

BAB III

KEADILAN GENDER DALAM HUKUM WARIS

A. Pandangan Keadilan Gender Dalam Hukum Waris

Dalam upaya memahami praktik waris di Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas dan Mambaul Ma'arif Denanyar Jombang, penelitian ini akan menggunakan perspektif keadilan gender. Teori ini, yang secara khusus memperhatikan konteks pesantren, akan menjadi landasan analisis untuk mengkaji bagaimana prinsip-prinsip keadilan gender tersebut diterapkan dalam praktik pembagian warisan di kedua pesantren tersebut.

Pandangan keadilan gender dalam waris memiliki tujuan untuk memastikan bahwa hak-hak seluruh ahli waris dalam pembagian warisan terpenuhi dan tidak ada diskriminasi atau ketidakadilan yang terjadi. Keadilan gender dalam hukum waris, meliputi beberapa aspek:

1. Pertama, sudut pandang tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) sebagai landasan utama dalam memahami teks agama. Hal ini bertujuan untuk memastikan bahwa penerapan hukum waris tidak hanya sah secara formal, tetapi juga sejalan dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang terkandung dalam syariat Islam.
2. Kedua, dilakukan analisa tentang konteks sosial historis dengan tujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang hukum waris yang tidak hanya dilihat sebagai aturan normatif, tetapi juga sebagai bagian dari masyarakat dan perkembangan zaman.

1. Tujuan syariat dalam konteks kewarisan

a. Konsep tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*)

Istilah *Maqāṣid al-Syarī'ah* berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari kata *maqāṣid* yang memiliki makna yang luas, meliputi tujuan, maksud, sasaran,¹ bahkan juga keadilan dan keseimbangan.² Kata *al-syarī'ah* sendiri merujuk pada hukum Islam yang dianggap sebagai jalan menuju kebaikan dan kebenaran.³ Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dipahami sebagai tujuan-tujuan luhur yang ingin dicapai melalui penerapan hukum Islam, seperti terwujudnya keadilan, kesejahteraan, dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

Maqāṣid al-syarī'ah merupakan konsep yang merujuk pada tujuan-tujuan mendasar yang ingin dicapai melalui seluruh hukum Islam. Konsep ini tidak hanya terbatas pada tujuan-tujuan yang secara eksplisit disebutkan dalam teks-teks agama, tetapi juga mencakup nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang tersirat di balik hukum-hukum tersebut. Dengan kata lain, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah upaya untuk memahami makna yang lebih dalam dari hukum

¹ Ahmad bin Muhammad bin 'Alī al-Fāyūmīy al-Muqrī, *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr Fī Garīb Al-Syarḥ Al-Kabīr Li Al-Rāfi 'īy* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1987). 192.

² Fayrūz Abādī, *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ* (Beirut Libanan: Mu'assas, 1987). 396.

³ Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Madkhal Li Dirasah Al-Syariah Al-Islamiyah*, (Beirut: Al-Resalah Publishers, 1999). 39.

Islam dan bagaimana hukum tersebut dapat berkontribusi pada kehidupan manusia yang lebih baik.⁴

Al-Syātibī, salah satu tokoh penting dalam studi *maqāṣid al-syarī'ah* tidak memberikan definisi yang sangat rinci tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun, beliau menegaskan bahwa seluruh hukum Islam pada dasarnya bertujuan untuk menjaga kesejahteraan manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Menurut *al-Syātibī*, tujuan-tujuan yang ingin dicapai oleh syariat Islam dapat dikelompokkan menjadi tiga tingkatan, yaitu: kebutuhan yang sangat penting untuk kelangsungan hidup (*darūrīyāt*), kebutuhan yang penting untuk kesejahteraan (*hājīyāt*), dan kebutuhan yang bersifat pelengkap untuk mencapai kesempurnaan (*taḥsīnīyāt*).⁵

Al-Syātibī, seperti halnya para ulama sebelumnya, meyakini bahwa setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah selaku *syāri'* memiliki tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Namun, al-Syātibī memberikan penekanan yang lebih kuat pada dampak praktis dari hukum tersebut dalam kehidupan manusia. Sementara itu, para ulama sebelumnya cenderung lebih fokus pada analisis teks untuk memahami tujuan hukum Islam.⁶

⁴ Muhammad Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmīyah* (Kuwait: Dar al-Nafāis, 2001). 251.

⁵ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*, I. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004). 221.

⁶ 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kīlānī, *Qawā'id Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syātibīy 'Araḍan Wa Dirāsatan Wa Taḥlilan* (Dimasyq, Suriyah: Dār al-Fikr, 2000). 45.

