

JURNAL ILMIAH ISLAM FUTURA

Volume X, No. 2, Februari 2011



PERLINDUNGAN HARTA ANAK DALAM PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN
DAN PRAKTEK DI MAHKAMAH SYAR' IYAH

Al Yasa' Abubakar

TRANSFORMASI INTELEKTUAL ISLAM KE BARAT

Sri Suyanta

DINAMIKA TEORI *MAQĀSĪD*

Jabbar Sabil

MENGKRITISI JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL):

Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme

Hamdiah A. Latif

EKSISTENSI WILAYATUL HISBAH

DALAM SISTEM PEMERINTAHAN ISLAM

Marah Halim

PENGEMBANGAN FIQH DI ZAMAN MODERN

Anton Widyanto

QUO VADIS DESENTRALISASI PENDIDIKAN DI INDONESIA

Al Musanna

Syamsul Bahri

SEJARAH SOSIAL DAN PEMIKIRAN POLITIK ALI ABDUL RAZIQ

Muji Mulia



Diterbitkan Oleh:
Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry
Darussalam Banda Aceh (Indonesia)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Konkordansi ini dapat juga digunakan di mana saja di luar kawasan Indonesia, maka transliterasi yang dipakai di sini menggunakan sistem transliterasi yang biasa berlaku dalam dunia internasional, tanpa dapat menghindari satu fonem. Selain yang sudah dibakukan dalam EYD, yakni kh (خ) sy (ش) maka dipakai juga **th**, **dh** dan **gh**.

ط	=	t	ض	=	ḍ
ث	=	th	ذ	=	dh
ز	=	z	غ	=	gh
ظ	=	ẓ	ح	=	ḥ
و	=	w	ج	=	j
ي	=	y	خ	=	kh
ا، ء	=	'	س	=	s
ع	=	'	ش	=	sy

	diftong	aw	
	diftong	ay	
huruf-huruf vokal pendek	<u>َ</u>	(fatḥah)	a
	<u>ِ</u>	(kasrah)	i
	<u>ُ</u>	(ḍammah)	u

Untuk bunyi panjang dipakai tanda sempang di atas: ā, ī, ū.



JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA

JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA

ISSN-1412-1190
Volume X, No. 2, Februari 2011

Dewan Redaksi

Prof. Dr. Ahmad Daudy (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Dr. Alyasa' Abubakar (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Dr. Darwis A. Sulaiman (Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh)
Prof. Hasan Madmarn, Ph.D (Prince of Songkla University, Pattani)
Prof. Dr. Iskandar Usman (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Karim Douglas Crow, Ph.D (Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur)
Prof. Dr. M. Hakim Nyak Pha (Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh)
Prof. Dr. M. Nasir Budiman, MA (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Md. Salleh Yaapar, Ph.D (University Sains, Pulau Pinang)
Prof. Dr. Muslim Ibrahim, MA (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Dr. Nasaruddin Umar (IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta)
Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH, MA (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Drs. H. Yusny Saby, MA Ph.D (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Dr. H. Warul Walidin AK, MA (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Drs. H. Amirul Hadi, Ph.D (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)
Dr. T. Safir Iskandar Wijaya, MA (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh)

Pemimpin Umum

Prof. Dr. H. Al Yasa' Abubakar, MA

Penanggung Jawab

Dr. Muhibuththabary, M.Ag

Pemimpin Redaksi

Dr. Sri Suyanta, M.Ag

Wakil Pemimpin Redaksi

Drs. Mustafa AR, MA

Sekretaris

Dr. Fauzi Saleh, MA

Wakil Sekretaris

Dr. Abdul Wahid, MA

Anggota

Nurdin Mahmud

Tim Layout

Abdul Manar, S.Ag., SIP, M. Hum
Jabbar, SHI
Nurhayati, SE
Azhari, A.Md
Mustafa Kamal



Alamat Redaksi:

Program PPs IAIN Ar-Raniry
Jln. Ar-Raniry No. 1 B. Aceh 23111
Telp: (0651) 53724, 53725, 51885
Fax: (0651) 51885

e-mail Redaksi: ppsarraniry@yahoo.com

PENGANTAR REDAKSI

Segala puji bagi Allah atas rahmat dan karunia-Nya sehingga *Jurnal Ilmiah Islam Futura* Volume X No. 2 Februari 2011 ini dapat tuntas diterbitkan. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw. yang selalu menjadi *uswah* dan sumber inspirasi dalam pengembangan keilmuan Islam. Demikian pula kepada keluarga dan sahabat beliau semua.

Pada Volume X No. 2 *Jurnal Ilmiah Islam Futura* ini, kami menyuguhkan delapan artikel. Artikel pertama berjudul *Perlindungan Harta Anak dalam Peraturan Perundang-Undangan dan Praktek di Mahkamah Syar'iyah* ditulis oleh Al Yasa` Abubakar. Artikel kedua ditulis oleh Sri Suyanta membahas tentang *Transformasi Intelektual Islam ke Barat*. Artikel ini memberikan gambaran bahwa ilmu selalu merupakan dialog antar peradaban. Lalu artikel ketiga yang ditulis oleh Jabbar Sabil membahas tentang *Dinamika Teori Maqāsid*, memperlihatkan bahwa teori ini telah mengalami revolusi setelah menghadapi anomali.

Artikel keempat, *Mengkritisi Jaringan Islam Liberal (JIL): Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme*, ditulis oleh Hamdiah A. Latif, membahas tentang absennya metodologi dalam isu dekonstruksi fikih yang ditawarkan oleh

Jaringan Islam Leiberall (JIL). Lalu artikel kelima mendeskripsikan satu fenomena menarik tentang *Eksistensi Wilayatul Hisbah dalam Sistem Pemerintahan Islam*, ditulis oleh Marah Halim, S.Ag., M.Ag. Berikutnya pada artikel keenam Anton Widyanto menulis tentang *Pengembangan Fiqh Di Zaman Modern*, sebuah tawaran pendekatan baru.

Pada artikel ketujuh, Syamsul Bahri dan Almusanna menulis tentang *Quo Vadis Desentralisasi Pendidikan di Indonesia*. Artikel kedelapan berjudul *Sejarah Sosial dan Pemikiran Politik Ali Abdul Raziq*, ditulis oleh Muji Mulia untuk mengangkat satu fenomena menarik dari isu modernisasi dalam Islam.

