



KONSEP *MAQĀṢID AL-SYARI'AH* IBN 'ASYŪR DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PENGEMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM KELUARGA ISLAM KONTEMPORER

Maimun
maimunjahari60@gmail.com
UIN Raden Intan Lampung

Ahmad Fauzan
ahmadfauzan@radenintan.ac.id
UIN Raden Intan Lampung

ABSTRAK: *Konsep maqāṣid al-syari'ah Ibn 'Asyūr merupakan babak baru keilmuan metodologi hukum Islam (uṣūl al-fiqh), karena telah dikonstruksi menjadi sebuah spesifikasi ilmu maqāṣid al-syari'ah dipisahkan dari bahasan ilmu uṣūl al-fiqh. Substansi isi dan materi bahasannya telah mengakomodir dan menjamah berbagai aspek kehidupan umat manusia, baik sosial, budaya, ekonomi, hukum, dan termasuk aspek hukum keluarga. Gagasan, pemikiran, dan tawaran-tawaran konsepsionalnya banyak menjadi rujukan para ilmuwan, terutama mereka yang melakukan pembaruan dan mengembangkan pemikiran hukum keluarga Islam kontemporer.*

Kata Kunci: *Maqāṣid al-syari'ah, Hukum Keluarga Islam, Ibn 'Asyūr.*

A. PENDAHULUAN

Teori *maqāṣid al-syari'ah* dalam konteks pengembangan pemikiran hukum keluarga Islam kontemporer dan metodologinya (*uṣūl al-fiqh*) melintasi sejarah yang panjang. Fase sejarah yang dilintasi teori ini memiliki watak dan ciri khas yang berbeda-beda di tangan penggagas dan pengkonstruksinya masing-masing. Hal ini menunjukkan bahwa teori *maqāṣid al-syari'ah* mengalami evolusi dan dinamika sesuai dengan kondisi zaman dan kebutuhan sosial yang melingkupinya. Fakta sejarah memperlihatkan, konsep *maqāṣid al-syari'ah* sudah ada sejak zaman keilmuan Islam mencapai keemasan, yaitu pada akhir abad III H. melalui karya-karya para ulama klasik di zamannya. Hal ini terlihat seperti Al-Imām Abū 'Abd Allāh Muhammad bin 'Alī al-Hakīm al-Tirmîzī, yang dikenal dengan Imām al-Tirmîzī al-Hakīm (w. 296 H/908 M) dengan karyanya di antaranya yang berjudul *As-Ṣalāh wā Maqāṣiduhā, al-Hâjj*



wâ Asrârûh, dan *'Ilal al-'Ûbūdîyyah*.¹ Abû Zaid al-Balkhi (w. 322 H/933 M) dengan karyanya *Al-Ibânah 'an 'Ilal al-Dînîyyah*. Juga Abû Bakar al-Abhâri (w. 375 H/985 M) yang menulis buku tentang *al-maqâşid* dengan judul: *Mâhâsîn al-Syari'ah*. Abû Hasan al-'Amîri (w. 381 H), ia dikenal sebagai seorang failusuf dan pemikir abad ke 4 yang inten mengkaji tentang *maqâşid al-syari'ah* melalui karyanya *al-I'lâm Bîmanâqîb al-Islâm*, dengan mengupas lima nilai universal (*al-kûlliyyah al-khams*), atau lima prinsip dasar (*darûrîyyah al-khams*) yang menjadi prinsip *maqâşid al-syari'ah* itu sendiri. Gagasan al-Amîri ini mengilhami al-Juwainî yang dikenal dengan sebutan Imâm al-Haramain dengan karyanya *al-Burhân fî Uşûl al-fiqh*,² dan masih banyak lagi ulama yang lainnya.³ Al-Gazâlî (w. 505 H/1111 M) yang menulis buku: (a) *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Uşûl*. (b) *Syifâ' al-Galîl fî Bayân as-Syabh wâ al-Mukhil wâ Masâlik al-Ta'lîl*. (c) *al-Mustaşfâ min 'Ilm al-Uşûl*. Ia, dikenal sebagai Salah seorang murid al-Juwainî yang mengembangkan pemikiran-pemikiran gurunya tentang *maqâşid al-syari'ah* dalam kaitan dengan pembahasan *munâsabah al-maşlâhîyyah* dalam *qiyâs*, dan di dalam pembahasan lain, ia menjelaskan dalam konteks *al-istişlâh*. *Maşlahah* menurut al-Gazâlî adalah memelihara maksud-maksud syara' yang lima, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima nilai universal ini berada dalam skala prioritas yang berbeda satu sama lain jika dilihat dari segi *maqâşid*-nya, yaitu ada yang terkategori *darûrîyyah* (primer), *hâjîyyât* (sekunder), dan *tahsînîyyât* (tersier).⁴

¹ Terdapat ragam penyebutan nama dalam beberapa literatur, ada yang menyebutnya dengan at-Tirmîzî al-Hakîm, al-Imâm at-Tirmîzî al-Hakîm, dan ada yang menyebutnya al-Hakîm at-Tirmîzî. Ragam penyebutan ini pada dasarnya sama, yaitu subyeknya tidak lain adalah at-Tirmîzî al-Hakîm. Dalam hal ini meminjam istilah asy-Syâtîbî "apalah arti sebuah nama (*lâ masyâhah fî al-iştilâh*). Lihat, Ahmad al-Raisûnî, *Nâzarîyyah al-Maqâşid 'Ind al-Imâm al-Syâtîbî* (Bairut: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmi, 1415 H/1995 M), h. 40-42. Al-Imam Abi Abd Allah Muhammad bin 'Alî al-Hakîm at-Tirmîzî (selanjutnya ditulis al-Hakîm at-Tirmîzî), *Kitâb Isbât al-'Ilal*, Pen-tahqiq Khâlid Zahri, (ar-Rabat: Jam-iyah Asdiqâ' al-Mâktâbah al-Magrib, 2005), h. 14.

²Ahmad al-Raisûnî, Muhammad Husen, Muhammad Bakr Ismâ'il Habîb, dan Jamâl al-Dîn 'Āṭiyah memberikan pendapat yang agak berbeda tentang siapa yang pertama kali mengintrodusir konsep *maqâşid al-syari'ah*. Mereka menyebutkan adalah al-Tirmîzî al-Hakîm. Istilah *al-maqâşid* banyak digunakan dalam karya-karyanya. Setelah itu, *al-maqâşid* banyak dibahas oleh beberapa ulama berikutnya, seperti Abû Zaid al-Balkhi, Abû Mansûr al-Mâturîdî, dan lain-lain seperti yang telah disebutkan di atas. Sementara yang lainnya menyebutkan bahwa ulama yang pertama sekali mengintrodusir konsep *maqâşid asy-syari'ah* adalah al-Imâm al-Haramain Abû al-Ma'âlî Abdul Mâlik bin Abdullâh al-Juwainî (w. 478 H/1085 M). Lihat, Ahmad al-Raisûnî, *Nâzarîyyah al-Maqâşid...*, h. 40. Al-Hakîm at-Tirmîzî, *Kitâb Isbât al-'Ilal*, h. 28.

³ Al-Imâm al-Haramain Abû al-Ma'âlî Abd al-Mâlik bin Abd Allâh al-Juwainî, *Al-Burhân fî Uşûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Ansar, t.t.), Juz ke 2, h. 923.

⁴ Abû Hamîd Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazâlî, *Al-Mustaşfâ min 'Ilm al-Uşûl* (Mesir: Syîrkah at-Ṭîbâ'ah al-Fannîyyah al-Mûttâhidah 1391 H/1971 M), h. 251. Al-Gazâlî, *Syifâ' al-Galîl fî Bayân al-Syibh wâ al-Mukhâil wâ Mâsâlik al-Ta'lîl* (Bagdâd: Maṭba'ah al-Irsyâd, 1971), h.160.



Dari pemetaan tersebut terlihat bahwa *maqāṣid al-syari'ah* sudah mulai menampakkan bentuknya dengan terus berkembang hingga pada masa Abū Ishāq al-Syāṭibi (w. 790 H) pada abad VIII H/XIV M yang disebut sebagai bapak *maqāṣid al-syari'ah* bagi para pakar *maqāṣid al-syari'ah* kontemporer.⁵ Bahkan lebih jauh sebelum masa abad-abad itu, dalam praktik penggalian hukum, para pakar metodologi hukum Islam menyebutkan bahwa Khalifah Umar bin Khaṭṭāb (w. 23 H) sering disebut sebagai penggagas konsep *maqāṣid al-syari'ah* dikarenakan kepekarannya mendialogkan antara wahyu (al-Qur'ān dan sunnah) dan peradaban ('urf/'ādah). Dialektika ini sangat intens karena wahyu bersifat *Ilāhi* tetapi terbatas dari segi jumlah, sedangkan peradaban bersifat manusiawi (*waḍ'i*) tetapi selalu berkembang. Tindakan Umar ini kemudian dikenal sebagai fikih Umar. Esensinya adalah bahwa agama diciptakan demi kebaikan manusia, bukan kebaikan Tuhan, baik di dunia maupun di akhirat. Untuk sampai pada kesimpulan semacam itu, Umar melangkah dari maslahat khusus menuju maslahat umum dan bergerak dari maslahat umum menuju maslahat khusus, yang menjadi landasan pendukung-pendukung teori *maqāṣid al-syari'ah*.⁶

