

REVITALISASI MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH: PEMBACAAN ULANG KONSEP KEWARISAN BEDA AGAMA

Wahid Ahtar Baihaqi

Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember
email: beself43@gmail.com

Abstract

Embryo of maqasid shari'ah as a value has emerged since the 3rd islamic century and recently transformed into an approach in the hands of al-Shatibi. Al-Shatibi's brilliant idea was more comprehensively developed so that becomes an approach to formulating Islamic law by contemporary Maqasidiyyun scholars who one of them is Yusuf Qardawi. In the case of inheritance of different religions, al-Qardawi opinionated that a Moslem can inherit treasure to non-Moslems, because of there is greater benefit in that *maslahah* dimension. In operations, al-Qardawi do *takwil* the hadith used by the majority of *fuqaha* (Islamic jurists), as the reason for the prohibition of inherit treasure due to different religions. The efforts of al-Qaradawi are classified in *tarjih bi al-maqasid al-shari'ah*, which emphasizes *maslahah* as the last consideration in the establishment of Islamic law. It means that, if the Islamic law can not realize *maslahah* as the final purpose, then it should switch to the other options which can bring on *maslahah*.

Abstrak

Embrio maqāsid shari'ah sebagai sebuah nilai telah muncul sejak abad 3 H dan baru bertransformasi menjadi sebuah pendekatan di tangan al-Shāṭibī. Ide brilian al-Shāṭibī itu kemudian dikembangkan lebih komprehensif sehingga menjadi sebuah pendekatan dalam merumuskan hukum Islam oleh ulama Maqāsidīyyūn kontemporer, salah satunya pakar hukum Islam adalah Yūsuf al-Qardāwī. Dalam permasalahan kewarisan beda agama, al-Qardāwī berpendapat bahwa seorang muslim dapat mewarisi harta non muslim, dengan alasan dimensi kemaşlahatan di dalamnya lebih besar. Karena mengambil harta tersebut lebih baik daripada membiarkan berada di tangan non muslim yang bisa digunakan dalam hal kemaksiatan atau membahayakan orang Islam. Dalam operasionalnya, al-Qardāwī melakukan *takwīl* terhadap *hadīth* yang digunakan oleh mayoritas *fuqaha* sebagai alasan larangan mewarisi disebabkan perbedaan agama. Upaya al-Qardāwī tersebut tergolong dalam *tarjih bi al-Maqāsid al-Shari'ah*, yang menekankan kemaşlahatan sebagai konsiderasi terakhir dalam penentuan hukum. Artinya, apabila suatu hukum tidak dapat merealisasikan kemaşlahatan sebagai tujuan akhir, maka harus beralih pada opsi yang dapat berdampak pada kemaşlahatan.

Keywords: revitalization, maqasid al-shari'ah, inheritance, different religions.

A. Pendahuluan

Uṣūl al-Fiqh sebagai salah satu disiplin keilmuan yang berfungsi untuk melahirkan hukum Islam memiliki peranan penting dalam melahirkan hukum Islam yang berorientasi pada kemaslahatan.¹ Demi upaya mewujudkan hukum Islam yang mampu merepresentasikan nilai-nilai shari‘at, para *uṣūliyyīn* telah mengkodifikasi dan mempolarisasi teori-teori yang dipraktikkan semenjak kenabian menjadi suatu konsep yang utuh. Proses kodifikasi ini dimulai oleh Imām al-Shāfi‘ī (150-204 H) dalam kitabnya *al-Risālah*.

Dalam metodologi hukum Islam, secara garis besar terdapat dua model penggalian hukum (*istinbāt al-ḥukm*) yang digunakan oleh para *uṣūliyyīn*. Pertama, metode yang mendudukan teks *naṣ-naṣ* hukum sebagai objek kajiannya dengan menggunakan pendekatan *qawā‘id lughawīyah* (kaidah semantik), metode ini bertujuan untuk menggali hukum yang tersirat dalam *naṣ*. Kedua, model penggalian hukum yang menjadikan akal sebagai alat bantu berdasarkan *qawā‘id al-uṣūliyah al-tashrī‘īyah* (kaidah dasar penetapan hukum)², metode ini bertujuan menggali hukum yang tidak disampaikan secara eksplisit dalam *naṣ*.

Penggunaan kedua metode tersebut dimaksudkan agar teori hukum Islam mampu merespon segala problematika hidup tanpa batas ruang dan waktu. Karena realitas yang terjadi di tengah-tengah masyarakat tidaklah terbatas, sedangkan *naṣ-naṣ* hukum sangat terbatas.³ Dengan hanya mengacu pada *naṣ* hukum niscaya segala problem umat Islam akan sulit terselesaikan. Oleh karena itu metode penggalian hukum dengan kaidah-kaidah dasar tersebut harus selalu diaktualisasikan agar mampu mewujudkan hukum Islam yang *rahmatan li al-‘alamīn*.

¹ Hukum Islam sebagai representasi dari kehendak Tuhan harus mampu melahirkan kemaslahatan yang teralisasi di setiap sendi-sendinya:

هُوَ أَجْتَبَنكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (QS. Al-Hajj: 78).

² Kaidah-kaidah dasar penetapan hukum Islam diformulasikan oleh para ahli uṣūl untuk menggali hukum yang tidak terdapat di dalam *naṣ* dengan metode *istiqra* ‘hukum-hukum *shara*’ dan *istiqra* ‘illah dan hikmah yang terkandung dalam penetapan sebuah hukum. Hal ini dimaksudkan agar penetapan sebuah hukum –yang tidak ada *naṣ* hukumnya– benar-benar merepresentasikan ajaran Islam yang membawa kemaslahatan dan keadilan bagi manusia. Abdul Wahab Kholāf, ‘*Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Indonesia: Haramayn, 2004), 197.

³ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, vol. 1 (Surabaya: Al-Hidāyah, t.t), 2.

Kaidah dasar dalam penetapan hukum Islam yang tetap aktual di tengah munculnya liberalisme metodologi penemuan hukum Islam adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Wacana menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis dalam berijtihad terus didengungkan oleh para cendekiawan muslim kontemporer. Agenda utamanya mengkritisi sekaligus mengkonstruksi model ijtihad yang semula hanya mengikuti implikasi tekstual (*dilālah al-naṣ*) menjadi mampu berkolaborasi dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Sehingga akan melahirkan hukum yang berdampak *maṣlahah* pada realitas kehidupan umat Islam.

Pendekatan hukum Islam dengan menggunakan basis *maqāṣid al-sharī'ah* berusaha mewujudkan hukum yang tidak hanya tunduk pada implikasi tekstual (*dilālah al-naṣ*), tetapi juga menghadirkan produk fiqh yang mendatangkan kemaṣlahatan riil. Karena itu sudah menjadi tugas *maqāṣidiyyūn* untuk mengkonstruksi cara kerja *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis ijtihad, mengubahnya dari konsep nilai menjadi sebuah pendekatan. Menafikan cara kerja *maqāṣid al-sharī'ah* sama halnya dengan mengabaikan sisi kemaṣlahatan yang harus terealisasi dalam kepastian hukum.

