

BAB II
PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG WARIS
PERSPEKTIF *MAQĀSID AL-SHARĪ'AH*

A. Sejarah *Maqāsid al-Sharī'ah*

Maqāsid al-Sharī'ah terdiri dari dua kata, yaitu *maqāsid* dan *al-Sharī'ah*. Secara etimologi, *maqāsid* merupakan bentuk jama' dari *al-Maqṣūd* yang berarti tujuan, sedangkan *al-Sharī'ah* adalah hukum-hukum Allah untuk hamba-Nya agar dijadikan sebagai pedoman hidup.¹ Sehingga *maqāsid al-Sharī'ah* dapat diartikan sebagai tujuan dari syari'at. Ulama ushul fiqh mendefinisikan *maqāsid al-Sharī'ah* dengan makna dan tujuan yang dikehendaki syara' dalam mensyari'atkan hukum bagi hambanya (manusia). Setiap hukum yang diciptakan *syari'* pasti mengandung kemaṣlāhahan bagi manusia, baik kemaṣlāhahan yang bersifat duniawi maupun ukhrawi.² Oleh karenanya setiap mujtahid ketika akan mengistimbatkan hukum harus berpedoman pada tujuan-tujuan *syari'* dalam mensyari'atkan hukum, sehingga hukum yang akan ditetapkannya sesuai dengan kemaṣlāhahan umat manusia.³

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, pada mulanya tidak menyebut istilah *maqāsid al-Sharī'ah*. Para ulama menempatkannya sebatas pada tulisan-tulisan yang bersifat tambahan yang dapat ditemukan pada karya-karya imam mazhab. Dengan kata lain *maqāsid al-Sharī'ah* sebenarnya merupakan pengembangan dari penerapan konsep *qiyās*, yakni dalam kaitan *masālik al-illah* dan *maṣlāhah*.⁴ Dalam pengertiannya, para ulama banyak menjabarkannya *maqāsid al-Sharī'ah* dalam karyanya masing-masing, diantara ulama yang mendefinisikan *maqāsid al-Sharī'ah*, adalah:

¹Mahmud Syaltut, *Islam: Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), 12.

²Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 112.

³Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), 1008.

⁴M. Arfan Mu'ammam, *Studi Islam Perspektif Insider* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 395.

Thahir bin 'Asyur dalam karyanya *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* memberikan definisi:⁵

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او معظمها بحيث لا
تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من احكام الشريعة

Artinya: “Makna-makna dan hikmah yang dijadikan pijakan syari’at dalam seluruh ketentuan hukum agama atau mayoritasnya. Dengan sekira beberapa tujuan tersebut tidak hanya berlaku untuk satu produk hukum syari’at secara khusus”.

Definisi Ibnu 'Asyur diatas mengarah pada arti *maqāṣid al-Sharī'ah* secara umum. Dalam bukunya tersebut, Ibnu 'Asyur memberikan contoh dengan menjaga ketertiban umum, menggapai kemaṣlāhahan, menolak dampak negatif, menegakan keadilan, dan lain sebagainya. Masih dari penjelasan Ibnu Asyur dalam kitab yang sama, sang pengarang memberikan definisi untuk arti *maqāṣid al-Sharī'ah* secara khusus dengan ungkapan:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة او لحفظ مصالحهم
العامة في تصرفاتهم الخاصة

Artinya: “Beberapa upaya yang ditempuh syari’at demi terwujudnya kemanfaatan bagi umat manusia atau kemaṣlāhahan dalam tindakan mereka secara khusus”.

Definisi ini mencakup beberapa persoalan hukum syari’at secara khusus, seperti tujuan mendirikan bahtera rumah tangga yang harmonis dalam syari’at nikah, menghindari dampak negatif konflik pasutri yang berkelanjutan dalam syari’at talak, dan lain sebagainya.

Muhammad Alal al-Fasi menawarkan definisi yang cukup ringkas dan padat, ia menyatakan:⁶

⁵Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyah* (Amman: Dar al-Nafais, 2001), 15.

⁶Muhammad Alal al-Fasi, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makarimuha* (Kairo: Dar as-Salam, 2013), 111.

المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم أن
احكامها

Artinya: “*Maqāṣid al-Sharī’ah* adalah tujuan (umum) dari pemberlakuan syari’at dan beberapa rahasia (khusus) yang terkandung dalam setiap produk hukumnya”.

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, perjalanan *maqāṣid al-Sharī’ah* dapat diketahui melalui beberapa masa, diantaranya:

Dimulai dengan era Imam Syafi’i (150-204 H). Imam Syafi’i terkenal karena menyusun ilmu ushul fiqh, dan sebagai hasilnya, ia juga berjasa sebagai pendiri ilmu dasar *maqāṣid al-Sharī’ah*, *al-Risalah*, *al-Umm*, dan yang lainnya adalah di antara karya-karyanya yang paling terkenal. Imam al-Juwaini muncul setelah Imam Syafi’i (419-478 H), diantara karyanya adalah *al-Syamil Fi Usul al-Diin*, *al-Burhan Fi Usul al-Fiqh*, *al-Waraqat Fi Usul al-Fiqh*, *al-Ghiyatsiy*, *Mughits al-Khuluq*, dan *al-Aqidah al-Nizhamiyah*. Dapat dikatakan bahwa Imam al-Haramain al-Juwaini adalah ulama pertama ushul fiqh yang menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-Sharī’ah* dalam membangun hukum Islam. Seseorang tidak dapat dikatakan dapat membangun hukum Islam kecuali mereka sepenuhnya memahami mengapa Allah mengirimkan perintah dan larangan-Nya. Al-Juwaini kemudian menjelaskan lebih lanjut tentang *maqāṣid al-Sharī’ah* dalam hubungannya dengan *illat* dan dibedakan menjadi tiga macam, yaitu *darūrīyat*, *hajjīyat*, dan *tahsīnīyat*.⁷

Selanjutnya Imam al-Ghazali (450-505 H) yang terkenal dengan ilmu ushul fiqh dan ilmu kalam, Imam al-Ghazali adalah seorang faqih. Salah seorang ulama yang banyak menulis kitab, seperti *al-Mustashfa*, *al-Wajiz*, *Ihya Ulum al-Diin*, dan lain-lain, adalah beliau. Setelah itu, 'Izzu al-Din bin Abdu al-Salam (577–660 H) dan muridnya al-Qarrafi tiba, disusul oleh al-

⁷Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Anshar, 1400 H), 295.