Penilaian di atas terlihat logik dan rasional, bila dilihat dari segi pembentukan hukum yang dibutuhkan untuk kepentingan sosial umat Islam pasca era Rasulullah Saw. (w. 632 M) adalah era khalīfah Umar bin Khaṭṭāb. *Grand theory maqāṣid al-syari'ah* asy-Syāṭibī yang telah dikonstruksinya ternyata tidak berjalan mulus karena kondisi umat Islam yang mengalami krisis pemikiran hukum akibat jatuhnya kota Granada, wilayah umat Islam paling akhir di Andalusia, Spanyol. Yudian Wāhyūdi mengatakan bahwa setelah mengalami pengembangan puncak melalui Imām asy-Syāṭibī, teori ini mengalami kemandegan panjang seiring dengan stagnasi ilmiah dunia Islam pada umumnya.⁷ Di antara faktor terjadi stagnasi ilmiah ketika itu, terlihat Kitāb *Jam' al-Jawāmi' bi Syarh al-Mahalli* untuk rentang waktu beberapa abad, adalah satu-satunya kitāb *uṣūl al-fiqh* yang dipelajari di Universitas al-Azhar. Padahal, masih banyak kitāb *uṣūl al-fiqh* yang lain seperti *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, oleh al-Āmidī asy-Syāfī'i, *al-Tahrīr*, oleh Kamāl ad-Dīn bin al-Humām al-Hanafī, *al-Manhāj*, oleh al-Baiḍāwī asy-Syāfī'i, *Musallam as-Ṣubūt*, oleh Muhibb Allah bin 'Abd asy-Syukūr al-Hanafī, dan lain-lain yang

⁵ Yūsuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid al-Syari'ah "ind Ibn Taimiyah* (Yordan: Dār an-Nafāis, t.t.), h. 95.

⁶ Yūdiān Wāhyūdi, *Interfaith Dialog From the Perspective Islāmīc Law* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011), h. 40.

⁷ Yūdiān Wāhyūdi, *Ushul Fiqh versus...*, h.44.



penulisnya lebih baik dan terkenal.⁸ Selain itu, ada persepsi lain yang mengemuka di lingkungan sebagian pemikir hukum Islam di Fakultas Syarī'ah dan Hukum Universitas al-Azhar, yang berpraduga bahwa kitāb *al-Muwāfaqāt* dianggap sebagai kitāb yang tidak bernilai dan hanya berpola *khiṭābī*. Kalaupun ada konsep maslahat dalam kemasan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang ditawarkan dalam kitāb tersebut, tidak lain pada dasarnya konsep *maṣlahah mursalah* yang telah dikemukakan oleh ImāmMālik, yaitu *al-masālih al-ḍarūriyyah*, *al-maṣālih al-hājīyyāt*, dan *al-maṣālih al-tahsīniyyāt*.⁹

Kondisi ini memperlihatkan kebebasan berpikir para ulama nyaris menjadi hilang, mereka enggan melakukan ijtihād melampaui para imām mazhabnya, mereka tidak sanggup menggali langsung dari sumber aslinya (al-Qur'ān dan sunnah), mereka lebih suka bertaklid dan berpegang pada pendapat para imām mazhabnya, kalaupun ada upaya-upaya untuk berijtihād tidak lebih hanya sekedar mengkompromikan di antara berbagai pendapat (*al-jam' wa al-tauqif*), mentakhrij riwayat, dan mengeluarkan *causa legis* ('illah *al-ahkām*), serta menyelesaikan berbagai kasus hukum atas dasar penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh para imām mazhabnya.¹⁰ Tegasnya, di era abad ini jiwa konformitas (*rūh at-taqlid*) benar-benar telah menjadi dominan, sehingga umat Islam, dan sebagian ulama terkoptasi dengan *ta'assubiyah* dan kemapanan keilmuan yang telah dihasilkan oleh para imām mazhabnya, termasuk di dalamnya tentang metodologi pemahaman hukum Islam. Kehadiran *al-Muwāfaqāt* sebagai buku metodologi terkalahkan dengan buku metodologi lain yang telah mapan dan menjadi pegangan umat Islam dan para ulama (*Jam' al-Jawāmi'*). Padahal, seperti dikatakan Muhammad 'Ulwān bahwa seorang yang membaca *al-Muwāfaqāt* sebagai buku metodologi tentu akan menyadari, seakan-akan ia sedang membaca buku metodologi yang tampil beda dari buku-buku metodologi yang lain, karena bukan sebagai buku metodologi yang terikat dengan mazhab, atau karya hukum spesifik (*al-far'iyah*) yang biasa.¹¹

Seiring dengan perjalanan waktu, *al-Muwāfaqāt* baru mendapat perhatian intensif dari para reformer pada abad XIX M. Setelah terjadi pembaruan di dunia Islam. Seperti seorang

⁸ Fahmi Muhammad 'Ulwān, *al-Qiyām ad-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmiyyah* (Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah, 1989), h. 16.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Muhammad 'Alī as-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Māktābah Muhammad 'Alī Ṣābiḥ wa Aulāduh, t.t.), h. 111-113.

¹¹ 'Ulwān, *al-Qiyām ad-Ḍarūriyyah ...*, h. 66.



reformis Mesir, Muhammad Abduh (w. 1323 H/1905 M), Rasyid Riḍā (w. 1935 M), dan para pembaru yang lainnya hingga pada paruh pertama abad ke 20, muncullah seorang pemikir dari Tunisia bernama Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Asyūr (1297-1329 H/1879-1973 M) yang disebut sebagai bapak *maqāṣid al-syari'ah* kontemporer setelah al-Syāṭibi. Ia telah menggagas dan menawarkan konsep baru *maqāṣid al-syari'ah* dengan pendekatan baru yang disesuaikan dengan realitas sosial era baru, kekinian, dan kemodernan. Gagasan dan tawaran-tawaran konsepsionalnya ini didokumentasikan dalam sebuah karyanya *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*.

Bertolak dari sekilas fakta sejarah muncul konsep *maqāṣid al-syari'ah*, dinamika, dan pengkodifikasian gagasan dan tawaran dari para pakar *maqāṣid* hingga masa muncul Ibn 'Āsyūr dengan seperangkat gagasan dan tawaran konsepsional *maqāṣid al-syari'ah*-nya, maka tulisan ini akan mencoba melihat dan mengkaji siapa Ibn 'Āsyūr itu, bagaimana kiprah aktifitas intelektualnya, gagasan dan tawaran-tawaran konsepsional *maqāṣid al-syari'ah*-nya, serta bagaimana kontribusinya terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam kontemporer.?

B. PEMBAHASAN

1. Sekilas Biografi Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (selanjutnya ditulis Ibn 'Āsyūr)

Nama lengkapnya adalah Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, dilahirkan pada di Tunisia, Afrika Utara pada tahun 1296 H/1879 M. Bapaknya bernama Muhammad bin Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1284 H/1868 M), sedangkan ibunya bernama Faṭimah binti Muhammad al-'Aziz Bū'asūr (w. 1325 H/1907 M). Ibn 'Āsyūr terlahir dari keluarga ahli ilmu yang dikenal dan terhormat, disebutkan dalam fakta sejarah kakek-kakeknya, seperti al-syaikh Ahmad ibn 'Āsyūr (w. 1255 H/1839 M), al-syaikh Muhammad bin 'Āsyūr (w. 1266 H/1849 M), dan Kakek dari nasab ibunya ini hidup dan hingga Muhammad al-Fāḍil ibn 'Āsyūr (w. 1390 H/1970 M).¹²

Pada usia enam tahun, ia belajar membaca, menulis, menghafal al-Qur'ān, dan belajar bahasa Perancis,¹³ di samping belajar gramatika ilmu alat (an-nahwu), ilmu fiqh, terutama fiqh maḏhab Mālīki. Selama perjalanan mencari ilmu, ia banyak belajar kepada guru-guru

¹² Muhammad Husain, *Ind al-Imām Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr ...*, h. 24-25.

¹³ Ismā'il al-Hasani, *Naḏariyyah al-Maqāṣidi ...*, h. 80.



terkenal dan dalam ilmunya, di antaranya al-syaikh Sâlim Abi Hâjib, al-syaikh Umar bin al-Syaikh, dan al-syaikh Muhammad an-Najâr, juga belajar kepada al-syaikh Muhammad Şâlih, al-syaikh Ahmad Jamâl al-Din, al-syaikh Ahmad ibn Badar al-Kâfi, dan Ahmad Wanas al-Mahmûdi, dan tentunya masih banyak lagi guru-guru yang lainnya.¹⁴

Setelah banyak menimba berbagai cabang ilmu dasar, sejak dari tingkat awal (*ibtidâiyyah*), tingkat lanjutan pertama (*sanâwiyyah*), dan tingkat lanjutan atas (*'âliyah*), maka ia melanjutkan ke jenjang perguruan tinggi, masuklah ia ke Universitas terkenal yang berada di Barat, Andalusia-Spanyol, yaitu Zaitunah (*al-jâmi' al-A'zam al-Zaitûnah*) pada tahun 1310 H/1893 M. Setelah menyelesaikan kuliah dari perguruan tinggi ini, kemudian ia banyak berkiprah ke dunia ilmu pengetahuan.