Pemahaman para ulama tentang *maqāṣid al-syarī'ah* cukup beragam. Al-Bannānī, misalnya, lebih menekankan pada hikmah di balik setiap hukum. Al-Asnāwī memiliki pandangan yang sedikit berbeda, ia lebih fokus pada tujuan konkrit yang ingin dicapai melalui hukum. Sementara itu, al-Samarqandī mencoba menggali makna yang lebih dalam dari setiap hukum. Adapun al-Ghazalī, al-Amidī, dan Ibn Hājib memiliki kesamaan dalam melihat *maqāṣid* sebagai upaya untuk meraih manfaat dan menghindari mudarat dalam kehidupan manusia.⁷

Konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* mengalami perkembangan yang signifikan beberapa abad setelah masa al-Syātibī. Muhammad Tāhir ibn 'Āsyūr, seorang ulama terkemuka dari Tunisia, memberikan kontribusi yang sangat besar dalam merumuskan definisi dan metodologi kajian *maqāṣid*. Berkat pemikirannya yang mendalam, Ibn 'Āsyūr dianggap sebagai salah satu tokoh sentral dalam studi *maqāṣid* modern dan sering disebut sebagai guru kedua (*mu'allim sānī*) setelah Al-Syātibī.⁸

⁷ Umar in Salih bin Umar, *Maqāṣid Al Syari'ah 'Inda Al Imām Al Izz Bin Abdu Al Salām* (Urdun: Dār Nafāis li Naṣr wa al-Tawzi', 2003). 88.

⁸ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyāt Dan Evolusi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, ed. LKiS (Yogyakarta, 2010). 187. Dalam buku "Fiqh Minoritas", Ahmad Imam Mawardi menyertakan makalah karya Ahmad Raysuni yang berjudul "*Al-Bahs fī Maqāṣid al-Syarī'ah Nasy'atuhū wa Taṭawwuruhū wa Mustaqbaluhū*". Makalah ini awalnya disampaikan dalam sebuah seminar yang diselenggarakan oleh *Muassasah al-Furqān li al-Turās* di London pada tanggal 1-5 Maret 2010. Makalah ini secara khusus membahas asal-usul, perkembangan, dan masa depan konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Ibn 'Āsyūr memberikan pemahaman yang komprehensif tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutnya, *maqāṣid* bukan hanya sekadar tujuan yang ingin dicapai oleh hukum Islam, tetapi juga merupakan nilai-nilai fundamental yang menjadi landasan seluruh syariat. Ia menegaskan bahwa setiap hukum Islam, baik yang berkaitan dengan ibadah, muamalah, maupun hukum pidana, memiliki tujuan yang lebih dalam, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan menjaga nilai-nilai luhur yang diajarkan oleh Islam. Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi kunci untuk memahami esensi dari hukum Islam.⁹

Selain Ibn 'Āsyūr, 'Alal al-Fāsī juga memberikan kontribusi yang signifikan dalam memahami konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Beliau mendefinisikan *maqāṣid* sebagai tujuan utama yang ingin dicapai oleh setiap hukum Islam dan rahasia-rahasia yang tersembunyi di baliknya. Dengan kata lain, 'Ilāl al-Fāsīy menekankan bahwa setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah memiliki tujuan tertentu dan rahasia yang hanya diketahui oleh-Nya.¹⁰

Dari berbagai penjelasan para ulama tentang *maqāṣid al-syarī'ah*, kita dapat menyimpulkan bahwa tujuan utama setiap hukum agama adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat

⁹ 'Āsyūr, "Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmīyah." 55. Ahmad al-Raysūnīy, *Nazarīyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syātibīy*, II. (Riyād: al-Dār al-'Ālamīyah li Kitāb al-Islāmīyah, 1992).

¹⁰ 'Alal Al-Fāsī, *Maqāṣid Al-Sharī'ah Wa Makārimuhā*, v. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islamy, 1993), 3. <https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-fi06284-ketabpedia.com.pdf>. Ahmad al-Raysūnīy, *Nazarīyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syātibīy*. 6.

manusia. Konsep *dar'u al-mafāsīd wa jalbu al-maṣāliḥ* yang berarti mencegah kerusakan dan meraih kemaslahatan menjadi prinsip dasar dalam memahami tujuan setiap aturan agama. Dengan demikian, setiap hukum yang ada dalam agama memiliki hikmah dan tujuan yang lebih dalam daripada sekadar aturan formal.

b. Klasifikasi *maqāṣid*

Al-Syāṭibī berpandangan bahwa seluruh hukum agama bertujuan untuk mencapai sejumlah tujuan utama bagi manusia sebagai hamba Allah. Tujuan-tujuan ini dapat dikategorikan sebagai berikut:

1. *Al-maqāṣid al-ḍarūrīyah*

Pada tahap ini, *taḳlīf* (tuntutat syariat) bertujuan untuk memastikan tercapainya kesejahteraan manusia. Jika tujuan ini tidak tercapai, maka akan timbul kerusakan atau kekacauan. Untuk mencapai tujuan ini, hukum agama bekerja dari dua sisi: (1) sisi wujud (*jānib al-wujūd*), yaitu dengan membangun dasar-dasar yang kuat untuk mencapai *maqāṣid al-syarī'ah*; dan (2) sisi tiada (*jānib 'adam*), yaitu dengan mencegah segala hal yang dapat menghalangi tercapainya *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut. Secara keseluruhan, tujuan utama hukum agama pada tahap ini adalah untuk menjaga lima hal penting, yaitu:

- a. *Ḥifẓ al-Dīn, taklīf* (tuntutan syariat) bertujuan untuk menjaga agama dan ketaatan seseorang terhadap ajaran.
- b. *Ḥifẓ al-Nafs, taklīf* (tuntutan syariat) bertujuan untuk melindungi kehidupan dan kesehatan manusia.
- c. *Ḥifẓ al-Nasl, taklīf* (tuntutan syariat) bertujuan untuk melestarikan keturunan dan mengatur hubungan keluarga.
- d. *Ḥifẓ al-Māl, taklīf* (tuntutan syariat) bertujuan untuk mengatur penggunaan harta benda secara adil dan benar.
- e. *Ḥifẓ al-‘Aql, taklīf* (tuntutan syariat) bertujuan untuk menjaga kesehatan mental dan intelektual manusia.¹¹

2. *Al-maqāṣid al-ḥājīyah*

Pada tahap ini, *taklīf* (tuntutan syariat) bertujuan untuk memudahkan kehidupan manusia. Jika tujuan ini tidak tercapai, maka manusia akan menghadapi berbagai kesulitan yang memberatkan, meskipun belum mencapai tingkat kerusakan atau kekacauan.¹²

3. *Al-maqāṣid al-taḥsīnīyah*

Pada tahap ini, *taklīf* (tuntutan syariat) adalah untuk membimbing manusia agar berperilaku baik dan memiliki akhlak yang mulia. Dengan kata lain, hukum agama bertujuan untuk menyempurnakan budi pekerti manusia.¹³

¹¹ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syāṭibīy, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī‘ah*. 221.

¹² Ibid. 222

¹³ Ibid. 223.

Maqāṣid ḍarūrīyah (tujuan untuk memenuhi kebutuhan dasar manusia) merupakan hal yang paling penting. Tujuan-tujuan lainnya seperti meningkatkan kualitas hidup (*ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah*) hanya bisa dicapai setelah kebutuhan dasar terpenuhi. Sebagai contoh, menjaga nyawa adalah *maqāṣid ḍarūrīyah*. Setelah nyawa terjamin, baru kemudian bisa memikirkan tujuan-tujuan lain seperti mencari nafkah (*ḥājīyah*) atau melengkapi kebutuhan hidup (*taḥsīnīyah*).

Al-Syāṭibī menjelaskan hal ini dengan lebih detail sebagai berikut:

- a. *Maqāṣid ḍarūrīyah* merupakan fondasi bagi seluruh tujuan syari'at lainnya.
- b. Kerusakan pada *maqāṣid ḍarūrīyah* secara otomatis mengakibatkan kerusakan pada tujuan-tujuan lainnya.
- c. Kerusakan pada tujuan-tujuan selain *maqāṣid ḍarūrīyah* belum tentu mengakibatkan kerusakan pada *maqāṣid ḍarūrīyah*.
- d. Terdapat kemungkinan bahwa kerusakan pada *maqāṣid ḥājīyah* atau *maqāṣid taḥsīnīyah* dapat berdampak negatif pada *maqāṣid ḍarūrīyah*.
- e. Penting untuk menjaga dan memenuhi *maqāṣid ḥājīyah* dan *taḥsīnīyah* sebagai upaya untuk memperkuat dan melindungi *maqāṣid ḍarūrīyah*.¹⁴

¹⁴ Ibid. 226.

c. Korelasi antara hukum dan kondisi masyarakat dalam perspektif *maqāsid al-syātibīy*

Al-Syātibīy berpendapat bahwa syariat Islam tidak bersifat partikular, melainkan universal. Artinya, kemaslahatan yang ingin dicapai oleh syariat ini berlaku untuk seluruh umat manusia, tanpa adanya diskriminasi terhadap kelompok tertentu.¹⁵ Sifat umum dari syariat Islam adalah dapat disesuaikan dengan adat istiadat dan kondisi sosial masyarakat pada suatu waktu dan tempat tertentu. Karenanya, penerapan hukum Islam harus selaras dengan adat istiadat dan kondisi sosial budaya masyarakat. Artinya, dalam menjalankan syariat, faktor-faktor sosio-kultural harus menjadi pertimbangan utama. Al-Syātibīy mengklasifikasikan adat istiadat dan kondisi sosial menjadi dua kategori:

1. Adat atau kondisi yang secara eksplisit telah diatur dalam syariat, baik diperbolehkan maupun dilarang.
2. Adat atau kondisi yang belum terdapat ketentuan yang jelas dalam syariat, sehingga memerlukan kajian lebih lanjut.¹⁶

d. Aplikasi dan Cara Kerja *Maqāsid al-Syarī'ah*

Walaupun al-Syātibīy adalah tokoh sentral dalam pengembangan teori *maqāsid*, namun dalam karyanya belum ditemukan formulasi yang jelas mengenai bagaimana konsep

¹⁵ Ibid. 364.

