

KONSEP *MILK AL-YAMĪN* MENURUT TEORI TAFSIR

MAQĀṢIDI ṬĀHIR IBN ‘ĀSHŪR

Skripsi

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama
(S.Ag) dalam Program Ilmu Alquran dan Tafsir



Oleh :

NUR LAILATUL FATIMAH

NIM: E93216140

**PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Nur Lailatul Fatimah

NIM : E93216140

Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir

dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 20 Maret 2020

Saya yang menyatakan,



Nur Lailatul Fatimah

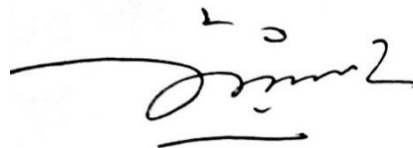
NIM. E93216140

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “Konsep *Milk al-Yamīn* Menurut Teori Tafsir Maqāṣidi Ṭāhir Ibn ‘Āshūr” yang ditulis oleh Nur Lailatul Fatimah ini telah disetujui pada tanggal 19 Maret 2019.

Surabaya, 19 Maret 2020

Pembimbing I



Dr. Hj. Iffah, M.Ag
NIP. 196907132000032001

Pembimbing II



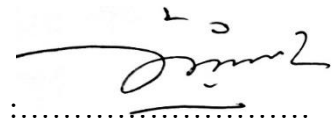
Mutamakkin Billah, Lc. M.Ag
NIP. 197709192009011007

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “Konsep *Milk al-Yamīn* Menurut Teori Tafsir Maqāṣidi Ṭāhir Ibn ‘Āshūr” yang ditulis oleh Nur Lailatul Fatimah ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal Maret 2020.

Tim Penguji:

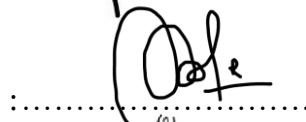
1. Dr. Hj. Iffah, M.Ag (Ketua)


.....

2. Mutamakkin Billa, Lc, M.Ag (Sekretaris)


.....

3. Dr. Abu Bakar, M.Ag (Penguji I)


.....

4. Athoillah Umar, MA (Penguji II)


.....

Surabaya, 26 Juni 2019



Dr. H. Kunawi Basyir, M.Ag
NIP. 196409181992031002



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : NUR LAILATUL FATIMAH
NIM : E93216140
Fakultas/Jurusan : USHULUDDIN DAN FILSAFAT / ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
E-mail address : lailatulfatimah46@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☒ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONSEP MILK AL-YAMĪN MENURUT TEORI TAFSIR MAQĀSIDI ṬĀHIR IBN
‘ĀSHŪR

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 30 Juli 2020

Penulis



(NUR LAILATUL FATIMAH)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Penelitian ini bermula dari persepsi miring dari beberapa akademisi tafsir tentang pemaknaan *milk al-yamīn* yang kemudian dijadikan sebagai dasar dalam hukum bermuamalat. Juga atas beberapa pemahaman yang salah dari kalangan tertentu tentang perbudakan dalam Islam. Pemahaman-pemahaman tersebut kiranya tidak dapat disandingkan dengan syariat Islam yang telah dibawa oleh Nabi Muhammad sejak 14 abad yang lalu. Berdasarkan beberapa pertimbangan, penulis pada akhirnya memilih pembahasan atas *milk al-yamīn* untuk diteliti dan dikaji dalam bentuk penafsiran maqāṣidi agar dapat mengemukakan tujuan yang dimaksudkan oleh Shāri' dalam ketentuan-ketentuannya yang membicarakan tentang *milk al-yamīn*. Tafsir maqāṣidi yang dipilih ialah Tafsir Ibn 'Ashūr yang memiliki teori serta karya tafsir dengan pendekatan maqāṣidi. Penafsiran Ibn 'Ashūr berlandaskan pada maqāṣid al-sharī'ah yang telah dituliskannya dalam sebuah karya lain.

Dalam tulisannya tentang maqāṣid al-sharī'ah Ibn 'Ashūr membagi maqāṣid al-sharī'ah menjadi dua, yang kedua-duanya memiliki *maṣlaḥat* yang sama dan harus ditegakkan. Untuk menganalisis *milk al-yamīn* yang didasarkan pada penafsiran Ibn 'Ashūr, maka dirumuskan dua pertanyaan, yaitu: 1) Bagaimana teori tafsir maqāṣidi Ṭāhir Ibn 'Ashūr?; 2) Bagaimana aplikasi teori maqāṣidi Ṭāhir Ibn 'Ashūr terhadap konsep *milk al-yamīn*?

Dengan menggunakan pendekatan maqāṣidi Ibn ‘Āshūr dapat disimpulkan hasil penelitian sebagai berikut: 1) Tafsir maqāṣidi ibn ‘Āshūr merupakan penafsiran dengan mengungkap maqāṣid Alquran dengan berlandaskan pada maqāṣid al-sharī’ah. Dalam hal ini Ibn ‘Āshūr membagi maqāṣid al-sharī’ah menjadi dua yaitu *maqāṣid al-sharī’ah al-‘āmmah* dan *maqāṣid al-sharī’ah al-khāṣṣah*. *Maqāṣid al-sharī’ah al-ammah* didirikan atas lima unsur yaitu *al-fīṭrah*, *al-samāḥah*, *al-maṣlaḥah*, *al-musāwah*, dan *al-ḥurriyyah*. Adapun *maqāṣid al-sharī’ah al-khāṣṣah* khusus menyangkut permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan hukum-hukum dalam bermuamalat; 2) Perbudakan tidak diperkenankan dalam Islam sehingga semua jalan yang melahirkannya ditutup, kecuali satu yaitu dari jalur peperangan. Dengan menganalisis pada teori Ibn ‘Āshūr dalam maqāṣid al-sharī’ah, maka konsep *milk al-yamīn* dalam Alquran disebutkan sebagai wasilah untuk memerdekakan budak. Pembebasan budak ialah *maqāṣid al-sharī’ah al-āmmah* yang mencakup kelima unsur yang dijadikan sebagai pion yang membentuknya. Sedangkan dalam kategori kemaslahatannya, pembebasan budak termasuk dalam *al-maṣlaḥah al-ḍarūriyyah*. Dengan demikian, setiap orang diharapkan meluruskan kesalahpahaman tentang ketentuan-ketentuan *milk al-yamīn* maupun perbudakan sebagai perintah Allah dalam menghapuskannya.

Kata Kunci: Milk al-Yamīn, Tafsir Maqāsidī, Ibn ‘Āshūr

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN SKRIPSI	iv
PERNYATAAN PUBLIKASI.....	v
MOTTO.....	vi
PERSEMBAHAN	vii
KATA PENGANTAR	viii
ABSTRAK.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah	6
C. Rumusan Masalah	7
D. Tujuan Penelitian.....	7
E. Signifikansi Penelitian.....	7
F. Kerangka Teori.....	8
G. Kajian Pustaka.....	9
H. Metodologi Penelitian	13
I. Outline Penulisan	16

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Istilah perbudakan dalam *kalam al-‘arab* disebut sebagai *milk al-yamīn*, yaitu sebuah *kinayah* dari sebuah tangan. Lafaz *milk* yang disambung dengan *al-yamīn* merupakan sebuah majaz karena tangan kanan perumpamaan dari kepemilikan, yaitu kepemilikan (*al-milk*) yang didapatkan dari sebuah perang yang ketika itu memegang pedang dengan tangan kanan atau dalam sebuah perdagangan, tangan kanan digunakan untuk membayar. Dari *kinayah* tersebut maka masyarakat Arab terbiasa mengucapkannya dalam perbincangan dan menjadi adat.¹

Selain *milk al-yamīn*, ulama fiqh menyebut budak sebagai *al-riqq* (kepemilikan dan perbudakan) atau *al-raqīq* (budak yang dimiliki). Kata *al-raqīq* berasal dari *al-riqq* (lawan dari *al-ghilẓah* keras), karena budak biasanya selalu bersikap lembut terhadap tuannya.² Para ulama fiqh memaknai demikian karena menyamakan term *al-riqq* dengan *raqabah* yang disebutkan melalui penggalan dari surah al-Balad ayat 13 yaitu *fakku raqabah*³ dan juga pada surah al-Baqarah ayat 177 yaitu *fi al-riqāb*.⁴

¹Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 14, (Tunis: al-Dar al-Tunisia li Al-Nashr, 1984), 215.

²Abu Bakar Jabir Al-Jazairi, *Ensiklopedia Muslim*, ter. Fadhli Bahri, (Jakarta: PT Darul Falah, 2000), 719.

³Abu Yahya Zakariya al-Anshariy, *Sharḥ at-Taḥrīr ‘ala Tuhfah al-Ṭullab* (t.t: t.tp, 1977), 137.

⁴Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 2011), 231.

Pada saat itulah Islam datang untuk memperbaiki budaya tersebut. Namun perbaikan tidak langsung dilakukan secara drastis dan radikal dengan serta merta melarang adat yang telah lama dijalankan. Perlahan Islam mengantarkan umat ke jalan yang penuh kasih sayang. Seperti halnya masalah tentang perbudakan yang pada konteksnya saat itu tidak mendukung dan cenderung menimbulkan gejolak. Maka Islam hadir dengan memberikan ketentuan-ketentuan hukum untuk menghapuskannya secara bertahap.⁶ Sebab sejak semula Islam datang dengan mengajarkan bahwa semua makhluk itu sama di hadapan Tuhannya, yang paling mulia ialah mereka yang mau bertakwa kepada-Nya. Sehingga apabila ada ketentuan yang tidak sesuai dengan prinsip egaliter, maka ketentuan tersebut dipahami sesuai dengan konteks realitas sosialnya.⁷

⁷Fahrudin, "Learning Society", 48.

Statement di atas muncul mungkin karena kurangnya memahami antara ayat muhkam dan mutashabih.¹⁰ Sehingga ayat-ayat muhkam yang menjelaskan mengenai kafarat tidak disandingkan untuk menjelaskan ayat-ayat yang menjelaskan tentang bolehnya menggauli *milk al-yamīn*. Hal itu menjadikan Islam seakan memperbolehkan untuk berbuat seenaknya saja kepada para budak. Padahal terdapat sebuah *maghza* penting dari ayat yang menjelaskan ketentuan ini. Untuk itu para ulama (baca: mufasssir) akan lebih baik jika meneliti Alquran dengan menggunakan pendekatan untuk memahaminya lebih dalam.

⁸Ibid., 42.

⁹Ahmad Sayuti Anshari Nasution, “Perbudakan dalam Hukum Islam”, *Jurnal Ahkam*, Vol. XV, No. 1 (UIN Jakarta: Januari 2015), 96. Lihat Juga Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah*, 230.

¹⁰ Muhammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), 251-257. Terkadang keduanya dimaknai secara *ẓāhir* sehingga menjadi rancu dan timbul perselisihan. Pada dasarnya keduanya saling beriringan dan menjelaskan, karena *muḥkam* berarti kuat, kokoh, rapi, dan indah sususunannya sehingga tidak mengandung kelemahan baik pada lafadh maupun maknanya, sedangkan *mutashabih* ialah ayat-ayat yang memiliki kesamaan antara yang satu dengan yang lainnya baik dari segi *balaghah* maupun perbendaharaan kata. Sebagaimana pendapat Ibn Hishar yang kemudian dikutip oleh al-Suyūṭi bahwa ayat *mutashabih* harus dikembalikan pada ayat *muḥkam*, karena ayat tersebut menjadi pedoman untuk memahami maksud dari firman Allah. Untuk itu dalam memahami *mutashabih* seseorang tidak akan luput dan tersesat dalam sebuah kontradiktif.

10 Muhammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), 251-257. Terkadang keduanya dimaknai secara *ẓāhir* sehingga menjadi rancu dan timbul perselisihan. Pada dasarnya keduanya saling beriringan dan menjelaskan, karena *muḥkam* berarti kuat, kokoh, rapi, dan indah susunannya sehingga tidak mengandung kelemahan baik pada lafadh maupun maknanya, sedangkan *mutashabih* ialah ayat-ayat yang memiliki kesamaan antara yang satu dengan yang lainnya baik dari segi *balaghah* maupun perbendaharaan kata. Sebagaimana pendapat Ibn Hishar yang kemudian dikutip oleh al-Suyūṭi bahwa ayat *mutashabih* harus dikembalikan pada ayat *muḥkam*, karena ayat tersebut menjadi pedoman untuk memahami maksud dari firman Allah. Untuk itu dalam memahami *mutashabih* seseorang tidak akan luput dan tersesat dalam sebuah kontradiktif.

Jika Alquran tidak dipahami selaras dengan realitas dan kondisi sosial yang ada, maka tafsir sebagai disiplin ilmu akan mati dan hanya berhenti tanpa dapat mengiringi perkembangan teknologi yang ada.¹²

Para peneliti Alquran telah banyak menunjukkan model penafsiran untuk menyesuaikannya dengan kebutuhan saat ini. Pada beberapa dekade terakhir ini pendekatan hermeneutik, linguistik, dan juga maqāṣidi menjadi model penafsiran yang banyak diminati oleh mufasssir kontemporer. Penafsiran berbasis maqāṣidi banyak digandrungi para mufasssir untuk mengungkapkan tujuan Alquran (*the purpose of Koran*) dan juga tujuan dishari'atkannya sebuah hukum.

¹²M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 1.

Muhammad Ṭahir Ibn ‘Ashūr mengungkapkan dalam *muqaddimah* kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* bahwa seorang mufassir yang memiliki kontradiksi terhadap maksud Alquran akan lebih baik jika menelaahnya kembali, karena tujuan Alquran untuk menjelaskan perbedaan tersebut.¹⁴ Secara garis besar tujuan utama diturunkannya Alquran ialah untuk memperbaiki individu, masyarakat dan juga peradaban manusia seperti yang terdapat dalam Alquran surah Al-Nahl ayat 89.¹⁵ Untuk mengerti kemaslahatan dalam hal keduniaan dan agama yang ada pada ayat-ayat Alquran maka Ibn ‘Ashūr menuliskan karya tafsir dengan berpegang pada *maqāṣid* Alquran dan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī’ah*.¹⁶

¹³ Ahmad Imam Mawardi, “Fiqh Aqalliyat Pergeseran Makna Fiqh dan Ushul Fiqh”, *Jurnal Asy-Syir’ah*, Vol. 48, No. 2, (UIN Surabaya: Desember 2014), 320.

¹⁴ Ibn ‘Ashūr, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, 38.

¹⁵ Ibid., Juz 1, 38.

¹⁶ Abd. Halim, “Kitab tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn ‘Asyur dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer”, *Jurnal Syahadah*, Vol. II, No. II (UIN Yogyakarta: Oktober 2014), 22.

¹⁶ Abd. Halim, "Kitab tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn 'Asyur dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", *Jurnal Syahadah*, Vol. II, No. II (UIN Yogyakarta: Oktober 2014), 22.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, maka rumusan masalah yang dapat diajukan dalam bentuk pertanyaan adalah:

- #### D. Tujuan Penelitian

1. Mendeskripsikan teori maqāṣidi Ṭāhir Ibn ‘Āshūr.
2. Menjelaskan aplikasi teori maqāṣidi Ṭāhir Ibn ‘Āshūr terhadap konsep *milkiyyat al-yamīn*.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat baik secara teoritis maupun praktis dalam ranah akademik. Manfaat teoritis dalam penelitian ini ialah untuk menambah pengetahuan khususnya dalam literatur tafsir tentang penafsiran

G. Telaah Pustaka

Penelitian yang setema yaitu:

1. *Perbudakan dalam Hukum Islam*, oleh Ahmad Sayuti Ansharu Nasution, artikel Jurnal Ahkam, Vol. 17, No. 1, Januari 2015. Artikel ini membahas perbudakan pada masa jahiliyyah, sebab-sebab yang membuat seseorang menjadi budak, jalan keluar dari perbudakan, serta Islam yang menutup pintu perbudakan.
2. *Pesan Moral Perbudakan dalam Al-Qur'an, Pesan Kemanusiaan yang Terlupakan*, oleh Agus Muhammad, artikel Jurnal Şuhuf, Vol. 4, No. 1, 2011. Pembahasan di dalamnya tidak berbeda dengan artikel sebelumnya bahwa Islam

Paramedia, Vol. 6, No. 2, April 2005. Setelah penjelasan singkat mengenai jatuhnya nilai kemanusiaan pada masa sebelum Islam, kemudian ia mulai memaparkan bahwa Islam menghapus perbudakan dengan persaudaraan dengan dibubuhi sejarah singkat tentang perbudakan pada masa Rasulullah Saw.