Razi (544-606 H) dan al-Amidi (w. 631 H). Dengan menolak *mafsadat* dan mengambil keuntungan, 'Izzu al-Din bin Abdu al-Salam menggarisbawahi dan menguraikan gagasan *maṣlāḥah* secara *haqīqī*. Dia berpendapat bahwa konsep *maṣlāḥah* terkait erat dengan tiga tingkat skala prioritas, yakni *ḍarūrīyat*, *hajjīyat*, dan *taḥsīnīyat*. Ia melanjutkan, taklif harus menghasilkan realisasi. Setelah itu disusul Ibnu Taimiyah (661-728 H), Ibnu Qayyim (w 751 H), dan At-Thufi.

Kemudian muncul al-Syathibi (720-790 H). Abu Ishaq Ibrahim Bin Musa Bin Muhammad al-Lakhmi al-Syathibi adalah nama lengkapnya. Ia terkenal karena buku-bukunya al-Muwafaqat dan al-Itisham. Al-Syathibi mengembangkan *maqāṣid al-Sharī'ah* pada abad kedelapan melalui karya besar al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah. Sejak saat itu, kajian *maqāṣid al-Sharī'ah* telah mencapai puncaknya dan telah dibahas secara menyeluruh. Al-Syathibi saat ini diakui sebagai bapak *maqāṣid al-Sharī'ah*. Kemudian muncul pula dari kalangan Malikiyah, Syadr al-Mahbubi (747 H) serta Jamaludin al-Isnawi (771/772 H) yang menyebutkan *ḍarūrīyat* dengan urutan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sedangkan pada bagian lainnya lebih banyak mengikuti pola yang dikemukakan oleh al-Amidi dan Ibn Hajib.⁸

Thahir ibn 'Asyur (w. 1393 H), yang merupakan ulama yang pertama kali berusaha mendefinisikan dan mengkategorikan *maqāṣid al-Sharī'ah*, adalah salah satu dari beberapa akademisi modern yang telah berfokus pada penelitian ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah* setelah al-Syathibi. Sehingga ia membagi *maqāṣid al-Sharī'ah* menjadi *maqāṣid al-‘Āmmah* dan *maqāṣid al-Khaṣṣah*. Kemudian Alal Al-Fasiy (w 1394 H) yang kemudian menggabungkan makna *maqāṣid al-‘Āmmah* dan *maqāṣid al-Khaṣṣah* menjadi satu.⁹ Sebagaimana pendapat Abdul Majid Najari yang

⁸Abdurrahman, Panorama *Maqasid al-Shari'ah* (Bandung: IKAPI, 2020), 11.

⁹Muhammad Ala Al-Din Husain Rahhal, *A'alim Wa Dhawabith Al-Ijtihad 'Inda Syaikh al-Islami IbnTaimiyyah* (Yordan: Dar Al-Nafais, 2000), 121-122.

mendefinisikan *maqāṣid al-‘Ammah* dan *maqāṣid al-Khaṣṣah* sebagaimana berikut:¹⁰

المقاصد العامة وهي تلك المقاصد التي تشمل ما تتضمنه من المصلحة كل أفراد الأمن بحيث لا يخرج أحد منهم. وذلك مثل مقصد التكافل بين أفراد المجتمع، وتوطد أواصر الأخوة بينهم، ومقصد العدل والمساواة، ومقصد التيسير ورفع الحرج، وما شابه ذلك من المقاصد الكلية، فهذه المقاصد تمت المصلحة فيها إلى كل أفراد الأمة أو إلى الأغلبية العظمى منهم، ومن ثمة وصفت بالعموم لأن النفع فيها يشمل الجميع

Maqāṣid al-‘Ammah yaitu maksud-maksud yang mengandung kemaslahatan yang telah dibebankan kepada individu umat sekiranya setiap umat tidak berada diluar maksud (*maṣlāḥah*) tersebut. Hal itu menyerupai beban-beban yang ditanggung oleh setiap individu masyarakat, maksudnya antara maksud *maṣlāḥah* dengan beban masyarakat itu menjadi penyerupaan. Dengan demikian adanya maksud tersebut menguatkan ikatan persaudaraan diantara mereka dengan tujuan mewujudkan keadilan dan persamaan, serta tujuan mempermudah dan menghilangkan kesusahan, dan segala sesuatu yang menyerupainya termasuk *maqāṣid kulliyat*. Adanya maksud-maksud tersebut akan menimbulkan maslahat kepada setiap individu umat atau kepada mayoritas umat. Kemudian *maqāṣid al-‘Ammah* ini disifati dengan umum, karena kemanfaatan di dalam *maqāṣid* ini mencakup keseluruhan.

المقاصد الخاصة وهي تلك المقاصد الشرعية التي تشمل ما تتضمنه الخاصة من المجتمع، أو الأفراد المعينين منه، دون أن تتعدى إلى غيرهم إلا أن يكون ما تتعدى به مصلحة الأفراد والفئات إلى الهيئة الاجتماعية العامة فذلك غير ملحوظ في هذا التعريف، وذلك مثل مقصد درء الحدود بالشبهات فهو مقصد لا ينتفع به إلا

¹⁰Abdul Majid Najari, *Maqasid al-Shari'ah bi Abadin Jadid* (Libanon: Dar al-Gharb al-Islami, 2006), 44.

لأفراد من مقتربي الذنوب الحديدية، ومقصد التوثيق في العقود، فهو لا ينتفع به بصفة مباشرة إلا الفئة من المجتمع التي تمارس العقود.

