

MASLAHAH IBN ASYUR: URGENSI *SOCIO-LEGAL APPROACH* DAN *AL-SABR WA-AL-TAQSIM METHOD* DALAM FATWA

Nurul Huda

Universitas Nahdlatul Ulama Sunan Giri Bojonegoro

E-mail: huda@sunan-giri.ac.id

Abstrak

Urgensi *socio-legal approach* dan *al-sabr wa-al-taqsim method* dalam bingkai teori Masalah Ibnu Asyur yang diterapkan dalam fatwa akan memberikan perspektif baru terkait pembacaan ulang hukum. Yakni ketentuan hukum Islam bukan ditentukan oleh fakta dan realita sosial namun seorang mufti harus memahami proses hukum Islam yang didasarkan atas pertimbangan fakta dan realitas sosial yang terjadi dalam masyarakat serta logika hukum yang berlaku walaupun fatwa masih sering terkungkung dalam formalisme hukum. Perspektif hukum baru dapat melahirkan simpulan bahwa status bunga bank konvensional patut diduga mempunyai status hukum *mubāh* dan tidak bertentangan dengan argumentasi agama. Dikarenakan bunga bank tidak mengandung *maṣlahah lāzimah*; *maṣlahah* yang menjadi kekhususan (properia substansial) perkara tersebut; manfaat yang ditimbulkan dari simpan-pinjam dengan skema bunga walaupun dapat memutus mata rantai kemiskinan, dapat dicarikan alternatif lain yang misalnya dengan skema bagi hasil dan sebagainya. Namun, bunga bank juga tidak mengandung *mafsadah mu'tabarah*; mafsadah yang ditimbulkan dikarenakan tidak terealisasinya *maqāsid al-sharī'ah* yang bersifat pasti (*thābit*), jelas (*wādih*), konsisten (*mu'ttarid*), terukur (*munḍabit*); yakni mafsadah yang ditimbulkan oleh bunga bank tidak tergolong *mu'tabarah*.

Kata kunci: Masalah, Pendekatan Ilmiah, dan Fatwa

Pendahuluan

Pemikiran Ibn 'Ashūr dengan mengusung tema besar yaitu *maqāsid al-sharī'ah* adalah sebagai respon terhadap pemikiran sebelumnya. Sebut saja Imam *Izzudīn Ibn Abdis Salām*, *Al-Qarāfi*, dan *Imām Shāṭibi* yang secara implisit disebutkan dalam bukunya yang berjudul *maqāsid al-sharī'ah al-Islāmiyah*. Beliau menganggap bahwa definisi yang dipaparkan oleh ketiga pendahulu tersebut tentang konsep *maṣlahah* belum sempurna, maka perlu

penyempurnaan dengan segera ('Ashur 2001, 279).

Namun secara garis besar, Ibn 'Ashūr sangat terinspirasi untuk meneruskan proyek *maqāsid al-sharī'ah* yang digagas oleh Imām Shāṭibi. Sosok ulama Andalusia yang hidup pada abad ke-8 Hijriyah ini adalah soko guru bagi ulama siapa saja yang mau berkonsentrasi pada pembahasan tentang *maqāsid al-sharī'ah* (Syairozi n.d.). Beliau menganggap bahwa *maqāsid al-sharī'ah* sesuai dengan *fiṭrah* manusia. Lebih lanjut, beliau juga

membangun proyek independensi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai disiplin keilmuan tersendiri, lepas dari disiplin ilmu ushul fikih dengan merumuskan konsep, kaedah dan substansi kajiannya. Ini sangat wajar, karena *uṣūl al-fiqh* dianggap hanya berputar-putar pada persoalan bahasa, sedangkan realitas kehidupan masyarakat mengalami dinamika yang sangat tinggi yang kadangkala tidak dapat dijangkau oleh bahasa. Belum lagi, kodifikasi *uṣūl al-fiqh* setelah tuntasnya kodifikasi fikih. Sehingga bisa diduga bahwa refrensi *uṣūl al-fiqh* adalah realitas yang sudah terbukukan dalam fikih (Syairozi n.d.).

Socio-legal approach adalah sebuah pendekatan yang dinamis untuk menemukan sebuah hukum. Dalam realism, ia diposisikan sebagai instrumen yang menekankan pada fakta dan realita bukan terkukung pada logika saja (Rato 2021, 286-308). Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, realisme berasal dari bahasa Inggris “real” berarti “nyata”. Realisme berarti ajaran yang selalu bertolak dari kenyataan. Realisme-dalam kesenian-dikenal sebagai aliran yang berupaya melukiskan sesuatu sesuai kenyataan (P3B 1995, 823).

Sebagai antitesa dari realisme hukum, formalisme hokum menganggap hukum sebagai suatu sistem yang memiliki netralitas, obyektifitas dan otonom yang tertutup dari unsur luar. Hukum juga sebagai norma yang tidak dapat disamakan dengan realitas kehidupan lainnya seperti moral yang dianut masyarakat, politik sebagai tujuan bermasyarakat, dan kebudayaan

yang menjadi kebiasaan masyarakat. Formalisme hukum menjadikan hukum dalam bentuknya yang tekstual sebagai sumber hukum yang tertinggi serta dijadikan acuan utama dalam penyelesaian kasus hukum (Schlegel 2013, 524-542).

Sedangkan Oliver Wendel Holmes berpendapat bahwa kebenaran hukum bukan terletak pada undang-undang tetapi pada kenyataan hidup, sehingga hakim dengan kepekaannya dan kearifannya harus memenangkan kebenaran meskipun dengan resiko mengalahkan aturan resmi. Selain aturan hukum, faktor moral, kemanfaatan dan keutamaan kepentingan social menjadi factor yang tidak kalah penting dalam mengambil keputusan (Bernard L. Tanya, Yoan N. Simanjuntak, Markus Y. Hage 2013, 149-150). Sementara itu, menurut Jeremy Bentham mengatakan bahwa baik dan buruknya hukum harus diukur dari baik buruknya akibat yang dihasilkan oleh penerapan hukum itu. Suatu ketentuan hukum baru bisa dinilai baik, apabila akibat yang dihasilkan dari penerapannya adalah kebaikan (Lily Rasjidi & I.B. Wyasa Putra, 1993, 79-80).

Maka tidak heran jika Roscoe Pound mengatakan bahwa hukum itu selalu dinamis dengan menelusuri nilai dan norma yang berkembang dalam masyarakat yang selalu berubah-ubah sesuai perkembangan pemikiran masyarakat pada setiap waktu dan tempat sehingga hukum bersifat relative (Ali 2009, 41).