Selain membuka wawasan tentang berbagai realitas sosial dalam komunitas masyarakat, artikel-artikel ini juga memberi pencerahan dan tawaran untuk pembangunan masyarakat muslim Aceh. Kiranya apresiasi patut diberikan kepada para penulis, yang telah memberi gagasan baru dalam bidang-bidang yang ditekuninya, baik itu pendidikan, hukum Islam, politik, dan budaya. Kepada Pembaca, kami ucapkan selamat membaca.

Selamat membaca.

Salam Redaksi

DAFTAR ISI

PENGANTAR REDAKSI ~ v

DAFTAR ISI ~ vii

Al Yasa` Abubakar

PERLINDUNGAN HARTA ANAK DALAM PERATURAN PERUNDANG-
UNDANGAN DAN PRAKTEK DI MAHKAMAH SYAR` IYAH ~ 1

Sri Suyanta

TRANSFORMASI INTELEKTUAL ISLAM KE BARAT ~ 20

Jabbar Sabil

DINAMIKA TEORI *MAQĀṢID* ~ 36

Hamdiah A. Latif

MENGKRITISI JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL):

Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme ~ 50

Marah Halim, S.Ag., M.Ag

EKSISTENSI WILAYATUL HISBAH

dalam Sistem Pemerintahan Islam ~ 65

Anton Widyanto

PENGEMBANGAN FIQH DI ZAMAN MODERN ~ 82

Al Musanna & Syamsul Bahri

QUO VADIS DESENTRALISASI PENDIDIKAN DI INDONESIA ~ 101

Muji Mulia

SEJARAH SOSIAL DAN PEMIKIRAN POLITIK ALI ABDUL RAZIQ ~ 117

DINAMIKA TEORI *MAQĀSID*

Jabbar Sabil

Mahasiswa S3 Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry

A b s t r a k

Teori *Maqāsid* merupakan salah satu konsep yang ditawarkan untuk menjawab anomali yang dihadapi ilmu *uṣūl al-fiqh*. Dalam perkembangannya, teori *maqāsid* telah berevolusi dari sekedar sub pembahasan *qiyās* dalam *masālik al-ʿillah*, lalu menjadi pembahasan tersendiri dalam satu kitab khusus, dan terakhir dijadikan sebagai ilmu yang mandiri. Dari perspektif filsafat ilmu, perkembangan ini hanya dimungkinkan terjadi dengan adanya pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Hal ini lah yang menjadi konsentrasi tulisan ini, sehingga dinamika perkembangan teori *maqāsid* dapat dipahami sebagai fenomena yang utuh. Pada akhirnya, kajian ini diharapkan memberi kontribusi bagi para pihak yang sedang berusaha menemukan paradigma alternatif, atau setidaknya dapat menjadi objek diskusi menarik yang berimplikasi bagi usaha penentuan sikap di tengah tuntutan perubahan sekarang ini.

Kata kunci: *Dinamika, maqāsid, perubahan paradigma*

A. Pendahuluan

Kemunculan dan perkembangan teori *maqāsid* tidak lepas dari tangan dingin tiga tokoh besar yang mencurahkan segenap perhatiannya bagi konstruksi teori ini. Pertama, Imam al-Ghazzālī (w. 505 H/1111 M),¹ ia melanjutkan cikal bakal teori *maqāsid* yang

¹ Nama lengkapnya adalah Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭūsī al-Ghazzālī, lahir dari suatu keluarga Persia tahun 450

dicetuskan gurunya, Imam al-Ḥarāmī al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M).² Saat pertama kali dirumuskan, ia dibagi dalam lima kategori,³ lalu al-Ghazzālī mensistematisasikannya menjadi apa yang dikenal sekarang sebagai *darūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Kedua, tokoh yang berjasa menjadikan teori *maqāṣid* sebagai topik pembahasan tersendiri, yaitu Imam al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M).⁴ Ia membahas teori *maqāṣid* secara mandiri dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, namun pembahasan ini belum lepas dari ilmu *Uṣūl al-Fiqh*. Ketiga, al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (w. 1394 H/1973 M),⁵ tokoh yang memandirikan teori *maqāṣid* menjadi satu bidang ilmu tersendiri.

H/1058 M di Tus. Al-Ghazzālī meninggal dunia pada 14 Jumādā al-Thāniyyah 505 H, bertepatan dengan 18 Desember 1111 M. Lihat: ‘Abd al-Salām, *al-Imām al-Ghazzālī; al-Mizān fī al-Salafī*, (Kairo: Dār al-Futūḥ, 1994), hlm. 15.

² Ia adalah Diyā’ al-Dīn Abū al-Ma’ālī, dilakab sebagai Imām al-Ḥarāmī, lahir 18 Muharram tahun 419 H/16 Februari 1028 M, tokoh *mutakallimīn*, dan ahli fikih, meninggal tahun 478 H.

³ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), jld. II, hlm. 79, dst. *Darūrah*, sesuatu yang tidak boleh tidak (*amr darūri*), al-Juwaynī mencontohkan seperti *qisas* yang di-*ta’līl* dengan pemeliharaan darah; Sesuatu yang terkait dengan kebutuhan orang banyak (*mā yata’allaq bi al-ḥājat al-‘ammah*), dan tidak sampai ke tingkat *darūrah*, dicontohkan dengan sewa menyewa yang merupakan kebutuhan orang tak mempunya, karena tidak mampu memiliki; Sesuatu yang tidak terkait dengan *darūrah* dan *ḥājah*, tapi tampak padanya tujuan untuk mewujudkan kemuliaan, atau menepis lawannya, contohnya bersuci, dan membersihkan kotoran. Dalam ungkapan lain, al-Juwaynī menyatakannya sebagai sesuatu yang anjuran (*al-nadab*) kepadanya tampak dan jelas secara gamblang, seperti anjuran tentang kebersihan (*al-tanzīf*); Sesuatu yang tidak dapat disandarkan kepada *darūrah* dan *ḥājah*, namun anjuran (*mandūb*) mewujudkan tujuannya merupakan penjelasan yang berdiri sendiri (*tasrīhan Ibtidā’an*) sehingga tidak bisa diberlakukan *qiyās*. Contohnya anjuran *al-kitābah* (kesepakatan dalam pemerdakaan budak) yang secara *qiyās* lebih mirip dengan transaksi antara pemilik dengan miliknya sendiri, sementara tujuan yang hendak dicapai dari *al-kitābah* adalah pemerdakaan budak. Sesuatu yang secara *juz’i* tidak diketahui *munāsabah*-nya, baik di tingkat *darūrah*, *ḥājah*, atau *mukarramah*, tapi tidak tertutup kemungkinan mengetahui *ma’nā munāsabah*-nya secara umum. Contohnya masalah ibadah mahdah.

