam dan berlimpah adalah bukti keluasan ilmu dan wawasannya itu. Keluasan ilmu pengetahuan dan produktifitas ilmiah yang tinggi ini disertai oleh akhlak yang mulia sehingga tidak membuatnya angkuh dan meremehkan orang lain. Sejumlah ceramahnya menjadi referensi pengkajian dan penelitian di Universitas al-Khaldūniyah dan aṣ-Ṣādiqiyah. Dikenal sebagai sosok penyabar, terhormat, dan tabah.⁴⁴ Karenanya tidak mengherankan jika banyak rekan dan mahasiswanya memuji kepribadian dan keluasan ilmunya.

Muhammad Khudri Ḥusain, salah seorang ulama besar Tunisia dan terkenal dengan berbagai karya tulisnya, sejawat Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr berkata tentangnya, "Ustaz [Ṭāhir Bin 'Āsyūr] tumbuh sebagai pemuda yang memiliki kecerdasan berlebih, cemerlang dan memiliki jiwa kepemimpinan. Ia tidak butuh waktu yang lama untuk menjadi sosok ulama

⁴³ Al-Gāliy, h. 28-29.

⁴⁴ Muhammad Maḥfūz, *Tarājum al-Mu'allifin at-Tūnusiyyīn* (Beirut: Dār al-Magrib al-Islāmiy, 1404H/1984M) j. III, h. 306-307.

yang menonjol berbekal cita-cita yang tinggi, kesungguhan dalam berkarya tanpa mengenal lelah dan tidak pernah lalai menjalankan kewajiban agama. Kekaguman saya terhadap kemuliaan akhlak dan kehalusan budi pekertinya tidak kurang dari kekaguman saya terhadap kegeniusannya.⁴⁵ Ia juga mengatakan, “Ustaz [Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr] memiliki kefasihan bahasa, terampil menerangkan di samping memiliki ilmu yang luas, kritis, sensibel, dan wawasan yang luas dalam bidang bahasa dan kesusasteraan.”⁴⁶

Ṭayyib al-‘Inābiy penulis *Wasā’iq at-Tūnusiyyah* mendeskripsikan salah satu halakah Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr di Zaitūnah menyebutkan, “Bin ‘Āsyūr adalah pemimpin para ulama mazhab Maliki, memulai kuliahnya pukul sembilan pagi setiap hari, dengan suara khas yang keras dan tidak pernah melemah. Ia tidak pernah pikun hingga akhir hayatnya.”⁴⁷

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr menjadi tokoh senior Tunisia satu-satunya. Meskipun telah berusia lanjut tetapi tidak buta informasi kontemporer dan mampu menjawab berbagai persoalan yang mengemuka. Ia seumpama gudang ilmu berjalan yang akan memenuhi kebutuhan para penuntut ilmu. Keberhasilannya mencapai level ini berkat kontinuitas yang intensif dalam *murāja’ah*, mengajar, meneliti dan menulis, yang ditunjang oleh daya ingat yang baik, sikap positif, keuletan dan kefasihan bahasa. Dia sabar menghadapi berbagai cobaan, tidak pernah curiga terhadap seseorang meskipun berbagai upaya dilakukan untuk menjatuhkannya. Tidak pernah menyerang pribadi lawan-lawan diskusinya, lidahnya terjaga, mencintai para ulama maupun penuntut ilmu serta orang-orang yang patut dicintai. Demikian menurut Muhammad Bin al-Ḥabīb Bin al-Khaujah sebagaimana dikutip oleh Balqāsim al-Gāliy.⁴⁸ Sementara al-Gāliy sendiri menyepadankan Ibnu ‘Āsyūr dengan Ibnu Khaldūn berdasarkan sudut pandang jenjang pendidikan dan bidang ilmu

⁴⁵ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 40.

⁴⁶ Maḥfūz, *Tarājum*, j. III, h. 306.

⁴⁷ *ibid*, h. 57.

⁴⁸ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 63-64.

pengetahuan yang dipelajari, serta kecendrungan kedua tokoh ini mengkaji dan meneliti masalah-masalah sosial.⁴⁹

Muhammad al-Basyir al-Ibrāhīmiy berkata tentang Ibnu ‘Āsyūr, “Ustaz Akbar Syaikh Muhammad at-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr merupakan salah satu panji ilmu yang diperhitungkan sebagai salah satu permata sejarah modern. Dia adalah imam yang menjadi lautan ilmu keislaman, yang tercermin dari kemampuan ijtihadnya, kekayaan wawasan keilmuan, kemampuan menguasai dan mengembangkan, ketajaman analisa, dan penguasaan yang komprehensif terhadap warisan masa lalu dari ilmu-ilmu keislaman tersebut. Ia mengajar dan memberikan faedah sehingga melahirkan generasi yang memiliki keilmuan yang mumpuni. Ia adalah tokoh nomor satu dalam inovasi dan pembaharuan berbagai cabang ilmu yang sebelumnya dikekang oleh kurikulum Zaitūnah, dilapuk oleh pola pikir yang jumud, dan seterusnya. Kesimpulannya, lanjut al-Ibrāhīmiy, dia adalah imam dalam ranah keilmuan, tidak seorang pun yang menolak ini.⁵⁰

Muhammad Ḥassān –tentang kapasitas keilmuaan Ibnu ‘Āsyūr – mengomentari tafsir tiga puluh jilid *at-Taḥrīr wa Tanwīr* yang ditulis Ibnu ‘Āsyūr dalam rentang waktu tiga puluh sembilan tahun lebih⁵¹ –berkata,

وأقسم ما من آية أقدمها في حلقات التفسير على قناة الرحمة إلا أرجع حتما إلى التحرير والتنزيل لأقرأ ما قاله الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية من بين ما يزيد على أربعين تفسيراً ، وأعجب –ولربما لا يعلم كثيراً من أهل تونس – أنني أفاجأ بأن الله قد فتح للشيخ في كثير من الآيات ما لم أقرأه في أربعين تفسيراً ...

[Saya bersumpah tidak satu ayat pun yang saya sampaikan dalam Serial Tafsir di kanal Raḥmah melainkan saya pasti merujuk kepada *Taḥrīr wa at-Tanzīl* untuk membaca apa yang dikatakan oleh Ibnu ‘Āsyūr tentang tafsir ayat tersebut, selain lebih dari empat puluh kitab tafsir lainnya. Saya kagum –dan barangkali banyak orang Tunisia yang tidak mengetahui –saya terkejut bahwa Allah telah membuka

⁴⁹ Al-Gāliyy, *Syaikh*, h. 63-64.

⁵⁰ Al-Maisāwiy, *asy-Syaikh*, h. 15

⁵¹ Šālih al-Mugāmisiy, *asy-Syaikh Muḥammad at-Ṭāhir bin ‘Āsyūr yaṣifu Syai`an ‘an as-Šuwwrah ka`annahu Ma`anā* (ceramah, <https://www.youtube.com/watch?v=OurEm2a1cDM>) diunduh tanggal 10 Maret 2016, tahun 2016.

pemahaman Syekh [Ibnu 'Āsyūr] dalam banyak ayat yang tidak pernah saya baca dalam empat puluh kitab tafsir lainnya...]⁵²

H. Karya Tulis

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr pada masa itu adalah seorang ulama dan penulis Tunisia paling produktif menghasilkan karya-karya bermutu dan bersentuhan langsung dengan realita masyarakat. Tulisannya antara lain mencakup bidang keilmuan Islam, Bahasa Arab, Sastra, Sejarah, bahkan Kedokteran. Selain menghasilkan karya sendiri, ia juga menahkik beberapa karya-karya ulama besar sebelumnya.

Karya tulis Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin 'Āsyūr di bidang keilmuan Islam, antara lain, ialah: *Tafsir at-Taḥrīr wa at-Tanwīr, Uṣūl al-Inṣyā' wa al-Khiṭābah, Alaysa aṣ-Ṣubḥu bi Qarīb, At-Taḍīh wa at-Taṣḥīh fī Uṣūl al-Fiqh: Ḥāsyiah 'alā at-Tanqīh lil Qarāfī, Al-Waqfu wa Āsāruh fī al-Islām, Kasyfu al-Muḡaṭṭā min al-Ma'āniy wa al-Alfāz al-Wāqī'ah fī al-Muwaṭṭā', Qiṣṣāh al-Maulid, Radd 'alā Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm, Fatāwa wa Rasā'il Fiqhiyah, An-Nazar al-Faṣīh 'inda Maḍāyiq al-Anzār fī al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ, Ta'līq wa Taḥqīq 'alā Syarḥ Ḥadīṣ Umm Zar', Qaḍāyā Syar'iyah wa Aḥkā Fiqhiyah wa Ārā' Ijtihādiyyah wa Masā'il 'Ilmiyah, Āmāl 'alā Mukhtaṣar al-Khalīl, Ta'ālīq 'alā al-Maṭūl wa Ḥāsyiah as-Sayālakūtiy, Āmāl 'alā Dalā'il al-I'jāz, Uṣūl at-Taqaḍdum fī al-Islām, Murāja'āt Tata'allaq bi Kitābay Mu'jiz Aḥmad wa al-Lāmi' li al-'Azīziy.*

Adapun karya-karya di bidang Bahasa, Kesusasteraan dan Sejarah juga tidak sedikit, antara lain ialah: *Uṣūl al-Inṣyā' wa al-Khiṭābah, Mujiz al-Balāghah, Syarḥ al-Qaṣīdah al-A'sya fī Madḥ al-Muḥalliq, Al-Wāḍiḥ fī Musykilah al-Mutanabbi li'ibn Jinniy, Sariqāt al-Mutanabbi, Syarḥ al-Muqaddimah al-Adabiyah li alMarzūqi 'alā Dīwān al-Ḥamāsah, Taḥqīq Fawā'id al-'Iqyān li al-Faṭḥ Bin Khāqān ma'a Syarḥ Dīwān Ibn Zākūr, Dīwān an-Nābigah az-Žubyanīy: Jam' wa Syarḥ wa Ta'līq, Taḥqīq Muqaddimah fī an-Naḥw li Khalīf al-Aḥmar, Tarājum li Ba'd al-A'lām, Taḥqīq Kitāb al-Iqtisāb li al-Baṭliyūsiy ma' Syarḥ Kitāb Adab al-Kātib, Jam' wa Syarḥ Dīwān Suḥaim, Syarḥ Mu'allaqāt Imr al-Qays, Taḥqīq li Syarḥ*

⁵² Muhammad Ḥassān, *Ana Tilmīz asy-Syaikh Muḥammad aṭ-Ṭāhir bin 'Āsyūr*, (video wawancara: youtube) <https://www.youtube.com/watch?v=VGaHAOFxmv4>

*al-Qurasyiy ‘alā Dīwān al-Mutanabbi, Garā’ib al-Isti’māl, Taṣḥīḥ wa Ta’līq ‘alā Kitāb al-Intiṣār li Jālīnūs li al-Ḥakīm ibn Zahr, Syarḥ Dīwān Ibn al-Ḥaṣḥās, dan Tārīkh al-‘Arab;*⁵³

Ia juga aktif menyampaikan fatwa dan pemikiran pembaharuannya di berbagai media massa dan jurnal ilmiah. *As-Sa’ādah al-‘Uḡmā, az-Zaitūnah, Hudā al-Islām, Nūr al-Islām, al-Hidāyah al-Islāmiyah, Majallah Mujamma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, Majallah al-Mujamma’ al-‘Ilmiy, al-Manār, ar-Risālah* adalah nama-nama majalah ilmiah di mana Ibnu ‘Āsyūr menjadi kontributor pentingnya. Sejumlah surat kabar juga rajin memuat artikel Ibnu ‘Āsyūr, seperti: surat kabar *az-Zahrah, an-Nahḍah, al-Wazīr, aṣ-Ṣabāḥ, al-Fajr*.⁵⁴

I. Wafat

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr wafat pada hari Ahad, tanggal 13 Rajab 1393H bertepatan dengan 12 Agustus 1973M dalam usia 98 tahun kelender Hijriah atau 94 tahun menurut kalender Masehi. Jenazahnya dimakamkan di pemakaman umum az-Zalāj.⁵⁵

J. Pemikiran Ijtihad dan Tajdid Ibnu ‘Āsyūr

Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin ‘Āsyūr menguasai berbagai bidang keilmuan dan kajian, antara lain: Bahasa, Sastra, Tafsir, Hadis, Usul Fikih, Fikih Pendidikan, Sejarah, Filsafat, dan Dialektika, bahkan Kedokteran.⁵⁶ Ia adalah seorang mujtahid dan mujadid. Manifestasi ijtihadnya terlihat nyata dalam karya-karyanya, seperti: Tafsir *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr, Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah*, dan *Alaysa aṣ-Ṣubḥu bi Qarīb*. Dalam Pengantar tafsir *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, misalnya, ia menyatakan, “Saya mewajibkan diri dalam Tafsir Alquran untuk mengemukakan hal-hal yang belum pernah saya lihat ada yang menerangkannya sebelum ini. Saya juga memposisikan diri sebagai hakim bagi para mufasir dengan berbagai pendekatan; suatu ketika saya mendukung

⁵³ Maḥfūz, Tarājum, j. III, h. 309.

⁵⁴ Al-Gāliyy, *Syaikh*, h. 71

⁵⁵ *Ibid*, h. 68.

⁵⁶ Al-Maisāwiyy, h. 16.

mereka tetapi di lain kesempatan saya menggugatnya, karena sekedar mengulang-ulang ungkapan yang telah sudah justru memberhentikan aliran makna Alquran yang tidak ada habisnya.”⁵⁷ Ia menarjih kebolehan tafsir *bir-ra'yi* dengan mengemukakan dalil-dalil tekstual dan faktual yang kuat, bahkan memandangnya sebagai suatu kemestian tanpa mengabaikan tafsir *bil-ma'sūr*. Ibnu 'Āsyūr menulis, “Saya melihat ada dua arus besar yang berseberangan dalam menyikapi pendapat generasi terdahulu: arus pertama semata berpedoman kepada gagasan-gagasan mereka, sementara yang lain berusaha meruntuhkan segala sesuatu yang telah berjalan berabad-abad. Kedua sikap ini banyak mudaratnya. Di luar itu terdapat pilihan lain untuk mengobati kepak sayap yang telah patah, yaitu: mengambil apa yang telah dikemukakan oleh para pendahulu kita, menyaripatikan lalu melakukan pengayaan. Jangan sampai kita menafikan dan memusnahkan apa yang telah mereka lakukan; ketahuilah, bahwa menutup-nutupi jasa-jasa mereka merupakan suatu bentuk kufur nikmat, mengingkari keutamaan para pendahulu tidak termasuk akhlak terpuji suatu umat.”⁵⁸

Gagasan pembaharuan Ibnu 'Āsyūr termanifestasi dalam pembaharuan sistem pendidikan az-Zaitūnah yang dipercayakan kepadanya. Ia sependapat bahwa agama dan dogma termasuk faktor terpenting penentu bangkit dan jatuhnya suatu umat,⁵⁹ oleh karenanya krisis yang terjadi di Tunisia dan Dunia Islam secara umum pada saat itu merupakan indikator kelemahan lembaga pendidikan Islam dalam memenuhi kebutuhan umat terhadap pemahaman dan pengamalan yang baik tentang Islam. Perubahan pesat yang terjadi di berbagai penjuru dunia menuntut perubahan pola pikir, nalar, dan nilai-nilai secara cepat pula, sehingga institusi pendidikan dituntut dapat menyesuaikan diri dengan perubahan tersebut, perubahan metode pembelajaran, sistematik bahan ajar, kompetensi pengajar dan lain-lain. Sayangnya umat Islam dengan sistem pendidikannya terlihat gagap menghadapi perubahan-perubahan itu, tidak

⁵⁷ Al-Maisāwiy, h. 16.

⁵⁸ Muhammad aṭ-Ṭāhir bin 'Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, (Tunis: ad-Dār at-Tunusiyyāh lin-Nasyr, 1984M), j. I, h. 7.

⁵⁹ 'Āsyūr, *Uṣūl*, h. 9.

tampak upaya pembenahan dan inovasi yang memadai sesuai kebutuhan kebutuhan zaman.⁶⁰

Sebagai langkah awal perbaikan analisis Ibnu 'Āsyūr melakukan kritik terhadap kompetensi tetaga pendidik, sistem, dan sistematis buku ajar sebagai bagian utama faktor ketertinggalan pendidikan Islam. Ia juga secara spesifik mendeskripsikan sisi-sisi lemah sistematis yang harus dibenahi dari satu per satu disiplin ilmu keislaman yang telah dikenal: Ilmu Tafsir, Hadis, Fikih Usul Fikih, Ilmu Kalam, Bahasa Arab, Balaghah, Sejarah, Filsafat dan Matematik, dan Mantik. Terkait penelitian tesis ini, elaborasi *maqāṣid syarī'ah* yang tidak memadai, menurutnya menjadi salah satu faktor kejumudan Usul Fikih sebagai legal teori hukum Islam; ia mengatakan,

الرابع : الغفلة عن مقاصد الشريعة فلم يدونها في الأصول إنما أثبتوا شيئاً قليلاً في مسالك العلة ، مثل : مبحث المناسبة ، والإخالة ، والمصلحة المرسلّة ، وكان الأولى ان تكون الأصل الأول للأصول؛ لأن بها يرتفع خلاف كبير ...

[Yang keempat: *abai* terhadap *maqāṣid syarī'ah*, sehingga mereka tidak memasukkannya ke dalam Usul Fikih, selain sedikit dalam pembahasan *masālik* ilat seperti: *pembahasan munasabah, ikhālah, maṣlaḥah mursalah*, padahal semestinya adalah pondasi awal Usul [Fikih], karena dengannyalah khilafiah yang besar dapat dihilangkan...].⁶¹

Maqāṣid syarī'ah menurutnya adalah tolok ukur tepat atau tidaknya suatu istinbat hukum, tetapi Usul Fikih sebagai landasan teori Fikih tidak menyediakan ruang yang cukup untuk pengkajian *maqāṣid syarī'ah*. Makna dan fungsi *maqāṣid syarī'ah* terkerdilkan oleh penempatannya yang hanya pada setingkat sub bahasan dari topik parsial, sementara kaidah-kaidah Usul Fikih itu sendiri lebih terkonsentrasi pada elaborasi nas secara kebahasaan, sebagaimana Kaidah Usul Fikih itu sendiri didefinisikan, yaitu: *kaidah-kaidah kebahasaan yang berhubungan dengan lafal dan semantik ayat-ayat Alquran dan Sunnah, yang digali dari tata cara berbahasa bangsa Arab, sebagai alat bantu bagi mujtahid untuk menemukan hukum syariat*.⁶² Nas semata memiliki keterbatasan untuk

⁶⁰ 'Āsyūr, *Alaysa*, h. 100.

⁶¹ *Ibid*, h. 177.

⁶² Al-Juday', *Taysir*, h. 229.

memahami suatu perintah secara komprehensif; terdapat perbedaan paham yang signifikan antara orang yang mendengarkan suatu perintah dari pihak kedua, dengan orang yang memiliki kecakapan yang sama yang mendengarkan dan berhadapan langsung dengan si pemberi perintah. Kesimpulan orang yang kedua tentu lebih akurat dan menyeluruh daripada orang yang pertama karena ia memiliki data dan informasi yang lebih lengkap, selain teks perintah, tentang maksud yang sesungguhnya dari pemberi perintah. Ilmu *maqāṣid syarī'ah* meneliti indikator-indikator internal dan eksternal teks untuk memahami tujuan yang menjadi substansi hukum. Oleh karena itu Bin 'Āsyūr menekankan keharusan menjadikan *maqāṣid syarī'ah* sebagai topik utama dalam pengkajian kaidah *istinbat* hukum Islam. Lebih jauh ia mewacanakan *maqāṣid syarī'ah* sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri yang sejajar dengan Usul Fikih, tidak lagi menjadi sub-bab dalam Usul Fikih. Kitab *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* karyanya sepertinya representasi kesungguhan Ibnu 'Āsyūr untuk mewujudkan gagasan tersebut.

K. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran Tajdid Ibnu 'Āsyūr

Beberapa dekade sebelum kelahiran Ibnu 'Āsyūr, gerakan-gerakan reformasi Islam mulai bermunculan di belahan Timur maupun Barat diusung oleh tokoh-tokonya sebagai respon terhadap krisis multi dimensi yang dialami oleh Dunia Islam secara umum termasuk Tunisia. Balqāsim al-Gāliy menyebutkan tiga gerakan pembaharuan terpenting pada masa-masa itu yang berpengaruh besar terhadap pemikiran pembaharuan Ibnu 'Āsyūr, yaitu:

Pertama, gerakan *Afgāniah* yang digagas oleh Jamaluddin al-Afgāni (1254-1314H/1839-1897M). Muhammad Abduh (1265-1323H/1849-1905M) adalah tokoh penting berikut dari gerakan yang menitik beratkan perjuangannya pada aspek politik Islam, dan aspek akidah dan kemasyarakatan. Pengaruh reformasi *Afgāniah* cukup kuat di mana sejumlah tokoh pergerakan Tunisia merepresentasikan perserikatan *'Urwātul 'Wuṣqā*, organisasi bawah tanah yang didirikan oleh al-Afgāni. Abduh dua kali mengunjungi Tunisia menyosialisasikan gagasan-gagasannya serta bertukar pikiran dengan tokoh-tokoh pembaharu

Tunisia. Rasyīd Riḍā penerus Abduh, meskipun tidak pernah berkunjung ke Tunisia, tetapi ia kemudian menjalin komunikasi yang intens dengan Ibnu ‘Āsyūr sehingga ia menjadi kontributor aktif di majalah al-Manār yang diasuh oleh Rasyid Riḍa.⁶³

Kedua, gerakan pembaharuan *Magrībiyah*. Yaitu gerakan reformasi di wilayah barat bagian utara Afrika yang mencakup Maroko, Aljazair, dan Tunisia. Gerakan ini bermula dari gerakan keilmuan yang didukung oleh sejumlah tokoh-tokoh dakwah dan pendidikan seperti: Ismail at-Tamīmiy, Muhammad Qubādū, Abdul Hamid Bin Bādīs, Basyīr al-Ibrāhīmiy.⁶⁴

Ketiga, pemikiran reformasi Khairuddin Bāsyā yang dituangkannya dalam *Aqwāmul Masālik fī Ma’rifati Aḥwāl al-Mamāik* (1284H/1867). Ide pokoknya ialah membangkitkan kesadaran rakyat Tunisia, kritikan terhadap pendekatan pemerintah, dan dorongan untuk menyerap ilmu pengetahuan Barat yang menjadi faktor keunggulan mereka daripada umat Islam maupun bangsa-bangsa lain pada saat itu.⁶⁵

Pemikiran sejumlah tokoh secara individual turut mewarnai dan mempengaruhi gerakan pembaharuan Tunisia. Tunisia menjadi tujuan lawatan mereka untuk menyampaikan gagasan-gagasan sekaligus bertukar pikiran dengan tokoh-tokoh pembaharu dan pergerakan dakwah Tunisia. Yang terpenting di antara mereka, antara lain, ialah: Muhammad Abduh, Syakīb Arsalan (1287-1366H/1869-1946M), Abdul Ḥamīd bin Bādīs (1309-1360H/1889-1940M), dan Muḥammad al-Ḥajawiy.⁶⁶

Faktor-faktor tersebut di atas memberi pengaruh besar terhadap pemikiran tajdid Ibnu ‘Āsyūr secara umum. Adapun pemikiran *maqāṣid asy-syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr secara khusus tentu juga tidak sunyi dari pengaruh sejumlah faktor, antara lain: Alquran dan Sunnah, ijtihad sahabat, mazhab Maliki,

⁶³ Al-Gāliy, *Syaikh*, h. 18-19.

⁶⁴ *Ibid*, h. 19-22.

⁶⁵ *Ibid*, h. 22-23.

⁶⁶ *Ibid*, h. 28-31.

tokoh-tokoh *maqāṣid* sebelumnya, serta situasi dan kondisi sosial yang berkembang. Hal tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Alquran dan Sunnah

Adalah suatu kemestian bahwa Alquran dan Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam menjadi penuntun utama bagi Ibnu 'Āsyūr dalam menemukan dan mengemukakan pemikiran-pemikiran *Maqāṣid*-nya. Ia menyatakan,

واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد ... [penelusuran terhadap banyak kdalil-dalil dari Alquran dan Sunnah yang sah benar mewajibkan kita meyakini bahwa hukum-hukum syariat Islam dikaitkan dengan hikmah-hikmah, ilat-ilat yang berpulang kepada kemaslahatan umum bagi masyarakat dan individu-individu...]⁶⁷

b. Pemahaman tentang Ijtihad Periode Sahabat

Generasi salaf terutama para sahabat *raḍiallāhu 'anhum* adalah referensi pertama Ibnu 'Āsyūr dalam *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan menegaskan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* telah menjadi acuan mereka dalam memahami nas-nas Alquran dan sabda Rasulullah ﷺ. Ibnu 'Āsyūr menyusun sub bab tersendiri untuk menjelaskan hal ini, sub bab *ṭarīqah as-salaf fī rujū'ihim ilā maqāṣid asy-syarī'ah wa tamhīṣ mā yaṣluḥ li'an yakūn maqṣūdān lahā* [metode para salaf dalam merujuk kepada *maqāṣid asy-syarī'ah* dan menyimpulkan apa yang dapat menjadi *maqāṣid* baginya] dengan mengetengahkan sejumlah contoh implementasi *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam ijtihad para sahabat.⁶⁸

c. Mazhab Maliki

Ketertarikan Ibnu 'Āsyūr terhadap konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* bukan sesuatu yang asing karena seperti asy-Syāṭibiy, ia juga bermazhab Maliki yang – menurut ar-Raisūniy – paling terbuka bagi konsep *Maqāṣid*. Ia mengomentari

⁶⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 180.

⁶⁸ *Ibid*, h. 197-202.

hubungan *maqāṣid syarī'ah* dengan mazhab Maliki, " هو ما وقتت عليه من خصائص " [demikianlah mazhab المالكي التي جعلته أكثر المذاهب عناية بمقاصد الشريعة ورعاية لها yang dapat saya simpulkan dari ciri-ciri khusus mazhab Maliki yang menjadikannya mazhab yang paling banyak mengutamakan dan memperhatikan *maqāṣid asy-syarī'ah*]."⁶⁹ Konsistensi Mazhab Maliki terhadap konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* tercermin dari pengakuan mereka terhadap sumber-sumber hukum yang berasaskan *maqāṣid asy-syarī'ah* semisal: *Maṣlaḥah Mursalah*, *Sad az-Ẓarī'ah*,⁷⁰ serta penolakan mereka terhadap *Ḥiyal*.

Ke-maliki-an Ibnu 'Āsyūr dalam *Maqāṣid* sendiri terlihat menonjol dari *istisyhād*-nya yang didominasi oleh riwayat *Muwāṭa` Imam Malik*, ia mengemukakan tidak kurang dari lima puluh riwayat dari *al-Muwāṭa`* dalam argumentasi dan contoh-contoh yang diketengahkan.

d. Pemikiran Tokoh-Tokoh sebelumnya

Pemikiran yang dikonsepsikan oleh Ibnu 'Āsyūr dalam *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* tidak dapat dipisahkan dari apa yang telah dimulai oleh tokoh-tokoh sebelumnya, terutama asy-Syāṭibiy. Pemikirannya mendapat prioritas utama dalam pengkajian *maqāṣid* Ibnu 'Āsyūr, tidak kurang dua puluh kali ia mengutip asy-Syāṭibiy sebagai pembanding, atau objek pengkajian, maupun argumentasi. Tentang hal ini Ibnu 'Āsyūr berkata, "*fa ana aqtafi āsārahu, wa-lā uhmil muhimmātih* [maka saya mengikuti jejak-jejak langkahnya, tidak mengabaikan peranan-peranannya]."⁷¹ Berikutnya adalah Syihābuddīn al-Qarāfi yang juga bermazhab Maliki, dengan enam belas nukilan dari *al-Furūq*. 'Izzud-dīn bin 'Abdus-Salām asy-Syāfi'iy adalah tokoh di luar mazhab Maliki yang terbanyak disebut oleh Ibnu 'Āsyūr dalam *Maqāṣid*-nya. Ini tidak mengejutkan karena selain menjadi salah seorang tokoh kunci dalam perkembangan pemikiran *maqāṣid asy-syarī'ah*, ia juga guru terpenting bagi al-Qarāfiy al-

⁶⁹ Ar-Raisūniy, *Nazariyyah al-Maqāṣid*, h. 66.

⁷⁰ Ṭālib, *Īṣāl as-Sālik*, h. 39-40.

⁷¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h.

Mālikiy,⁷² yang mana pemikiran *maqāṣid asy-syarī'ah*-nya tidak jauh dari yang disampaikan oleh sang guru hanya saja ia membuatnya terstruktur lebih baik.”⁷³ Pemikiran *maqāṣid* Ibnu ‘Āsyūr yang lebih implementatif cenderung lebih dekat dengan konsep ‘Izz Abdus-Salām –yang diteruskan oleh al-Qarāfiy – terutama pada bagian *Maqāṣid asy-syarī'ah al-khāṣṣah* daripada pendekatan asy-Syāṭibiy yang cenderung filosofis. Bedanya jika *maqāṣid khāṣṣah* yang dimaksud oleh Ibnu adalah *maqāṣid syarī'ah* pada rumpun atau kelompok hukum tertentu – seperti hukum perkeluargaan, perniagaan, dan seterusnya – maka ‘Izzud-dīn mengelaborasi *maqāṣid syarī'ah* pada masing-masing hukum parsial –seperti: pernikahan, jual beli, salam, dan sebagainya – atau yang disebut oleh *maqāṣid juz'iyah* yang menurut Ibnu ‘Āsyūr adalah bagian dari ranah kajian Fikih.

e. Situasi dan Kondisi Sosial

Era Ibnu ‘Āsyūr adalah masa-masa suram peradaban Islam, tertinggal dari kemajuan ilmu dan teknologi Eropa yang berimbas pada kekuatan ekonomi, sosial, dan militer mereka. Namun demikian kebangkitan Islam segera menggeliat berupaya mencerahkan mendung peradaban yang dihadapi umat Islam melalui gerakan-gerakan pembaharuan yang lahir di Timur dan Barat meskipun pada akhirnya kejatuhan Kekhalifahan Islam tidak terelakkan. Ibnu ‘Āsyūr adalah bagian dari anasir gerakan pembaruan itu.

Sebagai akademisi dan ulama ia memiliki perhatian besar terhadap masalah pendidikan dan sosial. Ide pembaharuan pendidikannya terejawantah dalam reformasi pendidikan yang digagasnya terutama di institusi terkemuka az-Zaitūnah, sementara secara konseptual dirangkum dalam berbagai karya tulis di antaranya *Alaisa aṣ-Ṣubḥu bi-qarīb* yang di antara ide-ide yang dikemukakan ialah rekonstruksi Usul Fikih dengan lebih memprioritaskan pengkajian *maqāṣid asy-syarī'ah* bahkan menjadikannya sebagai disiplin ilmu tersendiri. Sedangkan dalam persoalan sosial, Ibnu ‘Āsyūr membukukan pemikirannya dalam *Uṣūl an-Nizām al-Ijtimā'iy fī al-Islām* yang terlihat memiliki keterkaitan

⁷² Ahmad bin Idrīs aṣ-Ṣanhājiy al-Qarāfiy, *Al-Furūq: Anwār al-Burūq fī anwā'i al-Furūq*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1998M), j. I, h. 3;

⁷³ Ar-Raisūniy, *Nazariyyah al-Maqāṣid*, h. 61.

yang erat dengan konsep *Maqāṣid* Ibnu ‘Āsyūr dalam *Maqāṣid asy-Syarī‘ah al-Islamiyah*. Ia mewacanakan dua ruang lingkup perbaikan sosial: ruang lingkup individu, dan ruang lingkup masyarakat. Perbaikan individu meliputi pembenahan akidah,⁷⁴ berikutnya pola pikir,⁷⁵ kemudian perbaikan amal atau tingkah laku yang terangkum pada *jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid*, bahwa perbuatan masing-masing individu jangan sampai mendatangkan mafsadat atau menghilangkan kemaslahatan serta berupaya agar perbuatan dimaksud mendatangkan manfaat yang sebesar-besarnya.⁷⁶ Kitab *Maqāṣid asy-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* Ibnu ‘Āsyūr terlihat sebagai implementasi terpadu antara wacana perbaikan pendidikan Islam khususnya di bidang kurikulum yang terangkum dalam kitab *Alaisa aṣ-Ṣubḥu bi Qarīb* di satu sisi, dan di sisi lain pedoman pembinaan hukum-hukum mumalat kontemporer yang menjadi kebutuhan umat saat itu agar fungsi syariat sebagai pedoman perwujudan kemaslahatan umat sesuai dengan situasi dan situasi yang berkembang dapat dioptimalkan.

⁷⁴ ‘Āsyūr, *Uṣūl an-Niaṣam*, h. 46.

⁷⁵ *Ibid*, h. 51.

⁷⁶ *Ibid*, h. 63-66.

BAB III

PEMIKIRAN IBNU 'ĀSYŪR

TENTANG *MAQĀṢID ASY-SYĀRĪ'ĀH*

A. Pengertian *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Ibnu 'Āsyūr dipandang sebagai tokoh pertama yang memberikan batasan istilah bagi *maqāṣid asy-syarī'ah*.¹ Meskipun ia tidak mengemukakan batasan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai satu kesatuan secara khusus dan lugas, tetapi dapat dipahami dari kategorisasi *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi *maqāṣid asy-syarī'ah umum* dan *maqāṣid asy-syarī'ah khusus* yang disertai dengan batasan istilah untuk masing-masing kategori.

1. *Maqāṣid*

Dipahami dari definisi Ibnu 'Āsyūr tentang *maqāṣid asy-syarī'ah umum* bahwa dalam istilah *maqāṣid* terangkum sejumlah makna: *ma'ānī*, *ḥikam*, *awṣāf*, dan tujuan umum. Ia mengatakan,

هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص [yaitu] بنوع خاص من أحكام الشريعة ؛ فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة ... *ma'ānī* dan *ḥikam* yang terlihat [dikehendaki] *asy-Syāri'* (Allah) dalam seluruh atau sebagian besar ahwal pembentukan syariat, tidak terbatas pada jenis hukum syariat tertentu saja; dengan demikian termasuk dalam (pengertian) ini *awṣāf* syariat, tujuan syariat yang umum...].²

Ma'ānī jamak dari *ma'na*, masdar *mīmiy* artinya *maksud*, *tertuju*; dari fiil *'anā-ya'niy* seperti dalam kalimat *'anaytu fulānan*: saya maksud si fulan, *'anānī amruka*: urusanmu menyita perhatian saya.³ Lafal *ma'na* itu sendiri digunakan secara luas oleh *mutaqaddimūn*. *Asy-Syāṭibiy*, misalnya untuk maslahat yang menjadi alasan ditetapkan suatu syariat. Demikian juga dengan aṭ-Ṭabariy. Sedangkan al-Gazāliy menggunakannya dengan pengertian lebih luas, yaitu:

¹ Ar-Raisūni, *Nazariyah*, h. 5-6.

² 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 251.

³ Muhammad bin Mukrim bin Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirūt: Dār aṣ-Ṣādir, t.t.), j. XV, h. 101.

prinsip, nilai, dan maslahat secara umum.⁴ Selain itu oleh fukaha lazim digunakan sebagai padanan kata ilat hukum.⁵ Dari butir-butir *maqāṣid asy-syarī'ah* yang dikemukakan Ibnu 'Āsyūr –seperti fitrah, universalitas, samāḥah – ada indikator kecenderungannya kepada al-Gazāli dengan mengartikan *ma'na* sebagai prinsip dan nilai.