Dalam doktrin positivisme-pragmatis, terdapat mainstream pemikiran hukum yang mengatakan bahwa fakta sosial merupakan unsur yang menentukan konsep hukum. Hukum dengan demikian selalu tunduk pada kenyataan yang terjadi di masyarakat sebagai fakta sosial. Hukum juga selalu mengalami perubahan seiring dengan terjadinya perubahan yang ada di masyarakat (Muslehuddin 1997, 47).

Namun, pendekatan *socio-legal* dalam hukum Islam tidak berarti positivisme, dimana hukum Islam ditentukan oleh fakta sosial yang terjadi di masyarakat, karena hukum Islam adalah hukum Tuhan. Adopsi pendekatan dalam hukum Islam berarti bahwa pemahaman hukum Islam didasarkan atas pertimbangan realitas sosial yang berkembang di masyarakat. Hal ini berkaitan dengan konsep maqashid syari'ah dalam metodologi hukum Islam, dimana sesungguhnya syari'ah itu dibuat untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat (As-Syatibi n.d., 6). Kemaslahatan bahkan menjadi tujuan hakiki dari hukum Islam itu sendiri (Zahrah 1958, 366).

Pendekatan *socio-legal* dalam hukum Islam merupakan sebuah pandangan bahwa dalam proses pembentukan hukum Islam baik dalam konteks fikih, realitas sosial menjadi faktor yang tidak bisa diabaikan. Secara genealogis, akar pendekatan ini dapat digali dari konsep konsep normatif yang tidak hanya ditemukan dalam kitab-kitab fikih atau fatwa-

fatwa mujtahid, lebih dari itu, juga terdapat dalam Al-Quran dan Hadits. Pendekatan ini menjadi penting dalam kerangka menjembatani kesenjangan yang terjadi dalam proses pembentukan hukum yang dapat menjawab problematika sosial. Sehingga, akan nampak hubungan yang sinergis antara idealisme hukum Islam dan realitas sosial yang ada (Yusuf 2014).

Kemaslahatan Manusia (*Maṣlaḥah*) Sebagai Orientasi Fatwa

Untuk memahami kemaslahatan sebagai orientasi fatwa, perlu penulis menengahkan definisi *maṣlaḥah* sebagai berikut:

وَصَفْتُ لِلْفِعْلِ بِحَصْلِ بِهِ الصَّلَاحِ أَيْ
النَّفْعُ مِنْهُ دَائِمًا أَوْ غَالِبًا لِلْجُمُهورِ أَوَّلًا حَادٍ

“*Maṣlaḥah* adalah sifat perbuatan yang dapat menimbulkan manfaat bagi mayoritas atau personal, baik bersifat abadi, atau bersifat umum”.

Dari pengertian di atas, *maṣlaḥah* adakalanya bersifat abadi dan adakalanya bersifat umum. *Maṣlaḥah* yang bersifat abadi adalah *maṣlaḥah* yang murni dan konsisten (*al-khālīṣah wa-al-muṭṭaridah*). Sedangkan *maṣlaḥah* yang bersifat umum adalah *maṣlaḥah* yang lebih ghalib daripada mafsadahnya (*maṣlaḥah al-rājīḥah*) (‘Ashur 2001, 278).¹ Sedangkan

¹Bandingkan dengan pendapat-pendapat ulama pendahulunya. Seperti dalam *Qawā'id al-ahkām*, Ibn Abd al-Salām mengatakan bahwa *maṣlaḥah* yang murni sangat

maqāṣid al-sharī‘ah adalah makna baik *haqīqi* maupun *‘urfi* yang dapat mendatangkan *maṣlaḥah*. Dengan demikian, *maṣlaḥah* adalah tujuan syariah itu sendiri. Atau dengan kata lain, *maṣlaḥah* adalah memelihara tujuan syariat (‘Ashur 2001, 279)²

Sebelum mengurai hubungan *maṣlaḥah* dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* terlebih dahulu penulis kemukakan pengertian *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai berikut:

المَقَاصِدُ الشَّرِيعَةُ نَوْعَانِ مَعَانٍ حَقِيقِيَّةٍ وَمَعَانٍ عُرْفِيَّةٍ
أَمَّا الْمَعَانِي الْحَقِيقِيَّةُ هِيَ الَّتِي لَهَا تَحَقُّقٌ فِي نَفْسِهَا
بِحَيْثُ تُدْرِكُ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ مُلَانِمَتَهَا لِلْمَصْلَحَةِ أَوْ
مُنَافَرَتَهَا أَيْ تَكُونُ جَالِبَةً نَفْعًا عَامًّا أَوْ ضَرَرًا عَامًّا
إِذْ رَأَى مُسْتَقْبَلًا عَنِ التَّوَقُّفِ عَنِ عَادَةٍ أَوْ قَانُونٍ فَمَا
الْمَعَانِي الْعُرْفِيَّةُ هِيَ الْمُجَرَّبَاتُ الَّتِي أَلْفَتْهَا نَفُوسُ
الْحَمَاهِيرِ وَاسْتَحْسَنَتْهَا إِسْتِحْسَانًا نَاشِئًا عَنْ تَجْرِبَةٍ
مُلَانِمَتَهَا لِصَلَاحِ الْجُمُحُورِ

langka ditemukan. Mendapatkan manfaat yang murni selalu didahului dengan kesusahan. Jika manfaat sudah didapatkan, selalu disertai hal-hal yang membahayakan. Maka yang dapat dilakukan oleh hamba adalah mendahulukan *maṣlaḥah* yang tinggi prosentasinya dari pada *maṣlaḥah* yang rendah prosentasinya. Begitu juga dengan mafsadah, menolak mafsadah yang besar implikasinya daripada mafsadah yang kecil implikasinya. Lihat (al-Salam 1997, 7). Dan bandingkan juga dalam *al-Muwāfaqāt*, Imam Syatibi mengatakan bahwa pemahaman *maṣlaḥah* dan mafsadah yang berhubungan dengan kehidupan dunia itu didasarkan pada yang galib atau umum. Jika *maṣlaḥah* yang lebih galib, maka yang dianggap adalah *maṣlaḥah* namun jika sebaliknya, maka yang dianggap adalah mafsadah. Maka, perbuatan itu punya dua makna (*maṣlaḥah* dan *mafsadah* sekaligus) (Al-Shatibi 1994, 340).