⁴ Nama lengkapnya Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Syāṭibī, lahir di Granada, tahunnya tidak diketahui, meninggal pada bulan Syakban tahun 790, bertepatan bulan Agustus 1388 H. Lihat ‘Abd al-Salām, *al-Imām al-Syāṭibī*, (Kairo: Maktabah al-Islāmiyyah, 2001), hlm. 7.

⁵ Nama lengkapnya Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, lahir tahun 1296 H/1879 M, meninggal tahun 1394 H/1973 M. Ia seorang ulama yang ahli dalam bidang syariaḥ, lughah, dan adab, mengajar di Universitas Zaitunah, Tunisia, guru besar dalam mazhab Mālikī.

Ketiga tokoh ini dapat dikatakan pemikir yang jauh melampaui masanya, sehingga pemikiran mereka terkesan tidak bisa diterima di masa hidup mereka. Bahkan di zaman sekarang pun, penulis menangkap kesan karya-karya mereka sulit dicerna. Terutama oleh mahasiswa peminat kajian ilmu *maqāṣid* yang membaca karya-karya tokoh ini di bawah bayang-bayang ilmu *uṣūl al-fiqh*.⁶

Berpijak dari kenyataan di atas, tulisan ini mencoba memberi perspektif yang agak berbeda terhadap karya ketiga tokoh ini dengan merunut benang merah yang menghubungkan semua karya itu. Dalam hal ini, penulis menempatkan karya al-Ghazzālī sebagai pembuka pintu bagi kajian teori *maqāṣid*, lalu karya al-Syāṭibī memperkokoh strukturnya, dan karya ‘Āsyūr menegakkannya sebagai ilmu mandiri.

Pemilihan ketiga tokoh ini tidak bermaksud menafikan sumbangsih tokoh-tokoh lain, tetapi keterbatasan ruang mengharuskan penulis mempersempit bahasan. Dalam pandangan penulis, ketiga tokoh ini merupakan tonggak perkembangan, sebab fase-fase perkembangan teori *maqāṣid* dapat dinisbatkan kepada teori mereka. Peralihan dari satu fase ke fase lain dapat dibedakan dari temuan brilian, dan keberanian mereka melawan arus.

B. Pembahasan

Seperti disebutkan di atas, membaca pemikiran ketiga tokoh ini tidak mudah, apalagi jika dibaca dengan menyertakan asumsi pribadi. Para pembaca karya al-Ghazzālī akan menangkap adanya kontradiksi dalam pemikiran al-Ghazzālī, apalagi jika kesan itu dipadu dengan kritik al-Syāṭibī, bahwa al-Ghazzālī tidak konsisten. Al-Syāṭibī menilai adanya perbedaan sikap al-Ghazzālī dalam kitab *al-Mustaṣfā* dan *Syifā’ al-Ghalīl*. Ia mengatakan, dalam kitab *al-Mustaṣfā* al-Ghazzālī menolak *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tingkat *ḥājīyyah*, namun dalam kitab *Syifā’ al-Ghalīl* yang disusun sebelumnya, al-Ghazzālī justru menerimanya.⁷

Bagi penulis, sikap al-Ghazzālī ini justru memperlihatkan konsistensinya, yaitu konsisten terhadap paradigma teosentris yang memang sangat kuat mengikat di masa hidupnya. Itu lah kenapa ia

⁶ Setidaknya kesan ini penulis tangkap dari diskusi dengan teman-teman di lingkungan IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

⁷ Al-Syāṭibī, *al-Itisām*, (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 450.

mendefinisikan *uṣūl al-fiqh* sebagai ilmu tentang cara petunjuk nas kepada hukum (*al-‘ilm bi wujūh dilālat al-naṣṣ ‘alā al-aḥkām*).⁸ Jadi *uṣūl al-fiqh* di mata al-Ghazzālī, benar-benar menganut pendekatan episemologi *bayānī*. Bahkan penerimaan terhadap *al-qiyās* sebagai objek material dari ilmu *uṣūl al-fiqh* pun didasarkan atas anggapan bahwa *qiyās* bersifat determinan (*tawqīfī*). Artinya dianggap masih mengikuti sifat syariat yang merupakan aturan yang telah ditentukan Allah, sebab seluruh syariat merupakan ketentuan yang telah ditetapkan Allah.⁹ Sistem operasional *qiyās* yang merujuk kepada nas tertentu (*aṣl mu‘ayyan*), membuatnya memiliki metode yang memadai untuk dinyatakan bersifat derterminis (*tawqīfī*).

Sebaliknya, tuntutan prosedural-metodologis yang berdasarkan asumsi *tawqīfī* ini, menyebabkan *al-munāsib al-mursal* dipandang tidak memenuhi syarat sebagai *aṣl* bagi *qiyās*. Akibatnya, *al-maṣlaḥat al-mursalah* harus dioperasionalkan lewat apa yang disebut al-Ghazzālī sebagai *al-istiṣlāḥ*. Namun itu pun tidak memadai, sehingga al-Ghazzālī menyatakan, bahwa ini (*istiṣlāḥ*) tidak dinamakan *qiyās*, tapi *al-maṣlaḥat al-mursalah*. Sebab *qiyās* berpijak pada rujukan tekstual nas (*aṣl mu‘ayyan*), sedangkan *al-maṣlaḥat al-mursalah* bukan berdasar satu dalil, tapi disimpulkan dari dalil yang tak terbatas. Dalam hal ini, al-Ghazzālī menyatakan sikapnya, bahwa apabila maslahat ditafsirkan sebagai bentuk pemeliharaan *maqāṣid al-syarī‘ah*, maka tidak ada jalan untuk menolaknya, dan ia wajib diikuti, bahkan dapat dipastikan menjadi hujah.¹⁰