H. Metodologi Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang mengungkap dengan menarasikan data-data di lapangan secara maksimal dan menjelaskan realitas aslinya.¹⁹ Model penelitian ini menjadikan peneliti sebagai

Penelitian kualitatif yang dimaksud untuk mendapatkan data tentang konsep *milk al-yamīn* sebelum Islam dan ketika Islam datang, pemikiran Ibn ‘Āshūr dalam teori maqāṣidi, serta aplikasi teori Ibn ‘Āshūr dalam konsep *milk al-yamīn*. Maka penelitian ini bermaksud akan mengungkap tentang bagaimana Islam memposisikan *milk al-yamīn* dalam tatanan kehidupan dan bagaimana pandangan Ibn ‘Āshūr mengenai konsep *milk al-yamīn* dalam Alquran.

Adapun jenis penelitian ini adalah kajian kepustakaan (*library research*) karena data yang diambil berasal dari buku-buku, kamus, jurnal, dokumen serta sumber data tertulis lainnya yang berkaitan dengan ilmu tafsir.²¹

Untuk menemukan validitas dari data-data yang ada, metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif. Metode deskriptif bertujuan melukiskan fakta atau karakter populasi tertentu secara faktual dan cermat. Metode ini tidak terbatas pada pengumpulan dan pemaparan data saja, tetapi analisis dan interpretasi data tersebut.²²

²⁰Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2010), 2.
²¹Nursapia Harahap, "Penelitian Kepustakaan", *Jurnal Iqra'*, Vol. 8, No. 1, Mei 2014, 68.
²²Chozin, *Cara Mudah*, 59-60.

pendekatan maqāṣidi. Tafsir mauḍu'i adalah teknik menghimpun ayat-ayat yang memiliki maksud yang sama atau setema.²³ Tafsir mauḍu'i yang dipakai ialah mauḍu'i konseptual, yaitu riset tentang konsep yang secara eksplisit tidak disebut dalam Alquran namun secara substansial ada di dalamnya.²⁴ Sedangkan pendekatan dengan maqāṣidi yaitu analisis tujuan-tujuan akhir untuk menjaga kemaslahatan umum yang harus diwujudkan dengan diaplikasikannya syari'at.²⁵ Hal ini bertujuan untuk mengungkap tujuan Shari' dalam menetapkan hukum demi kemaslahatan dunia dan akhirat.

I. Outline Penulisan

- J. Latar Belakang Masalah
- K. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah
- L. Rumusan Masalah
- M. Tujuan Penelitian
- N. Signifikansi Penelitian
- O. Kerangka Teori

²⁵Mu'ammarr dkk., *Studi Islam*, 388.

- P. Kajian Pustaka
- Q. Metodologi Penelitian
- R. Outline Penulisan

BAB II TELAAH SEPUTAR *MILK AL-YAMĪN*

- D. Sejarah *Milk Al-Yamīn*

BAB III TAFSIR MAQĀṢIDI IBN ‘ĀSHŪR

- D. Pemikiran Ibn ‘Āshūr dalam Teori Tafsir Maqāṣidi

BAB IV APLIKASI TEORI MAQĀṢIDI IBN ‘ĀSHŪR PADA KONSEP MILK AL-YAMĪN

- A. Identifikasi Ayat Alquran dengan Term *Milk al-Yamīn*
- B. Eksplorasi Kandungan Maqāṣid al-Sharī'ah Ibn 'Āshūr terhadap Konsep *Milk Al-Yamīn*
- C. Implementasi Konsep *Milk al-Yamīn* di Era Modern

BAB V PENUTUP

- C. Kesimpulan
- D. Saran-saran

BAB II

TELAAH SEPUTAR *MILK AL-YAMĪN*

A. Pengertian *Milk Al-Yamīn*

Milk al-yamīn merupakan gabungan dari dua kata yaitu *milk* dan *al-yamīn* yang berasal dari bahasa Arab. *Milk* ialah bentuk *maṣḍar* dari derivasi kata kerja *malaka-yamliku* yang membentuk isim *al-malk*, *al-mulk*, dan *al-milk* dengan makna kekuasaan, kepemilikan, raja, dan sesuatu yang dimiliki. Sebagaimana dalam suatu pernyataan *hādha yamīnī* yang berarti aku menjadikannya milikku dan dia berada pada kehendakku.¹ Adapun *al-yamīn* berasal dari kata kerja *yamana-yaimanu-yamīnan* yang memiliki beragam makna, yaitu sumpah, bagian kanan, kemakmuran, keberkahan dan kekuatan. Dikatakan dalam bahasa Arab *dhahaba al-rajulu ilā dhāta al-yamīni* (ذهب الرجل إلى ذات اليمين) yang artinya seorang laki-laki pergi ke sisi kanannya.²

Lafaz *mamlūk* dalam tradisi Arab juga digunakan untuk mengartikan budak (hamba sahaya) yang dimiliki. Dalam sebuah ungkapan Bahasa Arab disebutkan *فلان جواد بمملوكه* yang berarti si fulan dermawan terhadap budaknya. Sehingga kata *mamlūk* yang berarti budak ditetapkan dari kata *al-mulūkah* (kerajaan), *al-milkah* (kecerdasan), dan *al-milk* (kepemilikan). Adapun kata *al-yamīn* dalam Alquran sering kali digunakan ketika menyebutkan istilah budak, yaitu sebagai

¹Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 2008), 774.

²Ibid., 927.

pengganti dari lafaz *al-milkah* (المِلْكَة) yang biasa diartikan orang Arab dengan kepemilikan budak.³ Ungkapan yang ملك يميني berbunyi lebih tepat daripada disebutkan dengan ملك يدي.⁴ *Milk al-yamān* dalam Alquran merupakan istilah yang digunakan sebagai pengganti kata 'abd dan amāt. Namun istilah tersebut lebih dikhususkan pada budak yang didapatkan dari tawanan perang.⁵

Dalam peradatan masyarakat sebelum Islam khususnya pada tatanan masyarakat Arab, lapisan dan kelas-kelas sosial terjadi pada banyak kabilah. Kelas yang paling atas ialah raja dan kelas yang rendah ialah kelas para budak.⁶ Budak dalam bangsa Arab dikenal dalam banyak istilah. Selain *milk al-yamīn* budak juga dikenal oleh mereka dengan banyak sebutan lain, yaitu:

No.	Istilah	Makna
1	'Abd	Lafaz ini juga dikenal dengan istilah 'abdam dan 'abdan ialah lafaz yang mencakup semua budak meski warna kulit mereka berbeda-beda. Istilah ini juga banyak digunakan dalam logat Arab Alquran dan lainnya yang juga diartikan sebagai ungkapan penghambaan yang bersifat maknawi, seperti dalam ketundukan seorang hamba kepada Tuhannya, raja, atau pemuka lainnya. ⁷ 'Abd dimaknai sebagai sebutan budak laki-laki secara umum, sedangkan untuk

³Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ḡharīb Alquran*, ter. Ahmad Zaini Dahlan, (Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017), 524-525.

⁴Ibid., 922.

⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 480.

⁶Jawwad Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam*, ter. M. Yusni Amru dan Moh. Ali, (Tangerang: PT Pustaka Alvabet, 2019), 398.

⁷Ibid., 399

hewan bergerak yang berbentuk manusia, memiliki jiwa, akal, pengetahuan, dan perasaan.¹⁷

B. Sejarah *Milk Al-Yamin*

1. *Pra-Islam*

Pada masa jahiliyyah, perbedaan strata sangat berlaku dalam kehidupan mereka. Manusia diperlakukan sesuai dengan kedudukan dan strata sosial masyarakat. Tidak terkecuali bagi kelas para budak dalam hal menyikapi hak qisas misalnya. Jika korban adalah seorang terkemuka dan pembunuhnya hanya rakyat jelata dan berstatus budak, maka keluarga korban tidak akan rela dengan qisas karena perbedaan status sosial mereka. Budak ialah seseorang yang urusannya berada pada majikannya. Ia tidak diperkenankan dalam melakukan apapun kecuali tuannya telah mengizinkannya.¹⁸ Mereka menjadi pelayan dengan mengerjakan sesuatu yang tidak sudi dilakukan oleh orang merdeka. Jika ia melarikan diri, maka tuannya boleh membunuhnya, karena budak merupakan hak milik serta sesuatu yang harus dilindungi oleh pemiliknya.¹⁹

Sebelum datangnya Islam, masalah perbudakan menjadi masalah umum yang menopang sistem ekonomi dan sosial di seluruh Jazirah Arab serta belahan dunia. Budak dijadikan sebagai sesuatu yang dilegalkan oleh pemerintah dan undang-undang internasional di seluruh lapisan masyarakat dunia. Jika ada seseorang yang berpikir ingin mengakhiri hukum perbudakan maka akan

¹⁷Ibid., 395-400. Lihat Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 2011), 228.

¹⁸Ibid., 385-386.

¹⁹Ibid., 399-400.

Sistem perbudakan mulai ada sejak zaman Romawi dan Yunani kuno.²¹ Sistem ini mulai dikenal sejak ribuan tahun yang lalu. Sejarahnya banyak ditemukan pada bangsa-bangsa terdahulu seperti Mesir, Cina, Sumeria, Imperium Akkad, Asiria, India kuno, Yunani, dan Romawi. Disebutkan pula dalam kitab-kitab samawi seperti Taurat dan Injil bahwa sistem perbudakan telah ada pada saat itu. Sebagaimana dalam sebuah cerita mengenai Hajar yaitu ibu Nabi Ismail As. Hajar dulunya ialah seorang budak istana yang diberikan oleh Raja Mesir untuk Sarah istri pertama Nabi Ibrahim As. Sarah yang telah bertahun-tahun belum dianugerahi anak oleh Allah kemudian meminta Nabi Ibrahim menikahi budak tersebut agar dikaruniai seorang anak.²²

Budak adalah tenaga kerja terlatih serta aset yang dimiliki oleh Yunani dan Romawi dalam sistem perekonomian mereka sampai pada abad ke-10 M. Mereka bekerja sebagai petani, peternak, nelayan, buruh dalam pertambangan,

²³Nugraha, "Perbudakan Modern, 49.

Kondisi budak pada zaman jahiliyyah mirip dengan kondisi di Yunani dan Romawi. Mereka menjadikan budak sebagai barang dagangan yang paling menguntungkan. Pasar-pasar di Jazirah Arab selalu dipenuhi dengan budak sebagai barang unggulan untuk dijual. Kaum Quraish termasuk suku yang paling banyak menikmati hasil perdagangan tersebut. mereka mendapatkan budak dari tawanan perang atau yang dibeli dari pasar-pasar budak di Habshah (untuk budak kulit hitam) dan di Kaukasia (untuk budak kulit putih). Selain memperjual belikan para budak, para bangsawan Arab juga menjadikan budak sebagai barang yang dipertukarkan sebagai hadiah dan dapat diwariskan kepada keturunan atau ahli waris mereka, tak jarang dari mereka yang menjadikan budak

²⁵Agus Muhammad, "Pesan Moral Perbudakan dalam Al-Qur'an, Pesan Kemanusiaan yang Terlupakan", *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 1 (Kemenag Jakarta: 2011), 43; Muhammad Qutb, *Salah Paham terhadap Islam*, (Bandung: Pustaka, 1980), 60.

Perbudakan merupakan cacat bawaan sejarah peradaban umat manusia. Lebih-lebih hampir tidak ada bangsa yang tidak mengenal pranata perbudakan. Dalam catatan sejarah, bekas-bekasnya masih tampak pada tiap bangsa dan zaman, meskipun pada zaman modern penerapannya dalam bentuk yang lebih lunak. Seperti yang terjadi pada bangsa-bangsa Yahuni, Yunani, Romawi, dan Jerman Kuno dengan lembaga-lembaga hukum dan sosialnya yang paling banyak mempengaruhi peradaban modern.²⁸

²⁶Nasution, “Perbudakan dalam, 97; Muhammad Bahey, *al-Islam wa al-Riqq*, (Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1979), 15.

²⁷Muhammad, “Pesan Moral, 43; Muhammad Qutb, *Salah Paham*, 59.

²⁸Ibid., 41-42.

²⁹‘Abdullah Nāṣih ‘Ulwān, *Nizām al-Riqq fi al-Islam*, (t.t: Dār al-Salām, t.th), 11.

³⁰Nasution, “Perbudakan dalam, 97; ‘Abd Allah Nāṣih ‘Ulwān, *Nizham al-Riqq fi al-Islam*, (Kairo: Dār al-Salam, 2003), 12.

³⁰Nasution, “Perbudakan dalam, 97; ‘Abd Allah Naṣīḥ ‘Ulwan, *Nizham al-Riqq fi al-Islam*, (Kairo: Dār al-Salam, 2003), 12.

Pada zaman dahulu peperangan menjadi hal yang lumrah terjadi dalam kehidupan bermasyarakat. Baik peperangan antar suku, wilayah, dan negara sangat sering terjadi pada mereka, bahkan dalam ranah kelompok yang berbeda sekalipun. Pihak yang kalah secara legal akan menjadi budak bagi pihak yang menang. Jika perang tidak berakhir dalam kekalahan, maka semua anggota tawanan dari pihak yang satu akan menjadi budak untuk pihak yang menawaninya.³¹ Atau apabila pihak yang menang mengambil anak dan wanita dari pihak yang kalah, maka secara otomatis akan dijadikan sebagai budak oleh mereka.³²

b. Kemiskinan

Faktor ekonomi juga dapat mengakibatkan seseorang menjadi budak. Seseorang yang memiliki masalah terhadap keuangan dirinya tidak memungkinkan untuk meminjam uang kepada pihak yang kaya. Apabila ia tidak bisa membayar hutang pada tenggat waktu yang telah disepakati, maka pihak yang berhutang atau salah seorang keluarganya akan menjadi budak bagi orang kaya yang telah meminjaminya uang tersebut. Dalam hal ini banyak dari mereka yang langsung menjual dirinya atau salah satu keluarganya kepada pihak yang dihutangi demi terbebas dari masalah tersebut.³³ Keluarga yang dijual itu kebanyakan adalah anak mereka³⁴

³⁴al-Jazairi, *Minhaj al-Muslim*, 432.

g. Balas dendam kepada satu keluarga

Konflik yang berasal dari perbedaan kepentingan antar warga sering kali mengakibatkan peperangan di kalangan suku, kabilah, kelompok, dan juga keluarga. Perang itu bisa berlangsung lama hingga membuat seseorang ingin membalas dendam kepada lawannya dengan menangkap salah seorang dari keluarga lawan atau menyuruh orang lain untuk menangkapnya yang kemudian dijadikan sebagai budak.⁴⁰

h. Jual beli

Jual beli merupakan faktor terbesar yang membuat seseorang menjadi budak. Orang dengan himpitan ekonomi akan mudah terseret dalam perbudakan. Mereka cenderung menjual diri kepada orang yang membutuhkan sekaligus sebagai budak bagi yang membelinya. Bisnis jual

³⁸Ali, *Sejarah Arab*, 396.