² Menurut Abu Zahrah, setiap hal yang mengandung upaya menjaga lima perkara pokok itu adalah *maṣlaḥah*. Sebaliknya, setiap hal yang tidak mengandung lima perkara pokok tersebut adalah *mafsadah* (A. Zahrah 1994, 552)

“*Maqāṣid al-sharī‘ah* terdiri dari dua macam. Pertama berupa makna hakiki dan makna yang bersifat *‘urfi* yang umum. Adapun makna hakiki adalah *maqāṣid al-sharī‘ah* yang punya realitas makna pada dirinya sendiri. Dalam artian akal yang sehat pasti dapat menemukan makna tersebut berimplikasi *maṣlaḥah* atau berimplikasi mafsadah tanpa harus melihat adat kebiasaan dan peraturan. Sedangkan makna urfi adalah makna baik yang berimplikasi pada *maṣlaḥah* maupun mafsadah lahir dari adapt kebiasaan atau data empirik” (‘Ashur 2001, 251-252).³

Makna hakiki adalah makna yang inheren atau yang bersifat intrinsik pada perbuatan yang menyebabkan

³ Dengan demikian inti dari *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah makna. *ma‘nā* yang digunakan dalam literatur-literatur Islam klasik sering dilihat dari berbagai konteks bahasan; dari problematika hubungan antara makna (*Ma‘nā*) dan ungkapan (*lafz*) yang sebenarnya sangat Aristotelian dalam kajian linguistik, jurisprudensi, tafsir hingga hubungan antara *Ma‘nā* dengan realitas, sebagai wacana filsafat yang terdiri dari realitas empiris-indrawi (*maḥsūsāt*) dan realitas akal budi-rasional (*ma‘qūlāt*). Menurut ‘Alī Sami al-Naṣṣār terminologi *Ma‘nā* dapat ditarik secara metafisis dan logis kepada dua domain: *shakhsīyyah mu‘ayyanah* (sebagai entitas partikular), yaitu *Ma‘nā* yang ditarik dari *being* empiris secara terpisah dan *shakhsīyyah ‘āmmah* (sebagai entitas universal), yaitu *Ma‘nā* yang menyangkut ide-ide universal dan abstrak. Dari perspektif logika, *Ma‘nā* bisa bersifat substansial (*dhātīyyah muqawwamah*) atau aksidensial (*‘araḍīyyah*) (al-Nassar 1967, 38). Menurut Frank, makna diartikan sebagai penyebab penentu adanya sesuatu. Lebih rinci ia mendefinisikan sebagai *the intrinsic causal determinant of thing’s being-so(e.g.) the actuality of the accident of motion in the subject is immediate causal determinant of its being-in-motion* (Wardani 2003, 57).

adanya kemanfaatan secara umum atau bahaya secara umum. Kesimpulan tersebut melalui persepsi akal sehat yang tidak tergantung pada adanya kodifikasi makna baik dalam adat maupun undang-undang. Dalam artian, tanpa melihat itu semua, akal sehat dapat mengidentifikasi bahwa dalam perbuatan tersebut terdapat nilai yang inheren yang menimbulkan *manfa'at* dan *mad}arat*. Misalnya, menurut akal sehat dimana pun berada, bahwa yang namanya keadilan itu pasti punya makna yang bermanfaat bagi umat manusia. Begitu juga sebaliknya, permusuhan itu mengandung makna yang membahayakan umat manusia ('Ashur 2001, 251).

Adapun makna yang bersifat *urf* yang umum adalah makna yang diambil dari data empirik (*mujarrabāt*) berupa adat kebiasaan. Dalam artian, makna tersebut diakui oleh masyarakat sebagai makna yang menimbulkan *maṣlaḥah* sehingga dipraktekkan secara berkelanjutan. Misalnya, berbuat baik (*iḥsān*) adalah perbuatan yang mengandung makna yang mendatangkan kemaslahatan dalam pergaulan masyarakat umum.

Dari kedua macam *maqāṣid sharī'ah* tersebut di atas, Ibn 'Āshūr memberikan kriteria yang dapat dibuat tolok ukur sebagai berikut: Pertama, pasti (*thābit*): makna tersebut dipastikan adanya atau keberadaan makna tersebut mendekati kepastian (*ẓann*). Seperti keadilan yang dapat dipastikan mengandung makna yang berimplikasi pada kemaslahatan. Dan sebaliknya, perseteruan juga dapat dipastikan

mengandung makna yang berimplikasi pada kesengsaraan. Adapun contoh makna yang mendekati kepastian adalah berbuat baik (*iḥsān*). Perbuatan baik tidak dapat dipastikan mengandung makna yang berimplikasi pada kemaslahatan. Kedua, jelas (*ẓāhir*): adanya makna tersebut sangat jelas sehingga tidak menimbulkan perbedaan ahli hukum. Seperti memelihara keturunan yang merupakan tujuan disyariatkannya pernikahan kepada umat manusia. Fungsi pernikahan sangat jelas di mata ahli hukum, untuk memelihara keturunan bukan yang lainnya seperti dengan model lesbi dan sodomi.

Ketiga, terukur (*muḍabit*): makna yang terkandung dalam perbuatan tersebut mempunyai ukuran yang pasti. Seperti disyariatkannya *ta'zir* dengan dipukulnya seorang peminum khamr ketika mabuk untuk melindungi akal. Karena ketika peminum mabuk dapat dipastikan akalnya tidak berfungsi. Keempat, konsisten (*muṭṭarid*): tidak ada perbedaan dalam penentuan makna baik perbedaan tersebut dipengaruhi oleh keadaan tempat dan zaman. Seperti diharuskan suami beragama Islam dan mampu menafkahi istri. Islam dan kemampuan nafkah adalah untuk merealisasikan *kafā'ah* yang disyaratkan dalam pernikahan. Dengan demikian, kapan saja dan di daerah mana saja, yang dimaksud *kafā'ah* atau tercapainya keserasian hubungan antara suami dan istri adalah Islam dan kemampuan nafkah.

Dalam operasionalisasi *qiyās*, Ibn ‘Ashūr juga memposisikan *maṣlahah* sebagai *maqāsid ‘āliyah*, dan pemeliharaan *kuliyāt al-khams* sebagai *maqāsid qarībah* yang bersifat *kuliyah*. Adapun sifat yang bersifat partikular (*juz’iyah*) disebut ‘*illat*. Menurut Ibn ‘Ashūr, hukum itu punya tiga lapisan sifat. Lapisan yang pertama dan yang terdekat adalah ‘*illat*. Dan lapisan yang terdekat kedua adalah pemeliharaan *kuliyāt al-khams*. Sedangkan lapisan yang terdekat ketiga adalah terciptanya kemaslahatan manusia. Dengan begitu, dasar *qiyās* tidak hanya berhenti pada ‘*illat* semata, seorang fakih juga harus mengidentifikasi adanya kesamaan *maqāsid qarībah* dan *maqāsid ‘āliyah* (‘Ashur 2001, 350).