Apa yang dilakukan al-Ghazzālī harus diberi apresiasi, sebab di tengah iklim akademik yang menganut paradigma teosentris, dan diikat oleh tradisi literal Syāfi‘iyyah, ia justru bisa menerima kehujahan *maqāṣid*. Dalam hal ini, penulis setuju dengan kesimpulan Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, bahwa pada dasarnya al-Ghazzālī menerima maslahat (*al-istidlāl al-mursal*), yang ia tolak hanya lah pernyataan kemandirian *al-istidlāl al-mursal* sebagai metode istinbat tersendiri.¹¹

⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā fī ‘Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 6

⁹ Al-Ghazzālī, *Asās al-Qiyās*, (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993), hlm. 11.

¹⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā*, hlm. 179

¹¹ Al-Būṭī, Sa‘īd Ramaḍān, *Dawābit al-Maslahah fī Syarī‘at al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mū‘assasah al-Risālah, 1992), hlm. 347.

Karena alasan ketidakcukupan metodologi, lalu al-Ghazzālī menganggap operasionalisasi maslahat cukup sebatas bentuk tarjih maslahat saja.¹² Lebih jauh, berdasar paradigma teosentris ia tidak bisa menerima adanya suatu rumusan, atau suatu metode yang dapat dipertanggungjawabkan, maka ia katakan “*man istaṣlāḥa faqad syara‘a....*”

Penemuan metodologi untuk operasilnalisasi *al-maṣlaḥat al-mursalah* bukan permasalahan sederhana, sebab kuncinya adalah perubahan paradigma. Penolakan al-Ghazzālī (w. 505 H/1111 M) merupakan fakta bahwa ia dikurung oleh zamannya dalam paradigma teosentris. Namun keberanian al-Ghazzālī menyatakan kehujahan *al-maṣlaḥat al-mursalah*, memberi sugesti bagi penerusnya, walau harus menunggu sekian lama. Dari itu ‘Abd Allāh Darrāz berasumsi, bahwa al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M) menyusun kitabnya karena terinspirasi oleh pemikiran al-Ghazzālī.¹³ Mungkin hal inilah yang mendorong Khalid Masud berkesimpulan, bahwa kerja keras al-Syāṭibī adalah upaya pembebasan hukum Islam dari determinisme teologis.¹⁴

Menurut Amin Abdullah, kehadiran al-Syāṭibī tidak menghapus paradigma literal (linguistik-teologis), tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna dalam memahami perintah Allah. Dengan demikian, al-Syāṭibī tidak melakukan apa yang disebut Thomas S. Kuhn sebagai perubahan paradigma (*paradigm shift*).¹⁵ Menurut amatan penulis, pada dasarnya proyek al-Syāṭibī justru menggeser poros ilmu *uṣūl al-fiqh* kepada paradigma antroposentris, tapi ia tidak menyatakannya secara eksplisit. Hal ini kebanyakan tidak disadari

¹² Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, hlm 176. Misalnya maslahat dalam *tarjih kulli ‘alā al-juz’i* pada kasus pasukan muslim yang ditawan musuh, dan dijadikan pagar hidup untuk menepis serangan muslim. Menurut al-Ghazzālī, solusi hukum untuk masalah ini tidak disimpulkan berdasar *qiyās*, tapi dari nas yang tak terbatas (pen. tidak metodologis). Namun hasil penerapan maslahat ini mengakibatkan terbunuhnya orang yang tidak halal darahnya, suatu akibat yang tidak ada kesaksian syarak untuk ditolerir. Maka al-Ghazzālī mensyaratkan tiga hal untuk boleh beramal dengannya, yaitu *darūrah*, *qat’iyyah*, dan *kulliyah*.

¹³ Darrāz, ‘Abd Allāh, *Syarh wa Tā’līqāt al-Muwāfaqāt*, (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), jld. I, hlm. 27. Lihat penjelasannya pada catatan kaki nomor 7.

¹⁴ Masud, Muhammad Khalid, *Shāṭibī’s Philosophy of Islamic Law*, (Malaysia: Islamic Book Trust, 2000), hlm. 20.

¹⁵ Ainurrofīq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 119.

oleh pembaca karyanya, sehingga kerap dianggap membingungkan. Dari itu penulis berasumsi, bahwa al-Syāṭibī menghadapi kesulitan yang sama, yaitu pertukaran paradigma.

Kesulitan ini cukup jelas jika diperhatikan, dalam mukadimah pertama kitab *al-Muwāfaqāt*-nya, al-Syāṭibī menggunakan kata *uṣūl al-fiqh* untuk teori *maqāsid*, dan ia mengatakan *uṣūl al-fiqh* itu *qaṭʿī*.¹⁶ Pembaca pun bisa terjebak dalam kebingungan, sebab pernyataan itu menuntun pikiran pembaca kepada *uṣūl al-fiqh* yang kerangka metodologinya dibangun berdasar pendekatan epistemologi *bayānī* terhadap nas. Dan *uṣūl al-fiqh* yang terlanjur identik sebagai lmu yang *bayānī* itu, tidak bisa mencapai derajat *qaṭʿī* seperti ditunjukkan al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*. Biasanya, iklim epistemologi *bayānī* ini ikut terbawa saat seseorang menelaah kitab *al-Muwāfaqāt*, padahal al-Syāṭibī sudah tidak bicara *uṣūl al-fiqh* konvensional lagi, ia justru bicara teori *maqāsid* yang mencapai derajat *qaṭʿī* berdasar *istiqrāʾ kullī*, dan ia menanggapi ini lah *uṣūl al-fiqh* yang sebenarnya.