³⁹Nasution, "Perbudakan dalam, 97.

⁴⁰Ibid., 97.

beli budak menjadi sesuatu yang paling banyak ditemukan di pasar-pasar layak nya barang komoditas lainnya yang dapat menopang ekonomi masyarakat.⁴¹

Kemungkinan bagi seorang budak untuk lari dari tuannya sangat jarang terwujud, karena para budak sering kali tidak menemukan tempat lain untuk bekerja.

c. *Mati*

Satu-satunya jalan keluar yang pasti untuk melarikan diri dari perbudakan ialah kematian. Seorang budak yang merasa sulit di tempat tuannya akan melakukan bunuh diri sebagai upaya untuk lepas dari siksaannya. Namun ada juga yang membuat budaknya sakit kemudian mati di usia dini akibat dipaksa bekerja tanpa makan, minum, dan istirahat.

2. Semasa Islam

Lahirnya Islam di tanah Arab bukan berarti harus terikat dengan budayanya. Islam selalu menyesuaikan diri dengan lingkungan sosialnya, bersifat dinamis, aktual, dan akomodatif dengan budaya setempat. Akibatnya

Islam datang ditengah kebudayaan dan tradisi masyarakat yang telah melegalkan perbudakan. Tradisi perbudakan telah mandarah daging di beberapa negara akibat dari pola pikir masyarakat terdahulu yang lebih mengutamakan ego mereka dan tidak peduli akan nasib orang lain.

Pada masa jahiliyyah, kebiasaan masyarakat tentang minuman keras sudah ada orang yang berpantang meminumnya. Namun tidak untuk perbudakan, mereka tidak berpikir untuk memerdekakan budak. Karena fenomena perbudakan sudah menjadi keharusan dan berakar kuat dalam kehidupan mereka. Sehingga sulit menemukan orang yang menentangnya atau yang ingin merubah kondisi yang seperti ini.⁴⁴

⁴³Sumper Mulia Harahap, “Akomodasi Hukum Islam terhadap Kebudayaan Lokal, Studi terhadap Masyarakat Muslim Padangsidempuan”, Vol. 15, No. 2, (IAIN Padangsidempuan: Desember 2016), 321.

Meskipun tidak ada ayat yang secara tegas melarang praktek perbudakan,⁴⁶ namun upaya Islam dalam menghapuskannya dilakukan secara halus dengan penuh kehati-hatian dalam beradaptasi dengan pandangan hidup masyarakat pada zaman itu. Jika Islam mencoba merealisasikan pembebasan tersebut secara paksa, maka akan menerima kecaman yang lebih buruk lagi dari kaum kafir Quraisy. Untuk itulah pertimbangan dilakukan dengan tujuan agar umat manusia dapat menerima agama Islam sebagai agama yang penuh dengan rahmat dan penunjuk arah menuju kehidupan yang lebih baik.

⁴⁵Ibid., 44.

Upaya Islam dalam mengimplementasikan pembebasan budak dimulai dengan menerima praktik perbudakan yang ada pada masyarakat kultural. Sebagai buktinya terdapat ayat-ayat yang menegaskan untuk memperlakukan budak dengan baik, bahkan banyak di antaranya yang membolehkan menggauli budak perempuan. Praktik yang seperti ini dihukumi sebagai sesuatu yang makruh dilakukan, karena pada ayat berikutnya terdapat perintah bagi pemilik budak untuk menjaga kemaluannya. Selain itu budak juga bukan alat yang dapat dijadikan sebagai sesuatu yang dapat memenuhi kepuasan tuannya, sehingga harus diperlakukan sebagaimana manusia biasa.⁴⁸ Namun dalam hal ini *maqṣud* yang terdapat pada ayat tersebut ialah agar terlahir keturunan yang merdeka karena salah satu dari orang tuanya ialah manusia merdeka. Dengan begitu maka akan meratakan kemerdekaan pada umat melalui bertambahnya keturunan serta menegakkan agamanya dengan mengurangi populasi para budak.⁴⁹

⁴⁷Ibid., 43-46.

⁴⁸Ibid., 46.

⁴⁹Muhammad Ṭāhir Ibn ʿĀshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 18, (Tunis: al-Dar al-Tunisia li Al-Nashr, 1984), 218-219.

Proses perombakan yang dilakukan Islam dalam membebaskan budak juga tercermin dalam surah al-Anfal ayat 67 yang secara tersirat menegaskan bahwa tawanan perang lebih baik untuk tidak dijadikan sebagai budak. Hal serupa juga terdapat dalam surah Muhammad ayat 4 yang memberikan dua pilihan mengenai tawanan perang. *Pertama*, membebaskan mereka tanpa tebusan sama sekali dan *kedua*, melepaskannya dengan tebusan harta atau yang lainnya. dengan demikian maka Islam menegaskan bahwa tawanan perang pada hakikatnya bersifat sementara dan tidak boleh diperbudakkan.⁵²

⁵²Muhammad, "Pesan Moral, 49-50.

Di samping itu, pada perkembangan selanjutnya negara-negara yang berada di Eropa dan Amerika menuntut untuk menghapuskan perdagangan budak kepada negara-negara yang melegalkannya. Kemudian pada akhir abad ke-18 atau awal abad ke-19 keinginan tersebut terwujud dengan pembebasan budak. Pada tahun 1792 Denmark mulai mengumumkan penghapusan perdagangan budak, dengan diikuti palemen Inggris yang menyetujui usul pembebasan budak pada tahun 1833. Setelah itu, pada tanggal 31 Januari 1864 Amerika Serikat mengumumkan secara resmi pembebasan budak.⁵⁵ Pada tanggal 7 September 1956 PBB mengadakan konvensi tentang pembebasan perbudakan dan mulai diterapkan pada tanggal 30 April 1957.⁵⁶

⁵³Yuangga Kurnia Yahya, “Pengaruh Penyebaran Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara, Studi Geobudaya dan Geopolitik”, *Jurnal Al-Tsaqqa*, Vol. 16, No. 1, (Unida Gontor Ponorogo: Juni 2019), 51-52; M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Bagaskara, 2015), 73-74; Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2016), 64.

⁵⁴R.H. Tamimi, "Muhammad SAW. dan Peletak Dasar Peradaban Islam", *Jurnal Aqlam*, Vol. 3, No. 1, (UIN Yogyakarta: Juni 2018), 26; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Juz 13, (Jakarta: Lentera Hati, 2003), 260.

⁵⁵Nasution, "Perbudakan dalam, 95-96.

Memperbudak orang yang merdeka dapat dilakukan dengan cara-cara di atas. Menurut al-Khaṭṭābī praktik ini dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu memerdekakan seorang hamba lalu menyembunyikannya dengan mengingkari hal tersebut di hadapan orang lain, dan memaksa orang yang merdeka untuk bekerja seperti halnya seorang budak. Sebab makna memperbudak dapat ditarik ke dalam konteks yang lebih luas, yaitu memperlakukan seseorang yang merdeka dengan perlakuan yang sama seperti para budak lainnya⁵⁸

⁵⁷Ibid., 41-42.

Kata *al-tafsīr* dan *al-maqāṣidi* pada akhirnya dijadikan sebagai bentukan yang mengarah pada istilah pendekatan dalam proses penafsiran. Menurut Wasfi ‘Āshūr tafsir *maqāṣidi* adalah salah satu corak penafsiran yang pemaknaannya mengarah pada pandangan Alquran secara universal maupun parsial yang tujuannya ialah mewujudkan kemaslahatan manusia. Sedangkan menurut el-Atrash dan Abdo Khalid ialah tafsir yang dilakukan dengan menyingkap makna yang tersirat dalam Alquran dengan mempertimbangkan tujuan yang terkandung di dalamnya.⁶ Kedua definisi tersebut tampak memiliki kesamaan dengan pengertian yang diungkapkan oleh Ibn ‘Āshūr mengenai *maqāṣid al-sharī’ah*, yaitu makna dan hikmah yang terdapat dalam syariat dan dilestarikan oleh *shārī’* yang adakalanya disebutkan secara eksplisit dan adakalanya implisit.⁷

Jasser Auda salah seorang tokoh yang menggagas teori maqāṣid menjelaskan secara singkat sejarah perkembangan maqāṣid al-shari'ah dalam bukunya yang berjudul *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*. Dikatakan bahwa awal mula munculnya teori maqāṣidi yaitu pada abad kelima

⁷Ibid., 17; Manūbah Burhāni, “al-Fikr al-Maqāṣidi ‘ind Muhammad Rāsyid Ridā”, Disertasi (Bātinah/Aljazair: Universitas al-Hajj Lakdar, 2007), 26.

a. *Fase genesis*

⁸Syahrul Sidiq, “Maqasid Syariah dan Tantangan Modernitas, Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda”, *Jurnal In Right*, Vol. 7, No. 1, (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: November 2017), 144-145; Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 50.

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepadaku.¹⁰

Embrio tentang maqāṣid sebenarnya telah ada dalam Alquran maupun al-Sunnah, sehingga dengan berlandaskan keduanya muncul adanya kajian tentang maqāṣid al-sharī'ah. Pada saat turunnya Alquran yaitu masanya sahabat, kajian maqāṣid memang belum menjadi disiplin ilmu yang mandiri,¹² namun seiring dengan berjalannya waktu tafsir maqāṣidi menjadi populer di kalangan para pengkaji Alquran atas jasa dari para ulama terdahulu yang berusaha mengungkap isi kandungan ayat-ayat Alquran.

Dalam sejarahnya, Umar bin Khattab ra. salah seorang sahabat terdekat Nabi SAW. di beberapa kasus telah menggunakan teori maqāṣid al-shari'ah untuk menyelesaikan permasalahan pada masanya, seperti halnya dalam pembagian harta rampasan perang, kasus pencuri yang ditangguhkan

¹²Ibid., 47-46.

Dicetuskannya term *maqāṣid* untuk pertama kalinya ialah oleh Imam al-Tirmidhi pada abad ke-3 Hijriyah. Al-Tirmidhi dikatakan sebagai pioner serta pencetus istilah *maqāṣid* dengan pembahasan seputar syariat. Al-Tirmidhi menyebutkan kata term *maqāṣid* dalam kitabnya *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduḥā*, di dalamnya mengungkap tujuan-tujuan disyariatkannya salat bagi pemeluknya baik dari sisi ucapan maupun perbuatan di dalam salat.

¹⁴Ibid., 19-20.

Kemudian muncul ulama setelah al-Tirmidhi yang membahas mengenai maqāṣid, yaitu Abu Maṣṣūr al-Māturīdī, Abu Bakar al-Qafal al-Shāshī dengan kitabnya Ushul Fiqh dan Mahāsin al-Sharī’ah, Abu Bakar al-Abhari dan juga al-Bāqilānī dengan kitab-kitab keduanya yang masih dalam ranah fiqh.¹⁶

c. *Fase diaspora nukleus*

¹⁵Salamah, “Maqāshid al-Qurān, 48. Lihat Ahmad al-Raisūni, *Nazriyatu al-Maqāshid ‘inda al-Imām al-Shātibi*, (Herndon: al-Ma’had al-‘Ālami li al-Fir al-Islāmi, 1995), 40.

¹⁷Salamah, "Maqāshid al-Qurān, 48.

¹⁸Ulya Fikriyati, “Maqāṣid Al-Qur’an dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan”, *Jurnal Islamica*, Vol. 9, No. 1, (INSTIKA Madura: September 2014), 249.

Upaya al-Juwaini dalam menggagas maqāṣid al-sharī'ah lebih detail daripada ulama-ulama sebelumnya. Maka dalam hal ini al-Juwaini juga turut serta dalam pengembangan maqāṣid Alquran, meskipun dalam hal ini al-Juwaini tidak menyebutkan term maqāṣid Alquran, namun landasan dari maqāṣid al-sharī'ah ialah maqāṣid Alquran, dan maqāṣid al-sharī'ah ialah bagian dari maqāṣid Alquran.²⁰

¹⁹al-Raisūni, *Naẓrīyatu al-Maqāṣid*, 48-51.

²⁰Salamah, “Maqāshid al-Qurān, 48-49.

²¹Ibid., 49

Maqāṣid Baiḍawī sama seperti al-Raḥī, Ia membagi maqāṣid menjadi *maqāṣid duniyawiyyah* dan *maqāṣid ukhrawiyyah*. *Maqāṣid ukhrawiyyah* meliputi pembersihan jiwa sedangkan *maqāṣid duniyawiyyah* dibagi lagi ke dalam tiga kategori yaitu *al-daruriyyat*, *al-maslahah*, dan *al-tahsiniyyat*.²⁹

Kemudian muncul Izz ibn Abdul al-Salam yang menulis dua buku maqāṣid yaitu *Maqāṣid al-Ṣalah* dan *Maqāṣid al-Ṣaum*. Akan tetapi kontribusi terbesanya dalam teori *maqāṣid* justru bukunya yang berjudul *Qawaid al-Ahkam fi Maṣalih al-An'am* (Kaidah-kaidah hukum bagi kemaslahatan umat manusia). Tinjauannya tidak hanya pada konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* saja, Izz ibn Abdul al-Salam juga menghubungkan keabsahan hukum dengan maqāṣidnya. Al-Izz menyatakan bahwa setiap amal yang mengabaikan maqāṣidnya akan batal,³² karena menurutnya syariat ada untuk mendatangkan kemaslahatan bukan kemudarratan³³

Di masa yang sama muncul tokoh lain yang berkontribusi terhadap teori maqāṣidi yaitu Sayyid al-Din al-Qarafi, ia membedakan jenis perbuatan yang

³⁴Fikriyati, "Maqāsid al-Qur'an, 9.

Ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi SAW dalam kapasitas beliau sebagai rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasinya dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas sebagai rasul akan menjadi hukum yang bersifat umum dan permanen, tetapi keputusan hukum yang berhubungan dengan militer, kepercayaan publik, penunjukan hakim dan gubernur, pembagian harta rampasan perang dan penandatanganan surat, semuanya khusus dalam kapasitas sebagai pemimpin.

Beberapa tahun kemudian muncul Imam al-Shatibi yang memberikan kontribusi besar terhadap teori maqāṣid. Al-Shatibi merupakan tokoh maqāṣidi yang bermazhab Maliki, sehingga konsepnya dalam mengembangkan maqāṣid al-sharī'ah tidak luput dari pemikiran madzhab Maliki tentang maqāṣid.³⁷ Rashid Rida salah seorang tokoh di era modern memberikan dua buah gelar untuknya yaitu *Mujaddid fi al-Islam* dengan kitab *al-Muwaffaqat* dan *al-Muslih* dengan kitab *al-I'tisam*-nya. Kitab *al-*

³⁷al-Raisūni, *Nazriyatu al-Maqāsid*, 73.

Selain terdapat dalam bidang Tasawuf dan juga Ushul Fiqh, term maqāṣid Alquran juga ada pada bidang Tafsir dan Ilmu Alquran. Di antara tafsir yang paling awal menggunakan istilah maqāṣid Alquran ialah karya tafsir Abu Muhammad al-Baghawī (w. 1122), disusul Fakhr al-Dīn al-Rāzi (w. 1210) meskipun tidak secara eksplisit menyebutkan term maqāṣid Alquran dalam kitabnya, al-Rāzi menggunakan parafrase *al-maqṣūd min Kulli Alquran* (tujuan dari setiap bagian Alquran) dalam karyanya yang berjudul *mafātiḥ al-Ghaib*, dan juga Ibrāhīm al-Biqā'i (w. 1480), Untuk bidang Ilmu Alquran telah dikenalkan oleh Imam al-Suyūṭi (w. 1445).⁴⁰

⁴⁰Fikriyati, "Maqāsīd al-Qur'an, 9-10.