Maqāṣid al-Khaṣṣah yaitu *maqāṣid al-Sharī'ah* yang mencakup suatu kemaslahatan yang mengandung kategori masyarakat khusus, atau individu-individu tertentu dari masyarakat, bukan maksud yang menyeluruh kepada selain orang-orang tertentu kecuali sesuatu yang dengannya dan golongan masyarakat dapat tersebar kepada perilaku masyarakat umum. Hal itu tidak dimasukkan pada definisi ini. Tujuan khusus menyerupai tujuan menolak dengan hal-hal syubhat, artinya maksud yang tidak memberikan manfaat kecuali kepada individu pelaku dosa yang mengharuskan di had, dan tujuan memperkokoh aqad. Pengokohan ini tidak memberikan manfaat kepada interaksi masyarakat kecuali hanya kategori kemasyarakatan yang yang melakukan praktek akad saja.¹¹

Kajian kontemporer mengenai *maqāṣid al-Sharī'ah* terus dilakukan dan menjadi bagian tidak terpisahkan dari pembahasan ilmu ushul fiqh. Beberapa ulama yang mem bahas nya adalah Ali Ahmad al-Jurjawi, Abu Zahra mencatat dalam bukunya Ushul Fiqh dengan istilah *maqāṣid al-Ahkām*, kemudian Yusuf al-Qaradhawi serta Ramadhan al-Buthy juga memiliki karya seputar *maqāṣid*. kemudian ada juga Jasser Audah yang memantik kembali minat para akademisi untuk mengkaji kembali tentang *maqāṣid al-Sharī'ah* dengan pendekatan teori sistem nya. Akibatnya, Wahbah Al-Zuhaili berbicara secara luas tentang *maqāṣid al-Sharī'ah*, yang masih dalam konteks menghindari segala sesuatu yang dapat membahayakan dan menghargai nilai *maṣlahah*, atau kebajikan..

B. *Al-Maṣlāḥah* Sebagai *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Sebagai agama yang membawa misi “*Rahmah li al-‘Alamīn*”, dalam memberikan hukum, tentunya Islam tidak akan begitu saja menetakannya

¹¹Ibid., 45.

tanpa didasari pertimbangan *maṣlahah* bagi makhluk di dunia maupun akhirat. Beberapa cendekiawan muslim memberikan penegasan dalam masalah ini. Ibnu al-Qayyim mengatakan “Sesungguhnya dalam syari’at pijakan yang dipakai adalah hikmah dan *maṣlahah* bagi hamba di dunia dan akhirat. Semuanya berdasarkan keadilan, rahmat, *maṣlahah*, dan hikmah. Segala permasalahan yang keluar dari rel keadilan, rahmat, *maṣlahah*, dan hikmah bukan termasuk bagian dari syari’at, meskipun bisa dipaksakan untuk masuk di dalamnya”.

Secara etimologi, *maṣlahah* mempunyai makna yang identik dengan manfaat, yaitu keuntungan, kenikmatan, kegembiraan, atau segala upaya yang dapat mendatangkan hal tersebut. Namun pada tatanan substansinya, dapat dikatakan sampai pada titik penyimpulan bahwa *maṣlahah* adalah suatu kondisi dari upaya untuk mendatangkan sesuatu yang berdampak positif (manfaat) serta menghindarkan dari hal-hal yang berdampak negatif dan dapat membahayakan (*maḍarāt*).¹²

Selanjutnya al-Syathibi menyatakan “Sesungguhnya penetapan hukum syari’at semata-mata hanya demi *maṣlahah* hamba di dunia dan akhirat”. Lebih lanjut, al-Syathibi menjelaskan bahwa jika kita cermati dengan seksama, ternyata dalam memberikan segala bentuk penetapan hukum, Allah senantiasa menjelaskan pertimbangan *maṣlahah* nya. Semisal dalam mengutus Rasul, Allah berfirman dalam QS. al-Anbiya ayat 107 yang berbunyi:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: Dan tidaklah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

¹²Said Ramadhan al-Buthi, *Dlawabith al-mashlahah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), 27.

Adanya *maṣlāḥah* yang telah Allah berikan kepada hambanya ialah semata-mata agar hambanya tetap kembali kepada (*fiṭrah*). Lebih detail lagi Muhammad Thahir Ibn ‘Ashur menjelaskan *al-Fiṭrah* sebagaimana berikut:¹³

الفطرة: الخلق، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما ما فطر - أي خلق - عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً. فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه - المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع - خلاف الفطرة العقلية. فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به

Al-Fiṭrah adalah kodrat, yaitu aturan-aturan yang sudah ditetapkan Allah kepada seluruh makhluk. Adapun *fiṭrah* manusia diciptakan dalam dua sisi, yakni *ẓāhir* dan batin, atau jasad dan akal. Manusia berjalan dengan kedua kakinya adalah contoh *fiṭrah* jasad, sedangkan berusaha menciptakan sesuatu melalui berjalan kaki bukan termasuk *fiṭrah* jasad. Kemudian dengan beberapa faktor manusia membuat kesimpulan adalah *fiṭrah* akal, sedangkan berusaha menghasilkan sesuatu diluar faktor yang dimaksud bukan termasuk *fiṭrah* akal. Adapun Islam disebut *fiṭrah* karena Islam bermakna *fiṭrah* akal yang meliputi keyakinan dan syari’at, karena keduanya adalah sesuatu yang logis atau sesuatu yang bisa diterima dan dijangkau oleh akal dan dapat diamati dengan akal. Akal merupakan *fiṭrah* terbesar yang telah Allah berikan kepada manusia untuk bisa membedakan yang baik dan buruk.

Kemudian Abu Ali bin Sina berpendapat tentang hakikat *fiṭrah* sebagaimana berikut:

¹³Muhammad Thahir Ibn ‘Ashur, *Maqasid al-Shari’ah al-Islamiyah* (Tunis: ad-Dar at-Nafais, 2000), 261.

وقد بين أبو علي بن سينا حقيقة الفطرة في كتاب النجاة فقال: ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجهه الفطرة.

Hakikat *fiṭrah* adalah ketika seseorang berfikir tentang sesuatu lalu mampu mewujudkannya, maka ia dapat disebut orang yang berakal. Ia mengetahui sesuatu yang dapat diindera dan mengambilnya sebagai tindakan, kemudian mencernanya dalam hati dan meragukannya. Apabila ada potensi keraguan maka bukan *fiṭrah*, dan jika tidak ada keraguan itulah *fiṭrah*.¹⁴

Dalam hal ini Muhammad Thahir bin 'Asyur membagi *maṣlāḥah* dalam dua kategori, yakni *maṣlāḥah al-‘Ammah* dan *maṣlāḥah al-Khaṣṣah*, sebagaimana berikut:¹⁵

وقد لاح من التعريف أن المصلحة قسمان :

مصلحة عامة : وهي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة، مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق؛ فإن في بقاء تلك المتمولات منافع ومصالح هي بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها نوالها بالوجوه المعروفة شرعاً، فأخراقها وإغراقها يفيت عن الجمهور ما بها من المصالح. وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، ومنه معظم فروض الكفايات، كطلب العلم الديني والجهاد وطلب العلم الذي يكون سبباً في حصول قوة للأمة.