¹⁶ Ibid. 386.

maqāṣid dapat dijadikan landasan dalam melakukan ijtihad. Al-Syātibīy tidak menjadikan konsep *maqāṣid* sebagai landasan metodologis dalam proses ijtihad. Ia lebih menekankan bahwa *maqāṣid* merupakan kandungan filosofis dari hukum Islam yang tersirat dalam setiap ketentuan hukum, namun tidak secara eksplisit dijadikan sebagai metode untuk menggali hukum baru.¹⁷ Seiring perkembangan zaman Konsep *maqāṣid* yang awalnya bersifat teoritis, kemudian mengalami perkembangan pesat sehingga menjadi sebuah kerangka kerja metodologis dalam proses ijtihad. Sejalan dengan itu, para ulama mulai merumuskan langkah-langkah konkret dalam mengaplikasikan konsep *maqāṣid* dalam memecahkan masalah hukum.¹⁸

Berangkat dari kesepakatan para ulama bahwa di balik setiap ketentuan syariat terdapat tujuan untuk mewujudkan *maslahat* dan mencegah *mafsadat*, muncul dua persoalan penting. Pertama, bagaimana cara mengidentifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* secara tepat. Kedua, bagaimana mekanisme penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam.

Terkait dengan identifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*, para ulama sepakat bahwa terdapat empat sumber utama yang dapat dijadikan

¹⁷ K Khamim, *Mengkaji Hadis Di Pesantren Salaf*, (2015), 69.
<http://repository.iainkediri.ac.id/id/eprint/51>.

¹⁸ Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyāt Dan Evolusi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*. 208.

rujukan, yakni teks-teks al-Qur'an, hadis Nabi, kajian induktif (*istiqrā'*), serta analisis rasional (*al-ma'qūl*).¹⁹ Metode untuk mengidentifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* telah disinggung oleh al-Syātibīy dalam karya-karyanya. Akan tetapi, pembahasan mengenai hal ini tidak terpusat pada satu bagian tertentu, melainkan tersebar dalam berbagai bagian dari kitab *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisām*.²⁰ Meski demikian al-Raysūnīy telah memberikan kontribusi yang signifikan dengan menyusun secara sistematis metode untuk mengidentifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*, yakni:

a. Pemahaman *maqāṣid* melalui bahasa arab

Bahasa Arab memiliki peran sentral dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal ini disebabkan Al-Qur'an sebagai sumber utama syariat Islam diturunkan dalam bahasa Arab. Al-Syātibīy menegaskan bahwa bahasa Arab merupakan bahasa resmi syariat Islam, sehingga pemahaman yang mendalam terhadap *maqāṣid* hanya dapat dicapai melalui penguasaan bahasa Arab.²¹ Setiap bahasa memiliki struktur dan karakteristik yang khas (*uslūb*) yang merefleksikan cara berpikir masyarakat penggunanya. Bahasa Arab, sebagai bahasa wahyu, memiliki kekhasan tersendiri dalam mengungkapkan konsep-konsep keagamaan. Oleh karena itu, pemahaman terhadap *maqāṣid al-*

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ahmad al-Raysūnīy, *Nazarīyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syātibīy*. 271.

²¹ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibīy, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. 255.

syarī'ah mengharuskan kita untuk memahami nuansa dan kekhasan bahasa Arab, seperti konsep *'āmm*, *khāṣ*, *ẓāhir*, dan sebagainya.²²

b. Perintah dan larangan syara'

Baik perintah maupun larangan dalam syariat mengandung implikasi terhadap tujuan yang hendak dicapai. Setiap tindakan yang diperintahkan pasti memiliki tujuan tertentu. Demikian pula, larangan terhadap suatu tindakan mengindikasikan adanya tujuan untuk menghindari suatu kemaslahatan. *Maqāṣid al-Syarī'ah* dapat diidentifikasi melalui analisis terhadap perintah dan larangan itu sendiri, serta melalui kajian terhadap *'illat* (alasan) yang mendasari penetapan hukum tersebut.²³

c. *Maqāṣid aṣlīyah* dan *ṭaba'iyah*

Maqāṣid al-syarī'ah dapat dibagi menjadi dua kategori utama, yaitu tujuan *aṣlīyah* dan *ṭaba'iyah*. Tujuan *aṣlīyah* merupakan tujuan pokok yang menjadi landasan seluruh aturan agama, sedangkan tujuan *ṭaba'iyah* adalah tujuan yang berfungsi untuk mendukung dan menyempurnakan tujuan asli.