2. Konsep *Maqâşid al-Syari'ah* Ibn 'Asyûr

Konsep *maqâşid al-syari'ah* setelah asy-Syâtibî adalah dibahas dan disistematisir kembali oleh Ibn 'Asyûr. Ia dikenal sebagai bapak *maqâşid al-syari'ah* kontemporer¹⁵ yang banyak mengembangkan pemikiran-pemikiran *maqâşid* yang telah dirumuskan oleh asy-Syâtibî dengan model pembahasan baru yang dituangkan dalam karyanya *Maqâşid al-syari'ah al-Islâmiyyah*. Al-Yûbi mengatakan “saya tidak melihat setelah asy-Syâtibî orang yang membahas *al-maqâşid* dengan pembahasan yang bebas sampai datang Ibn 'Asyûr dengan karyanya *Maqâşid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, dan dialah yang melakukan dengan pembahasan yang baru”.¹⁶ Dalam karyanya ini ia mengkritisi tentang kajian hukum Islam (*fiqh*) yang hanya dikaitkan dengan *uşûl al-fiqh* dan kaidah-kaidah *fiqh* yang berorientasi pada teks (al-Qur'ân dan sunnah), dan tidak pada makna-makna di balîk teks.

Menurutnya, mayoritas masalah *uşûl al-fiqh* tidak merujuk pada aplikasi hikmah dan maksud syarî'ah (*maqâşid al-syarî'ah*), tetapi berputar pada wilayah *istinbâţ al-ahkâm* dari lafaz-lafaz yang dinyatakan *al-Syari'* dengan menggunakan kaidah-kaidah yang memungkinkan orang yang menguasainya mencabut cabang-cabang dari lafaz-lafaz tersebut untuk kemudian digunakan sebagai alasan tasyri' (*al-bâ's*), maka sejumlah cabang itu dianalogikan atas lafaz-lafazyang ada dengan diyakini, termasuk cabang-cabang tersebut

¹⁴ *Ibid.*, h. 32.

¹⁵ Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqâşid al-Syari'ah 'Ind Ibn Taimiyyah* (Yordan: Dâr an-Nafâ'is li an-Nasyr wa at-Tauzi', t.t.), h. 95.

¹⁶ Al-Yûbi, *Maqâşid al-Syari'ah al-Islâmiyyah* (Riyâd: Dâr al-Nahjarah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1418 H/1998 M), h. 70-71.



dalam sifat yang diyakininya sebagai yang dimaksud oleh lafaz yang dinyatakan *al-Syâri'*. Sifat seperti inilah yang dinamakan dengan '*illah*'.¹⁷

Pandangan Ibn 'Âsyûr tersebut dapat dipahami bahwa ia terlihat ingin merekonstruksi sistem *istinbâṭ al-ahkâm* secara linier antara *uşûl al-fiqh* sebagai metodologi yang harus diaplikasikan menuju *fiqh*, kaidah-kaidah *fiqh* menjadi dasar operasional bangunan *fiqh*, dan *maqâşid al-syari'ah* sebagai nilai-nilai, hikmah-hikmah, dan spirit yang memberikan kontribusi pada *fiqh* secara langsung masuk dalam ranah *istinbâṭ* hukum, tidak seperti selama ini dikesankan bahwa *maqâşid al-syari'ah* berada di luar konteks *istinbâṭ* hukum, dan bahkan dimasukkan dalam ranah filsafat hukum yang tidak bersentuhan langsung dengan proses *ijtihâd* dalam *istinbâṭ* hukum. Oleh sebab itu, Abdul Majid as-Şagîr mengatakan bahwa telah terjadi krisis pengetahuan *fiqh* dan *uşûl al-fiqh* yang dalam, yang diikuti dengan krisis pengetahuan secara umum. Krisis itu terjadi karena hilangnya spirit hukum Islam (*rûh al-syâri'ah*) dalam setiap kajiannya.¹⁸

Ibn 'Âsyûr juga mengemukakan bahwa ia tidak melihat pokok-pokok atau dasar-dasar tujuan *syari'at* (*al-uşûl al-maqâşidiyyah al-tasyri'iyyah*) dalam *uşûl al-fiqh* yang mendatangkan kepastian, sebagaimana mereka berbuat dalam pokok-pokok agama (*uşûl al-din*). Bahkan jarang sekali ditemukan kepastian itu seperti dengan menyebut lima nilai universal (*al-kullîyyât al-darûriyyah*), tapi justru mayoritas pengetahuan *uşûl al-fiqh* hanya menghasilkan asumsi-asumsi (*maznûnah*). Untuk itu, ia tegaskan bahwa *uşûl al-fiqh* mendatangkan kepastian (*qaṭ'iyyah*).¹⁹ Pandangan Ibn 'Âsyûr tersebut kelihatannya memperkuat apa yang telah dikemukakan asy-Syâṭibi bahwa dalam mengambil sebuah keputusan hukum itu harus mempertimbangkan *uşûl al-fiqh* yang didasarkan pada penonjolan universalitas dan holistik *syâri'ah* (*kûllîyyat al-syâri'ah*). Berdasarkan penelitian secara *istiqrâ'i*, itulah yang dimaksudkan bahwa *uşûl al-fiqh* mendatangkan kepastian (*qaṭ'iyyah*), bukan ketidakpastian (*ẓanniyyah*).²⁰ Begitu juga dalam memutuskan dan menetapkan sebuah hukum yang bersumber dari dalil yang partikular (*juz'i*) sejatinya

¹⁷Ibn 'Âsyûr, *Maqâşid al-Syari'ah*, h. 4.

¹⁸ Abd al-Majid al-Şagîr, *al-Fikr al-Uşûli wa Isyâliyyah as-Sulṭah al-'Ilmiyyah fi al-Islâm* (Bairût: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî, 1415 H/1994 M), h. 482.

¹⁹ Ibn 'Âsyûr, *Maqâşid al-Syari'ah*, h. 6.

²⁰ Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât*, Juz ke 1, h. 10.



didasarkan pada dasar-dasar yang universal dan holistik (*qawā'id al-kûllîyyah*). Hal itu dimaksudkan untuk memelihara *maqâşîd al-syāri'ah*.²¹

Lebih lanjut, Ibn 'Âsyûr mengemukakan gagasan sekaligus kritiknya, perlunya *maqâşîd al-syari'ah* menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri. *Maqâşîd al-syari'ah* tidak lagi hanya sebagai bagian dari obyek kajian *uşûl al-fiqh*, dan kumpulan konsepsi nilai yang membungkus *fiqh* dan *uşûl al-fiqh* itu sendiri, tetapi juga berevolusi menjadi sebuah pendekatan.²² Gagasan ini di satu sisi terkesan pemikiran baru yang perlu dibangun hubungan linier antara *uşûl al-fiqh* dengan *maqâşîd al-syari'ah* yang telah menjadi sebuah disiplin ilmu, tetapi di sisi lain, menurut penulis bukanlah gagasan baru, yakni gagasan lama yang memang sudah menjadi sebuah konstruksi ilmu yang perlu dikembangkan di era kontemporer ini.

Ibn 'Âsyûr juga mengkritisi tentang perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Menurutnya, hal itu terjadi karena fanatik terhadap mazhab (*al-ta'assub li al-mazāhib*) dan taklid yang berlebihan. Meminjam istilah Yūsuf Husien “fanatik buta dan taklid negatif (*al-ta'assub al-a'mā wa al-taqlid al-salabi*)”.²³ Sikap para ulama seperti inilah yang menyebabkan kemunduran *fiqh* beserta perbedaan-perbedaannya. Tāhā Jabir al-'Alwani dalam mukaddimah karya ar-Raisūni *Nazariyyah al-Maqâşîd 'Ind al-Imām asy-Syātibî* mengatakan, sungguh telah datang seorang ulama besar, Syekh Muhammad at-Tāhir ibn 'Âsyûr ketika masa dalam keadaan dekat dengan kejumudan dan melemahkan pada kehidupan dan perbuatan, yang demikian itu berimplikasi pada hilangnya *rūh al-maqâşîd* dan *nazariyyah al-maqâşîd*. Ia mengemukakan sebab-sebab kemunduran dan ketertinggalan hukum Islam (*fiqh*) di antaranya dengan membiarkan pemikiran tentang *maqâşîd asy-syari'ah* dari hukum-hukumnya. Dengan membiarkan *al-maqâşîd* itu menjadi sebab kejumudan yang besar bagi para ulama dan hilangnya hukum-hukum yang bermanfaat, serta memunculkan masalah cara-cara tertentu (*al-hiyal*) yang lebih disukai oleh para ulama antara sedikit dan banyaknya.²⁴

²¹ Asy-Syātibî, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 3, h. 4.

²² Ibn 'Âsyûr, *Maqâşîd al-Syari'ah*, h. 4..

²³ Yūsuf Husien, *'Ind al-Imām Muhammad at-Tāhir*, h. 53.

²⁴ Ahmad al-Raisūni, *Nazariyyah al-Maqâşîd*, h. 13.