¹⁴Ibid., 262.

¹⁵Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah* (Tunis: ad-Dar at-Nafais, 2000), 279.

Maṣlāḥah al-‘Āmmah yaitu sesuatu yang didalamnya ada kebaikan untuk umum, tidak melenceng kepada perilaku perseorangan kecuali dari sisi bagian-bagian kemasyarakatan, seperti menjaga harta dari terbakar dan tenggelam, karena di dalam harta ada berbagai manfaat dan *maṣlāḥah* yang mana seseorang mampu mengambil manfaat dari harta tersebut dengan berbagai cara yang diperbolehkan syari’at, sedangkan membakar dan menenggelamkan harta dapat menghilangkan *maṣlāḥah* kepada masyarakat. Disinilah muncul hal-hal yang diagungkan syari’at, termasuk juga hukum fardu kifayah, seperti belajar ilmu agama, jihad, dan belajar ilmu yg menjadi sebab persatuan umat.¹⁶

ومصلحة خاصة : وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من أحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع. وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفية مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثه من بعده، وليس نفعاً للجمهور.

Maṣlāḥah al-Khaṣṣah yaitu sesuatu yang di dalamnya terdapat *maṣlāḥah* perseorangan dengan mempertimbangkan permulaan perilaku individu yang mana dengan kebaikan mereka dapat menghasilkan kebaikan untuk masyarakat. Melihat bahwa permulaan *maṣlāḥah* ini dilihat dari individunya. Adapun *maṣlāḥah al-‘Āmmah* sudah pasti ikut terwujud juga karena sebagian datang dari al-Qur’an dan hadist. Contohnya adalah dengan menjaga harta agar digunakan tidak berlebihan dengan cara mencegah tasarufnya seseorang yang berlebihan menggunakan harta, karena itu kemanfaatan harta dapat dirasakan pemiliknya, atau melalui ahli waris yang

¹⁶Ibid., 280.

mengetahui adanya manfaat setelah bodohnya hilang, dan ini bukanlah manfaat untuk masyarakat umum.¹⁷

Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan, al-Syathibi berpendapat bahwa umat manusia tidak bisa lepas dari tiga hal pokok:¹⁸

1. *Al-Darūrīyat* (kebutuhan primer)

Yakni sebuah harga mati yang harus diperhatikan eksistensinya, dengan sekira apabila tidak ada, akan mengakibatkan terbengkalainya kemaṣlāhahan hamba di dunia maupun akhirat. Dalam menjaga kebutuhan ini, bisa dilakukan melalui dua cara: *pertama*, secara positif (*jānib al-wujūd*). Maksudnya melakukan segala upaya untuk mewujudkan kebutuhan itu sendiri. Semisal, kewajiban melakukan shalat dilakukan demi menjaga agama, pensyari'atan nikah sebagai upaya menjaga keturunan dan lain sebagainya.¹⁹

Kedua, secara negatif (*jānib al-'adām*) yakni segala bentuk upaya antisipatif untuk mempertahankan eksistensi kebutuhan, seperti hukuman rajam bagi pezina demi menjaga keturunan, hukum potong tangan untuk menjaga harta, hukuman *qisās* sebagai upaya menjaga nyawa, hukum cambuk bagi peminum *khamr* demi menjaga akal, dan hukuman pancung bagi orang yang murtad demi menjaga eksistensi agama. Ada lima unsur pokok yang harus diperhatikan dalam *maqāsid al-Sharī'ah al-Darūrīyat*, yakni *ḥifḍ al-Dīn* (menjaga agama), *ḥifḍ al-Nafs* (menjaga nyawa), *ḥifḍ al-Nasb* (menjaga keturunan), *ḥifḍ al-'Aql* (menjaga akal), dan *ḥifḍ al-Māl* (menjaga harta).²⁰

2. *Al-Hajjīyat* (kebutuhan sekunder)

Yakni sebuah kebutuhan untuk menggapai sebuah kemaslahatan yang sebenarnya, dan tidak akan membuat terbengkalainya *maṣlahah*

¹⁷Ibid., 281.

¹⁸Abu Ishaq Al-Syathibi, *al-Muwafaqat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 1-2.

¹⁹Ibid., 3.

²⁰Ibnu Amir Al-Hajj, *al-Taqrir wa al-Tahbir*, Juz V (Maktabah al-Syamilah), 472.

secara totalitas, hanya saja akan menimbulkan *mashaqah* (kesulitan). *Al-Hajjiyat* sendiri terbagi menjadi dua: *Pertama*, kebutuhan yang tidak bertentangan dengan kaidah umum syari'at, seperti haramnya mengonsumsi barang-barang najis.²¹ Kecenderungan manusia untuk menjauhi hal-hal yang dianggap menjijikan, sesuai dengan hikmah dibalik pengharaman benda najis sebagaimana QS. al-A'raf ayat 157 sebagaimana berikut:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ
الْحَبِئَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ
وَعَزَّزُوا وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: (yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang ummi yang (namanya) mereka dapat tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'rif dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (al-Qur'an), mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Kedua, kebutuhan yang tidak ada korelasi dengan kaidah umum syari'at. Ulama mencontohkannya dengan permasalahan akad *kitabah* antara Sayyid dengan hambanya. Meskipun akad *kitabah* secara tegas diperbolehkan syari'at, namun hal tersebut tidak sesuai dengan prinsip umum syari'at dalam sebuah transaksi. Konsep umum dalam sebuah transaksi barter adalah peran yang berbeda diantara dua pelaku transaksi. Seperti dalam akad jual beli, barang yang dijual dimiliki penjual, sementara harga dimiliki pembeli. Hal tersebut tidak sesuai

²¹Ibid., 473.

dengan akad *kitâbah*, karena dalam akad *kitâbah* baik barang yang dijual maupun harga dimiliki seorang Sayyid. Meskipun demikian, bukan berarti *maqâsid al-Hajjīyat* yang kedua ini tidak berlandaskan sebuah *maṣlahah*. Dalam melegalkan akad tersebut, syari'at memiliki pertimbangan tersendiri sebagai salah satu upaya menghilangkan sistem perbudakan dalam dunia.