Ḥikam jamak *ḥikmah*, secara kebahasaan berarti pengetahuan tentang yang terbaik dari segala sesuatu dengan cara yang terbaik.⁶ Pun telah populer di kalangan Ahli Fikih dan Usul Fikih sebagai istilah untuk maslahat yang dikendaki Allah untuk diwujudkan atau disempurnakan melalui hukum-hukum yang disyariatkan-Nya, serta dan mafsadat yang dikendaki Allah agar dicegah atau diminimalisir. Selain itu *ḥikmah* juga digunakan untuk menunjukkan relevansi ilat hukum dengan hukum. Misalnya safar sebagai ilat meng-*qaṣar* dan men-*jama'* salat, *ḥikmah*-nya ialah meringankan kesulitan yang terjadi.⁷ Hanya saja istilah *ḥikmah* sebagai *maqāṣid asy-syarī'ah* baru digunakan secara luas setelah penggunaan istilah *ma'nā* mulai ditinggalkan.⁸

Awṣāf jamak *waṣf* secara etimologi berarti sifat yang indah; menurut al-Layṣ, seperti dinukil Ibnu Manẓūr, “*Al-waṣfu waṣfuka asy-syai` biḥilyatih*⁹ (*al-waṣfu* ialah anda menerangkan sesuatu dengan [menyebutkan] perhiasan/keindahannya).” Dengan demikian *awṣāf asy-syarī'ah* ialah sifat-sifat khas yang menunjukkan keindahan syariat. Dijadikannya *awṣāf* sebagai bagian dari unsur *maqāṣid asy-syarī'ah* semakin menguatkan kesepemahaman Ibnu 'Āsyūr dengan al-Gazāli dalam mengartikan *ma'āniy*.

Selain makna-makna yang telah diterangkan, dari definisi *maqāṣid asy-syarī'ah khusus* yang dikemukakan Ibnu 'Āsyūr dipahami *maqāṣid* juga berarti interpretasi suatu teks. Ia mengatakan, “وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد

⁴ Ar-Raysūniy, *Naẓariyah*, h. 15-16.

⁵ Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid asy-Syarī'ah 'inda Ibn Taymiyyah* (Riyāḍ: Dār aṣ-Ṣumai'iy lin-nasyr wat-tawzī', 1430H/2009M) h. 55-56.

⁶ Manẓūr, *Lisān*, j. XII, h. 140.

⁷ Al-Badawi, *Maqāṣid...*, h. 55-56.

⁸ Ar-Raysūniy, *Naẓariyah*, h. 16.

⁹ Manẓūr, *Lisān*, j. IX, h. 356.

... الناس النافعة [Yaitu cara-cara yang diinginkan Pembuat syariat untuk mewujudkan keinginan-keinginan manusia yang bermanfaat...].¹⁰ Berkenaan dengan ini Ar-Raysūniy memeringkatkan *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi dua, *maqāṣid al-khiṭāb* dan *maqāṣid al-aḥkām*. *Maqāṣid al-khiṭāb* ialah: aturan-aturan hukum yang dipahami dari nas-nas Alquran dan Hadis, yang diinginkan syariat untuk dilaksanakan oleh mukalaf; Sedangkan *maqāṣid al-aḥkām*, yaitu: tujuan, hasil, hikmah yang hendak diwujudkan dari pelaksanaan aturan-aturan hukum dimaksud oleh mukalaf.¹¹

2. *Syarī'ah*

Ibnu 'Āsyūr tidak membahas batasan syariat secara komprehensif, hanya saja ia mempersempit batasan *syarī'ah* untuk hukum-hukum yang mengatur tindak tanduk manusia dalam muamalah atau interaksi sosial mereka semata, sedangkan hukum-hukum peribadatan menurutnya lebih tepat disebut *diyānah* karena sifatnya yang *ta'abbudiy*. Ia menulis,

فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة ، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع ، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي ، كما أرى أن أحكام العبادات

جديرة بأن تسمى بالديانة. [Adapun peristilahan yang saya pakai, jika saya menyebut

kata *tasyrī'* secara mutlak maka yang saya maksud ialah kanun keumatan, bukan segala sesuatu yang disyariatkan. Oleh karena itu *mandūb* dan makruh tidak termasuk yang saya maksudkan, sebagaimana saya juga berpandangan bahwa hukum-hukum ibadat lebih tepat dinamakan *diyānah*].¹²

Menurutnya hukum-hukum syariat yang mengatur interaksi sosial merupakan implementasi nyata konsep maslahat dan mafsadat dan segala bentuk kaidah tarjihnya yang secara signifikan menampakkan keagungan dan keunggulan syariat Islam dalam melindungi stabilitas sosial dan kemaslahatan masyarakat

¹⁰ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 415.

¹¹ Aḥmad ar-Raysūniy, *Madkhal ilā Maqāṣid asy-Syarī'ah*, (Kairo: Dār al-Kalimah, 2009), h. 9-12.

¹² 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, h. 175.

dibandingkan dengan berbagai syariat, undang-undang, dan tatanan sosial lainnya.¹³

Pemikiran Ibnu 'Āsyūr ini terlihat tidak cukup menarik perhatian ulama sehingga tidak menjadi wacana yang diperbincangkan secara masif. Argumentasi yang disampaikan tidak cukup kuat meruntuhkan tradisi pemakaian kata syariat dan derivasinya untuk seluruh aturan-aturan yang ditetapkan Islam tanpa ada dikotomi antara ibadah dan muamalah. Adalah hal yang lazim ungkapan semisal: *az-zakāh syurri'at daf'an li-raẓīlah al-bukhl* [zakat *disyariatkan* untuk membuang kerendahan sikap kikir], *aṣ-ṣaum syurri'a liqahr an-naḥs* [puasa *disyariatkan* untuk mengekang nafsu],¹⁴ dan sebagainya. Sifat *tawaqquf* ibadah dalam syariat Islam tidak menjadikannya hampa dari nilai-nilai yang dapat dicerna sehingga tidak dapat diperbandingkan dengan syariat agama-agama lain; sebaliknya aspek ibadah dengan nilai-nilai tauhid yang murni dan sejalan dengan fitrah menjadi pembeda asasi syariat Islam daripada syariat-syariat agama lain. Selain itu, Ibnu 'Āsyūr sendiri terkesan tidak konsisten mengusung ide ini, sebagaimana terlihat dalam *at-Taḥrīr* ketika menafsir kata *syir'ah* dan surah al-Mā'idah ayat ke-48, ia menulis,

وَالشَّرْعَةُ وَالشَّرِيعَةُ: الْمَاءُ الْكَثِيرُ مِنْ نَهْرٍ أَوْ وَادٍ. يُقَالُ: شَرِيعَةُ الْفُرَاتِ. وَسُمِّيَتْ الدِّيَانَةُ
وَالشَّرْعَةُ وَالشَّرِيعَةُ: الْمَاءُ الْكَثِيرُ مِنْ نَهْرٍ أَوْ وَادٍ. يُقَالُ: شَرِيعَةُ الْفُرَاتِ. وَسُمِّيَتْ الدِّيَانَةُ
[Dan *asy-syir'ah* dan *asy-syarī'ah*:
[secara bahasa ialah] air yang banyak di sungai atau di lembah, dikatakan: *syarī'ah* Eufarat. Dan *diyānah* disebut syariat secara tasybih, karena padanya terdapat kesembuhan jiwa dan kesuciannya.].¹⁵

Bahkan perihal tidak konsisten ini juga terlihat dalam *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* sendiri dengan mengemukakan suatu bentuk khusus *maqāṣid syāri'ah* yang disebut *maqāṣid syarī'ah ta'abbudiyyah*¹⁶ yang tidak terdapat pada masalah-masalah muamalat.

Terlepas dari perdebatan tepat-tidak tepat, perlu-tidak perlunya definisi ulang istilah *syarī'ah* dan memperbedakannya dari *diyānah*, namun dalam

¹³ 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, h.175.

¹⁴ Syāh Waliyullāh bin Abd ar-Raḥīm ad-Dahlawiy, *Hujjatullāh al-Bāligah tahkik As-Sayyid Sābiq* (Beirut: Dār al-Jail, 1426H/2005M) j. I, h. 27-28.

¹⁵ 'Āsyūr, *at-Taḥrīr*, j. VI, h. 223.

¹⁶ Lihat 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 239.

konteks ini mengindahkan teori tersebut suatu kemestian agar pemikiran *maqāṣid asy-syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr dipahami secara tepat dan utuh. Dengan demikian *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam konteks ini adalah *maqāṣid asy-syarī'ah dalam hukum-hukum muamalah*.

3. *Maqāṣid asy-syarī'ah*

Berdasarkan pengertian *maqāṣid* dan *asy-syarī'ah* sebagaimana diuraikan di atas dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* menurut Ibnu 'Āsyūr ialah nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar yang melandasi hukum-hukum syariat yang mengatur hubungan manusia dengan manusia, kemaslahatan yang hendak diwujudkan melalui hukum-hukum syariat tersebut, karakter-karakter yang mencirikan keunggulannya, serta aturan-aturan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan dimaksud.

B. *Maqāṣid Syarī'ah* dan Pembinaan Hukum Syariat

Eksistensi *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam syariat dan pembinaan hukum-hukumnya menurut Ibnu 'Āsyūr adalah suatu keniscayaan, setiap upaya menemukan hukum syariat oleh mujtahid tidak dapat mengabaikan *maqāṣid asy-syarī'ah* sehingga menjadi keharusan bagi sang mujtahid untuk mengetahui dan memahaminya dengan baik. Upaya untuk mengetahui dan memahami tersebut bisa jadi melalui pendekatan analisis nas atau pendekatan analisis motif hukum.

1. *Maqāṣid asy-Syarī'ah* Suatu Keniscayaan

Nas-nas Alquran menunjukkan bahwa setiap syariat yang diturunkan Allah tidak lepas dari hikmah dan tujuan yang bermuara pada kemaslahatan umat. Ibnu 'Āsyūr mendasarkan pandangannya atas dua nas yang secara implisit menerangkan keberadaan *maqāṣid asy-syarī'ah*, yaitu:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ [Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara

keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan hak tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui]¹⁷

Nas yang kedua “أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ” [Maka apakah kamu mengira bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara ‘*abas* (tanpa tujuan), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?]¹⁸ Kedua ayat ini menerangkan ada tujuan tertentu di balik penciptaan semesta dan segala isinya termasuk manusia. Manusia diciptakan dengan tujuan antara lain membangun peradaban di mana bagian terbesar kandungan syariat ialah pedoman tentang apa dan bagaimana mewujudkan peradaban dimaksud.¹⁹

Ibnu ‘Āsyūr juga berdalil dengan ayat-ayat yang secara eksplisit menyebut tujuan syariat diturunkan, di antaranya firman Allah,

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ [Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-Rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka kitab suci dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan...]²⁰

Dalam ayat ini dinyatakan tujuan Allah mengutus para Rasul-Nya dengan syariat masing-masing, yaitu mewujudkan keadilan di tengah manusia. Dalam ayat lain Allah berfirman,

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ [Dan telah Kami turunkan kepadamu Alquran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, berupa Kitab-Kitab [yang diturunkan sebelumnya] dan *muhaymin* terhadapnya (Kitab-Kitab yang diturunkan sebelumnya itu)].²¹

Menurut ayat tersebut tujuan Alquran yang menjadi sumber utama syariat Islam diturunkan ialah untuk membenarkan dan menjadi *muhaimeen* atau korektor dan acuan.²²

Sebagaimana asy-Syāṭibiy,²³ menurut Ibnu ‘Āsyūr nas-nas yang berkaitan dengan masalah hukum parsial baik dari Alquran maupun Hadis dengan kentara

¹⁷ Q.S. ad-Dukhān/40: 38-38

¹⁸ Q.S. al-Mu`minūn/32: 115

¹⁹ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 179.

²⁰ Q.S. al-Ḥadīd/57: 25.

²¹ Q.S. al-Mā`idah/05: 48.

²² ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 179-180.

²³ Asy-Syāṭibiy, *al-Muwāfaqāt*, j. II, h. 8-9.

menunjukkan bahwa hukum-hukum tersebut tidak terlepas dari hikmah dan ilat tertentu yang merujuk kepada kemaslahatan umum, baik bagi individu maupun umat. Hanya saja asy-Syātibiy maupun Ibnu ‘Āsyūr tidak memberikan contoh nas Hadis seperti yang dimaksud. Adapun nas Alquran mereka sama-sama mengemukakan surah al-Mā'idah ayat keenam, “ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ [...] Allah tidak ingin menjadikan sedikit pun kesulitan bagi kamu, melainkan Ia ingin menyucikan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu, semoga kamu bersyukur],”²⁴ Ibnu ‘Āsyūr kemudian menyertakan beberapa contoh lainnya seperti: surah al-Baqarah ayat ke-179, al-Mā'idah ayat ke-91, an-Nisā' ayat ke-3, dan al-Baqarah ayat ke-20.

2. Urgensi *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Menurut Ibnu ‘Āsyūr kerja mujtahid dalam merumuskan hukum baik melalui istinbat hukum dari nas maupun *istidlāl* dengan dalil selain nas –seperti kias, *maṣlaḥah mursalah*, dan *sadd aẓ-ẓarī'ah* –tidak lepas dari salah satu dari lima mekanisme berikut: *menarik kesimpulan dari nas, meneliti kemungkinan hal-hal kontradiktif dengan nas-nas yang dipakai sebagai dalil, melakukan kias, merumuskan hukum kasus baru yang tidak punya rujukan kias, dan menerima apa adanya suatu hukum tanpa mengetahui hikmah dan maksudnya*. Kelima mekanisme ijtihad tersebut tidak terpisah dari *maqāṣid asy-syarī'ah*.²⁵

Dalam proses istinbat hukum dari nas Alquran maupun Sunnah mujtahid butuh memahami *maqāṣid asy-syarī'ah* karena analisis semantik Usul Fikih semata tidak memadai dan dapat menimbulkan interpretasi yang keliru. Kekeliruan tersebut merupakan suatu kelumrahan komunikasi, terlepas dari bahasa apa yang digunakan, karena tiga hal: *pertama*, sebagian besar kata dan farasa bersifat ambigu; *kedua*, perbedaan tingkat kemampuan, teknik dan gaya menyampaikan yang dimiliki oleh pembicara; *ketiga*: perbedaan tingkat

²⁴ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 180-181.

²⁵ *Ibid*, h. 183-184.

kemampuan penerima dalam memahami dan mencerna informasi yang disampaikan. Oleh karena itu pembicara dan penerima suatu informasi harus memperhatikan hal-hal lain di luar makna literal seperti: gaya bahasa, konteks, dan penjelasan-penjelasan lain –jika ada –untuk mengeliminasi interpretasi selain yang dimaksud oleh pembicara meskipun secara kebahasaan dapat dibenarkan. Pada kenyataannya menerima informasi langsung dari sumbernya memberi pemahaman yang lebih baik daripada menerimanya melalui perantara pihak ketiga. Inilah sebabnya para ulama meneliti dan mengklasifikasikan latar belakang perkataan dan tindakan Rasulullah ﷺ,²⁶ para tabiin dan para tabik tabiin memprioritaskan ziarah ke Medinah untuk menggali informasi yang lebih kaya tentang latar belakang Sunnah Nabi ﷺ daripada sekedar riwayat yang telah mereka terima.²⁷

Berikutnya sebelum menetapkan kesimpulan awal dari suatu nas sebagai hasil istinbat hukum, terlebih dahulu harus diteliti secara saksama kemungkinan adanya dalil lain yang kontradiktif dengan kesimpulan awal dari nas yang dikaji. Intensitas penelitian untuk membuktikan kesimpulan awal tidak bertentangan dengan dalil lain dipengaruhi oleh tingkat dugaan kesesuaian kesimpulan awal dengan *maqāṣid syarī'ah*. Bilamana kesimpulan awal dipandang tidak bertentangan dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang telah dipahami sebelumnya maka penelitian yang dilakukan biasanya lebih longgar, sebaliknya upaya yang lebih intens menunjukkan keraguan yang lebih besar tentang keselarasan kesimpulan awal tersebut dengan *maqāṣid Syarī'ah*. Pemahaman yang baik tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* khususnya yang berkaitan dengan masalah dan nas

²⁶ Menurut Ibnu 'Āsyūr, mengutip dan menyempurnakan pendapat Syihabuddin Al-Qarāfiy, setidaknya terdapat dua belas kemungkinan motif yang melatar belakangi perkataan atau perbuatan Rasulullah ﷺ, yaitu: *tasyrī'* atau *penjelasan syariat, fatwa, vonis peradilan, pemerintahan, saran, rekonsiliasi dua pihak bersengketa, bimbingan konsultasi, nasehat, sikap zuhud, motifasi pencapaian tertinggi, mendidik, dan dorongan alamiah*. Ibnu 'Āsyūr menjelaskan pengaruh masing-masing motif terhadap hasil *istinbāt* dan implementasinya dengan memberikan contoh dan perbandingan satu dengan yang lainnya. [lihat: 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 207-230]

²⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 203-204.

yang dikaji akan memberikan arahan yang jelas untuk melakukan penelitian adanya kemungkinan kontradiksi dengan dalil-dalil yang lain.²⁸

Adapun dalam mekanisme kias pemahaman tentang *maqāṣid syarī'ah* dibutuhkan untuk menemukan ilat hukum yang ada nasnya agar dapat dijadikan sebagai *maqās 'alaiḥ*.²⁹ Ilat hukum itu sendiri berupa karakter definitif yang permanen dan relevan untuk dijadikan alasan penetapan suatu hukum.³⁰

Kebutuhan mujtahid terhadap *maqāṣid syarī'ah* paling signifikan terlihat pada upaya menemukan hukum syariat untuk sesuatu yang sama sekali baru, tidak ada nas yang menerangkan hukumnya secara langsung maupun nas yang menerangkan hukum persoalan lain yang dapat dijadikan pijakan kias. *Maqāṣid asy-syarī'ah* dalam situasi ini menjadi perangkat satu-satunya untuk menjaga kesinambungan hukum syariat dalam perkembangan zaman dan perubahan sosial yang dinamis. Implementasi istinbat hukum dengan landasan *maqāṣid asy-syarī'ah* ini diaplikasikan dalam sejumlah metode yang berbeda-beda, seperti *maṣlaḥah mursalah*, *istiḥsān*, dan *istiṣḥāb*.

Terakhir, dalam syariat yang bersifat ibadah ritual, mujtahid tetap tidak dapat mengenyampingkan keberadaan *maqāṣid asy-syarī'ah* karena sifat *ḥikmah* atau kemahabijaksanaan Allah memustahilkan faal Allah sunyi dari hikmah dan tujuan tertentu. Hanya saja hikmah dan tujuan dimaksud tidak teridentifikasi secara spesifik oleh keterbatasan akal manusia. Oleh karena itu dalam hal ini harus diyakini bahwa ritual tersebut diperintahkan untuk suatu hikmah dan tujuan tertentu yang tidak mesti diketahui tetapi mesti dipatuhi. Ibnu 'Āsyūr menyebutnya sebagai *maqāṣid ta'abbudi*.³¹

Menurut Yusuf Ahmad al-Badawi hanya sebagian kecil ulama Usul Fikih yang menjadikan paham *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai syarat mujtahid. Tokoh-tokoh sebelum Ibnu 'Āsyūr antara lain ialah: Imam Asy-Syāfi'iy, al-Juwainiy, al-

²⁸ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 185-186.

²⁹ *Ibid*, h. 187.

³⁰ Al-Judai', *Taisīr*, h. 179-183.

³¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 184.

Gazaliy, Ibnu Abdis-Salām, as-Subkiy, dan Ibnu Taimiyyah.³² Sedangkan tokoh-tokoh kontemporer seperti: Abu Zahrah,³³ Wahbah az-Zuhailiy,³⁴ adalah di antara yang sepaham dengan mereka. Meskipun demikian pendapat ini terlihat lebih kuat, karena *maqāṣid asy-syarī'ah* secara praktik pada hakikatnya telah menjadi unsur penting dalam proses istinbat hukum semenjak era sahabat termasuk dalam menginterpretasikan hadis-hadis Rasulullah ﷺ.

Imam Malik dalam *al-Muwāṭṭa'* meriwayatkan dalam *al-Muwāṭṭa'* perihal Abu Ḥuzaifah yang mengadopsi Sālim dan memperlakukannya seperti anak kandung. Ketika turun ayat kelima surah al-Aḥzāb, *ud'ūhum li-ābā'ihim*, istri Abu Ḥuzaifah –Sahlah Binti Suhail –menghadap Rasulullah ﷺ dan berkata, “Kami sudah menganggap Sālim seperti anak sendiri; dia biasa masuk menemui saya ketika saya hanya mengenakan satu pakaian, dan kami hanya punya satu ruangan. Apa pendapat Anda tentang kondisinya [ini]? Maka Rasulullah ﷺ bersabda, “أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ” [Susuilah dia lima kali susuan, maka dia menjadi anak susuannya].”³⁵ Maka Sālim menjadi mahram karena susu yang diminumnya itu, Sahlah mempersepsikannya sebagai anak susuan.

‘Ā'isyah *raḍiyallāhu ‘anha* berpendapat hadis ini berlaku umum bahkan mengamalkannya, oleh karena itu meminta orang-orang tertentu meminum susu saudaranya supaya dapat menjumpainya selayak mahram. Sedangkan istri-istri Rasulullah ﷺ yang lain berpandangan itu adalah rukhsah terbatas untuk Sahlah *raḍiyallāhu ‘anha* dalam interaksinya dengan Sālim ﷺ, tidak berlaku umum termasuk untuk mereka.³⁶

Pendapat kedua tidak menyelisihi teks tetapi interpretasi lain yang didasari oleh paradigma yang berbeda terhadap latar belakang hadis, di mana

³² Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid asy-Syarī'ah 'inda Ibn Taymiyyah* (Riyāḍ: Dār as-Ṣumai'iy lin-nasyr wat-tawzī', 1430H/2009M) h. 102-104.

³³ Zahrah, *Uṣūl*, h. 386.

³⁴ Az-Zuhailiy, *Uṣūl*, j. II, h. 1049.

³⁵ Aḥmad Bin Muhammad Bin Hanbal Asy-Syaibāniy, *Musnad al-Imām Aḥmad Bin Hanbal*, (t.t.p.: Mu'assasah ar-Risālah, 1421H/2001M), j. XLII, h. 435, no. 25659: sanadnya *ṣaḥīḥ*.

³⁶ Malik bin Anas, *al-Muwāṭṭa'*, tahkik Muhammad Muṣṭafā al-A'ẓamiy (t.t.p.: Mu'assasah Zayid Bin Sulṭān Ālu Nahyān, 1425H/2004), j. IV, h. 874.

sabda Rasulullah ﷺ dipahami maksudnya untuk memberikan solusi bagi keluarga ini, berupa rukhsah, mengingat pola asuh dan pergaulan keluarga Abu Ḥuzaifah ؓ dengan Sālim ؓ telah terbentuk secara permanen jauh sebelum *tabanni* diharamkan sehingga perubahan yang demikian sangat menyulitkan bagi mereka. Ini menunjukkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* harus diperhatikan dengan saksama dalam melakukan istinbat hukum, oleh karenanya seorang mujtahid harus memahami dengan baik konsep dan mekanisme identifikasi *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Demikian urgennya fungsi *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam istinbat hukum, Ibnu 'Āsyūr menyesalkan *maqāṣid asy-syarī'ah* tersubordinasikan dalam pokok-pokok bahasan tertentu dalam Usul Fikih semisal *maṣlaḥah mursalah*, *qiyās*, *istiḥsān*. Pemahaman yang tepat dan menyeluruh tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* menurutnya adalah faktor terpenting untuk mencegah atau setidaknya mengurangi khilafiah Fikih yang tidak tertanggulangi oleh kaidah-kaidah semantik Usul Fikih. Oleh karena itu ia mendorong pengkajian *maqāṣid asy-syarī'ah* dijadikan pokok bahasan utama dalam pengkajian Usul Fikih bahkan untuk dijadikan sebagai disiplin ilmu mandiri tanpa merusak bangunan Usul Fikih yang telah ada.³⁷ Terlepas dari wacana kodifikasi *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang mandiri pandangan Ibnu 'Āsyūr tentang urgensi *maqāṣid asy-syarī'ah* terlihat mendapat respon positif dengan semakin populernya pengkajian *maqāṣid asy-syarī'ah* dan karya tulis di bidang ini.

Urgensi *maqāṣid asy-syarī'ah* menurut Ibnu 'Āsyūr terbatas pada kalangan fakih mujtahid, sedangkan mukalaf awam kapasitas mereka hanya sebatas menjalankan syariat tanpa harus mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah* karena dia tidak mampu mengenal dan memfungsikan *maqāṣid* dengan baik, sehingga cukup besar kemungkinan ia keliru dan justru kemudian melakukan perbuatan yang bertentangan dengan *maqāṣid* itu sendiri.³⁸

Al-Badawi menolak pandangan Ibnu 'Āsyūr ini kecuali jika mukalaf awam dimaksud –dengan berbekal pengetahuan tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* –diberi

³⁷ 'Āsyūr, *Alaysa*, h. 176.

³⁸ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 188.

kebebasan melakukan istinbat hukum sendiri; tentu tidak demikian. Mengutip sejumlah sumber al-Badawi menyebutkan lima alasan mengapa orang awam, selain fakih mujtahid, juga perlu mengenal *maqāṣid asy-syarī'ah*, yaitu: 1) Meningkatkan keimanan kepada Allah dan keyakinan terhadap akidah dan syariat Islam; 2) Membentengi diri dari pengaruh *gawul-fikri*; 3) Meluruskan niat dan maksud agar sesuai dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*; 4) Optimalisasi penghambaan diri kepada Allah; 5) Bahan utama dalam menyiarkan atau mendakwahkan Islam.³⁹

3. Metode Penelitian *Maqāṣid Syarī'ah*

Menurut Ibnu 'Āsyūr, *maqāṣid Syarī'ah* dapat diketahui melalui tiga hal, yaitu: penelitian terhadap tata cara kerja syariat, melalui nas Alquran yang bersifat *wāḍih ad-dalālah*, dan Sunnah Mutawātir.

a. Penelitian Terhadap Tata Cara Kerja Syariat

Menurut Ibnu 'Āsyūr *maqāṣid asy-syarī'ah* dapat ditemukan dengan meneliti tata cara kerja syariat melalui penelitian terhadap ilat hukum-hukum yang ditetapkannya. Menurut ini dapat dilakukan melalui dua pendekatan:

Pertama: dengan meneliti hukum-hukum yang telah diketahui ilatnya, jika sejumlah hukum memiliki ilat yang mengarah pada suatu hikmah tertentu maka hikmah dimaksud adalah *maqāṣid syarī'ah*. Contohnya pengharaman *muzābanah*,⁴⁰ dan barter antara barang yang diperjualbelikan secara taksiran dengan dengan barang ditimbang, serta diizinkan *gabh*⁴¹ ringan. Ilat hukum haram *muzābanah* ialah tidak diketahuinya jumlah salah satu objek akad. Hal yang sama menjadi ilat larangan barter antara barang taksiran dengan barang

³⁹ Al-Badawi, *Maqāṣid...*, h. 102-104.

⁴⁰ *Muzābanah* secara kebahasaan berarti penolakan; sedangkan secara peristilahan menurut jumhur ialah: jual beli barter kurma yang masih di pohonnya dengan kurma yang telah dipanen dengan menaksir takaran kurma yang masih di pohon tersebut. (lihat: *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, j. IX, h. 139)

⁴¹ *Gubun* secara kebahasaan berarti kurang; secara peristilahan ialah kekurangan yang diterima oleh pembeli atau penjual dari nilai pasaran, atau pembelian di atas harga pasaran, atau penjualan di bawah harga pasaran. (Lihat: *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, j. XX, h. 148).

yang ditimbang. Sedangkan *gabn* ringan dibenarkan karena dipandang bukan penipuan. Dari ilat-ilat hukum tersebut dapat disimpulkan *maqāṣid asy-syarī'ah* untuk membatalkan jual beli yang mengandung unsur penipuan.

Contoh lain, larangan melamar wanita yang telah dilamar laki-laki muslim lain, demikian juga menawar barang yang telah ditawarkan pembeli lain. Diketahui bahwa 'illah hukum larangan kedua hal tersebut ialah ketidakpedulian yang menyertai usaha menggagalkan keinginan orang lain. Dari 'illaah ini dapat disimpulkan bahwa salah satu *maqāṣid asy-syarī'ah* ialah melanggengkan ukhuwah. Oleh karena itu lamaran dan penawaran kembali dibolehkan bilamana pelamar dan penawar pertama memutuskan untuk tidak meneruskan.⁴² Menurut hemat penulis contoh ini lebih tepat dikaitkan dengan pendekatan kedua, sebagaimana berikut:

Kedua: dengan meneliti dalil-dalil untuk menemukan 'illah yang sama dari sejumlah hukum yang berbeda; jika ditemukan sejumlah hukum yang berbeda ternyata memiliki 'illah yang sama, maka ilat dimaksud ditetapkan sebagai *maqāṣid Syarī'ah*. Ibnu 'Āsyūr mencontohkan dengan larangan menjual makanan sebelum penjual menguasainya secara sah, larangan melakukan *iḥtikār*,⁴³ dan larangan barter bahan makanan secara *nasī'ah*.⁴⁴ Ilat haramnya ketiga bentuk transaksi tersebut ialah menyebabkan kelangkaan pasokan di pasar. Dengan demikian dipahami bahwa *maqāṣid Syarī'ah* dalam tata niaga bahan pokok ialah terjaminnya keberlimpahan pasokan dengan harga yang terjangkau.

⁴²'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 190-192.

⁴³*Iḥtikār* menurut *Ḥanafiyah* ialah: membeli bahan makanan dan semisalnya kemudian menimbunnya hingga harga melambung. Sedangkan menurut *Mālikiyah*, mengamati pasar dan menunggu harga melambung. Menurut *Syāfi'iyah*, membeli bahan makanan pokok pada saat harga melambung kemudian menahannya untuk dijual dengan harga yang lebih tinggi. Sedangkan menurut *Ḥanābilah*, membeli bahan makanan pokok dan menimbunnya hingga harga melambung. (*Mausū'ah Fiqhiyyah*, j. II, h. 88.).

⁴⁴Akar katanya ialah *nasā'*, artinya menunda, mengakhirkan. (*Mausū'ah Fiqhiyyah*, j. LX, h. 327.). Jual beli *nasī'ah* berarti pembayaran dilakukan belakangan.

b. Nas-Nas Alquran yang Bersifat *Wāḍiḥ ad-Dalālah*

Sumber *maqāṣid Syarī'ah* berikutnya ialah nas-nas Alquran yang bersifat *al-wāḍiḥ ad-dalālah*,⁴⁵ yaitu yang dengan sendirinya menunjukkan makna yang jelas sehingga kecil kemungkinan bahwa yang dimaksud ialah selain makna tersebut. Misalnya:⁴⁶ firman Allah, “وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ” [dan Allah tidak menyukai kerusakan]⁴⁷, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ” [Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil]⁴⁸ “... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...” [.. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...]⁴⁹ “... وَمَا جَعَلَ ... عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...” [.. dan Dia tidak menjadikan bagi kamu dalam agama suatu kesulitan...].⁵⁰ Pesan-pesan yang disampaikan oleh ayat-ayat tersebut di atas dapat dipahami secara gamblang, bahwa syariat menginginkan agar segala bentuk kerusakan dijauhi, bahwa mengambil dan memanfaatkan hak orang lain haruslah cara-cara yang sah, bahwa syariat untuk mempermudah tidak mempersulit mukalaf. Tidak ada bagian dari nas tersebut yang mengindikasikan penafsiran lain, selain yang dipahami secara langsung dari redaksinya.

c. Sunnah Mutawatir

Sunnah *mutawātir* menurut ulama Hadis ialah hadis *ṣaḥīḥ* yang pada setiap periode periwayatan diriwayatkan oleh sejumlah orang yang secara logika dan kebiasaan tidak mungkin bersepakat untuk berbohong. Mereka kemudian mengklasifikasikan menjadi *mutawātir lafẓiy* dan *mutawātir*

⁴⁵Lafal *wāḍiḥ ad-dalālah* menurut ulama Usul Fikih ialah: lafal yang menunjukkan makna dengan sendirinya tidak tergantung kepada unsur eksternal sebagai penjelas. (Az-Zuhailiy, *Al-Wajīz*, h. 175).

⁴⁶Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 193.

⁴⁷Q.S. al-Baqarah/02: 205.

⁴⁸Q.S. an-Nisā'/04:29.

⁴⁹Q.S. al-Baqarah/02: 185.

⁵⁰Q.S. al-Ḥajj/22: 78.

ma'nawiy.⁵¹ Disebut *mutawātir lafẓiy* jika semua jalur sanad meriwayatkan dengan jalur yang sama, sedangkan *mutawātir ma'nawiy* tidak menyaratkan kesamaan redaksi tetapi cukup makna yang dimaksud tidak berbeda.

Ibnu 'Āsyūr tanpa menyebutkan definisi, membedakan sunah *mutawātir* menjadi *mutawātir ma'nawiy* dan *mutawātir 'amaliy* sebagai rujukan *maqāṣid asy-syarī'ah*.

- 1) *Mutawātir ma'nawiy* menurutnya ialah pemahaman umum para sahabat berkat perhatian mereka semua terhadap suatu amalan Rasulullah ﷺ sehingga terbentuk pemahaman yang sama tentang kedudukan amalan tersebut dalam syariat, sebagaimana halnya hukum-hukum syariat yang bersifat aksiomatis atau mendekati aksiomatis.⁵²
- 2) *Mutawātir 'amaliy* ialah yang terbentuk dari pemahaman individual sahabat-sahabat yang secara berkesinambungan menyaksikan berbagai aktivitas kerasulan Nabi ﷺ sehingga menghasilkan suatu kesimpulan esensial di balik berbagai aktivitas kerasulan tersebut. Misalnya dalam *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* diriwayatkan dari al-Arzaq Bin Qais, ia berkata, "Suatu ketika kami berada di tepi suatu sungai yang mengering di kawasan Ahwaz, tiba-tiba datang Abu Barzah al-Aslamiy ؓ menunggangi seekor kuda. Ia kemudian salat dan membiarkan kudanya begitu saja sehingga kuda itu pun lari. Abu Barzah menghentikan salatnya, mengejar kuda itu sampai didapatkannya kembali, lalu mengganti salatnya. Di antara kami ada seorang yang pendapatnya didengar, ia berkata, 'Lihatlah orang tua ini, dia meninggalkan salatnya demi seekor kuda.' Dia (Abu Barzah) mendatangi dan berkata, 'Tidak seorang pun berlaku kasar kepadaku semenjak berpisah dengan Rasulullah ﷺ.' Dia melanjutkan, 'Tempat tinggal saya jauh; jika saya menyelesaikan salat dan membiarkan kuda itu [kabur] maka saya tidak akan sampai ke keluarga saya hingga larut malam.' Dia (Abu Barzah) juga menyebutkan bahwa dia sahabat Rasulullah ﷺ dan menyaksikan sendiri bagaimana kemudahan-kemudahan

⁵¹ Ṣubḥī aṣ-Ṣālih, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuh*, cet. 21 (Beirut: Dār al-'Ilmi lil-Malāyīn, 1997), h. 146-148.