Sehubungan dengan gagasan dan pemikiran Ibn 'Âsyûr di atas, kemudian ia menjadikan pembahasan *maqâşid asy-syari'ah* dalam karyanya membagi kepada tiga bagian: *Pertama*, tentang penetapan *al-maqâşid* dan pentingnya bagi ahli *fiqh* untuk mengetahuinya, cara-cara penetapan, dan tingkatan-tingkatannya. *Kedua*, tentang *al-maqâşid at-tasyri' al-'âmmah*. *Ketiga*, tentang *al-maqâşid al-khâşşah* dengan macam-macam mu'âmalah yang diungkapkannya, yakni dalam bab-bab *fiqh mu'âmalah*.²⁵

Bagian pertama, Ibn 'Âsyûr mengemukakan beberapa bahasan: (1) Pentingnya menetapkan *maqâşid asy-syari'ah*. (2) Pentingnya seorang ahli *fiqh* mengetahui *maqâşid al-syari'ah*. (3) Cara penetapan *maqâşid al-syari'ah*. Menurut Ibn 'Âsyûr terdapat tiga cara: *Cara pertama*, terdapat dua macam penelitian (*al-istiqrâ'*): (a) Meneliti hukum-hukum syara' untuk mengetahui 'illah-'illâh yang ditetapkan dengan cara pencarian 'illah, karena dengan meneliti 'illâh akan menghasilkan ilmu *maqâşid asy-syari'ah* dengan mudah. (b) Meneliti dalil-dalil hukum yang terdapat kesamaan pada 'illâh dengan menghasilkan keyakinan bahwa 'illâh itu yang dimaksudkan oleh *asy-Syari'*. (4) Peringkat *maqâşid al-syari'ah*. (5) Hukum-hukum *syara'* itu ada yang dikaitkan dengan tujuan yang mendorong Allah memberikan sesuatu yang sesuai dengan kemaslahatan manusia (*al-ta'li*), dan ada yang tidak dikaitkan dengan *at-ta'li* tersebut.

Bagian kedua, tentang *maqâşid al-syari'ah al-'âmmah*, yang dalam buku Ibn 'Âsyûr disebut dengan *maqâşid al-tasyri' al-'âmmah*, yang mencakup semua aspek syari'at. Menurutnya, *maqâşid al-syar'iyyah* dilihat dari sifat yang mengikatnya dibedakan pada dua macam, yaitu ada yang bermakna substantif (*haqiqah*), dan ada yang bermakna tradisi umum ('urfiyyah 'âmmah).

Bagian ketiga, tentang *maqâşid al-khâşşah* yang dikhususkan pada satu bab dari bab-bab syari'at yang ada. Seperti *maqâşid al-syari'ah* pada bidang ekonomi (*al-mu'âmalât*), pada bidang keluarga (*ahkâm al-'â'ilah*), dalam mentasarrufkan harta (*at-taşarrufât al-mâlîyah*), dalam bidang derma (*at-tabarru'ât*), pada bidang keputusan-keputusan peradilan (*ahkâm al-qaḍā'*), pada bidang mensegerakan menyampaikan hak-hak kepada penerima hak, dan *maqâşid* pada bidang sanksi hukum (*al-'uqûbât*).²⁶

²⁵ Ibn 'Âsyûr, *Maqâşid al-Syari'ah*, h. 8.

²⁶ *Ibid.*, h. 141-205.



3. Kontribusi Ibn 'Asyūr dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Keluarga Islam Kontemporer

a. Masalah Nikah *Sirri*

Nikah *sirri* merupakan pernikahan yang proses pelaksanaannya sengaja disembunyikan dan dirahaskan dari publik karena berbagai argumentasi dan biasanya hanya dihadiri oleh kalangan terbatas dan tidak dipublikasikan secara terbuka melalui resepsi. Praktik nikāh *sirri* di Indonesia saat ini terdapat tiga model nikāh *sirri* yang dilakukan masyarakat: *Pertama*, pernikahan antara seorang pria dengan seorang wanita yang sudah cukup umur yang dilangsungkan di hadapan Pejabat Pencatat Nikah namun tidak dicatatkan dan hanya dihadiri oleh kalangan terbatas keluarga dekat, serta tidak dumumkan dalam suatu resepsi *walimah al-urus*. *Kedua*, pernikahan antara seorang pria dengan seorang wanita yang masih di bawah umur menurut Undang-undang, keduanya masih bersekolah. Pernikahan ini atas inisiatif dari orang tua kedua belah pihak calon suami isteri yang sepakat menjodohkan anak-anak mereka dengan tujuan untuk lebih memastikan perjodohan dan menjalin persaudaraan yang lebih akrab. *Ketiga*, pernikahan seorang pria dengan seorang wanita yang sudah cukup umur menurut Undang-undang tetapi mereka sengaja melaksanakan pernikahan secara *sirri*, tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama.²⁷ Dari ketiga model pernikahan tersebut, maka pernikahan *sirri* model terakhir yang banyak dilakukan oleh masyarakat Indonesia pada umumnya.

Berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah* dapat ditegaskan bahwa kelompok pendapat yang mengatakan pencatatan nikah berada di luar hukum Islam dan tidak diperlukan dalam pernikahan berargumentasikan pada pemahaman tekstualitas al-Qur'ān dan sunnah yang tidak tegas memerintahkannya dan di masa Rasulullah belum diperlukan untuk dilakukan pencatatan nikah. Pandangan demikian ini tidak salah jika berdasarkan pada praktik nikah di masa Rasulullah Saw. Karena pada masa itu pencatatan nikah belum dibutuhkan, tradisi dan budaya tulis baca belum berkembang dan kasus-kasus hukum keluarga yang terjadi pun tidak sekompleks di era modern. Sedangkan kelompok pendapat yang menyatakan bahwa pencatatan nikah itu suatu keharusan yang mesti

²⁷Jasmani Muzajin, *Fenomena Nikah Sirri Dalam Sebuah Negara Hukum Indonesia Dewasa Ini*, Makalah, tidak diterbitkan, h. 2.



dilakukan di era kontemporer. Substansinya adalah untuk menegakkan ketertiban administratif pernikahan bagi masyarakat, keadilan dan kepastian hukum. Pendapat kelompok kedua ini terlihat lebih logik dan kontekstual dalam memahami teks-teks al-Qur'ān dan sunnah. Sekalipun secara tersurat kedua dalil hukum tersebut tidak menegaskan perintah pencatatan nikah, tetapi berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah* merupakan suatu keharusan bagi setiap pasangan suami isteri yang telah melakukan akad nikah agar dicatatkan di lembaga pencatatan nikah. Karena dalam implementasinya memelihara keturunan (*hifz an-nasl*) dan kehormatan (*hifz al-'ird*) dalam sebuah rumah tangga adalah suatu kewajiban.

Pernikahan *sirri* memiliki dampak positif, negatif serta dampak sosial. Dalam konteks *ad-darūriyāt al-khams*, sulit pasangan suami isteri secara *sirri* dapat mewujudkan memelihara agama, jiwa dan keturunan dengan baik. Secara *darūriyāt*, memelihara keturunan itu wajib bagi setiap umat Islam, karena itu disyari'atkan pernikahan, dan dilarang perzinahan. Apabila seorang laki-laki dan perempuan melakukan zina kemudian lahir seorang anak dari perzinahan itu, maka anak tersebut dalam hukum Islam disebut dengan anak zina,²⁸ dan nasabnya dinisbatkan kepada ibunya, bukan kepada laki-laki yang menizinahnya.²⁹ Demikian juga memelihara harta dalam penggunaan tidak boleh dengan cara menghambur-hamburkan, boros dan berlebihan, sehingga akan berakibat jatuh pada kemiskinan. Sementara mereka pernikahan *sirri* yang dilakukannya tidak tercatat pada lembaga tersebut. Oleh sebab itu, pencatatan nikah menjadi wajib hukumnya, berdasarkan kaidah fikih:

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ وَلِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ³⁰

“Perintah pada sesuatu berarti perintah juga atas wasilahnya, dan bagi wasilah itu hukumnya sama dengan (sesuatu) yang dimaksud”.

Kaidah lain menyebutkan:

²⁸Yaitu anak yang dibuahi tidak dalam pernikahan yang sah, namun dilahirkan dalam pernikahan yang sah atau anak yang dibuahi dan dilahirkan di luar pernikahan yang sah. Lihat, D.Y. Witanto, *Hukum Keluarga*, h. 79.

²⁹Adnān bin Muhammad bin 'Atiq al-Daqilāni, “Nasab walad az-Zāni” dalam *al-Adālah, Majallāt Faṣṭiyah 'Amaliyah Muhakkamah Ta'ni Bisyu'un al-Fiqh wa al-Qaḍā' Taṣḍur 'an Wazarah al-'Adl bi al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah*, (Riyāḍ: Idārah at-Tahrir bi al-Majallah, t.t.), h. 126-127.

³⁰Abd al-Hamid Hakim, *al-Bayān*, h. 27.



مَا لَا يَتِمُّ الْوَأَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ.³¹

“Perintah wajib tidak akan sempurna kecuali dengannya (melakukan perbuatan lain yang mubah) maka hal itu menjadi wajib pula”.