Pada saat yang sama, maqāṣid Alquran diaplikasikan secara implisit dalam penafsiran Alquran. Fase ini sebenarnya lebih dikenal sebagai fase aplikatif pra-teorisi dengan ditandai adanya penerapan maqāṣid Alquran. Pada masa ini kajian maqāṣid masih tetap dalam cakupan disiplin ilmu lain, namun perbedaan dengan masa sebelumnya ialah maqāṣid Alquran sudah diterapkan dalam proses penafsiran Alquran, sehingga terdapat contoh penerapannya secara jelas dalam sebuah karya tafsir. Di antara karya tafsir tersebut ialah karya tafsir Muhammad Abduh (w. 1905),⁴² Mustafā al-Marāghī (w. 1945), dan Muhammad Izzat Darwazah (w. 1984). Karya dari keempat mufassir tersebut tidak ditemukan term maqāṣid Alquran secara jelas namun manifestasinya terhadap maqāṣid Alquran terlihat dari hasil penafsirannya.⁴³

⁴³Pada masa sebelumnya maqāṣid Alquran disebutkan dalam bentuk sederhana tanpa adanya contoh penerapan yang jelas, sebaliknya pada masa berikutnya aplikasi dari maqāṣid Alquran telah diterapkan namun belum dibakukan konsep dan juga teori keilmuannya. (Fikriyati, “Maqāṣid al-Qur’an, 11.)

Kemudian fase transformatif, yaitu fase lanjutan dari fase formatif, karena maqāsid Alquran pada kedua fase sama-sama telah mengusung pada

Pertama karya tafsir yang secara eksplisit menyebutkan term maqāṣid Alquran pada judul dan pembahasannya, seperti pada karya tafsir Ṣiddiq Khān Ḥasan ‘Alī (w. 1890) dengan judul *Fath al-Bayān fi Maqāṣid Alquran*, Ṣiddiq Khān bertujuan menggunakan term maqāṣid Alquran dalam karyanya yaitu sebagai makna yang dikehendaki oleh Alquran untuk merespon keberadaan tafsir-tafsir yang kurang pas menurutnya pada masa itu,⁴⁶ kemudian karya tafsir Wasfi ‘Āshūr Abu Zaid dengan judul *al-Tafsīr al-Maqāṣidi li Suwar Alquran al-Karīm* yang terbit pada tahun 2013, karyanya tidak terlepas dari tafsir *fi Zīl al-Quran* yang ditulis oleh Sayyid Qutb,⁴⁷ dan lainnya dengan term maqāṣid Alquran. Dalam tulisannya yang berjudul *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidi li Alquran al-Karīm Ru’yatu Ta’sīsiyyah* yang terbit pada tahun 2017, Abu Zaid menjelaskan kajian tentang maqāṣid Alquran dengan lebih detail, yaitu dengan mengungkapkan makna serta macam-macam maqāṣid Alquran, Kedudukan mufassir maqāṣidi, dan faidah tafsir maqāṣidi dalam penafsiran Alquran.⁴⁸

Kedua, karya tafsir maqāṣidi yang tidak menuliskan term maqāṣid Alquran dalam judulnya, tetapi penulisnya memiliki karya terpisah terkait

⁴⁸Wafsi 'Ashūr Abu Zaid, "Nahwa Tafsīr Maqasīdī Alquran al-Karīm Ru'yātu Ta'sisiyyah", *Jurnal Wihdah al-Ummah*, No. 9, (Desember 2017), 42.

Teori maqāṣid mengalami banyak perubahan, perkembangan, serta tambahan-tambahan pada setiap masanya. Hal ini menunjukkan bahwa maqāṣid tidaklah paten, melainkan bisa dikembangkan sesuai dengan kebutuhan zaman. Teori maqāṣid tidaklah sama, setiap tokoh berusaha untuk menata kembali, membangun, dan meningkatkan mutu maqāṣid yang telah dirumuskan oleh ulama sebelumnya.⁵²

Sebelum mengulas bagaimana metodologi pemikiran Ibn ‘Āshūr dalam teori tafsir maqāṣidi, penting pula untuk mengetahui sosiohistoris setiap tokoh, sebab hal itu memiliki pengaruh besar terhadap kepribadian serta pola pikirnya dalam menafsirkan Alquran. Pada dasarnya para ulama menafsirkan Alquran karena usaha mereka yang ingin memberikan solusi serta jalan keluar dari segala permasalahan yang sekiranya belum sepadan dengan hukum yang sedang berlaku pada masanya. Padahal sebagaimana yang diketahui sifat Alquran sesuai untuk

⁵²Ainol Yaqin, “Rekonstruksi Maqāshid Al-Syarī’ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam, Kajian Eksploratif Pemikiran Jasser Auda”, *Jurnal Madania*, Vol. 22, No. 1, (IAIN Madura: Juni 2018), 68.

⁵⁶ Abd Halim, “Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn ‘Asyur dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer”, *Jurnal Syahadah*. Vol. 2, No. 2, (UIN Yogyakarta: Oktober 2014), 18.

Pada fase pertama, Ibn ‘Āshūr melalui berbagai peristiwa besar dalam dunia Islam. Kala itu Pemerintahan Turki Uṭmani melemah sehingga dimanfaatkan oleh imperialis Eropa untuk menjajah negara-negara Islam Timur Tengah, Afrika Utara dan Afrika Barat, termasuk Tunisia. Keadaan ini membuat masyarakat Tunisia belajar untuk bertahan hidup dan keluar dari keterpurukan itu. Pada proses kemerdekaannya, terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi peristiwa tersebut. *Pertama*, pengaruh eksternal dari Muhammad Abduh, tokoh pembaharu Islam yang mengajak para cendekiawan muslim untuk bangkit kembali dan mengubah pola pikir mereka yang dinilai masih terbelakang. *Kedua*, faktor internal dari Khairuddin al-Tunisi dengan geliat pemikiran melalui kinerja pers dan pemikiran yaitu dengan mencetak dan menyebarkan buku-buku klasik seperti milik al-Shatibi. *Ketiga*, tergeraknya tokoh cendekiawan Tunisia untuk merekonstruksi ulang Pendidikan di negara tersebut, dari sini Ibn ‘Āshūr memulai perhatiannya terhadap maqāsid dengan

⁵⁸Tohari, "Pembaharuan Konsep, 473.

⁵⁹Ibid., 473-474.

Sebelumnya telah disebutkan bahwa Ibn ‘Āshūr membagi *maqāṣid al-shari’ah* ke dalam dua kelompok yaitu *maqāṣid al-shari’ah al-‘ammah* dan *maqāṣid al-shari’ah al-khaṣṣah*. Untuk lebih jelasnya akan diuraikan mengenai pembagian yang dimaksud oleh sang tokoh.

Menurut Ibn ‘Āshūr *maqāṣid al-tashrī’ al-āmmah* ialah makna-makna hikmah-hikmah yang disebutkan oleh shari’ pada keseluruhan syariat atau sebagian besarnya yang tidak hanya dikhususkan pada jenis tertentu dari hukum syariat. Di dalamnya termasuk sifat dan tujuan umum syariat serta

⁶²Halim, "Kitab Tafsir, 22.

Tujuan adanya syariat baik berupa perintah atau larangan tidak lain adalah untuk beribadah dan bertaqwa kepada Allah, mendatangkan kemaslahatan dan menolak mara bahaya, serta memudahkan dan menghilangkan kesulitan. Dengan begitu maka ketentraman antar umat akan terjaga dan kelestarian lingkungan akan selalu seimbang.⁶⁴ Adapun menurut Ibn ‘Ashūr tujuan umum syariat ialah menjaga keteraturan umat dan memperbaiki segala sesuatu yang perlu dikendalikan, seperti akal, perbuatan, serta segala sesuatu yang ada di alam tempat tinggal manusia.⁶⁵ Keteraturan tersebut dapat tercapai dengan dengan menegakkan kemaslahatan sesuai skalanya. Urutan yang benar ialah dengan memprioritaskan kemaslahatan individu terlebih dahulu, menegakkan kemaslahatan sosial, dan terakhir menegakkan kemaslahatan peradaban. Ketiganya tidak dapat dipisahkan satu sama lain untuk dapat menciptakan kemaslahatan umat secara keseluruhan.⁶⁶

⁶³Muhammad Tāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 2011), 82.
⁶⁴Toriquddin, *Pengelolaan Zakat*, 46.
⁶⁵Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah*, 103.
⁶⁶Halim, “Kitab Tafsir, 28

⁶⁶Halim, "Kitab Tafsir, 28

1) *Al-Fiṭrah* (fitrah)

Fitrah secara bahasa ialah keadaan ketika pertama kali Allah menciptakan manusia baik secara jasmani maupun rohani.⁶⁹ Fitrah yang lazim diartikan oleh para ulama tafsir ialah sikap yang biasa dimiliki oleh manusia untuk menerima tauhid dan syariat. Sedangkan menurut Ibn ‘Āshūr fitrah ialah karakter, suatu keadaan yang diciptakan oleh Allah untuk seluruh makhluknya. Lebih jelasnya Ibn ‘Āshūr melanjutkan bahwa fitrah

⁶⁹Ibid., 83.

Dengan demikian tujuan syariat ialah mengembalikan manusia kepada fitrahnya yang sering kali hilang dari dirinya. Sehingga dapat dikatakan bahwa syariat selalu sesuai dengan fitrah manusia yang menyukai hal-hal baik dan tidak pernah bertentangan dengan segala sesuatu mengenai penciptaan Allah.⁷¹

Pada sub judul ini, Ibn ‘Āshūr menuliskan bahwa *al-samahah* ialah sifat pertama syariat dan maqāṣid terbesar dari sebuah syariat. Menurut Ibn ‘Āshūr, *al-samahah* berarti adil dan tengah-tengah antara kesempitan dan kemudahan.⁷² *Samahah* itu juga disebut sebagai *tasāmuh* ialah kemudahan yang datang saat bergaul dan bersosialisasi dengan khalayak masyarakat yaitu bersifat fleksibel ditengah kesulitan.⁷³

Dalam KBBI kata toleransi merupakan kata benda yang memiliki banyak arti yaitu: a) sikap toleran, b) batas ukur penambahan dan pengurangan yang diperbolehkan, dan c) penyimpangan yang masih dapat

⁷³Juḡa Muhammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī fi al-Islām*, (Tunis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī', t.th), 226.

Adapun lafaz *samāḥah* dalam kamus Arab-Indonesia berasal dari kata *samaḥa* yang berarti memberikan, mengizinkan, dan memperbolehkan. *Samuḥa* diartikan sebagai toleran atau murah hati, begitu pula dengan *samḥun* yang berarti toleransi, murah hati, dermawan, dan lapang dada. *Samāḥun* atau *samāḥah* berarti toleransi, izin, legitimasi, lisensi, maaf, keadaan lapang dada, dan dermawan. Dengan banyaknya pengertian di atas, maka *samāḥah* memiliki arti yang luas dan tidak menyimpang dari ajaran Islam, karena sikap yang saling menghormati dan menghargai dapat memberikan ruang gerak bagi orang lain untuk melakukan sesuatu.⁷⁵

Secara Istilah kemudian diartikan sebagai kemudahan terpuji atas sesuatu yang orang lain anggap sulit. Kemudahan tersebut tidak mengandung kemudarratan, sebagaimana penyifatan terhadap kaum muslimin *ummatan wasāṭan* maka syariat yang ada juga bersifat *tawassuṭ*. Berdasarkan pada banyaknya dalil yang mengajarkan *al-samahah*, maka hukum Islam juga bertujuan untuk mewujudkan *al-samahah*.⁷⁶

⁷⁴Salma Mursyid, “Konsep Toleransi, Al-Samahah, Antar Umat Beragama Prespektif Islam”, *Jurnal Aqlam*, Vol. 2, No. 1, (Desember 2016), 39; Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi ke I, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), 1478.

⁷⁵Ibid., 39; Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksud Pondok Pesantren Krapyak, 1996), 1083-1086.

⁷⁶Tohari, “Pembaharuan Konsep, 477

Tujuan utama dari ajaran syariat Islam ialah mencapai kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Sebab *maqāṣid al-sharī'ah* ialah berupa *maṣlahah*. Dengan begitu maka maslahat menjadi poin yang mendasari teori *maqāṣid*. Menurut Izz al-Din Abd al-Salam, *maṣlahah* berasal dari kata *ṣalaha* (membuat kebaikan), untuk itulah maslahat mempunyai makna yang setara dengan manfaat. Sedangkan menurut Imam Ghazali maslahat ialah usaha pemeliharaan yang dimaksudkan syariat, yaitu pemeliharaan terhadap agama (*al-dīn*), kehidupan (*al-nafs*), keturunan (*al-nasb*), akal (*al-'aql*), dan harta (*al-māl*), baik pada tingkatan *ḍaruriyyah*, *hajjiyyah*, ataupun *taḥsiniyyah*. Segala perbuatan yang dapat menghilangkan lima pemeliharaan atau yang biasa diistilahkan dengan *al-ushūl al-khamsah* maka disebut sebagai *mafsadah*, sedangkan segala perbuatan yang tujuannya untuk menjaga *al-ushūl al-khamsah* disebut *maṣlahah*.⁷⁹

⁸⁰Kasdi, "Maqasyid Syari'ah, 55-56.

Adapun pendapat Ibn ‘Āshūr tentang maslahat ialah sifat perbuatan yang dapat mendatangkan kebaikan selamanya baik secara umum maupun individu, dan dapat dirasakan di dunia dan akhirat kelak.⁸³ *Maṣlaḥah* ini bersifat abadi, mayoritas, dan dirasakan oleh umum ataupun khusus. Bersifat abadi yang dimaksud ialah berturut-turut karena merupakan *maṣlaḥah* yang murni. Yang dimaksudkan dengan mayoritas ialah mendominasi seluruh keadaan. Sedangkan prihal umum dan khusus ialah yang dirasakan oleh khalayak umat manusia ataupun hanya individu saja. Untuk yang bersifat khusus atau yang dirasakan oleh individu, perbuatan yang dilakukan sebenarnya untuk kepentingan umat. Pada mulanya manfaat itu hanya bisa dirasakan oleh individu, kemudian menjadi *maṣlaḥah* umum yang dapat dikatakan sebagai konsekuensi dari *maṣlaḥah* khusus, seperti dilarang melakukan *isrāf*, pada mulanya manfaat waris juga akan dapat dirasakan harta itu setelah pemilik sebenarnya meninggal.⁸⁴

⁸¹Moh Toriquddin, “Teori Maqāshid Syari’ah Prespektif Al-Syatibi”, *Jurnal De Jure*, Vol. 6, No. 1, (Juni 2014), 35.

⁸³Ismā'il, *Nazariyyah al-Maqāsid*, 281.

⁸⁴Toriquuddin, *Pengelolaan Zakat*, 47.

(1) Maslahah daruriyyah

Selanjutnya lebih khusus Ibn ‘Āshūr menjelaskan bahwa masalah *daruriyyah* meliputi hal-hal berikut, yaitu: (1)

⁸⁶Indra, "Maqāṣid Asy-Syarī'ah menurut Muhammad at-Ṭāhir bin 'Āshūr", (Tesis tidak diterbitkan, Program Studi Hukum Islam UIN Sumatera Utara Medan, 2016), 83-84.

Pendekatan yang dilakukan untuk melindungi kelima pokok masalah di atas ialah dengan mengukuhkan unsur-unsur pokoknya dan mencegahnya dari segala sesuatu yang mengancam keberadaan serta keselamatannya. Karena terancamnya kelima unsur-unsur pokok akan berakibat pada kerusakan yang fatal. Adapun Ibn ‘Āshūr juga menekankan bahwa masalah umat ialah tujuan utama sebelum masalah individu, karena perlindungan terhadap individu tidak terlepas dari tujuan utama tersebut karena pada hakikatnya umat sebagai satu kesatuan yang terdiri dari banyak individu.⁸⁸ Hal ini juga dapat dikaitkan dengan dalil yang memerintahkan orang mukmin untuk menolong agama Allah yang merupakan unsur pokok dan dasar berperilaku umat, maka Allah akan menolong orang itu dan meneguhkan kedudukannya. Seperti halnya berdonasi untuk

⁸⁸Tohari, "Pembaharuan Konsep, 479.