⁵² 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 194.

yang beliau berikan.”⁵³ Dipahami dari riwayat ini bagaimana Abu Barzah ؓ, dari pengamatannya yang sekian lama terhadap berbagai fiil Nabi ﷺ berkesimpulan bahwa memberi kemudahan adalah *maqāṣid syarī'ah*. Karena itu ia berkeputusan saat itu menghentikan salat dan menggantinya kemudian daripada menyelesaikan salat tetapi kehilangan kuda yang menyebabkan kesulitan yang lebih besar saat pulang ke rumah.⁵⁴

Ibnu 'Āsyūr terlihat memiliki persepsi berbeda tentang batasan *mutāwatir*; tidak ada keterangan yang berupaya menjelaskan jumlah jalur sanad riwayat sehingga dapat dikategorikan *mutawātir*. Meskipun sejumlah referensi selain al-Bukhari juga meriwayatkan hadis ini dengan redaksi sedikit berbeda tetapi jalurnya mengerucut kepada al-Arzaq Bin Qais. Agaknya *mutawātir* yang dimaksud oleh Ibnu 'Āsyūr ialah validitas interpretasi yang *qaṭ'iy* atau mendekati *qaṭ'i*. Setidaknya ini dapat dilihat dalam komentar penutupnya,

فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنون ظنا قريبا من القطع ، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يروى لهم خبره مقصد محتمل لأنه يتلقى منه على وجه التقليد وحسن الظن به [dengan demikian *maqṣad* ini bagi Abu Barzah maka derajatnya ialah *ẓann* yang mendekati *qaṭ'iy*, tetapi bagi selain Abu Barzah yang disampaikan kepada mereka berita ini maka ini hanya *maqṣad* yang masih relatif karena diriwayatkannya [riwayat tersebut dari Abu Barzah] sebagai bentuk taklid dan bersangka baik kepadanya].⁵⁵

Metode penelitian *maqāṣid asy-syarī'ah*, sebelumnya juga telah dikemukakan oleh Asy-Syāṭibiy. Pada bagian akhir *Kitāb al-Maqāṣid* dalam *al-Muwāfaqāt* ia menjelaskan empat metode untuk menemukan *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Pertama: perintah dan larangan awal yang bersifat lugas. Terlaksananya perintah dan tidak dilakukannya larangan adalah *maqāṣid asy-syarī'ah* jika perintah dan larangan dimaksud secara teknis tidak terkait dengan perintah

⁵³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, h. 237, no. 1211; h. 1299, no. 6127; Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. XXXIII, h. 16, no. 19770; h. 34, no. 19790; an-Naisābūriy, *al-Mustadrak*, j. I, h. 386, no. 938. Semua bersumber dari al-Arzaq bin Qais sehingga tidak cukup alasan untuk dikategorikan sebagai hadis Mutawātir.

⁵⁴ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 194-195.

⁵⁵ *Ibid.*

atau larangan lain sebelumnya, dan jika perintah dan larangan tersebut disampaikan dengan bahasa yang lugas bukan dipahami secara implisit.⁵⁶

Kedua: melalui ilat perintah dan larangan, mengapa suatu perbuatan diperintahkan atau dilarang. Jika ilat perintah atau larangan mengerjakan suatu perbuatan diketahui maka keberadaannya pada perbuatan lain menjadi penanda *maqāsid asy-syarī'ah*, bahwa syariat bermaksud memerintahkan atau melarang pula perbuatan tersebut. Adapun jika ilat tidak diketahui, maka perintah atau larangan yang sama tidak dapat dikenakan kepada perbuatan yang lain.⁵⁷

Ketiga: *maqāsid* lain yang menyertai dan mengukuhkan *maqāsid* utama. Dalam setiap *tasyrī'* hukum, baik ibadah maupun non ibadah, terdapat *maqāsid* utama dan *maqāsid* penyerta. Suatu ibadah *maqāsid* utamanya ialah menghambakan diri kepada Allah dan menauhidkan-Nya; memperoleh imbalan pahala, derajat yang tinggi di sisi Allah, menjadi wali Allah adalah *maqāsid asy-syarī'ah* lain sebagai penyerta. Dalam amaliah non ibadah seperti nikah, *maqāsid* utamanya ialah berketurunan, sedangkan *maqāsid* lainnya seperti kententraman hati, kerjasama, menikmati hubungan suami istri dan sebagainya adalah *maqāsid* penyerta. *Maqāsid* penyerta merupakan *maqāsid asy-syarī'ah* jika ia bersifat melanggengkan dan mengukuhkan *maqāsid* utama.⁵⁸

Keempat: tiadanya arahan syariat tentang suatu muamalat atau ibadah tertentu sedangkan situasi dan kondisi menghendaki adanya arahan tersebut menunjukkan bahwa *maqāsid asy-syarī'ah* dalam hal ini ialah bahwa hukum aktivitas tersebut adalah tetap seperti yang biasa berlaku.⁵⁹

4. *Maqāsid Qaṭ'iyyah* dan *Ẓanniyyah*.

Ibnu 'Āsyūr memeringkatkan *maqāsid asy-syarī'ah* berdasarkan validitas menjadi *qaṭ'iy* (pasti) dan *ẓanniy* (dugaan). Perbedaan tersebut, menurutnya, dipengaruhi oleh keberlimpahan dalil pada masing-masing hukum syariat yang

⁵⁶ *Asy-Syāṭibiy, al-Muwāfaqāt*, j. II, h. 317.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid*, j. II, h. 320.

⁵⁹ *Ibid*, j. II, h. 330-331.

diteliti *maqāṣid*nya, di mana suatu syariat tertentu bisa jadi lebih kaya dalil daripada syariat lain, tergantung waktu dan keadaan yang melatarbelakangi proses *tasyrī'* syariat dimaksud. Upaya mujtahid untuk merumuskan *maqāṣid asy-syarī'ah* tertentu dengan meneliti cara kerja syariat dan dikomparasikan dengan pendapat-pendapat imam-imam fikih yang telah terlebih dahulu berinteraksi dengan kaidah-kaidah syariat dengan intensitas yang tinggi ada kalanya menghasilkan kesimpulan yang *qaṭ'iy*, dan terkadang sebatas *ẓanniy*; dan *ẓann* dapat ditetapkan sebagai *maqāṣid asy-syarī'ah* bilamana validitasnya mendekati *qaṭ'iy* karena adanya kebutuhan terhadap rujukan yang bersifat *qaṭ'iy* atau mendekati *qaṭ'iy* untuk menengahi perdebatan khilafiah fikih di mana para pihak punya kecenderungan bertahan dengan pendapat masing-masing. *Maqāṣid asy-syarī'ah* menurutnya harus dapat memenuhi kebutuhan' tersebut.⁶⁰

Qaṭ'iy tidaknya rumusan *maqāṣid* ditentukan oleh autentisitas lafal dan validitas interpretasi nas yang menjadi sumber. Rumusan *maqāṣid* yang *qaṭ'iy* dihasilkan oleh nas-nas yang autentisitas lafalnya terjamin dan interpretasinya tidak ambigu, sedangkan rumusan *maqāṣid* akan bernilai *ẓanniy* jika salah satu kondisi tidak terpenuhi, tetapi dapat menjadi kuat hingga mendekati *qaṭ'iy* jika didukung oleh dalil lain sebagai penegas.

Rumusan *maqāṣid* yang *qaṭ'iy* misalnya *taisīr* (meringankan) sebagai *maqāṣid 'āmmah* yang dinyatakan secara lugas dan berulang dalam sejumlah nas-nas yang autentik, seperti: ... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... [...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...],⁶¹ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [...] dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan...],⁶² لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا ... [Allah tidak membebani seseorang melainkan sebatas

⁶⁰ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 231-234.

⁶¹ Q.S. al-Baqarah/02: 185.

⁶² Q.S. al-Ḥajj/22: 78.

kesanggupannya...],⁶³ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا

به [Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya...]⁶⁴ ... عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ... [...

Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu...]⁶⁵ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ

وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا [Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah...].⁶⁶

Dipahami dari nas-nas tersebut di atas secara gamblang bahwa tujuan syariat bukan untuk memberatkan mukalaf, tidak terdapat indikator untuk penafsiran lain, sedangkan di sisi lain kemutawatiran Alquran menjamin keautentikannya sebagai wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ. Dengan demikian *taisir* adalah *qaṭ'iy* sebagai *maqāṣid asy-syari'ah*, terlebih bahwa sejumlah nas-nas Hadis juga menunjukkan makna yang sama.

Maqāṣid ḥanniy yang mendekati *qaṭ'iy* dicontohkannya dengan *maqāṣid* umum yang ditunjukkan oleh nas Hadis, "... لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ..." [Jangan berbuat mudarat dan jangan pula mendatangkan mudarat...].⁶⁷ Nas Hadis secara gamblang menunjukkan bahwa syariat bertujuan untuk menolak segala bentuk mudarat, akan tetapi autentisitas lafal hadis bersifat *ḥanniy* karena hadis ini tidak *mutawatir*. Hanya saja derajat *ḥanniy*-nya menguat mendekati *qaṭ'iy* karena didukung sejumlah zahir ayat Alquran berikut:

⁶³ Q.S. al-Baqarah/02: 286.

⁶⁴ Q.S. al-Baqarah/02: 286.

⁶⁵ Q.S. al-Baqarah/02: 187.

⁶⁶ Q.S. an-Nisā'/04: 28.

⁶⁷ Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. V, h. 55; j. XXV, h. 35; j. XXXVII, h. 438, 441; Anas, *al-Muwāṭa'*, j. IV, h. 1078, j. V, h. 1174; Abdullāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain*, (t.t.p.: t.p., 1427H) j. II, h. 57.

... وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا... [... Dan janganlah kamu tahan mereka untuk menimpakan kemudharatan...]⁶⁸ ... وَلَا تُضَارُّوهُمْ لِّتَضَيِّقُوا عَلَيْهِمْ ... [... dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka...]⁶⁹ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهِ [... janganlah seorang ibu mendapat mudarat karena anaknya, demikian juga seorang ayah [jangan mendapat mudarat] karena anaknya...]⁷⁰

Zahir ayat-ayat Alquran tersebut hanya sebagai penguat bukan dalil asal karena konteks ayat tersebut khusus pada hukum-hukum perkeluargaan sedangkan nas hadis bersifat umum.⁷¹

5. *Maqāṣid asy-Syari'ah at-Ta'abbudiyyah*

Seluruh hukum syariat mengandung *maqāṣid* berupa hikmah dan maslahat dan manfaat. Ilat hukum adalah indikator *maqāṣid* dimaksud, yang terkadang relatif mudah diteliti dan ditemukan, terkadang memerlukan penelitian lebih saksama dan komprehensif untuk menemukannya, dan terkadang tidak ada cara untuk menemukannya. Yang dapat disimpulkan dari tidak ditemukannya *maqāṣid* dari suatu syariat ialah bahwa mukalaf memiliki kapasitas yang terbatas untuk menemukan secara rinci hikmah dan *maqāṣid* dimaksud selain *maqāṣid* agar dilaksanakan sebagai bentuk peribadatan dan penghambaan diri kepada Allah dengan melaksanakan perintah sebagaimana adanya, bukan menihilkan *maqāṣid* tertentu. Ibnu 'Āsyūr menyebutnya *ta'abbudiy*.

Hukum yang diyakini memiliki *maqāṣid ta'abbudiy* dilaksanakan sebagaimana adanya, tidak lebih tidak kurang agar terhindar dari upaya mempersempit maupun memperluas makna dan cakupannya tanpa dasar hukum yang jelas. Hanya saja, menurutnya, hukum-hukum muamalat yang mengatur tatanan sosial harus diasumsikan sunyi dari *maqāṣid* seperti ini; mujtahid dituntut dapat menemukan ilat hukum setiap hukum muamalat karena

⁶⁸ Q.S. al-Baqarah/02: 231.

⁶⁹ Q.S. at-Ṭalāq/65: 06.

⁷⁰ Q.S. al-Baqarah/02: 233.

⁷¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 235-237.

masalahat dan mafsadat yang berhubungan dengan aspek ini dapat diprediksi secara logis dan terukur.⁷²

Kesimpulan *ta'abbudiy* suatu hukum harus didasarkan kepada ijihad kolektif, ijihad perseorangan yang tidak terpublikasi dan belum teruji melalui perdebatan ilmiah tidak cukup untuk menjadi dasar menetapkan *ta'abbudiy*-nya suatu hukum karena tingkat validitas dalil *maqāṣid* tidak sama, dan karena para mujtahid secara faktual memiliki kompetensi dan tingkat pemahaman yang berbeda pula.⁷³

6. Kriteria *Maqāṣid Syarī'ah*

Menurut Ibnu 'Āsyūr *maqāṣid syarī'ah* haruslah berupa *ma'āniy ḥaqīqiyah* atau *ma'āniy 'urfīyyah*, bukan *ma'āniy wahmiyyah*. *Ma'āniy ḥaqīqiyah* ialah: nilai-nilai etik aksiomatik, seperti masalahat keadilan dan kejujuran. Sedangkan *ma'āniy 'urfīyyah* ialah konsepsi yang bersumber dari pengalaman empiris bersama keseluruhan atau mayoritas umat manusia, seperti bahwa hukuman memberi efek jera terhadap pelaku dan orang lain. Adapun pengalaman empiris bersama yang terbatas, seperti tradisi dan budaya pada masyarakat tertentu, tidak termasuk ke dalam kriteria ini sehingga tidak dapat diposisikan sebagai bagian dari *maqāṣid syarī'ah*. Adapun *ma'āniy wahmiyyah* ialah konsepsi imajiner, tidak berdasarkan pengalaman faktual, seperti pemahaman tertentu tentang mayat yang menimbulkan rasa takut pada orang yang masih hidup. Meskipun tidak muktabar sebagai *maqāṣid syarī'ah*, *ma'āniy wahmiyyah* tetap menjadi pedoman yang diakui dalam konteks *mawā'iz* dan *taẓkiyah an-nafs*, sebagaimana terlihat dalam berbagai nas Alquran maupun Hadis. Oleh karena itu, mengabaikan pengategorian ini dalam penelitian terhadap *maqāṣid syarī'ah* berpotensi melahirkan konsep *maqāṣid* yang keliru. Sebagai contoh *maqāṣid syarī'ah* dalam larangan memandikan jenazah syahid di medan jihad. Rasulullah ﷺ ketika proses pemakaman jenazah para syuhada Uḥud bersabda,

⁷² 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 246.

⁷³ *Ibid*, h. 247.

أَشْهَدُ عَلَى هَؤُلَاءِ مَا مِنْ مَجْرُوحٍ جُرِحَ فِي اللَّهِ، إِلَّا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجُرْحُهُ يَدْمَى،
 [Saya bersaksi atas mereka [yang syahid] itu, لا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجُرْحُهُ يَدْمَى،
 tidak ada seorang pun yang terluka di jalan Allah melainkan Allah membangkitkannya pada hari kiamat dalam keadaan lukanya mengalir darah, warnanya warna darah, tetapi aromanya aroma kesturi].⁷⁴

Banyak yang berpendapat bahwa ilat larangan memandikan syahid yang gugur di medan jihad supaya darah tetap mengalir di bagian tubuhnya yang terluka ketika dibangkitkan kelak. Menurut Ibnu 'Āsyūr pendapat ini tidak tepat karena bisa saja terjadi jenazah syahid dimandikan karena lupa, tidak sengaja, atau memang disengaja. Jika hadis tersebut dipahami secara literal keistimewaan yang dijanjikan tentu gugur. Ilat yang lebih tepat menurutnya ialah kondisi dan situasi yang tidak mendukung sehingga pekerjaan memandikan jenazah menjadi suatu yang sulit dan rumit, sementara itu kondisi jenazah yang penuh luka demikian tetapi tidak dimandikan tentu menimbulkan rasa iba dan sedih di hati rekan-rekan sesama pejuang dan keluarga mereka. Oleh karenanya Allah melalui lisan Rasulullah ﷺ menghibur dengan menyampaikan keistimewaan tersebut guna menghilangkan kesedihan dan keprihatinan terhadap kondisi jenazah syahid yang dikubur dengan kondisi apa adanya.

Terdapat tiga syarat agar suatu *ma'āniy ḥaqīqīyyah* dan *ma'āniy 'urfīyyah* yang menjadi *maqāṣid syarī'ah*, yaitu: *sābit*, *ẓāhir*, *munḍabīṭ*, dan *muṭṭarid*. *Sābit* artinya pasti adanya atau mendekati pasti, tidak ada keraguan tentang ada atau tidaknya *ma'na* dimaksud. *Ẓāhir* ialah kondisi di mana *ma'na* dimaksud terang dan jelas sehingga fukaha tidak berbeda pandangan dalam memahaminya, seperti menjaga kejelasan nasab sebagai maksud syariat nikah. *Munḍabīṭ* berarti memiliki batasan-batasan yang jelas sehingga dapat diidentifikasi dan didefinisikan dengan jelas. Sedangkan *muṭṭarid* berarti berlaku umum secara permanen pada setiap situasi dan kondisi, tidak temporer.

⁷⁴ Asy-Syaybāniy, *Musnad*, j. XXXIX, h. 63.

C. Rangkuman

Ibnu 'Āsyūr adalah tokoh pertama yang menetapkan batasan istilah untuk *maqāṣid asy-syarī'ah*, dengan mengategorikan *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi *maqāṣid umum* dan *maqāṣid khusus* kemudian memberikan batasan bagi masing-masing kategori. Dari batasan masing-masing kategori *maqāṣid* dimaksud dipahami bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* menurutnya ialah: *nilai-nilai dasar yang menjiwai hukum-hukum syariat yang mengatur hubungan manusia dengan manusia, kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum-hukum syariat dimaksud, karakter-karakter yang mencirikan keunggulannya, serta aturan-aturan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan dimaksud*. Hanya saja ia mereduksi batasan *syarī'at* pada hukum-hukum muamalat semata, sedangkan hukum-hukum peribadatan disebut *diyānāt*. Namun demikian ia sendiri terlihat tidak konsisten dengan dikotomi dengan *syarī'āt* dan *diyānāt* ini.

Keberadaan *maqāṣid* dalam syariat Islam secara umum dan khusus adalah suatu keniscayaan karena sifat hikmah yang dimiliki Allah sebagai *asy-Syāri'* atau pembuat syariat yang memustahilkan faal Allah bersifat '*abās* (tanpa tujuan tertentu). Oleh karena itu setiap langkah dalam upaya istinbat hukum dari nas-nas Alquran dan Hadis maupun *istidlāl* melalui dalil-dalil non teks memerlukan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai acuan agara hukum yang ditetapkan tidak menyimpang. Ia menyarankan agar pengkajian *maqāṣid asy-syarī'ah* lebih diprioritaskan bahkan dijadikan sebagai disiplin ilmu mandiri.

Menurut Ibnu 'Āsyūr identifikasi *maqāṣid asy-syarī'ah* dapat dilakukan dengan tiga metode, yaitu: analisis pola *tasyrī'*, ayat-ayat Alquran yang bersifat *wāḍiḥ ad-dalālah*, dan Hadis Mutawātir. Rumusan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang valid haruslah bersifat *qaṭ'iy* dengan pengertian bahwa validitas sumber tidak diragukan dan teksnya tidak mengandung ambiguitas interpretasi, namun demikian rumusan yang bersifat *ẓanniy* juga dapat diterima sebagai *maqāṣid asy-syarī'ah* jika mendekati *qaṭ'iy*. Oleh karena itu Ibnu 'Āsyūr memeringkatkan *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi *maqāṣid qaṭ'iy* dan *maqāṣid ẓanniy*. Hanya saja analisis terhadap pola *tasyrī'* dikeragui dapat menghasilkan rumusan yang *qaṭ'iy* atau mendekati *qaṭ'iy* sekalipun, mengingat tidak ada satu rujukan bersama yang

nyata sebagaimana halnya nas dalam proses istinbat di mana rumusan yang *qaṭ'iy* tidak dihasilkan dari setiap nas tetapi haruslah nas yang bersifat *wāḍiḥ ad-dalāah*.

Maqāṣid asy-syarī'ah haruslah berupa nilai-nilai etik aksiomatik, seperti maslahat keadilan dan kejujuran; atau konsepsi yang bersumber dari pengalaman empiris komunal kolegiat keseluruhan atau mayoritas umat manusia, seperti bahwa hukuman memberi efek jera terhadap pelaku dan orang lain. Nilai etik aksiomatik dan konsepsi empiris kolegiat dimaksud harus pula bersifat pasti, lugas, spesifik dan berlaku umum secara permanen.

BAB IV

MAQĀSID ASY-SYARĪ'AH AL-'ĀMMAH

A. Pengertian *Maqāsid asy-Syārī'ah al-'Āmmah*

Ibnu 'Āsyūr membedakan *maqāsid asy-syārī'ah* menjadi *maqāsid asy-syārī'ah al-'āmah* (yang bersifat umum), dan *maqāsid asy-syārī'ah al-khāṣṣah bi-anwā' al-mu'āmalāt* (khusus pada masing-masing kelompok hukum muamalat). Yang menjadi topik bahasan bab ini ialah yang pertama.

Menurut Ibnu 'Āsyūr *maqāsid asy-syārī'ah al-'āmah* ialah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص بنوع خاص من أحكام الشريعة ؛ فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر ¹ [Ma'āniy dan hikam yang terlihat أنواع الأحكام ، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها. dikehendaki *asy-Syārī'* (Allah) dalam seluruh atau sebagian besar ahwal pembentukan syariat, tidak terbatas pada jenis hukum syariat tertentu saja; dengan demikian termasuk (pengertian) ini *awṣāf* syariat, tujuan umum syariat, dan maksud-maksud yang tidak pernah diabaikan dalam pembentukan hukum syariat, demikian pula dengan sejumlah nilai dari tujuan-tujuan yang tidak terlihat pada seluruh jenis dimaksud syariat tetapi pada jenis-jenis yang banyak dari hukum syariat].

Pengertian di atas dapat dipahami sebagai berikut:

Pertama: *maqāsid asy-syārī'ah al-'āmmah* adalah *ma'āniy* dan *hikam*. Pada bab iii terdahulu telah dijelaskan bahwa yang dimaksud *ma'āniy* ialah nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar, sedangkan *hikām* ialah maslahat yang hendak diwujudkan melalui hukum-hukum syariat.²

Kedua: *ma'āniy* dan *hikam* kemudian diklasifikasikannya menjadi *awṣāf* atau sifat-sifat khas yang mencerminkan keunggulan syariat Islam,³ tujuan umum, serta prinsip-prinsip dasar yang dimiliki syariat Islam. Dengan demikian

¹ 'Āsyūr, *Maqāsid*, h. 251.

² Lihat halaman 48 tesis ini.

³ *Ibid*, h. 49.

Ibnu 'Āsyūr tidak membatasi *maqāṣid asy-syarī'ah* pada *jalb al-maṣāliḥ wa dar'al-mafāsīd*, tetapi menjadikannya sebagai salah satu dari sejumlah *maqāṣid asy-syarī'ah* yang lain yang terdiri atas *awṣāf*, tujuan umum, dan prinsip-prinsip dasar syariat Islam sebagaimana dimaksud. Setidaknya ada sepuluh hal dikemukakan Ibnu 'Āsyūr sebagai *maqāṣid asy-syarī'ah al-'āmmah*. Dikaitkan dengan klasifikasi yang telah disebutkan *maqāṣid asy-syarī'ah al-'āmmah* dapat dipetakan sebagai berikut:

- a. *Awṣāf* atau sifat khas syariat Islam, yaitu: sesuai fitrah, *samāḥah*, universalitas.
- b. Tujuan umum syariat Islam, yaitu: kemaslahatan, *sadd aẓ-ẓarī'ah*, stabilitas dan ketahanan sosial;
- c. Prinsip-prinsip dasar syariat, yaitu: kesetaraan, substansialitas hukum, *ḥurriyah*, dan supremasi hukum.

Ketiga: suatu karakter, tujuan, dan prinsip dasar sebagaimana dimaksud menjadi *maqāṣid 'āmmah* jika terdapat dalam seluruh atau sebagian besar hukum-hukum syariat.

B. *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-'Āmmah*

1. Sesuai Fitrah

Fitrah menurut KKBI ialah sifat asal; kesucian; bakat; pembawaan,⁴ diserap dari bahasa Arab *fiṭrah*, berbentuk isim *hai'ah* (menerangkan bentuk dan aturan) dari fiil *faṭara – yafturu – faṭran* dengan makna dasar membelah; mengoyak; menciptakan, misal: *faṭara Allāhul-khalqa* (Allah telah menciptakan makhluk). Menurut Fairūz Ābādiy *fiṭrah* ialah rupa anak yang dilahirkan sebagaimana diciptakan dalam rahim ibunya dan dalam [pandangan] agama.⁵

Ibnu 'Āsyūr menyebutkan dalam *at-Taḥrīr*,

⁴ Sugono, *Kamus*, h. 393.

⁵ Ābādiy, *al-Qāmūs*, h. 587.

الْفِطْرَةُ هِيَ النِّظَامُ الَّذِي أَوْجَدَهُ اللَّهُ فِي كُلِّ مَخْلُوقٍ، وَالْفِطْرَةُ الَّتِي تَخُصُّ نَوْعَ الْإِنْسَانِ هِيَ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ جَسَدًا وَعَقْلًا، فَمَشَى الْإِنْسَانُ بِرِجْلَيْهِ فِطْرَةً جَسَدِيَّةً، وَمُحَاوَلَتُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْأَشْيَاءَ بِرِجْلَيْهِ خِلَافَ الْفِطْرَةِ الْجَسَدِيَّةِ، وَاسْتِثْنَاءُ الْمُسَبِّبَاتِ مِنْ أَسْبَابِهَا وَالتَّنَاجُ مِنْ مُقَدِّمَاتِهَا [Fitrah ialah sistem yang diciptakan Allah pada setiap makhluk. Sedangkan fitrah yang dikhususkan untuk spesies manusia ialah apa-apa yang seperti itulah Allah menciptakan manusia secara jasmani dan akli. Oleh karena itu, berjalan dengan kedua kaki adalah fitrah jasmani; upaya mengambil segala sesuatu dengan kaki menyimpang dari fitrah jasmani, menyimpulkan adanya faktor penyebab berdasarkan suatu sebab adalah fitrah akal, demikian juga dengan menarik kesimpulan berdasarkan premis tertentu. Sebaliknya menarik kesimpulan tanpa premis tertentu adalah bentuk menyimpang dari fitrah akal.⁶

Fitrah jiwa manusia lanjutnya ialah kondisi akal manusia seperti semula saat diciptakan Allah, murni tidak terkontaminasi pola pikir dan kebiasaan-kebiasan buruk, kondisi yang memungkinkan lahirnya hal-hal terpuji darinya.⁷

Islam adalah agama fitrah karena prinsip-prinsip dasarnya tidak bertentangan dengan kodrat dasar jasmani, akli, dan rohani manusia. Prinsip-prinsip dasar tersebut kemudian melahirkan kaidah-kaidah dan furuk-furuk hukum yang juga mudah diterima. Kefitrahan Islam membuatnya relatif terbuka untuk dibawa ke ranah diskusi ilmiah, dan secara objektif lebih mudah diterima. Allah berfirman, فَاقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا⁸. Menafsirkan ayat ini Ibnu ‘Āsyūr mengemukakan bahwa kata *fiṭrah* adalah *badal* dari *ḥanifa* yang memiliki dua opsi ikrab: **Pertama**, *ḥāl* dari *ḍamīr mustatir* dalam fiil *aqim*, dan sebagai *badal* maka *fiṭrata* juga memiliki fungsi yang sama. Dengan demikian ayat tersebut diartikan: *maka hadapkanlah wajamu kepada agama Allah (Islam) dengan lurus dan dengan fitrah Allah yang Dia ciptakan manusia berdasarkan fitrah itu.* **Kedua**, *ḥāl* dari *ad-dīn* (Islam) dan *fiṭrata* dengan sendirinya juga menerangkan keadaan *ad-dīn*, sehingga ayat tersebut diartikan: *maka hadapkanlah wajamu kepada agama Allah (Islam) yang berada dalam keadaan*

⁶ ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr*, j. XXI, h. 90.

⁷ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 263-264.

⁸ Q.S. ar-Rūm/30: 30.

lurus dan fitrah Allah yang Dia ciptakan manusia berdasarkan fitrah itu. Penafsiran kedua, menurut Ibnu ‘Āsyūr lebih tegas menunjukkan Islam sebagai agama fitrah.⁹ Demikian pun penafsiran pertama tidak keluar dari koridor Islam sebagai agama fitrah. Ayat memerintahkan supaya mukalaf menerima perintah agama dengan hati yang bersih sesuai fitrah agar ia dapat mengimani dan mematuhi karena Islam itu bersifat fitrah.

Fitrah adalah sifat fundamental syariat Islam yang memberi perbedaan paling nyata dari ajaran dan syariat agama lain. Semua hukum dan *maqāṣid asy-syarī’ah* dibangun di atas fondasi ini, seluruhnya harus merujuk kepada fitrah. Fitrah manusia menjunjung tinggi nilai-nilai luhur dan kebenaran, tetapi berbagai faktor dan pengaruh luar dapat memalingkan dari kondrat dasarnya itu. Informasi yang tidak benar, lingkungan yang tidak baik, dan perilaku menyimpang yang dibiasakan, dapat membuat seseorang menyukai apa yang secara fitrah dibenci, mengejar apa yang secara fitrah dijaui. Berbagai faktor dapat membuat orang tidak mengenali lagi fitrahnya. Syariat Islam diturunkan untuk menjaga agar manusia tetap menepati fitrahnya. Ia menyeru dan menuntun pemeluknya untuk menjaga agar fitrah mereka tetap lurus dan bersih, syariat-syariatnya adalah dalam rangka menghidupkan dan melestarikan fitrah dimaksud.¹⁰ Demikian fitrah sebagai *maqāṣid Syarī’ah ‘āmah*.

2. *Samāḥah*

Secara kebahasaan *samāḥah* adalah masdar fiil *samuḥa – yasmaḥu – samāḥah*, yang berarti murah hati, suka berderma.¹¹ Menurut Ibnu ‘Āsyūr *samāḥah* ialah sikap moderat terpuji dalam bermuamalah, yang berarti berada pada dimensi pertengahan antara dua kutub ekstrim: overtaklif dan overtoleransi. *Samāḥah*, lanjutnya, adalah toleransi yang terpuji –dengan tidak menimbulkan mudarat –dalam hal-hal yang menurut asumsi umum tidak

⁹ ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr*, j. XXI, h. 47.

¹⁰ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 264.

¹¹ Manẓūr, *Lisān*, j. II, h. 489; Aādiy, *al-Qāmūs*, h. 287.

memiliki ruang toleransi, sebagaimana hadis Nabi ﷺ dari Jābir رضي الله عنه,¹² رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا

[Allah merahmati seorang laki-laki yang toleran

ketika menjual dan ketika membeli dan ketika berperkara].¹³ Berdasarkan penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa dalam *samāhah* terkandung makna-makna: mudah, toleran, dan moderat.

Islam adalah agama *samāhah*, syariatnya bersifat mudah, toleran, dan moderat. Syariat Islam bertujuan menjadikan pemeluknya menjadi pribadi dan umat yang berada pada dimensi pertengahan (moderat), Allah ﷻ berfirman, "...

... وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ...

umat yang pertengahan ...];"¹⁴ tidak bertujuan untuk menimpakan kesulitan

kepada mukalaf, ... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... [... dan tidaklah Dia sekali-

kali menjadikan atas kamu dalam agama suatu kesempitan...].¹⁵ Pengaturan dan

pembatasan perilaku individual dan sosial oleh syariat tidak dimaksudkan untuk mengekang dan mempersulit gerak para mukalaf. Beban dan kesulitan yang adakalanya dirasakan mukalaf dalam menaati hukum syariat semata-mata dalam rangka menghindari kesulitan dan persoalan yang lebih besar. Kesulitan dan beban itu sendiri bukanlah tujuan, melainkan kompensasi dari upaya mendapatkan kemudahan dan manfaat yang lebih besar. Allah ﷻ berfirman, ...

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

¹² 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 268-269.

¹³ Muhammad bin Ismā'īl Abu Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyād: Dār as-Salām, 1417H/1997M), h. 409, no. 2076; Asy-Syaibānī, *Musnad*, j. XXIII, h. 226, dengan lafal *gafara Allāhu lirajulin kāna min qablikum kāna sahlān izā bā'a, sahlān izā isytara*.

¹⁴ Q.S. al-Baqarah/02: 143.

¹⁵ Q.S. al-Hajj/22: 78.

tidak menghendaki kesukaran bagimu...].¹⁶ Bentuk pengejawantahan terpenting sifat *samḥah* syariat Islam ialah dengan menjadikan kemampuan mukalaf sebagai faktor penentu penerapan hukum.

Syariat tidak bertujuan mempersulit atau memberikan beban di luar kemampuan mukalaf, oleh karena itu bilamana situasi dan kondisi tertentu menjadikan taklif keluar dari batas kemampuan mukalaf atau menyebabkan luputnya kemaslahatan yang lebih besar daripada maslahat yang hendak diwujudkan atau menimbulkan mudarat yang lebih besar, maka syariat memberikan opsi rukhsah berupa pengurangan atau penyederhanaan atau pengguguran pelaksanaan kewajiban, dan berupa pengecualian terhadap larangan. Selain oleh nas-nas Alquran karakter *samāḥah* Islam dan syariatnya juga ditemukan dalam sejumlah hadis Nabi ﷺ, di antaranya: dari Ibnu ‘Abbas ؓ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, “أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ” [Agama yang paling dicintai Allah (Islam) adalah agama yang hanif dan *samḥah*],¹⁷ dari Abu Hurairah ؓ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, “إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ” [sesungguhnya agama ini mudah, dan tidaklah seseorang memberat-beratkan agama melainkan dia kalah (tidak mampu melaksanakannya)].¹⁸ Rasulullah ﷺ ketika mengutus [Aliy bin Abi Tālib]¹⁹ ؓ dan Mu‘āz Bin Jabal ؓ ke wilayah Yaman berpesan kepada mereka, يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا [permudahlah dan jangan persulit, sampaikan kabar gembira jangan ancaman].²⁰

¹⁶ Q.S. al-Baqarah/02: 185]

¹⁷ Al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ*, h. 12.

¹⁸ Al-Bukhāriy, *al-Jāmi’*, j. I h. 30; lihat juga Abu al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aliy bin Muhammad bin Ḥajar al-‘Asqalāniy, *Fath al-Bāriy* (Beirut, Dār al-Fikr, t.t.) j. I, h. 93.

¹⁹ Demikian ditulis Ibnu ‘Āsyūr. Menurut penelusuran penulis, berdasarkan kitab-kitab induk Hadis yang diutus bersama Mu‘āz ialah Abu Musa al-Asy‘ariy.

²⁰ Al-Bukhāriy, *al-Jāmi’*, hadis nomor: 3038, 4341, 3836; lihat juga Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qusyairiy an-Naisābūriy, *al-Jāmi’ aṣ-Ṣiḥḥah al-Musamma Ṣaḥīḥ*

Merujuk kepada *samḥah* sebagai *maqāṣid Syarī'ah 'āmah* maka setiap ijihad hukum seyogianya melahirkan hukum yang tidak menimbulkan kesulitan yang ekstrim tetapi juga tidak longgar dan mengabaikan norma-norma dan kaidah-kaidah syariat yang disepakati; kemaslahatan dan kemudahan yang dihasilkan harus lebih besar daripada kompensasi dan kesusahan yang harus dihadapi.

3. Kemaslahatan

Kemaslahatan menurut KKBI ialah kegunaan; kebaikan; manfaat; kepentingan, kata dasarnya *maslahat* yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan (keselamatan dan sebagainya); faedah; guna.²¹ Berasal dari Bahasa Arab *maṣlaḥah*, akar katanya *ṣalaḥa/ṣaluḥa – yaṣluḥu – ṣalāh* (baik, bagus), Lawan kata *fasada – yafsuḍu – fasād* atau rusak; *aṣlaḥa – yuṣliḥu – iṣlāḥ* memperbaiki, memperbaiki, berbuat baik.²² Dalam *al-Mu'jam al-Waṣīṭ ṣaluḥa-yaṣluḥu-ṣalāh/ṣulūḥ* bermakna: tidak mengandung kerusakan, sesuatu yang bermanfaat dan memiliki kepantasan dikatakan *hāzā yaṣluḥu lak* (ini sesuai dan bermanfaat bagi Anda).²³ Menurut Ibnu 'Āsyūr, *maṣlaḥah* berdasarkan jenis kata berupa kata benda yang menerangkan tempat, bermakna sesuatu yang memiliki manfaat yang kuat; tempat berhimpun manfaat yang banyak.²⁴

Berdasarkan sudut pandang peristilahan, definisi *maṣlaḥah* menurut Ibnu 'Āsyūr ialah: *kata sifat untuk perbuatan yang menghasilkan kebaikan, selalu*

Muslim (Beirūt, Dār al-Jail, t.t.) j. V, h. 141, nomor: 4623; Lihat juga Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. XXXII, h. 518.