Sebelum membahas fatwa sebagai aplikasi syariah, perlu penulis ketengahkan di sini pandangan Ibn ‘Ashūr tentang syariah itu sendiri. Syariah dipandang dan difahami sebagai tata-aturan yang universal dan dapat diterapkan di seluruh tempat dan segala zaman (*ṣāliḥun likuli makānin wa zamānin*). Pandangan ini memposisikan syariah bukan sebagai aturan legal-formal yang gagap terhadap perkembangan zaman, namun syari’ah dipahami sebagai tata-aturan yang mempunyai tujuan atau yang dinamakan *maqāsid al-sharī‘ah* yang bersifat universal yang dapat diejawantahkan dalam keadaan tempat dan zaman yang berbeda.

Tujuan syariah yang menjadi landasan dasar *tashrī‘* tersebut berupa Pemeliharaan agama, pemeliharaan

jiwa, pemeliharaan harta, pemeliharaan akal, dan pemeliharaan keturunan. Pemeliharaan agama adalah segala upaya perlindungan terhadap lima prinsip dasar atau disebut *kuliyāt al-khams* tersebut menjadi ruh dalam pemberlakuan syariah. Sedangkan terrealisasinya pemeliharaan terhadap lima hal yang bersifat pokok di atas disebut *maṣlahah*. Dan sebaliknya, jika pemeliharaan lima prinsip dasar tersebut tidak terealisasi, disebut *mafsadah*. Dengan demikian, adanya syariah yang selalu berpretensi untuk memelihara apa yang menjadi keniscayaan hidup manusia tentu selaras dengan kepentingan atau kemaslahatan umat manusia secara umum.

Maṣlahah adalah kondisi terealisasinya tujuan-tujuan syariah tersebut, bukan sekedar tercapainya kepentingan umat manusia yang mungkin hanya didasarkan pada kesenangan semata. Kalau hanya untuk merealisasikan kesenangan semata, tentu tidak membutuhkan syariah untuk mengaturnya karena seluruh umat manusia punya naluri untuk mendapatkannya. Maka, *maṣlahah* yang merupakan kondisi tercapainya tujuan syariah yang menjadi kepentingan umat manusia secara umum bukan hanya berkisar pada hal-hal yang bersifat fisiologis (kenikmatan fisik), bukan juga berkisar pada hal-hal yang bersifat psikis (kebahagiaan), melainkan juga menyentuh level tertinggi yaitu bersifat etis. Sehingga kemaslahatan yang diproyeksikan oleh syariah Islam dapat memadukan unsur lahir dan batin.

Lebih dari itu, tercapainya kemaslahatan umat manusia acapkali menjadi bias dan seringkali ditafsirkan secara sepihak oleh sementara banyak orang, maka harus ada kepastian, kejelasan, ukuran yang dapat dijadikan pedoman semua orang. Dalam artian *maṣlaḥah* yang merupakan cermin dari tercapainya tujuan syariah harus dapat dipastikan bukan hanya praduga yang tidak ada dasarnya, harus jelas sehingga wujudnya *maṣlaḥah* ini dapat dipersepsi oleh kebanyakan orang dan *maṣlaḥah* dimaksud harus terukur sehingga dapat diidentifikasi terealisasi dan tidaknya *maqāṣid al-sharī'ah* ('Ashur 2001, 372-375).

Proses aplikasi hukum syariah terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, seperti mengoperasikan silogisme dengan memposisikan syariah sebagai premis minor (*muqadimah ṣuḡhrā*) dan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat sebagai premis mayor (*muqadimah kubrā*) yang kemudian melahirkan kesimpulan yang berupa hukum *taṭbīqī*. Dengan begitu, syariah harus bersifat universal (*kulliyāt*) dan persoalan baru yang dihadapi oleh masyarakat bersifat partikular (*juz'īyyāt*) sehingga persoalan-persoalan tersebut dapat dimasukkan dalam universalitas syariah. Dan akhirnya dapat diambil kesimpulannya (*natījah*) ('Ashur 2001, 214-215).

Ibn 'Ashūr mengajukan dua cara agar syariah dapat cocok di setiap zaman dan pada seluruh tempat. Cara yang pertama, dengan melakukan *ta'wīl* terhadap lahiriyah hukum. Dengan

begitu, syariah yang bersifat universal dapat disesuaikan atau cocok terhadap segala kondisi yang ada tanpa adanya kesulitan. Adapun cara yang kedua adalah adat kebiasaan umat harus menerima pembentukan yang sesuai dengan ajaran Islam tanpa adanya kesulitan yang dialami masyarakat, sehingga terjadi perubahan kebiasaan tanpa menimbulkan kesulitan yang berarti. Maka tidak patut jika kesesuaian syariah dengan manusia diartikan dengan keharusan umat manusia mengikuti kondisi umat tertentu seperti kondisi bangsa Arab pada waktu legislasi (*tashrī'*), dan tidak patut juga jika umat manusia harus mengikuti hukum-hukum yang bersifat partikular. Seandainya itu terjadi, maka kesesuaian syariah dengan kondisi umat manusia bercampur dengan kesulitan-kesulitan. Dengan begitu, jelas sudah bahwa kesesuaian syariah terhadap segala zaman itu dikarenakan syariah bersifat universal dan mengandung *maṣlaḥah* ('Ashur 2001, 323-326).

Metode *Istinbāḥ* Hukum Dalam Fatwa

Untuk memudahkan kerja aplikasi syariah yang bersifat universal, Ibn 'Ashūr memberikan metode pengambilan keputusan hukum dalam fatwa terhadap persoalan yang sedang dihadapi masyarakat.

Kalau dilihat dari vitalnya *maqāṣid al-sharī'ah*, dalam keseluruhan gagasan Ibn 'Ashūr, tentu tidak salah jika metode yang digunakan adalah metode *maqāṣidi*. Fatwa merupakan

aplikasi syariah yang universal, yang selalu berorientasi pada kemaslahatan umat manusia, maka seorang mufti dalam menghadapi persoalan, terlebih dahulu diwajibkan mempunyai pengetahuan tentang *maqāsid al-sharī‘ah*.

Secara detail, untuk mencapai pada kesimpulan hukum yang sesuai dengan dinamika kemaslahatan umat, maka Ibn ‘Ashūr merekomendasikan beberapa metode sebagai berikut:

Pertama, metode *bayāni*. Dalam fase ini seorang mufti terlebih dulu merujuk diktum-diktum syariah dengan menggunakan bantuan ilmu usul fikih yang lebih banyak berurusan dengan persoalan-persoalan bahasa yang terkandung dalam *al-Qur‘ān* dan *al-Ḥadīth*. Analisis ini harus dilakukan pertama kali oleh seorang mufti, untuk mengetahui kepastian tentang diktum-diktum syariah sebagai *manqūlan shar‘an*. Ini penting dilakukan untuk menghadapi sumber hukum yang semuanya tidak *qaṭ‘iyyah al-wurūd*, agar mufti tidak ragu dalam memberikan fatwa tentang hukum yang didasarkan pada diktum-diktum syariah.