(2) *Maslahah hajjiyah*

Secara umum maslahat ini tersebar dalam tiga aturan syariat, yaitu: (1) muamalat, (2) maslahat pelengkap *daruriyyah*, seperti perlindungan terhadap kehormatan sebagai pelengkap terhadap perlindungan nasab, serta hak anak untuk memperoleh pendidikan dari orang tua juga termasuk dalam penjagaan nasab, (3) hal-hal yang seperti *daruriyyah* tapi dampaknya tidak sefatal *daruriyyah*, seperti

Jika dalam teori al-Shātibi, *maṣlaḥah ḥājjiyah* mencakup hal-hal yang berhubungan dengan ibadah, adat, muamalat, dan *jināyāt*.⁹¹ Namun tidak untuk Ibn ‘Āshūr, *maṣlaḥah ḥājjiyah* dalam pandangannya hanya dibatasi pada cakupan tentang tentang muamalat dan pernikahan sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

(3) Maslahah taḥsiniyyah

⁹⁰Indra, “Maqāṣid Asy-Syarī’ah, 85-86.
⁹¹Ismā’il, *Nazariyyah al-Maqāṣid*, 300.
⁹²Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah*, 140-141.

b) *Pembagian masalah berdasarkan cakupannya:*

Maslahat ini mencakup segala urusan umat Islam, mayoritas umat Islam atau seluruh umat muslim pada wilayah tertentu. Masalah *kulliyah* yang mencakup keseluruhan umat seperti keberadaan umat Islam, kesatuan umat, keautentikan Alquran dan lain sebagainya yang berkaitan dengan terancamnya aqidah serta ajaran Islam yang murni. masalah *kulliyah* untuk mayoritas umat

⁹⁴Ismā'il, *Nazariyyah al-Maqāsid*, 300.

Maslahat yang menyangkut kepentingan individu, semisal ketentuan untuk melindungi hak kepemilikan personal dan pemindahan hak milik seperti transaksi jual beli dan hibah.⁹⁶

(1) *Maslahah qat'iyah*

Ialah yang bersumber dari naş dan dinyatakan secara jelas sehingga tidak membutuhkan ta'wil dan menimbulkan adanya interpretasi yang berbeda. Seperti pada surah Ali Imran ayat 97 yang menjelaskan mengenai perintah haji bagi siapa saja yang mampu melaksanakannya.⁹⁷

Maslahat yang tidak dianjurkan oleh naş tetapi secara logis menjadi suatu kepastian yang tidak bertentangan dengan naş-naş serta dalil lainnya. Pada dasarnya masalah ini tidak termaktub

⁹⁶Ibid., 89.

⁹⁷Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah*, 149.

(3) *Maslahah wahmiyyah*

4) *Al-Musawāh* (kesetaraan)

⁹⁸Indra, “Maqāsid Asy-Syarī’ah, 90.

⁹⁹Ibn ‘Āshūr, *Maqāsid al-Sharī’ah*, 163.

¹⁰⁰Ibid., 163.

Kesetaraan menjadi fondasi kuat alam syariat Islam, untuk itu menurut Ibn ‘Āshūr tidak butuh dalil kuat untuk mendukung legalitasya. Meskipun banyak dalil yang dituliskan dalam bentuk mudhakkar namun pada dasarnya khitaab itu juga ditujukan kepada kaum hawa. Hal ini menunjukkan bahwa Islam mengakui kesetaraan yang ditunjukkan dalam konteks gender. Adapun mengenai pembagian warisan dan hal lain yang membedakan antara laki-laki dan perempuan, menurutnya Islam memberikan hal terbaik yang sesuai dengan maslahat umat,¹⁰² dengan bertindak dan beradaptasi pada kebudayaan masyarakat kuno yang cenderung mengintimidasi pihak yang lemah.

Lafaz *hurriyyah* ialah lawan dari ‘*ubudiyyah*, yaitu menjadikan manusia yang berakal berada pada keadaannya yang semula yaitu terlepas dari kekangan ataupun aturan apapun. Sebagaimana yang disebutkan

¹⁰²Tohari, "Pembaharuan Konsep, 480

Bebas di sini ialah bebas dari pengaruh negatif penjajah, bukan berarti bebas untuk berlepas diri dari *quyūd al-sharī'ah* (batasan dan rambu-rambu syariat), karena yang seperti cenderung untuk menuruti hawa nafsu yang akan menyesatkan dan menyimpang dari ajaran yang benar menuju kekacauan.¹⁰⁴

Kebebasan seseorang tidak dibatasi dengan orang lain. Kebebasan itu juga tidak boleh merusak struktur Islam serta menafikan tanggungjawab lainnya yang lebih besar. Kebebasan dan kemerdekaan hakiki seseorang dalam agama Islam ialah ketika seseorang mampu mengaplikasikan hakikat ‘*ubudiyah* (penghambaan diri) kepada Allah semata.¹⁰⁵

¹⁰³Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah*, 226-229.
¹⁰⁴Ahmad Suharto, “Memaknai Kebebasan”, *Majalah Gontor*, Jakarta, September 2011, 52.
¹⁰⁵Ibid., 52.
¹⁰⁶Tohari, “Pembaharuan Konsep, 481.

¹⁰⁸Masruli Abidin, "Terminologi Kebebasan dalam Prespektif Islam", *Majalah Gontor*, Jakarta, Juli 2012, 28-29.

Intinya kebebasan ialah sesuatu yang berhak dimiliki oleh semua makhluk selama melaksanakannya tidak menimbulkan *muḍarrat* bagi dirinya ataupun pihak lainnya. Adapun sinkronisasi dalil yang mengatakan bahwa orang kafir jika seterusnya tidak mau beriman akan dimasukkan neraka dengan dalil yang mengatakan tidak ada paksaan dalam beragama, maka dalil yang kedua dikhitabkan kepada paa penyeru Islam yang dilarang memaksa seseorang dalam beraqidah. Tugas seorang muslim ialah berdakwah sedang manusianya bebas untuk memilih keyakinannya, karena keyakinan seseorang tidak dapat dicapai tanpa adanya hidayah dan kesadaran dari diri sendiri.¹⁰⁹

Ibn ‘Āshūr mendefinisikan *maqāṣid al-sharī’ah al-khaṣṣah* sebagai sesuatu yang dikehendaki oleh shari’ untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, menjaga kemaslahatan umum dan dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus.¹¹⁰

Dalam hal ini antara *maqāṣid al-‘āmmah* dan *maqāṣid al-khaṣṣah* tidak membedakan cakupannya dalam hal kemaslahatan, namun yang membedakan ialah sifat dari tindakan yang dilakukan. Dalam konteksnya, Ibn ‘Āshūr mengatakan maksud yang hendak dicapai dalam masalah yang

¹¹⁰Ibid., 482.

3. Langkah-langkah operasional Ibn ‘Ashūr dalam teori *maqāsidī*

¹¹¹Ibn ‘Āshūr, *Maqāsid al-Sharī’ah*, 271-357.

a. *Al-Maqām*

Al-maqām dapat berperan untuk membatasi tujuan khitaḥ syariat dan tujuan shari' dari suatu khitaḥ. Karena pada dasarnya *al-maqām* ialah situasi ketika seseorang mengucapkan perkataan dan melakukan perbuatan dalam keadaan tertentu.¹¹⁴ Menurut pandangan ulama *ushuliyyun*, *al-maqām* berarti usaha dalam memahami sebuah naṣ untuk membatasi makna yang dituju. *Al-maqām* ialah unsur penuntun Ibn 'Āshūr dalam memahami sya'at Islam. *Al-maqām* sama halnya seperti membatasi makna yang di-*maqṣud* oleh khitaḥ, membatasi *maslahah* yang di-*maqṣud* dari hukum syar'i, atau

¹¹⁴Toriquddin, *Pengelolaan Zakat*, 55-57.

¹¹⁹Toriquddin, *Pengelolaan Zakat*, 59-60.

Teori induksi Ibn ‘Āshūr untuk menetapkan suatu maqāṣid terbagi menjadi dua. *Pertama*, induksi *illat*, yaitu dengan menelusuri *illat* dari hukum syariat, jika terdapat banyak *illat* dengan hikmah yang sama, dapat dianggap sebagai tujuan syariat. Sebagai contoh larangan *muzabanah* (menjual sesuatu yang yang tidak diketahui takaran, dan jumlahnya) ataupun larangan menjual *jazaf* (sesuatu yang tidak jelas takaran dan jumlahnya) dengan sesuatu yang ditakar. Alasan dilarang melakukan hal itu karena tidak diketahuinya salah satu barang yang akan ditukar. *Kedua*, induksi dalil hukum syariat yang menyatu dalam satu *illat*. Seperti larangan menjual makanan sebelum dikuasai, menjual makanan dengan makanan, dan menimbun makanan. *Illat* yang pertama agar terjadi distribusi makanan secara wajar, *illat* kedua tidak adanya makanan yang menjadi hak milik sehingga tidak terjadi distribusi normal, *illat* ketiga berkurangnya makanan di pasaran. Apabila semua *illat-illat* itu disatukan akan menghimpun dalil-dalil hukum pada *illat* yaitu pendistribusian makanan dan mudah untuk mendapatkannya ialah tujuan syariat.¹²¹ Inilah yang kemudian dijadikan sebagai *maqāṣid al-asliyah*.

¹²¹Ibid., 62.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَمَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنًى وَثَلَاثَ
وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Langkah-langkah yang ditempuh Ibn ‘Ashūr untuk menemukan *maqāsid* dari syariat ini ialah:¹²³

Ayat ketiga pada surah ini menunjukkan tentang keharusan berbuat adil terhadap anak yatim perempuan dalam urusan pernikahan. Berdasarkan riwayat dari Aisyah ra., para sahabat ketika itu merasa bingung terhadap harta anak yatim yang mereka asuh dan status diri mereka, kemudian meminta fatwa kepada Nabi Saw. sehingga Allah menurunkan ayat ini sebagai solusi dari masalah tersebut. Dengan begitu

¹²³Imam Ahmadi, “Epitemologi Tafsir Ibnu ‘Āsyūr dan Implikasinya terhadap Penetapan Maqāṣid al-Qur’an dalam al-Tahrir wa al-Tanwir”, (Tesis tidak diterbitkan, Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir UIN Tulungagung, 2017), 207-214; Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunis: Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), Juz 4, 223-227.

2) *Menunjukkan i'jaz ayat*

3) Menjelaskan konteks masyarakat

Pada saat itu masyarakat Arab cenderung berhati-hati terhadap harta anak yatim, tetapi perilakunya terhadap kaum wanita kurang adil yaitu dengan menikahi sepuluh atau lebih orang wanita. Mereka seringkali kesulitan dalam menafkahi istri-istri mereka sehingga terbesit untuk menikahi anak yatim asuhan mereka, sebab dapat mengambil bagian harta anak yatim tersebut untuk dijadikan sebagai mahar dalam pernikahannya. Ayat ini juga dimaksudkan agar umat Islam terhindar dari perbuatan zina yang ketika itu kurang dipedulikan oleh kalangan kaum Quraisy.

¹²⁴Toriquuddin, *Pengelolaan Zakat*, 63.

¹²⁵Ibid., 65.

¹²⁶Ibid., 66.

¹²⁷Ibid., 64.

¹²⁸Ibid., 68.

Dengan demikian maka para ulama perlu meneliti *wasilah maqṣud* sebelum mencari *maqṣud* dari sebuah *shara'*. Sebab sebagaimana adanya makna *wasilah* secara bahasa ialah perantara, maka jalan ini harus ditempuh sebagai perantara untuk mengantarkan para ulama dalam menemukan *maqṣud* yang hakiki dari sebuah hukum.

130. *Sadd al-dhari'ah* ialah melarang sesuatu yang diperbolehkan agar tidak sampai pada sesuatu yang dilarang. Jual beli pada hakikatnya mubah, namun untuk perkara jual beli yang pembayarannya tidak tunai memiliki banyak pendapat. Jual beli yang seperti ini bisa disebut dengan jual beli *tawarruq*, atau pada mazhab Syafi'i dan Maliki istilah ini disebut sebagai *buyu' al-ajal*, yaitu membeli barang dari seseorang dengan berhutang, lalu menjual menjual barang tersebut secara kontan kepada pihak ketiga, atau pada praktiknya membeli barang secara hutang kemudian menjual barangnya (yang harganya setara dengan delapan puluh rupiah dijual dengan harga seratus rupiah) kembali kepada orang lain. Hal ini menurut mazhab Maliki termasuk dalam jual beli *al-inah* yang dimakruhkan, sebab target pembelian barang tersebut sejak awal ialah untuk mendapatkan uang sebesar delapan puluh rupiah secara tunai. Jika yang kita tahu *buyu' al-inah* ialah membeli barang secara tidak tunai kepada penjual dan menjual barangnya kembali kepada penjual secara kontan namun dengan harga yang lebih kecil untuk mendapatkan uang, maka yang seperti ini diharamkan sebab mengandung riba. Sedangkan *buyu' al-ajal* atau *tawarruq* targetnya bukan menjual kembali barangnya kepada penjual pertama meskipun dengan metode pembayaran tertunda, maka jual beli ini menurut mazhab Maliki disebut jual beli *al-inah* yang dimakruhkan. Sedangkan menurut mazhab Hanabilah *tawarruq* dikatakan boleh oleh Imam Ahmad, tetapi ada juga yang melarangnya seperti ulama pengikut mazhab Hambali mutakhir. (Lihat Ali Samsuri, "Membincang Konsep Tawarruq dalam Dunia Perbankan Dewasa Ini", *Jurnal Universium*, Vol. 9, No. 1, (STAIN Kediri: Januari 2015), 31. Adapun mengenai penyebab ulama yang menghukumi *buyu' al-ajal* sebagai jual beli yang dilarang sebagaimana yang dijelaskan ialah sebagai *sadd al-dhari'ah*. Jika tidak dilarang, maka ditakutkan akan banyak yang menjalankan jual beli tersebut dan melegalkan praktik riba.

A. Identifikasi Ayat Alquran dengan Term *Milk al-Yamin*

No.	Bentuk Term	Jumlah	Surah	No. TM	No. TN	Ayat	Mk	Md
1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ	1	Al-Nisa'	4	92	3		Md
		1				24		
		1				25		
		1				36		
		1	Al-Nūr	24	102	33		Md
		1				58		
		1	Al-Rūm	30	84	28	Mk	
2	مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ	1	Al-Nahl	16	70	71	Mk	
		1	Al-Mukminūn	23	74	9		Md
		1	Al-Ahzāb	33	90	50		Md
		1	Al-Ma'ārij	70	79	30	Mk	
3	مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ	1	Al-Nūr	24	102	31		Md
		1	Al-Ahzāb	33	90	55		Md
4	مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ	1	Al-Ahzāb	33	90	50		Md
		1				52		
Jumlah Bentuk 4		15 Kata	7 Surah			14	3	7

85

الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا⁴

4) Disebutkan sekali dalam surah al-Ma'arij ayat 30

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ⁵

b. Bentuk *fi'il māḍi* dengan *ḍamīr ghāibāt* menggunakan frasa *mā malakat aimānuhunna* (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ)

1) Disebutkan sekali dalam surah al-Nūr ayat 31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءُ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءُ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْثَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَا يَفْهَمُونَ نِسَاءَهُنَّ عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ⁶

2) Disebutkan sekali dalam surah al-Ahzāb ayat 55

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا⁷

c. Bentuk *fi'il māḍi* dengan *ḍamīr mukhāṭab* menggunakan frasa *mā malakat yamīnuka* (مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ)

1) Disebutkan sekali dalam surah al-Ahzāb ayat 50

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ
اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ

⁴Alquran, 33:50.