3. *Al-Taḥsīnīyat* (kebutuhan tersier)

Yakni kebutuhan yang dianggap baik menurut pandangan umum. Dengan sekira apabila tidak diupayakan, maka tidak akan membuat hilangnya kemashabatan atau mengalami *mashaqah*. Akan tetapi hal tersebut hanya bersifat melengkapi eksistensi *maṣlahah darūrīyat* ataupun *hajjīyat*.²² Abdul Wahab Khalaf berpendapat bahwa tujuan utama dari di syari'atkannya hukum Islam yang telah ditetapkan Allah adalah untuk merealisasikan kemaṣlāhahan manusia, yakni dengan memenuhi semua kebutuhannya, baik yang berupa kebutuhan primer (*darūrīyat*), kebutuhan sekunder (*hajjīyat*), maupun kebutuhan tersier (*taḥsīnīyat*). Dengan kata lain *maṣlahah* merupakan kata kunci dalam upaya merumuskan teks wahyu dengan realitas konteks kehidupan umat beragama dalam kehidupan sehari-hari.²³

Dengan adanya klasifikasi *maṣlāhah* seperti diatas, maka hal tersebut dapat memudahkan pengkaji hukum Islam dalam menganalisis kasus hukum yang di dalamnya terdapat pertentangan antara beberapa *maṣlāhah*. Ketika yang bertentangan adalah *maṣlāhah* yang sama-sama dalam peringkat *darūrīyat*, maka penyelesaiannya adalah dengan mendahulukan urutan yang paling tinggi dalam lima unsur pokok (*kulliyat al-Khams*), dimana peringkat

²²Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Juz II (Maktabah: al-Syamilah), 131.

²³Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kuwait: Dar al-Millah, 1978), 197.

tertinggi adalah agama, kemudian secara berurutan diikuti dengan jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁴

Penyelesaian kontradiksi *maṣlāḥah* tersebut juga diterapkan dalam peringkat yang sama-sama *hajīyat* atau sama-sama *tahsīnīyat*. Contoh yang dapat dikemukakan dalam kasus di atas adalah pada batas-batas tertentu jihad dijalan Allah termasuk kelompok *darūrīyat* dalam ranah pemeliharaan eksistensi agama yang sering membawa banyaknya umat manusia yang gugur. Dalam hal ini memelihara agama dengan jihad harus didahulukan dari pada memelihara jiwa walaupun sama-sama dalam peringkat *darūrīyat*.

Apabila pertentangan *maṣlāḥah* terjadi antara *darūrīyat* dengan *hajīyat* dan *tahsīnīyat*, atau *hajīyat* dengan *tahsīnīyat*, maka *maṣlāḥah hajīyat* dan *tahsīnīyat* harus diabaikan demi mewujudkan *maṣlāḥah darūrīyat*. Demikian juga pada *maṣlāḥah tahsīnīyat* harus diabaikan demi mewujudkan *maṣlāḥah hajīyat*, seperti contoh jika seseorang diwajibkan untuk memenuhi kebutuhan pokok berupa pangan untuk memelihara eksistensi jiwanya. Adanya makanan yang dimaksud harus berupa makanan yang halal. Apabila pada suatu saat ia tidak dapat mendapatkan makanan yang halal, padahal ia akan meninggal jika tidak makan, maka dalam kondisi tersebut ia dibolehkan memakan makanan yang diharamkan, demi menjaga eksistensi jiwanya. Dalam hal ini memakan makanan yang haram termasuk menjaga jiwa dalam peringkat *darūrīyat*. Sedangkan memakan makanan yang halal termasuk memelihara jiwa dalam peringkat *hajīyat*.²⁵

Pada dasarnya memelihara jiwa dalam peringkat *darūrīyat* harus di dahulukan dari pada memelihara dalam peringkat *hajīyat*. Seperti contoh kontradiksi antara *hajīyat* dan *tahsīnīyat* adalah keharusan dengan tetap melaksanakan shalat berjama'ah (*maṣlāḥah hajīyat*) walaupun pada saat

²⁴A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2015), 48.

²⁵Ibid., 49.

tertentu tidak mendapati imam shalat yang *faqih, ward'*, atau benar dan fasih bacaan al-Qur'an-nya (*maṣlāḥah tahsīnīyat*).

C. Kedudukan *Maqāṣid al-Sharī'ah* Dalam Hukum Islam

Agama Islam membawa ajaran yang memiliki dinamika yang tinggi. Hukum-hukumnya berakar pada prinsip-prinsip universal yang mencakup atau meliputi sasaran atau keadaan yang sangat luas, dapat menampung perubahan-perubahan sesuai dengan kebutuhan umat yang terus berkembang mengikuti perubahan zaman. Hukum Islam dalam arti syari'ah adalah peraturan Tuhan, hukum Ilahi, dan pedoman yang sumber aslinya berasal dari wahyu. Hal ini dikarena konsep hukum yang bersifat Ilahi ini para ahli fiqh sangat berhati-hati dan teliti bahkan cenderung takut dalam menangani perubahan hukum akibat perubahan waktu, tempat, dan keadaan.²⁶

Oleh karenanya setelah para ahli fiqh berhasil membentuk sistem hukum yang mencakup seluruh perilaku manusia yang kemudian disusul dengan periode taklid yang cukup lama, hukum Islam cenderung menjadi kurang dinamis dalam menghadapi perubahan sosial. Sebagai akibatnya hukum Islam yang dihimpun, dipelajari, dan dikembangkan dalam fiqh menjadi lebih berkarakter teoritis, dan seringkali tidak sesuai dengan praktek yang berlaku secara aktual dalam masyarakat.²⁷

Kajian kritis berkaitan dengan pentingnya memformulasikan fiqh berdasarkan nilai-nilai esensialnya yang dikenal sebagai *maqāṣid al-Sharī'ah* kiranya harus semakin mendapatkan perhatian. Menyangkut kehujjahan maṣlāḥah dalam perspektif ulama ushul dan fuqaha, ada dua hal yang patut digaris bawahi: *Pertama*, semua ulama sepakat menerima kehujjahan maṣlāḥah selama keberadaannya mendapatkan dukungan *naṣ* (*maṣlāḥah*

²⁶Fathurrahman Djamil, *Metode Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), 41-44.