Ide brilian menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah pendekatan dilakukan pertama kali oleh al-Shātībī (w. 790 H),⁴ salah seorang tokoh hukum Islam dari kalangan Mālikīyah. Namun kerja keras al-Shātībī kurang mendapat respons dari pakar hukum Islam setelahnya, baru beberapa abad kemudian konsep tersebut dikembangkan menjadi sebuah disiplin keilmuan yang independen oleh Ibn 'Ashūr yang hidup pada abad ke 18 M. Ini sekaligus menjadi titik awal kebangkitan *maqāṣid al-sharī'ah* di kalangan pakar hukum Islam.

Pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis dalam berijtihad semakin ramai diperbincangkan dikalangan intelektual muslim kontemporer seiring dengan berkembangnya permasalahan yang dihadapi umat Islam. Seperti kasus hak waris seorang muslim atas *tirkah* kerabatnya yang

⁴ *Maqāṣid al-sharī'ah* sebagai konsep nilai pada dasarnya telah muncul jauh sebelum masa al-Shātībī. Perjalanan *maqāṣid al-sharī'ah* telah dimulai semenjak abad ke 3 H dengan beberapa tokohnya seperti al-Hākim al-Tirmidhī, Abū Bakar al-Shaṣī, Abū Hasan al-Amīrī, Ibn Babawayh al-Qūnī. Pada abad ke 4 H datang imam al-Juwaynī, dan dilanjutkan oleh al-Ghazālī pada abad ke 5 H. Kemudian dilanjutkan oleh 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-salām dan al-Qarāfī pada abad ke 7 H. Perhatian ulama sebelum al-Shātībī terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* di atas belum mampu menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah pendekatan dalam upaya menemukan hukum Islam. di tangan al-Shātībī *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami perkembangan yang luar biasa, seolah ia mewujudkannya dari ketiadaan. Kreatifitas itu kemudian menjadikan al-Shātībī dikenal sebagai bapak pertama dari teori *maqāṣid al-sharī'ah*. Lihat Nova Burhanuddin dkk, *Gerbong Pemikiran Islam I; Mengenal Karya Monumental Usul Fikih Sejak Al-Syafi'i Hingga Al-Syaukani* (Mesir: an-Nahḍah Press, 2016), 190-197.

beragama non-muslim. Permasalahan tersebut menghadapkan pada dua opsi yang dilematis; membiarkan harta tersebut berada pada orang kafir dengan segala kemungkinan buruknya, atau melakukan reinterpretasi hukum Islam dengan segala konsiderasinya.

Mayoritas pakar hukum Islam klasik sepakat menjadikan perbedaan agama sebagai alasan penghalang mewarisi berdasarkan implikasi tekstual hadis *falā yarithu al-muslimu al-kāfira wa lā yarithu al-kāfiru al-muslima* (seorang muslim tidak dapat mewarisi harta non-muslim begitu pula non-muslim tidak dapat mewarisi orang muslim). Kendati demikian terdapat pendapat yang disampaikan oleh Muadh, Muawīyah, dan Ibn al-Musayyab tentang kebolehan seorang muslim mewarisi harta non-muslim sebagaimana kebolehan seorang muslim menikahi wanita ahlul kitāb.⁵

Konklusi dari *istinbāṭ al-ḥukm* yang hanya mengikuti kaidah semantik kerap kali akan melahirkan hukum Islam yang jauh dengan realitas karena bertentangan dengan nilai-nilai universal yang menjadi pondasi syariat. Padahal hukum Islam dengan realitas ibarat dua tali yang saling mengikat dan tidak dapat terpisahkan, bila keduanya saling berjauhan tentu ikatan tersebut melemah dan mustahil dapat menghadirkan hukum *for reality*.⁶

Dalam artikel ini penulis menengahkan kajian seputar pembacaan ulang terkait ketentuan hukum kewarisan beda agama dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* untuk mensinergikan teks dan realitas. Pendekatan *maqāṣid* dalam penelitian ini tidak difokuskan pada salah satu tokoh untuk memberikan refleksi yang utuh baik dari sisi sejarah maupun metodologis. Hal ini dikarenakan berdasarkan pengamatan penulis, *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan oleh tokoh *maqāṣid* kontemporer tidak dapat dilepaskan dari pondasi yang diletakkan oleh pendahulunya, khususnya al-Shātībī dan Ibn 'Ashūr. Dengan kata lain, kajian *maqāṣid* yang berkembang saat ini merupakan upaya pengembangan dari metodologi yang ada sebelumnya.

B. Maqāṣid al-Sharī'ah: Pengertian dan Sejarah Perkembangan

Istilah *maqāṣid al-sharī'ah* secara etimologi merupakan gabungan dari dua kata: *maqāṣid* (مقاصد) dan *sharī'ah* (الشريعة). Kata *maqāṣid* merupakan

⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol 3 (Bayrut: Dār al-Fath, tt), 348.

⁶ Ahmad Al-Raysūnī, *Al-Ijtihād; al-Naṣ, al-Wāqī', al-Maṣlaḥah* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2000), 59-60.

bentuk plural dari kata *maqṣad* (tujuan), derivasi dari kata kerja *qaṣada*. Menurut Ahmad Bu'ud kata *qaṣada* memiliki beberapa arti:⁷ jalan lurus (*istiḳāmah al-ṭarīq*),⁸ adil (*'adl*), mudah dan lurus (*sahl mustaqīm*)⁹, dan di tengah-tengah di antara dua tepi (*al-wasat bayn ṭarfayn*).¹⁰ Sementara kata *sharī'ah* memiliki arti sumber mata air yang digunakan oleh manusia untuk minum, pengairan, dan memberi minum hewan ternak. Dalam istilah orang Arab, kata *sharī'ah* digunakan untuk air yang mengalir tiada henti dan terlihat jelas.¹¹

Secara historis, istilah *maqāṣid al-sharī'ah* telah berkembang mulai dari definisi yang memiliki makna sederhana hingga menjadi sebuah definisi yang memiliki makna holistik. Pakar hukum Islam klasik –bahkan sampai Al-Shāḥibī selaku bapak pertama teori *maqāṣid al-sharī'ah*– tidak memberikan definisi konkrit tentang *maqāṣid al-sharī'ah*. Definisi yang mampu merefleksikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah pendekatan muncul setelah hadirnya Muhammad Ṭāhir ibn 'Ashūr dengan karya monumentalnya *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islamīyah*. Ia memberikan definisi sebagai berikut:¹²

Makna dan hikmah yang diperhatikan oleh *sharī'* di setiap ketetapan hukumnya atau sebagian besarnya. Hal ini tidak berlaku khusus pada jenis hukum *sharī'at* tertentu, sehingga masuk dalam cakupannya sifat-sifat, tujuan umum, dan makna

⁷ Ahmad Bu'ud, *Maqāṣid al-Sharī'ah; min al-naẓari ilā al-sulūk* (Meşir: Dār al-Salām, 2011), 13-14.

⁸ Seperti yang terdapat dalam QS. Al-Nahl: 9:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok, dan jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar).