Kedua, metode *tarjīhi*. Operasionalisasi metode ini dengan menganalisis adanya kontradiksi dalam diktum-diktum syariah (*ta‘arūḍ al-adillah*) sehingga mufti terbebas dari keraguan dalam menghadapi adanya perubahan dalam hukum (*naskh*), dan sebagainya. Dalam tahap ini *maqāsid al-sharī‘ah* dapat digunakan untuk

menakar kesahihan hadīth, athar, dan pendapat ulama.

Ketiga, metode *qiyāsi*. Seorang mufti menganalisis adanya ‘*illat* atau alasan di balik hukum yang tertera dalam syariah. Langkah ini ditempuh untuk mengantisipasi persoalan-persoalan baru yang status hukumnya dapat disamakan dengan yang ada dalam syariah, tentunya dengan menggunakan prosedur *masālik al-‘illah*. Adapun fungsi *maqāsid al-sharī‘ah* dalam proses analogi ini adalah untuk menakar kesesuaian alasan hukum dengan tujuan hukum dan untuk memunculkan alasan-alasan hukum yang kebetulan tidak dijelaskan dalam syariah. Proses pencarian ‘*illat* di sini merupakan langkah pertama yang harus ditempuh seorang mufti sebelum kemudian dikorelasikan dengan *maqāsid al-sharī‘ah*, sehingga keputusan hukum benar-benar menyentuh pada kemaslahatan umat manusia.

Keempat, metode *maqāṣidi*. Dengan metode ini, seorang mufti mengkreasi hukum yang murni didasarkan pada pertimbangan realisasi pemeliharaan *maqāsid al-sharī‘ah*. Langkah ini perlu diambil oleh seorang mufti jika menghadapi persoalan-persoalan baru yang sedang dihadapi masyarakat. Mufti tidak perlu ragu-ragu untuk menjalankan prosedur terakhir ini jika mufti sudah melakukan serangkaian analisis yang telah digariskan.

Kelima, metode *ta‘abudi*. Metode terakhir ini dilakukan manakala seorang mufti tidak lagi mengetahui

alasan di balik hukum yang ada. Dengan demikian, seorang mufti menyerahkan kepada aturan yang ada.

Setelah itu, seorang mufti harus memberikan hukum terhadap persoalan yang dihadapi. Jika suatu perkara tersebut tidak mengandung *maṣlahah lāzimah* yaitu *maṣlahah* yang ditimbulkan merupakan kekhususan substansi atau *mafsadah mu'tabarah* yaitu *mafsadah* yang timbul merupakan akibat dari tidak terealisasinya *maqāsid al-sharī'ah*, maka suatu perkara tersebut diberikan hukum *mubāh*. Namun jika suatu perkara tersebut mengandung *maṣlahah* baik pada tingkatan *darūriyah* maupun *ḥājīyah* bagi seluruh manusia, maka hukumnya *wājib*. Dan sebaliknya, jika suatu perkara tersebut terlihat dengan jelas mengandung *mafsadah mu'tabarah*, maka status hukumnya *ḥarām*.

Kriteria *Maṣlahah* dan Implikasi Hukum

Ibn 'Ashūr mengkatagorikan *maṣlahah* dalam beberapa tingkatan yang menjadi pedoman bagi seorang fakih:

Pertama, manfaat dan *maḍarat* yang *muḥaqqaqan* dan *muṭṭaridan*. Misalnya adanya udara bermanfaat bagi umat manusia dan perbuatan membakar tanaman tanpa sepengetahuan pemiliknya dengan tujuan merusak adalah membahayakan bagi pemiliknya. Dalam permasalahan adanya udara, tidak ada sesuatu yang membahayakan

bagi umat manusia. Begitu juga, perbuatan membakar tanaman tidak pernah bermanfaat bagi pemiliknya. Katagori pertama sesuai dengan definisi yang diberikan Ibn 'Ashūr tentang *maṣlahah* yang bersifat abadi ('Ashur 2001, 283).

Kedua, manfaat atau *maḍarat* bersifat umum dan jelas. Dalam kasus ini, yang didahulukan adalah manfaat atau *maḍarat* yang umum dan jelas dari pada manfaat atau *maḍarat* yang khusus dan tidak jelas. Seperti menyelamatkan orang yang tenggelam padahal tindakan penyelamatan dapat membahayakan orang yang menolong. Karena bahaya tersebut kalau dikorelasikan dengan kemaslahatan tidak boleh diapresiasi walaupun mungkin adanya.

Ketiga, manfaat atau *maḍarat* diperkuat dengan nilai lain sejenis. Dalam kasus ini, yang didahulukan adalah manfaat atau *maḍarat* yang diperkuat dengan nilai lain yang sejenis daripada manfaat atau *maḍarat* yang tidak diperkuat dengan nilai lain yang sejenis. Misalnya atas nama keadilan, seorang yang merusak barang pinjaman dengan sengaja harus bertanggungjawab walaupun itu menyengsarakan.

Keempat, salah satu dari manfaat atau *maḍarat* bersifat *munḍabiṭ* dan *muḍtarib*. Begitu juga dalam katagori ini, manfaat atau *maḍarat* yang *munḍabiṭ* lebih didahulukan daripada manfaat atau *maḍarat* yang *muḍtarib*. Misalnya bahaya yang muncul kalau seseorang melakukan *khīṭbah* terhadap perempuan yang sudah di *khīṭbah* orang

lain. Bahaya yang terukur jikalau perempuan sudah ada kecocokan dengan orang pertama yang meng*khitbah*. Namun jika perempuan tidak ada kecocokan, maka orang kedua diperbolehkan melakukan *khitbah*.