Selanjutnya, agar memelihara agama terwujud dengan baik, maka akal harus dipelihara dan diselamatkan dari mengkonsumsi NARKOBA, seperti alkohol, heroin, morfin, ekstasi, sabu-sabu, pil koplo, ganja, dan lain-lain.³² Jika hal ini terjadi dan dialami oleh isteri dan anak-anaknya, maka akan berakibat fatal. Secara psikologis bisa saja isteri stres, patah hati, dan gangguan jiwa yang berkepanjangan. Kondisi ini terjadi tidak lain sebagai akibat dari pernikahan yang dilakukan secara *sirri*. Oleh karena demikian, berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah*, nikāh *sirri* adalah haram hukumnya. Kaidah fikih menyebutkan:

إِذَا اجْتَمَعَ الْحَالِلُ وَالْحَرَامُ غَلِبَ الْحَرَامُ.³³

“Apabila antara yang haram dan yang halal berkumpul, maka dimenangkan yang haram”.

Demikian juga *hiḏ al-irḏ* merupakan suatu kewajiban yang mesti dilakukan oleh setiap muslim. Untuk itu, tindakan mencemarkan nama baik dan kehormatan (*maqāṣid*) akan dikenakan sanksi berat (Q.S. an-Nūr (24), ayat 4). Dengan demikian, berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah*, nikah *sirri* adalah haram hukumnya, karena mafsadatnya lebih besar daripada maslahatnya. Sebagai solusi antisipasinya adalah “Menolak kemafsadatan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan, dan apabila terjadi pertentangan antara mafsadat dan maslahat maka yang didahulukan adalah menolak yang mafsadat”.³⁴

³¹Al-Burnū, *al-Wajiz fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M), h. 269.

³²Thobieb Al-Asyhar, *Bahaya Makanan Haram Bagi Kesehatan Jasmani dan Kesucian Rohani*, (Jakarta: PT Al-Mawardi Prima, 2003), h. 191.

³³Al-Suyūti, *al-Asybah*, h. 74.

³⁴*Ibid.*, h. 62.



b. Masalah Hak Waris bagi Ahli Waris Beda Agama

Secara historis, sistem pembagian waris telah ada sebelum datang agama Islam, yakni di masa pra Islam (Arab jahiliyah) pembagian waris telah dilaksanakan dalam kehidupan keluarga yang bersifat patrilineal, di mana bapak menjadi poros tali kekerabatan dalam keluarga dengan semua anak keturunannya, dan saudara-saudaranya dari keluarga bapak. Sedangkan ibu dan semua garis kekerabatannya dianggap berada di luar garis kekerabatan bapak. Doktrin kekeluargaan demikian tidak saja berimplikasi pada struktur sosial yang berkembang, tetapi juga sangat berimplikasi pada sistem pembagian waris. Pasca kematian pewaris, maka pihak keluarga bapak yang berhak mengambil alih semua harta peninggalannya, dan pihak keluarga dari ibu tidak mempunyai hak untuk mewarisinya. Karena dalam tradisi masyarakat Arab, wanita harus tunduk pada tradisi perkawinan dan suaminya yang berkuasa.³⁵

Setelah datang Islam, sistem pembagian waris yang berjalan dalam kekerabatan masyarakat Arab tersebut, dikritik dan direkonstruksi disesuaikan dengan kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat Arab, sehingga pihak perempuan diberikan hak untuk mendapatkan bagian dari harta peninggalan pewaris. Q.S. an-Nisā' (4): 7. Ayat ini sebagai bentuk akomodatif dan menghargai Hak Asasi Manusia (HAM) dalam hal waris, khususnya perempuan sehingga pada prinsipnya kedudukan perempuan dalam sistem kewarisan mendapatkan bagian dari harta peninggalan, meskipun belum sepenuhnya sama sebagaimana bagian laki-laki (2:1). Selanjutnya turun pula ayat 11, 12 dan 176 surat an-Nisā'.³⁶ yang masih berkaitan dengan sistem pembagian waris.

Beberapa ayat tersebut substansinya menegaskan kepada umat manusia, bahwa Islam datang telah mengakomodasi hak-hak perempuan untuk mendapatkan warisan, dan sekaligus mensyari'atkan sistem pembagian waris dengan rinci. Bagi orang-orang yang tidak mendapatkan bagian waris, Islam telah menganjurkan dan bahkan mengharuskan kepada *al-muwarris* untuk mewasiatkan sebagian hartanya (wasiat wajibah) kepada *al-qarābah*. Atau dalam bentuk lain seperti hibah. Dimaksudkan dengan *al-qarābah* di sini

³⁵Philip K. Hitti, *Dunia Arab Sejarah Ringkas*, diterjemahkan oleh Usuluddin Hutagalung dan O.D.P. Sihombing (Bandung: Penerbit Sumur Bandung, t.t.), h. 23.

³⁶Lihat dan baca ayat-ayat dimaksud dalam Muhammad Ali al-Ṣabūni, *Rawā'i' al-Bayān Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. ke 1, h. 436.



dalam pengertian anak kandung yang beda agama, atau bapak dan ibu kandung yang kebetulan juga berbeda agama yang dianutnya. Posisi *al-qarābah* yang demikian ini dalam konsepsi Islam mereka tidak mendapatkan hak waris dari *al-muwarriṣ*, karena ada hadis Nabi s.a.w. yang kualitasnya sahih diriwayatkan oleh Bukhāri dan Muslim dari Usāmah bin Zaid menegaskan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ.³⁷

“*Sesungguhnya Nabi Saw. bersabda: seorang muslim tidak boleh berwaris kepada orang kafir, dan (sebaliknya pula) orang kafir tidak boleh berwaris kepada orang muslim.*”

Berdasarkan ayat dan hadis tersebut kaitan dengan posisi *al-qarābah* sebagai ahli waris menimbulkan beberapa persoalan, di satu sisi anak perempuan mendapatkan hak waris tidak sama dengan anak laki-laki (2:1) sehingga kesetaraan gender dalam konteks ini masih tetap berbeda, dan di sisi lain bagi ahli waris beda agama tidak mendapatkan hak waris sehingga rasa keadilan dan kemanusiaan tidak terwujud dengan senyatanya. Oleh karena demikian, berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah* perlu diketahui rahasia hukum dibalik syari'at Allah yang demikian itu dan pemahaman para ulama dalam menetapkan hukum di balik syari'at Allah (teks) tersebut.

Permasalahan pertama, formula bagian laki-laki 2:1. Pemahaman secara literal para ulama terhadap konsep Q.S. an-Nisā' (4): 11 “*li az-żzakar miṣl haẓẓ al-unṣayain*” dan pelaksanaannya dalam sistem kewarisan, ternyata di era globalisasi dunia dan kemajuan kaum hawa menyuarkan “emansipasi wanita dan kesetaraan gender” menimbulkan problem di masa kini, termasuk di Indonesia. Karena berdasarkan visi penegakan hukum dan HAM, serta tuntutan gerakan “emansipasi wanita” formula tersebut dipandang tidak sesuai dengan tuntutan dan perkembangan era modern. Sementara eksistensi Islam dan ajarannya sering disuarakan oleh kaum reformis bahwa ajaran Islam *ṣālih likulli zamān wa makān*. Problem ini tentunya perlu dibuktikan secara konkret dan rasional di mata dunia Internasional, dan masyarakat bangsa Indonesia.

³⁷ Imām Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhari*, Juz ke 4, h. 2704. Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 3, h. 1233.



Pada tahun 1985-an, di Indonesia menggelinding gagasan Munawir Syadzali (kapasitasnya sebagai Menteri Agama RI) tentang reaktualisasi ajaran Islam, yang mempertanyakan ketentuan bagian anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan. Menurut pengamatannya, banyak orang dalam masyarakat Islam yang dikenal kuat dalam keberagamaannya sekalipun – bahkan di kalangan ulama sendiri - tidak lagi mengamalkan tuntunan itu. Menurutnya, supaya dalam pembagian waris umat Islam Indonesia memberikan bagian yang sama terhadap anak laki-laki dan perempuan (1:1). Sebagai argumentasi yang melandasi gagasannya, ia mengemukakan empat ayat tentang perbudakan (Q.S. an-Nisā': 3, al-Mu'minūn: 6, al-Ahzāb: 52 dan al-Ma'ārij: 30) yang di era kontemporer telah ditolak oleh mayoritas ulama, meskipun al-Qur'ān masih menyebutkan eksistensinya.³⁸ Inti persoalan dari gagasannya ini bahwa sistem pembagian waris dalam pelaksanaannya harus disesuaikan dengan tuntutan perubahan struktur sosial dan tuntutan kehendak zaman era modern. Hal ini bukan berarti dalam pelaksanaannya merubah teks al-Qur'ān dan sunnah yang sudah baku (*qaṭ'i al-ṣubūt wa qaṭ'i al-dalālah*), tetapi menyesuaikan dari segi pemahaman, menginterpretasikan, merekonstruksi ketetapan hukum yang telah ada disesuaikan dengan situasi dan kondisi zaman yang ada. Ibn al-Qayyim (w. 751 H) dalam teori perubahan hukumnya menegaskan bahwa “perubahan dan perbedaan fatwa dapat terjadi karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), situasi, niat (tujuan), dan adat-istiadat”.³⁹

Dalam konteks Indonesia, gagasan Munawir Syadzali (formula 1:1) di atas, sebenarnya menggugat pelaksanaan pembagian waris yang tidak mencerminkan rasa keadilan antara bagian laki-laki dan perempuan. Dalam sistem kekerabatan yang berkembang dan dianut oleh masyarakat Indonesia, telah dipraktikkan oleh sebagian mereka. Masyarakat Indonesia sistem kekerabatannya ada yang menganut sistem patrilineal, matrilineal dan ada yang menganut sistem bilateral. Dalam konteks pembagian waris, sistem yang pertama menerapkan bagian anak laki-laki lebih besar dari anak perempuan (2:1), seperti terlihat dalam kekerabatan orang Lampung. Sedangkan sistem

³⁸Lihat, Munawir Syadzali, “Dari Lembah Kemiskinan” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA* (Jakarta: Penerbit Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 87-94.