⁵Alquran, 70:30.

⁶Alquran, 4:31.

⁷Alquran, 33:55.

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا⁹

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَمَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّىٰ وَثَلَاثَ
وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا¹⁰

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ
ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
حَكِيمًا¹¹

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
مَنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَاذْكُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ
وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا

¹¹Alquan, 4:24.

أُحْصِنَ فَإِنْ أَتَيْتَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ¹²

4) Disebutkan sekali dalam surah al-Nisa' ayat 36

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ
وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا¹³

5) Disebutkan sekali dalam surah al-Nūr ayat 33

وَلَيْسْتَ غَفِيرٌ لِلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ¹⁴

6) Disebutkan sekali dalam surah al-Nūr ayat 58

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَھُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ¹⁵

7) Disebutkan sekali dalam surah al-Rūm ayat 28

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُوهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ¹⁶

¹²Alquran, 4:25.

¹³Alquran, 4:36.

¹⁴Alquran, 24:33.

¹⁵Alquran, 24:58.

¹⁶Alquran, 30:28.

Perintah berperilaku baik terhadap budak dan juga anjuran untuk menikahnya juga didukung oleh adanya hadiṭ yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yaitu:

Telah menceritakan kepada kami Āli bin Abdillāh, telah menceritakan kepada kami Sufyān bin ‘Unainah, telah menceritakan kepada kami Ṣālih bin Ḥai Abū Ḥasan, ia berkata: “ Aku mendengar masyarakat berkata: telah menceritakan kepada kami Abu Burdah, dia mendengar ayahnya, dari Nabi SAW. bersabda:” Tiga kelompok yang akan diberikan pahala kepada mereka dua kali: 1) seorang laki-laki yang memiliki budak perempuan, dia mengajarnya dengan baik dan mendidiknya dengan adab yang baik, kemudian memerdekakannya, lalu menikahinya, maka baginya dua pahala, 2) laki-laki ahli kitab yang beriman, kemudian ia beriman kepada Nabi SAW. maka baginya dua pahala, 3) dan budak yang menunaikan hak Allah dan hak tuannya”. Kemudian masyarakat berkata: dan aku tidak memberikannya apapun dan lelaki itu pergi dengan segera ke kota.²⁰

¹⁹Ibid., 225.

²⁷Juwairiyah Dahlan, “Budak dan Perkawinan Rasulullah SAW.”, *Jurnal Paramedia*, Vol. 6, No. 2, (April 2005), 163. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW. dalam Sorotan Al-Qur’an dan Hadits-hadits Shahih*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 68.

Dalam menyikapi tawanan yang didapatkan dari dampak peperangan sekalipun, Islam senantiasa memperlakukan tawanan dengan baik. Seperti saat perang Badr, Rasulullah mengambil pendapat yang disarankan oleh Abu Bakar, yaitu meminta tebusan kepada tawanan, sehingga tebusannya dapat dijadikan

²⁹Ibid., 165-170. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 408-409.

B. Eksplorasi Kandungan Maqāṣid al-Sharī'ah Ibn 'Āshūr terhadap Konsep *Milk al-Yamīn*

³¹Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 14, (Tunis: al-Dar al-Tunisia li Al-Nashr, 1984), 215.

a. Izin menggauli dan menikahi milk *al-yamīn* dalam surah *al-Nisa'* ayat 24 dan ayat 3

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ
ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
حَكِيمًا

الْمُحْصَنَاتُ terambil dari kata *ḥasana* (حصن) yang berarti terhalangi.

³³Alquran, 4:24.

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ adalah istilah yang digunakan oleh Alquran dan Sunnah sebagai pengganti 'abd dan *amā*.³⁵ Yaitu budak hasil tawanan yang telah bersuami dari pihak kafir, mereka halal untuk dicampuri jika tergolong wanita yang *muḥsanāt*.³⁶

كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ sebagai *maṣḍar muakkad*, yang berarti Allah telah menuliskan Kitab, mewajibkan yang wajib, dan mengharamkan yang haram. Maksudnya adalah Allah telah mengharamkan bagimu kecuali yang tidak disebutkan dalam Alquran.³⁷

وَأُحِلَّ لَكُمْ مِمَّا وُزِيَءَ ذِكْرُكُمْ selain dari wanita-wanita mahram yang telah disebutkan pada ayat sebelumnya, semua halal kalian kawini.³⁸ Namun Rasulullah juga melarang menghimpun wanita dengan saudara ayah dan saudara ibunya.³⁹

Ayat ini bertujuan untuk mengharamkan asosiasi dua atau lebih laki-laki dalam naungan satu wanita saja. Fenomena ini dahulu merupakan kebiasaan orang jahiliyyah yang menginginkan perbaikan keturunan dari lelaki lain, sehingga apabila istrinya telah selesai masa haid, maka dikirim kepada laki-laki lain untuk dihubungi. Akad yang

³⁹Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, 481.

Kemudian pada kalimat berikutnya Allah memerintahkan untuk memberikan *sadaqah* (mahar) kepada perempuan yang dinikahi sebagai rukun nikah. Allah melarang pernikahan tanpa adanya mahar dengan menikmati mereka saja tanpa memberikan apapun.⁴¹

a) *Surah al-Muknimūn* ayat 6

Kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki maka sesungguhnya mereka tidak tercela.⁴²

Kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki maka sesungguhnya mereka tidak tercela.⁴³

⁴³Alquran, 70:30.

حَمِيمٌ yaitu kamu tidak yakin, kamu ragu-ragu. Maksudnya ialah ragu-

ragu dalam menikahi anak yatim sebab takut tidak bisa berbuat adil, maka lebih baik menginggalkannya dan menikahi perempuan lain.⁴⁷

dan تُعَوَّلُوا oleh ulama diartikan sama yaitu bersikap adil, tetapi ada juga yang membedakan kedua kata tersebut dengan berkata bahwa *tuqsīṭū* ialah bersikap adil kepada dua orang atau lebih, dan menjadikan semuanya senang, sedangkan adil ialah bersikap baik baik terhadap orang lain ataupun diri sendiri yang bisa saja menjadikan salah satu pihak tidak senang.⁴⁸ Sebab pada hakikatnya adil bukanlah membagi sama rata tetapi membagi sesuai porsinya.

Sebenarnya ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan perihal anak yatim. Dahulu para sahabat ingin menikahi anak yatim yang diasuhnya agar tidak perlu memberikan mahar kepadanya, mahar yang diberikan cukup harta milik anak yatim tersebut. Sehingga Allah menurunkan ayat ini dengan menganjurkan untuk menikahi perempuan lain yang disenangi. Sedangkan batas menikahi perempuan ialah empat orang saja. Dan apabila masih takut tidak dapat berbuat adil

⁴⁶Alquran, 4:3.

⁴⁷Ali bin Muhammad al-Shaukani, *Fathul Qadir*, Juz 1, (t.t: t.tp, 1994), 677.

⁴⁸Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, 407.

Dalil tersebut serupa dengan ayat lain yang sama-sama menjelaskan tentang anjuran menikahi *milk al-yamīn* secara terhormat dan atas izin tuannya, namun menurut ulama pernikahan ini juga harus dengan memerdekakannya terlebih dahulu. Dalil ini ada dalam surah al-Nisa ayat 25 yaitu:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَاِنْكِحُوهُنَّ
بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ
أَحْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِيَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ
الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Dan barangsiapa di antara kamu tidak mempunyai biaya untuk menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka (dihalalkan menikahi perempuan) yang beriman dari hamba sahaya yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu. Sebagian dari kamu adalah dari sebagian yang lain (sama-sama keturunan Adam Hawa), karena

⁵³Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, 408-409.

b. Anjuran berbuat baik terhadap milk *al-yamīn* dalam surah *al-Nisa'* ayat 36

Dan sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, ibn sabil, dan hamba sahaya yang kamu miliki. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang sombong dan membanggakan diri.⁵⁵

ketaatan dan ketundukan, melainkan suatu bentuk ketundukan dan ketaatan pada puncak tertentu karena ada rasa keagungan pada jiwa seseorang untuk mengabdikan kepada yang berhak untuk diagungkan dan disembah, serta akibat dari keyakinan bahwa pengabdian itu tertuju kepada yang memiliki kekuasaan tidak terjangkau. Namun ibadah di dalam ayat ini bukanlah ibadah mah}d}ah atau ibadah yang cara dan waktunya telah ditetapkan oleh Allah, melainkan perwujudan dari perintah-Nya, “*Katakanlah, Sesungguhnya*

⁵⁵Alquran, 4:36.

Adapun perintah untuk berbuat *iḥsān* kepada kedua orang tua bermakna berbakti kepada keduanya dengan menghormati dan juga memuliakannya. Jika yang dimaksud hanya sekedar memberikan keduanya nafkah saja maka kata yang digunakan ialah *ilā* bukan *bi*. Perintah *iḥsān* berikutnya untuk kerabat, anak yatim, orang miskin, tetangga dekat maupun jauh, teman sejawat, *ibn sabīl* (orang yang berada dalam perjalanan, bukan penduduk tetap), dan juga hamba sahaya. Sebab hamba sahaya merupakan orang yang lemah dalam perbudakan dan membutuhkan bantuan untuk bisa terbebas dari tuannya, sehingga ia lebih berhak untuk menerimanya.⁶¹

⁶⁰Ibn ‘Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tnawīr*, Juz 5, 45.

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

c. Perintah membuat perjanjian bebas untuk milk *al-yamīn* (jika mereka menginginkannya) dalam surah *al-Nūr* ayat 33

وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تَكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصُنَا لَنَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

⁶²Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 5, (Jakarta: Widya Cahaya, 2011), 351.

Ayat di atas yang memerintahkan kepada tuan budak untuk menerima perjanjian bebasnya serta membantu pembebasan dengan memudahkannya dalam proses mukatabah dapat pula disandingkan dengan hadīṡ Nabi Muhammad SAW. yang diriwayatkan oleh Imam Bukhāri perihal membebaskan budak yaitu:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي
عَسَّانَ مُحَمَّدِ بْنِ مُطَرِّفٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ
مَرْجَانَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُسْلِمَةً،
أَعْتَقَ اللَّهُ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنَ النَّارِ، حَتَّىٰ فَرَجَهُ بِفَرْجِهِ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abd al-Rahmān, telah menceritakan kepad kami dāwud bin Rushaid, telah menceritakan kepada kami al-Walid bin Muslim, dari Abu Ghassān Muhammad bin Muṭarrif, dari Zaid bin Aslam, dari Āli bin Husain, dari Saʿīd bin Marjānah, dari Abu Hurairah, dari Nabi Muhammad SAW. bersabda: “Barangsiapa yang membebaskan budak muslimah, niscaya Allah akan membebaskan setiap anggota badannya dari api neraka

⁶⁹Ibid., 219-220.

Dan telah menceritakan kepada kami Humaid bin Mas'adah, telah menceritakan kepad kami Bishr bin al-Mufaddal, telah menceritakan kepada kami 'Āsim, dia adalah anak dari Muhammad al-'Umarīy, telah menceritakan kepada kami Wāqid, yaitu saudara 'Āsim, telah menceritakan kepada kami Sa'īd bin arjānah, temannya Ali bin Husain, dia berkata: “Aku mendengar Abu Hurairah bahwa rasulullah SAW. bersabda: “Siapa saja seorang muslim yang membebaskan seorang budak muslim laki-laki. Maka Allah akan menyelamatkan setiap anggota badannya dari api neraka dengan anggota badan budak itu”. Dia berkata: Maka aku membebaskan (budak) ketika mendengar hadis} dari Abu Hurairah tersebut, kemudian aku mengingatkan 'Āli bin Husain, maka ia membebaskan seorang budak dan memberikan sebesar sepuluh ribu dirham atau seribu dinar kepada ibn Ja'far”.⁷¹

Ahzāb ayat 55

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِي آبَائِهِمْ وَلَا أَبْنَائِهِمْ وَلَا إِخْوَانِهِمْ وَلَا أُنْثَاءَ إِخْوَانِهِمْ وَلَا أُنْثَاءَ أَخَوَاتِهِمْ وَلَا نِسَائِهِمْ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَ ayat ini diturunkan khusus berkenaan dengan istri Nabi

نِسَاءً ialah bentuk plural dari kata *niswah*, yang bermakna perempuan.

Ayat ini berkenaan dengan perintah berhijab bagi istri-istri Nabi SAW. bertemu dengan orang lain kecuali mahramnya. Yang demikian itu dimaksud untuk menjaga kesucian diantara kedua pihak.⁷⁵ Namun pada dasarnya perintah untuk menutup aurat ataupun berhijab telah ditetapkan dalam surah al-Nūr ayat 31 yang dikhitabkan kepada seluruh umat mukmin dan mukminah. Bagi yang perempuan dianjurkan untuk menutupi keindahan tubuhnya agar tidak dapat mengundang syahwat bagi orang lain. Namun khusus bagi budak laki-laki yang dimilikinya maka rukhsah baginya sebab banyaknya kebutuhan mereka memerlukan pelayanan dari budaknya.⁷⁶

⁷⁶Ibid., Juz 18, 205-211.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْتَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman agar kamu beruntung.⁷⁷

Penegasan tentang perintah menutup aurat kepada selain istri dan hamba sahaya juga dijelaskan dalam sebuah riwayat Nabi yaitu:

احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ، أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ

Jagalah auratmu (dari pandangan orang lain) kecuali oleh istrimu dan hamba sahaya yang kamu miliki.⁷⁸

⁷⁷Alquran, 24:31.

⁷⁸Ibn Mājah Abu ‘Abdillāh, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, (t.t: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th), 618.

3. Kemaslahatan milk al-yamīn dalam teori maqāsidī Ibn ‘Āshūr

Dengan meninjau keseluruhan ayat di atas mengenai *milk al-yamīn*, maka tujuan umum yang dapat dicapai dari ayat-ayat tersebut ialah menjadikan *milk al-yamīn* atau hamba sahaya bebas sebagaimana yang telah dianjurkan oleh Allah dan Rasulnya dalam menyikapi tawanan perang ataupun budak lainnya sebagai jaminan untuk memasuki surga-Nya. Sebab bagaimanapun mereka tetaplah manusia yang berkedudukan sama seperti manusia lainnya yang berhak untuk dimuliakan.

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa Ibn ‘Āshūr membagi *maqāṣid al-sharī’ah* menjadi dua yaitu *maqāṣid al-sharī’ah al-‘ammah* dan *maqāṣid al-sharī’ah al-khaṣṣah*. *Maqāṣid al-syarī’ah al-‘ammah* didasarkan atas lima unsur yaitu *al-fitrāh*, *al-samahah*, *al-maṣlahah*, *al-musāwah*, dan *al-ḥurriyyah*. Sedangkan *maqāṣid al-sharī’ah al-khaṣṣah* dikhususkan pada hukum muamalat saja yang meliputi hukum kekeluargaan, hukum ketenagakerjaan, hukum *tabarru’at*, hukum peradilan dan kesaksian, dan efek jera bagi para pidana.⁷⁹

Ibn ‘Āshūr mengatakan bahwa *al-ḥurriyyah*, ialah lawan dari kata ‘*ubūdiyyah* yang berarti perbudakan. Secara hakiki makna *al-ḥurriyyah* ialah segala perbuatan manusia yang dilakukan atas kemauannya sendiri, bukan atas perintah atau tekanan dari orang lain, makna ini lebih dekat pada makna bebas. Kebebasan itu telah ada sejak diciptakannya manusia. Sebagaimana kebebasan

⁷⁹Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 2011), 91-357.