²⁷Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: University Press, t.t), 35.

mu'tabarat).²⁸ *Kedua*, perbedaan ulama dalam menanggapi *maṣlāḥah* baru terjadi ketika mereka mendiskusikan kehujjahan *maṣlāḥah mursalah* dan bila terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara *maṣlāḥah* dengan *naṣ* syara'. Hal ini didasarkan atas pandangan menyangkut keberadaan *maṣlāḥah* menurut syara'. Dalam hal ini al-Syatabi membaginya menjadi tiga bagian yakni: *pertama*, kemaslahatan yang didukung oleh syara', hal ini berarti terdapat dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Kedua*, kemaslahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Misalnya syara' menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari dalam bulan ramadhan dikenakan hukuman memerdekakan budak, atau puasa selama dua bulan berturut-turut atau memberi makan bagi 60 orang fakir miskin.²⁹

Namun hal ini oleh al-Lais bin Sa'ad, ahli fiqh mazhab Maliki di Spanyol, menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seorang (penguasa Spanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari dalam bulan ramadhan. Ulama memandang hukuman ini bertentangan dengan hadist Rasulullah SAW di atas, karena bentuk hukuman itu harus diterapkan secara berturut. Karenanya ulama *ushul fiqh* memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekakan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan *syara'*, sehingga hukumnya batal atau ditolak syara'. Kemaslahatan seperti ini menurut kesepakatan ulama disebut *al-Maṣlāḥah al-Mulgah*. *Al-Maṣlāḥah al-Mulgah* (terabaikan) dijelaskan oleh Musthafa Sa'id al-Khin secara sederhana, *maṣlāḥah* yang diabaikan ini adalah suatu pendapat yang oleh ulama tertentu dipandang memiliki kegunaan karena dihubungkan dengan situasi psikososial, sedangkan setelahnya pendapat ulama tersebut

²⁸Ahmad al-Hajj al-Kurdi, *al-Madkhal al-Fiqh: al-Qawaid al-Kulliyah* (Damsyik: Dar al-Ma'arif, 1980), 186.

²⁹Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Al-Bukhari Dan Ringkasan Hadist Shahih Muslim* (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), 106.

diabaikan oleh ulama sesudahnya karena situasi psikososial pelaku telah berubah.³⁰

Di sisi lain, kajian mengenai *maṣlāḥah* sebenarnya bisa didekati dari dua pendekatan yang berbeda. *Maṣlāḥah* sebagai tujuan *syara'* dan *maṣlāḥah* sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Semua ulama sepakat bahwa *maṣlāḥah* adalah tujuan *syara'*, namun mereka berbeda pendapat dalam keberadaannya sebagai dalil hukum. Oleh karenanya, maka terjadilah dialektika antara *naṣ*, realitas, dan *maṣlāḥah*.

Naṣ sendiri dalam pandangan ulama ushul berdasarkan *dalalah* nya dibagi kedalam *dalalah qoth'iyah* dan *dalalah dzanniyah*. Tidak ada yang menyanggah bahwa *naṣ* tersebut ditujukan untuk kemaslahatan bagi manusia. Menurut al-Raysuni perbedaaan pandangan menyangkut *naṣ* atau *maṣlāḥah* dapat dibagi pada dua perspektif yakni persoalan-persoalan dan masalah yang terdapat dalam teks, dan hukumnya ditetapkan secara terperinci dan jelas dan perspektif kedua lebih pada persoalan-persoalan dan masalah baru yang tidak dijelaskan oleh teks secara khusus.³¹

Persoalannya selanjutnya baru muncul ketika terjadi pertentangan antara *maṣlāḥah* dalam pandangan *naṣ* dengan *maṣlāḥah* dalam pandangan manusia dalam dua perspektif di atas. Jawaban persoalan tersebut dapat diklasifikasi menjadi dua: Pertama, jika *maṣlāḥah* bertentangan dengan *naṣ* yang *qoth'iy al-dalalah*, maka jumbuh ulama kecuali al-Thufi sepakat untuk lebih mendahulukan *naṣ*. Akan tetapi, bila pertentangan tersebut terjadi dengan *naṣ* yang *dzanny al-dalalah*, maka dalam hal ini ada beberapa pendapat ulama.

Pertama, pendapat yang lebih mendahulukan *naṣ* secara mutlak. Bagi mereka *naṣ* menempati derajat tertinggi dalam hirarki sumber hukum Islam.

³⁰Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2005), 55-56.

³¹Nur Cholish Madjid, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), 11.

Sehingga apabila ada sumber hukum apa pun yang bertentangan dengan *naş* maka *naş* lebih didahulukan. Pendukung pendapat ini adalah Syafi'iyah dan Hanabilah. *Kedua*, pendapat yang mendahulukan *maşlāhah* dari pada *naş*, jika *maşlāhah* itu bersifat *darūrīyat*, *qot'iyat*, dan *kulliyat*. Al-Ghazali mencontohkan dengan dibolehkannya membunuh orang Islam yang dijadikan perisaihidup oleh musuh dengan tujuan menyelamatkan negara dan masyarakat yang terancam. *Ketiga*, pendapat yang lebih mendahulukan *maşlāhah* dari pada *naş*, pendapat ini dapat diklasifikasi lagi dalam dua kelompok. *Pertama*, pendapat Malikiyyah dan Hanafiyyah, mereka lebih mengamalkan *maşlāhah* dari pada *naş*, jika *naş* tersebut bersifat *dzanni* sedangkan *maşlāhah* nya bersifat *qoth'iy*. *Kedua*, Sulaiman al-Thufi yang berpendapat boleh mengamalkan *maşlāhah* lebih dahulu dari pada *naş*, baik *naş* tersebut bersifat *qoth'iy* maupun *dzanny*. Hanya saja wilayah cakupannya pada bidang *muamalat* saja.³²