Selain katagori di atas, ada gambaran lain tentang suatu perbuatan yang madharatnya tidak mungkin dihindarkan dan manfaatnya dapat dihindarkan dengan adanya penggantian lewat media lain, maka dalam kasus ini, Ibn ‘Ashūr memberikan solusi untuk mendahulukan *maḍarat* nya dari pada manfaatnya. Untuk mengetahui *maṣlahah* atau tidak dalam suatu tindakan, maka Ibn ‘Ashūr merekomendasikan metode yaitu metode *sabr wa-taqṣīm* (pengujian dan pembagian) (‘Ashur 2001, 286).⁴

Berdasarkan adanya *maṣlahah* jika terealisasinya pemeliharaan tujuan syariah, maka operasionalisasi metode untuk mendapatkan kemaslahatan

⁴Metode ini sama dengan metode residu yang dikembangkan oleh Jhon Stuart Mill dalam *A System of Logic* yang berintikan justifikasi dengan eliminasi. Stuart Mill merumuskan metode residu ini dengan kata-kata berikut: *Subduct from any phenomenon such part as is known by previous inductions to be the effect of certain antecedents, and the residu of the phenomenon is the effect of the remaining antecedents*. Metode ini digunakan ketika penentuan kondisi yang relevan diperoleh melalui pengungkapan kondisi-kondisi lain yang tidak relevan. Gagasanya disini adalah mengeluarkan sebab-sebab yang mungkin atas terjadinya fenomena dengan menunjukkan bahwa sebab-sebab itu merupakan sebab fenomena lain yang terkait dengannya. Metode ini memiliki struktur sebagai berikut : (ABC---XYZ), B adalah sebab terjadinya Y, C adalah sebab terjadinya Z, maka, A adalah sebab terjadinya X (Safi 2001, 156).

dimaksud harus melalui tiga tahap. Tahap pertama, mencari illat suatu hukum tertentu dengan menggunakan metode di atas, kemudian dikorelasikan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* yang memenuhi persyaratan di atas, kemudian barulah diketahui status hukum tindakan (wajib dan sunnah) tersebut untuk mendatangkan *maṣlahah* atau sebaliknya untuk menghindari *mafsadah*.

Dalam pencarian ‘*illat*, seorang fakih akan terhenti jika menemukan ‘*illat* yang *munāsib* (pantas) dengan status hukum suatu tindakan, namun dalam penentuan ada dan tidaknya *maṣlahah*, seorang faqih harus mengkorelasikan seluruh sifat yang ada dalam tindakan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* melalui cara *al-sabr wa-al-taqṣīm*. Kalau seorang fakih sudah menemukan kesesuaian antara sifat dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*, maka seorang fakih harus berhenti, karena dengan ditemukannya kesesuaian antara sifat tindakan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*, dengan sendirinya *maṣlahah* dan *mafsadah* sudah nampak (‘Ashur 2001, 348).

Mengingat pada proyeksi Ibn ‘Ashūr terhadap ‘*ilm maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai ilmu yang independen, maka beliau juga mendevinisikan macam-macam hukum sebagai berikut: Hukum wajib adalah suatu perkara yang mengandung *maṣlahah* secara umum baik dalam tingkatan *ḍarūriyah* maupun *ḥājjiyah*. Hukum Haram adalah suatu perkara yang mengandung *mafsadah mu‘tabarah*. Hukum Mubah adalah

suatu perkara yang tidak mengandung *maṣlahah lāzimah*; *maṣlahah* yang menjadi kekhususan perkara tersebut dan *mafsadah mu'tabarah*; mafsadah yang ditimbulkan dikarenakan tidak terealisasinya *maqāṣid al-sharī'ah* yang bersifat pasti (*thābit*), jelas (*wāḍih*), konsisten (*muṭṭarid*), terukur (*munḍabīṭ*) ('Ashur 2001, 322).

Menakar *Maṣlahah* dan *Mafsadah* Produk Fatwa

Untuk menentukan *maṣlahah* dan *mafsadah* bunga bank yang sudah difatwakan oleh masing-masing lembaga fatwa di Indonesia, sudah barang tentu, harus menggunakan metoda atau cara yang direkomendasikan oleh Ibn 'Ashūr yaitu metode residu atau *al-sabr wa taqsīm*.

Operasionalisasi metode tersebut sangat penting, mengingat fungsi *maṣlahah* menurut Ibn 'Ashūr hanya untuk melestarikan tujuan-tujuan syariat yang sudah digariskan bukan *maṣlahah* secara umum yang tidak terkait dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Di samping itu, *maṣlahah* yang diartikan sebagai terealisasinya *maqāṣid al-sharī'ah* harus memenuhi beberapa persyaratan yang sudah digariskan di atas.

Menurut Kasmir (pakar ilmu perbankan di Indonesia), bunga bank adalah balas jasa yang diberikan oleh bank yang berdasarkan prinsip konvensional kepada nasabah yang membeli atau menjual produknya. Di samping itu, bunga juga diartikan

sebagai harga yang harus dibayar kepada nasabah yang menyimpan dana dengan yang harus dibayar oleh nasabah kepada bank (bagi yang mendapat pinjaman) (Mubarok 2004, 20). Adapun fungsi bunga bank dalam perekonomian modern bukan hanya menjadi sumber penghasilan bagi bank, melainkan juga berfungsi sebagai alat politik perekonomian Negara untuk kesejahteraan umat. Besar kecilnya bunga di atur oleh undang-undang dengan tujuan untuk mencegah kemungkinan terjadinya eksploitasi pihak yang kuat terhadap pihak yang lemah atau pihak bank terhadap nasabah (Mubarok 2004, 24).

Kebijakan penentuan besar-kecilnya bunga dipengaruhi oleh diantaranya; besarnya bunga simpanan dan tingkat inflasi yang diperkirakan. Adanya faktor inflasi sebagai faktor penentuan bunga bank adalah untuk menjaga agar nilai riil uang yang dimiliki suatu bank tidak menurun. Sebagai gambarannya adalah suatu bank tertentu meminjamkan uang 1 juta kepada nasabah yang akan dikembalikan satu tahun ke depan. Selama satu tahun ternyata terjadi inflasi sebesar 10% sehingga nilai nominal uang tahun depan yang sebesar 1 juta, sebenarnya hanya memiliki nilai riil sebesar Rp. 900.000,-. Dengan kata lain, ketika suatu bank tersebut memberikan pinjaman 1 juta kepada nasabah pada hari ini kemudian dikembalikan sebesar 1 juta juga di tahun depan, maka secara tidak langsung ada unsur kezaliman (W n.d., 126).

Salah satu tujuan syariah adalah *ḥifẓ al-māl* yang berarti menjaga harta umat manusia dari kerusakan dan perpindahan harta kepada orang lain tanpa imbalan ('Ashur 2001, 304). Lebih lanjut Ibn 'Āshūr menjelaskan secara rinci tujuan syariah tersebut sebagai berikut:

Pertama, terjadinya perputaran harta diantara umat manusia dengan jalan benar; jalan yang tidak memberatkan pelakunya ('Ashur 2001, 456-466). Tujuan di atas agar transaksi barang atau keuangan tidak hanya bergulir pada orang-orang tertentu saja yang teridentifikasi sebagai orang-orang kaya. Sebagai penunjang atas perputaran harta dimaksud, sudah sewajarnya jika dalam transaksi barang atau keuangan diberikan kemudahan. Salah satunya adalah mengunggulkan aspek *maṣlahah* daripada aspek *mafsadah* yang disinyalir tidak signifikan berpengaruh pada tujuan di atas ('Ashur 2001, 469). Tujuan kedua adalah kejelasan harta yang diperoleh seseorang. Maksud kejelasan harta di sini adalah menjauhkan harta dari bahaya dan perselisihan. Sebagai contohnya adalah segala transaksi yang dijalankan umat manusia harus dipersaksikan dan segala hutang piutang harus disertai jaminan ('Ashur 2001, 477).