Proses penerapan *maqāṣid* dapat dilakukan dengan cara berikut: jika kita menemukan suatu hukum yang bertujuan untuk mencapai suatu *maqāṣid ṭaba'iyah* (tujuan tertentu), maka dari situ kita dapat menyimpulkan adanya tujuan *maqāṣid aṣlīyah*

²² Ahmad al-Raysūnīy, *Nazarīyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syāṭibīy*. 272.

²³ *Ibid.* 273.

(lebih fundamental) yang menjadi dasar dari tujuan tersebut. Hal ini dikarenakan tujuan *ṭaba'iyah* selalu berfungsi untuk mendukung dan memperkuat tujuan *aṣḥlīyah*.²⁴ Seperti contoh, aturan tentang larangan berjudi adalah gambaran dari tujuan *ṭaba'iyah*. Tujuan *aṣḥlīyah* dari larangan ini adalah untuk menjaga harta (*hifẓ al-māl*). Dengan demikian, dari larangan berjudi, kita dapat menyimpulkan bahwa salah satu tujuan utama syariat adalah untuk menjaga harta dan kesejahteraan masyarakat.

d. *Diamnya syāri'* (tidak mensyari'atkan suatu hukum)

Ketika syariat tidak secara eksplisit memberikan hukum untuk suatu masalah, maka terdapat dua kemungkinan. Pertama, ketika belum ada peristiwa serupa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW. Dalam kasus ini, ulama akan menggunakan kaidah-kaidah usul fiqh untuk menentukan hukumnya. Kedua, syariat telah memberikan prinsip-prinsip umum yang dapat diterapkan pada masalah tersebut, sehingga tidak diperlukan hukum khusus. Diamnya syariat dalam kasus ini menunjukkan bahwa syariat telah memberikan kerangka umum yang cukup untuk menyelesaikan berbagai permasalahan umat.²⁵ Metode ini memiliki lingkup penerapan yang terbatas, yaitu hanya pada persoalan ibadah. Fungsi utamanya adalah untuk menjaga

²⁴ Ibid. 276.

²⁵ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibīy, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. 465.

kemurnian ibadah dan mencegah munculnya bid'ah dalam praktik keagamaan.²⁶

e. *Istiqrā'* (kajian induktif)

Al-Syātibī, dalam *al-Muwāfaqāt*, tidak secara eksplisit menyebutnya sebagai metode *istiqrā'* untuk mengidentifikasi *maqāṣid al-syarī'ah*. Meski demikian, al-Raysūnī berpendapat bahwa metode inilah yang menjadi landasan utama pemikiran al-Syātibī tentang *maqāṣid*.²⁷ Kajian induktif ini dilakukan dengan cara mengamati dan menganalisis berbagai contoh kasus (*juz'iyah*) untuk kemudian menarik kesimpulan umum (*kulliyah*). Penetapan *maqāṣid al-syarī'ah* dilakukan melalui kajian terhadap teks-teks agama (nas) secara komprehensif. Analisis terhadap makna '*āmm*, *khāṣ*, *zāhir*, *mutlak*, *muqayyad* dalam berbagai kasus *juz'ī* yang ada dalam masalah fikih.

Mengenai bagaimana mekanisme penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan dalam kajian Islam, pemahaman yang komprehensif baru tercapai setelah kontribusi signifikan dari al-Syātibī dan Ibnu 'Asyūr.²⁸ Keduanya telah merumuskan kaidah-kaidah dasar *maqāṣid* dengan baik. Namun, kerangka metodologis yang sistematis dan lengkap untuk menerapkan pendekatan *maqāṣid*

²⁶ Ahmad al-Raysūnīy, *Naẓariyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syātibīy*. 282.

²⁷ Ibid. 283.

²⁸ Safriadi, *Kontribusi Ibn 'Āsyūr Dalam Kajian Maqāṣid Al-Syarī'ah*, *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 15, no. 2 (2016): 285–303.

belum sepenuhnya dikembangkan oleh mereka.²⁹ Walaupun belum terdapat kerangka kerja metodologis yang baku untuk pendekatan *maqāṣid*, sejumlah kajian telah berupaya menginterpretasikan pemikiran al-Syāṭibī untuk merumuskan langkah-langkah operasionalnya. Berdasarkan interpretasi tersebut, dapat disusun kerangka kerja sebagai berikut:

- 1) Menentukan topik atau pertanyaan utama yang ingin dijawab dalam penelitian.
- 2) Membuat rumusan masalah yang dapat diuji melalui penelitian.
- 3) Mengumpulkan semua ayat Al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama yang berkaitan dengan topik penelitian.
- 4) Menganalisis makna dan konteks setiap dalil hukum secara mendalam.
- 5) mempertimbangkan kondisi dan perkembangan yang signifikan dalam masyarakat.
- 6) Menganalisis alasan di balik hukum-hukum (*illat* hukum) tersebut dan menerapkannya pada kasus-kasus konkret.
- 7) Menggabungkan berbagai aturan hukum yang berbeda-beda menjadi satu kesatuan yang utuh, dengan cara memetakan aturan-aturan yang bersifat *kullīy* (universal) dan *juz'īy* (partikular), sehingga aturan-aturan yang bersifat *juz'īy* tersebut dapat dipahami dalam konteks yang lebih luas (*kullīy*).

²⁹ Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyāt Dan Evolusi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*. 211.

8) Mencari dan menetapkan hukum yang tepat baik sifatnya *kullīy* berupa kaidah *ushuliyah* dan *fiqhiyah*, maupun hukum yang sifatnya *juz'īy* untuk diterapkan pada kasus konkret.³⁰

e. Tinjauan *maqāṣid al-syarī'ah* pembagian waris kekeluargaan

Mengingat tujuan utama syariat Islam adalah kemaslahatan umat manusia³¹, maka prinsip pembagian waris yang sama antara laki-laki dan perempuan sesuai dengan tujuan tersebut. Pandangan ini meskipun inovatif, tetap berlandaskan pada teks-teks Al-Qur'an. Dengan demikian, pandangan ini dapat menjadi alternatif yang relevan dalam menjawab tantangan zaman.

Tujuan utama pembagian waris adalah untuk memastikan keberlangsungan hak milik atas harta peninggalan dan mencegah terjadinya sengketa di antara ahli waris. Proses waris ini sejalan dengan prinsip menjaga harta (*hifz al-māl*) agar tetap bermanfaat bagi masyarakat.

Sistem kekerabatan patrilineal yang dominan pada masa Jahiliyah telah membentuk sistem hukum waris yang memberikan prioritas kepada laki-laki. Pembagian warisan yang tidak merata ini dianggap sebagai upaya untuk menjaga ketertiban sosial dan

³⁰ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqrā' Al-Ma'nawīy Asy-Syātībīy* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2017), 190-194.

³¹ Suatu masalah yang dijadikan landasan hukum harus memenuhi tiga kriteria berikut: (1) bersifat nyata dan objektif; (2) memberikan manfaat bagi seluruh umat manusia; dan (3) tidak bertentangan dengan dalil-dalil agama yang telah mapan. Abd al-'Azīz Muhammad 'Azzām, *Al-Qawā'id Al-Fiqhīyah* (Kairo: Dār al-Hadīs, 2005). 200.

mencegah terjadinya sengketa di antara ahli waris. Hal ini sejalan dengan struktur sosial yang menempatkan laki-laki pada posisi yang lebih kuat dibandingkan perempuan.

Selanjutnya, al-Qur'an hadir dengan membawa nilai-nilai keseimbangan, termasuk dalam hal pembagian warisan. Dalam implementasinya, nilai-nilai tersebut harus dikontekstualisasikan dengan kondisi sosial masyarakat Arab yang masih kuat dengan sistem patrilineal. Oleh karena itu, aturan waris yang ditetapkan pada masa awal Islam merupakan hasil negosiasi antara nilai-nilai universal Al-Qur'an dengan praktik-praktik sosial yang sudah ada.³²

Sistem kekerabatan bilateral yang dominan di Indonesia telah menciptakan landasan sosial yang kondusif bagi penerapan prinsip kesetaraan gender dalam hukum waris. Dengan demikian, proporsi pembagian waris satu banding satu dapat menjadi pilihan yang relevan dan adil. Penerapan prinsip ini tidak hanya sejalan dengan semangat Al-Qur'an, tetapi juga dapat mencegah terjadinya konflik di antara ahli waris. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam dapat menjadi solusi yang relevan untuk permasalahan sosial kontemporer.

Jika kita melihat tujuan utama hukum Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan umat (*jalbu naf'in aw daf'u durrin*), maka aturan waris memiliki peran yang sangat penting. Dengan mencegah terjadinya sengketa waris, aturan ini telah berhasil

³² Salahuddin Sultan, *Mīrās Al-Mar'ah Wa Qaḍiyah Al-Musāwā* (Kairo Mesir: Nahdah Mash, 1999). 43.

mewujudkan salah satu tujuan pokok syariah, yaitu menjaga harta (*hifz al-māl*). Selain itu, aturan waris juga turut menjaga keharmonisan sosial dan mencegah terjadinya kerusakan pada aspek-aspek kehidupan lainnya, seperti menjaga agama, jiwa, akal, dan keturunan (*hifz al-dīn*, *hifz al-nafs*, *hifz al-‘aql*, dan *hifz al-nasl*).³³