Dengan dilatar belakangi oleh penjelasan Ibn ‘Āshūr dalam kitabnya mengenai *maqāṣid al-sharī’ah*, maka *al-ḥurriyyah* dikategorikan pada *maqāṣid al-sharī’ah al-‘āmmah*. Bahkan beliau juga menegaskan lagi bahwa *al-ḥurriyyah* merupakan sesuatu yang penting sekali bagi manusia dalam mengembangkan pikirannya, bertutur kata, dan berperilaku.⁸¹ Sedangkan dalam penciptaannya, manusia sejak terlahir dalam keadaan fitrah yang cenderung menggunakan organ tubuhnya sesuai dengan fungsinya. Dan dalam kaitannya dengan melakukan apapun, semua umat diberikan kemudahan dalam berperilaku. Apabila budak tidak dapat menjalankan pekerjaan yang sesuai dengan keinginannya dan hanya dapat melakukan perbuatan yang ditugaskan oleh tuannya saja, maka unsur *al-fiṭrah* dan juga *al-samāḥah* tidak dapat diwujudkan jika mereka masih tetap berada pada utusan tuannya. Begitu pula unsur-unsur lainnya seperti *al-musāwah* yang menjadikan kedudukannya sama dengan orang lain dalam kehidupan sosial, dan yang lebih utama lagi ialah unsur *maṣlaḥah* bagi dirinya. Dengan demikian, maka kelima unsur yang dapat dijadikan pondasi untuk

⁸¹Ibn 'Āshūr, *Usūl al-Nizām*, 163.

Disebabkan oleh konteks peradaban manusia pada masa itu tidak bisa terlepas dari sistem perbudakan, maka ketika Islam datang, tradisi tersebut ditanggapi dengan memperlakukan budak secara terhormat dan mulia layaknya manusia yang lain. Di kemudian hari, Islam akhirnya menganjurkan untuk memerdekakannya. Karena dari awal perbudakan merupakan sesuatu yang ditentang dalam Islam⁸² yang prinsipnya tidak sesuai dengan ketentuan-Nya.

Dalam hukum muamalat yang telah disyariatkan dalam Alquran maupun al-Sunnah perihal budak, baik mengenai perilaku yang seharusnya dilakukan dalam berinteraksi dengan budak, larangan memukul budak, membagi sebagian

⁸³Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, 409.

Lebih lanjut lagi Islam menerapkan sanksi bagi para pidana untuk memerdekakan budak sebagai hukuman agar tidak mengulangi perbuatannya lagi. Islam juga menganjurkan untuk menerima dan perjanjian bebas dari budak yang dimilikinya dengan membantu pelunasannya. Kemudian menetapkan bahwa budak dimerdekakan jika ia dimiliki oleh kerabatnya.⁸⁵ Bahkan mengenai tawanan perang, Allah telah menganjurkan dalam surah Muhammad ayat 4 untuk membebaskan mereka dengan tebusan atau tanpa tebusan, di dalamnya juga tidak menyebutkan kebolehan menjadikan mereka budak.⁸⁶ Selanjutnya datang dari hadith-hadith Nabi yang menjelaskan tentang keutamaan dalam memerdekakan budak. Ketentuan itu menunjukkan bahwa Islam sangat mengutamakan kebebasan mereka.

Berdasarkan pada pembagian *maṣlahah* yang ditetapkan oleh Ibn ‘Āshūr, maka konsep *milḥ al-yamīn* atau yang lebih umum diterapkan untuk

⁸⁶Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 26, 81.

Dengan mengategorikan pembebasan budak sebagai *maṣlahah al-ḍarūriyyah*, maka perannya dalam kelima aspek (*al-ḍarūriyyah al-khams*) ialah sebagai berikut:

No.	Skala	Aspek Perlindungan	Peran Pembebasan Budak dalam Maqāṣid al-Sharī'ah
1.	<i>Darūriyyah</i>	Agama	Jika sistem perbudakan masih ada, maka akan sulit bagi para budak untuk menegakkan agama mereka. Sebagaimana yang diketahui bahwa dulu sahabat Bilal disiksa oleh tuannya dikarenakan keyakinannya. Begitu pula dengan budak lainnya, mereka akan sangat kesulitan dalam beribadah jika tuannya bukanlah orang yang baik. Sehingga mereka hanya disibukkan dengan banyaknya pekerjaan yang datang dari tuannya.

2.	<i>Ḍarūriyyah</i>	Jiwa	Berdasarkan riwayat yang ada bahwa pemilik budak sering kali menyiksa, memukul tanpa sebab, dan tidak memberikan makan, minum serta pakaian dengan layak. Hal ini akan mengancam kehidupannya. Bahkan untuk memuaskan nafsu dan bersenang-senang semata, para pemiliknya tidak segan-segan mengadu mereka dalam sebuah pertempuran di medan yang terbuka yang melibatkan sekumpulan budak, sehingga yang kalah harus mati terbunuh di tempat itu.
3.	<i>Ḍarūriyyah</i>	Akal	Seseorang dengan dibebani pekerjaan yang tiada habisnya dengan disertai penganiayaan dari orang lain tidak akan dapat berpikir secara wajar. Bahkan pada tingkatan orang merdeka sekalipun jika dibebani pekerjaan yang sulit maka ia akan merasa terbebani sehingga ada beberapa orang yang sampai kehilangan akalnya. Sebab keadaan yang baik sangat mempengaruhi pola pikir manusia yang sehat dan dapat menggunakan akalunya dengan bijaksana.

4. Pendapat ulama' terkait milk al-yamīn

⁸⁸Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 2, 408.

Al-Suyūṭi juga mengatakan bahwa halal bagi orang mukmin berhubungan dengan *milk al-yamīn* yang didapatkan dari tawanan perang meski mereka telah bersuami setelah ia membersihkan (rahimnya).⁹²

Sedangkan menurut al-Harasi *milk al-yamīn* ialah tawanan yang didapatkan dari peperangan, mereka boleh dinikahi dengan syarat tertentu dan merupakan seorang mukminah. Meski demikian, jika tawanan itu ialah mahramnya atau saudara sepersusuan maka pernikahan tersebut batal.⁹³

Konsep *milk al-yamīn* pada dasarnya berasal dari era yang jauh sebelum datangnya Islam. Menghapuskannya pun butuh waktu yang cukup lama sehingga sampai pada hilangnya bekas-bekas dari sistem itu. Sebab banyaknya faktor yang

⁹³ Al-Kiyā al-Harrāsī, *Ahkam Alquran*, Juz 2, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.th), 406.

mengakibatkan kerugian besar serta memperburuk keadaan jika dihapuskan secara seketika saat pertama kali Islam datang dengan membawa syariatnya.

Fenomena *milk al-yamīn* merupakan kenyataan pahit yang harus dijalani tanpa henti oleh yang bersangkutan serta tidak dengan kemampuan untuk menuntut hak-hak mereka selayaknya manusia biasa yang diperlakukan seyogianya dengan nilai-nilai kemanusiaan. Dengan begini, maka fenomena tersebut sudah sepantasnya dimusnahkan dari peradaban manusia.

Jika sistem perbudakan dengan banyaknya aturan yang memberatkan sang budak masih tetap ada di era modern ini, maka akan menjadi suatu kecacatan yang seterusnya akan sulit hilang dan bahkan menjadi kebiasaan yang telah melekat pada budaya masyarakat. Lebih-lebih terhadap perilaku yang membolehkan tuannya untuk menggauli budak *mamlukah* sebagaimana yang ditetapkan dalam Alquran. Ketentuan tersebut pada hakikatnya untuk beradaptasi dengan masyarakat jahiliyyah yang erat kaitannya dengan sistem perbudakan. Sehingga respon yang diberikan juga harus luwes dan cermat.

Ketentuan menggauli *milk al-yamīn* atau hamba sahaya tanpa adanya ikatan pernikahan yang dilakukan secara resmi pada era modern ini dapat dianggap sebagai norma yang tidak patut dan layak untuk dituntut secara hukum. Sebab pola pikir masyarakat modern sudah jauh lebih maju jika dibandingkan dengan masyarakat klasik pada saat itu. Namun dampak dari perbuatan tersebut tidak hanya berakibat pada kecaman masyarakat semata. Pasalnya hubungan yang dilakukan tanpa adanya pernikahan resmi akan mendatangkan banyak *muḍarrat* daripada manfaatnya. Manfaat tersebut akan semakin tenggelam dan larut dalam banyaknya

Perkawinan yang tidak tercatat oleh hukum baik itu perkawinan sirri⁹⁴ ataupun perkawinan di bawah tangan,⁹⁵ keduanya banyak mendatangkan kerugian bagi pasangan tersebut dan anak hasil dari perkawinan itu. Mungkin tidak semua orang yang melaksanakan perkawinan tersebut membawanya pada *mudarrat*, ada juga suami yang sangat bertanggung jawab terhadap istrinya dan enggan menelantarkannya. Namun tidak semua orang mengerti akan tanggung jawab tersebut, sehingga sebagai suatu antisipasi perlu adanya pencatatan secara hukum untuk menghindari ke-*mudarrat*-an dari pelaksanaan nikah yang tidak tercatat.⁹⁶

Menurut Ali Uraidy, nikah sirri dapat mengakibatkan kerugian pada yang berkaitan terutama anak dan istri, kerugian tersebut di antaranya:⁹⁷

⁹⁵Nikah di bawah tangan ialah pernikahan tanpa adanya pencatatan pada instansi atau Lembaga yang telah ditentukan oleh perundang-undangan nikah. Hukum dari nikah di bawah tangan menurut Islam adalah sah, selama tidak ada unsur dirahasiakan. Pada masa ini nikah di bawah tangan konteksnya sama dengan nikah sirri yang ada dalam pengertian masyarakat sekarang. (Irfan Islami, “Perkawinan di Bawah Tangan, Kawin Sirri, dan Akibat Hukumnya”, *Jurnal Adil*, Vol. 8, No. 1, (Universitas YARSI Jakarta: t.th), 78-79.)

⁹⁷Ali Uraidy, “Pernikahan Sirri dan Akibat Hukumnya Ditinjau dari Undang-undang No. 1 Tahun 1974”, *Jurnal Fenomena*, Vol. 10, No. 2, (November 2012), 995.

1. Tidak ada hukum legal atas perkawinan itu, sehingga jika terjadi pelanggaran terhadap hak-hak istri, maka tidak dapat menuntutnya secara hukum.
2. Akad nikah yang dilakukan cenderung tidak dapat dibuktikan baik kepada khlayak ataupun negara, meskipun pernikahan tersebut legal menurut agama. Kendati adanya saksi, namun saksi bisa saja menghilang kapanpun sebab waktu yang terbatas.
3. Karena tidak ada bukti perkawinan tercatat, segala kepentingan yang terkait dengan administrasi negara seperti KTP, KK, Pasport, Akta kelahiran anak, dan bahkan suara dalam Pemilu akan sirna.
4. Pernikahan ini cenderung menjadikan suami leluasa dalam meninggalkan kewajibannya dan memperlakukan istri dengan tidak baik.
5. Akad nikah sirri dapat mengganggu kemaslahatan agama, yaitu apabila pernikahan yang dilakukan tidak tercatat, maka suami bisa saja melakukan akad lagi dengan wanita lain dan mengulang perbuatan tersebut sampai akhirnya berpotensi untuk menikahi perempuan melebihi batas yang ditentukan oleh syari'at. Atau bisa saja tanpa sepengetahuan istri, suami menikah lagi dengan saudara kandungnya atau seseorang yang masih tergolong wanita yang diharamkan sebab masih dalam nasab istri. Perkara seperti inilah yang ditakutkan jika pernikahan tidak dilakukan sesuai dengan ketentuan negara.
6. Dapat mengganggu kemaslahatan jiwa istri dan anak sebab merasa tidak nyaman dan tidak tenang karena statusnya yang tidak tercatat, lebih-lebih saat anak telah memasuki jenjang sekolah yang membutuhkan berkas akta dan KK untuk keperluan identitas diri.

- ya kemaslahatan harta, sebab apabila terjadi sesuatu kep

skipun nikah sirri yang ada dalam pengertian masyarakat sebagai pernikahan yang legal secara Islam, namun fakta ini justru menimbulkan kemaslahatan yang seharusnya didapatkan oleh keluarga.

Di samping itu, menurut Ibn ‘Āshūr akad nikah yang sah bertujuan untuk kesucian dan kehormatan kedua mempelai, sehingga dengan begitu akan kuatnya ikatan kekeluargaan.⁹⁸ Dalam kitabnya *Maqāsid al-Sharīah*

⁹⁸Tohari, “Pembaharuan Konsep, 482.

Pertama, menjelaskan perbedaan tentang akad nikah sebagai suatu kelebihan jika dibandingkan dengan hubungan biasanya antara laki-laki dan perempuan.⁹⁹ Dan pondasi yang membedakannya ada tiga yaitu:

1. Adanya wali bagi perempuan merupakan rukun sebagai sahnya pernikahan. Perempuan tidak boleh dinikahi kecuali atas izin walinya.¹⁰⁰ Hal ini yang pertama membedakan akad nikah dengan zina dan pacaran yang merupakan hubungan antara laki-laki dan perempuan tanpa meminta izin kepada walinya terlebih dahulu, sebab wali tidak akan pernah ridha jika mengetahui perbuatan tersebut. Sehingga adanya wali sebagai simbol serah terima tanggung jawab terhadap hak asuh perempuan dari wali kepada suami.¹⁰¹ Meski hal ini termasuk dalam *maṣlaḥah ḥajjiyah*, namun prosedurnya tetap harus dilalui sebagai rukun melaksanakan nikah.
2. Mahar sebagai suatu kewajiban bagi seorang lelaki jika ingin meminang wanita. mahar tersebut harus diberikan secara senang hati sebagaimana memberikan hadiah secara suka rela kepada orang lain.¹⁰² Selain ijab qabul, mahar juga merupakan sesuatu yang wajib ada dalam akad. Bahkan Allah melarang menikahi anak yatim asuhannya jika tidak mampu memberikan mahar untuknya. Ini juga yang membedakannya dengan perbuatan zina.¹⁰³ Sebab

¹⁰³Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah*, 278-280.

3. Menyiarkannya dengan disaksikan dua orang wali atau lebih.¹⁰⁵ Merahasiakan pernikahan lebih dekat pada zina, dalam artian rahasia itu tidak merubah status dan keadaannya dalam kehidupan masyarakat. Sehingga dengan begitunya pernikahan yang tidak disiarkan menjadi batal. Menyiarkan pernikahan akan menambahkan sifat *hasanah* wanita serta menghindari hasutan masyarakat.¹⁰⁶

Kedua, tidak dibatasi oleh waktu dan penangguhan lainnya. Jika dibatasi oleh waktu maka tidak berbeda dengan akad lainnya seperti pada sewa menyewa. Hal itu membuktikan bahwa akad nikah merupakan sesuatu yang suci antara suami istri dengan niat keduanya sebagai pasangan sampai akhir. Pernikahan yang dibatasi oleh waktu akan menjadikan keduanya bersiap-siap dengan situasi di saat masa pernikahan itu telah berakhir, istri akan menarik perhatian pria lain atau berpeluang untuk mengambil harta suami, begitupun sebaliknya. Pada intinya kedua pihak tidak ingin dirugikan dalam keadaan ini sehingga melakukan yang terbaik untuk dirinya sendiri. Sebab itulah nikah mut'ah dilarang dengan adanya konsekuensi pemikiran logis yang akan memberikan *mudarrat* bagi suami ataupun istri.¹⁰⁷

Berdasarkan pada ulasan tentang dampak dan akibat yang dihasilkan dari pernikahan yang tidak tercatat oleh hukum, maka dapat dijadikan sebagai referensi apabila konsep *milk al-yamīn* diimplementasikan lagi di masa sekarang. Jika mungkin ada budak yang sama seperti pada masa jahiliyyah dan Rasulullah, maka

¹⁰⁷Ibid., 282.

pada penelitian ini tidak dianjurkan untuk menggaulinya walaupun diperbolehkan, sebab akan merusak *al-ḍarūriyyat al-khamsah*. Sehingga membebaskannya tanpa syarat apapun merupakan pilihan terbaik dalam menghapuskan budaya tersebut. Meskipun faktanya pada masa ini perbudakan bukanlah seperti yang ada pada masa lalu. Lebih tepatnya ialah memperbudak orang merdeka yang menjadi buruh ataupun bawahannya di tempat ia bekerja. Maka yang seperti ini justru diharamkan dalam menggaulinya, sebab ia tetap akan menjadi orang asing, dan berbeda dengan konsep budak pada masa jahiliyyah.