⁹ Seperti yang terdapat dalam QS. Al-Taubah: 42:

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوْ آسْتَطَعْنَا خُرُوجًا مَعَكُمْ

يُكُونُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Kalau yang kamu serukan kepada mereka itu keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, pastilah mereka mengikutimu, tetapi tempat yang dituju itu amat jauh terasa oleh mereka, mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah: "Jikalau Kami sanggup tentulah Kami berangkat bersama-samamu." mereka membinaṣakan diri mereka sendiri dan Allah mengetahui bahwa Sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta.

¹⁰ Seperti yang terdapat dalam QS. Luqman: 19:

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

Dan sederhana lah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.

¹¹ Ahmad Bu'ud, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 15.

¹² Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamīyah* (Meşir: Dār al-Salām, 2016), 53.

yang diperhatikan dalam penentuan hukumnya, juga termasuk di dalamnya makna dan hikmah yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum.”¹³

Definisi yang dikemukakan oleh Ibn ‘Ashūr di atas sudah menunjukkan makna konkrit dan merujuk pada operasional. Ia juga menegaskan bahwa *maqāṣid sharī’ah* bisa bersifat umum di setiap ketetapan sharī’at atau juga bersifat khusus pada sharī’at tertentu, seperti dalam permasalahan muamalah. Lebih lanjut al-Fāṣī juga memberi definisi *maqāṣid al-sharī’ah* mencakup *maqāṣid* yang bersifat umum dan *maqāṣid* yang bersifat khusus, berikut:¹⁴ “...yang dimaksud dengan *maqāṣid al-sharī’ah* adalah tujuan sharī’at dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh *shāri’* pada setiap hukum-hukumnya.”¹⁵

Terlepas dari perbedaan redaksi yang dikemukakan oleh para *maqāṣidiyyūn* dalam mendefinisikan *maqāṣid al-sharī’ah*, mereka sepakat bahwa tujuan-tujuan sharī’at harus terealisasi di balik adanya sebuah kepastian hukum, baik hukum tersebut bersifat umum (*‘āmmah*) atau khusus (*khāṣah*). Sebagai sebuah tujuan akhir sharī’at, sudah seharusnya *maqāṣid al-sharī’ah* memiliki kedudukan yang urgen sebagai ukuran atau indikator benar-tidaknya suatu ketentuan hukum.¹⁶ Dengan kata lain, perumusan hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari tujuan-tujuan sharī’at – di samping implikasi tekstual (*dilālah al-naṣ*)– sebagai konsiderasinya.

Para *maqāṣidiyyūn* meyakini bahwa di setiap ketentuan-ketentuan sharī’at tidak dapat dilepaskan dari adanya tujuan-tujuan sharī’at yang membawa kemaṣlahatan bagi manusia. Karena itu dalam proses ijtihād – berbasis *maqāṣid al-sharī’ah*—selalu menuntut adanya pertimbangan kemaṣlahatan di dalamnya. Namun, para ahli *uṣūl* klasik kurang menaruh

¹³ Teks aslinya sebagai berikut:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

¹⁴ ‘Allāl al-Fāṣī, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah wa Makārimuhā* (Meşir: Dār al-Salām, 2013), 111.

¹⁵ Teks aslinya sebagai berikut:

المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه.

Selain itu, al-Fāṣī juga menambahkan *maqāṣid al-sharī’ah al-juz’i*, yakni pembahasan *maqāṣid* hukum yang bersifat partikular yang berada pada tiap-tiap bentuk sharī’at, seperti *maqāṣid* dalam hal pelarangan meminum khomr. Kendati demikian, dalam hal operasionalnya masuk dalam kategori cakupan *maqāṣid al-khāṣah*. Lihat Nova Burhanuddin dkk, *Gerbang Pemikiran Islam II; Mengenal Ide Brilian Tokoh Maqāṣid sharī’ah Kontemporer* (Meşir: an-Nahḍah Press, 2016), 38.

¹⁶ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqāṣid Al-Sharī’ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 184.

perhatian dan cenderung memposisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai 'nilai tambah' yang tersirat di balik sebuah hukum Tuhan. Hal ini disinyalir oleh al-Shāṭibī sebagai salah satu faktor penyebab banyaknya perselisihan pendapat di kalangan ulama klasik.¹⁷ Oleh karena itu lebih lanjut al-Shāṭibī memberikan syarat mampu menguasai *maqāṣid al-sharī'ah* dengan baik untuk menjadi mujtahid. Langkah tersebut kemudian dilanjutkan oleh Ibn 'Ashūr, 'Allāl al-Fāsī dan para *maqāṣidiyyūn* kontemporer.

Secara historis, *maqāṣid shari'ah* dapat dipetakan menjadi dua masa. Pertama masa kemunculan *maqāṣid* dalam kajian hukum Islam. Pada masa ini *maqāṣid* tumbuh dan berkembang menjadi kerangka nilai yang tersirat di balik ketetapan-ketetapan hukum Islam. Masa ini disinyalir muncul semenjak abad ke 3 H dengan beberapa tokohnya: al-Hākim al-Tirmidhī, Abū Bakar al-Shasī, Abu Hasan al-Amirī, Ibn Babawayh al-Qūmī hingga pada puncaknya muncul Imam Al-Juwaynī dan Al-Ghazālī.¹⁸ Kedua masa pergeseran *maqāṣid shari'ah* dari konsep nilai menjadi sebuah pendekatan. Evolusi *maqāṣid* dalam kajian metodologi hukum Islam diprakarsai oleh al-Shāṭibī dengan *masterpiece*-nya Al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Sharī'ah.

Dalam kitabnya *al-Muwāfaqat*, al-Shāṭibī memberi ruang diskusi yang besar terkait pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* pada bagian ketiga. Intensitas al-Shāṭibī dalam mendiskusikan *maqāṣid* menurut Jāser 'Audah telah menghasil tiga gagasan fundamental yang belum pernah dilakukan oleh pakar hukum Islam sebelumnya. Pertama, al-Shāṭibī berhasil menggeser pemahaman *maqāṣid* menjadi dasar-dasar hukum Islam yang sebelumnya menjadi bagian dari *maṣlaḥat al-mursalah*.¹⁹

Kedua, al-Shāṭibī menggeser pemahaman hikmah yang semula di balik hukum menjadi dasar bagi hukum. Al-Shāṭibī merubah paradigma dalam memahami dalil *kullī* (umum) dan memosisikannya di atas dalil *juz'ī* (parsial), sehingga apabila terjadi pertentangan maka dalil *kullī* lebih diutamakan. Ketiga, al-Shāṭibī berhasil memberi kemantapan riset induktif

¹⁷ Ibid., 184-185.

¹⁸ Perkembangan *maqāṣid* pada masa ini pada puncaknya berada di tangan Al-Juwaynī dan Al-Ghazālī. Pemikiran Al-Juwaynī dapat dilihat dalam kitabnya Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh dan Ghiyāth al-Umam, sementara pemikiran al-Ghazālī dapat merujuk pada kitabnya Shifā' al-Ghāfil dan al-Mustaṣfā. Pada masa ini perkembangan *maqāṣid* meliputi klasifikasi maṣlaḥat (*darūriyah*, *hāfiyah*, dan *taḥṣīniyah*), dan munculnya istilah *maqṣūd al-shar'* (tujuan-tujuan shara') yang meliputi menjaga agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*).