Melalui metode *istiqrāʾ* (induksi) al-Syāṭibī telah berhasil menjawab kebutuhan metodologis bagi operasionalisasi *al-maṣlaḥat al-mursalah* yang sebelumnya dipandang nisbi oleh al-Ghazzālī. Sebenarnya, keberhasilan al-Syāṭibī terletak pada keberaniannya menggeser paradigma, atau setidaknya, ia telah berani mengurangi determinisme teologis dalam paradigma teosentris yang dianutnya. Lalu apa yang membuat al-Syāṭibī berani menempuh langkah ini? Ternyata al-Syāṭibī termotivasi oleh semangat mendobrak iklim akademik yang sudah tidak sehat pada masanya, di mana terlihat perkembangan tasawuf--secara mengkhawatirkan--telah berpengaruh langsung terhadap fikih dan *uṣūl al-fiqh*.¹⁷

Namun di sisi lain--tidak bisa dihindari--bahwa proyek tajdid Imam al-Syāṭibī berimplikasi bagi pergeseran poros ilmu *uṣūl al-*

¹⁶ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), jld. I, hlm. 21.

¹⁷ Masud, Muhammad Khalid, *Shāṭibī's...*, hlm. 75. Shāṭibī was much worried not only by the fact that *tasawwuf* comprised a number of rituals which he considered *bidʿa* but also by the fact that *tasawwuf* was having an adverse effect upon *fiqh* and *uṣūl*. He did not oppose the Sūfis if they followed their peculiar practices individually or as a requirement of *tasawwuf*. He opposed them when certain Sūfis and *fuqahāʾ* suggested under the influence of *tasawwuf*, that these practices were obligatory in a religio-legal sense.

fiqh. Sebelumnya, ilmu *uṣūl al-fiqh* berporos pada rujukan tekstual (*aṣl mu‘ayyan*) yang sarat nuansa teologisnya. Lalu ia menggesernya kepada rujukan kaidah umum syariat (*al-uṣūl al-syarī‘ah*) yang juga masih dilihat dalam perspektif teosentris, katanya “ini dilupakan oleh kebanyakan ulama terdahulu.”¹⁸ Oleh karena itu sebagian besar isi kitabnya, *al-Muwāfaqāt*, diarahkan untuk memperkuat asas transenden bagi teori baru ini. Di sisi lain, juga merupakan usaha mendudukan *uṣūl al-fiqh* secara proporsional, agar standar rujukan tekstual yang bersifat relatif tidak bisa diperalat lagi oleh mistikus.

Al-Syātibī mencari kemungkinan baru, bahwa masalahat dapat ditemukan secara pasti dari induksi (*istiqrā’*) terhadap nas, maka ia merumuskan teorinya, yaitu kembali kepada kaidah umum syariat (*rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘ah*). Teori ini menggantikan teori lama yang dipakai al-Ghazzālī, bahwa masalahat hanya dapat ditemukan dari nas partikular, pendekatan yang dipakai adalah kembali kepada nas tertentu (*rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*). Dari pernyataan al-Ghazzālī di atas, terlihat bahwa sejak dari masa hidupnya, teori ini telah menghadapi anomali, sehingga tidak bisa memberi solusi bagi *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, dan *al-maṣlaḥat al-gharīb*. Lalu teori al-Syātibī menawarkan jawaban sehingga *al-maṣlaḥat al-mursalāh* dapat dimasukkan dalam lingkup *al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah*, namun *al-maṣlaḥat al-gharīb* tetap belum terselesaikan oleh teori al-Syātibī.

Hal ini bisa dilihat pada contoh *al-munāsib al-gharīb* yang dikutip oleh al-Ghazzālī dan juga al-Syātibī, yaitu kasus menghalangi mantan isteri dari hak mewarisi. Seorang suami dalam masa sakit menjelang ajal mentalak isterinya sehingga tidak memperoleh warisan. Maka ditetapkan, bahwa si isteri tetap mendapat warisan. Ini dipandang sebagai ketetapan yang berlawanan dengan maksud si suami dengan cara di-*qiyās* kepada kasus orang yang membunuh karena ingin segera mendapat warisan. Ketentuan ini ditetapkan berdasar hadis,¹⁹ di mana

¹⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I, hlm. 27. Lihat *muqaddimah* ketiga. ‘Abd Allāh Darrāz mengatakan, tidak semua ulama melupakannya, setidaknya al-Ghazzālī telah menyinggung hal ini saat membahas kehujahan ijmak. Maka dapat disimpulkan, bahwa usaha al-Syātibī ini merupakan lanjutan dari pemikiran al-Ghazzālī, jadi memiliki akar yang kuat dalam khasanah keilmuan Islam.

¹⁹ Al-Tirmidhī, *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, (Riyad: Dār al-Salām, 1999), hlm. 484.

pembunuh menjadi terhalang dari mewarisi karena dihukum dengan kebalikan maksudnya, demikian pula pada kasus talak.

Bagi penulis, kasus di atas merupakan contoh keterbatasan yang ditimbulkan oleh paradigma teosentris. Bagi al-Ghazzālī, pen-*ta'li*-an ini tetap tinggal dalam kondisi *gharīb* karena tidak ditemukan adanya pengakuan *syar'* atas jenis *ma'nā munāsabah* ini. Artinya, tidak ditemukan penggunaan *al-'illah* jenis ini oleh syarak pada kasus-kasus yang lain.²⁰ Sementara bagi al-Syātibī, hadis itu tidak bisa menjadi kaidah umum karena tidak punya syarat yang cukup untuk dilakukan generalisasi secara induksi tematik (*istiqrā' ma'nawī*). Dengan kata lain, berdasar teori *rujū' ilā aṣl mu'ayyan*, al-Ghazzālī tidak dapat menyatakan keputusan dalam kasus di atas sebagai bersifat *syar'i*. Demikian pula al-Syātibī, dengan teori *rujū' ilā uṣūl al-syarī'ah*, ia tidak melihat sisi *syar'i* dalam kasus di atas. Dari itu al-Syātibī tidak bisa menolak peristinbatan yang mengikuti *ẓann* selama ada dalil,²¹ yaitu dalil nas yang partikular (*ẓannī*).