Adapun kajian *milk al-yamīn* dan pembahasan tentang pembetulan belum sempat diangkat dalam tema yang sama, maka disarankan berikutnya untuk meneliti segala sesuatu yang berkaitan dengan baik dari segi hukum mualamat atau tujuan umum yang diuraikan dalam pembahasannya mengenai perbudakan. Diharapkan juga agar dapat mengelaborasi aplikasi teori tafsir maqāṣidi pada penelitian dengan keseluruhan langkah-langkah tokoh dalam menafsirkan *maqṣud* ayat, sehingga pembaca dapat lebih memahami makna maqāṣid jika disandingkan dengan langkah-langkahnya.

Adapun kajian *milk al-yamīn* dan pembahasan tentang pembetulan belum sempat diangkat dalam tema yang sama, maka disarankan berikutnya untuk meneliti segala sesuatu yang berkaitan dengan baik dari segi hukum mualamat atau tujuan umum yang diuraikan dalam pembahasannya mengenai perbudakan. Diharapkan jurnal ini dapat mengelaborasi aplikasi teori tafsir maqāṣidi pada penelitian dengan keseluruhan langkah-langkah tokoh dalam menafsirkan *maqṣud* ayat, sehingga pembaca dapat lebih memahami makna maqāṣid jika disandingkan dengan langkah-langkahnya.

Adapun kajian *milk al-yamīn* dan pembahasan tentang pembetulan belum sempat diangkat dalam tema yang sama, maka disarankan berikutnya untuk meneliti segala sesuatu yang berkaitan dengan baik dari segi hukum mualamat atau tujuan umum yang diuraikan dalam pembahasannya mengenai perbudakan. Diharapkan jurnal ini dapat mengelaborasi aplikasi teori tafsir maqāṣidi pada penelitian dengan keseluruhan langkah-langkah tokoh dalam menafsirkan *maqṣud* ayat, sehingga pembaca dapat lebih memahami makna maqāṣid jika disandingkan dengan langkah-langkahnya.

- , *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Juz 18. Tunis: al-Dar al-Tunisia li Al-Nashr, 1984.
- , *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Juz 22. Tunis: al-Dar al-Tunisia li Al-Nashr, 1984.
- , *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Juz 26. Tunis: al-Dar al-Tunisia li Al-Nashr, 1984.
- Ibn ‘Āshūr, Muhammad Ṭāhir. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’ī fi al-Islām*. Tunis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah li al-Tauzī’, t.th.
- Asmuni. “Studi Pemikiran Al-Maqasid, Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis”. *Jurnal Al-Mawarid*. 2005.
- al-Bāqī, Muhammad Fuad ‘Abd. *Mu’jam al-Mufahras li Alfaz Alquran al-Karīm*. Kairo: Dār al-Hadīth, 2007.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah. *Ṣaḥih Bukhārī*. Juz 3. t.t: Dar At-Touq An-Najah, 1422.
- , *Ṣaḥih Bukhārī*. Juz 4. t.t: Dar At-Touq An-Najah, 1422.
- , *Ṣaḥih Bukhārī*. Juz 8. t.t: Dar At-Touq An-Najah, 1422.
- Dahlan, Juwairiyah. “Budak dan Perkawinan Rasulullah SAW.”. *Jurnal Paramedia*. Vol. 6. No. 2. April 2005.
- Darwazah, Muhammad ‘Izzah. *al-Tafsīr al-Hadīth Tartīb al-Sūrah Ḥasba al-Nuzūl*. Kairo: Dār al-Gharab al-Islāmi, 2000.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Tafsirnya*. Juz 5. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- , *Al-Qur’an dan Tafsirnya*. Juz 8. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an Tajwid dan Terjemahnya*. Surakarta: Ziyad Books, 2009.
- Fadjrul Hakam Chozin. *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah*. t.t: Alpha, 1997.
- Fahrudin, Ahmad Hanif. “Learning Society Arab Pra Islam (Analisa Historis dan Demografis)”. *Jurnal Kuttab*. Vol. 1. No. 1. Universitas Islam Lamongan: Maret 2017.
- Fatkhi, Rifqi Muhammad dan Reva Hudan Lisalam. “Membumikan HAM Mengikis Perbudakan”. *Jurnal Refleksi*. Vol. 17. No. 2. UIN Jakarta: Oktober 2018.

- Fikriyati, Ulya. "Maqāṣid Al-Qur'an dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan". *Jurnal Islamica*. Vol. 9. No. 1. INSTIKA Madura: September 2014.
- Fikriyati, Ulya. "Maqāṣid al-Qur'an, Genealogi dan Peta Perkembangannya". *Jurnal 'Anil Islam*. Vol. 11. No. 2. INSTIKA Madura: Desember 2018.
- Hakim, Muhammad Lutfi. "Pergeseran Paradigma Maqāṣid Al-Syarī'ah, dari Klasik sampai Kontemporer". *Jurnal Al-Manahij*. Vol. 10. No. 1. STIS Pontianak: Juni 2016.
- Halim, Abd. "Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn 'Asyur dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer". *Jurnal Syahadah*. Vol. 2. No. 2. UIN Yogyakarta: Oktober 2014.
- Harahap, Nursapia. "Penelitian Kepustakaan". *Jurnal Iqra'*. Vol. 8. No. 1. Mei 2014.
- Harahap, Sumper Mulia. "Akomodasi Hukum Islam terhadap Kebudayaan Lokal, Studi terhadap Masyarakat Muslim Padangsidempuan". Vol. 15. No. 2. IAIN Padangsidempuan: Desember 2016.
- Harahap, Syahrin dan Hasan Bakti Nasution. *Ensiklopedia Akidah Islam*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Harahap, Zul Anwar Ajim. "Konsep Maqasid al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum Islam menurut 'Izzuddin bin Abd Al-Salam, W. 660 H". *Jurnal Tazkir*. Vol. 9. IAIN Padangsidempuan: Juli-Desember 2014.
- al-Harrāsī, Al-Kiyā. *Ahkam Alquran*. Juz 2. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.
- Hasan, Mufti. "Tafsir Maqāṣidi, Penafsiran Al-Quran Berbasis Maqāṣid Al-Syarī'ah". *Jurnal Maghza*. Vol. 2. No. 2. UIN Walisongo Semarang: Juli-Desember 2017.
- Ichwan, Muhammad Nor. *Memahami Bahasa Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Imam Ahmadi, "Epitemologi Tafsir Ibnu 'Āsyūr dan Implikasinya terhadap Penetapan Maqāṣid al-Quran dalam al-Tahrir wa al-Tanwir", Tesis tidak diterbitkan, Tulungagung: Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir UIN Tulungagung, 2017.
- Indra. "Maqāṣid Asy-Syarī'ah menurut Muhammad at-Ṭāhir bin 'Āshūr", Tesis tidak diterbitkan, Medan: Program Studi Hukum Islam UIN Sumatera Utara Medan, 2016.

- Islami, Irfan. "Perkawinan di Bawah Tangan, Kawin Sirri, dan Akibat Hukumnya". *Jurnal Adil*. Vol. 8. No. 1. Universitas YARSI Jakarta: t.th.
- Ismā'il, Ḥusni. *Nazariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muhammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr*. Herndon: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1981.
- Iyazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Juz 1. Teheren: Wazarah aṭ-Ṭaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1386.
- Jamrah, Suryan A. *Metode Tafsir Maudhu'iy*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- al-Jazairi, Abu Bakar Jabir. *Ensiklopedia Muslim*. ter. Fadhli Bahri. Jakarta: PT Darul Falah. 2000.
- al-Jazairi, Abu Bakar Jabir. *Minhaj al-Muslim*. Kairo: Dār al-Salam, 2001.
- Ibn Kaṭīr, Ismail bin Umar. *Tafsir Alquran al-'Aẓim*. Juz 2. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- , *Tafsir Alquran al-'Aẓim*. Juz 6. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- , *Tafsir Alquran al-'Aẓim*. Juz 8. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Kasdi, Abdurrahman. "Maqasyid Syari'ah Prespektif Pemikiran Imam Syatibi dalam Kitab Al-Muwaffaqat". *Jurnal Yudisia*. Vol. 5. No. 1. STAIN Kudus: Juni 2014.
- Kusmana. "Epistemologi Tafsir Maqāṣidi". *Jurnal Mutawātir*. Vol. 6. No. 2. UIN Jakarta: Juli-Desember 2016.
- Mahali, A. Mudjab. *Asbabun Nuzul, Studi Pendalaman Al-Qur'an Surah al-Baqarah - al-Nas*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dār al-Masyriq, 2008.
- Mawardi, Ahmad Imam. "Fiqh Aqalliyat Pergeseran Makna Fiqh dan Ushul Fiqh". *Jurnal Asy-Syir'ah*. Vol. 48. No. 2. UIN Surabaya: Desember 2014.
- Mu'ammam, M. Arfan dkk. *Studi Islam Kontemporer Prespektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- al-Mubārakfūri, Ṣafiyyurrahman. *Sirah Nabawiyah*. ter. Kaṭur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016.

- Muhammad, Agus. "Pesan Moral Perbudakan dalam Al-Qur'an, Pesan Kemanusiaan yang Terlupakan". *Jurnal Suḥuf*. Vol. 4. No. 1. Kemenag Jakarta: 2011.
- Mursyid, Salma. "Konsep Toleransi, Al-Samahah, Antar Umat Beragama Prespektif Islam". *Jurnal Aqlam*. Vol. 2. No. 1. Desember 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.
- Al-Naisabūri, Muslim bin Ḥajjaj Abu Ḥasan Al-Qashri. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz 2. Beirut: Dār Ihya' al-Turaṭ, t.th.
- . *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz 3. Beirut: Dār Ihya' al-Turaṭ, t.th.
- Nasution, Ahmad Sayuti Anshari. "Perbudakan dalam Hukum Islam". *Jurnal Ahkam*. Vol. XV. No. 1. UIN Jakarta: Januari 2015.
- Nawawi, A. Hasyim. "Perlindungan Hukum dan Akibat Hukum Anak dari Perkawinan Tidak Tercatat". *Jurnal Ahkam*. Vol. 3. No. 1. IAIN Tulungagung: Juli 2015.
- Nugraha, Muhamad Tisna. "Perbudakan Modern, Modern Slavery, Analisis Sejarah dan Pendidikan". *Jurnal At-Turats*. Vol. 9. No. 1. IAIN Pontianak: 1 Juni 2015.
- Nurcholis. *Asbabun Nuzul*. Surabaya: t.tp, 1997.
- Prihantoro, Syukur. "Maqasid Al-Syari'ah dalam Pandangan Jasser Auda, Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem". *Jurnal At-Taḥkik*. Vol. 10. No. 1. 1 Juni 2017.
- al-Qaḍi, Abd al-Fattah Abd al-Ghina. *Asbab al-Nuzūl*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- Rahmawati. "Dunia Islam di Era Modern pada Masa Tunisia". *Jurnal Adabiyah*. Vol. 12. No. 2. UIN Alauddin Makassar: 2012.
- al-Raisūni, Ahmad. *Naẓariyatu al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibi*. Herndon: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fir al-Islāmi, 1995.
- R.H. Tamimi. "Muhammad SAW. dan Peletak Dasar Peradaban Islam". *Jurnal Aqlam*, Vol. 3. No. 1. UIN Yogyakarta: Juni 2018.
- Ibn Rushd, Ahmad. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Miṣr al-Jadīdah: Maktabah al-Shūruq al-Daulah, 2010.
- Safriadi. "Kontribusi Ibn 'Āshūr dalam Kajian Maqāṣid al-Syari'ah". *Jurnal Islam Futura*. Vol. 15. No. 2. STAIN Lhokseumawe: Februari 2016.

- Samsuri, Ali. "Membincang Konsep Tawarruq dalam Dunia Perbankan Dewasa Ini". *Jurnal Universium*. Vol. 9. No. 1. STAIN Kediri: Januari 2015.
- Salamah, Ummu. "Maqāshid al-Qurān Perspektif Badi'uzzaman Sa'id Nursi". *Jurnal Studia Quranika*. Vol. 4. No. 1. UIN Surabaya: Juli 2019.
- Setiawan, Ismail. "Bahaya Kebebasan Berekspresi ala Barat". *Majalah Gontor*. Jakarta. Juli 2012.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- al-Shaukani, Ali bin Muhammad. *Fathul Qadīr*. Juz 1. t.t: t.tp, 1994.
- , *Fathul Qadīr*. Juz 4. t.t: t.tp, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW. dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits-hadits Shahih*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sidiq, Syahrul. "Maqasid Syariah dan Tantangan Modernitas, Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda". *Jurnal In Right*. Vol. 7. No. 1. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: November 2017.
- Sugiyono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Suharto, Ahmad. "Memaknai Kebebasan". *Majalah Gontor*. Jakarta. September 2011.
- Susfita, Nunung. "Asbabun Nuzul Al-Qur'an dalam Prespektif Mikro dan Makro". *Jurnal Tasāmuh*, Vol. 13. No. 1. IAIN Mataram: Desember 2015.
- al-Suyūṭi, Jalāluddin. *al-Ikḥlāl fī Istinbāṭ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1981.
- Tohari, Chamim. "Pembaharuan Konsep Maqāsid al-Sharī'ah dalam Pemikiran Muhammad Ṭahir Ibn 'Āshūr". *Jurnal al-Maslahah*. Vol. 13. No. 1. April 2017.
- Toriquddin, Moh. *Pengelolaan Zakat Produktif Prespektif Maqāsid Al-Syari'ah Ibn 'Āsyūr*. Malang: UIN Maliki Press, 2015.
- Toriquddin, Moh. "Teori Maqāshid Syari'ah Prespektif Al-Syatibi". *Jurnal De Jure*. Vol. 6. No. 1. Juni 2014.

- Uraidy, Ali. “Pernikahan Sirri dan Akibat Hukumnya Ditinjau dari Undang-undang No. 1 Tahun 1974”. *Jurnal Fenomena*. Vol. 10. No. 2. November 2012.
- Yahya, Yuangga Kurnia. “Pengaruh Penyebaran Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara, Studi Geobudaya dan Geopolitik”. *Jurnal Al-Tsaqafa*. Vol. 16. No. 1. Unida Gontor Ponorogo: Juni 2019.
- Yaqin, Ainol. “Rekonstruksi Maqāshid Al-Syarī’ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam, Kajian Eksploratif Pemikiran Jasser Auda”. *Jurnal Madania*. Vol. 22. No. 1. IAIN Madura: Juni 2018.
- Zaid, Wasfi ‘Āshūr Abu. *al-Tafsīr al-Maqāṣidi li Suwar Alquran*. Kairo: al-Alūkah, 2013.
- Zaid, Wasfi ‘Āshūr Abu. “Nahwa Tafsīr Maqāṣidi Alquran al-Karīm Ru’yatu Ta’ṣīsiyyah”. *Jurnal Wihdah al-Ummah*. No. 9. Desember 2017.
- Al-Zamakhshari, Abi Al-Qāsim Mahmūd bin Umar. *Al-Kashshaf*. Juz 2. Riyāḍ: Maktabah al-Ubaikān, 1998.