³⁹Syams ad-Din bin 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr bin Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), Cet. ke 1, h. 483.



yang kedua, anak perempuan mendapatkan bagian lebih besar dari anak laki-laki (2:1), seperti di Sumatera Barat. Adapun sistem yang ketiga bahwa anak laki-laki dan perempuan mendapatkan bagian yang sama (1:1 atau 2:2 dan seterusnya), seperti pada umumnya dalam kekerabatan orang Jawa.

Dari praktik kekerabatan tersebut menunjukkan bahwa secara normatif tektualis al-Qur'ān, sistem pembagian waris tetap berpedoman pada formula 2:1 yang telah dibakukan oleh para ulama konvensional. Tetapi dalam implementasinya di era modern mesti disesuaikan dan mengikuti sistem sosial dan kekerabatan yang berkembang di masyarakat. Bahkan kearifan lokal yang telah mentradisi dalam pembagian waris di masing-masing sistem kekerabatan tersebut harus diakomodir dan menjadi pertimbangan penetapannya. Sesuai dengan kaidah fikih: "*Adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum*".⁴⁰ Kaidah lain menyebutkan bahwa, "*Semua yang datang dari syara' itu bersifat mutlak, namun belum ada ketentuan dalam agama dan tidak ada dalam bahasa, maka semua itu dikembalikan pada 'urf*".⁴¹

Dua kaidah tersebut menunjukkan bahwa pembagian waris yang dilaksanakan dengan berbasis kearifan lokal itu dibenarkan oleh syara', karena demikian itu secara *maqāṣid asy-syari'ah* merupakan manifestasi dari *nas* al-Qur'ān. Inilah perbedaan secara substansial hak waris yang diterima oleh ahli waris berbeda jenis kelamin dan tingkatan-tingkatan yang telah ditetapkan Allah pada ayat-ayat tersebut di atas, sekaligus gambaran keadilan dalam konsep Islam. Tetapi berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah*, ahli waris perempuan telah diakomodir dan mendapatkan bagian dari harta warisan *al-muwarriṣ*.

Permasalahan kedua, hak waris ahli waris beda agama. Di kalangan mayoritas ulama (*fuqahā' dan mufassirin*) telah sepakat bahwa disebabkan beda agama dapat menghalangi hak waris (*mawāni' al-irṣ*).⁴² Tetapi Ahmad bin Hanbal berpendapat orang kafir dapat mewarisi *tirkah* orang muslim, dan sebaliknya disebabkan *al-walā'*, mereka yang beda agama tapi masih dalam satu rumpun agama Allah, isteri non muslim, dan

⁴⁰Al-Suyūṭi, *al-Asybah*, h. 63. Ibn Nujaim, *al-Asybah*, h. 93.

⁴¹Al-Asnawī, *at-Tamhid fī Takhrij al-Furō' 'alā al-Uṣūl*, editor Muhammad Hasan Hitū (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1401 H/1980 M), Cet. Ke 2, h. 230. Al-Burnū, *al-Wajiz*, h. 183.

⁴²Muhammad Muhyi ad-Din 'Abd al-Hamid, *Ahkām al-Mawariṣ fī asy-Syari'ah al-Islāmiyyah 'alā al-Mazāhib al-A'imma al-Arbā'ah* (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1404 H/1984 M), Cet. ke 1, h. 50.



kerabat non muslim yang masuk Islam sebelum *tirkah* dibagikan.⁴³ Sementara Mu'az bin Jabal, Mu'āwiyah bin Abi Sofyān dan Sa'id bin al-Musayyab berpendapat bahwa orang muslim dapat mewarisi harta orang kafir, tetapi tidak sebaliknya.⁴⁴ Pendapat mereka ini berargumentasikan pada: *Pertama*, hadis yang dikeluarkan Abū Dāwud dan disahihkan oleh al-Hākim dari Mu'āz, dia berkata: Aku mendengar Nabi Saw. bersabda: Islam itu lebih dan tidak kurang. Karena itu, orang muslim dapat memperoleh hak (mewaris) yang tidak diperoleh oleh orang kafir. *Kedua*, berdasarkan *qiyās*, mereka mengatakan bahwa orang muslim diperbolehkan menikahi perempuan ahli kitab, tetapi tidak diperbolehkan sebaliknya, dan diperbolehkan pula orang muslim mengambil harta rampasan orang kafir. Jika kedua perkara ini diperbolehkan, maka secara deduktif analogis berarti diperbolehkan pula orang muslim mewarisi harta orang kafir.⁴⁵

Sedangkan mayoritas ulama berargumentasikan pada hadis Nabi Saw. yang diriwayatkan oleh banyak perawi dari Usamah bin Zaid, beliau bersabda: Seorang muslim tidak boleh berwaris kepada orang kafir, dan (sebaliknya) orang kafir tidak boleh berwaris kepada orang muslim.⁴⁶ Menurut mereka hadis ini menunjukkan umum, tidak dikhususkan oleh sesuatu sebab apapun, kondisi apapun dan tidak ada dalil yang mengkhususkannya. Dalam konteks ini mereka memahami bahwa *dalalah 'āmm* selama tidak ada dalil yang mentakhsis satuan-satuannya, maka lafaz *'āmm* tersebut menunjukkan *qaṭ'i*. Kalaupun sebagian satuannya dikeluarkan, menurut Hanafiyyah hal itu tergantung kepada *takhṣiṣ* (*qaṣr al-'āmm*-nya); Jika *qaṣr al-'āmm* tidak mempunyai implikasi terhadap kehujjahan *'āmm*, maka *dalalah* sisa satuan yang di-*takhṣiṣ* adalah *qaṭ'i*. Sebaliknya, jika *qaṣr al-'āmm*-nya mempunyai implikasi yang signifikan, maka *dalalah* sisa satuan yang ditakhsis adalah *ẓanni*.⁴⁷ Mereka juga dalam konteks ini tidak menggunakan *qiyās*, karena menurut penilaiannya hadis yang dijadikan argumentasi itu tingkat validitas dan keotentikannya cukup kuat, yang justru kontradiksi dengan *qiyās* seperti yang dipraktikkan oleh ulama yang berpandangan orang muslim boleh mewarisi harta orang kafir. Adapun argumentasi Ahmad bin Hanbal tidak diketahui dengan jelas.

⁴³*Ibid.*, h. 51.

⁴⁴*Ibid.*, h. 52.

⁴⁵Al-San'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 98.

⁴⁶Imām Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, h.2704. Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 3, h. 1233.

⁴⁷Zaky al-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Maṭba'ah Dār al-Ta'lif, 1964), h. 330.



Hanya saja menurut penulis pandangan Ahmad ini lebih dekat pada pendapat Mu'az bin Jabal, dan ulama-ulama yang lain yang membolehkan orang kafir mewarisi *tirkah* orang muslim, dan sebaliknya.

Dari paparan pendat tersebut di atas, jelaslah bahwa mayoritas ulama melarang orang muslim berwaris kepada orang kafir atau sebaliknya. Tetapi, jika dilihat dari segi akar sejarah bahwa pelarangan Rasulullah kepada ahli waris yang beda agama menerima waris dari pewaris itu sesungguhnya sebagai strategi politik yang dilatarbelakangi oleh pernah terjadi kasus pengkhianatan beberapa orang muslim di saat kondisi perang melawan musuh dan bahkan membelot bergabung kepada mereka (non muslim), sehingga sekelompok muslim ini dijadikan tameng (pionir) oleh pihak musuh, dan sangat berbahaya bagi kekuatan tentara perang muslim dalam mempertahankan kekuasaan pemerintahan Islam dan keutuhan persatuan umat Islam.

Dalam konteks *siyāsah al-syar'iyah*, doktrin pelarangan Rasulullah tersebut ternyata sangat berimplikasi bagi pembangunan hukum keluarga Islam di Indonesia. Dalam Kompilasi Hukum Islam, pasal 172 ditegaskan bahwa “ahli waris dipandang beragama Islam diketahui dari Kartu Identitas atau pengakuan atau amalan atau kesaksian”. Meskipun demikian, bagi anggota ahli waris yang non muslim masih terdapat celah dan ruang untuk mendapatkan bagian waris, yaitu dengan melalui wasiat wajibah. Penetapan wasiat wajibah ini adalah pengadilan, karena pewaris sendiri memang tidak menetapkan wasiat langsung sebelum meninggal dunia.

Dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, wasiat wajibah ditetapkan bukan untuk ahli waris non muslim, tetapi untuk anak angkat dan orang tua angkat, sebagaimana dinyatakan dalam KHI pasal 209 (1) bahwa “harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan pasal 176 sampai dengan pasal 193 di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya”. (2) Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya”. Penetapan wasiat wajibah tersebut, jika dipahami secara tekstual, maka konsep wasiat wajibah tidak boleh diterapkan untuk selain anak angkat dan orang tua angkat. Tetapi, jika dipahami dan dimaknai secara kontekstual dengan pendekatan *qiyās*,



maka wasiat wajibah dapat diterapkan untuk pemberian hak waris bagi ahli waris non muslim yang bagiannya maksimal sepertiga (1/3) dari bagian ahli waris lain yang muslim.