Di sisi lain, al-Syātibī tidak tuntas masuk ke wilayah ini karena terlalu fokus pada penguatan teori *al-uṣūl al-syarī'ah*. Sebagaimana tergambar dalam pembahasannya, obsesi al-Syātibī adalah berdasarkan hukum kepada pijakan yang pasti (*qaṭ'i*) secara teo-sentris. Dari itu ia menyatakan dalam mukadimah ketiga, bahwa dalil-dalil yang diakui (*mu'tabar*) adalah dalil-dalil *ẓanniyyah* yang terhimpun menjadi *al-ma'nā* yang satu (*istiqrā'*).²² Hal inilah yang kemudian dikritik oleh 'Āsyūr, karena menurut Ibn 'Āsyūr, ungkapan ini menimbulkan kebingungan dalam memahami teori yang dike-mukakan al-Syātibī.²³ Padahal menurut Ibn 'Āsyūr, kebanyakan istinbat justru bergantung kepada *ẓann*.²⁴

Diriwayatkan pada bab *farā'id*, hadis nomor 2109. Lihat juga: Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Riyad: Dār al-Salām, 1999), hlm. 381, hadis nomor 2645: "*Pembunuh tidak mewarisi*."

²⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, hlm. 312.

²¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III, hlm. 20.

²² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I, hlm. 26.

²³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 38.

²⁴ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid*..., hlm. 39.

Berkonsentrasinya al-Syātibī pada peralihan *uṣūl al-fiqh* kepada rujukan kaidah umum syariat (*al-uṣūl al-syarī'ah*), menjadikan pembahasan kitabnya tersita untuk kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam nas-nas syariat. Jadi kurang menyentuh wilayah aplikasi teori *maqāṣid*-nya terhadap masalah *hadīthah*. Namun begitu, al-Syātibī telah berhasil meletakkan dasar-dasar yang kokoh bagi penerapan teorinya kepada masalah baru yang tidak ada nasnya. Misalnya dalam *kitāb maqāṣid*, pada masalah kelima bagian keempat (*naw' al-rābi': maqāṣid waq' al-syarī'ah lil imtithāl*), ia menyatakan bahwa mendasarkan suatu perbuatan kepada *maqāṣid al-aṣliyyah*--biasanya--menempatkan hukum pada tataran wajib. Ada pun mendasarkan suatu perbuatan kepada *maqāṣid al-tābi'ah*--biasanya--menempatkan hukum pada tataran boleh (*ibāḥah*).²⁵

Wilayah yang ditinggalkan kosong oleh al-Syātibī itu kemudian diisi oleh al-Syaykh Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr. Pemikirannya juga tidak mudah untuk dicerna oleh pembaca karyanya. Ia menyatakan bahwa kajiannya bukan hanya untuk memahami *maqāṣid* pada nas, tapi agar dapat menetapkan hukum pada masalah yang belum ada contoh kasusnya di masa *tasyrī'*.²⁶ Pernyataan ini cenderung dipahami bahwa karya 'Āsyūr merupakan lanjutan, atau bentuk implementasi dari teori al-Syātibī. Tapi sebenarnya apa yang dilakukan Ibn 'Āsyūr tidaklah sederhana, sebab ia keluar dari paradigma kedua pemikir sebelumnya. Menurut penulis, ia justru menawarkan paradigma baru yang dapat disebut teoantroposentris.

Perubahan paradigma 'Āsyūr sudah terlihat sejak dari peristilahan yang ia pakai. Jika al-Syātibī memakai istilah tujuan utama (*maqāṣid al-aṣliyyah*), dan tujuan pendukung (*maqāṣid al-tābi'ah*),²⁷ Ibn 'Āsyūr justru memakai istilah tujuan umum (*maqāṣid al-'āmmah*),²⁸

²⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II, hlm. 173-174.

²⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 81.

²⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II, hlm. 150.

²⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49. *Maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah* adalah *al-ma'ānī* dan *al-hikmah* yang menjadi perhatian bagi *al-Syari'* dalam semua penyariatan, atau dalam kebanyakan pensyariatan di mana keberadaan *al-hikmah* itu tidak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus.

dan tujuan khusus (*maqāṣid al-khāṣṣah*).²⁹ Menyimak wacana tentang *maqāṣid al-‘āmmah*, tidak bisa dipungkiri bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* pada tataran *maqāṣid al-‘āmmah* bersifat pasti, sehingga menjadi dalil terkuat.³⁰ Adapun *maqāṣid al-khāṣṣah*, Ibn ‘Āsyūr membaginya menjadi *maqāṣid* bagi *al-Syārī‘*, dan *maqāṣid* bagi manusia. Lalu *maqāṣid* bagi manusia dibaginya lagi dalam dua tingkat. Tingkat tertinggi berada pada tatanan kemasyarakatan (*ijtimā‘iyyah*), dan pada tingkat di bawahnya adalah hal-hal yang terkait dengan sekelompok orang, atau individu. Kedua tingkatan *maqāṣid* ini juga terpilah lagi dalam hal yang terkait dengan hak Allah, dan hal yang terkait dengan hak-hak sesama manusia.³¹ Pembahasan ini dikemas dalam bingkai *maqāṣid-wasā’il* (tujuan dan perantara).

Jika dibandingkan, bagian ini merupakan *al-maṣlaḥat al-mursalah*, yang oleh al-Ghazzālī disebut sebagai maslahat yang tidak memiliki persaksian syarak (*aṣl mu‘ayyan*), tapi sesuai dengan kebiasaan syarak.³² Dalam hal ini, Ibn ‘Āsyūr sepakat dengan al-Ghazzālī. Ia menyatakan *al-maṣlaḥat al-mursalah* adalah maslahat yang tidak ada ketentuan hukumnya dari syarak, dan tidak ada bandingan yang sesuai untuk bisa di-*qiyās*. Ibn ‘Āsyūr menamsilkannya seperti kuda lepas.³³ Ibn ‘Āsyūr berteori, bahwa *al-maṣlaḥat al-mursalah* merupakan bagian yang tidak butuh penjelasan (*qawl*). Sebab yang butuh *qawl* hanya lah dalam hal pembatalan *wahm*, menjawab pertanyaan, atau mencegah sesuatu.³⁴ Sedangkan *al-maṣlaḥat al-mursalah* merupakan bagian yang

²⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142. *Maqāṣid al-syar‘iyyah al-khāṣṣah* adalah cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syārī‘* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.