Menyangkut penetapan hukum, untuk menjadikan *maşlāhah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, madzhab Maliki dan Hanbali mensyaratkan tiga hal: *pertama*, *maşlāhah* tersebut sejalan dengan kehendak syara' dan termasuk dalam jenis *maşlāhah* yang didukung *naş* secara umum. *Kedua*, *maşlāhah* tersebut bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui *maşlāhah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak bahaya. *Ketiga*, *maşlāhah* itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.³³

Sementara al-Ghazali meletakkan beberapa syarat agar *maşlāhah* dapat menjadi dalil hukum dalam melakukan *istinbath*. *Pertama*, *maşlāhah* itu sejalan dengan jenis tindakan *syara'*. *Kedua*, *maşlāhah* itu tidak meninggalkan atau tidak bertentangan dengan *naş*. *Ketiga*, *maşlāhah* itu

³²Ibid., 16.

³³Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*. Terj. Faiz el-Muttaqien (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), 43.

termasuk ke dalam kategori *maṣlāḥah* yang *darūrīyat*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak. Untuk yang terakhir ini al-Ghazali juga menyatakan bahwa untuk *maṣlāḥah hajjīyat* apabila menyangkut kepentingan orang banyak bisa menjadi *maṣlāḥah* yang *darūrīyat*.

D. Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Waris Ditinjau Dari *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Berbicara lebih dalam, pemikiran hukum Islam telah menjadi perhatian para ulama, hukum Islam hanya dikaitkan dengan kajian ushul fiqh dan *qawā'id al-Fiqhiyah*. Dalam hal ini al-Juwaini oleh para ulama *uṣūliyyin* kontemporer dianggap sebagai ahli ushul fiqh pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam menetapkan sebuah hukum. Demikian dengan al-Syaṭibi yang menggunakan teori induksi untuk melihat dimana sisi *maṣlāḥah* dari syari'at yang disebut dengan *istiqrā'*. Dalam istilah hukum Islam, *istiqrā'* (induksi) adalah sebuah metode pengambilan kesimpulan umum yang dihasilkan oleh fakta-fakta khusus yang digunakan oleh ahli fiqh untuk menetapkan suatu hukum.³⁴

Kehadiran kajian hukum Islam dalam ruang lingkup *kulliyat al-Khams* adalah merupakan kebutuhan yang harus terpenuhi agar hukum Islam yang selama ini hanya berdasarkan satu sudut pandang *maṣlāḥah*, berubah menjadi hukum yang kaya dengan berbagai perspektif *maṣlāḥah*. Sehingga sabda Nabi Muhammad bahwa ia diutus untuk membawa ajaran yang lentur dan toleran, serta membawa rahmat bagi semesta alam benar-benar menjadi realitas dalam kehidupan.³⁵

Secara bahasa *maṣlāḥah* adalah sama dengan *manfa'ah* baik dari bentuk katanya (*wazn*) maupun maknanya. Dalam terminologi ushul fiqh,

³⁴Abu Ishaq al-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 7.

³⁵A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2015), 7.

maṣlāḥah dapat diartikan sebagai segala sesuatu yang dapat mewujudkan kebaikan dan terhindarnya dari segala macam *ḍarar* (bahaya) atau *mafsadah* (kerusakan) dalam kehidupan manusia. Dengan demikian, ada atau tidaknya *maṣlāḥah* dapat diukur dengan dua hal tersebut. Apabila tercipta kebaikan berarti *maṣlāḥah* dan sebaliknya apabila terjadi bahaya, ketimpangan, ketidakadilan, dan sebagainya, berarti hal yang demikian itu disebut *mafsadah* (kerusakan) atau *ḍarar* (bahaya).³⁶

Pada dasarnya tujuan syari'at atau *maqāṣid al-Sharī'ah* adalah kemaslahatan, sebagaimana pendapat al-Syaṭibi yang menyatakan:³⁷

إن وضع الشارع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا

Sesungguhnya *shāri'* (pembuat syari'at) dalam mensyari'atkan hukum bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi hambanya baik di dunia maupun di akhirat secara bersamaan.

Jika diperhatikan dari pernyataan al-Syaṭibi tersebut, dapat ditarik pemahaman bahwa kandungan syari'at adalah kemaslahatan bagi umat. Dengan kata lain syari'at dibuat dengan tujuan untuk menciptakan kemaslahatan, dan tidak satu pun hukum yang disyari'atkan melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan. Penekanan dasar *maqāṣid al-Sharī'ah* secara garis besar bertitik pada kandungan syari'at yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Allah mengandung kemaslahatan, baik dalam rangka menarik atau mewujudkan kemanfaatan maupun menolak atau menghindari kerusakan. Senada dengan hal ini Muhammad Thahir bin 'Asyur mendefinisikan *maṣlāḥah* dan *mafsadah* sebagai berikut:

أما المصلحة فهي كاسمها شيء فيه صلاح قوي، ولذلك اشتقت لها صيغة المفعلة،
الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي

Maṣlāḥah itu sebagaimana namanya, yakni sesuatu yang di dalam nya

³⁶Ibid., 36.

³⁷Ibid., 8.

terdapat kebaikan yang kokoh, oleh karenanya *maṣlāḥah* diambil dari *ṣiḡhat mafʿalatun* yang menunjukkan *isim makān* dimana banyak sekali derivasi pada *ṣiḡhat* tersebut, pada pembahasan ini yang dimaksud adalah *makān majāzy* (perumpamaan).³⁸

وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهي وصفت للفعل يحصل به الفاد أي الضر،
دائماً أو غالباً، للجمهور أو للآحاد

Mafsadah adalah hal-hal yang membandingi *maṣlāḥah*, artinya sebuah sifat pekerjaan yang dengannya dapat menghasilkan kerusakan atau bahaya, baik *mafsadah* kekal maupun dominan, baik untuk mayoritas maupun perseorangan.³⁹

Dalam rangka mewujudkan suatu kemaslahatan bagi hamba-Nya, tentu *ṣāhibu shāriʿ* memiliki tujuan atau maksud tertentu dibalik syariʿat yang telah ditetapkan. Demikian dengan tujuan disyariʿatkannya waris kepada hamba-Nya, yang diantaranya adalah:

1. Untuk menjalankan syariʿat Islam, yakni dengan melaksanakan ketentuan Allah tentang pembagian waris yang merupakan simbol ketundukan seorang hamba terhadap Tuhannya. Hal ini sebagaimana telah disebutkan dalam QS an-Nisa' ayat 13:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ بَّحْرِيٍّ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya: (Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya dan itulah kemenangan yang besar.