²¹ Sugono, *Kamus*, h. 884.

²² Muhammad bin Muhammad bin 'Abd ar-Razzāq al-Ḥusainiy, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (t.t.p.: Dār al-Hidāyah, t.t.) j. VI, h. 548; Manẓūr, *Lisān*, j. II h. 516 ; *al-Mu'jam al-Waṣīṭ*, j. I, h. 520.

²³ Ibrāhīm Muṣṭafā dkk, *al-Mu'jam al-Waṣīṭ*, (t.t.p.: Dār ad-Da'wah, t.t.) j. I, h. 520.

²⁴ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, 278.

*atau lebih sering mendatangkan manfaat untuk umum maupun perorangan.*²⁵

Frasa “selalu atau lebih sering” adalah bentuk penolakan Ibnu ‘Āsyūr terhadap asumsi bahwa suatu perbuatan yang bermanfaat selalu menyebabkan mafsadat di sisi lainnya, tetapi mafsadat dimaksud tidak seberapa dibandingkan dengan manfaat yang didapatkan. Asumsi semacam ini diperkirakan muncul dari kekurangcermatan interpretasi terhadap pernyataan ‘Izzud-Dīn Abdus-Salām dan asy-Syāṭibiy tentang konsep maslahat dan mafsadat,²⁶ seperti dipahami dari al-Juday’ yang mana ia berkata, “Tidak asing lagi bahwa seluruh *taklīf* tidak sunyi dari kesulitan yang menjadi beban mukalaf dalam menunaikannya, akan tetapi kesulitan tersebut berada dalam batas kemampuan.”²⁷ Lebih lanjut dan rinci Ibnu ‘Āsyūr memeringkatkan perbuatan mukalaf berdasarkan potensi maslahat-mafsadatnya menjadi lima, sebagai berikut:

- a. Perbuatan yang menghasilkan manfaat semata atau hanya menimbulkan mudarat. Tindakan bermanfaat yang tidak menimbulkan mudarat sama-sekali seperti: memanfaatkan oksigen untuk bernafas, dan menghangatkan badan dengan panas matahari. Tindakan yang menimbulkan mudarat tanpa manfaat sama-sekali seperti tindakan membakar aset tanpa tujuan yang jelas.
- b. Perbuatan yang berpotensi menghasilkan manfaat atau menimbulkan mudarat tetapi salah satu lebih dominan daripada yang lain sehingga secara logis segera dikenali dan diidentifikasi sebagai maslahat atau mafsadat, seperti yang ditemukan pada sebagian besar syariat Islam.

²⁵ Sebagai lawan kata *maṣlahat*, *mafsadat* menurutnya ialah: *sifat dari perbuatan yang menghasilkan kerusakan, selalui atau lebih sering mendatangkan mudarat untuk umum maupun perorangan*. Lihat: ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, 278.

²⁶ ‘Izz bin Abd as-Salām berkata, “Ketahuilah bahwa kemaslahatan yang murni langka adanya, karena pangan, sandang, pernikahan, kendaraan dan tempat tinggal tidak diperoleh kecuali dengan usaha yang mengandung pengorbanan sebelum atau sesudahnya....” (‘Izzud-Dīn, *al-Qawā’id al-Kubra*, j. I, h. 9-10); Asy-Syāṭibiy mengatakan, “... oleh karena itu fiil yang memiliki dua sisi dinisbatkan kepada sisi yang lebih kuat, jika maslahat yang lebih dominan maka perbuatan tersebut diminta dan dikatakan malahat...” (lihat, Asy-Syāṭibiy, *al-Muwāfaqāt*, j. II h. 26).

²⁷ Lihat al-Judai’, *Taisir*, h. 328.

- c. Perbuatan dengan manfaat dan mudarat yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain tetapi terdapat faktor lain yang mengeliminir mudarat dimaksud sehingga manfaat menjadi lebih dominan, atau sebaliknya menghasilkan manfaat serupa sehingga perbuatan tersebut dinilai mudaratnya lebih dominan. Salah satu contoh yang dikemukakan Ibnu 'Āsyūr ialah minum khamar. Khamar dikenali memiliki mudarat nyata seperti merusak akal, menyebabkan permusuhan, dan menyia-nyiakan harta. Di lain sisi terdapat manfaat yang didapatkan darinya, seperti menghilangkan rasa takut. Hanya saja, ada berbagai cara untuk menghilangkan rasa takut, sementara dampak negatif yang ditimbulkan tidak dapat dibendung, alhasil perbuatan minum khamar dikategorikan sebagai mafsadat.
- d. Perbuatan yang manfaat dan mudaratnya seimbang tetapi terdapat faktor eksternal yang menguatkan salah satu dari manfaat atau mudarat tersebut, seperti kewajiban yang dibebankan kepada orang yang sengaja merusak milik orang lain untuk menggantinya sesuai dengan nilai kerusakan yang ditimbulkan; mudarat berupa melepaskan hak miliki yang ditanggung oleh pelaku sebanding dengan manfaat yang didapatkan oleh pemilik harta yang dirusak, tetapi rasa keadilan dan pembelaan terhadap hak yang terzalimi menajadi sisi manfaat menjadi lebih kuat daripada mudarat yang ditimbulkan.
- e. Salah satu dari manfaat atau mudarat yang akan ditimbulkan baru dugaan tidak pasti, sementara yang lainnya terukur dan nyata. Misalnya meminang wanita pinangan orang lain sebagaimana dilarang oleh Rasulullah ﷺ. Mudarat berupa kebencian dan permusuhan yang dapat timbul di antara dua pihak yang meminang adalah ilat larangan tersebut, tetapi jika proses pinangan yang pertama belum sampai pada tahap persetujuan pihak wanita yang dipinang maka mudarat yang ditimbulkan bisa terjadi, bisa juga tidak sebab belum ada kesepakatan yang mengikat antara peminang

pertama dengan pihak yang dipinang sehingga tidak cukup alasan untuk dinilai ia telah dirugikan. Sebaliknya bagi pihak wanita terpinang situasi ini justru menguntungkan dengan adanya pilihan dan pembandingan serta kesempatan untuk mendapatkan calon suami yang lebih baik. Dengan demikian larangan dalam hadis tersebut diinterpretasikan khusus untuk pinangan yang telah menghasilkan kesepakatan antara kedua belah pihak, dan pinangan pihak kedua tidak dikategorikan sebagai mafsadat.²⁸

Sumber-sumber syariat yang menjadi dalil *maqāṣid asy-syari'ah* menunjukkan secara keseluruhannya maupun secara parsial bahwa tujuan utama pembinaan syariat ialah memelihara tatanan alam dan kelanggengan maslahatnya dengan menjaga ke-*ṣalāh*-an (kebaikan) unsur yang paling menentukan yaitu manusia. Dimensi ke-*ṣalāh*-an manusia meliputi *kesalehan* akal, amal, dan sumber daya yang dimilikinya.²⁹ Kesalehan akal meliputi akidah yang lurus dan pola pikir yang terarah, kesalehan amal meliputi amal batin dan amal lahiriah.³⁰ Nas-nas secara *ṣarīḥ* maupun kinayah menyampaikan tujuan ini. Nas-nas *ṣarīḥ* seperti: *وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا* [...] dan janganlah kalian berbuat kerusakan di bumi sesudah [Allah] memperbaikinya...]³¹, *وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى* [Dan apabila ia berpaling [dari kamu], ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan].³² *فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ*

²⁸ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 283-287.

²⁹ *Ibid*, h. 273.

³⁰ 'Āsyūr, *Uṣūl*, h. 46-80.

³¹ Q.S. al-A'rāf/07: 56.

³² Q.S. al-Baqarah/02: 205.

(٢٢) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ [maka apakah kiranya jika kamu berkuasa kamu akan membuat kerusakan di muka bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaan? (22) Mereka itulah orang-orang yang dilaknat Allah dan ditulikan-Nya telinga mereka dan dibutakan-Nya penglihatan mereka.]”³³

Ayat-ayat tersebut secara gamblang membenci dan mengecam perilaku mukalaf yang merusak, dan yang pertama juga menerangkan perbaikan yang telah dilakukan Allah. Allah menceritakan perkataan Nabi Syu’aib عليه السلام kepada kaumnya, [Aku tidak berkeinginan kecuali melakukan perbaikan selama aku masih berkesanggupan. Dan tidak ada taufik bagiku melainkan dengan taufik Allah...]”³⁴ Adapun nas-nas yang menerangkan secara kinayah antara lain seperti: “وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ

الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ [Dan sungguh telah Kami tulis dalam Zabur sesudah [Kami tulis dalam *Lauh Mahfuz*] bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh],”³⁵ “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ [dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bawa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa...],”³⁶

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun

perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan

³³ Q.S. Muḥammad/47: 22-23.

³⁴ Q.S. Hūd/11: 88.

³⁵ Q.S. al-Anbiyā’/21: 105.

³⁶ Q.S. an-Nūr/24: 55.

kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan].”³⁷ Allah memberikan imbalan pahala kepada orang-orang yang beramal saleh menjadi isyarat bahwa Allah menghendaki mereka melakukan amal saleh tersebut.³⁸

Setiap poin *maqāṣid asy-syarī’ah* adalah maslahat, tetapi tidak setiap maslahat menjadi *maqāṣid asy-syarī’ah*, tidak sedikit maslahat yang dibatalkan oleh syariat demi maslahat yang lebih besar atau karena upaya perwujudan maslahat tersebut menimbulkan mudarat yang lebih besar ketimbang manfaatnya. Selain itu dalam satu waktu tertentu sejumlah maslahat yang kontradiktif dapat menimbulkan konflik kepentingan; mukalaf dihadapkan pada pilihan merealisasikan salah satu dan mengabaikan yang lain. Oleh karenanya diperlukan acuan yang jelas agar pilihan dimaksud tidak menimbulkan mudarat dan tidak keluar dari *maqāṣid asy-syarī’ah*. Untuk itu maslahat diklasifikasikan berdasarkan beberapa sudut pandang agar dapat menjadi pedoman penetapan skala prioritas dari *maqāṣid* yang ada. Ibnu ‘Āsyūr melakukannya berdasarkan tiga tinjauan: berdasarkan urgensinya dalam mewujudkan kemasalahtan, berdasarkan luas cakupan suatu masalahat, dan berdasarkan tingkat akurasi.

a. Maslahat Berdasarkan Urgensinya

Berdasarkan urgensi atau kuat-lemahnya peranan suatu maslahat dalam mewujudkan kemasalahtan umum, maslahat dikategorikan menjadi tiga tingkat: *ḍarūriyat*, *ḥājiyāt*, dan *taḥsīniyat*.

1) Maslahat Ḍarūriyāt

Ḍarūriyāt secara kebahasaan berarti bersifat *ḍarūrah*, isim masdar dari fiil *iḍṭarra-yaḍṭarru-iḍṭirār*; makna *ḍarūrah* ialah kebutuhan yang mendesak; *bai’ muḍṭarr* artinya jual beli terpaksa, baik karena ancaman maupun karena

³⁷ Q.S. an-Naḥl/16: 97.

³⁸ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 273-274.

keadaan seperti untuk melunasi hutang.³⁹ Secara peristilahan *darūriyāt* ialah kemaslahatan yang menjadi kebutuhan dasar individu maupun kolektif umat yang ketiadaannya menimbulkan kerusakan bahkan kehancuran sistem dan tatanan kehidupan di mana sikap, perilaku, dan cara hidup manusia tidak seperti yang dikehendaki Allah, tetapi lebih menyerupai binatang, oleh karenanya harus dilindungi dan pelanggaran terhadap masalah ini diancam dengan sanksi hudud atau kisas. Menurut Ibnu 'Āsyūr, mengutip al-Gazāli, masalah *darūriyāt* mencakup: agama, nyawa, akal, harta, dan nasab, berbeda dengan al-Qarāfiy yang menempatkan kehormatan (*al-īrd*) sebagai bagian dari *darūriyāt* bukan nasab.⁴⁰ Ibnu 'Āsyūr juga satu pandangan dengan asy-Syāṭibiy bahwa kelima masalah *darūriyāt* merupakan spririt syariat Islam yang tertangkap dari keseluruhan dalil-dalil hukum lintas bab dan permasalahan,⁴¹ dan tertarik dengan pandangan sejumlah ulama Usul Fikih bahwa kelima masalah *darūriyāt* tersebut terindikasi pada firman Allah ﷻ:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهَتَّانٍ يَفْتَرِيهِ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعَصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk Mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, Maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang].⁴²

Ayat di atas memuat klausul baiat wanita kepada Rasulullah ﷺ, meskipun demikian substansinya juga berlaku bagi laki-laki sebagaimana terwakili oleh duta Anshar pada Baiat Aqabah I, jauh sebelum turunnya ayat tersebut.

³⁹ *Manzūr, Lisān*, j. IV, h. 482; Ābādiy, *al-Qāmūs*, j. I, h. 550.

⁴⁰ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 305

⁴¹ *Ibid*, h. 301

⁴² Q.S. al-Mumtaḥanah/60: 12.

Maslahat *ḍarūriāt* menurut Ibnu ‘Āsyūr meliputi: (1) Perlindungan terhadap keyakinan dan praktek beragama setiap individu dari keyakinan dan praktek amaliah yang menyimpang, dan menjaga religiositas umat secara kontiniu melalui penegakan syiar-syiar Islam dan pemberdayaan institusi penyiaran Islam. (2) Perlindungan untuk setiap individu yang dijamin hak hidupnya dari segala sesuatu yang mengancam hidup dan keselamatannya. (3) Perlindungan bagi akal dan daya pikir setiap individu dari segala sesuatu yang merusak dan mengganggu kemampuan berpikir secara normal dan wajar. (4) Perlindungan hak milik dan harta kekayaan individu dan umat dari kemusnahan dan alih tangan oleh pihak lain tanpa kompensasi yang sepadan. (5) Melindungi kontinuitas eksistensi spesies manusia di muka bumi.⁴³

Ibnu ‘Āsyūr, sebagaimana halnya Asy-Syāṭibiy, berpendapat bahwa syariat Islam melindungi kelima maslahat *ḍarūriyāt* melalui dua pendekatan, *pertama*: mengukuhkan unsur-unsur pokoknya; *kedua*: mencegah dan mengentaskan segala sesuatu yang mengancam eksistensinya.⁴⁴ Hanya saja Ibnu ‘Āsyūr memberikan penekanan terhadap masalahat kolektif umat sebagai tujuan utama, dan bahwa perlindungan terhadap maslahat individu tidak lepas dari tujuan utama tersebut karena umat sebagai suatu kesatuan terdiri atas unsur individu-individu dengan kekhasan dan peran masing-masing.⁴⁵

2) Maslahat *ḥājīyāt*

Secara kebahasaan maslahat *ḥājīyāt* ialah maslahat yang bersifat *ḥājah*. *Ḥājah* (bahasa Arab) berasal dari kata kerja *ḥāja*, *iḥtāja*, dan *iḥwāja* yang berarti

⁴³ Nasab menurut Ibnu ‘Āsyūr memiliki dua pengertian, *pertama*: nasab dalam artian berketerunan; *kedua*: nasab dalam artian silsilah keturunan berdasarkan hubungan pernikahan yang sah. Yang tergolong maslahat *ḍarūriyāt* menurutnya ialah yang pertama karena berketurunan menjadi suatu kementerian untuk kelestarian spesies manusia, sedangkan nasab dalam artian silsilah keturunan yang sah hanya setingkat *ḥājīyāt*, sebab pada masyarakat tertentu orang terus saja berketurunan meskipun tidak melalui pernikahan yang sah, atau melalui pernikahan yang prakteknya mengabaikan keautentikan nasab. (lihat, ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 304-306).

⁴⁴ *Muwāfaqāt*, j. II, h. 9.

⁴⁵ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 302.

faqr (sangat butuh).⁴⁶ Dengan demikian masalahat *ḥājīyāt* adalah masalahat yang sangat dibutuhkan. Sedangkan secara peristilahan *ḥājīyāt* menurut Ibnu ‘Āsyūr ialah segala sesuatu yang dibutuhkan agar tata kehidupan berjalan dengan baik dan teratur, jika tidak terpenuhi akan menyebabkan kekisruhan tetapi tidak seburuk resiko yang diakibatkan oleh tidak terpenuhinya masalahat *ḍarūriyāt*. Menurut Ibnu ‘Āsyūr masalahat *ḥājīyāt* secara umum tersebar pada tiga bentuk aturan syariat: (1) muamalat; (2) masalahat pelengkap *ḍarūriyāt*, seperti: perlindungan terhadap kehormatan sebagai penyempurna perlindungan terhadap masalahat berketurunan, perlindungan terhadap silsilah keturunan serta; (3) hal-hal yang sejenis *ḍarūriyāt* tetapi dampak dari ketidakadaannya tidak sefatal ketiadaan masalahat *ḍarūriyāt* seperti sebagian ketentuan yang mengatur pernikahan, semisal wali sebagai syarat sah nikah, dan walimah; dan sebagian ketentuan dalam jual beli seperti larangan menerima riba. Meskipun masalahat *ḥājīyāt* tidak seurgent *ḍarūriyāt*, tetapi perlakuan syariat terhadap keduanya tidak jauh berbeda, tercermin dari penetapan sanksi had pada pelanggaran masalahat *ḥājīyāt* tertentu seperti had *qazaf*, minum khamar dalam jumlah yang tidak memabukkan, atau sanksi takzir untuk kasus-kasus yang lebih ringan.⁴⁷

3) Masalahat *Tahsīniyāt*

Maslahat *tahsīniyāt* menurut Ibnu ‘Āsyūr ialah masalahat penyempurna yang mengantarkan entitas Islam kepada pencapaian pengakuan terhadap tingkat peradaban dan budaya yang lebih baik daripada entitas lain sehingga menjadi daya tarik bagi pihak lain untuk memeluk Islam atau membangun relasi dengan entitas Islam. Kebiasaan yang secara umum dipandang terpuji, baik yang berlaku secara universal maupun pada komunitas tertentu, merupakan unsur utama masalahat *tahsīniyāt*, dan *sadd az-ẓarī‘ah* adalah unsur lainnya.⁴⁸

⁴⁶ *Manẓūr, Lisān*, j. II, h. 242; *Ābādiy, al-Qāmūs*, j. I, h. 236.

⁴⁷ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 306-307.

⁴⁸ *Ibid*, h. 307-308.

Pengklasifikasian masalah *ḍarūriyāt*, *ḥajiyāt*, dan *taḥsīniyāt* setidaknya memiliki dua manfaat:

Pertama, sebagai acuan tarjih ketika harus memilih di antara sejumlah masalah yang karena alasan tertentu tidak semuanya dapat diwujudkan. *Ḍarūriyāt* lebih diutamakan daripada *ḥajiyāt* dan *taḥsīniyāt*, dan *ḥajiyāt* lebih diutamakan daripada *taḥsīniyāt*.⁴⁹

Kedua, menjadi perangkat identifikasi substansi berbagai kemaslahatan yang hendak diwujudkan syariat melalaui hukum-hukum yang telah ditetapkan. Substansi-substansi yang ditemukan selanjutnya dijadikan landasan hukum legalisasi sesuatu yang tidak pernah terjadi pada periode *tasyrī'* dan tidak ada pula hal semisal yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nas untuk dijadikan rujukan kias. Dengan demikian legalitas syariat untuk hal baru dimaksud ditetapkan atas dasar adanya kemaslahatan yang meskipun tidak dinyatakan secara langsung oleh nas-nas Alquran maupun Hadis, tetapi sesuai dengan masalah yang diinginkan syariat. Masalah seperti inilah yang disebut *maṣlaḥah mursalah*. Dikatakan *mursalah* karena syariat tidak mengomentarnya, tidak ada nas yang melegalkan melalui ketetapan hukum bagi tindakan yang menghasilkan masalah tersebut, dan tidak pula ada yang menafikan atau mengerdilkannya dengan melarang tindakan yang menghasilkan masalah dimaksud. Menurut Ibnu 'Āsyūr, *maṣlaḥah mursalah* telah menjadi sumber hukum ijtihadi semenjak periode sahabat; ijmak-ijmak sahabat lebih banyak dibangun di atas fondasi *maṣlaḥah* ini daripada nas, misalnya: ijmak sahabat untuk mengodifikasi Alquran pada masa Abu Bakar رضي الله عنه, persetujuan mereka terhadap penambahan sanksi minum khamar menjadi delapan puluh kali cambukan pada masa Umar Bin al-Khaṭṭāb, penataan administrasi keuangan negara, kodifikasi Hadis Nabi ﷺ, dan lain sebagainya, sehingga ijmak dipandang sebagai sumber hukum tersendiri dari Alquran dan Sunnah. Oleh karena itu Ibnu

⁴⁹ Al-Judai', *Taisir*, h. 337-338.

‘Āsyūr, sebagaimana mazhab Maliki,⁵⁰ berpandangan bahwa *maṣlaḥah mursalah* adalah salah satu sumber hukum Islam, bahkan ia menempatkan *maṣlaḥah mursalah* lebih tinggi daripada kias. Ia mengemukakan,

ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها ، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة ، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبا لقلة صور العلة المنصوصة ، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمر لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي ، أولى بنا وأجدر بالقياس . [Dan tidak pantas ragu-ragu tentang sahnya berdalil

dengannya, karena jika kita mengatakan kehujahan kias yang merupakan menyamakan kejadian parsial yang tidak diketahui [diterangkan] hukumnya dalam syariat dengan [kejadian] parsial yang telah pasti hukumnya dalam syariat karena kesamaan ilat yang diistimbatkan yang berupa maslahat parsial yang umumnya bersifat parsial karena minimnya bentuk ilat yang ada nasnya; maka mengatakan kehujahan kias maslahat *kulliyah* suatu terjadi yang belum diketahui hukumnya dengan maslahat *kulliyah* yang telah diakui syariat [yang diketahui] melalui penelitian terhadap dalil-dalil syariat yang *qaṭʿiy* atau mendekati *qaṭʿiy* adalah lebih utama, lebih pantas, dan lebih tepat menjadi hujah yang *syarʿiy*].⁵¹

Ibnu ‘Āsyūr mengemukakan tiga perbandingan sebagai argumentasi, yaitu: (1) rumusan maslahat dirumuskan melalui upaya penelitian yang komprehensif terhadap syariat sehingga menghasilkan kesimpulan *qaṭʿiy* atau mendekati *qaṭʿiy*; sementara itu ada berbagai kemungkinan terkait keabsahan dalil dari hukum perkara yang menjadi rujukan kias. (2) eksistensi maslahat hadir secara mandiri tidak dipengaruhi oleh kebutuhan menyamakan *farʿ* dengan *aṣl* sebagaimana halnya ilat hukum pada kias; (3) maslahat mudah dikenali, meskipun antara satu masalahat dengan yang lainnya memiliki tingkat kejelasan yang berbeda. Karena sifat mudah dikenali ini, identifikasi suatu

⁵⁰ Sidi Muhammad Yaḥyā Bin ‘Umar al-Mukhtār aṭ-Ṭālib, *Īṣāl as-Sālik fi Uṣūl al-Imām Mālik*, (Tunis, al-Maṭba‘ah at-Tūnusiyyah, 1346H), h. 28.

⁵¹ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 309.

masalahat tidak memerlukan proses istinbat yang rumit seperti yang terdapat pada ilat hukum kias dengan *masālik al-‘illah*-nya.⁵²

b. Klasifikasi Masalahat Berdasarkan Cakupannya

Ditinjau dari cakupannya, Ibnu ‘Āsyūr membedakan masalahat menjadi *kulliyah*, dan *juz‘iyyah khāṣṣah*. Masalahat *kulliyah* mencakup kepentingan seluruh atau mayoritas umat Islam atau seluruh kaum muslim pada wilayah tertentu. Masalahat *kulliyah* yang mencakup keseluruhan umat seperti: eksistensi Islam dan umat Islam itu sendiri, kesatuan umat, eksistensi dan stabilitas dua kota suci, autentisitas Alquran dan menjaga Sunnah Rasulullah ﷺ dari infiltrasi hadis-hadis *mauḍū’*. Masalahat *kulliyah* mayoritas umat Islam atau kaum muslim yang berada di wilayah tertentu ialah masalahat-maslahat yang menjadi kebutuhan khusus kaum muslim pada wilayah tertentu berdasarkan kekhususan persoalan yang dihadapi, seperti hukum peradilan yang mengatur penyelesaian masalah-masalah lokal kontemporer, perjanjian dengan negara tentangga menyangkut stabilitas dan keamanan kawasan, penguasaan dan kedaulatan maritim, pungutan bea dan cukai yang dikenakan kepada pelaku bisnis asing, dan lain sebagainya. Sedangkan masalahat *juz‘iyyah khāṣṣah* ialah masalahat yang menyangkut kepentingan individu-individu atau sejumlah kecil individu saja, semisal aturan hukum yang melindungi hak kepemilikan individual dan berbagai bentuk pemindahan hak milik seperti melalui transaksi jual beli, hibah dan sebagainya.⁵³ Serupa dengan ini al-Gazālī sebelumnya mengategorikannya menjadi masalahat umum yang mencakup seluruh individu umat, masalahat mayoritas, dan masalahat individu tertentu.⁵⁴

Pemahaman tentang kategori masalahat dari sudut pandang cakupannya ini menjadi salah satu alat bantu menentukan skala prioritas tarjih masalahat ketika terjadi kontradiksi antara dua masalahat atau lebih, di mana masalahat

⁵² *Ibid*, h. 310.

⁵³ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 313-314.

⁵⁴ Al-Gazālī, *al-Mustasfā*, j. II, h. 498-502.

kulliyah harus diprioritaskan daripada masalah *juz'iyah*. Oleh karena itu identifikasi suatu masalah *juz'iyah* harus dilakukan dengan cermat dan hati-hati karena penelitian intensif dengan pendekatan futuristik dapat saja memberikan kesimpulan bahwa masalah dimaksud ternyata bersifat *kulliyah*; hal ini cukup logis karena masing-masing atau sekelompok individu adalah bagian dari kesatuan umat, perlindungan terhadap masalah masing-masing bagian pada hakikatnya adalah perlindungan terhadap masalah kesatuan tersebut.

c. Kategorisasi masalahat berdasarkan akurasi

Berdasarkan akurasinya, Ibnu 'Āsyūr membedakan masalahat menjadi tiga: masalahat *qaṭ'iyah*, *ẓanniyyah*, dan *wahmiyyah*. Masalahat *qaṭ'iyah* ialah yang bersumber dari nas yang menyatakannya secara gamblang sehingga tidak memunculkan interpretasi lain. Masalahat *ẓanniyyah* ialah masalahat yang tidak direkomendasikan nas tetapi secara logis ia menjadi kemestian yang tidak bertentangan dengan nas-nas maupun dalil lainnya. Sedangkan masalahat *wahmiyyah* ialah perihal yang diasumsikan sebagai masalahat tetapi penelitian yang lebih seksama menunjukkan kesimpulan sebaliknya, mudarat atau menimbulkan mudarat dari manfaat yang dihasilkannya. Ini bisa terjadi ketika mudarat yang terkandung tersembunyi tidak mudah diamati, atau tersamarkan oleh manfaat yang jika diteliti secara saksama tidak sebanding dengan mudarat yang ditimbulkan.⁵⁵

Klasifikasi *qaṭ'iy*, *ẓanniy*, dan *wahmiy* diperlukan untuk meminimalisir jika tidak dapat mengeliminir kekeliruan identifikasi masalahat, agar tidak terjadi pengabaian terhadap masalahat yang *qaṭ'iy* atau penetapan hukum berdasarkan waham.

4. Universalitas

Telah menjadi ijmak bahwa Islam adalah agama universal, syariat Islam ditujukan untuk seluruh umat manusia lintas zaman dan kawasan semenjak

⁵⁵ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 315.

periode kenabian hingga akhir zaman. Universalitas syariat Islam dapat dipahami dari nas-nas Alquran dan Sunnah, dan pendekatan Alquran dan Sunnah dalam pembinaan hukum-hukum syariat.

Nas-nas yang menyatakan universalitas syariat Islam antara lain firman Allah, “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا” [Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pemberi kabar gembira dan ancaman...]”⁵⁶ dan firman-Nya yang lain, “قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ” [Katakanlah [wahai Muhammad], "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepada kalian semua,]”⁵⁷ Universalitas risalah Nabi dalam ayat tersebut dinyatakan secara nyata oleh *ḍamīr kum* yang bersifat umum, kemudian dikuatkan lagi dengan kata *jamī'an*.⁵⁸ Sedangkan dari Sunnah antara lain sabda Rasulullah ﷺ tentang lima keistimewaan beliau yang tidak diberikan kepada para Rasul-Rasul sebelumnya, di antara keistimewaan yang beliau katakan, “وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَيُبعَثُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً” [Nabi-nabi sebelum saya diutus untuk kaum mereka masing-masing sedangkan saya diutus untuk seluruh manusia].”⁵⁹

Universalitas syariat Islam juga dipahami dari pendekatan Alquran dalam menyampaikan syariat Islam. Alquran sebagai sumber utama ajaran Islam secara umum –dengan beberapa pengecualian –hanya menyampaikan pokok-pokok ajaran Islam dan prinsip-prinsip dasar yang universal. Pokok-pokok ajaran Islam seperti: tauhid, kerasulan, perintah melaksanakan salat, zakat, puasa dan haji,

⁵⁶ Q.S. Saba`/34: 28.

⁵⁷ Q.S. al-A'rāf/07: 158.

⁵⁸ 'Āsyūr, *at-Tahrīr*, j. IX, h. 139.

⁵⁹ Al-Bukhāriy, *al-Jāmi'*, j. I, h. 167; Ahmad bin Syu'aib an-Nasā'iy, *al-Mujtabā min as-Sunan*, tahkik Abdul Fattāh Abu Guddah, (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1406H/1982) j. I, h. 209 dengan lafal *wa bu'istu ilā an-nāsi kāfatan wa kāna an-nabiyyu yub'asu ilā qaumih*; asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. XXII, 165.

dan lain sebagainya diperintahkan tanpa penjelasan teknis yang terperinci. Prinsip-prinsip dasar yang berlaku universal, misalnya: prinsip kemudahan dalam “... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...” [...Allah menghendaki bagi kamu kemudahan dan tidak menginginkan kesulitan...]⁶⁰, larangan melakukan perbuatan yang merusak dalam “وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ” [...dan Allah tidak menghendaki kerusakan].⁶¹, prinsip objektivitas dan keadilan dalam ayat “وَأَنْزَلْنَا ... مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ” [... dan Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan nacara [keadilan] supaya manusia menegakkan keadilan].⁶² Alquran tidak menguraikan syariat Islam secara terperinci, selain beberapa pengecualian yang sangat terbatas. Mukalaf –dalam hal ini ulama mujtahid –diberi tanggung jawab dan wewenang cukup luas untuk berijtihad mengistinbat hukum-hukum parsial secara optimal dari dalil-dalil yang muktabar dengan mempertimbangan maslahat dan mafsadat aktual. Allah ﷻ berfirman, “... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ” [... maka ambillah iktibar, hai orang-orang yang mempunyai wawasan].⁶³ Hadis sebagai penjabaran dan penjelasan teknis perintah-perintah dalam Alquran ternyata juga memberi ruang cukup luas untuk prinsip-prinsip dasar tersebut. Misalnya prinsip perlindungan terhadap hak hidup dan kepemilikan dapat dipahami dari hadis “... إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا” [... sesungguhnya darah kalian dan harta kalian haram atas kalian sebagaimana haramnya hari kalian ini...],⁶⁴

⁶⁰ Q.S. al-Baqarah/02: 185.

⁶¹ Q.S. al-Baqarah/02: 205.

⁶² Q.S. al-Hadid/57: 25.

⁶³ Q.S. al-Hasyr/59: 02.

⁶⁴ An-Naisābūriy, *al-Jāmi'*, j. IV, h. 39; Abu Daud Sulaiman Bin Asy'as as-Sijistāniy, *Sunan Abī Dāud*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, t.t.) j. II, h. 122; Muhammad Bin Yazīd Bin Abu 'Abdillāh al-Qazwainiy, *Sunan Ibn Mājah*, tahkik Muhammad Fu'ād Abd al-Bāqiy, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.) j. II, h. 1022.

prinsip larangan menimbulkan mudarat dalam hadis "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" [jangan berbuat mudarat, dan jangan menimpakan mudarat kepada orang lain],⁶⁵ dan kaidah yang mengatur batasan khamar dalam hadis, "مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ" [apa yang [jika dikonsumsi] dalam jumlah banyak memabukkan maka dalam jumlah sedikit [hukumnya juga] haram].⁶⁶ Rasulullah ﷺ dalam penjelasan hukum-hukum syariat muamalat terlihat menghindari perincian hukum kecuali sesuai kebutuhan pada saat itu, para sahabat dilarang menanyakan sesuatu yang jawabannya dapat menjadi ketetapan hukum mengikat yang di kemudian hari ternyata menimbulkan kesulitan bahkan mudarat, sebagaimana firman Allah,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ [Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Alquran itu diturunkan niscaya akan diterangkan kepadamu; Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun].⁶⁷

Penjelasan detail teknis ajaran Islam yang disampaikan Rasulullah ﷺ umumnya adalah tata cara ibadah ritual yang secara umum bersifat baku yang tidak berbeda dari waktu ke waktu. Adapun hukum-hukum yang berkaitan dengan muamalah dan perikehidupan bermasyarakat yang dinamis dan terus berkembang, yang oleh Ibnu 'Āsyūr disebut syariat, hadis-hadis yang menjelaskannya secara terperinci lebih bersifat kasuistik yang tidak hanya dapat dipahami sebagai ketentuan hukum yang berlaku umum, tetapi dapat juga ditafsirkan sebagai vonis terbatas untuk kasus dan individu tertentu. Larangan menulis hadis seperti dalam hadis "لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ" [jangan kalian tulis

⁶⁵ Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. V, h. 55, 56, j. XXV, h. 35, 37, j. XXXVII, h. 438, 441; Anas, *al-Muāṭa'*, j. IV, h. 1078.

⁶⁶ Muhammad Bin 'Īsā Abu 'Īsā at-Turmuḏīy, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ Sunan at-Turmuḏīy*, tahkik Muhammad Syākir dkk, (Beirūt: Dār at-Turās al-'Arabīy, t.t.) j. IV, h. 291, menurutnya hadis ini *ḥasan garīb*, menurut al-Albāniy *ḥasan ṣaḥīḥ*; As-Sijistāniy, *Sunan*, j. III, h. 368, disahihkan oleh al-Albāniy; asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. IX, h. 465.

⁶⁷ Q.S. al-Mā'idah/5: 101.

sesuatu [*yang kalian dengar*] dari saya kecuali Alquran!]⁶⁸ menurut Ibnu ‘Āsyūr bisa jadi dimaksudkan untuk vonis hukum terbatas tersebut, agar tidak dijadikan sebagai fatwa hukum yang mengikat dan berlaku umum.⁶⁹ Dengan demikian dalam proses istidlal dan istinbat hukum dari suatu hadis, penelitian dan analisis latar belakang suatu hadis secara komprehensif menjadi suatu kemestian untuk menghindari istinbat hukum yang keliru.