Penjabaran dari nilai-nilai tersebut meliputi:

- 1) Pemeliharaan agama (*hifz al-dīn*) dalam konteks hukum waris Islam sangatlah penting. Hal ini dikarenakan hukum waris merupakan bagian integral dari kehidupan manusia. Rasulullah SAW bahkan menganjurkan umat Islam untuk mempelajari hukum waris, karena ilmu ini sangat krusial dan dapat mencegah terjadinya perselisihan di antara ahli waris (HR. Al-Hakim).³⁴ Dengan demikian, mempelajari hukum waris bukan hanya sekedar memahami aturan pembagian harta, tetapi juga merupakan upaya untuk menjaga kemurnian ajaran Islam.

Selain menjaga agama (*hifz al-dīn*) dengan mempelajari hukum waris, implementasi ketentuan-ketentuan dalam hukum waris juga merupakan bentuk ketaatan terhadap Allah SWT. Dengan melaksanakan hukum waris sesuai dengan perintah Allah, seorang muslim telah menunjukkan kepatuhannya

³³ Wahbah al-Zuhayliy, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmīy* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). 756.
Jabbār Ḥubbīy, *Al-Masāil Fi ‘Ilmi Al-Farāid*. 03.

terhadap seluruh hukum Allah, sebagaimana ditegaskan dalam surat An-Nisā' ayat 13.³⁵

- 2) Prinsip menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) dalam hukum waris Islam terwujud dalam ketentuan yang menyatakan bahwa pelaku pembunuhan tidak berhak mendapatkan warisan. Ketentuan ini mencerminkan adanya hubungan timbal balik antara pewaris dan ahli waris, di mana pewaris memberikan harta kepada ahli waris sebagai bentuk perlindungan. Namun, jika hubungan ini dilanggar dengan tindakan pembunuhan, maka konsekuensi logisnya adalah pelaku kehilangan hak warisnya.³⁶ Hal ini sejalan dengan ḥadīṣ Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Umar bin Khattab yang berbunyi, "Pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan." (HR. Malik dan Ahmad)
- 3) Prinsip menjaga akal (*hifz al-'aql*) dalam hukum waris Islam terwujud dalam upaya terus-menerus mempelajari dan mengembangkan ilmu waris. Hal ini bertujuan untuk melahirkan ulama yang mampu memberikan solusi terhadap permasalahan baru yang muncul dalam konteks waris, terutama yang belum terjawab dalam kitab-kitab klasik. Dengan demikian, ijtihad menjadi sarana untuk menjaga dinamika ilmu pengetahuan dan

³⁵ Muchlis Safrudin Habib, *Sistem Kewarisan Bilateral Ditinjau Dari Maqashid Al-Syari'ah*, De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah, 9, no. 1 (2017): 30–42.

³⁶ Zakiul Fuady Muhammad Daud and Raihanah Bt Azahari, *Menyoal Rekonstruksi Maqashid Dalam Pembaharuan Hukum Kewarisan Islam*, Jurnal Ilmiah Islam Futura 18, no. 1 (2019): 1.

memastikan bahwa hukum waris Islam tetap relevan dengan perkembangan zaman.

- 4) Prinsip menjaga keturunan (*hifz al-nasl*) dalam hukum waris Islam terwujud dalam upaya memelihara keharmonisan dan kesatuan keluarga. Pembagian harta waris yang adil sesuai dengan ketentuan Islam diharapkan dapat mencegah terjadinya perselisihan dan perpecahan di antara ahli waris.³⁷ Hal ini sejalan dengan tujuan Al-Qur'an surat An-Nisā' ayat 11 dan 12 yang menekankan pentingnya keadilan dalam pembagian harta.

Prinsip menjaga keturunan (*hifz al-nasl*) dalam hukum waris Islam juga tercermin dalam upaya memastikan kesejahteraan para ahli waris setelah meninggalnya pewaris. Pembagian harta waris merupakan bentuk estafet kehidupan dari satu generasi ke generasi berikutnya, yang bertujuan untuk menjaga kelangsungan hidup dan kesejahteraan keluarga. Hal ini sejalan dengan tujuan Al-Qur'an surat An-Nisā' ayat 9 yang melarang meninggalkan anak-anak dalam keadaan lemah.