Penetapan bagian ahli waris non muslim tersebut, berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah* dengan *hifẓ al-nasl* dan *hifẓ al-māl*, maka dapat mendatangkan kemaslahatan bagi ahli waris beda agama, dan menolak kemudaratatan dari hal-hal yang tidak diinginkan terjadi dalam kehidupan keluarga ahli waris. Dalam konteks ini pendapat Ibn Hazm dan 'Abd al-Wahhāb Khallāf dipandang relevan dan kontekstual yang mewajibkan kepada *al-muwarriṣ* untuk berwasiat bagi ahli waris atau kerabat yang tidak mendapatkan warisan karena beda agama. Penerapan maslahat yang berbasis *maqāṣid asy-syari'ah*, bahkan maslahat *mulgah* sekalipun jika dalam konteks ini kondisi menghendaknya, maka dapat diterapkan untuk tercapainya tujuan hukum, yaitu semua ahli waris yang beda agama akan sama-sama mendapatkan hak warisnya, di samping keutuhan keluarga dengan tetap saling menghargai dan menghormati serta toleran. Penerapan maslahat berbasis *maqāṣid asy-syari'ah* yang disebutkan terakhir, di Indonesia di lingkungan Peradilan Agama telah dipraktikkan dan dipegangi oleh Mahkamah Agung Republik Indonesia dalam merekonstruksi Putusan Pengadilan Agama Yogyakarta No. 83/pdt/1997/PA yk tanggal 4 Desember 1997 tentang Penetapan Ahli Waris non Muslim, tidak mendapatkan hak waris karena amar putusannya berpedoman kepada KHI, pasal 171 huruf b dan c yang menyatakan bahwa pewaris dan ahli waris harus beragama Islam. Direkonstruksi dan diputuskan oleh MA dengan Keputusannya No. 51.K/AG/1999 tanggal 29 September 1999, dinyatakan dengan memberikan wasiat wajibah kepada saudara kandung non muslim yang kadar bagiannya sama dengan ahli waris saudara kandung muslim.⁴⁸ Keputusan MA ini secara metodologis jelas bertentangan dengan *naṣ* (al-Baqarah: 180 dan hadis), tetapi maslahat *mulgah* menghendaki demikian; Yakni substansi *maqāṣid*-nya adalah untuk menjaga dan mempertahankan keutuhan keluarga dengan tetap saling menghargai, menghormati, mengakomodasi adanya realitas sosial masyarakat Indonesia yang pluralis yang terdiri dari berbagai etnis dan keyakinan agama dan kemaslahatan untuk memenuhi rasa keadilan.

⁴⁸ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), h. 255.



Dengan demikian, pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia saat ini, berdasarkan *maqāṣid al-syari'ah* pemberian hak waris terhadap ahli waris beda agama dengan melalui wasiat wajibah dipandang masih relevan, sesuai dengan prinsip dan tujuan hukum, serta perubahan hukum yang sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi zaman, sejalan dengan kaidah fikih: “*Hukum dibangun atas dasar kepentingan kemaslahatan*”.⁴⁹ dan “*Perubahan hukum terjadi karena perubahan tempat, waktu, dan keadaan*”.⁵⁰

c. Masalah Pengelolaan dan Pendaaygunaan Harta Wakaf

Berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah* dalam hal ini merealisasikan *hifz al-māl*, bahwa tata aturan pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf tersebut dapat diwujudkan dengan baik apabila dilakukan rekonstruksi terhadap hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, perlu merubah paradigma pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'ān dan hadis atau pada doktrin fikih wakaf klasik disesuaikan dengan pemahaman secara kontekstual, fleksibel, dan *futuristic* (berorientasi ke masa depan). Sehingga pemahaman bahwa harta benda wakaf tidak boleh dijual, ditukarkan, dan diberdayakan sudah saatnya untuk direformulasi kembali direlevansikan dengan kebutuhan era kontemporer. Karena pengelolaan wakaf yang selama ini dengan apa adanya tidak berkembang dan tidak tepat sasaran sesuai yang diinginkan oleh *wāqif*. Oleh sebab itu, pengelolaan dan pengembangan perlu ditingkatkan dengan menggunakan sistem manajemen pengelolaan modern, dikelola dan dikembangkan secara produktif profesional.

Kedua, dalam pembaruan fikih wakaf, ijtihad *intiqā'i*⁵¹ dapat dikembangkan dan sekaligus menjadi acuan ketika dihadapkan dalam berbagai pendapat ulama dengan cara memilih pendapat yang dipandang masih relevan dengan era kontemporer. Dalam konteks ini, seperti telah dikemukakan di atas bahwa pendapat maẓhab Hanafi dan Hanbali dipandang lebih luwes dan relevan dengan kebutuhan era kontemporer yang membolehkan menukar atau menjual harta benda wakaf yang sudah rusak atau tidak

⁴⁹ Subhi Mahmaṣāni, *Falsafah at-Tasyri' fi al-Islām Muqaddimah fi Dirāsah al-Syari'ah al-Islāmiyyah 'alā Dau' Mazāhibihā wa Dau' al-Qawānin al-Hadiṣah* (Bairut: Maktabah al-Kasasyāf, 1946), h. 198.

⁵⁰ Al-Burnū, *al-Wajiz*, h. 182.

⁵¹ Adalah ijtihad untuk memilih salah satu pendapat terkuat di antara beberapa pendapat ulama yang terdokumentasikan dalam fikih klasik, yang sarat dengan fatwa atau keputusan hukum. Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwi, *Al-Ijtihād fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, alih bahasa Achmad Syathari (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 150.



memiliki nilai manfaat lagi. Karena, berdasarkan *maqāṣid* bahwa substansi harta benda wakaf terletak pada nilai manfaatnya untuk kepentingan umum dibandingkan dengan hanya menjaga harta-harta benda tersebut tanpa memiliki kemanfaatan yang nyata. Sedangkan pendapat ulama maẓhab Māliki dan Syāfi'i dipandang tidak fleksibel dan kontekstual dengan kebutuhan kondisi masyarakat Indonesia saat ini. Mereka tidak membolehkan menukar atau menjual harta benda wakaf yang sudah rusak atau tidak memiliki nilai manfaat lagi. Karena, mereka lebih menekankan pada pentingnya keabadian harta benda wakaf, meskipun sudah rusak parah dan usang. Pandangan para ulama yang disebutkan terakhir ini bukan berarti tidak kuat, tetapi untuk era kontemporer tidak kontekstual lagi dibandingkan dengan pandangan maẓhab Hanafi dan Hanbali.

Berdasarkan *maqāṣid al-syari'ah* dari segi *darōriyyāt* dan *hājiyyāt*, Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, dalam realisasinya harus disesuaikan dengan kondisi nyata yang terjadi di masyarakat. (1) Dalam rangka *hifẓ ad-din*, hasil dari pengelolaan dan pendayagunaan harta benda wakaf boleh disalurkan untuk membangun sarana ibadah yang rusak berat akibat gempa seperti yang terjadi di Lombok, Nusa Tenggara Barat (NTB),⁵² di Palu Sulawesi Tengah, termasuk lembaga pendidikan yang rusak. Di samping itu, sebagian harta benda wakaf boleh digunakan untuk kepentingan kegiatan ibadah seperti do'a bersama (*istigāṣah*) masyarakat Lombok. (2) Harta benda wakaf boleh disalurkan untuk kegiatan pendidikan dan keharusan memelihara kesehatan, pembinaan Sumber Daya Manusia (SDM) berkualitas, pelatihan pengelolaan keuangan berbasis syari'ah dan pelatihan-pelatihan lain yang dapat meningkatkan ekonomi dan kesejahteraan umat Islam sebagai implementasi dari *hifẓ al-'aql* dan *hifẓ al-nafs*. Karena Islam mengajarkan bahwa Allah mencintai orang Islam yang kuat, sehat dan tidak disenangi orang-orang Islam yang lemah iman, ilmu dan ekonominya. (3) Hasil pengelolaan dan pendayagunaan harta benda wakaf boleh didistribusikan untuk membantu warga masyarakat yang terkategori fakir, miskin, anak-anak terlantar dan anak-anak yatim piatu sebagai manifestasi dan realisasi dari *hifẓ al-nasl* dan *hifẓ al-māl*. Seperti membantu pengobatan orang fakir dan miskin yang sakit, putus sekolah karena

⁵² Gempa bumi berkekuatan 7 skala richter terjadi pada hari Minggu, pkl. 18.46 WIB di Lombok, Nusa Tenggara Barat (NTB). Peristiwa ini menewaskan 105 orang, 236 luka-luka dan 2.700 turis dievakuasi. Lihat, *Tribun Lampung*, tgl. 6-9 Agustus 2018, No. 3279-3281 Tahun X, h. 1 dan 5.



tidak mampu membayar Sumbangan Proses Pembelajaran (SPP), memberikan bantuan kepada pelajar pintar yang orang tuanya berekonomi lemah (beasiswa) dan lain-lain. (4) Hasil pengelolaan dan pendayagunaan harta benda wakaf boleh digunakan untuk mengadvokasi orang-orang yang ter eksploitasi dan membebaskan orang-orang yang disandera karena kejahatan kemanusiaan. Demikian ini sebagai manifestasi dari *hiḏ al-'ird*. Semua realisasi *ḏarḃriyyāt* dan *hājiyyāt* dalam konteks pendistribusian dana wakaf tersebut tidak lain *maqāṣid*-nya adalah untuk kemaslahatan meningkatkan kesejahteraan umat. Karena demikian ini merupakan tujuan syari'at itu sendiri.