Universalitas syariat Islam tidak diartikan bahwa tradisi yang berlaku pada entitas masyarakat tertentu –masyarakat Quraisy misalnya –mengikat entitas sosial umat Islam yang lain sebagai syariat yang mengikat. Tradisi dimaksud bahkan juga tidak mengikat individu masyarakat tradisi itu sendiri, selain sebagai syarat jika telah disepakati bersama, dan bila ditentukan lain dapat saja ditinggalkan. Suatu tradisi baru mengikat sebagai syariat bilamana telah dikukuhkan oleh dalil yang muktabar sebagai syariat yang wajib sehingga berlaku umum mengikat semua entitas umat, tetapi jika legalitas yang diberikan hanya setingkat menghalalkan –sebagaimana umumnya tradisi yang dilegalisasi oleh syariat –dengan tidak adanya dalil yang menunjukkan larangan, maka mukalaf tetap memiliki pilihan melaksanakan atau mengabaikannya. Dengan demikian tradisi dimaksud tetap bersifat tidak mengikat. Legalisasi tradisi oleh syariat Islam tidak termasuk keistimewaan bagi bangsa Arab terutama bani Qurasy, tetapi juga berlaku bagi semua entitas masyarakat Islam lainnya; Tradisi-tradisi yang dimiliki oleh masing-masing entitas masyarakat Islam adalah halal sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Ini merupakan konsekuensi logis dari universalitas Islam.⁷⁰

Universalitas syariat Islam tidak menjadi sesuatu yang muskil karena fundamen hukum-hukum parsial syariat –sebagaimana dimaksud Ibnu ‘Āsyūr –

⁶⁸ Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. 17, h. 443; an-Naisābūriy, *al-Jāmi’*, j. VIII, h. 229 dengan beberapa perbedaan lafal.

⁶⁹ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 321.

⁷⁰ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 322-327.

adalah hikmah dan ilat yang bersifat logis, tidak berlawanan dengan fitrah sehingga mudah dikenali dan diterima oleh mukalaf lintas waktu dan tempat.⁷¹

Inilah yang memungkinkan dan memudahkan Islam dapat bersepadan dengan dinamika zaman sehingga berbagai kultur dan budaya mampu menerima dan beradaptasi dengan syariat Islam, merekonstruksi nilai-nilai dan tatanan yang mereka anut sebelumnya tanpa menimbulkan kesulitan yang berarti, tetapi memberikan pengaruh positif yang signifikan, bahkan mengantarkan mereka menjadi penentu arah sejarah dan peradaban, seperti pengalaman sejarah bangsa-bangsa Arab selain Quraisy, Persia, Koptik, Barbar, Turki, Tatar.

5. Kesetaraan

Islam melebur seluruh penganutnya dalam suatu wadah persaudaraan global, dinyatakan dalam Alquran *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* [Orang-orang beriman itu sungguh bersaudara...]⁷² Di antara substansi persaudaraan ialah kesetaraan dan persamaan hak masing-masing individu –dengan segala perbedaan yang ada di antara mereka –dengan memiliki hak-kewajiban yang sama terhadap syariat. Kesetaraan dimaksud harus dilandasi oleh fitrah sebagai karakter fundamental syariat Islam dan *maqāṣid*-nya. Kesetaraan dan persamaan yang sesuai fitrah, menurut Ibnu ‘Āsyūr ialah kesetaraan dan perlakuan yang sama terhadap seluruh individu meskipun memiliki berbagai perbedaan, sepanjang perbedaan dimaksud tidak mempengaruhi kontribusi masing-masing dalam upaya mewujudkan kemaslahatan kolektif. Dengan demikian kesetaraan dan persamaan hak dan kewajiban diberlakukan dalam hal-hal yang mana fitrah menghendaki adanya kesetaraan dan persamaan, sebaliknya dalam perkara kesetaraan dan perlakuan yang sama bertentangan dengan fitrah maka syariat tidak memaksakannya. Masing-masing keadaan disebutkan dalam Alquran; bandingkan antara firman Allah,

⁷¹ *Ibid*, h. 317-318

⁷² Q.S. al-Hujurāt/49: 10

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
[Hai orang-orang

yang beriman, jadilah kamu orang-orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu, jika ia kaya ataupun miskin, karena Allah lebih tahu dengan kemaslahatannya, maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu agar kalian dapat⁷³ berbuat adil...]⁷⁴

dengan firman-Nya yang lain,

لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ
[... tidak sama di antara kamu
orang yang menafkahkan [hartanya] dan berperang sebelum penaklukan
[Makkah] –mereka lebih tinggi derajatnya –dari orang-orang yang menafkahkan
hartanya dan berperang setelah itu. Allah menjanjikan kepada masing-masing
mereka [imbalan] terbaik, dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan].⁷⁵

Pada ayat pertama mukalaf diperintahkan dalam menegakkan keadilan dan memberi kesaksian untuk bertindak seadil-adilnya tidak membiarkan relasinya dengan para pihak dan keadaan para pihak yang bersengketa mempengaruhi keputusan atau kesaksiannya; siapapun adanya mereka, harus diperlakukan dengan cara yang sama.⁷⁶ Adapun ayat kedua menerangkan perbedaan kedudukan di antara indivi-individu umat berdasarkan nilai kontribusinya terhadap kemaslahatan umat.⁷⁷

Penyetaraan kedudukan mukalaf oleh syariat ditinjau dari kesetaraan kodrat manusia di mana perbedaan yang ada hanyalah media identifikasi yang tidak menentukan kuantitas dan kualitas kontribusi masing-masing terhadap kemaslahatan alam yang menjadi salah satu tujuan penciptaan manusia. Mereka

⁷³ Menurut Ibnu ‘Āsyūr dalam *at-Taḥrīr* terdapat dua kemungkinan tafsir frasa “*an ta’dilū*” berdasarkan huruf jar (*li -ta’līl* atau ‘an) yang ditentukan sebagai yang tersembunyi setelah huruf an, jika yang ditentukan *li* maka maknanya seperti disebutkan di atas, dan jika ditentukan huruf ‘an maka maknanya “dan janganlah kalian mengikuti hawa nafsu menyimpang dari keadilan.” [‘Āsyūr, *at-Taḥrīr*, j. V, h. 2277].

⁷⁴ Q.S. an-Nisā’/04: 135.

⁷⁵ Q.S. al-Ḥadīd/57: 10.

⁷⁶ ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr*, j. V. h. 224-227.

⁷⁷ *Ibid*, j. XXVII, h. 376.

semua memiliki kodrat yang sama sebagai keturunan Adam ﷺ, oleh karena itu mereka memiliki hak yang sama untuk hidup selayaknya manusia dengan fitrahnya tanpa memandang warna kulit, rupa, garis keturunan, dan daerah tempat tinggal masing-masing. Asas kesetaraan ini kemudian terintegrasi ke dalam syariat yang mengatur *ḍarūriyāt* dan *ḥājīyāt*, di mana setiap individu memiliki kedudukan yang sama dalam pemenuhan masalah *ḍarūriyāt* dan *ḥājīyāt* mereka masing-masing sebagai bagian dari kolektifitas umat. Oleh karena itu asas kesetaraan tidak diberlakukan bilamana dalam hal-ha tertentu penyetaraan menimbulkan mudarat yang lebih besar dari masalah kesetaraan itu sendiri, semisal hak melakukan transaksi muamalat yang tidak setara antara budak dengan orang yang merdeka, di mana budak tidak diperkenankan melakukan transaksi tanpa izin majikannya demi kemaslahatan majikan sebab budak dan semua hartanya adalah milik sang majikan. Demikian juga anak yang belum mumayiz tidak diperkenankan bertransaksi tanpa izin walinya; kesetaraan tidak berlaku di sini demi kemaslahatan yang lebih besar.⁷⁸

Menurut Ibnu ‘Āsyūr terdapat faktor tidak berlakunya kesetaraan, yaitu: *jibilah*, *syar’iyyah*, *sosial*, dan *politis*, yang masing-masing dapat bersifat permanen dan bisa bersifat temporer.⁷⁹

- a. Faktor *jibilah* ialah yang berhubungan dengan ciptaan dasar mukalaf seperti perbedaan laki-laki dan perempuan yang mempengaruhi sebagian hukum syariat, di antaranya hak pengasuhan anak sebelum balig bilamana terjadi perceraian antara suami istri, perbedaan tanggung jawab dan kewajiban suami-istri, dan ketidaksetaraan wanita dengan laki-laki dalam urusan kepemimpinan dan pemerintahan. Termasuk *jibilah* karakter yang tumbuh dan berkembang berkat proses dan upaya tertentu sehingga memberi nilai lebih dan perbedaan, seperti kemampuan untuk menganalisis dan memecahkan persoalan yang rumit yang diperoleh melalui

⁷⁸ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 330-331.

⁷⁹ ‘Āsyūr, *Uṣūl*, h. 154.

proses belajar yang sungguh-sungguh, sehingga seorang yang berilmu atau memiliki keahlian khusus tertentu tidak dapat disamakan dengan orang awam dalam segala sesuatu yang menyangkut keahlian yang bersangkutan. Oleh karenanya seorang mujtahid yang salah dalam ijtihadnya berbeda kedudukannya dengan orang awam yang berani melakukan ijtihad.⁸⁰

- b. Faktor syariat ialah perbedaan yang hubungannya dengan deligitimasi kesetaraan diketahui tidak cukup hanya dengan memperhatikan faktor jibilah akan tetapi dari isyarat-isyarat syariat melalui kaidah-kaidah umum maupun kesimpulan dari berbagai hukum parsial. Misalnya perbedaan laki-laki dan wanita dalam hukum poligami di mana wanita tidak diperkenankan berpoliandri. Pembedaan ini dilatarbelakangi oleh kaidah *ḥifẓ al-ansāb*, karena poliandri akan menimbulkan konflik dan kekacauan nasab. Demikian juga ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan dalam kesaksian di mana kesaksian wanita terbatas pada perkara yang menyangkut harta kepemilikan yang dipahami dari berbagai persoalan fiqh parsial. Perbedaan kodrat semata antara laki-laki dan wanita terlihat tidak cukup kuat untuk menghalangi kesetaraan kesaksian laki-laki dengan kesaksian wanita.⁸¹
- c. Faktor sosial ialah hal-hal yang demi kemaslahatan umum mengharuskan kesetaraan tidak dapat dijadikan fundamen suatu hukum, baik yang bersifat filosofis maupun tradisi yang telah menjadi kesepakatan yang mengikat. Yang pertama seperti keharusan untuk tidak menyamakan antara orang yang ahli dengan orang awam dalam pengambilan kebijakan menyangkut kepentingan orang banyak. Yang kedua seperti ketidaksetaraan kesaksian budak

⁸⁰ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 334-335.

⁸¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 335.

dengan kesaksian orang merdeka, di mana dalam hal-hal tertentu kesaksian budak tidak dapat diterima.⁸²

- d. Faktor politis ialah hal-hal yang berpengaruh terhadap kepentingan dan kemaslahatan politis umat yang mengharuskan tidak diberlakukannya asas kesetaraan dalam penerapan hukum antara satu atau sekelompok individu dengan yang lainnya atau antara suatu situasi dengan situasi lainnya demi kemaslahatan politik dan pemerintahan. Hal ini dapat bersifat permanen maupun temporer. Misal faktor politik permanen ialah keistimewaan bani Quraysy untuk menjadi pemimpin umat. Sedangkan yang bersifat temporer seperti sabda Rasulullah ﷺ dalam peristiwa *Fathu Makkah*, "Siapa yang memasuki rumah Abu Sufyan maka dia aman!"⁸³

6. Substansialitas Hukum

Berkaitan dengan universalitas syariat Islam, *maqāṣid asy-syarī'ah* dari hukum-hukum syariat *taklifiy* maupun *wad'iy* ialah implementasi hukum yang relevan pada setiap ahwal, karakter, dan perbuatan yang menjadi bagian dari tindak tanduk mukalaf baik secara individual maupun kolegal, berdasarkan *substansi* yang menjadi maslahat atau mafsadat yang terdapat pada masing-masing ahwal, karakter, dan perbuatan dimaksud. Diksi dalam suatu nas yang menjadi term atau nama istilah untuk suatu aktivitas, dan wujud visual aktivitas itu sendiri, menurut Ibnu 'Āsyūr hanyalah alat identifikasi substansi yang menjadi alasan *tasyrī'* hukum.⁸⁴ Oleh karena itu mengaitkan hukum dengan term atau dengan wujud visual tindakan hukum tanpa memperhatikan *substansi*-nya akan menghasilkan istinbat hukum dan fatwa yang keliru. Sebagai misal, Ibnu 'Āsyūr mengkritik pendapat yang mengharamkan *babi laut* atas dasar bahwa hewan tersebut disebut *babi* tanpa mempertimbangan perbedaan substansial

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid*, 336.

⁸⁴ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 347.

antara *babi (khinzīr)* darat yang diharamkan oleh nas dan *babi laut (khinzīr al-baḥr)*, mamalia laut yang lebih banyak kemiripannya dengan paus. Menurut hewani ini lebih tepat dikiaskan dengan paus, karena sama-sama mamalia laut, karena substansi keharaman babi (*khinzīr*) bukan sebutan *babi*, tetapi *substansi* yang logis dan dapat dianalisis seperti: pola hidup, pola makan, dan dampaknya terhadap kesehatan manusia yang mengonsumsi. Kekeliruan ijtihad yang disebabkan oleh paradigma yang mengaitkan hukum dengan wujud visual suatu aktivitas semata dicontohkan dengan pendapat yang mengharamkan pernikahan di mana seorang laki-laki menikahi seorang wanita dengan mahar yang sesuai, dan wali si wanita juga menikahi wanita yang mana laki-laki pertama adalah walinya, dengan mahar yang sama. Secara visual proses pernikahan ini serupa dengan pernikahan *syigār* yang diharamkan, tetapi tidak tepat jika disamakan hukumnya karena substansi larangan pernikahan *syigār* ialah perlindungan hak wanita atas mahar, sedangkan dalam pernikahan yang disebutkan di atas pihak wanita, masing-masing tidak kehilangan hak maharnya.

Konsekuensi logis dari diksi yang telah menjadi term syariat dalam penggunaan oleh mukalaf, ia harus merujuk kepada *substansi* yang dipandang jadi pertimbangan syariat pada periode *tasyrī'* ketika mematenkan kata terpilih menjadi istilah dengan definisi tertentu. Jika penggunaan suatu istilah tersebut kemudian mengalami pergeseran makna, maka hukumnya didasarkan pada *substansi* faktual perbuatan hukum yang dimaksud dengan kata atau istilah tersebut, tidak merujuk kepada definisi formal sebelumnya. Unsur-unsur peradaban dan budaya yang dinamis memberi pengaruh besar terhadap bahasa dan tradisi berbahasa, istilah-istilah yang dipergunakan untuk mengungkapkan bentuk akad dan transaksi tertentu, dari waktu ke waktu, mengalami pergeseran makna bahkan saling dipertukarkan satu sama lain. Misalnya jika seseorang menyatakan memberikan *'aṭāya* (pemberian) kepada seseorang dengan syarat ia tetap berhak memanfaatkan pemberian tersebut hingga meninggal; maka ini diidentifikasi sebagai wasiat bukan *'aṭāya*; bila seorang laki-laki berkata kepada laki-laki lain, "Saya hibahkan kepadamu putriku Fulanah dengan mahar sekian!"

maka yang berlaku adalah hukum pernikahan yang sah bukan akad hibah yang rusak, karena hukum dikaitkan dengan *substansi* bukan nama dan istilah.⁸⁵

Dikaitkannya hukum dengan substansi –bukan dengan nama sebutan dan wujud visual –tindakan hukum memungkinkan implementasi hukum-hukum syariat secara relevan dan tepat pada setiap kondisi, karakter, dan bentuk setiap aktivitas individual dan kolegal mukalaf secara luas dan menyeluruh, sekaligus membatalkan upaya manipulasi hukum melalui *hiyal*.

Substansi suatu tindakan hukum, menurut Ibnu ‘Āsyūr adakalanya berupa karakter khusus yang spesifik yang disebut *ilat*, adakalanya berupa karakter umum yang diidentifikasi sebagai *maqāṣid qarībah* dan *maqāṣid ‘āliyah*.⁸⁶ *Ilāt* menjadi landasan analogi hukum dengan metode kias, sedangkan *maqāṣid qarībah* dan *maqāṣid ‘āliyah* adalah landasan analogi hukum dengan metode *maṣlahah mursalah*.⁸⁷

Ibnu ‘Āsyūr menolak legalitas *hiyal* sebagai salah satu sumber hukum syariat, dan menyatakan, “*wa lā syakk fī anna al-ḥiyal bāṭil* (dan tidak ada keraguan bahwa *hiyal* adalah batil).”⁸⁸ *Ḥiyal* menurutnya adalah upaya memanipulasi perbuatan yang dilarang oleh syariat supaya terlihat sebagai perbuatan yang diperbolehkan, atau akad yang tidak sah secara syariat agar terlihat sebagai akad yang sah, dengan motif menghindari sanksi terhadap tindakan melanggar syariat dengan sengaja. Dengan demikian substansi *hiyal* ialah upaya mendeligitimasi hukum yang menjadi *maqāṣid Syarī’ah*, hal mana tidak terdapat pada kasus-kasus yang dipandang sebagai bentuk *hiyal* yang *syar’iy*, sehingga tidak tepat jika dikategorikan sebagai *hiyal* dengan pengertian terminologi.

⁸⁵ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 346-349.

⁸⁶ Ibnu ‘Āsyūr dalam hal ini mengelompokkan *Maqāṣid* menjadi *qarībah* dan *‘āliyah*. *Maqāṣid qarībah* seperti perlindungan terhadap nyawa, agama dsb. *Maqāṣid ‘āliyah* ialah: mewujudkan kemaslahatan dan mengentaskan mafsadat. [lihat: Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 350]

⁸⁷ Tentang *maṣlahah mursalah* lihat hlm.

⁸⁸ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 355.

7. *Sadd az-Zarī'ah*

Sadd az-zarī'ah adalah kata majemuk terdiri atas *sadd* yang berarti menutup, dan *zarī'ah* yang berarti sarana menuju sesuatu.⁸⁹ Dalam terminologi Usul Fikih *zarī'ah* lebih umum diidentikkan dengan yang berakhir pada mafsadat sehingga harus ditutup supaya tidak menimbulkan mafsadat (*sadd az-zarī'ah*), sedangkan *zarī'ah* menuju maslahat sudah selayaknya dibuka (*fath az-zarī'ah*),⁹⁰ hanya *saja* penamaan ini kalah populer dari *maṣlahah mursalah*. Secara peristilahan menurut Ibnu 'Āsyūr *sadd az-zarī'ah* di kalangan fukahak dikenal dengan pembatalan terhadap perbuatan-perbuatan yang menyebabkan terjadinya mafsadat sedangkan perbuatan itu sendiri pada dasarnya tidak merusak.⁹¹ Sedangkan di kalangan ulama Usul Fikih, menurut Wahbah az-Zuhailiy, ialah larangan terhadap segala sesuatu yang mengantarkan kepada sesuatu yang terlarang dan mengandung mafsadat atau mudarat.⁹²

Sadd az-zarī'ah sebagai *maqāṣid Syarī'ah*, menurut Ibnu 'Āsyūr, dipahami dari pendekatan dan metode syariat dalam membina hukum-hukum dan merealisasikan tujuannya.⁹³ Allah ﷻ ketika mengharamkan suatu perbuatan juga mengharamkan perbuatan lain yang menyebabkan terjadinya perbuatan diharamkan tersebut. Misalnya pengharaman zina, syariat juga mengharamkan perbuatan-perbuatan lain yang dapat menyebabkan terjadinya perbuatan zina, seperti: khalwat laki-laki dengan perempuan yang bukan mahram, menyingkapkan dan memperlihatkan aurat kepada lawan jenis, ikhtilat laki-laki dan perempuan yang bukan mahram, bahkan memandang perempuan yang bukan mahram tanpa alasan yang dibenarkan. Perbuatan-perbuatan tersebut tidak secara langsung bertentangan dengan *maqāṣid syarī'ah* yang menjadi ilat

⁸⁹Ābādiy, *al-Qāmūs*, j. I, h. 927.

⁹⁰Al-Judaiyi', *Taisīr*, h. 203-204.

⁹¹'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 365.

⁹²Az-Zuhailiy, *al-Wajīz*, h. 108.

⁹³'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 367-368

larangan perbuatan zina –yaitu melindungi nasab –tetapi karena membuka peluang terjadinya perbuatan zina, dan di sisi lain tidak memiliki masalah umum yang signifikan, selain itu pelarangan perbuatan-perbuatan dimaksud tidak menimbulkan kesulitan yang berarti, baik karena memang tidak mengandung kesulitan sama sekali atau karena terdapat alternatif lain menggantikan fungsi perbuatan dimaksud. Adapun jika larangan tersebut menimbulkan mafsadat lain yang lebih besar seperti kesulitan yang tidak ada jalan keluarnya maka *sadd az-zarī'ah* tidak dapat diberlakukan. Bandingkan misal di atas dengan menyewa dan menempati rumah yang bersebelahan dengan rumah lawan jenis yang bukan mahram: hukum asal menyewa rumah itu untuk ditempati adalah mubah; tinggal bersebelahan rumah dengan lawan jenis yang bukan mahram dapat memancing perbuatan zina antar tetangga, tetapi syariat tidak melarang akad sewa-menyewa seperti ini karena larangan tersebut dipastikan menimbulkan persoalan lain yang memiliki tingkat kesulitan besar bagi mukalaf. Kemungkinan terjadinya perbuatan zina yang dikhawatirkan pada kasus ini tidak sebesar kemungkinan terjadinya mafsadat yang dihadapi oleh mukalaf; selain itu terdapat sejumlah alternatif pencegahan terhadap perbuatan zina yang dikhawatirkan, misalnya: pagar pembatas, memasang tirai, pengaturan jadwal keluar dan tinggal di rumah, dan sebagainya.

Menerima *sadd zarī'ah* sebagai salah satu *maqāsid Syarī'ah* identik dengan mengakui eksistensi *sadd zarī'ah* sebagai sumber hukum Islam. Ibnu 'Āsyūr dalam hal ini sejalan dengan pandangan umum mazhabnya, Mazhab Maliki⁹⁴ demikian juga dengan *Ḥanābilah*.⁹⁵ Hanya saja Ibnu 'Āsyūr menjadikan pertimbangan masalah-mafsadat sebagai kemestian dalam implementasi *sadd zarī'ah* untuk menghindari sikap *guluw* atau berlebih-lebihan dalam menetapkan hukum haram. Untuk itu menurutnya sebelum mengharamkan sesuatu melalui *sadd az-zarī'ah* perlu diperhatikan tiga hal berikut:

⁹⁴At-Ṭālib, *Īṣāl*, h. 40.

⁹⁵Abdullah bin Abd al-Muḥsin at-Turkiy, *Uṣūl Mazhab al-Imām Aḥmad: Dirāsah Uṣūliyyah al-Muqāranah*, cet. 3, (t.t.p.: Mu`assasah ar-Risālah, 1410H/1990M) h. 515.

- a. perbandingan antara maslahat tindakan hukum yang pertama awal dengan mudarat tindakan hukum lain yang disebabkan;
- b. tingkat kebutuhan mukalaf terhadap tindakan hukum awal dan peluang terjadinya mafsadat yang diakibatkan oleh tindakan hukum lain yang menyertainya;
- c. alternatif lain yang memberikan fungsi maslahat yang setara dengan maslahat tindakan hukum awal.

Dengan demikian suatu perbuatan mubah yang dapat menimbulkan perbuatan lain yang diharamkan hukumnya menjadi haram jika mafsadat perbuatan haram yang ditimbulkannya itu lebih besar daripada maslahat perbuatan awal yang mubah, kemungkinan terjadinya perbuatan haram lebih besar daripada peluang upaya pencegahan, dan status haram dimaksud tidak menimbulkan kesulitan umum karena ada alternatif lain untuk menghasilkan manfaat yang sebanding dengan manfaat perbuatan awal, sebagaimana dapat dilihat pada contoh kasus di atas.⁹⁶

8. Supremasi Hukum

Syariat Islam –sebagaimana telah diterangkan sebelumnya –diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan alam yang dimulai dengan kemaslahatan manusia sebagai unsur penentu dengan dijadikannya mereka sebagai *khalifah*. Kemaslahatan dimaksud mustahil terwujud jika hukum-hukum syariat tidak ditaati dan tidak dihormati, dengan demikian supremasi hukum adalah bagian dari *maqāṣid asy-syarī'ah*.⁹⁷

Menurut Ibnu 'Āsyūr upaya syariat agar hukum dihormati dan ditegakkan dalam segala kondisi terlihat dari dua pendekatan yang berbeda sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi mukalaf:

⁹⁶ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 365-370.

⁹⁷ *Ibid*, h. 376.

Pertama: ketegasan dan disiplin yang tinggi melalui peringatan keras dan ancaman sanksi terhadap tindakan melanggar hukum, seperti firman Allah “ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ [...] itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim],”⁹⁸ dan tidak sedikit ayat-ayat dengan maksud yang sama. Rasulullah ﷺ juga bersabda, “ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا ” لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ [Siapa yang mengerjakan suatu amalan yang tidak sesuai dengan perintah kami maka dia (amalan itu) ditolak].”⁹⁹ Berikutnya disyariatkan pembentukan pemerintahan dan perangkat hukum yang memiliki tanggung jawab dan kewenangan pelaksanaan upaya-upaya penegakan hukum. Demikian *qāḍi* dan pejabat ditempatkan di wilayah-wilayah yang jauh dari pusat pemerintahan Islam semenjak zaman Rasulullah ﷺ.

Kedua: kemudahan dan toleransi dalam batas-batas yang tidak melanggar *maqāṣid asy-syarī'ah*. Menurut Ibnu ‘Āsyūr ini tercermin dari tiga aspek: (1) karakter dasar syariat Islam itu sendiri, *samāḥah*;¹⁰⁰ (2) rukhsah atau perubahan hukum menjadi lebih ringan daripada yang semestinya dalam situasi darurat yang mana kemaslahatan yang diharapkan dari pelaksanaan hukum secara semestinya tidak sepadan dengan mudarat yang ditimbulkan oleh pelaksanaan hukum pada kondisi darurat di maksud; (3) hikmah, ilat hukum, batasan-batasan tertentu yang memungkinkan dan memudahkan implementasi hukum terhadap berbagai tindakan hukum mukalaf meskipun tindakan-tindakan tersebut tidak disebut secara khusus oleh nas-nas Alquran maupun Hadis sehingga tidak ada alasan bagi mukalaf untuk tidak menegakkan hukum.

⁹⁸ Q.S. al-Baqarah/02: 229.

⁹⁹ Al-Bukhāri, *al-Jāmi'*, j. I, h. 366; an-Naisābūriy, *al-Jāmi'*, j. V, h. 132; Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. XLII, h. 62.

¹⁰⁰ Lihat tesis ini, h. 103

Yang menarik dari pemaparan Ibnu 'Āsyūr di atas, ia memposisikan rukhsah tidak semata wujud toleransi syariat bagi mukalaf tetapi juga sebagai upaya penegakan supremasi hukum, bahwa dalam kondisi dan situasi apapun hukum tetap ditegakkan. Rukhsah, meskipun secara formal menggugurkan atau mengurangi kewajiban, atau membolehkan perbuatan yang semula terlarang dengan legitimasi syariat bukan upaya manipulasi hukum oleh mukalaf, tetapi alternatif yang diberikan syariat agar hukum tetap ditegakkan dan dijunjung tinggi. Inilah perbedaan esensial antara rukhsah dan *hiyal*.

9. *Al-Ḥurriyah*

Al-ḥurriyah (kebebasan) secara denotatif adalah antonim *'ubūdiyyah* (perbudakan), dan secara konotatif digunakan sebagai lawan kata terbelenggu dan tercekak, yaitu hak bertindak sesuai hukum untuk diri sendiri seperti yang dikehendaki tanpa terhalang.¹⁰¹ Disebut demikian karena orang yang terikat atau dicekal aktivitasnya sangat terbatas dan tergantung kepada orang lain seperti keadaan seorang budak yang tindak tanduknya tidak lepas dari izin tuan pemiliknya. *Al-ḥurriyah* dengan kedua maknanya, denotatif dan konotatif, menurut Ibnu 'Āsyūr merupakan bagian dari *maqāṣid asy-Syarī'ah al-'āmah* sebagaimana dipahami dari analisis terhadap sejumlah hukum syariat.

Al-ḥurriyah dengan makna denotatif sebagai *maqāṣid Syarī'ah* dipahami dari berbagai hukum yang menunjukkan upaya intensif Islam mengentaskan perbudakan. Berbagai faktor perbudakan sebelum kedatangan Islam diharamkan dengan menyisakan orang kafir tertawan dalam perang sebagai satu-satunya faktor diperbudakkan, sebaliknya berbagai cara dijadikan sebagai jalan pemerdekaan budak, seperti: salah satu tempat penyaluran zakat mal,¹⁰² sebagai opsi penebus sejumlah pelanggaran syariat Islam yang dilakukan oleh

¹⁰¹Pemakaian kata *ḥurriyah* dengan makna ini menurut Ibnu 'Āsyūr pertama kali oleh Arab keturunan pada awal abad ketiga belas hijriyah seiring terjadinya revolusi Prancis. ('Āsyūr, *Uṣūl an-Niẓām*, h. 160).

¹⁰²Lihat Q.S. at-Taubah/09: 60.

mukalaf;¹⁰³ *kitābah* atau pemerdekaan budak oleh majikan dengan ketentuan bahwa budak menebus dirinya sendiri dengan sejumlah harta tertentu secara angsuran¹⁰⁴ dan; *tadbīr* atau kemerdekaan yang diberikan majikan kepada budaknya yang berlaku jika majikan telah meninggal.¹⁰⁵ Di samping itu dituntut perlakuan yang lebih manusiawi terhadap budak dan dilarang mempekerjakan mereka di luar kemampuan dan dengan cara yang dapat mencelakakan. Fenomena ini menunjukkan kehendak syariat untuk menghapuskan perbudakan secara persuasif bukan dengan mengharamkan secara spontan, guna menghindari mafsadat yang lebih besar daripada perbudakan itu sendiri, mengingat pada saat itu ketergantungan terhadap tenaga budak sangat tinggi bahkan dapat dikatakan telah menjadi kebutuhan pokok rumah tangga pada umumnya. Larangan yang diturunkan secara sekaligus akan menimbulkan gejolak sosial yang buruk dan berdampak luas. Adapun perbudakan yang tetap dilegalkan terbatas terhadap orang-orang kafir yang menjadi tawanan perang merupakan sanksi yang setimpal dengan upaya mereka memerangi agama Allah.¹⁰⁶

Adapun *al-ḥurriyah* dengan makna konotatif, sejumlah fenomena hukum dalam syariat Islam menjadi indikator eksistensinya sebagai *maqāṣid Syarī'ah*. Fenomena-fenomena dimaksud berkaitan erat dengan fundamental aspek keyakinan, perkataan, dan perbuatan dengan konklusi bahwa setiap individu di bawah naungan pemerintah Islam bebas beraktivitas melakukan segala sesuatu yang diizinkan secara syariat menurut ketentuan dan aturan syariat, tidak

¹⁰³Seperti: kafarat pembunuhan (Q.S. an-Nisā'/04: 92); kafarat sumpah (Q.S. al-Mā'idah/05: 89); kafarat zihar (Q.S. al-Mujādalah/57: 03); kafarat menggauli istri di siang Ramadhan (al-Bukhāriy, *al-Jāmi'*, j. I, h.335; Muslim, *al-Jāmi'*, j. III, h. 128; As-Sijistāniy, *Sunan*, j. II, h. 286; at-Turmuḏīy, *al-Jāmi'*, j. II, h. 94; al-Qazwainiy, *Sunan*, j. III, h. 102; Muhammad bin Ḥibbān bin Aḥmad at-Tamīmiy al-Bustiy, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, tahkik Syu'aib al-Arnā'ūṭ, (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1414H/1993), j. VIII, h. 294).

¹⁰⁴Lihat Nāyif bin 'Āliy bin Abdullāh al-Qifāriy, *Kassāyf al-Qinā' an Mukhtaṣar Abi Syujā'* (Riyād: t.p, t.t.) h. 428.

¹⁰⁵*Ibid*, h. 427.

¹⁰⁶'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 391-395.

dibenarkan seseorang dibebani lebih dari itu. Kebebasan berkeyakinan ditunjukkan dengan mengecam dan membatalkan ajaran yang memaksakan suatu kepercayaan tanpa berusaha memahami, tanpa argumentasi dan dalil, sebaliknya memerintahkan untuk menyampaikan fakta dan argumentasi yang kuat dalam mendakwahkan akidah Islam; berdialog dengan cara yang baik dengan pihak-pihak yang menentang; berupaya membawa mereka kepada kebenaran dengan penuh hikmah, nasehat yang tulus, dan berdebat dengan cara terbaik jika diperlukan bukan dengan pemaksaan. Keanekaragaman mazhab Fikih menunjukkan pengakuan dan perlindungan Islam terhadap kebebasan berpendapat dan menyampaikan pendapat. Tidak ada pembenaran untuk memaksakan suatu mazhab tertentu dan memberangus yang lain; perbedaan pendapat hukum menjadi –tidak lebih dari –wacana yang menjadi topik perdebatan dalam penelitian hukum yang dinamis dan berkelanjutan dengan segala dinamikanya. Bahwa dalam perkembangan selanjutnya empat atau lima mazhab Fikih saja yang tetap eksis, tidak lepas dari upaya kodifikasi dan penyebaran yang dilakukan oleh tokoh-tokoh kunci pengikut masing-masing mazhab. Tidak ada keharusan bagi pengikut mazhab tertentu untuk melakukan taklid secara total, sebab itu tidak sedikit dalam suatu persoalan ditemukan lebih dari satu pendapat hukum dalam satu mazhab hingga polemik antara murid dengan gurunya. Ini bukanlah suatu fenomena yang ganjil sebab Rasulullah ﷺ bersabda,

نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبْلَغَهُ قُرْبَ حَامِلٍ فَقِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ
وَرُبَّ حَامِلٍ فَقِهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ [Semoga Allah menjadikan elok orang yang
mendengarkan suatu hadis dari kami, memahaminya, supaya ia dapat menyampaikannya; tidak sedikit orang yang menyampaikan ilmu kepada orang yang lebih ahli daripada dirinya, dan tidak sedikit pula pembawa ilmu bukanlah ahli ilmu].¹⁰⁷

¹⁰⁷As-Sijistāni, *Sunan*, j. III, h. 360; at-Turmuḏiy, *al-Jāmi'*, j. V, h. 33; al-Qazwainiy, *Sunan*, j. I, h. 83; asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. III, h. 225; j. IV, h. 80, 82; j. V, h. 183; j. XXI, h. 60; Muhammad bin Abdullāh bin al-Ḥākim an-Naisābūriy, *al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain* tahkik Muṣṭafā 'Abd al-Qadīr al-'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411H/1990M) j. I, h. 162, 164.

Kebebasan berpendapat juga dipahami dari sejumlah hukum parsial semisal tidak sahnya ikrar dan berbagai akad yang dilakukan di bawah ancaman dan pemaksaan.¹⁰⁸

Setiap individu, untuk keperluan pribadi, pada dasarnya bebas melakukan tindakan hukum yang diperkenankan syariat dengan atau tanpa memanfaatkan sumber daya yang diperbolehkan, baik bersifat yang terbatas maupun yang bersinggungan dengan kepentingan individu lain selama tindakan dimaksud tidak merugikan kepentingan lain dimaksud. Dalam hal tindakan hukum individu berdampak terhadap kepentingan dan kebebasan individu lain maka syariat mengatur sedemikian rupa agar tidak ada pihak yang dirugikan. Legitimasi syariat terhadap tindakan hukum oleh mukalaf yang secara sadar melepaskan hak dan kepentingannya kepada pihak lain –berupa sedekah, wakaf, hibah, hadiah, dan sebagainya –merupakan bagian dari aturan dimaksud yang mengindikasikan kebebasan bertindak sebagai *maqāṣid Syarī'ah*, sebagaimana diindikasikan juga oleh larangan melakukan perbuatan yang merugikan pihak lain baik individu maupun umum, disertai dengan sanksi yang setimpal dan kewajiban mengganti kerugian yang ditimbulkan dengan yang sepadan. Penjatuan sanksi dan ganti rugi yang diwajibkan tersebut diatur oleh syariat agar tetap selaras dengan *maqāṣid syarī'ah* kebebasan bertindak individual melalui mekanisme peradilan dan menyerahkan kewenangan eksekusi kepada pemerintah yang sah, bukan kepada pihak yang dirugikan guna menghindari tindakan balas dendam dan melampaui batas.