¹⁹ Jāser 'Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Sharī'ah*, Terjm. Rosidin dkk (Bandung: Mizan, 2015), 55.

(*istiqra'*) yang ia gunakan dalam menyimpulkan *maqāṣid* berdasarkan beberapa dalil yang menjadi pertimbangannya.²⁰

Setelah masa al-Shāṭibī, *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami ke-vakuman yang cukup lama hingga masa Ṭāhir ibn 'Ashūr pada abad ke 18 M. Dalam upaya merevitalisasi *maqāṣid al-sharī'ah*, Ibn 'Ashūr mengembangkan ide brilian al-Shāṭibī dengan menguatkan kualitas dalil *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis dalam berijtihad. Pertama, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berstatus *qat'ī* bila ditetapkan berdasarkan tiga prosedur dari tiga hal berikut; 1) diperoleh dari makna eksplisit teks *shar'* yang tidak multi-tafsir 2) dihasilkan dari proses induksi sekumpulan dalil-dalil *shar'* 3) kemaṣlahatan yang bila diabaikan akan membahayakan umat berdasarkan nalar logis. Kedua, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat berstatus *ẓannī* bila dihasilkan dari proses induksi yang bersifat praduga, atau kemaṣlahatan yang ada bersifat praduga. Ketiga, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat bersifat *wahmī* bila dihasilkan hanya berdasarkan praduga yang tidak memiliki landasan dalil-dalil *shar'* yang *mu'tabar*.²¹

Kehadiran Ibn 'Ashūr -dengan segala pemikirannya-²² dalam dunia *maqāṣid al-sharī'ah* telah memberikan spirit serta harapan baru akan revitalisasi maṣlahat sebagai tujuan akhir dari ijtihad. Kekuatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang mampu menyamai ijtihad *mainstream (dilālah al-naṣ)* semakin menguatkan eksistensi konsep *ijtihad-maqāṣid* dalam ruang lingkup keilmuan Islam. *Maqāṣid al-sharī'ah* tidak lagi dipandang sebagai 'nilai tambah' yang ada di balik sebuah hukum, melainkan indikator penentu kebenaran sebuah hukum sebagaimana implikasi tekstual (*dilālah al-naṣ*).

Di tengah gejolak spirit yang diciptakan oleh Ibn 'Ashūr, para *maqāṣidiyyūn* kontemporer mulai melakukan reinterpretasi pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* yang dibawa oleh al-Shāṭibī dan Ibn 'Ashūr. Dalam upaya mengembangkan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, Jamal al-Dīn 'Aḥīyyah (1928 M) hadir dengan pembaharuan *maqāṣid ḍarurī* yang dimasukkan ke dalam empat ruang gerak,²³ *maqāṣid al-sharī'ah* dalam ruang individu,²⁴

²⁰ Jāser 'Audah, *Membumikan Hukum Islam*, 55.

²¹ Nova Burhanuddin dkk, *Gerbong Pemikiran Islam II*, 39.

²² Selain memperkuat kehujjahan *maqāṣid sharī'ah* sebagai basis ijtihad, Ibn 'Ashūr sebagai bapak *maqāṣid al-sharī'ah* kedua juga berhasil memasukkan asas *hurriyyah* (kebebasan), *al-musāwah* (egaliter), *fiṭrah* (kesucian), *samāḥah* (toleransi), dan *al-haq* (kebenaran) ke dalam konsep *maqāṣid al-sharī'ah*.

²³ Nova Burhanuddin dkk, *Gerbong Pemikiran Islam II*, 86.

maqāṣid al-sharī'ah dalam ruang keluarga,²⁵ *maqāṣid al-sharī'ah* dalam ruang lingkup umat,²⁶ dan *maqāṣid al-sharī'ah* untuk kemanusiaan.²⁷

Upaya lain yang dilakukan oleh para *maqāṣidiyyūn* dalam mereformasi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah merekonstruksi *uṣūl al-khamsah* dengan istilah baru guna memperluas cakupan maknanya. Perubahan istilah *hiḏ al-'ird* menjadi *hiḏ karāmah al-insān* (menjaga kemuliaan manusia) untuk memperluas larangan melakukan penyiksaan baik pada badan, jiwa, maupun hak yang bersifat abstrak seperti kebebasan berpendapat. Perubahan istilah *hiḏ al-māl* menjadi *hiḏ al-milk* untuk memperluas makna harta sehingga mencakup hak milik kebendaan, hak milik pemikiran, dan hak lain yang berkaitan dengan kepemilikan.²⁸

Mengamati sejarah pergeseran *maqāṣid al-sharī'ah* dalam perjalanan sejarah teori hukum Islam klasik sampai kontemporer dapat kita pahami urgensi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam proses ijtihād. Kemaṣlahatan sebagai tujuan akhir yang harus terrealisasikan disetiap hukum shari'ah menjadi satu cara untuk mengkomunaksikan hukum Tuhan dengan kemanusiaan.

C. Maqāṣid al-sharī'ah: Tata Kerja Operasional

Ulama *maqāṣidiyyūn* meyakini *maqāṣid al-sharī'ah*—yang menjadi penghubung maksud tuhan dengan *af'āl al-mukallaf*—untuk merealisasikan maṣlahat sebagai tujuan akhir dari adanya kepastian hukum, baik yang bersifat khusus (*khāssah*) maupun umum (*'āmmah*). Ketentuan-ketentuan

²⁴ *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam ruang lingkup individu meliputi; *hiḏ al-nafs* (menjaga jiwa), *i'tibār al-'aql* (memberdayakan akal), *hiḏ al-tadayyun* (menjaga keberagamaan), *hiḏ al-'ird* (menjaga harga diri/kehormatan), *hiḏ al-māl* (menjaga harta).

²⁵ *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam ruang lingkup keluarga meliputi; *tanzīm al-'alaqah bayn al-jinsayn* (mengatur ikatan antar dua jenis manusia), *hiḏ al-nasl* (menjaga perkembangbiakan), *taḥqīq al-sakn wa al-mawaddah wa al-rahmah* (merealisasikan ketentruman, cinta kasih, dan kasih sayang), *hiḏ al-naṣab* (menjaga naṣab), *hiḏ al-tadayyun fi al-usrah* (menjaga keberagamaan dalam keluarga), *tanzīm al-jānīb al-mu'assasī li al-usrah* (meregulasi sisi keorganisasian bagi keluarga), *tanzīm al-jānīb al-mālī li al-usrah* (meregulasi sisi finansial bagi keluarga).

²⁶ *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam ruang lingkup umat meliputi; *al-tanzīm al-muassasī li al-ummah* (meregulasi keorganisasian bagi umat), *hiḏ al-amn* (menjaga stabilitas keamanan), *hiḏ al-'adl* (menegakkan keadilan), *hiḏ al-dīn wa al-akhlāq* (menjaga agama dan etika), *al-ta'āwun wa al-taḏāmun wa al-takāful* (menjalinkan kerja sama, solidaritas dan kebersamaan), *naṣyr al-'ilm wa hiḏ 'aql al-ummah* (menyebarkan ilmu dan menjaga akal umat), *'imārah al-ard wa hiḏ tharwah al-ummah* (membangun dunia dan menjaga kesejahteraan umat).