Tujuan ketiga adalah kokohnya harta. Pengertian kokohnya harta adalah kokohnya kepemilikan harta seseorang yang perolehannya dengan cara yang tidak dilarang dan tidak dengan perselisihan ('Ashur 2001, 474). Tujuan

keempat adalah keadilan dalam harta. Pengertian keadilan dalam harta adalah cara perolehannya tidak dilalui lewat kezaliman yang indikatornya adalah melalui perawatan transaksi yang dapat menimbulkan bahaya dan penolakan terhadap transaksi yang dapat menimbulkan kemaslahatan umum ('Ashur 2001, 477).

Untuk menganalisa status hukum bunga bank yang saat ini masih menjadi tradisi perbankan umum, terlebih dahulu mengidentifikasi sifat-sifat yang melekat pada bunga bank yang kemungkinan menjadi alasan fatwa tersebut. Sifat-sifat yang melekat pada bunga bank adalah tambahan uang selain pinjaman pokok, memberatkan nasabah atau eksploitasi. Jika dalam perbankan konvensional, transaksi nasabah dengan pihak bank, khususnya peminjaman, tentu nasabah akan mengembalikan uang yang dipinjam beserta bunga yang dibebankan pada nasabah sesuai dengan peraturan undang-undang. Dengan demikian pihak nasabah harus mengembalikan uang yang dipinjam dan uang yang teridentifikasi sebagai bunganya.

Dalam dunia perbankan, penambahan jumlah uang yang dibebankan pada nasabah tentu sudah biasa, misalnya penambahan untuk biaya operasional perbankan, penambahan uang sebagai langkah antisipasi terjadinya inflasi yang sering terjadi dalam sistem perekonomian kita, dan tidak lupa untuk kepentingan perbankan sendiri. Belum lagi, jika keuntungan dari bunga tersebut

akhirnya juga dikembalikan pada rakyat secara umum.

Kalau dihubungkan dengan konsep masalah Ibn Āshūr yang fokusnya untuk menjaga tujuan syariah berupa *hifd al-māl*, tentu harus dikorelasikan dengan seluruh tujuan syariah yang sudah digariskan oleh Ibn Āshūr dalam rangka pemeliharaan harta umat manusia. Hubungan tambahan uang dengan aspek kemudahan perpindahan harta ke orang banyak tentu tidak bersifat negatif. Dalam arti tambahan uang yang dibebankan oleh nasabah tidak mengakibatkan terjadinya kemandekan perputaran harta dari awalnya orang-orang tertentu kepada orang banyak yang membutuhkan. Karena sudah diketahui, tambahan uang tersebut peruntukannya sangat jelas.

Adapun hubungannya dengan kejelasan harta, bunga yang diterapkan oleh perbankan konvensional diterapkan dengan transparan. Dalam arti seorang nasabah ketika memilih produk perbankan berupa pinjaman, status bunga sudah dipersaksikan oleh kedua belah pihak, agar nanti tidak ada permasalahan. Dengan begitu, seorang nasabah tidak pernah dipaksa oleh perbankan untuk mengambil skema pinjaman dan tentunya nasabah mempunyai banyak pilihan untuk menentukan jadi dan tidaknya transaksi dimaksud. Sedangkan aspek keadilan dalam harta, transaksi pinjaman dengan bunga tidak pernah menggunakan cara-cara yang mengarah pada kezaliman, baik yang dilakukan oleh nasabah atau

perbankan. Dalam kondisi perekonomian yang sering terjadi inflasi, tentu dapat dikatakan kezaliman nasabah kepada perbankan jika uang yang dipinjam dikembalikan dengan jumlah yang sama dalam nominalnya. Begitu juga sebuah kezaliman, jika untuk merangsang perekonomian masyarakat yang kurang sejahtera, perbankan menerapkan pinjaman dengan bunga yang tinggi.

Untuk aspek kekalnya harta, transaksi dengan memakai bunga (tambahan dari pokok pinjaman) harus dijalankan dengan cara-cara yang dilarang oleh agama. Secara umum, ulama mengkaitkan permasalahan bunga bank dengan riba yang dilarang oleh syariat. Dalam arti bunga bank diharamkan karena disamakan dengan riba yang artinya adalah tambahan tanpa imbalan (*ziyādah bilā 'iwaḍ*). Menurut hemat penulis, penentuan bunga yang sejak awal transaksi sudah diberitahukan kepada nasabah tidak dapat dikatakan sebagai tambahan tanpa imbalan karena memang sejak awal adanya bunga direncanakan untuk sebagai balas jasa atas modal yang dikucurkan terhadap nasabah-nasabah perbankan. Sangat beda dengan riba yang adanya tambahan bersifat insidental ketika penghutang tidak mampu membayar ketika jatuh tempo, dengan demikian tambahan sejak awal bukan dimaksudkan sebagai balas jasa atas modal yang diberikan namun lebih banyak dipengaruhi oleh faktor penangguhan pembayaran (*ziyādat al-ajal*) (Mubarok 2004, 35).

Adapun sifat yang melekat berikutnya adalah bunga bersifat eksploitatif. Maksud eksploitatif adalah adanya pemerasan atau penarikan keuntungan yang tidak wajar oleh pihak bank terhadap nasabah melalui instrumen bunga. Menurut hemat penulis, sifat ini adalah satu-satunya sifat yang dapat dipastikan mengakibatkan tidak terealisasinya tujuan syariah berupa *hifz al-māl* beserta aspek-aspeknya. Bunga yang eksploitatif tersebut tentu dapat dipastikan mengakibatkan terjadinya kemandekan perputaran harta di antara orang banyak yang membutuhkan, dan kejelasan harta yang walaupun dijalankan melalui transaksi yang transparan dikarenakan nasabah merasa diperas oleh pihak bank. Akibat yang ditimbulkan tersebut tidak diperdebatkan ulama dan akan berlaku pada seluruh tempat.