10. Stabilitas dan Ketahanan Sosial

Ibnu 'Āsyūr menegaskan bahwa tujuan pokok syariat Islam ialah menciptakan tatanan umat yang kukuh dan stabil dengan mewujudkan semua kemaslahatannya dan menghindari segala sesuatu yang membawa kemudharatan baginya meskipun keterkaitan langsung hukum-hukum syariat lebih cenderung kepada tindakan individu-individu umat. Maslahat yang dituju tidak terhenti sampai di situ, karena kemaslahatan entitas umat tidak mungkin tanpa

¹⁰⁸Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 395-399;

terpenuhinya maslahat individu-individu yang membentuk entitas tersebut; bangunan akan kukuh dan bermutu tinggi jika terdiri atas bahan-bahan yang berkualitas tinggi pula. Allah ﷻ menganugerahkan pengelolaan alam dan pemanfaatannya untuk memenuhi kebutuhan entitas umat beriman yang saleh, bukan kepada individu-individu, sebagaimana firman-Nya,

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ
بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki
maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami
berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri
balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka
kerjakan].¹⁰⁹

Isim *syart* [*man*] termasuk kategori lafal *'ām*, yaitu lafal yang maksud dari maknanya mencakup seluruh individu atau zat yang dibahasakan melalaui lafal kata tersebut.¹¹⁰ Dalam ayat lain Allah berfirman,

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ
وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِهِمْ [dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara
kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan
menjadikan mereka berkuasa di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-
orang sebelum mereka berkuasa...]¹¹¹

Menurut Ibnu 'Āsyūr yang dimaksud dengan *orang-orang yang beriman* dalam ayat ialah entitas umat yang terdiri atas orang-orang yang secara umum beriman meskipun di tengah mereka ada segelintir orang-orang munafik dan orang-orang yang lemah iman, seperti yang terlihat pada komposisi penduduk Medinah beberapa tahun terakhir menjelang wafat Rasulullah ﷺ saat mana kekuatan Islam telah diakui dan pengaruhnya mulai meluas. Dengan demikian yang dimaksud bukan individu-individu beriman yang tidak terorganisir dan tidak terkoordinir. Anugerah keberkuasaan yang menunjukkan adanya kekuatan yang solid dan stabilitas yang kukuh diperoleh dengan iman dan amal saleh

¹⁰⁹Q.S. an-Nahl/16: 97.

¹¹⁰Abdul Wahhāb Khalāf, *ʿIlmu Uṣūl al-Fiqh* (t.t.p.: Dār ar-Rasyīd liṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1429H/2008M) h. 169-170.

¹¹¹Q.S. an-Nūr/24: 55.

(melakukan hal-hal yang bermaslahat) termasuk menjauhi mafsadat, di mana syariat menjadi acuan batasan maslahat dan mafsadat dimaksud.¹¹²

Kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat ialah kemaslahatan kolegal umat, sedangkan kemaslahatan individual adalah wasilah untuk mewujudkannya. Oleh karena itu implementasi *rukḥṣah*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *sadd az-zarī'ah* yang berhubungan erat dengan kemaslahatan harus berorientasi pada keumuman umat tidak berhenti pada kemaslahatan individual. Rukhsah umumnya dihubungkan dengan situasi darurat yang dihadapi oleh individu-individu umat hingga diberikan kemudahan oleh Allah seperti dalam firman-Nya, *فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ* [... maka barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya...].¹¹³ Jika diperhatikan sejumlah hukum muamalat yang diperbolehkan syariat terlihat tidak memenuhi formalitas ketentuan jual beli, spekulatif, dan berpotensi menimbulkan kerugian pada salah satu pihak, seperti akad salam; komoditi yang menjadi objek akad sebagai salah satu rukun jual beli belum tersedia pada saat akad dilangsungkan dan pembayaran sesuai dengan harga yang telah disepakati dilaksanakan. Namun demikian, syariat mengesahkan akad ini karena kebutuhan para petani terhadap modal kerja jika tidak terpenuhi akan menyebabkan produksi pangan tersendat sehingga berdampak negatif terhadap kemaslahatan umum berupa pemenuhan kebutuhan pangan. Dengan demikian dipahami bahwa legalisasi akad salam merupakan rukhsah yang disebabkan oleh maslahat *ḥājīyah* umum kemudian diformalkan sebagai ketentuan hukum syariat yang berlaku tidak terbatas waktu karena kebutuhan terhadap maslahat ini bersifat permanen. Ini tidak diartikan bahwa rukhsah tidak berlaku untuk maslahat *ḥājīyāt* umum yang bersifat temporer mengingat rukhsah yang diberikan kepada mukalaf seperti dinyatakan ayat di atas bersifat individual dan temporer, dan *al-maṣlaḥah al-āmah ka ad-darūrah al-khaṣṣah* (kemaslahatan umum [berlaku] seperti

¹¹² 'Āsyūr, *at-Taḥrīr*, h. 281-283.

¹¹³ Q.S. al-Baqarah/02: 173.

kebutuhan darurat khusus).¹¹⁴ Demikian pula dengan implementasi *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd aẓ-ẓarī'ah*. Mukalaf tidak dapat dibebani ketentuan yang mengikat dengan dalil *maṣlaḥah mursalah* kecuali jika masalah tersebut berkaitan dengan kepentingan umum bukan maslahat khusus.¹¹⁵ Sebaliknya sesuatu yang senyatanya halal tidak dapat diharamkan dengan dalil *sadd aẓ-ẓarī'ah* kecuali jika mudarat yang ditimbulkannya merugikan kepentingan umum bukan semata kepentingan individu-individu tertentu.¹¹⁶

C. Rangkuman

Maqāṣid asy-syarī'ah al-āmmah menurut Ibnu 'Āsyūr ialah sifat khas, tujuan umum, dan prinsip dasar, yang terkandung dalam seluruh pembentukan seluruh atau sebagian besar hukum-hukum syariat. Ia tidak mengerucutkan *maqāṣid* umum syariat Islam pada *dar' al-mafāsid wa jalb al-maṣāliḥ* (mencegah kerusakan dan mewujudkan kemaslahatan) semata, sebagaimana dikemukakan oleh tokoh-tokoh sebelumnya semisal al-Gazali. Lebih lanjut Ibnu 'Āsyūr mengemukakan sejumlah poin *maqāṣid asy-syarī'ah al-āmmah* dimaksud, yaitu: *selaras dengan fitrah, samāḥah, kemaslahatan, universalitas, kesetaraan, substansialitas hukum, sadd aẓ-ẓarī'ah, supremasi hukum, al-ḥurriyah atau kebebasan, serta stabilitas dan ketahanan sosial*. Dengan demikian, setiap istinbat hukum yang dihasilkan oleh mujtahid hendaklah mencerminkan karakter, tujuan, dan nilai-nilai tersebut; di mana produk ijtihad dimaksud haruslah tidak melawan fitrah, moderat, dapat bersepadan dengan situasi dan lingkungan, mendatangkan maslahat yang signifikan, berlaku setara sepanjang fitrah menghendaki kesetaraan dimaksud, tidak mudah dimanipulasi, tidak menimbulkan kerugian yang lebih besar tinimbang maslahat yang dihasilkan, melindungi hak-hak individual, dan berdampak positif bagi penguatan stabilitas dan ketahanan sosial.

¹¹⁴'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 380-383.

¹¹⁵Al-Gazāli, *al-Mustasfa*, j. II. h. 490; Wahbah, *al-Wajīz*, 96.

¹¹⁶Wahbah az-Zuhailiy, *Aẓ-Ẓarā'ī fī as-Siāsah asy-Syar'īyyah wa al-Fiqh al-Islāmiy* (Damaskus: Dār al-Maktabiy, 1419H/1999M) h. 19.

Selanjutnya dari uraian dan penjelasan Ibnu 'Āsyūr tentang masing-masing poin *maqāṣid asy-syarī'ah al-āmmah*, mengemuka sejumlah pemikiran Ibnu 'Āsyūr lain yang terkait, seperti:

- 1) Mengutamakan *maṣlaḥah mursalah* daripada *qiyās*. Tidak hanya sejalan dengan pandangan mazhab Maliki yang mengakui sebagai salah satu sumber hukum syariat, Ibnu 'Āsyūr bahkan menempatkan *maṣlaḥah mursalah* lebih tinggi daripada *qiyās*.
- 2) *Sadd aẓ-ẓarī'ah* tidak sebatas sumber hukum “yang masih diperdebatkan” kehujahannya, melainkan merupakan salah satu *maqāṣid asy-syarī'ah* yang menjiwai setiap hukum syariat yang disimpulkan.
- 3) Acuan *maṣlaḥat-maṣḍat* yang dalam *maqāṣid asy-syarī'ah* ialah *maṣlaḥat* atau kepentingan umum, sedangkan *kemaṣlaḥatan* individual yang dalam sejumlah ketentuan hukum syariat terlihat menjadi tujuan hukum harus dilihat dengan paradigma individu sebagai unsur-unsur yang membentuk entitas sosial umat, bukan *maṣlaḥat* individu demi individu itu semata; *maṣlaḥat* kolektif terbentuk dari *maṣlaḥat* masing-masing unsur. Dengan demikian *maṣlaḥat* individual yang merugikan kepentingan umum pada hakikatnya bukanlah *maṣlaḥat*.



BAB V

MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH KHUSUS

A. Pengertian

Batasan *khusus* dalam konteks ini ialah khusus pada masing-masing kategori hukum muamalat sebagaimana dinyatakan secara langsung oleh Ibnu 'Āsyūr. Ia kemudian mengelompokkan hukum muamalat menjadi enam kategori, yaitu: hukum kekeluargaan, hukum perniagaan, hukum ketenagakerjaan, hukum *tabarru'at*, hukum peradilan dan kesaksian, serta hukum (sanksi) pidana. *Maqāṣid asy-syarī'ah* khusus ini, didefinisikan Ibnu 'Āsyūr sebagai berikut,

وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة ، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة ، إبطالا عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة . ويدخل فيه كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس ، مثل قصد التوثق في عقد الرهن ، وإقامة نظام المنزل [Yaitu tata cara yang diinginkan *asy-Syārī'* (Allah) untuk mewujudkan keinginan-keinginan manusia yang bermanfaat, atau untuk melindungi kemaslahatan mereka yang bersifat umum dalam aktivitas mereka bersifat pribadi, agar upaya mereka untuk kepentingan pribadi tidak merusak segala sesuatu yang telah dijadikan fondasi untuk mewujudkan kemaslahatan mereka yang bersifat umum, baik karena kelalaian atau dorongan nafsu dan keinginan yang menyimpang. Termasuk dalam hal ini setiap tujuan yang menjadi acuan dalam setiap pensyariaan hukum-hukum yang mengatur tindak tanduk manusia. Misalnya pembuktian yang kuat sebagai tujuan akad *rahn* (gadai), menegakkan tatanan rumah tangga dan keluarga dalam pernikahan, dan menghindarkan mudarat yang berkelanjutan sebagai tujuan talak].¹

Cara-cara yang diinginkan Pembuat syariat, yaitu Allah, ialah ketentuan-ketentuan hukum syariat yang dipahami dari nas-nas Alquran dan Hadis setelah melalui proses pengkajian dan interpretasi yang konprehensif dengan menaati kaidah-kaidah ijtihad dan istimbat hukum yang kompleks agar tidak terjebak pada pemahaman tekstual semata tetapi tidak pula merusak semantik dan logika bahasa. Dengan kata lain bagian pertama dari *maqāṣid asy-syarī'ah* khusus itu

¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 415.

ialah ketentuan-ketentuan yang diatur hukum syariat itu sendiri. Hal ini juga dikemukakan Asy-Syāṭibiy dalam penjelasan tentang metode pertama untuk mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah*, yaitu melalui perintah dasar dan larangan dasar yang bersifat lugas; terlaksananya perintah dan larangan dimaksud adalah *maqāṣid asy-syarī'ah* jika perintah dan larangan dimaksud secara teknis bukan tindak lanjut dari perintah atau larangan lain sebelumnya.² Hanya saja asy-Syāṭibiy tidak menjadikannya sebagai suatu kategori tersendiri.

Ungkapan *untuk mewujudkan keinginan manusia yang bermanfaat* menerangkan kriteria ketentuan hukum yang menjadi *maqāṣid asy-syarī'ah* yaitu ketentuan hukum yang berkaitan langsung dengan maslahat atau mafsadat, bukan ketentuan hukum yang berfungsi sebagai wasilah dan pendukung hukum lain yang menjadi *maqāṣid*. Dalam konteks ini hukum dibedakan menjadi *maqāṣid* dan wasilah. Hukum sebagai *maqāṣid* ialah hukum yang langsung berhubungan dengan perwujudan *maslahat* dan penolakan terhadap *mafsadat*, sedangkan hukum sebagai wasilah ialah hukum yang bertujuan mendukung atau menyempurnakan pencapaian maslahat atau penolakan mafsadat yang terdapat pada hukum yang lain.³ Misalnya larangan minum khamar dan memperjual-belikannya. Diharamkannya meminum khamar adalah *maqāṣid* karena mudarat yang ditimbulkannya yaitu memabukkan, sedangkan haramnya jual beli khamar adalah wasilah agar mencapai *maqāṣid*, yaitu perlindungan terhadap akal terwujud secara lebih sempurna dengan mencegah atau memperkecil peluang terjadinya mafsadat minum khamar.

Ungkapan *atau untuk melindungi kemaslahatan umum mereka dari [dampak negatif] aktivitas mereka bersifat pribadi* adalah referensi *bermanfaat* yang dimaksud dalam *keinginan manusia* yang disebutkan sebelumnya, bahwa keinginan manusia yang bermanfaat itu ialah keinginan yang jika dipenuhi tidak menimbulkan dampak yang merugikan kepentingan umum. Kalimat selanjutnya, *agar usaha mereka.... keinginan yang menyimpang*, lebih terlihat sebagai

² Asy-Syāṭibiy, *al-Muwāfaqāt*, j. II, h. 317.

³ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 413.

keterangan dan pengulangan untuk penegasan daripada substansi lain yang menjadi bagian kelengkapan definisi.

Pernyataan termasuk dalam hal ini setiap tujuan yang menjadi acuan dalam setiap pensyariatan hukum-hukum yang mengatur tindak tanduk manusia menerangkan kategori lain dari *maqāṣid asy-syarī'ah khāṣṣah*, yaitu hikmah-hikmah atau tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan dari pelaksanaan hukum-hukum syariat oleh mukalaf.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* khusus ialah *ketentuan-ketentuan hukum yang disyariatkan untuk melindungi kemaslahatan umum serta hikmah atau tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan melalui implementasi ketentuan-ketentuan hukum dimaksud*. Dengan demikian *maqāṣid asy-syarī'ah* khusus berdasarkan wujudnya dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu: 1) *maqāṣid* berupa ketentuan-ketentuan hukum syariat; 2) *maqāṣid* berupa tujuan implementasi ketentuan-ketentuan hukum dimaksud.

Ar-Raysūniy terlihat menyetujui pendapat Ibnu 'Āsyūr ini. Ia dalam mendefinisikan *maqāṣid asy-syarī'ah* terlebih dahulu juga membedakannya menjadi dua yaitu: 1) *maqāṣid al-khiṭāb*, yaitu: aturan-aturan hukum yang dipahami dari nas-nas Alquran dan Hadis, yang diinginkan syariat untuk dilaksanakan oleh mukalaf; 2) *maqāṣid al-aḥkām*, yaitu: tujuan, hasil, hikmah yang hendak diwujudkan dari pelaksanaan aturan-aturan hukum dimaksud oleh mukalaf. Hanya saja menurutnya dalam konteks ini bagian kedua lebih umum dimaksud dengan istilah *maqāṣid asy-syarī'ah*.⁴ Oleh karenanya dapat dimaklumi bahwa Ibnu 'Āsyūr dalam uraiannya pun tampak menitikberatkan bahasannya pada *maqāṣid aḥkām*.

⁴ Ar-Raysūniy, *Madkhal...*, h. 9-12.

B. *Maqāṣid Syarī'ah* Khusus dalam Hukum Muamalah

Allah ﷻ berfirman, *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا* [Dialah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk Kamu...]⁵. Ayat ini secara terang memberitakan bahwa semua yang diciptakan Allah di bumi, manusia berhak memanfaatkannya, tetapi tata cara pemanfaatan dimaksud masih *mujmal* atau belum terperinci. Tata cara pemanfaatan inilah yang diatur dalam hukum muamalah untuk mencegah mudarat konflik kepentingan baik antar individu, atau antara individu dengan masyarakat, atau antara suatu kelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat lainnya. Dengan demikian, hukum muamalah bertujuan mengatur macam-macam *hak memanfaatkan* tersebut dan kriteria-kriteria orang yang berhak memanfaatkannya. Inilah perspektif umum *maqāṣid asy-syarī'ah* hukum-hukum muamalat menurut Ibnu 'Āsyūr.⁶

Ibnu 'Āsyūr, sebagaimana disebutkan sebelumnya, membagi hukum-hukum muamalat menjadi enam kategori, yaitu: *hukum kekeluargaan, hukum perniagaan, hukum ketenagakerjaan, hukum tabarru'at, hukum peradilan dan kesaksian, serta hukum (sanksi) pidana*. Pada masing-masing kelompok hukum terdapat *maqāṣid asy-syarī'ah* khusus yang menjadi acuan seluruh hukum parsial yang tercakup dalam masing-masing rumpun dimaksud. Inilah ruang lingkup pembahasan *maqāṣid asy-syarī'ah khusus* ini.

1. *Maqāṣid Syarī'ah* Hukum Perkeluargaan

Islam tidak menghadirkan pranata perkeluargaan yang sama sekali baru, melainkan menyeleksi, mengoreksi, dan membenahi pranata yang telah ada kemudian mengukuhkannya sebagai standar yang mencerminkan nilai-nilai keluhuran dan ketinggian budi pekerti manusia sebagai makhluk berakal. Menurut Ibnu 'Āsyūr *maqāṣid Syarī'ah* hukum-hukum kekeluargaan merujuk kepada empat *maqāṣid* utama, yaitu: *mengukuhkan ikatan pernikahan,*

⁵Q.S. al-Baqarah/02: 29.

⁶'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 421.

*mengukuhkan ikatan nasab kekerabatan, mengukuhkan ikatan persemendaan, dan tata cara melepaskan ikatan-ikatan tersebut dalam situasi tertentu.*⁷

a. Mengukuhkan Ikatan Pernikahan

Allah ﷻ mengistimewakan manusia daripada spesies lain ciptaan-Nya berupa kecendrungan untuk membangun peradaban, dan membekalinya dengan akal untuk menolak dan menimbang nilai suatu tindakan berdasarkan tujuan dan dampak yang menyertai. Itulah sebabnya mereka memiliki kesadaran bahwa aktivitas seksual tidak semata pemuas libido, insting dasar reproduksi, seperti terlihat pada spesies lain, misalnya hewan. Ada kesadaran bahwa nafsu birahi yang ada dalam diri manusia diberikan Allah untuk tujuan yang lebih mulia ketimbang kepuasan biologis. Berdasarkan ilham, pengalaman, dan pengamatan, mereka menetapkan norma-norma pernikahan yang mengatur aktivitas seksual menjadi perbuatan terpuji yang sunyi dari unsur-unsur tercela menurut sudut pandang peradaban manusia. Hanya saja sejumlah faktor menimbulkan bias paradigma sehingga sejumlah unsur yang secara substansial dipandang tercela tetap dianggap sebagai norma yang patut, seperti beberapa bentuk pernikahan yang diakui pada zaman jahiliah. Dengan esensi *maqāṣid syarī'ah* dalam hukum-hukum kekeluargaan syariat Islam ialah mengukuhkan ikatan pernikahan dengan memurnikannya dari anasir tercela dimaksud.⁸

Syariat Islam mengukuhkan ikatan dan tata cara pernikahan sebagaimana diatur dalam syariat Islam menjadi satu-satunya tata cara pernikahan yang sah, serta membatalkan bentuk-bentuk pernikahan jahiliah lainnya.⁹ Dalam ketentuan-ketentuan hukum yang mengatur pernikahan dimaksud, menurut Ibnu 'Āsyūr, terdapat dua substansi yang menjadi *maqāṣid Syarī'ah*-nya, yaitu:

Pertama: menunjukkan perbedaan antara esensi pernikahan, dan perbuatan zina, pelacuran. Dalam tata cara penyelenggaraan pernikahan itu

⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 430.

⁸ *Ibid*, h. 431.

⁹ Lihat hadis riwayat 'Ā'isyah dalam Al-Bukhāriy, *al-Jāmi'*, no. 5127.

sendiri setidaknya terdapat tiga ketentuan yang menunjukkan perbedaan pernikahan dengan perzinaan:

- 1) Wali nikah bagi wanita sebagai syarat sah akad nikah, menurut jumhur.¹⁰ Keterwakilan wanita oleh walinya dalam pelaksanaan ijab-kabul menunjukkan bahwa kecendrungan menerima si laki-laki sebagai pasangan hidup tidak semata motif pribadi tetapi diketahui dan didukung oleh wali dan kerabatnya; hal mana secara umum tidak dijumpai dalam perbuatan zina dan pelacuran.¹¹
- 2) Mahar yang disepakati sebagai salah satu syarat sah akad nikah¹² yang telah dikenal dalam tradisi pernikahan sebelum kedatangan Islam. Mahar diberikan kepada wanita terhormat (bukan pelacur) sebagai bentuk penghormatan dan ungkapan kasih sayang suami kepadanya bukan kompensasi atas segala sesuatu yang diberikannya. Karena itu mahar diberikan hanya sekali dalam suatu pernikahan meskipun secara teknis ada kelonggaran mengakhirkan penyerahannya hingga waktu yang disepakati, atau diserahkan secara bertahap, berbeda dengan kompensasi jasa layanan yang harus diberikan untuk setiap jasa yang diterima. Tidak tepat juga jika diasumsikan sebagai kompensasi yang dibayar oleh laki-laki untuk memboyong si wanita dari keluarganya, karena mahar adalah hak istri bukan orang tua dan keluarganya.¹³
- 3) Menyiarkan pernikahan¹⁴ minimal dengan dua orang saksi dalam akad nikah sebagai syarat sah,¹⁵ serta syariat walimah yang –menurut jumhur –sangat dianjurkan (*sunnah mu`akkadah*).¹⁶ Seyogianya orang-orang akan menjaga

¹⁰As-Saiyyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah* (Kairo: Dār at-Turās, 2005) j. II, h. 81.; Abdurrahmān, *Ibhāj*, j. II, h. 213.

¹¹Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 435.

¹²Muhammad bin Aḥmad bin Muhammad bin Aḥmad bin Rusyd al-Qurṭubiy, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, cet. 6 (Beirut: Dār al-Ma'Ārif, 1402H/1982M), j. II, h. 18.

¹³Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 436.

¹⁴Rasulullah ﷺ bersabda, “*A'linū an-nikāh!* (siarkanlah pernikahan!)” Lihat: *Asy-Syaibāniy*, j. VIII, h. 288.

¹⁵ Abdurrahmān, *Ibhāj*, j. 2, h. 217.

¹⁶ Sābiq, *Fiqh*, j. II, h. 149.

jarak dan perilaku terhadap wanita yang diketahui telah sah menjadi milik laki-laki lain dan berhenti berusaha mendapatkannya. Di sisi lain, laki-laki yang memiliki si wanita tertantang untuk lebih bertanggung jawab menjamin dan melindungi keselamatan dan kehormatannya karena sesuatu yang tidak patut tentang wanita miliknya itu akan mencoreng harga diri dan nama baik dirinya sendiri. Dengan demikian tercipta situasi yang kondusif bagi perwujudan *mu'āsyarah ḥaṣanah* melalui ikatan pernikahan. Sebaliknya pernikahan yang dilangsungkan secara sembunyi-sembunyi menjadikannya serupa dengan aktivitas perzinahan, tidak ada rambu-rambu yang mengharuskan orang-orang menghormati dan menjaga marwah si wanita sebagai yang telah dimiliki, laki-laki yang memiliki akan merasa memiliki alasan untuk tidak menunjukkan tanggung jawabnya, dan si wanita akan bersikap dan bertindak seperti belum terikat oleh ikatan apa pun. Dengan demikian lembaga perkawinan kehilangan ruh *iḥṣān* yang membedakannya dengan berbagai bentuk hubungan lainnya antara laki-laki dan perempuan yang tidak diakui syariat Islam.¹⁷

Kedua: delegitimasi pembatasan masa berlaku. Klausul pemberlakuan masa berlaku untuk waktu tertentu tidak dibenarkan dalam akad nikah karena menyerupakannya dengan akad sewa-menyewa sehingga menghilangkan itikad baik suami istri untuk melanggengkan pernikahan yang menjadi fundamen sistem kekerabatan. Klausul pembatasan masa berlaku memberi motivasi yang kuat kepada masing-masing pihak untuk bersiap-siap menghadapi situasi setelah masa berlaku pernikahan berakhir; istri memikirkan dan berusaha menarik perhatian laki-laki lain dan sangat mungkin melakukan upaya-upaya tertentu untuk dapat menguasai harta suami sebesar-besarnya begitu berpisah dengannya, sebaliknya suami juga berusaha menghindari beban dan kerugian materi sebelum dan ketika masa perpisahan itu tiba. Konsekuensi logis dari situasi ini ialah timbulnya kegaduhan pikiran dan hilangnya ikatan kasih antara kedua belah pihak hingga tidak terciptanya stabilitas sistem kekerabatan.¹⁸ Oleh karena itu nikah *mut'ah*

¹⁷Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 438-439.

¹⁸*Ibid*, h. 439-440.

diharamkan meskipun pernah diperbolehkan sebagai rukhsah tetapi hanya dalam jangka waktu yang singkat.¹⁹

b. Mengukuhkan Hubungan Nasab

Hubungan nasab adalah ikatan paling dasar dalam hubungan kekerabatan. Ia menjadi motif dasar bagi seseorang untuk loyal dan berbakti kepada kepada orang tua dan generasi di atasnya, dan di sisi lain bertanggung jawab atas keselamatan dan kesejahteraan anak dan generasi di bawahnya. Kondisi yang demikian memungkinkan keharmonisan dan ketentraman berkeluarga berdiri pada pijakan bertumbuh yang kondusif, tinggal kemudian bagaimana para pihak merawat dan mengukuhkannya. Sebaliknya jika keautentikan nasab diragukan maka kasih sayang dan ketentraman dalam keluarga terancam sirna, besar kemungkinan akan timbul konflik yang melibatkan sejumlah pihak hingga pengabaian hak-hak anak yang masih memiliki ketergantungan yang tinggi kepada orang tua. Dengan demikian aturan-aturan yang memberikan kepastian hukum tentang keautentikan hubungan nasab dalam suatu keluarga menjadi suatu kebutuhan yang fundamental.²⁰

Salah satu *maqāṣid Syarī'ah* utama aturan-aturan hukum kekeluargaan dalam Syariat Islam ialah meneguhkan ikatan nasab dari hal-hal yang dapat menimbulkan praduga yang meragukan keautentikan nasab. *Maqāṣid* ini secara implisit dipahami dari sejumlah aturan dalam hukum kekeluargaan, di antaranya ialah: larangan poliandri;²¹ larangan laki-laki merdeka menikahi wanita budak kecuali dalam kondisi darurat;²² perbedaan hukum hubungan antara budak

¹⁹Abdullah Bin Abdurrahmān bin Šāih al-Bassām, *Tauḍīh al-Aḥkām min Bulūg al-Marrām*, cet. 2 (Riyād: Dār al-Maimān, 1430H/2009M) j. V, h. 329-332.

²⁰Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 442.

²¹Q.S. an-Nisā'/04: 24. Ayat dimaksud menyampaikan larangan menikahi wanita *muḥṣanah*, yaitu yang telah terlindungi oleh pernikahannya dengan laki-laki lain. (lihat at-Taḥrīr, j. V, h. 5; Lihat juga Šafiyy ar-Raḥmān al-Mubārakfūriy dkk, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Tahzīb Tafsīr Ibn Kaṣīr*, cet. 2 (Riyād: Darussalam, 1421H/2000M) h. 285.

²² Yaitu dalam kondisi dia tidak mampu membiayai dan menafkahi wanita merdeka, sementara itu dikawatirkan dia terjerumus kepada perbuatan zina. (Lihat Q.S. an-Nisā'/04: 25; lihat juga Muhammad bin Aḥmad bin Abi Bakr bin Farḥ al-Qurṭubiy, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabiy, 1405H), j. V, h. 136-138; Āsyūr, at-Taḥrīr, j. V, h. 12-18.

perempuan dengan majikan laki-laki dan majikan wanita dengan budak laki-lakinya di mana laki-laki diperbolehkan menggauli budak perempuannya tetapi tidak demikian dengan wanita yang memiliki budak laki-laki; larangan bagi wanita meninggalkan rumah tanpa izin suami;²³ larangan mengizinkan orang lain memasuki kediaman tanpa izin suami;²⁴ kewajiban suami menafkahi istri²⁵ sehingga ia tidak harus bekerja untuk memenuhi kebutuhannya sendiri. Substansi dari ketentuan-ketentuan hukum dimaksud menurut Ibnu 'Āsyūr ialah mencegah hal-hal yang dapat menimbulkan praduga yang meragukan keabsahan nasab anak sang istri kepada suaminya.²⁶

c. Mengukuhkan Ikatan Persemendaan

Ikatan persemendaan terbina di atas perpaduan ikatan pernikahan dan ikatan nasab. Persemendaan menjadikan seseorang terhubung dengan keluarga pasangan nikahnya. Dalam syariat Islam hubungan tersebut dikukuhkan dengan ditetapkannya hukum kemahraman antara individu pasangan nikah dengan kerabat-kerabat dekat pasangannya: antara suami dengan ibu istri,²⁷ anak perempuan istri,²⁸ saudara perempuan istri,²⁹ bibi istri baik dari pihak ayah maupun ibu si istri,³⁰ dan sebaliknya antara istri dengan ayah suami³¹ dan anak laki-laki suami.³²

²³ Sayyid, *Fiqh*, j. II, h. 129-130.

²⁴ *Ibid*, h. 127-128.

²⁵ *Ibid*, h. 108.

²⁶ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 444.

²⁷ Status mahramnya bersifat permanen meskipun istri telah diceraikan sebelum digauli. (Q.S. an-Nisā'/04: 23)

²⁸ Kemahramannya bersifat permanen jika istri (ibunya) telah digauli, dan bersifat sementara jika belum digauli berdasarkan syarat yang disebutkan, *min nisā'ikumullāti dakhaltum bihinn*, (Q.S. an-Nisā'/04: 23); lihat As-Sayyid, *Fiqh*, j. II, h. 46.

²⁹ Kemahraman ini bersifat sementara, saudara perempuan istri boleh dinikahi jika istri telah diceraikan dan masa idahnya telah selesai. (lihat: Q.S. an-Nisā'/04: 23).

³⁰ Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "Janganlah kalian memadu wanita dengan saudara perempuan ayahnya, dan jangan memadu wanita dengan saudara perempuan ibunya. Lihat al-Bukhāriy, *al-Jāmi'*, nomor: 2646; Muslim, *al-Jāmi'*, j. IV, h. 135, nomor: 3502.

³¹ *Wa ḥalā'ilu abnā'ikumul-lazīna min aṣṭābikum* [dan istri-istri dari anak-anak kandung kalian...], Q.S. an-Nisā'/04: 23.

³² "*wa lā tankihū mā nakaḥa ābā'ukum minan-nisā'i illā mā qad salaf...*" [dan janganlah kalian menikahi wanita-wanita yang telah dinikahi oleh bapak-bapak kalian...], lihat Q.S. an-Nisā'/04: 22.

Dengan disyariatkannya hukum kemahraman persemendaan, istri tidak terisolasi dari keluarganya sehingga terputusnya silaturahmi –yang merupakan suatu mudarat –dapat dihindari. Kemahraman antara suami dengan ibu mertua, anak perempuan istri –jika ia menikah dengan janda, –dan saudara perempuan istri, dan kemahraman antara istri dengan ayah mertua dan anak laki-laki suami –jika ia dinikahi oleh duda –memungkinkan mereka dapat berinteraksi dengan lebih leluasa, saling berkunjung dan berada dalam satu majelis. Dengan demikian hubungan istri dengan keluarga asalnya tidak terputus, di samping ia lebih mudah beradaptasi dengan keluarga suaminya. Di sisi lain nilai sakral yang terkandung dalam kemahraman akan mempengaruhi psikologis masing-masing pihak untuk saling menghormati, sehingga interaksi di antara yang berlainan jenis di antara mereka dilakukan dengan pendekatan kekeluargaan bukan dengan pendekatan ketertarikan terhadap lawan jenis.³³

d. Mengatur Tata Cara Memutus Ikatan Kekeluargaan

Maqāṣid Syarī'ah terpenting lainnya dari hukum-hukum kekeluargaan dalam syariat Islam ialah mengatur dan menetapkan tata cara pemutusan ikatan pernikahan, nasab, dan persemendaan bilamana masing-masing ikatan tersebut karena sebab tertentu tidak mendatangkan maslahat yang diharapkan, sebaliknya menimbulkan mudarat yang lebih besar ketimbang mudarat jika masing-masing hubungan diputuskan. Syariat menetapkan sejumlah aturan untuk memutus dan mengakhiri ikatan hubungan-hubungan dimaksud sedemikian rupa agar mudarat yang timbul dalam proses tersebut dapat diminimalisir jika tidak dapat dihindari sama sekali. Oleh karena sebelum itu pemutusan ikatan dimaksud disyariatkan untuk melakukan islah melalui perwakilan masing-masing pihak untuk mencari titik temu penyelesaian persoalan di antara mereka agar pemutusan hubungan dimaksud dapat dihindari.³⁴

Ikatan pernikahan diakhiri dan terputus dengan cara talak oleh suami atau tuntutan khuluk oleh istri, hubungan nasab anak kepada ayahnya terputus dengan

³³ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 445-446.

³⁴ Abdullah bin Abdurrahman bin Šālīḥ al-Bassām, *Tauḍīḥ al-Aḥkām min Bulūḡ al-Marrām cet. 2* (Riyād: Dār al-Maimān, 1430H/2009M), j. V, h. 529.

cara lain, sedangkan ikatan persemendaan terputus dengan sendirinya dengan terputusnya ikatan pernikahan.³⁵

2. *Maqāṣid Syarī'ah* dalam Hukum Tata Niaga

Harta atau kekayaan menurut Ibnu 'Āsyūr ialah *segala sesuatu yang secara langsung maupun tidak langsung dapat dimanfaatkan oleh individu, kelompok individu atau masyarakat umum untuk mewujudkan kemaslahatan pada pelbagai waktu, keadaan, dan kebutuhan*. Harta bernilai kekayaan jika memenuhi lima kriteria: *dapat disimpan dalam waktu lama, diminati, dapat dipindahtangankan, jumlahnya terbatas, diperoleh melalui usaha sendiri ataupun pemilik sebelumnya*. Kekayaan umat dan individu-individunya bersumber berasal dari sumber: *tamalluk* (kepemilikan), dan *takassub* (penghasilan). *Tamalluk* atau *milkiyyah*³⁶ ialah penguasaan terhadap sesuatu yang berfungsi sebagai pemenuh kebutuhan secara langsung atau sebagai alat tukarnya. Sedangkan *takassub* yaitu usaha untuk mendapatkan suatu pemenuh kebutuhan melalui pekerjaan fisik atau negosiasi dengan pihak lain. Semua bentuk akad muamalat kekayaan berkenaan dengan salah satu dari *tamalluk* dan *takassub* ini. Ibnu 'Āsyūr mengemukakan lima *maqāṣid Syarī'ah* khusus dalam perputaran kekayaan, yaitu: *ar-rawāj, transparansi, perlindungan terhadap harta, kepastian hukum atas kepemilikan, dan berkeadilan*.³⁷

a. *Ar-Rawāj*

Rawāj secara kebahasaan berarti lari, laku, beredar dan tersedia.³⁸ *Rawāj* dalam konteks ini ialah terdistribusikannya harta dengan cara-cara yang sah kepada sebanyak mungkin orang di kalangan umat,³⁹ tidak terbatas pada kalangan tertentu saja. Menurutny, *rawāj* sebagai *maqāṣid Syarī'ah* dalam muamalah dengan harta kekayaan dipahami dari nas-nas yang mendorong secara

³⁵ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 446-449.