²⁷ *Maqāṣid al-sharī'ah* untuk kemanusiaan meliputi; *al-ta'āwun wa al-ta'āwun wa al-takāmul* (saling mengenal, saling bekerjasama dan berintegrasi), *taḥqīq al-khilāfah al-'āmmah li al-insān fi al-ard* (merealisasikan suksesi tugas tuhan secara umum bagi manusia di muka bumi), *taḥqīq al-salām al-'alāmī al-qaim 'ala adl* (mewujudkan kedamaian di muka bumi berdasarkan keadilan), *al-himāyah al-daufiyah li huquq al-insān* (melindungi hak-hak manusia secara universal), *naṣyr da'wah al-islām* (menyebarkan dakwah Islam).

²⁸ Ali Jum'ah, *wa Qāla al-Imām; al-Mabādī al-'Uzmā* (Meṣir: al-Wābil al-Ṣayyib, 2009), 100.

yang ditetapkan sebagai sebuah hukum tidak dapat dilepaskan dari upaya mewujudkan kemaṣlahatan bagi manusia dan menolak kemafsadatan yang akan timbul.

Berangkat dari keyakinan tersebut, para ulama *maqāṣidiyyūn* memberikan penekanan akan pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis dalam berijtihad sehingga tidak mungkin keberadaannya dapat diabaikan. Jāser 'Audah menyebutkan ijthād dengan basis *maqāṣid al-sharī'ah* pada dasarnya telah terjadi sejak masa Rasūlullāh.²⁹ Indikasi kuat muncul dari perilaku saḥābat yang memahami maksud dari perintah Rasūlullāh "jangan shalat kecuali di Bani Quraidhah" sebagai anjuran menyegerakan shalat. Keputusan para saḥābat yang memilih memahami maksud perintah kemudian juga mendapat pengakuan dari Rasūlullāh. Ini menjadi landasan pokok kebolehan berijtihad dengan basis *maqāṣid al-sharī'ah* meskipun bertentangan dengan tekstual *naṣ (ẓāhir al-naṣ)*.³⁰

Setelah *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki posisi yang jelas dalam *istinbāt al-ḥukm*, persoalan yang kembali harus ditegaskan adalah bagaimana membidik *maqāṣid* yang pada umumnya bersifat nisbi. Lebih lanjut, untuk meminimalisasi subjektifitas dalam pelacakan *maqāṣid al-sharī'ah*, para *uṣūliyyīn* memberikan tiga opsi;³¹ 1) riset induktif (*istiqrā'*) hukum-hukum yang dapat diketahui 'illah hukumnya dan juga dalil-dalil hukum yang memiliki kesamaan 'illah,³² 2) makna eksplisit dalil-dalil al-Qur'an secara pasti, 3) al-Sunnah yang *mutawattir*.³³ Dari sinilah para mujtahid harus

²⁹ *Tashrī'* pada masa Rasūlullāh memiliki karakteristik yang substansinya merealisasikan *maqāṣid al-sharī'ah*; 1) *al-tadaruj fī al-tashrī'* (bertahap dalam menetapkan hukum, baik dari segi masa maupun model hukumnya) 2) *waq'iyyah al-ahkām al-tashrī'yyah* (penetapan hukum sesuai dengan realitas dan kebutuhan pada masa itu) 3) *al-taysīr wa al-tahfīf* (berlandaskan pada kemudahan dan keringanan) 4) *muwāfaqah al-tashrī' li maṣalih al-naṣ* (penetapan hukum berkesesuaian dengan kemaṣlahatan manusia). Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, *Qaḍaya Islamīyah al-Muāṣirah al-Fiqh al-Islamī; Murūnatuhu wa Taṭawuruḥu* (Qahirah: al-Amanah al-Ammah li Lajnah al-Ulyā, tt), 31-35.

³⁰ Jāser 'Audah, *Fiqh al-Maqāṣid; Inaṭ al-Ahkām al-Sharīyah* (London: International Institute of Islamic Thought, 2006), 6.

³¹ Ibn 'Asyur, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 19-21.

³² Riset induktif dalil-dalil shari'ah guna mencari 'illah hukum ini menjadi indikator terbesar dalam pelacakan *maqāṣid al-sharī'ah*. Identifikasi 'illah ini menggunakan beberapa jalan yang telah ditentukan oleh para ahli uṣūl dalam permasalahan qiyās. Seperti pelarangan jual-beli *muzābanah* karena tidak diketahui takarannya berdasarkan *imā'* (isyarat) dalam sabda Rasūlullāh, maka *maqāṣid sharī'ah*-nya adalah pembatalan segala jenis transaksi yang mengandung unsur *gharar*. Begitu juga identifikasi hukum yang memiliki satu 'illah, seperti larangan menjual makanan yang belum diserahkan dan larangan transaksi jual-beli dengan makanan secara tempo, dengan kesamaan 'illah supaya makanan tidak berada pada tanggungan yang akan mengakibatkan hilang peredarannya.

³³ Sunnah *mutawattirah* dalam hal ini terbagi menjadi *mutawattir ma'nawī* (diperoleh dari kesaksian sahabat secara umum dari Rasūlullāh) dan *mutawattir amalī* (diperoleh dari berulang kalinya seorang sahabat melihat perbuatan tersebut dari Rasūlullāh).

mengerahkan kemampuannya untuk menemukan *maqāṣid sharī'ah* yang benar-benar dikehendaki tuhan dibalik teks-teks *naṣ*.

Menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis dalam berijtihad bukan berarti mengabaikan kaidah-kaidah uṣūl fiqh dan *qawā'id fiqh* yang telah ada. Keberadaan kaidah uṣūl fiqh tetap berperan penting untuk menggali 'illah, hikmah, dan maksud yang terkandung di dalam sebuah teks, begitu pula *qawā'id fiqh* yang berperan menguatkan pondasi fiqh. Hanya saja, para *maqāṣidiyyūn* sangat menekankan nilai-nilai dan prinsip universal al-Qur'an sebagai dasar utama dalam penetapan hukum Islam. Akibatnya ketentuan-ketentuan yang spesifik dan yang parsial dari al-Qur'an dan al-Hadīth harus diukur relevansinya dengan nilai-nilai universal *maqāṣid al-sharī'ah*.³⁴ Demikian juga dengan sumber hukum Islam lainnya seperti *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *maṣlaḥah al-Mursalah*, dan *sad al-dhara'i* harus tunduk pada otoritas *maqāṣid al-sharī'ah*.

Memposisikan *maqāṣid al-sharī'ah* setingkat lebih tinggi dari *dilālah al-naṣ* (implikasi tekstual) tidak dapat dikatakan sebagai bentuk reduksi atas kesucian hukum Tuhan, karena *maqāṣid al-sharī'ah* sendiri diproyeksikan untuk merealisasikan kemaṣlaḥatan sebagai tujuan akhir. Sebab ketentuan-ketentuan *sharī'at* dituntut harus mampu memberi dampak kemaṣlaḥatan riil untuk manusia. Lebih jauh bahkan al-Qardāwī menyatakan ijtihad dengan mempertemukan *naṣ juz'ī* dengan *maqāṣid sharī'ah* akan melahirkan hukum yang sesuai dengan situasi dan kondisi, serta mampu memberikan jawaban atas setiap problem umat Islam kontemporer.³⁵

Dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid*, mekanisme melahirkan hukum Islam tidak hanya berhenti pada *dilālah al-naṣ*. Tidak menjadikan implikasi tekstual sebagai informan tunggal dalam *istinbāḥ al-ḥukm*, melainkan menautkannya dengan nilai-nilai universal syarī'at Islam. Apakah bunyi teks sejalan dengan tujuan universal syarī'at Islam? pertanyaan inilah yang kemudian harus terjawab sebelum menjadikan implikasi tekstual sebagai konklusi mutlak dan mengikat.