2. Untuk memelihara keutuhan dan kerukunan keluarga, yakni dengan membagi harta peninggalan dengan sistem kewarisan Islam.

³⁸Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah* (Tunis: ad-Dar at-Nafais, 2000), 278.

³⁹Ibid., 279.

Adanya hal tersebut diharapkan tidak ada lagi perpecahan antara keluarga dikarenakan memperebutkan bagian-bagiannya. Hal ini secara rinci telah disebutkan dalam QS. an-Nisa' ayat 11, 12, dan 175.⁴⁰

3. Untuk memberi jaminan terhadap ahli waris, yakni dengan dapat hidup berkecukupan setelah ditinggalkan oleh pewaris.
4. Untuk memelihara harta, yakni terkhusus yang berkaitan dengan pendistribusian harta. Dengan sistem waris Islam, diharapkan tidak ada penimbunan harta bagi seseorang. Harta dapat di distribusikan secara adil kepada seluruh ahli waris.

Demikian dengan Muhammad Syahrur, dengan teori batas nya ia merekonstruksi waris Islam. Syahrur menilai bahwa dalam waris Islam masih terdapat persoalan yang perlu untuk diselesaikan, dimana persoalan tersebut tertuju pada bagian wanita yang lebih sedikit dari pada bagian laki-laki. Sering kali dijumpai bahwa umat muslim dalam membagi harta waris tidak menggunakan konsep pembagian waris Islam, adanya hal tersebut disebabkan karena bedanya bagian antara laki-laki dan perempuan.

Sementara dalam realitanya tidak semua anak laki-laki memberikan kontribusi penuh kepada pewaris, sedangkan banyak ditemui bahwa anak perempuan lebih memberikan kontribusi kepada pewaris. Persoalan yang ada adalah jika anak laki-laki diberikan harta waris lebih banyak berdasarkan konsep pembagian waris Islam, maka akan banyak pula masalah baru yang akan muncul ditengah-tengah masyarakat.

Dalam hal ini Syahrur menawarkan sebuah teori yang sangat aplikatif untuk membaca ayat waris yang terdapat dalam al-Qur'an, yaitu *nazāriyāt al-Ḥudūd* (*limit theory* atau teori batas). Teori batas terdiri dari *al-Ḥadd al-'Alā* (maksimum) dan *al-Ḥadd al-'Adnā* (minimum). Adapun teori batas

⁴⁰Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah Dan Tafsir Untuk Wanita* (Jakarta: Penerbit Marwah, 2010), 56.

yang berkaitan dengan pembahasan waris adalah bagian ketiga, yakni *al-Hadd al-‘Alā wa al-‘Adnā* yang memiliki posisi batas maksimum dan minimum ada secara bersamaan yang berlaku dalam hukum waris yang terdapat dalam QS. an-Nisa’ ayat 11, 12, dan 176.

Adapun contoh dari teori ketiga yang memiliki batas maksimum dan minimum telah ditetapkan dalam al-Qur’an, kemudian posisi ijtihad berada diantara kedua batas maksimum dan minimum tersebut. Contoh: QS. an-Nisa’ ayat 11 tentang pembagian waris. Batas maksimum laki-laki adalah dua perempuan, sedangkan batas minimum perempuan adalah satu orang laki-laki. Ijtihad bergerak diantara dua batas maksimum dan minimum tersebut dengan melihat berbagai aspek yang ada.⁴¹

Dengan demikian *maqāṣid* yang hendak dituju dalam pembacaan Syahrur tentang waris adalah *maqāṣid al-Khaṣṣah*, karena hanya berlaku pada individu-individu tertentu yang tidak semua individu mengalaminya, sebagaimana yang diungkapkan oleh Abdul Majid Najari:

المقاصد الخاصة وهي تلك المقاصد الشرعية التي تشمل ما تتضمنه الخاصة من المجتمع، أو الأفراد المعينين منه

Maqāṣid al-Khaṣṣah yaitu *maqāṣid al-Sharī’ah* yang mengandung *maṣlāḥah* dalam masyarakat khusus, atau individu-individu tertentu dari masyarakat.⁴²

Adanya hal tersebut dalam upaya untuk menolak *ḍarar* (bahaya) yang lebih besar lagi, sebagaimana kaidah *Jalbu al-Mashālih wa Dar’u al-Mafāsīd* yakni mendatangkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Dengan demikian *maṣlāḥah* yang hendak dicapai adalah *maṣlāḥah al-Khaṣṣah*, sebagaimana berikut:

⁴¹Muhammad Syahrur, *Nahwu Uṣul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islami*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanudin, dalam *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), 363.

⁴²Abdul Majid Najari, *Maqasid al-Shari’ah bi Abadin Jadid* (Libanon: Dar al-Gharb al-Islami, 2006), 44.

ومصلحة خاصة وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من أحادهم
ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد

Maṣlāḥah al-Khaṣṣah yaitu sesuatu yang di dalamnya terdapat *maṣlāḥah* perseorangan dengan mempertimbangkan permulaan perilaku individu yang dengan kebajikannya dapat menghasilkan kebaikan untuk masyarakat dengan melihat permulaan *maṣlāḥah* datang dari individu tersebut.⁴³

Dengan demikian maka pemikiran Muhammad Syahrur tentang waris dengan pendekatan *naẓariyāt al-Ḥudūd* (teori batas) yang terdiri dari *al-Ḥadd al-‘Alā wa al-Ḥadd al-‘Adnā* yang memiliki posisi batas maksimum dan minimum ada secara bersamaan merupakan alternatif atau tawaran pemikiran agar masyarakat atau umat muslim tidak keluar dari batas-batas hukum Allah dan dalam rangka untuk menolak *ḍarar* (bahaya) serta mendatangkan *maṣlāḥah*.

⁴³Ibid., 279.