³⁶ Ḥamad al-'Abdurrahmān al-Junaidil, *Nazariyyah at-Tamalluk fī al-Islām*, cet. 2 (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1403H/1983), h. 13.

³⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 464.

³⁸ Ahmad Wirson Munawir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, cet. XIV (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997) h. 544.

³⁹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 464.

signifikan agar transaksi muamalat dilakukan secara lebih masif dan luas. Disimpulkan demikian karena muamalat merupakan cara utama berpindah dan terdistribusikannya harta kekayaan dari satu tangan ke tangan yang lain. Ini kemudian diperkuat oleh hasil analisis terhadap sejumlah ketentuan hukum muamalat dan pemberdayaan harta kekayaan.

Sejumlah nas mendorong muamalat harta kekayaan terselenggara secara masif dan seluas-luasnya dengan pendekatan yang bervariasi, antara lain: penyebutan pelaku usaha dan bisnis berseiringan dengan mujahidin dalam firman Allah *وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ*

[... dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian karunia

Allah, dan orang-orang lain yang berperang di jalan Allah...];⁴⁰ pembolehan transaksi jual beli dan sejenisnya dalam pelaksanaan ibadah haji yang dalam tradisi jahiliyah dianggap suatu kemungkaran *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ*

[Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezki hasil perniagaan) dari Tuhanmu, maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafah berzikirlah kepada Allah di Masy'aril-haram...];⁴¹ melalui pembenaran transaksi tidak tertulis di kalangan orang-orang mukim *إِلَّا أَنْ تَكُونَ*

تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا [... kecuali jika muamalah itu

berupa jual beli antara orang-orang yang mukim secara tunai di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak menuliskannya...];⁴³ dan anjuran tetap produktif sekalipun dalam situasi yang tidak kondusif dalam sabda

⁴⁰ Lihat Q.S. al-Muzammil: 20.

⁴¹ Q.S. al-Baqarah/02: 198. Diriwayatkan oleh Imam Bukhāriy dari Ibnu 'Abbās رضي الله عنه, dia berkata bahwa 'Ukkāz dan Żul-Majāz adalah pasar pada masa jahiliyah, mereka mengharamkan menghidupkan pasar-pasar ini pada musim Haji hingga turunlah ayat ini. (lihat Tafsir al-Miṣbāh al-Munīr, h. 147; Al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ*, h. 404, no. 2050; h. 415, no. 2098; h. 931, no. 4519.

⁴² Lihat Q.S. al-Baqarah: 282.

⁴³ *Tafsir al-Miṣbāh al-Munīr*, h. 201; *Tafsir al-Qurṭubiy*, j. III, h. 401.

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَزْرَعُ زَرْعًا ، أَوْ يَغْرِسُ غَرْسًا ، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ ، أَوْ إِنْسَانٌ ، أَوْ

بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ [Tidak seorang pun muslim yang menanam tanaman

kemudian dimakanan burung atau manusia atau binatang, melainkan hal itu menjadi sedekahnya.]⁴⁴

Sejumlah ketentuan hukum muamalat menurut Ibnu ‘Āsyūr terindikasi menguatkan *maqāsid rawāj*. Diperbolehkannya berbabagai bentuk akad dalam muamalat itu sendiri adalah di antaranya. Selain itu ialah: berbagai kemudahan yang diberikan dalam sejumlah bentuk muamalah seperti pengesahan beberapa akad yang mengandung unsur *garar*⁴⁵ ringan seperti akad *salam*⁴⁶ dan *muzāra‘ah*;⁴⁷ ketentuan bahwa akad muamalat berlaku dan mengikat dengan segera kecuali jika disertai syarat-syarat tertentu yang disepakati; hukum waris Islam yang menjadikan harta pewaris terbagi kepada lebih banyak orang termasuk ahli waris yang semasa jahiliah tidak mendapatkan hak sama sekali;⁴⁸ hak pemilik harta untuk berwasiat sepertiga atau kurang dari hartanya sehingga harta distribusi harta peninggalan tidak terbatas pada ahli waris semata;⁴⁹ perintah untuk menginfakkan harta baik yang bersifat wajib maupun yang

⁴⁴ Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. III, h. 147; Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy, h. 458. no. 2320

⁴⁵ Garar secara kebahasaan berarti: bahaya, tipuan, melakukan hal berisiko terhadap diri dan harta. Sedangkan secara peristilahan Fikih Muamalah ialah ketidakjelasan terkait apa yang ditawarkan oleh para pihak yang berakad apakah ada atau tidak, dapat terealisasi atau tidak. (lihat *al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah*, j. XXXI, h. 149.)

⁴⁶ *Salam* secara kebahasaan memiliki arti memberikan, meminjamkan. Sedangkan dalam peristilahan Fikih Muamalah ialah menjual barang dengan spesifikasi tertentu yang diserahkan pada waktu tertentu di kemudian hari sedangkan harganya diterima tunai pada waktu akad. (lihat *al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah*, j. XXV, h. 191.

⁴⁷ *Muzāra‘ah* ialah: pemilik menyerahkan lahan kepada pihak kedua untuk digarap dengan sistem bagi hasil yang mana pengadaan benih menjadi tanggung jawab pemilik lahan. (Sabiq, *Fiqh*, j. III, 137; Al-Qifāriy, *Kasysyāf*, h. 239.)

⁴⁸ Pada masa jahiliah hanya karib kerabat yang dianggap lemah, tidak berkontribusi secara signifikan terhadap keamanan dan kekuatan klan seperti wanita dan anak-anak tidak diberi hak waris. Islam kemudian menentukan bagian warisan tertentu untuk mereka. Lihat: Ṣāliḥ bin Fauzān bin Abdullāh al-Fauzān, *at-Taḥqīqāt al-Marḍiyyah fī al-Mabāḥiṣ al-Farāḍiyyah cet. 4* (Riyāḍ: 1419H/1999M) h. 21.

⁴⁹ *Ibid*, h. 29-30.

bersifat anjuran;⁵⁰ dan kehalalan membelanjakan harta untuk kebutuhan sekunder bahkan tertier sebagai hukum dasar sepanjang tidak mubazir.⁵¹

b. Transparansi

Transparansi atau kejelasan harta maksudnya ialah harta yang menjadi objek kekayaan dapat diketahui dengan jelas wujud dan batasannya sehingga terhindar dari sengketa yang disebabkan oleh klaim pihak lain atas harta dimaksud. Dalil yang dikemukakan Ibnu 'Āsyūr untuk *maqāṣid* ini ialah syariat kesaksian dan *rahn* atau agunan dalam hutang piutang.⁵²

c. Perlindungan Terhadap Harta Kekayaan

Akad muamalat terhadap harta kekayaan disyariatkan untuk melindungi harta yang menjadi objek kekayaan agar tidak berpindah tangan dengan cara-cara yang batil dan mengintimidasi pemiliknya. Ini dipahami dari firman Allah يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ [hari orang-

orang yang beriman janganlah kakmu memakan harta sesama dengan cara yang batil, kecuali dengan jual beli yang saling kamu ridai..]⁵³ juga dari sejumlah hadis,

seperti sabda Rasulullah ﷺ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا

[sesungguhnya darah, harta dan kehormatan sesama

kalian haram atas kalian seperti haramnya pada hari ini di negeri kalian ini dan di

bulan kalian ini..]⁵⁴ demikian juga sabda beliau, لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنْ طَيْبٍ

⁵⁰ Nafkah wajib seperti nafkah untuk keluarga yang menjadi tanggungan dan zakat sebagaimana dimaksud dalam Q.S. al-Baqarah ayat ke-3, sedangkan nafkah yang musatahab tambahan dari apa yang diwajibkan sebagaimana dimaksud dalam Q.S. al-Baqarah ayat ke-215. (Lihat Şafiyyurrahmān, *al-Miṣbāḥ*, h. 33; h. 156).

⁵¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 464-472.

⁵² 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 473.

⁵³ Q.S. An-Nisā`/04: 29.

⁵⁴ Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy* (Riyāḍ: Dār as-Salām, 1417H/1997M) h. 28-29; Muslim, *al-Jāmi'* j. V, h. 108, no. 4478.

نَفْسٍ [tidak halal harta seorang muslim kecuali dengan keridaan dirinya].⁵⁵

Rasulullah ﷺ juga membenarkan mempertaruhkan nyawa untuk membela harta bahkan matinya dikategorikan mati syahid, مَن قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ [orang yang terbunuh karena mempertahankan hartanya maka dia syahid].⁵⁶ Oleh karena itu setiap individu wajib menghormati hak milik orang lain, sehingga perbuatan merusak milik orang lain disanksi dengan kewajiban mengganti tanpa memperhatikan niat sengaja atau tidaknya perbuatan itu dilakukan. Perlindungan dimaksud tidak terbatas pada kekayaan pribadi seperti tersebut dalam nas-nas di atas tetapi mencakup dan berlaku juga untuk kekayaan kolektif umat, oleh karena itu pemimpin atau yang berwenang berkewajiban menetapkan kebijakan yang dapat memberikan perlindungan terhadap harta kekayaan umat baik dalam transaksi internal maupun dengan pihak luar.⁵⁷

d. Kekuatan Hukum

Syariat mengatur agar transaksi perniagaan dan sejenisnya dengan maksud agar pemindahtanganan kepemilikan memiliki kekuatan hukum. Hal itu dapat dipahami dengan disyariatkannya saksi dan akta tertulis. Allah berfirman, وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايعْتُمْ [dan hadirkanlah saksi jika kalian berjual beli]⁵⁸ dalam ayat yang sama Allah perintahkan إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ [jika kalian melakukan suatu transaksi hutang piutang hingga waktu tertentu maka tuliskanlah]⁵⁹

Kekuatan hukum pada transaksi dimaksud bertujuan dimaksudkan untuk: melindungi hak eksklusif pemilik harta untuk memanfaatkan dan mengambil keuntungan dari harta yang menjadi objek kekayaan; menjamin kebebasan yang bersangkutan untuk mengelola dan memberdayakan harta kekayaan secara sah untuk mendapatkan manfaat dan keuntungan yang diinginkan; serta memastikan

⁵⁵ Sunan ad-Dār al-Quṭuniy, j. III, h.424.

⁵⁶ Muhammad, *Ṣaḥīḥ*, h. 493, no. 2480; Muslim, *al-Jāmi'*, j. I, h. 87, no. 378.

⁵⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 473-474.

⁵⁸ Q.S. al-Baqarah/2: 282.

⁵⁹ Q.S. al-Baqarah/02: 282.

bahwa hak eksklusif dan kebebasan mengelola sebagaimana dimaksud tidak gugur atau berpindah tangan tanpa izinnnya kecuali jika merugikan pihak lain atau kepentingan umum.⁶⁰

e. Keadilan

Keadilan dalam berharta atau *al-'adālah fil māl* maksudnya ialah bahwa pemerolehan harta kekayaan tidak merugikan pihak lain dan kepentingan umum, baik pemerolehan yang berupa imbalan dari suatu kerja yang dilakukan, atau kompensansi dari harta yang diberikan, atau donasi, atau warisan. Privasi pemilik harta dalam memanfaatkan hartanya pada kondisi tertentu akan dibatasi jika merugikan pihak lain baik individu maupun umum.

Menurut Ibnu 'Āsyūr maksud ini dipahami dari larangan terhadap sejumlah transaksi yang syarat dan rukunnya telah terpenuhi semisal *talaqqi rukbān*⁶¹ dan *iḥtikār*.⁶² *Talaqqi rukbān* ialah mencegat pedagang dari luar daerah yang umumnya tidak mengetahui secara pasti harga komoditi yang dibawanya, dan larangan *iḥtikār*, yaitu membeli barang kemudian menimbunnya supaya pasar mengalami kelangkaan pasokan kemudian harganya melonjak.⁶³ Privasi pemilik modal untuk memperoleh manfaat dan keuntungan dengan modal yang dimilikinya dalam kedua bentuk muamalah terlarang tersebut dibatasi; demi kemaslahatan umum cara-cara tertentu yang –secara teori –dapat memberikan keuntungan lebih besar bagi individu tidak dibenarkan.⁶⁴

Kelima *maqāṣid Syarī'ah* khusus dalam muamalah dengan objek harta kekayaan ini menurut Ibnu 'Āsyūr merupakan rujukan sah-tidak sahnya suatu akad dan ketentuan-ketentuan teknis yang menjadi bagian akad tersebut. Suatu akad dipandang sah bilamana kelima *maqāṣid Syarī'ah* dimaksud terpenuhi, jika

⁶⁰ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 474-476.

⁶¹ Lihat AL-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ*, h. 446, no. 2274 dari Ibnu 'Abbās; an-Naisābūriy, *al-Jāmi'*, j. V, h. 5, no. 3897, dari Abu Hurairah dengan lafal *talaqqi al-jalab*; lihat juga at-Turmuḏiy, *al-Jāmi'*, j. III, h. 524, no. 1221; Ahmad, *Musnad*, j. XV, h. 129.

⁶² An-Naisābūriy, *al-Jāmi'*, j. V, h. 56, no. 4206; Asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. XIV, h. 625.

⁶³ Sābiq, *Fiqh*, j. III, h. 115.

⁶⁴ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 477.

salah satu *maqāṣid* tidak terpenuhi maka akad tersebut pada dasarnya tidak sah. Namun demikian ketidak terpenuhan tersebut dapat ditoleransi dengan tetap melegalkan akad dimaksud bilamana masalah melegitimasi akad dimaksud lebih besar ketimbang menjadi faktor ketidaksempurnaan *maqāṣid* untuk mendeligitimasi akad tersebut.⁶⁵

3. *Maqāṣid Syarī'ah* dalam Muamalat Ketenagakerjaan

Harta kekayaan dihasilkan dari modal dan usaha atau kerja untuk memberdayakan modal tersebut. Kepemilikan modal kekayaan pada kenyataannya terbatas pada sejumlah individu masyarakat saja, tidak setiap individu memiliki harta yang cukup untuk dijadikan modal menghasilkan kekayaan berikutnya. Pada sisi lain individu-individu yang menguasai kekayaan yang berlimpah sebagai modal memiliki waktu dan kemampuan yang terbatas mendayagunakan hartanya itu secara produktif agar menghasilkan harta kekayaan baru. Mereka memerlukan orang lain untuk memproduksi harta kekayaan secara maksimal sebaliknya mereka yang memiliki keterbatasan modal membutuhkan harta guna memenuhi kebutuhan mereka, dan itu bisa diperoleh dengan bekerja memproduksi harta kekayaan pemilik modal dengan imbalan tertentu. Dengan demikian pemilik modal mendapat keuntungan berupa pertambahan harta kekayaan yang lebih signifikan, sedangkan pekerja mendapatkan penghasilan untuk memenuhi kebutuhan atau bahkan dapat menjadi pemodal baru. Ini diperbolehkan oleh syariat karena kebutuhan yang besar (*ḥājiyāt*) sebab kemasalahatannya tidak terbatas pada individu-individu tertentu tetapi juga bagi kemaslahatan umum. Relasi mutualisme antara kedua belah pihak menjadi fundamen pengayaan umat.⁶⁶

⁶⁵ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 478.

⁶⁶ *Ibid*, h. 479.

Dalam syariat Islam dikenal sejumlah bentuk muamalah dengan prinsip seperti ini, antara lain: *ijārah al-abdān*,⁶⁷ *musāqāh*,⁶⁸ *mugārasah*,⁶⁹ *qirād*,⁷⁰ *ja'l* atau *ja'ālah*,⁷¹ dan *muzāra'ah*. Setiap bentuk muamalah dimaksud benar-benar dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi kedua belah pihak, pemilik modal dan pekerja atau penggarap atau pengelola, oleh karenanya hal-hal yang berpotensi merugikan para pihak harus diminimalisir sedemikian rupa jika tidak dapat dieliminir. Pemilik modal harus dilindungi hak-haknya agar tidak berpindah tangan dengan cara yang tidak sah, sebaliknya pekerja atau penggarap atau pengelola harus dilindungi dirinya dari upaya eksploitasi yang menyerupai praktek perbudakan. Untuk itu menurut Ibnu 'Āsyūr terdapat delapan *maqāsid syarī'ah* dalam berbagai jenis muamalah kategori ini yang harus dipedomani:⁷²

a. Intensifikasi Muamalah Sejenis

Maqāsid agar berbagai bentuk akad muamalah ini terlaksa secara masif dan intensif menurut Ibnu 'Āsyūr dipahami dari toleransi syariat terhadap unsur *garar* yang terdapat pada masing-masing jenis muamalah kategori ini, melebihi toleransi syariat pada jenis-jenis muamalah dengan kategori lainnya. Hal ini

⁶⁷ *Ijārah al-abdān* ialah: akad untuk memperoleh manfaat tertentu yang dilaksanakan oleh *musta'jar* (orang yang disewa), seperti orang yang disewa untuk membangun atau memperbaiki rumah. (Al-Qifāriy, *Kasasyāf*, h. 235.).

⁶⁸ *Musāqāh* ialah: pemilik kebun kurma atau anggur menyerahkan kebunnya kepada pihak kedua agar merawat dan mengairinya dengan sistem bagi hasil. Menurut jumhur *musāqāh* diperbolehkan berdasarkan Sunnah. Abu Hanifah berpendapat haram karena menurutnya bertentangan dengan *qiyās* atau kaidah dasar muamalah, dan bahwa yang dilakukan Nabi ﷺ sebagaimana diriwayatkan adalah dengan orang-orang Yahudi yang bisa jadi dalam perspektif memandang mereka sebagai budak atau tawanan. (*ibid*, h. 233; Abdullāh al-'Abādiy, *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid: Syarḥ, wa Taḥqīq wa Takhrij* (t.t.p.: 1416H/1995M) j. III, h. 1849-1850.).

⁶⁹ *Mugārasah* ialah: akad antara pemilik lahan pertanian dengan penggarap di mana penggarap berkewajiban menanam lahan pemilik dengan tanaman produktif dengan sistem bagi hasil. (lihat *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah*, j. XXI, h. 173-174.).

⁷⁰ Pemilik modal menyerahkan harta modalnya kepada pihak kedua untuk diperniagakan dengan kesepakatan keuntungannya dibagi antara mereka berdua. *Qirād* diperbolehkan berdasarkan ijmak. (Al-Qifāriy, *Kasasyāf*, h. 231.).

⁷¹ *Ja'ālah* [sayembara] ialah: menjanjikan imbalan tertentu untuk pekerjaan tertentu atau tidak tertentu yang memiliki kesulitan tertentu. Ini diperbolehkan berdasarkan nas Alqur'an dan Sunnah. (Al-Qifāriy, *Kasasyāf*, h. 238; az-Zuhailiy, *Fiqh*, h. 3864.).

⁷² 'Āsyūr, *Maqāsid*, h. 480-481.

menurutnya tidak lepas dari kebutuhan dan ketergantungan yang signifikan terhadap berbagai jenis muamalah kategori ini.⁷³

b. Rukhsah untuk *Garar*⁷⁴ Ringan yang Sulit Dihindari

Akad muamalah antara pemilik modal dengan pekerja atau penggarap atau pengelola dengan berbagai bentuk yang telah dikenal semenjak periode kenabian dan para sahabat tidak lepas dari unsur *garar*. Hal itu karena baik pemilik modal maupun penggarap atau pengelola bisa jadi tidak mendapatkan apa-apa dari apa yang telah mereka keluarkan berupa modal oleh pemilik harta ataupun tenaga oleh penggarap atau pengelola sebab keuntungan atau hasil yang diharapkan tidak dapat dipastikan akan didapatkan, yakni bilamana usaha mereka gagal. Namun demikian rukhsah diberikan hanya untuk *garar* yang ringan dan mustahil atau sukar dihindari. Oleh karena itu hal-hal yang dapat menghindarkan atau meminimalisir unsur *garar* menjadi bagian yang menentukan keabsahan akad muamalah dimaksud, seperti: keterangan jumlah modal atau batas-batas harta yang dikelola, persentase bagi hasil yang menjadi hak pekerja, dan jenis pekerjaan hanya harus dilakukan pekerja atau penggarap atau pengelola.⁷⁵

c. Meminimalisir Beban Pekerja atau Penggarap

Akad muamalah kerja sama bagi hasil harus bersih dari unsur-unsur yang membebankan pekerjaan di luar spesifikasi dan kepentingan yang menjadi objek akad. Pemilik harta atau modal tidak dibenarkan mengambil keuntungan dari situasi penggarap sebagai pihak yang lebih membutuhkan dengan mengakukan syarat-syarat yang menguntungkan dirinya secara sepihak.⁷⁶

d. Berlaku Mengikat Jika Aktivitas Penggarapan telah Dimulai

Menurut Ibnu 'Āsyūr akad muamalah bagi hasil belum bersifat mengikat jika masih sebatas akad hingga penggarap memulai pekerjaannya. Untuk itu

⁷³ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 481-482.

⁷⁴ Lihat halaman 117 (*a. rawāj*).

⁷⁵ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 482.

⁷⁶ *Ibid*, h. 483.

penggarap diberi limit waktu tertentu memilih melaksanakan atau membatalkan akad dimaksud agar pemilik harta atau modal tidak dirugikan oleh pemeliharaan dan pengelolaan harta yang terkatung-katung.⁷⁷

e. Pekerja atau Penggarap dapat Mengajukan Syarat Tambahan

Penggarap dibenarkan menawarkan keuntungan lebih bagi pemilik modal berupa pekerjaan yang dilakukan oleh penggarap di luar kewajiban yang tertuang dalam akad. Ia dapat pula mengajukan syarat kompensasi dari pekerjaan tambahan tersebut berupa hak pakai untuk lahan yang tidak digunakan. Ini dibenarkan jika mengajukannya adalah pihak penggarap bukan pihak pemilik harta atau pemodal.⁷⁸

f. Menyegerakan Pembayaran Imbalan

Penggarap dalam muamalah bagi hasil umumnya memiliki tingkat kebutuhan yang lebih tinggi kepada hasil daripada pemilik harta, oleh karena itu kompensasi atas kerja yang dilakukannya harus disegerakan. Allah berfirman dalam suatu hadis *qudsiy*, ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى

[Tiga golongan manusia, Saya menjadi musuh mereka pada hari

kiamat,... seseorang yang mengupah seseorang [lain] lalu ia [yang diupah itu] menunaikan tugasnya tetapi orang [yang mengupah] tidak membayarkan upahnya],⁷⁹ Rasulullah ﷺ juga bersabda, أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَ عَرَقُهُ

[berikanlah kepada orang upahan upahnya sebelum kering keringatnya].⁸⁰

⁷⁷ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 483

⁷⁸ *Ibid*, h. 484.

⁷⁹ Al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ*, h. 444, no. 2270; an-Nasā'iy, *al-Mujtabā*, j. VIII, h. 30, no. 4767; asy-Syaibāniy, *Musnad*, j. XIV, h. 318, no. 8692. Al-Qazwainiy, *Sunan*, j. II, h. 816, 2442.

⁸⁰ Ibnu Mājah, j. II, h. 817, nomor: 2443.

g. Memberi Keleluasan Mengenai Cara Penyelesaian Pekerjaan

Pihak penggarap dalam muamalah sistem bagi hasil tidak harus mengerjakan sendiri pekerjaannya, ia dapat memperbantukan orang lain dalam menunaikan tugas atau mempekerjakan pihak ketiga sepanjang tidak merugikan pemilik harta. Menurut mazhab Maliki yang juga dianut oleh Ibnu 'Āsyūr pengelola dapat mengalih tangankan tugas dan hak dengan menjualnya kepada pihak ketiga bilamana ternyata ia tidak mampu melaksanakan kewajiban sebagaimana tertuang dalam akad.⁸¹

h. Menghindari Unsur Perbudakan

Akad muamalah bagi hasil tidak dibenarkan memuat syarat atau ketentuan yang menjerat pengelola dalam sistem yang dapat diserupakan dengan perbudakan pengelola terikat dengan kewajiban sepanjang hidup atau berjangka waktu terlalu lama tanpa ada opsi yang memungkin dia keluar atau memutuskan akad tersebut. Oleh karena itu ulama mengharamkan *musāqāh* pada pepohonan yang berbuah sepanjang tahun sehingga penggarap harus terus menerus mengairinya tanpa henti.⁸²

4. *Maqāṣid Syarī'ah* Hukum *Tabarru'āt*

Tabarru'āt ialah pemberian suka rela yang didasari oleh semangat tolong menolong di antara individu-individu umat.⁸³ *Tabarru'āt* yang dimaksud oleh Ibnu

⁸¹ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 485.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid*, 487.

'Āsyūr, antara lain, berupa sedekah,⁸⁴ hibah,⁸⁵ 'āriah,⁸⁶ *ḥabs* atau wakaf, 'umra,⁸⁷ dan memerdekakan budak.⁸⁸

Menurut Ibnu 'Āsyūr dalam syariat *tabarru'āt* ada empat *maqāṣid Syarī'ah* khusus, yaitu:

a. Intensifikasi *Tabarru'āt*

Maqāṣid Syarī'ah intensifikasi *tabarru'āt* dengan berbagai bentuknya dipahami dari nas-nas yang memotivasi dan menjanjikan imbalan pahala yang besar untuk pelakunya, seperti dalam hadis إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ

...، صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ : [jika telah meninggal seseorang terputuslah amalnya kecuali tiga:

sedekah jariah, ...]⁸⁹ dalam hadis lain, مَنْ يَشْتَرِي بَرَّ رُومَةَ فَيَكُونُ دَلُّهُ فِيهَا كِدَلَاءٍ

⁸⁴Sedekah ialah: pemberian yang diberikan tanpa imbalan dengan niat *taqarrub* kepada Allah oleh karena itu zakat disebut juga dalam Alqur'an *ṣadaqah*. Menurut Rāgib al-Aṣḥānīy jika wajib disebut zakat, jika suka rela disebut sedekah. (*al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah*, j. XXVI, h. 323; Al-Husain bin Ma'rūf bin al-Mufaḍḍal ar-Rāgib al-Aṣḥānīy, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, t.t.) j. I, h. 575.

⁸⁵ Hibah ialah: pemindahan kepemilikan atas harta tertentu atau tidak tertentu yang dapat diserahkan oleh seseorang yang diperkenankan melakukan tindakan hukum kepada orang lain pada saat masih hidup secara suka rela tanpa kompensasi. (al-Bassām, *Tauḍīḥ*, j. V, h. 123; bandingkan dengan Sābiq, *Fiqh*, j. III, h. 281).

⁸⁶ 'Āriyah ialah: membolehkan orang lain untuk memanfaatkan suatu benda bermanfaat yang dimiliki sedangkan bendanya tetap utuh, dikembalikan kepada pemilik setelah pemanfaatannya selesai. 'Āriyah (meminjamkan) diperbolehkan berdasarkan nas Alqur'an dan Hadis serta ijmak ulama. 'Āriyah dipandang memiliki nilai ibadah. (Al-Bassām, *Tauḍīḥ*, j. IV, h. 645.).

⁸⁷ 'Umrā ialah: sejenis hibah tetapi pemberi hibah menyaratkan hibah berlaku hanya selama penerima masih hidup, setelah itu dikembalikan kepada pemiliknya. Ulama berbeda pendapat tentang keabsahannya karena adanya kontradiksi dalam memahami nas-nas yang berkaitan dengan 'Umrā, Imam Malik termasuk yang membolehkannya berdasarkan hadis, "al-muslim 'alā syurūṭihim." (Al-Bassām, *Tauḍīḥ all-Aḥkām*, j. V, h. 136-137; Sābiq, *Fiqh*, j. III, h. 289; As-Sijistānīy, j. III, h. 332, no. 3596; at-Turmuḍi, *Sunan*, III, h.28, no. 1352.).

⁸⁸ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 487.

⁸⁹ An-Naisābūriy, *al-Jāmi'*, j. V, h. 73, no. 4310; As-Sijistānīy, *Sunan*, j. III, h. 77, no. 2882; At-Turmuḍi, j. III, h.53; An-Nasā'iy, *al-Mujtabā*, j. VI, h. 220, no. 3651; Asy-Syaibānīy, *Musnad*, j. VI, 251, no. 3651.

المُسْلِمِينَ [Siapakah yang bersedia membeli sumur Rumāh agar timbanya dalam sumur itu seperti timba-timba kaum muslimin?]⁹⁰

Secara praktis implementasi intensifikasi *tabarru'āt* untuk kepentingan umum sudah terlaksana secara masif semenjak periode kenabian. Rasulullah ﷺ sendiri mewakafkan sejumlah harta miliknya, demikian juga sahabat-sahabat berkat arahan Rasulullah ﷺ seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar, Umar, Abu Thalhah al-Anṣāriy, Usman bin 'Affān, dan lain-lain *raḍiyallāhu 'anhum*.

b. Sukarela

Tabarru' hendaknya diberikan dengan penuh suka rela tanpa ada keraguan sebab *mutabarri'* mengeluarkan harta kekayaan tanpa kompensasi yang nyata seperti dalam akad jual beli dan sejenisnya. Oleh karena itu *tabarru'* yang diberikan semata untuk kepentingan umum untuk mendapatkan imbalan pahala jangan sampai menimbulkan rasa sesal dan merugikan *mutabarri'*, sehingga menjadi preseden negatif yang menghalangi orang lain untuk berderma.

Pengertian sukarela dalam *tabarru'* lebih khusus daripada sukarela dalam akad jual beli dan sejenisnya, oleh karenanya dalam implementasi *maqāṣid* ini *mutabarri'* diberi masa tenggang yang lebih panjang untuk memutuskan melanjutkan atau membatalkan *tabarru'* yang akan diberikan setelah ia berakad untuk memberikan *tabarru'*. *Tabarru'*-nya tidak dinyatakan mengikat hingga harta yang disedekahkan, atau diwakafkan, atau dipinjamkan diterima dan dikuasai oleh penerima, atau dengan mempersaksikan akad dimaksud di hadapan saksi-saksi.⁹¹

c. Fleksibilitas

Fleksibilitas dalam hal ini ialah keluwesan bagi *mutabarri'* mengenai tata cara dan sarana *tabarru'* sesuai dengan keinginannya dalam batas-batas *maqāṣid* yang lebih tinggi. Dasar *maqāṣid syarī'ah* ini ialah nilai dasar dan kecendrungan

⁹⁰Al-Bukhāriy, *Ṣaḥīḥ*, h. 464; At-Turmuḏiy, *Sunan*, j. V, h. 627, no. 3703; An-Nasā'iy, *Al-Mujtabā*, j. VI, h. 235, no. 3608.

⁹¹'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 489-492.

setiap orang untuk menjaga keutuhan harta kekayaannya dan keengganan melepaskannya tanpa kompensasi yang nyata. Oleh karena itu adalah suatu kepatutan jika *mutabarri'* diberi kelonggaran memilih dan menentukan tata cara *tabarru'* yang sesuai dengan keinginannya.

Implementasi *maqāsid* fleksibilitas dalam *tabarru'* dapat dilihat misalnya pada taklik *tabarru'* dengan kematian *mutabarri'* dalam wasiat dan *tadbīr*.⁹² Hak melakukan tindakan hukum terhadap harta pada dasarnya berlaku selama hidup dan berakhir dengan kematian, tetapi dalam hukum wasiat dan *tadbīr* pelepasan hak atas kekayaan baru berlaku dengan kematian *mutabarri'* yang dalam hal ini adalah *wāṣiy* dan *mudabbir*. Selain itu menurut Ibnu 'Āsyūr syarat-syarat yang ditentukan *mutabarri'* seyogianya berlaku mengikat seperti syarat bahwa harta yang dihibahkan tidak boleh diperjual belikan, demikian juga syarat-syarat lain yang semisal, sepanjang tidak bertentangan dengan *maqāsid Syarī'ah* yang lebih tinggi.⁹³

d. Melindungi Hak Pihak Lain yang Terkait

Maqāsid Syarī'ah keempat dalam akad *tabarru'* menurut Ibnu 'Āsyūr ialah menghindarkan *tabarru'* dari tindakan penyalahgunaan untuk menghilangkan hak pihak lain yang terkait seperti ahli waris dan *dā'in* atau kreditor. *Maqāsid* ini dipahami dari pembatasan jumlah maksimal wasiat hingga sepertiga harta peninggalan dan pembatasan penerima wasiat untuk selain ahli waris. Perbandingan antara syariat wasiat dan kewarisan dalam Islam dengan praktek praktek semisal pada masa jahiliah mempertegas *maqāsid* dimaksud, di mana di antara tradisi masyarakat Arab Jahiliah mewasiatkan keseluruhan harta atau sebagian besar harta peninggalan untuk pemuka dan tokoh-tokoh penting dalam klan sehingga istri, anak-anak dan kerabat wanita tidak diberi hak demi suatu prestise. Oleh karena itu, agar *tabarru'* tidak dijadikan sarana manipulasi hukum untuk menggugurkan hak-hak pihak tertentu, dalam syariat Islam orang sakit

⁹²*Tadbīr* ialah: pemerdekaan budak oleh majikan dengan ketentuan bahwa kemerdekaan itu diperoleh dengan meninggalnya sang majikan. (Al-Qifāriy, *Kasysyāf*, h. 427).

⁹³ 'Āsyūr, *Maqāsid*, h. 492-493.

yang diperkirakan meninggal dalam waktu dekat dilarang melakukan akad *tabarru'* tetapi tidak dilarang melakukan transaksi jual beli dan semisalnya.⁹⁴

5. *Maqāṣid Syarī'ah* Khusus Sistem Peradilan dan Kesaksian

Ibnu 'Āsyūr menyistemisasi pemikirannya tentang *maqāṣid* khusus sistem peradilan menurut syariat Islam dalam tiga bagian, yaitu: *maqāṣid Syarī'ah* dalam lembaga peradilan, *maqāṣid Syarī'ah* dalam jabatan *qāḍiy* atau hakim, dan *maqāṣid Syarī'ah* dalam persaksian.

a. *Maqāṣid Syarī'ah* Khusus Lembaga Peradilan

Menurut Ibnu 'Āsyūr *maqāṣid Syarī'ah* keberadaan lembaga peradilan dalam syariat Islam ialah tersedianya perangkat unsur-unsur yang mendukung upaya menegakkan kebenaran dan menundukkan kebatilan baik yang nyata maupun yang terselubung, sebagaimana terkandung dalam hadis,

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

[Aku hanyalah seorang manusia, dan sesungguhnya kalian berperkara kepadaku, mungkin saja sebagian kalian lebih piawai berargumentasi daripada yang lain sehingga saya pun memenangkannya sesuai dengan yang saya dengar. Oleh karena itu siapa yang saya menangkan perkaranya padahal itu adalah hak saudaranya maka janganlah dia mengambilnya karena sesungguhnya dengan demikian itu saya telah memberikan kepadanya sepotong api neraka].⁹⁵

Menurutnya dari hadis di atas dipahami: bahwa berbagai cara dapat digunakan untuk pengungkapan kebenaran, bahwa mekanisme penanganan perkara seyogianya mendukung proses pengungkapan kebenaran, bahwa hakim memutuskan perkara berdasarkan fakta-fakta yang dikemukakan, bahwa masing-masing pihak yang berperkara harus mengemukakan segala sesuatu yang menguatkan tuntutan atau pembelaan mereka, dan bahwa melakukan muslihat untuk memenangkan kebatilan sangat dilarang.⁹⁶

⁹⁴ *Ibid*, h. 493-494.