Menautkan *khitāb* dari dalil parsial dengan *maqāṣid sharī'ah* sebagai tolak ukur merupakan upaya mengkompromikan (*al-jam'*) nilai universal dengan dalil parsial menjadi terintegrasi. Mustahil hukum Islam akan

³⁴ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 225-226.

³⁵ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 254.

mampu menjangkau segala persoalan yang terus berkembang bila dalam tataran metodologis ada kemungkinan kontradiksi antara *kullī* dan *juẓʿī*. Idealnya, nilai universal harus tercakup dalam setiap ketentuan-ketentuan parsialnya.

Dalam tataran kerja operasional, penggunaan *maqāṣid al-sharīʿah* sebagai basis ijtihād harus memperhatikan kaidah-kaidah *maqāṣid* yang pada umumnya merujuk pada pendapat al-Shāṭibī. Al-Kaylānī—sebagaimana dikutip Imam Mawardi—merumuskan kaidah tersebut ke dalam tiga kategori besar; kaidah-kaidah yang berkaitan dengan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, kaidah-kaidah yang berkaitan dengan dasar penghilangan kesulitan (*rafʿ al-haraj*), dan kaidah-kaidah yang berhubungan dengan akibat-akibat perbuatan dan tujuan orang-orang mukallaf.³⁶

Kaidah berpikir *maqāṣid* tersebut kemudian dikembangkan lebih komprehensif oleh al-Raysūnī dalam kitabnya *al-Fikr al-Maqāṣidī* menjadi empat kaidah pokok:³⁷ 1) segala ketentuan sharīʿat memiliki ‘illah, maksud, dan kemaṣlaḥatan, 2) penentuan *maqāṣid sharīʿah* harus menggunakan dalil, 3) heirakis kemaṣlaḥatan dan kemafsadatan, 4) pemisahan antara *maqāṣid* dan media atau perantara menuju *maqāṣid*.

Kaidah metodologis *maqāṣid* yang dikemukakan oleh al-Raysūnī memberikan refleksi yang cukup kuat dan aplikatif mengenai tata kerja ijtihād berbasis *maqāṣid sharīʿah*. Keyakinan seseorang akan adanya ‘illah, hikmah, dan tujuan menuntut seorang mujtahid harus mampu menemukan ketiganya sebelum masuk dalam proses penentuan hukum. Identifikasi *maqāṣid sharīʿah* yang harus didasarkan pada dalil *sharaʿ* menunjukkan bahwa *maqāṣid sharīʿah* tidak dapat berdiri sendiri. Penyusunan kemaṣlaḥatan dan kemafsadatan berdasarkan skala prioritas memudahkan mujtahid dalam menetapkan hukum atas suatu permasalahan.³⁸ Pemasahan

³⁶ Ibid., 215.

³⁷ Ahmad al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī; Qawāʿiduhu wa Fawāʿiduhu* (Ribāṭ: Maṭbaʿah al-Najāh al-Jadīdah al-Dār al-Baiḍāʿ, 1999), 39-80.

³⁸ Urgensi pembagian kemaṣlaḥatan dan kemafsadatan dalam ijtihād berbasis *maqāṣid sharīʿah* melahirkan kaidah umum yang meliputi: 1) tuntutan untuk melakukan sesuatu didasarkan atas kemaṣlaḥatan yang ada di dalamnya dan larangan melakukan sesuatu didasarkan atas kemafsadatan yang ada di dalamnya, 2) semakin kuat masalah yang dikandung dalam suatu hal pasti akan merubah hukumnya (dari sunnah sampai wajib), 3) semakin besar dominasi *mafsadah* dalam suatu hal akan merubah hukumnya (dari makruh sampai haram), 4) perbuatan wajib dapat berubah menjadi tidak wajib atas pertimbangan akibat buruk yang akan ditimbulkannya. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 235. Susunan berdasarkan skala prioritas juga memudahkan mujtahid untuk mengidentifikasi masalah yang timbul, seperti harus mendahuluhkn kemaṣlaḥatan yang bersifat *darūrī* daripada *hājīyat* dan *tahsīnīyat*, kemafsadatan yang lebih besar harus ditolak dengan

maqāṣid dan perantarnya menjadi penting dalam menentukan suatu hukum meskipun keduanya terintegrasi dan saling membutuhkan.

Dalam konteks *maqāṣid sharī'ah* sebagai basis ijtihād, suatu hukum yang dihasilkan meniscayakan akibat dari penetapan hukum (*al-nazru al-ma'alāt*) sebagai konsiderasinya. Ini artinya, setiap hukum lahir harus didasarkan pada maṣlaḥat riil bagi manusia. Oleh karenanya, suatu hukum tidak dapat berlaku mutlak dan akan terus berkembang seiring perubahan kadar kemaṣlaḥatan dalam setiap kondisi. Setiap hukum yang tidak memberi dampak maṣlaḥat bagi manusia harus dilakukan interpretasi ulang demi mewujudkan kemaṣlaḥatan.

Kendati demikian, bukan berarti ijtihād berbasis *maqāṣid sharī'ah* ini mengabaikan otoritas teks dalam operasionalnya. Para *maqāṣidiyyūn* berupaya mengkomunikasikan antara teks dan realitas yang ada untuk menemukan hukum yang benar-benar membawa kemaṣlaḥatan riil, sehingga hukum tidak hanya berorientasi pada sisi ketuhanan saja tapi juga berdampak maṣlaḥat bagi subyek hukum. Dari sinilah relasi hukum-hukum Tuhan dengan tujuan dapat terintegrasi menjadi satu kesatuan.

Kerangka metodologis ijtihād berbasis *maqāṣid sharī'ah* ini dianggap oleh para *maqāṣidiyyūn* sebagai solusi atas kegagalan metodologi hukum Islam *mainstream* (*dilālah al-naṣ*) untuk melahirkan hukum yang membawa dampak maṣlaḥat riil. Kendati dalam operasionalnya tidak dapat dilepaskan dari kaidah ushul yang ada, tetapi titik akhir penyelesaiannya tetap mengedepankan kemaṣlaḥatan bagi subyek hukum.

Mendudukan *maqāṣid sharī'ah* sebagai basis ijtihād dengan pertimbangan nilai-nilai filosofis tidak dapat dikategorikan menyalahi metodologi hukum Islam yang telah ada. Karena dalam prosesnya tetap berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadīth dengan menggunakan kaidah-kaidah uṣūl fiqh, meskipun pada indikator penentunya adalah kemaṣlaḥatan.³⁹ Justru konstruksi pemahaman *maqāṣid sharī'ah* dari suatu nilai tambah

melakukan perkara yang memiliki tingkat mafsadat yang lebih rendah. Abdul Wahab Kholaf, ' *Ilm Uṣul al-Fiqh*, 205-206.