Indonesia melalui Badan Wakaf Indonesia (BWI) sejatinya harus belajar dan berbuat banyak seperti negara-negara di dunia Islam, seperti mendirikan hotel wakaf di 33 Propinsi, mendirikan gedung apartemen, gedung pertemuan bertaraf nasional dan internasional. Gagasan dan pemikiran ini sebenarnya telah diwacanakan oleh Ketua BWI (Tolhah Hasan) dengan mengatakan bahwa peran dan fungsi wakaf sebagai instrumen pengembangan ekonomi umat sangat besar manfaatnya. Tapi pengembangan wakaf produktif di Indonesia kurang dimaksimalkan dengan benar. Akibatnya pengembangan dana wakaf masih kalah dibandingkan dengan negara-negara lain di kawasan Asia Tenggara.⁵³

Muhammad Syafi'i Antonio mengatakan bahwa sekarang ini sedang memasuki perodesasi pemberdayaan wakaf secara total melibatkan seluruh potensi keummatan dengan dukungan penuh, yaitu UU No. 41/2004 tentang Wakaf, peran UU Otonomi Daerah, peran Perda, kebijakan moneter nasional, UU perpajakan dan lain sebagainya.⁵⁴ Maka Indonesia mau tidak mau harus belajar ke negara-negara muslim modern yang sudah maju pengelolaan dan pemberdayaan wakafnya, seperti Mesir, Turki, Arab Saudi, dan Malaysia. Sebagai perbandingan, Antonio kemukakan bahwa di sekitar Masjidil Haram dan Masjid Nabawi saat ini yang notabene dulu adalah tanah wakaf, terdapat beberapa tempat-tempat usaha sebagai mesin ekonomi yang maha dahsyat, seperti hotel, restoran, apartemen, pusat-pusat perniagaan, pusat pemerintahan, dan lain sebagainya.⁵⁵

⁵³*Ibid.*

⁵⁴Ahmad Djunaidi dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf ...*, h. vii.

⁵⁵*Ibid.*



Berdasarkan fakta pengelolaan, pendayagunaan dan pengembangan harta wakaf di Asia Tenggara, di Timur Tengah, dan di Indonesia sendiri ternyata Indonesia dalam konteks ini sudah tertinggal jauh dengan negara-negara lain, baik dalam bentuk wakaf tunai maupun wakaf produktif. Karena itu, secara *maqāṣid al-syari'ah*, pengelolaan dan pendayagunaan harta benda wakaf sangat dianjurkan agar tujuan meningkatkan ekonomi umat dan memenuhi kebutuhan sandang, pangan, dan papan terutama bagi kaum *mustad'afin* dapat diwujudkan dengan baik dalam kehidupan nyata. Sejalan dengan kaidah *maqāṣid* bahwa “*tujuan (al-maqāṣid) harus didahulukan daripada sarana (al-wasā'il)*”.⁵⁶

C. PENUTUP

Berdasarkan uraian-uraian pembahasan tersebut di atas dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Ibn 'Asyūr adalah seorang cendekiawan muslim yang ulama, produktif dalam menuliskan gagasan dan pemikiran-pemikirannya dalam bentuk karya ilmiah, baik yang diterbitkan oleh para penerbit, dan yang tidak diterbitkan.
2. Di antara karya yang diterbitkan oleh penerbit Dār Sakhnūn, Tunisia adalah *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Dalam buku ini, gagasan dan tawaran pemikiran metodologinya terlihat di antaranya bahwa: (a) *maqāṣid al-syari'ah* perlu dikeluarkan dari sub bahasan ilmu *uṣūl al-fiqh*, dan diposisikan menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri; (b) Ilmu *maqāṣid al-syari'ah* tidak saja berkuat pembahasannya dalam problem *al-kulliyyah-al-juz'iyyah* tekstualitas *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis yang penekanannya pada perlindungan (*protection*) dan pelestarian (*preservation*), tetapi perlu dikembangkan secara filosofis yang didasarkan pada prinsip-prinsip umum syari'ah; (c) *maqāṣid al-syari'ah* dalam konteks pemikiran hukum Islam (*al-fiqh*) perlu didasarkan pada pendekatan holistik, sehingga menjamah semua problematika kasus hukum Islam.
3. Di antara pengembangan *maqāṣid* yang Ibn 'Asyūr tawarkan, ia klasifikasin menjadi tiga bagian, yaitu: *Maqāṣid al-tasyri' al-'āmmah*, *maqāṣid al-tasyri' al-khāṣṣah*, dan *maqāṣid*

⁵⁶ Lihat, Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah*, h. 238.



al-tasyri' al-juz'iyah. Dari konstruk dan rekonstruksi ini, maka ia dikenal sebagai bapak *maqāṣid* kontemporer setelah al-Syāṭibi.

4. Ibn 'Asyūr dari gagasan dan tawaran-tawaran pemikiran hukum Islam dan metodologinya ternyata memberikan kontribusi yang besar, terutama dalam konteks tulisan ini dalam bidang hukum keluarga (*ahkām al-'ā'ilah*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Hamid, Muhammad Muhyi ad-Din. *Ahkām al-Mawariṣfi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah 'alā al-Mazāhib al-A'imma al-Arbā'ah*. Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1404 H/1984M.
- Al-Asnawi, *at-Tamhid fi Takhrij al-Furū' 'alā al-Uṣūl* Cet. Ke 2, editor Muhammad Hasan Hitū. Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1401 H/1980 M.
- Al-Asyhar, Thobieb. *Bahaya Makanan Haram Bagi Kesehatan Jasmani dan Kesucian Rohani*. Jakarta: PT Al-Mawardi Prima, 2003.
- al-Badawi, Yūsuf Ahmad Muhammad. *Maqāṣid al-Syari'ah 'ind Ibn Taimiyyah*. Yordan: Dār an-Nafāis, t.t.
- Al-Burnū, *al-Wajiz fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M.
- al-Gazālī, Abū Hamīd Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl*. Mesir: Syirkah at-Ṭibā'ah al-Fannīyyah al-Mūttāhīdah 1391H/1971M.
- al-Juwainī, Al-Imām al-Haramain Abū al-Ma'ālī Abd al-Mālik bin Abd Allāh. *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* Juz ke 2. Mesir: Dār al-Ansar, t.t.
- al-Qaraḍāwi, Yūsuf. *Al-Ijtihād fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, alih bahasa Achmad Syathari. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- al-Raisūnī, Ahmad. *Nazarīyyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Syāṭibi*. Bairut: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1415H/1995M.
- al-Ṣabūnī, Muhammad Ali. *Rawā'i' al-Bayān Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān*. Bairut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Ṣagīr, Abd al-Majīd. *al-Fikr al-Uṣūli wa Isykāliyyah as-Sulṭah al-'Ilmiyyah fi al-Islām* (Bairūt: Dār al-Muntakhab al-'Arabī, 1415 H/1994 M.
- al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Nahjarah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1418 H/1998M



- as-Sāyis, Muhammad 'Alī. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Mâktâbah Muhammad 'Ali Şabih wa Aulāduh, t.t..
- Bukhāri, Imām. *Şahih al-Bukhāri*,
- Hitti, Philip K. *Dunia Arab Sejarah Ringkas*, diterjemahkan oleh Usuluddin Hutagalung dan O.D.P. Sihombing. Bandung: Penerbit Sumur Bandung, t.t.
- Ibn 'Asyūr, al-Imām Muhammad at-Ṭāhir, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Tunisia: Dār Sukhnūn li al-Nasyr wa al-Tauzi', Cet. ke 1, 1428 H 2007.
- Mahmaşāni, Subhi. *Falsafah at-Tasyri' fī al-Islām Muqaddimah fī Dirāsah al-Syari'ah al-Islāmiyyah 'alā Dau' Mazāhibihā wa Dau' al-Qawānin al-Hadişah*. Bairut: Maktabah al-Kasasyāf, 1946.
- Manan, Abdul. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- Munawir Syadzali, "Dari Lembah Kemiskinan" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA*. Jakarta: Penerbit Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Muslim, Imām. *Şahih Muslim*, Juz ke 3,
- Qayyim aj-Jauziyyah, Syams ad-Din bin 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr bin. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M.
- Sya'bān, Zaky al-Din. *Uşūl al-Fiqh al-Islāmi*. Mesir: Maṭba'ah Dār al-Ta'lif, 1964.
- Ulwān, Fahmi Muhammad. *al-Qiyām ad-Dârûriyyah wa Maqāṣid al-Tasyri' al-Islāmiyyah*. Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah, 1989.
- Wahyudi, Yudian. *Interfaith Dialog From the Perspective Islāmīc Law*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011.