³⁰ Zayd, Mustafā, *al-Maṣlahah fī Tasyrī‘ al-Islāmī; wa Najm al-Dīn al-Tūfī*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1964), hlm. 133.

³¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

³² Al-Ghazzālī, *Syifā’ al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 100. Secara operasional ia menyebutnya *al-istidlāl al-mursal*, yaitu menghubungkan hukum dengan maslahat semata, tanpa persaksian dari nas tertentu.

³³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 81.

³⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 101.

didiamkan syarak sebagai rahmat.³⁵ Sampai di sini terlihat bahwa Ibn ‘Āsyūr memadukan teori al-Ghazzālī dan teori al-Syātibī, tapi keluar dari paradigma kedua tokoh ini. Lalu bagaimana dengan *al-maṣlaḥat al-gharīb* yang dibolehkan al-Syātibī bagi orang yang yakin dengan *ẓann*?³⁶

Ibn ‘Āsyūr memiliki sikap yang sistematis dalam menyikapi *al-maṣlaḥat al-gharīb*. Ia melihat kebanyakan hukum syarak berada pada tingkat *ibāḥah*. Artinya,--secara umum--sikap diamnya syarak dipahami sebagai pengakuan (*taqrīr*), kecuali pada kondisi di mana akal menunjukkan adanya kemungkinan terhubungnya suatu kasus dengan *aṣl* tertentu. Bagi kasus seperti ini, ketentuan hukumnya bukan *ibāḥah*, tapi merupakan petunjuk kepada *qiyās* dengan segala pertingkatannya.³⁷ Kondisi ini dapat dilihat pada kasus *al-munāsib al-gharīb* yang dicontohkan al-Ghazzālī dan al-Syātibī tentang kasus orang yang mentalak isterinya pada saat sakit menjelang ajal. Dengan demikian, sisi syar’i pada kasus ini hanya bisa dijelaskan setelah keluar dari paradigma teosentris.

C. Penutup

Pandangan Ibn ‘Āsyūr yang menyatukan teori al-Ghazzālī dan al-Syātibī membuatnya lebih lues dalam melihat kasus-kasus *ḥadīthah*. Bagi Ibn ‘Āsyūr *maqāṣid al-Syāri* merupakan cabang dari sifat yang disebut dalam nas, ia dinamakan *al-‘illah* seperti sifat memabukkan. Jika ia merupakan tujuan umum yang terbatas, maka ia dinamakan *al-maqāṣid al-qarībah* seperti memelihara akal, dan jika merupakan tujuan tertinggi maka dinamakan *al-maqāṣid al-‘āliyyah*. Yang terakhir ini merupakan maslahat dan mafsadat itu sendiri,³⁸ para *uṣūliyyūn* juga menyebutnya sebagai *al-‘illat al-ghā’iyyah*.

Ketiga tingkat *maqāṣid* itu tetap dibutuhkan oleh setiap mujtahid dalam *istidlāl*, sebab pikiran tetap butuh kepada hal-hal yang jelas dan

³⁵ Sebagaimana dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Dāruqutnī:

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسالوا عنها».

³⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III, hlm. 19.

³⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 101.

³⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 104.

dekat sebagai pengantar untuk sampai kepada perkara-perkara yang mendalam.³⁹ Dari itu Ibn ‘Āsyūr merumuskan tiga cara ber-*istidlāl* dengan *maqāsid*. Pertama, *istiqrā’* terhadap ketetapan-ketetapan syarak, baik terhadap *al-‘illah* mau pun dalil-dalilnya.⁴⁰ Kedua, berpegang kepada ayat-ayat Alquran yang jelas *dilālah*-nya, yaitu ayat yang lemah petunjukannya kepada makna kedua. Jadi makna pertama yang merupakan pemahaman yang jelas dari lahiriah teks secara kebahasaan dapat diyakini sebagai pemahaman yang benar atas teks itu sendiri.⁴¹ Ketiga, berpegang kepada hadis-hadis yang mutawatir, baik *mutawātir ma’nawī*, atau *mutawātir ‘amalī*.⁴²

³⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid*..., hlm. 105.

⁴⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid*..., hlm. 17. *Istiqrā’* di sini dilakukan dengan dua cara, pertama *istiqrā’* terhadap hukum-hukum yang telah diketahui *al-‘illah*-nya melalui *masālik al-‘illah*. Misalnya jual beli kurma kering dengan kurma basah (*al-muzābanah*) yang *al-‘illah*-nya ditetapkan secara *īmā’* dari hadis. Demikian pula pada larangan jual beli yang tidak ditimbang (*juzāf*), diketahui *al-‘illah*-nya adalah tidak diketahuinya timbangan. Dari kasus-kasus lain yang serupa diketahui, bahwa tujuan syarak adalah membatalkan tipuan dalam transaksi. Maka semua transaksi yang mengandung tipuan dinyatakan batal secara *syar’i*. Kedua, *istiqrā’* terhadap dalil-dalil hukum yang memiliki kesamaan *al-‘illah*, sehingga diyakini bahwa *al-‘illah* itu merupakan *maqāsid al-syarī‘ah*.

⁴¹ Ayat yang jelas *dilālah*-nya adalah ayat-ayat yang petunjuk makna lahiriahnya lebih kuat dari indikator petunjuk beramal dengan makna kandungannya. Hal ini didasarkan kepada standar penggunaannya dalam bahasa Arab, di mana makna lahiriah itu tidak diragukan lagi. Misalnya teks ayat yang berbunyi “*kutiba ‘alaykum al-siyām*”, kata *kutiba* bermakna diwajibkan, jika ada yang mengartikan dituliskan, maka ia salah.

Bagi Ibn ‘Āsyūr, petunjuk ini sampai pada taraf yakin, mengingat hubungan yang jelas antara teks dengan maksud syarak yang dikandungnya. Alasannya, karena Alquran bersifat mutawatir secara tekstual (*lafz*) sehingga dapat dipastikan *qat’i*. Sebagaimana diketahui, bahwa meski *qat’i* secara teks, namun ayat Alquran memiliki sisi *zannī* dalam hal petunjuk kepada makna. Oleh karena itu petunjuk yang jelas (*dilālah wādihah*) dari ayat menjadi sarana untuk melemahkan kemungkinan beramal dengan makna yang lain atasnya. Jadi, jika teks yang *qat’i* bersatu dengan *dilālah wādihah*, maka darinya dapat ditarik *maqāsid al-syarī‘ah* secara meyakinkan.