³⁹ Menjadikan kemaṣlaḥatan indikator penentu adalah dengan mengukur kesesuaian dalil yang bersifat *ẓannī dilālah* dengan nilai-nilai universal sharī'at. Hal ini dikarenakan dalam dalil yang bersifat *ẓannī* masih dimungkinkan dan bahkan banyak bertabrakan dengan kemaṣlaḥatan riil, oleh karena itu harus dikompromikan dengan dalil universal. Pertentangan keduanya dapat dilihat dari ketetapan Sahabat 'Umar dalam pemasalahan pembagian tanah sebagai *ghanimah*. Apabila terjadi pertentangan antara dalil *naṣ* yang bersifat *ẓannī* dengan kemaṣlaḥatan maka harus dilakukan upaya interpretasi ulang agar sesuai dengan kemaṣlaḥatan. Yūsuf al-Qardāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah; bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣuṣ al-Juz'iyah*. (Kairo: Dār Al-Shurūq, 2008), 142.

menjadi sebuah pendekatan patut mendapat apresiasi di tengah krisis metodologi hukum Islam.

D. Reinterpretasi: Konsep Kewarisan Beda Agama

Persoalan dilematis terkait kewarisan beda agama pada dasarnya telah muncul dan dibahas tuntas oleh para pakar hukum Islam klasik. Pendapat mereka dapat kita jumpai diberbagai kitab fiqh yang sudah beredar saat ini. Namun situasi dan kondisi masyarakat muslim yang terus berubah dan berkembang menuntut adanya reinterpretasi atas hukum kewarisan beda agama. Mengingat harta menjadi salah satu hal yang mendapat perlindungan khusus dalam hukum Islam.

Kondisi seorang muslim yang ditinggal mati orang tuanya yang beragama non-muslim tentu akan menghadapkannya pada opsi dilematis; membiarkan harta tersebut jatuh pada orang non-muslim dengan segala kemungkinan buruknya, atau menerjang aturan hukum Islam yang ia yakini kebenarannya. Sebagai seorang muslim yang taat sudah tentu sadar akan beban keharusan tunduk dan patuh pada segala aturan syari'ah dengan segala konsekuensinya.

Melihat realitas tersebut, *maqāsidīyyūn* kontemporer—seperti yang dilakukan al-Qardāwī—berupaya melakukan reinterpretasi ulang dengan mengedepankan kemaslahatan sebagai tujuan akhir. Dalam kitabnya *fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*, al-Qardāwī menyebutkan hadis yang digunakan oleh jumhur fuqaha dalam menetapkan larangan mutlak saling mewarisi sebab beda agama sebelum melakukan reinterpretasi.

40 لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم . (متفق عليه)

“Seorang non-muslim tidak dapat mewarisi harta orang kafir, dan orang kafir tidak dapat mewarisi harta orang muslim”.
(Muttafaq alaih)

Jika melihat *dilālah al-naṣ* (implikasi tekstual) hadis yang digunakan oleh para hukum Islam di atas, sesungguhnya tidak dapat diragukan lagi larangan kewarisan beda agama baik dari segi *wurūd*-nya maupun dari segi *dilālah*-nya. Karena selain hadis tersebut berstatus shahih juga menunjukkan makna tegas dalam menafikan kewarisan beda agama. Namun, yang harus diperhatikan, implikasi tekstual dari hadis di atas tentu

⁴⁰ Yūsuf al-Qardāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 127.

akan berakibat pada penelantaran harta yang seharusnya bisa dimanfaatkan untuk menguatkan sendi-sendi perekonomian umat Islam. Atau lebih jauh, bisa jadi harta terlantar tersebut diambil alih dan dikuasai oleh non-muslim untuk kepentingan mereka.

Melihat realitas tersebut, al-Qardāwī memilih mengambil pendapat minoritas dari kalangan empat madhab yang menyatakan kebolehan seorang muslim mewarisi harta non-muslim, tetapi tidak sebaliknya. Pendapat al-Qardāwī ini berdasarkan beberapa riwayat, seperti riwayat ‘Umar, Muadh, Muawīyah yang memperbolehkan seorang muslim menerima harta warisan dari non-muslim. Kebolehan mewarisi tersebut sama halnya dengan kebolehan lelaki muslim menikahi wanita ahli kitāb, dan larangan lelaki ahli kitāb menikahi wanita muslim.⁴¹

Selanjutnya al-Qardāwī mengatakan bahwa pendapat yang ia pilih adalah pendapat yang unggul dari sisi kemaslahatannya. Karena menerima harta tersebut membuka pintu pen-*tasharrufan* harta pada jalan kebaikan, daripada membiarkan harta tersebut jatuh pada orang kafir yang bisa jadi akan menggunakannya pada jalan kemaksiatan atau membahayakan umat Islam. Terkait implikasi tekstual (*dilālah al-naṣ*) hadis sahih yang melarang kewarisan beda agama di atas, al-Qardāwī melakukan takwīl –sebagaimana ulama Hanafiyah- terhadap hadis “*lā yuqtal al-muslim bi al-kāfir*” (seorang muslim tidak boleh dibunuh sebab membunuh orang kafir”. Menurut mereka kafir yang dimaksud adalah kafir *harbī*, sehingga konklusinya larangan saling mewarisi juga berlaku hanya antara muslim dan kafir *harbī*.⁴²

Mencermati pendapat al-Qardāwī yang memilih pendapat kebolehan mewarisi seorang muslim terhadap harta non-muslim sesungguhnya terlihat bagaimana proses kerja *tarjīh bi al-maqāṣid* (pengunggulan dalil berdasarkan *maqāṣid sharī’ah*).⁴³ Artinya, dalam ijtihād berbasis *maqāṣid sharī’ah*, kemaslahatan dan kemafsadatan menjadi konsiderasi terakhir dari suatu hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari suatu dalil tidak dapat merealisasikan kemaslahatan sebagai tujuan akhir, maka harus beralih pada opsi lain yang dapat berdampak pada kemaslahatan riil. Seperti al-Qardāwī

⁴¹ Ibid., 127-128.

⁴² Yūsuf al-Qardāwī, *fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*, 128.

⁴³ Menurut Muhammad Ashuri, peran *maqāṣid* sangat dominan dalam penerapan hukum, tidak hanya dalam hasil ijtihādnya, tetapi juga dalam prosesnya yang disebut dengan *taqdim ahad al-dalilayn al-muta’aridayn li quwwah maṣlahatibi* (mengedepankan salah satu dari dua dalil yang bertentangan sebab dominasi kemaslahatannya). Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 231.

yang memilih melakukan penakwilan atas hadis larangan saling mewarisi seorang muslim dan non muslim.

Dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid, istinbāt al-ḥukm* tidak hanya berhenti pada *khitāb* dari sebuah teks, melainkan mengukur kesesuaian *khitāb* tersebut dengan nilai universal. Apakah bunyi dari hadis yang melarang saling mewarisi antara muslim dengan non-muslim sejalan dengan nilai universal proteksi terhadap harta benda? Inilah pertanyaan yang kemudian harus diselesaikan.