Sedangkan kalau dihubungkan dengan aspek keadilan dalam harta, tentu harus dilihat bunga yang diterapkan di perbankan konvensional selama ini. Untuk mengetahui kezaliman dalam transaksi ber-bunga tersebut, tentu harus dibuktikan secara empirik seperti penelitian yang dilakukan Bank Indonesia.

Hasil penelitian menggambarkan bahwa kelompok responden yang dapat menerima bunga diterapkan dalam perbankan adalah sebanyak 58% untuk responden selain nasabah bank syariah dan 55% untuk total responden. Alasan yang dominan diutarakan antara lain: (1) bunga digunakan untuk merangsang

masyarakat dalam menyimpan uang di bank, (2) dalam ukuran yang wajar bunga diperbolehkan, (3) bunga sebagai balas jasa atas modal, dan (4) terpaksa karena tidak ada alternatif lainnya. Adapun prosentase masyarakat yang tidak setuju penerapan system bunga dalam perbankan sebanyak 42% untuk katagori non-nasabah bank syariah dan 45% untuk total responden. Adapun alasan yang diungkapkan adalah: (1) bunga bank merupakan riba, (2) bunga bank memberatkan nasabah, (3) adanya keragu-raguan posisi bunga dalam hukum agama yaitu antara halal dan haram (W n.d., 151).

Dengan demikian, eksploitatif yang menjadi sifat bunga bukan merupakan propesia substansial. Ini terbukti dari kenyataan lebih dari separuh jumlah responden yang menyetujui bunga diterapkan walaupun dengan berbagai alasan dan kurang dari separuh mengatakan tidak setuju walaupun dengan perbedaan alasan juga.

Adapun kalau dikorelasikan dengan aspek kekalnya harta dalam artian tidak bertentangan dengan syariah, tentu harus kembali pada larangan riba yang ada dalam al-Qur'an sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan riba dengan berlipat ganda”.(QS. Ali Imran [130]: 3).

Menurut hemat penulis, keharaman riba bertalian erat dengan tambahan yang berlipat-lipat. Kata *ضف* adalah jumlah yang sepadan dengan asalnya. Dengan begitu kalau dipraktekkan dalam hutang piutang, seorang nasabah perbankan harus mengembalikan pokok pinjaman beserta bunganya yang besarnya 100%. Praktek tersebut dulu dijalankan dengan ketentuan jika penghutang tidak belum dapat membayar sesuai perjanjian waktu, maka nasabah harus membayar tambahan sebesar 100% dengan kompensasi penangguhan jatu tempo, ketika tempo yang diberikan sudah lewat, maka penghutang harus mengemblikan sesuai dengan pokok pinjaman+bunganya dan seterusnya ('Ashur 2001, 85-86).

Memang banyak mufassir yang mengatakan bahwa berlipat-lipat tidak menjadi alasan diharamkannya riba, namun menurut hemat penulis, kepastian dan terukurnya akibat tambahan yang berlipat-lipat dalam hutang piutang akan menjadi jelas pada aspek dari tujuan syariah yang berupa *ḥifz al-māl*. Misalnya dengan prosentase bunga yang lebih dari 100% per tahun akan dapat dipastikan mengakibatkan kemandekan perputaran harta di antara orang banyak yang membutuhkan. Semua itu dikarenakan prosentase tersebut tidak lagi dapat menolong mereka dari lubang kemiskinan, namun justru akan menambah kemiskinan yang sudah ada atau terjerat dalam lingkaran kemiskinan.

Kesimpulan

Pengarusutamaan *socio-legal approach* dan *al-sabr wa-al-taqsīm method* dalam bingkai teori Maslahah Ibnu Asyur yang diterapkan dalam fatwa akan memberikan perspektif baru terkait pembacaan ulang status bunga bank konvensional yang patut diduga tidak bertentangan dengan argumentasi agama. Dan jika dihubungkan dengan klasifikasi hukum yang digariskan oleh Ibn Āshūr, tentu status haramnya bunga bank tidak tepat juga. Namun yang tepat adalah diberikannya status hukum *mubāḥ* terhadap bunga bank. Itu semua dikarenakan bunga bank tidak mengandung *maṣlahah lāzimah*; *maṣlahah* yang menjadi kekhususan perkara tersebut; manfaat yang ditimbulkan dari simpan-pinjam dengan skema bunga walaupun dapat memutus mata rantai kemiskinan, dapat dicarikan alternatif lain yang misalnya dengan skema bagi hasil dan sebagainya. Namun, bunga bank juga tidak mengandung *mafsadah mu'tabarah*; mafsadah yang ditimbulkan dikarenakan tidak terealisasinya *maqāṣid al-sharī'ah* yang bersifat pasti (*thābit*), jelas (*wāḍih*), konsisten (*muṭṭarid*), terukur (*munḍabit*); yakni mafsadah yang ditimbulkan oleh bunga bank tidak tergolong *mu'tabarah*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ashur, Ibn. *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah*. Oman: Dar al-Nafais, 2001.
- Ali, Zainudin. *Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- al-Nassar, 'Ali Sami. *Manahij al-Baith 'ind Mufakkir al-Islam wa al-Iktishaf al-Manhaj al-'Ilm fi al-'Alam al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967.
- al-Salam, Ibn Abd. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Juz 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat*, Juz 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- As-Syatibi. *Al-Muwafaqot fi Ushul al-Syariah, jilid I*. Kairo: Musthafa Muhammad, n.d.
- Bernard L. Tanya, Yoan N. Simanjuntak, Markus Y. Hage. *Teori Hukum (Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang Generasi)*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2013.
- Lily Rasjidi & I.B. Wyasa Putra, . *Hukum Sebagai Suatu Sistem*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.
- Mubarok, Jaih. *Perkembangan Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian W. Asmin, cet. ke-2. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- P3B, Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia, cet. ke-4*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Rato, Dominikus. "Realisme Hukum: Peradilan Adat dalam Perspektif Keadilan Sosial." *Jurnal Kajian Pembaharuan Hukum*, 2021: 286-308.
- Safi, Louay. *Ancangan Metodologi Alternatif; Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Schlegel, John Henry. *'Critical Legal Studies', A Companion to American Legal History*. 2013.
- Syairozi, Arwani. *Para Pionir Kajian Maqasid Syariah*. n.d. <http://www.fahmina.institute> Cirebon. Com. (accessed Juni 20, 2020).
- W, Ghafur. *Memahami Bunga Bank dan Riba ala Muslim Indonesia*. n.d.
- Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Yusuf, Anwar Sofiyudin. "Akar Pemikiran Realisme dalam Hukum Islam." *Asy-Syari'ah Vol. 16, No. 3*, 2014.
- Zahrah, Abu. *Ushul al-Fiqh, terj, Saifullah Maksum*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1958.