⁴² Cara ini hanya bisa ditempuh lewat hadis yang *mutawātir ma’nawī*, dan hadis yang *mutawātir ‘amalī*. Pertama, hadis *mutawātir ma’nawī* merupakan hasil persaksian sahabat atas amalan Rasulullah, maka semua sahabat yang menyaksikan memahaminya dalam konteks yang sama. Dari sinilah muncul konsepsi pengetahuan yang *darūrī*, yaitu pengetahuan yang tidak harus melalui penalaran, misalnya pengetahuan tentang hukum sedekah, atau ketentuan khutbah hari raya yang dilakukan lebih dahulu dari salat. Kedua, *mutawātir ‘amalī* di mana individu masing-masing sahabat menyaksikan amal Rasulullah secara berulang-ulang.

Ketiga cara ber-*istidlāl* di atas memperlihatkan sikap Ibn ‘Āsyūr yang tidak membatasi dalil hanya kepada hasil *istiqrā’* yang sebut sebagai *al-uṣūl al-syarī‘ah* oleh al-Syātibī. Selanjutnya, jika sebagian *maṣāliḥ* itu merupakan maslahat murni, artinya tidak bertentangan dengan maslahat lain, atau tidak bertentangan dengan *maḥṣūd*, maka tidak patut para ulama berbeda pendapat. Ada pun maslahat yang bertentangan dengan *maḥṣūd* atau maslahat lain, maka ia kembali kepada permasalahan *tarjīḥ* maslahat.⁴³

Berpijak kepada metodologi yang dihasilkan dari paradigma baru ini, Ibn ‘Āsyūr menyatakan kemandirian ilmu *maqāṣid* yang harus dipelajari sebagai ilmu yang berdiri sendiri.⁴⁴ Ajakan ini mendapat sambutan dari para ulama berikutnya, antara lain Aḥmad al-Rīsūnī, ‘Izz al-Dīn ibn Zaghībāh, dan Ziyād Muḥammad Aḥmīdān.

Daftar Pustaka

‘Abd al-Salām, *al-Imām al-Ghazzālī; al-Mīzān fī al-Salafī*, Kairo: Dār al-Futūh, 1994

_____, *al-Imām al-Syātibī*, Kairo: Maktabah al-Islāmiyyah, 2001.

Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 119.

Al-Būtī, Sa‘īd Ramadān, *Dawābit al-Maslahah fī Syarī‘at al-Islāmiyyah*, Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1992

Darrāz, ‘Abd Allāh, *Syarh wa Ta‘līqāt al-Muwāfaqāt*, Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.

Al-Ghazzālī, *Asās al-Qiyās*, Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993

_____, *Syifā’ al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta‘līl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

_____, *al-Mustasfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000

⁴³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 83.

⁴⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 39

Ibn ‘Āsyūr, Muhammad al-Tāhir, *Maqāsid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Salām, 2005.

Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Usūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Masud, Muhammad Khalid, *Shātibī’s Philosophy of Islamic Law*, Malaysia: Islamic Book Trust, 2000

Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.

_____, *al-I’tisām*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.

Al-Tirmidhī, *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Riyad: Dār al-Salām, 1999.

Zayd, Mustafā, *al-Maslahah fī Tasyri‘ al-Islāmī; wa Najm al-Dīn al-Tūfī*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1964.

PETUNJUK PENULISAN ARTIKEL

Petunjuk Umum

1. Artikel merupakan tulisan ilmiah orisinal yang belum dipublikasikan.
2. Artikel dapat ditulis dalam bahasa Indonesia, Inggris atau Arab.
3. Isi tulisan dapat berbentuk konseptual, laporan penelitian atau terjemahan.
4. Panjang tulisan antara 15-20 halaman kuarto berspasi ganda.
5. Artikel diserahkan dalam bentuk *print out* satu eks. dan *flash-disc*.

Petunjuk Teknis

1. Kerangka tulisan meliputi: judul, nama penulis, abstrak, kata kunci, pendahuluan, pembahasan dan simpulan.
2. Abstrak dibuat dalam bahasa Inggris dengan memuat rangkuman inti berkisar antara 250-300 kata.
3. Kata kunci bisa berbentuk kata maupun frasa maksimum 3 kosa kata.
4. Pendahuluan mencakup permasalahan, tujuan dan metode yang dipergunakan.
5. Pembahasan dipaparkan secara sistematis dengan merujuk pada sumber data dan data *evidence* lainnya.
6. Simpulan berisi ungkapan singkat yang telah dibahas atau dapat berupa ungkapan implikatif yang ditarik dan topik yang diangkat untuk diterapkan pada kondisi dan tempat tertentu.
7. Curriculum Vitae menyebutkan nama penulis, jabatan fungsional dan bidang keahlian.
8. Rujukan dapat dilakukan dengan teknik *in-note* dan *foot note*. Untuk *in-note* berisi nama pengarang (misal: al-Ghazali, 2005: 237). Sedangkan untuk *foot note* mengikuti kaedah *foot note*. Isi *foot note* adalah nama penulis, judul (buku, artikel, makalah dsb.), kota penerbit, tahun dipublikasikan dan halaman kutipan.
9. Daftar pustaka ditulis pada bagian terakhir dari artikel. Urutan isinya adalah nama penulis, tahun dipublikasikan, judul, kota diterbitkan dan penerbit.
10. Transliterasi Arab Latin mengikuti Konkordansi Al-Qur'an oleh Ali Audah

Catatan

1. Dewan Redaksi dapat mengubah dan mengoreksi kebahasaan tanpa diberitahukan kepada penulis. Untuk kondisi tertentu naskah yang masuk akan dikembalikan untuk diadakan perbaikan seperlunya.
2. Jurnal ISLAM FUTURA diterbitkan dua nomor dalam setahun.



JURNAL ILMIAH

ISLAM FUTURA

Diterbitkan Oleh Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh (Indonesia)



1 4 1 2 - 1 1 9 0