Dalam konsep *maqāṣid shari'ah*, proteksi terhadap harta benda dihilangkan dari proses induksi sempurna sehingga keujjahannya tidak dapat ditolak. Banyak ayat al-Qur'an secara eksplisit menyatakan proteksi terhadap harta benda seperti larangan mencuri, memakan harta dengan cara yang batil, mengambil hak orang lain. Lantas, apakah dalam larangan saling mewarisi kontradiksi dengan nilai-nilai *hifz al-māl*?

Proteksi terhadap harta benda pada hakikatnya merupakan nilai universal yang dimaksudkan untuk menjaga harta benda dari segala bentuk kerusakan (*mafsadah*), baik oleh si pemilik harta dengan cara penelantaran atau menggunakannya dalam hal kebatilan, maupun oleh orang lain dengan cara mencuri dan mengambil secara paksa. Dalam rangka merealisasikan proteksi terhadap harta benda ini Allāh mensharī'atkan konsep saling mewarisi harta benda baik dari jalan kekerabatan maupun *muṣāharah*.

Harta benda merupakan unsur yang tidak dapat dilepaskan dalam kehidupan manusia (*darurī*), kesejahteraan dan keberlangsungan hidup manusia akan bergantung padanya. Karena itu segala tindakan yang bertujuan memberikan proteksi terhadap harta harus selalu diberlakukan, termasuk hubungan saling mewarisi yang bertujuan agar tidak meninggalkan keturunan yang lemah dalam hal perekonomian. Oleh karena itu, bunyi teks larangan mewarisi terhadap non muslim harus diinterpretasikan ulang agar sejalan dengan nilai universal tersebut.

Selain itu, pertimbangan maṣlaḥat juga harus menjadi tolak ukur, apakah implikasi tekstual *naṣ* sejalan dengan kemaṣlaḥatan? Hal ini menjadi penting mengingat basis *ijtihād-maqāṣid* meniscayakan akibat dari lahirnya hukum (*al-nazru al-ma'alāt*) bagi subyek hukum. Melihat realitas dominasi kekayaan saat ini berada di tangan orang kafir, tentu larangan saling mewarisi antara muslim dan non-muslim akan berakibat semakin menguatnya dominasi orang kafir dan melemahkan perekonomian umat

Islam. Hal ini tentu tidak sejalan dengan syarī‘at Islam yang menghendaki kemaşlahatan bagi setiap pemeluknya.

“Perbedaan suatu hukum perbuatan dikarenakan perbedaan kemaşlahatan yang ada”⁴⁴ merupakan bukti riil akan urgensi maşlahat dalam setiap ketetapan syarī‘at. Hukum yang tidak lagi mencerminkan kemaşlahatan harus melalui proses ijtihād kembali agar dapat memberikan dampak maşlahat pada manusia. Pintu ijtihād selalu terbuka demi menjaga nilai *murūnah* (fleksibilitas) hukum Islam, sehingga cita-cita tertinggi sharī‘at Islam—*shalih li kulli zaman wa makān*—dapat terealisasi dengan baik.

E. Kesimpulan

Dalam mengimplementasikan *maqāşid sharī‘ah* sebagai pendekatan, langkah awal yang harus ditempuh adalah mengetahui *maqsūd al-khitāb al-naş* (tujuan teks *naş*) berdasarkan kaidah semantik dalam metodologi hukum Islam (*uşul al-Fiqh*). Hasil dari pembacaan teks kemudian diukur dengan nilai-nilai universal syarī‘at demi mewujudkan hukum Islam yang berdampak maşlahat riil.

Dalam persoalan kewarisan beda agama, bunyi tekstual *naş* secara tegas menyatakan ketiadaan hubungan saling mewarisi antara muslim dengan non-muslim, baik dari segi *dilālah* maupun *wurūd*-nya. Namun ketika bunyi hukum tersebut dipertemukan dengan nilai universal shariat Islam berupa *hifẓ al-māl* (proteksi harta), ia tidak berbanding lurus. Selain itu, larangan mewarisi tersebut bila diimplementasikan pada realitas masyarakat akan menguatkan dominasi kekayaan orang kafir dan melemahkan perekonomian orang Islam. Oleh karena itu bunyi teks harus disesuaikan nilai universal shariat dengan mengambil opsi lain, seperti al-Qardāwī yang memilih menginterpretasikan kata ‘kafir’ dalam hadith tersebut dengan kafir *harbī*.

Daftar Pustaka

- Al-Raysūnī, Ahmad. *Al-Fikr al-Maqāşidī; Qawā‘idhu wa Fawā‘iduhu*. Ribāt: Maţba‘at al-Najāh al-Jadīdah al-Dār al-Baidā’, 1999.
- _____, *Al-Ijtihād; al-Naş, al-Wāqī’, al-Maşlahah*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2000.

⁴⁴ Al-Fāşī, *Maqāşid al-Sharī‘ah*, 291-294

- Al-Fāsī, ‘Allāl. *Maqāṣid al-sharī’ah al-Islamīyah wa Makārimuha*. Mesir: Dār al-Salām, 2013.
- Al-Qardāwī, Yūsuf. *fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*. Bayrūt: Dār al-Syurūq, 2001.
- _____, *Dirāsah fi Fiqh al-Maqāṣid al-sharī’ah; bayn al-Maqāṣid al-Kullīyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’īyah*. Kairo: Dār Al-Shurūq, 2008.
- ‘Audah, Jāser. *Fiqh al-Maqāṣid; Inaṭ al-Ahkām al-Sharī’iyah*. London: International Institute of Islamic Thought, 2006.
- _____, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Shari’ah*, Terjm. Rosidin dkk. Bandung: Mizan. 2015.
- ‘Asyur, Ibn. *Maqāṣid al-sharī’ah al-Islamīyah*. Mesir: Dār al-Salām, 2016.
- Bu’ud, Ahmad. *Maqāṣid al-sharī’ah; min al-nazari ilā al-sulūk*. Mesir: Dār al-Salām, 2011.
- Burhanuddin, Nova. dkk. *Gerbong Pemikiran Islam I; Mengenal Karya Monumental Usul Fikih Sejak Al-Syafi’i Hingga Al-Syaukani*. Mesir: an-Nahdlah Press, 2016.
- _____, *Gerbong Pemikiran Islam II; Mengenal Ide Brilian Tokoh Maqāṣid shari’ah Kontemporer*. Mesir: an-Nahdlah Press, 2016.
- Jad al-Haq Ali Jad al-Haq. *Qaḍaya Islamīyah al-Mu’asirah al-Fiqh al-Islamī; Murūnatuhu wa Taṭawwuruhu*. Qāhirah: al-Amanah al-Ammah li Lajnah al-Ulyā, tt.
- Jumuah, Ali. *wa Qāla al-Imām; al-Mabādī al-‘Uẓmā*. Mesir: al-Wābil al-Ṣayyib, 2009.
- Kholāf, Abdul Wahab. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Indonesia: Haramayn, 2004.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqāṣid al-sharī’ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Rusyd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtahid*. vo. 1 Surabaya: Al-Hidāyah, tt.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. vol 3 Beirut: Dār al-Fath, tt.