⁹⁵ Al-Bukhariy, *Ṣaḥīḥ*, h. 536, no. 2680; h. 1463, no. 6967; as-Sijistāniy, *Sunan*, j. III, h. 328, no. 3585; Malik bin Anas, *Al-Muwaṭṭa'* tahkik Muṣṭafā al-A'ẓamiy (t.t.p.: Mu'assasah Zāyid Bin Sulṭān Āli Nahyān, 1425H/2004M), j. IV, h. 1040, no. 2662.

⁹⁶ 'Āsyūr, h. 498.

b. *Maqāṣid Syarī'ah* Jabatan Hakim

Maqāṣid pengangkatan *qāḍiy* atau hakim sebagai unsur tertinggi dalam sistem peradilan menurut Ibnu 'Āsyūr ada dua, yaitu:

Pertama, bertanggung jawab menyerahkan objek sengketa kepada pihak yang berhak. Oleh karena itu hakim harus memiliki kualifikasi: mampu berpikir secara cermat dan cerdas, menguasai ilmu hukum dan ilmu lain yang dibutuhkan dalam penuntasan perkara, independen, dan memiliki karakter adil.

Kedua, menyegerakan penuntasan perkara, karena menunda tanpa alasan yang dibenarkan secara tidak langsung merestui tindakan zalim menggunakan hak orang lain secara tidak sah, bertentangan dengan firman Allah,

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ [Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.]⁹⁷

Melambatkan penuntasan perkara juga berarti membiarkan para pihak berperkara berlarut-larut dalam sengketa, serta dapat menimbulkan kecurigaan terhadap independensi dan sangkaan negatif lain terhadap hakim yang pada akhirnya meruntuhkan wibawa dan kepercayaan terhadap lembaga peradilan. Oleh karena itu dalam sejumlah riwayat disebutkan berbagai perkara yang dihadapkan kepada Rasulullah ﷺ diselesaikan langsung saat itu tanpa menunda hingga hari atau kesempatan berikutnya, demikian juga praktek peradilan oleh para sahabat yang diangkat sebagai *qāḍi*. Pemutusan perkara dengan cepat tidak berarti mengabaikan ketelitian putusan dan ketepatannya berdasarkan fakta-fakta, terutama karena pergeseran nilai-nilai dan budaya di tengah masyarakat. Proses peradilan pada masa Rasulullah ﷺ dan sahabat berlangsung cepat dan sederhana karena tingginya kesadaran hukum masyarakat, perdebatan yang muncul lebih disebabkan oleh hal-hal yang bersifat syubhat atau belum jelas bukan karena ego untuk memenangkan perkara semata. Tetapi kemudian masyarakat mengalami perubahan, orang-orang tidak segan melanggar hak,

⁹⁷ Q.S. al-Baqarah/2: 188.

memanipulasi hukum, dan tidak malu berlaku curang untuk mendapatkan tujuan-tujuan mereka. Hal ini menyebabkan perubahan yang signifikan terhadap lembaga dan tata cara pemutusan dan penyelesaian perkara, namun demikian menyegerakan penyerahan hak kepada pemiliknya harus menjadi misi utama.⁹⁸

c. *Maqāṣid Syarī'ah* Persaksian

Maqāṣid keberadaan saksi di lembaga peradilan menurut Ibnu 'Āsyūr ada dua, yaitu:

Pertama, mengabarkan segala sesuatu yang dapat mengungkapkan fakta-fakta kebenaran. Oleh karena itu seorang saksi harus memiliki karakter adil dan menjaga muruah yang menjauhkannya dari berbohong.

Kedua, dokumentasi keterangan para saksi. Ini dimaksudkan untuk menguatkan kesaksian para saksi, dan supaya dapat dipergunakan bilamana diperlukan, terutama dalam perkara di mana hak yang dipersengketakan akan tetap ada dalam jangka waktu yang lebih lama dari taksiran masa hidup para saksi. Dokumen kesaksian berfungsi sebagai perangkat pencegah upaya pihak tertentu memperkarakan kembali sengketa yang telah divonis selesai dengan memanfaatkan situasi kematian saksi. Disebut sebagai rujukan utama *maqāṣid* ini oleh Ibnu 'Āsyūr ialah firman Allah, “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى

فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ... [Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu

bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan; dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar...]⁹⁹

6. *Maqāṣid Syarī'ah* Sanksi Pidana

Syariat sanksi pidana Islam –kisas, hudud, takzir –secara umum ditujukan untuk merehabilitasi kondisi umat. Hal itu karena *maqāṣid* utama dari syariat Islam secara umum ialah mewujudkan dan melindungi kemaslahatan umum. Perwujudan maslahat dimaksud mustahil tercapai jika unsur-unsur yang

⁹⁸ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 508-512.

⁹⁹ Q.S. al-Baqarah/02: 282.

merusak dalam perilaku mukalaf itu sendiri tidak ditanggulangi dan direhabilitasi melalui mekanisme yang diatur oleh syariat dan dijalankan oleh lembaga kekuasaan agar tidak berdampak mudarat yang lebih besar. Sanksi-sanksi pidana –kisas, hudud, dan takzir –adalah perangkat rehabilitasi tersebut.

Menurut Ibnu ‘Āsyūr terdapat tiga *maqāṣid Syarī’ah* dalam sanksi-sanksi tersebut, yaitu: *memberi efek jera kepada pelaku, memberi rasa puas kepada keluarga korban, dan memberi efek ngeri kepada yang lain.*

1. Memberi Efek Jera kepada Pelaku.

Maqāṣid ini dipahami dari firman Allah, “جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ”

[pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksa dari Allah...].¹⁰⁰ Hukuman dijatuhkan untuk menekan jika tidak dapat mematikan dorongan untuk melakukan tindak kejahatan dalam diri pelaku. Oleh karenanya hukuman semisal tidak dikenakan jika terbukti tidak disengaja atau disertai syubhat, yaitu situasi tertentu yang menimbulkan sangkaan pelaku bahwa tindakannya bukan pelanggaran hukum.¹⁰¹

2. Memberi Rasa Puas kepada Keluarga Korban.

Argumentasi Ibnu ‘Āsyūr tentang *maqāṣid* ini ialah bahwa setiap orang memiliki kecenderungan alamiah untuk melakukan balas dendam terhadap orang yang telah berbuat aniaya kepadanya. Tindakan pembalasan dendam mustahil dilakukan secara adil dan berimbang mengingat kondisi kejiwaan yang saat itu terguncang. Syariat mengatur sanksi setimpal dijatuhkan kepada pelaku yang dilaksanakan oleh lembaga kekuasaan guna mencegah tindakan pembalasan oleh keluarga korban yang pada dasarnya cenderung berlebihan sehingga membahayakan kemaslahatan umum. Bahwa dalam pelaksanaan hukuman kisas pelaku digiring ke tempat eksekusi sebagai pesakitan yang terikat seperti perlakuan terhadapnya ketika dibekuk dan diserahkan kepada pihak berwenang oleh keluarga atau yang bertindak untuk keluarga korban, dan bahwa kisas dapat

¹⁰⁰Q.S. al-Mā'idah/05: 37.

¹⁰¹ ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 516.

dibatalkan dan diganti dengan diyat jika keluarga korban mengampuni pelaku; ini mengindikasikan tujuan pelaksanaan kisas untuk memuaskan keluarga korban menetralkan kemarahan dan dendam mereka. Kepuasan keluarga korban lebih diutamakan daripada memberi efek jera semata kepada pelaku, oleh karena itu jika kedua *maqāṣid* tidak dapat diwujudkan secara bersamaan maka *maqāṣid* pertama dikesampingkan sebagaimana dalam hukum kisas.¹⁰²

3. Memberi Efek Ngeri kepada Orang Lain

Pelaksanaan hukuman kisas dan hudud harus disaksikan oleh sekumpulan massa, sebagaimana firman Allah, “وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ” [... dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman].”¹⁰³ Sekumpulan orang-orang beriman yang hadir itu akan merasa ngeri dan mendapat pelajaran dari proses eksekusi yang disaksikan, kemudian dari mereka kengerian tersebut akan sampai kepada orang-orang yang tidak hadir melalui penyampaian mereka.¹⁰⁴ Karena *maqāṣid* efek jera ini pula syariat tidak memberi kewenangan kepada pihak tertentu untuk memaafkan dan membebaskan terhukum hudud yang dipandang sebagai pelanggaran hukum terhadap kemaslahatan umum yang biasa disebut dengan hak Allah. Adapun dalam pelaksanaan kisas, meskipun keluarga korban berhak memberikan pengampunan tetapi tidak memberikan dampak signifikan terhadap *maqāṣid* ini karena jarang terjadi.¹⁰⁵

C. Rangkuman

Maqāṣid asy-syarī'ah khusus menurut Ibnu 'Āsyūr ialah: ketentuan-ketentuan hukum yang disyariatkan untuk melindungi kemaslahatan umum serta hikmah atau tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan melalui implementasi ketentuan-ketentuan hukum dimaksud. Batasan *khusus* dalam konteks ini ialah

¹⁰² 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 516-517.

¹⁰³ Q.S. an-Nūr/24: 2.

¹⁰⁴ 'Āsyūr, *Tafsīr*, j. XVIII, h. 151.

¹⁰⁵ 'Āsyūr, *Maqāṣid*, h. 517-518.

husus pada rumpun-rumpun hukum muamalat yang terdiri atas enam kategori, yaitu: *hukum kekeluargaan, hukum perniagaan, hukum ketenagakerjaan, hukum tabarru'at, hukum peradilan dan kesaksian, serta hukum (sanksi) pidana*.

Maqāṣid asy-syarī'ah hukum-hukum muamalat secara umum ialah merumuskan macam-macam bentuk pemanfaatan sumber daya yang diciptakan Allah untuk manusia serta ketentuan-ketentuan pemanfaatannya guna mencegah mudarat yang disebabkan oleh konflik kepentingan dalam pemanfaatan sumber daya dimaksud. Selain itu, secara khusus pada masing-masing rumpun hukum muamalat terdapat *maqāṣid* yang hendak diwujudkan melalui ketentuan-ketentuan hukum syariat pada masing-masing rumpun hukum. *Maqāṣid asy-syarī'ah* khusus pada masing-masing rumpun dimaksud ialah sebagai berikut:

- a) *Maqāṣid* hukum perkeluargaan: mengukuhkan ikatan pernikahan, mengukuhkan hubungan nasab, mengukuhkan hubungan persemendaan, dan menentukan tata cara pemutusan masing-masing hubungan.
- b) *Maqāṣid syarī'ah* hukum perniagaan ialah: *rawāj*, transparansi, perlindungan harta, berkekuatan hukum, berkeadilan.
- c) *Maqāṣid syarī'ah* hukum ketenagakerjaan ialah: intensifikasi muamalah ketenagakerjaan, *rukḥṣah* untuk garar yang susah dihindari, tidak memberatkan penggarap, berlaku mengikat jika pekerjaan telah dimulai, pekerja atau penggarap dapat mengajukan syarat tambahan, menyegerakan pembayaran imbalan, keleluasaan teknis penyelesaian pekerjaan, menghindari unsur-unsur perbudakan.
- d) *Maqāṣid syarī'ah* hukum *tabarru'āt* atau donasi ialah: intensifikasi *tabarru'āt*, suka rela *mutabarri'*, fleksibilitas, perlindungan terhadap hak-hak pihak terkait.
- e) *Maqāṣid syarī'ah* hukum peradilan ialah: lembaga peradilan sebagai perangkat yang mendukung upaya penegakan kebenaran dan membungkam kebatilan, penyerahan objek sengketa kepada yang berhak sesegera mungkin, kesaksian yang berdasarkan fakta, dan dokumentasi kesaksian.

- f) *Maqāṣid syarī'ah* hukum sanksi pidana ialah: memberi efek jera kepada pelaku, memberi rasa puas kepada korban atau keluarganya, memberi efek ngeri atau takut kepada yang lain.

Jika Al-Juwainiy dan al-Gazali¹⁰⁶ menggeneralisir *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāṣid* sebagai *maqāṣid asy-syarī'ah*, dan 'Izz bin 'Abdus-Salām kemudian menjabarkan *maqāṣid* secara terperinci pada masing-masing jenis hukum baik ibadah ritual¹⁰⁷ maupun muamalah,¹⁰⁸ maka dapat dikatakan bahwa pemikiran *maqāṣid khāṣṣah* Ibnu 'Āsyūr berada di antara keduanya. Ibnu 'Āsyūr mengklasifikasikan hukum-hukum yang mengatur interaksi antar mukalaf ke dalam rumpun-rumpun tertentu kemudian merumuskan *maqāṣid syarī'ah* pada masing-masing rumpun. Tampaknya hal ini dilatarbelakangi oleh kesadaran tentang dinamika muamalah yang terus berkembang tidak terbatas pada yang telah ada, sehingga ijtihad akan selalu dibutuhkan.¹⁰⁹ Melalui *maqāṣid asy-syarī'ah al-khāṣṣah* Ibnu 'Āsyūr menawarkan suatu konsep sebagai perangkat untuk memudahkan ijtihad-jtihād dimaksud dan menjadikannya lebih dekat dengan kebenaran.

¹⁰⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustafā*, j. II, h. 482-483.

¹⁰⁷ Lihat Al-'Izz bin 'Abdus-Salām, *Maqāṣid al-'Ibādah*, tahkik Abdur-Raḥī Aḥmad Qumāḥyah (Hims: Maṭba'ah al-Yamāmah, 1995) h. 11-88.

¹⁰⁸ Al-'Izz bin 'Abdus-Salām menjelaskannya dalam berbagai bab dalam kitabnya *Qawā'idul Aḥkām*.

¹⁰⁹ Dalam hal ini Ibnu 'Āsyūr secara khusus membahasnya dalam bab *wājib al-Ijtihād*. Lihat Ibnu 'Āsyūr, *maqāṣid*, h. 407-409.

BAB VI

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan penjelasan pada bab-bab sebelumnya, sebagai penutup tesis ini dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Menurut Muhammad at-Ṭāhir bin 'Āsyūr *maqāṣid asy-syarī'ah* ialah: nilai-nilai dasar yang melandasi syariat, –yaitu hukum-hukum yang mengatur hubungan manusia dengan manusia –kemaslahatan yang hendak diwujudkan melalui hukum-hukum syariat tersebut, sifat-sifat khas yang mencirikan keunggulan syariat, serta aturan-aturan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan dimaksud. Setiap tahapan istinbat hukum syariat dari nas-nas Alquran dan Sunnah maupun dari sumber-sumber hukum lainnya harus memperhatikan *maqāṣid asy-syarī'ah* agar terhindar dari istinbat hukum yang keliru. *Maqāṣid asy-syarī'ah* dapat dikenali melalui tiga metode, yaitu: 1) analisis pola *tasyrī'*; 2) ayat-ayat Alquran yang bersifat *wāḍiḥ ad-dalālah*; dan 3) Hadis Mutawātir.
2. Menurut Muhammad at-Ṭāhir bin 'Āsyūr *maqāṣid asy-syarī'ah al-'āmmah* ialah sifat-sifat yang menunjukkan keunggulan, tujuan umum dan nilai-nilai yang selalu ditemukan dalam setiap atau sebagian besar hukum-hukum syariat. Sifat-sifat khas yang menjadi *maqāṣid asy-syarī'ah al-'āmmah* ialah: fitrah, *samāḥah*, universalitas; Tujuan-tujuan umum syariat Islam antara lain ialah: kemaslahatan, *sadd aẓ-ẓarī'ah*, serta stabilitas dan ketahanan sosial; Sedangkan nilai-nilai dasar yang menjadi *maqāṣid asy-syarī'ah al-'āmmah* ialah: kesetaraan, substansialitas hukum, supremasi hukum, dan *ḥurriyah*. Setiap produk hukum baru dalam syariat Islam hasil istimbat dan ijtihad mujtahid dituntut mencerminkan karakter-karakter, tujuan-tujuan umum, serta nilai-nilai dimaksud.
3. *Maqāṣid asy-syarī'ah* khusus yang dimaksud oleh Ibnu 'Āsyūr adalah *maqāṣid* pada masing-masing rumpun hukum muamalah, yang menurutnya terdiri atas: *rumpun hukum-hukum perkeluargaan, hukum-hukum perniagaan, hukum*

ketenagakerjaan, hukum-hukum tabarru'āt, hukum-hukum peradilan dan kesaksian, serta hukum-hukum sanksi pidana. Definisi yang diberikannya ialah “ketentuan-ketentuan hukum yang disyariatkan untuk melindungi kemaslahatan umum serta hikmah atau tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan melalui implementasi ketentuan-ketentuan hukum dimaksud.” *Maqāṣid asy-syarī'ah khusus* pada masing-masing rumpun menurut Ibnu 'Āsyūr ialah sebagai berikut:

- a. *Maqāṣid syarī'ah* khusus dalam hukum-hukum kekeluargaan ada tiga, yaitu: mengukuhkan ikatan pernikahan, mengukuhkan hubungan nasab, mengukuhkan hubungan persemendaan, dan menentukan tata cara pemutusan masing-masing ikatan dan hubungan.
- b. *Maqāṣid syarī'ah* khusus hukum-hukum perniagaan ialah: penyebaran kepemilikan, transparansi, perlindungan terhadap harta, kepastian hukum, dan berkeadilan.
- c. *Maqāṣid syarī'ah* hukum ketenagakerjaan ialah: intensifikasi muamalah ketenagakerjaan, *rukḥṣah* untuk garar yang susah dihindari, tidak memberatkan penggarap, berlaku mengikat jika pekerjaan telah dimulai, pekerja atau penggarap dapat mengajukan syarat tambahan, menyegerakan pembayaran imbalan, keleluasaan teknis penyelesaian pekerjaan, menghindari unsur-unsur perbudakan.
- d. *Maqāṣid syarī'ah* hukum *tabarru'āt* atau donasi ialah: intensifikasi *tabarru'āt*, kesukarelaan, fleksibilitas, perlindungan terhadap hak-hak pihak terkait.
- e. *Maqāṣid syarī'ah* hukum peradilan ialah: eksistensi lembaga peradilan sebagai perangkat penegak kebenaran dan pembungkam kebatilan, penyerahan objek sengketa kepada yang berhak sesegera mungkin, kesaksian yang berdasarkan fakta, dan dokumentasi kesaksian.
- f. *Maqāṣid syarī'ah* hukum sanksi pidana ialah: memberi efek jera kepada pelaku, memberi rasa puas kepada korban atau keluarganya, memberi efek ngeri atau takut kepada yang lain.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang telah disampaikan dapatlah dikemukakan saran-saran sebagaimana berikut:

1. Perlu ada upaya peningkatan mutu dan jumlah pengkajian dan penelitian dalam bidang *maqāṣid asy-syarī'ah* secara intensif, komprehensif dan lebih bervariasi, yang meliputi pengayaan literatur terkait, peningkatan kompetensi sumber daya manusia, serta menggiatkan kegiatan-kegiatan ilmiah dengan tema *maqāṣid asy-syarī'ah* seperti penelitian, seminar, diskusi ilmiah.
2. Meningkatkan kompetensi *ilmu alat* dalam bidang hukum Islam –seperti Ilmu Bahasa Arab, *'Ulumul Qur'ān*, *Ulumul Ḥadīṣ*, dan Usul Fikih –bagi akademisi dan praktisi hukum Islam sesuai standar yang dibutuhkan dalam pengkajian terhadap *maqāṣid asy-syarī'ah*, karena pengkajian dimaksud tidak mungkin dilakukan dengan benar dan tepat tanpa dukungan perangkat *ilmu alat* tersebut, mengingat sumber informasi tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah nas-nas Alquran dan Hadis serta ilat-ilat hukum Fikih.
3. Implementasi *maqāṣid asy-syarī'ah* umum dan khusus sebagai standar mutu ijtihad dan produk hukum Islam kontemporer. *Maqāṣid asy-syarī'ah* khusus adalah alat kontrol agar produk hukum dimaksud tidak kontradiktif dengan karakter-karakter dan prinsip-prinsip dasar Islam itu sendiri, seperti: *fitrah*, *samāḥah*, universal, membawa maslahat, mencegah mudarat, substansial, tidak rapuh, seimbang, dan mengukuhkan stabilitas sosial. Sedangkan *maqāṣid asy-syarī'ah* khusus pada masing-masing rumpun hukum muamalat selain sebagai alat kontrol juga akan memberi dukungan yang signifikan terhadap sinergisitas syariat Islam dengan perkembangan dan perubahan zaman yang begitu dinamis yang mencerminkan keuniversalan Islam yang *ṣāliḥ liḥikm al-zamān wamakān*, dengan selalu memberikan jawaban dan solusi hukum yang tepat dan efektif bagi persoalan-persoalan baru tidak mungkin dihindarkan kemunculannya.

Demikianlah yang dapat penulis susun dalam tugas akhir ini. Penulis menyadari bahwa di sana-sini masih banyak kekurangan dan kelemahan baik dari

segi metodologi, isi, dan analisis, oleh karenanya penulis mengharapkan kesediaan pembaca yang budiman untuk memberikan kritik dan saran yang membangun. Akhirnya kepada Allah kita kembalikan segala urusan, *wal-ḥamdu lillāhi rabbil-‘ālamīn*.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asqalāniy, Abu al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aliy bin Muhammad bin Ḥajar al-. *Faṭḥ al-Bāriy* (Beirut, Dār al-Fikr, t.t.)
- ‘Āsyūr, Muhammad aṭ-Ṭāhir Bin. *Alaisa aṣ-Ṣubḥu bi Qarīb: at-Ta’līm al-‘Arabiy al-Islāmiy, Tārīkhiyah wa Ārā’ Iṣlāḥiyah*.
- _____. *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyah, cet. 2*, tahkik Muhammad aṭ-Ṭāhir al-Misāwiyy. Jordania: Dār an-Nafā’is, 1421H/2001.
- _____. *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: ad-Dār at-Tunusiyyāh lin-Nasyr, 1984M.
- _____. *Uṣūl an-Nizām al-Ijtimā’iy fī al-Islām*. Tunisia: asy-Syarikah at-Tūnusiyyah, t.t.
- ‘Abādiy, Abdullāh al-. *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid: Syarḥ, wa Taḥqīq wa Takhrīj*, t.t.p.: 1416H/1995M.
- Ābādiy, Al-Fairūz. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, cet. 6. Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 1419H/1998M.
- Sa’diy, Abdurrahmān bin Nāṣir as-. *Ibhāj al-Mukminīn bi Syarḥ Manhaj as-Sālikīn*, Riāḍ: Dār al-Waṭan lin-Naṣr, 1422H/2001M.
- _____. *Taisīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* cet. 8. Beirut, Mu’assasah ar-Risālah: 1418H/1997M.
- ‘Abdus-Salām, ‘Izzud-Dīn ‘Abd al-‘Azīz bin. *Al-Qawā’id al-Kubrā: al-Mausūm bi-Qawā’id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām, tahkik Naziyyah Kamāl Aḥmad dan ‘Uṣmān Jum’ah Ḍumairiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam, t.t.
- _____. *Maqāṣid al-‘Ibādah*, tahkik Abdur-Raḥīm Aḥmad Qumaḥyah, Himṣ: Maṭba’ah al-Yamāmah, 1995.
- Arfa, Faisar Ananda. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2010.
- Aṣfahāniy, Al-Husain bin Ma’rūf bin al-Mufaḍḍal ar-Rāgib al-. *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, t.t.
- Asyqar, Umar Sulaimān al-. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*. t.t.p.: Dār an-Nafā’is, t.t.
- Badawi, Yusuf Ahmad Muhammad al-. *Maqāṣid asy-Syarī’ah ‘inda Ibn Taimiyyah* Riyāḍ: Dār aṣ-Ṣumai’iy lin-nasyr wat-tawzī’, 1430H/2009M.
- Bassām, Abdullah Bin Abdurrahmān bin Šāiḥ al-. *Tauḍīḥ al-Aḥkām min Bulūg al-Marrām*, cet. 2, Riyāḍ: Dār al-Maimān, 1430H/2009M.
- Bukhāriy, Muhammad bin Ismā’īl al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy*, Riyāḍ: Dār as-Salām, 1417H/1997M.
- Dahlawiy, Syāh Waliyullāh bin Abd ar-Raḥīm ad-. *Hujjatullāh al-Bāligah tahkik As-Sayyid Sābiq*, Beirut: Dār al-Jail, 1426H/2005M.
- Dimasyqiyy, Abu al-Fidā’ Ismail Bin Umar Bin Kašīr al-Qurasyiy ad-. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* cet. 2, tahkik Sāmi Muhammad Salāmah. t.t.p.: Dār aṭ-Ṭaybah, 1420H/1999M.

- Fā'ūr, Muhammad Abdulhadi. *al-Maqāṣid inda al-Imām asy-Syātibiy: Dirāsah Uṣūliyah Fiqhiyah*. Seda: Basyūniy li-aṭ-Ṭibā'ah, 1427H/2006M.
- Fāsiy, 'Allāl al-. *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*, cet. 5. T.t.p.: Dār al-Mağrib al-Islāmiy, 1993.
- Fauzān, Ṣāliḥ bin Fauzān bin Abdullāh al-. *at-Taḥqīqāt al-Marḍiyyah fī al-Mabāḥiṣ al-Farāḍiyyah* cet. 4, Riyāḍ: 1419H/1999M
- Ġāliy, Balqāsim al-. *Syaikh al-Jāmi' al-A'zam Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr: Ḥayātuh wa Āsāruh*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1417H/1996M.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin* cet. 2. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Ḥasaniy, Ismail al-. *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1415H/1995M.
- [http://ar.wikipedia.org/wiki/البربر_\(شمال_أفريقيا\)](http://ar.wikipedia.org/wiki/البربر_(شمال_أفريقيا))
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Teori>, diunduh tgl. 30 Agustus 2013, pukul 22.20
- <http://vb.tafsir.net/tafsir4473/>, diunduh: 01 September 2013, 22.30.
- Ḥusainiy, Muhammad bin Muhammad bin 'Abd ar-Razzāq al-. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (t.t.p.: Dār al-Hidāyah, t.t)
- Judayyi', Abdullah bin Yusuf al. *Taisir 'Ilmi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah ar-Rayyān, 1417H/1997M.
- Junaidil, Ḥamd al-'Abdurrahmān al-. *Naẓariyyah at-Tamalluk fī al-Islām*, cet. 2, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1403H/1983.
- Juwayniy, Abu al-Ma'ālī Abdul Malik bin Abdullāh bin Yūsuf al. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418H/1997M.
- Khalāf, Abdul Wahhab. *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, t.t.p.: Dār ar-Rasyīd liṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1429H/2008M
- Khaṭīb, Mustafa Abdul Karim al-. *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt wa al-Alqāb at-Tārīkhiyyah*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1416H/1996M.
- Madkūr, Muhammad Salām. *Al-Madkhal ila al-Fiqh al-Islāmiy*, cet. 2, Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīṣ, 1996
- Manẓūr, Ibnu. *Lisān al-'Arab* cet. 3. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabiy, 1419H/1999M.
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum* cet. 4. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Mesir, Tim Riset dan Studi Islam. Pengantar Raghīb as-Sirjani. *Ensiklopedi Sejarah Islam*, terj. M.Taufik dan Ali Nurdin. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013.
- Mubārakfūriy, Ṣafiyy ar-Raḥmān al-, dkk. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Tahzīb Tafsīr Ibn Kaṣīr*, cet. 2, Riyāḍ: Darussalam, 1421H/2000M
- Munawwir, Ahmad Wirson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, cet. XIV Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

- Naisābūriy, Muhammad bin Abdullāh bin al-Ḥākim an-. *al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain* tahkik Muṣṭafā 'Abd al-Qadīr al-'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411H/1990M)
- Naisābūriy, Muslim bin Al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qusyairiy an-. *Al-Jāmi' aṣ- Ṣaḥīḥ al-Musammā Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Jail, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t.
- Nasā'iy, Ahmad bin Syu'aib an-. *Al-Mujtabā min as-Sunan*, tahkik Abdul Fattāh Abu Guddah, Ḥalb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1406H/1982.
- Qarāfiy, Ahmad bin Idrīs aṣ-Ṣanhājiy al-. *Al-Furūq: Anwār al-Burūq fī anwā'i al-Furūq*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H/1998M
- Qarib, Ahmad. *Ushul Fiqh 2 cet. 2*. Jakarta: PT. Nimas Mutima, 1997.
- Qaṣṣāb, Aḥmad al-. *Tārīkh Tūnus al-Mu'āṣir: 1881-1956*. Tunis: asy-Syarikah at-Tūnusiyyah li at-Tauzī', 1986.
- Qazwainiy, Muhammad Bin Yazīd Bin Abu 'Abdillāh al-, *Sunan Ibn Mājah*, tahkik Muhammad Fu'ād Abd al-Bāqiy, Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.
- Qifāriy, Nāyif bin 'Āliy bin Abdullāh al-. *Kassyāf al-Qinā' 'an Mukhtaṣar Abi Syujā'* Riyāḍ: t.p, t.t.
- Qurṭubiy, Muhammad bin Aḥmad bin Abi Bakr bin Farḥ al-. *Al-Jāmi' li- 'Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabiy, 1405H.
- Qurṭubiy, Muhammad bin Aḥmad bin Muhammad bin Aḥmad bin Rusyd al-. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, cet. 6, Beirut: Dār al-Ma'Ārif, 1402H/1982M.
- Rabī'ah, Abdul 'Azīz Bin Abdurrahman Bin Ali Bin. *'Ilmu Maqāṣid asy-Syārī'*, Riyāḍ: Maktabah al-Malik al-Waṭaniyyah, 1423H/2002M.
- Raysūniy, Ahmad ar-. *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām asy-Syāṭibiy cet. 2*. Maroko: Maktabah al-Hidāyah, 1432H/2011M.
- _____. *Madkhal ilā Maqāṣid asy-Syarī'ah*, Kairo: Dār al-Kalimah, 2009.
- Rāziy, Muhammad bin Abi Bakr ar-. *Mukhtār aṣ-Ṣiḥḥāh*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.
- Rāziy, Muhammad Bin Abi Bakr Bin Abdulqadir ar-. *Mukhtār aṣ-Ṣiḥḥah* cet. 4. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabiy, 1426H/2005M.
- Ša'ālibiy, Abdul 'Azīz aṣ-. *Tūnus asy-Syahīdah*, terj. Sāmiy al-Jundiyy, Beirut: Dār al-Quds, t.t.
- Sābiq, As-Saiyyid. *Fiqh as-Sunnah*, Kairo: Dār at-Turās, 2005.
- Sidi Muhammad Yaḥyā Bin 'Umar al-Mukhtār aṭ-Ṭālib, *Īṣāl as-Sālik fī Uṣūl al-Imām Mālik*, (Tunis, al-Maṭba'ah at-Tūnusiyyah, 1346H),
- Sijistāniy, Abu Daud Sulaiman Bin As'aṣ as-. *Sunan Abī Dāud*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, t.t.
- Sugono, Dendi. (red.) et.al., *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Edisi Keempat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Syaibāniy, Aḥmad Bin Muhammad Bin Hanbal asy-. *Musnad al-Imām Aḥmad Bin Hanbal*, t.t.p.: Mu'assasah ar-Risālah, 1421H/2001M.
- Syākir, Mahmud. *at-Tārīkh al-Islāmiyy*. Beirut: al-Maktab al-Islāmiyy, 1402H/1982M.

- Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*, cet. 18, Kairo: Dār asy-Syurūq, 1421H/2001M.
- Syarīf, Muhammad al-Hādi asy-. *Mā Yajibū an Tu'raf'an Tārīkh Tūnus min 'Uṣūr mā Qabla at-Tārīkh ilā al-Istiqlāl*, cet. 3. t.t.p.: Dār as-Sirās li an-Nasyr, 1993.
- Syāṭibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhami al-Ghīrnāṭi Abu Ishāq asy-. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiy, 1423H/2002M
- Taubah, Ġāzi at-. *Limāzā Saqaṭat ad-Dawlah al-'Uṣmāniyyah: Qirā'ah fī 'Awāmil Ḍa'fal-Ummah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmiy, 1429H/2008M.
- Turkiy, Abdullah bin Abd al-Muḥsin at-. *Uṣūl Mazḥab al-Imām Aḥmad: Dirāsah Uṣūliyyah al-Muqāranah*, cet. 3, t.t.p.: Mu'assasah ar-Risālah, 1410H/1990M
- Turmuḏīy, Muhammad Bin 'Īsā Abu 'Īsā at-. *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ Sunan at-Turmuḏīy*, tahkik Muhammad Syākir dkk, Beirūt: Dār at-Turās al-'Arabiy, t.t.
- Yūbiy, Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ūd al-. *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syar'iyah*. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1418H/1998.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. t.t.p.: Dar al-Fikr al-'Arabiy, t.t.
- Zirkliy, Khairuddin az-. *Al-A'lām: Qāmūs Tarājum li Asyhur al-Rijāl wa an-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqīn*, cet. 15. Beirut: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 2002.
- Zuhailiy, Wahbah az-. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1419H/1999M.
- _____. *Al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh*. Dasmaskus: Dār al-Fikr, 1405H/1985M.
- _____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1406H/1986M.
- _____. *Aḏ-Ḍarā'ī fī as-Siāsah asy-Syar'iyah wa al-Fiqh al-Islāmiy*. Damaskus: Dār al-Maktabiy, 1419H/1999M.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. IDENTITAS PRIBADI

1. Nama : Indra
2. NIM : 91211022330
3. Kelahiran : Padang Panjang, 29 Oktober 1975
4. Pekerjaan : Dosen tetap STAI As-Sunnah
5. Alamat : Jl. Medan – Tjg. Morawa KM 13, gang Darmo, Bangun Sari
Tanjung Morawa, Deli Serdang, Sumatera Utara

B. RIWAYAT PENDIDIKAN

1. Tamat SD Negeri 3 Panyalaian, berijazah tahun 1988;
2. Tamat MTsN Gantiang Padang Panjang, berijazah tahun 1991;
3. Tamat MAPK Kota Baru Padang Panjang, berijazah tahun 1994;
4. Tamat program *I'dād Lugawiy* LIPIA Jakarta, berijazah tahun 1997;
5. Tamat program *Takmilīy* LIPIA Jakarta, berijazah tahun 1998;
6. Tamat program *S1 Qism Syarī'ah* LIPIA Jakarta, berijazah tahun 2002.

C. KARYA TULIS ILMIAH

1. *Takhṣīṣ al-Ām*: skripsi berbahasa Arab, LIPIA tahun 2001.
2. *Al-Wilāyah fī al-Islām*: skripsi berbahasa Arab, LIPIA tahun 2002.
3. *Uḍḥiyah, Qurbān, dan Hadyu*: artikel, majalah Qiblati edisi 01 tahun VIII.
4. Faktor-Faktor Penyimpangan Akhlak Anak: artikel, majalah Qiblati edisi 03, 04, 05, 06 tahun VIII.
5. Menjadi Orang Tua Lapang Dada: artikel, majalah Qiblati edisi 05 tahun VIII.

D. PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT

1. Tim pendiri Ma'had 'Aly As-Sunnah, tahun 2002.
2. Tim pendiri dan memimpin penyusunan Proposal Pendirian STAI As-Sunnah, tahun 2010.

3. Tim pendiri dan pembina Rumah Qur'an Aisyah *radhiallahu 'anha*, Desa Bangun Sari - Tanjung Morawa, 2012.
4. Mendirikan SD Islam Al-Fatih Tanjung Morawa 2014.
5. Trainer Metode Pembelajaran Bahasa Arab di STAI As-Sunnah Tanjung Morawa, Perguruan Ar-Risalah-Padang, MAN Kodya Solok, dan MTsM Lintau.

E. RIWAYAT PEKERJAAN

1. Pengajar di Ma'had 'Aly As-Sunnah Pancur Batu, tahun 2002 – 2012.
2. Direktur Ma'had 'Aly As-Sunnah, tahun 2008 – 2012.
3. Dosen tetap STAI As-Sunnah Tjg. Morawa, tahun 2012 – sekarang
4. Kepala SD Islam Al-Fatih Tjg. Morawa, tahun 2014 – sekarang
5. Nara Sumber Program Tanya Jawab Faraid Salam tv, bulan April – November 2016