Bahkan dalam ketentuan mengenai wasiat yang membatasi maksimal pemberian hingga 1/3 harta mengindikasikan bahwa Islam lebih mengutamakan kesejahteraan ahli waris. Hal ini

³⁷ Akhmad Khisni, *Ijtihad Hakim Peradilan Agama Bidang Hukum Kewarisan Dan Kontribusinya Terhadap Hukum Nasional*, Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM 18, no. 0 (2011): 146–163, <https://journal.uui.ac.id/IUSTUM/article/view/7238>.

menunjukkan bahwa meninggalkan ahli waris dalam keadaan berkecukupan lebih baik daripada dalam keadaan kekurangan.³⁸

- 5) Prinsip menjaga harta (*hifz al-māl*) dalam hukum waris Islam terwujud dalam mekanisme pembagian harta waris yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Sistem waris Islam bertujuan untuk menghindari penumpukan harta pada satu pihak dan memastikan distribusi yang adil kepada seluruh ahli waris yang berhak.³⁹ Ketentuan ini juga sejalan dengan prinsip keadilan dalam Islam yang melarang perampasan harta orang lain, sebagaimana ditegaskan dalam surat Al-Baqarah ayat 188.

Mengingat dominasi sistem patrilineal pada masa itu, penerapan aturan waris yang memberikan porsi lebih besar kepada laki-laki perlu dilihat kembali dari sudut pandang tujuan utama syariat Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan umat. Prinsip universalitas Al-Qur'an tidak boleh mengabaikan konteks sosial dan budaya yang terus berkembang.⁴⁰

Dalam pandangan Najm al-Dīn al-Ṭūfīy, penilaian terhadap suatu tindakan didasarkan pada dampak yang ditimbulkannya. Tindakan yang murni membawa kemaslahatan atau manfaat adalah tindakan yang dibenarkan. Sebaliknya, tindakan yang hanya

³⁸ Sri Lum'atus Sa'adah, *Maqashid Al-Syariah Dalam Hukum Kewarisan Islam*, Al-Ahwal 7, no. 1 (2015): 125–146.

³⁹ Tedi Supriyadi, *Reinterpretasi Kewarisan Islam Bagi Perempuan*, Jurnal Sosioreligi 14, no. II (2016): 65–78.

⁴⁰ Najm al-Dīn Abū Sa'īd Al-Ṭūfīy, *Syarh Mukhtashar Al-Rauḍah*, II. (Saudi: Wazārah al-Syu'ūn al-Islāmīyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, 1998). 204.

menimbulkan kemafsadatan atau mudarat harus dicegah. Namun, dalam realitas kehidupan, seringkali suatu tindakan memiliki dua sisi, yaitu manfaat dan mudarat. Dalam kasus seperti ini, yang menjadi pertimbangan utama adalah mana yang lebih dominan. Jika kemanfaatannya lebih besar, maka tindakan tersebut dapat dijustifikasi.⁴¹

Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*,⁴² upaya pencegahan sengketa waris merupakan manifestasi konkrit dari upaya menjaga jiwa manusia. Potensi kekerasan yang dapat timbul akibat sengketa waris, meskipun pada tingkat yang ekstrim, menunjukkan betapa pentingnya menjaga keamanan dan ketertiban dalam masyarakat. Sehingga, upaya mencegah sengketa waris termasuk dalam kategori kepentingan yang perlu dipenuhi (*ḥājīyāt*), karena jika diabaikan dapat menimbulkan berbagai permasalahan.

Mengingat dominasi sistem kekerabatan bilateral di Indonesia, penulis berpendapat bahwa penerapan prinsip kesetaraan gender dalam hukum waris, seperti pembagian warisan 1:1, sangatlah relevan. Dengan proporsi sama, merupakan suatu langkah yang sesuai dengan semangat nilai keadilan sosial.

Upaya ini merupakan manifestasi dari prinsip pencegahan bahaya (*daf'u ḍurrin*) dalam hukum Islam, yaitu mencegah terjadinya

⁴¹ Ibid.

⁴² Perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* senantiasa berpijak pada teks-teks suci Al-Qur'an dan Hadis. Fungsi *maqāṣid al-syarī'ah* bukan sebagai sumber hukum primer, melainkan sebagai alat bantu dalam memahami dan menginterpretasikan hukum. Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibīy, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. 388.

sengketa waris yang dapat menimbulkan kerugian bagi semua pihak. Oleh karena itu, penerapan aturan ini dapat dibenarkan dan bahkan menjadi suatu keharusan dalam konteks masyarakat Indonesia. Akan tetapi, upaya ini tidak dimaksudkan untuk mengubah atau menghapus ketentuan waris yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an, dalam aturan bagian waris laki-laki adalah dua kali lipat bagian waris perempuan (*li al-zakar mišl ḥazz al-unšayain*).

1. Analisis Konteks Sosial Historis dalam Kewarisan Islam

Konsep kedua dalam analisis keadilan gender adalah kajian sosio-historis mengenai penerapan hukum waris. Kajian ini menelusuri perkembangan penerapan hukum waris sejak sebelum Islam hingga menjadi hukum positif yang berlaku di Indonesia. Tujuannya adalah untuk memahami bagaimana konteks sosial dan historis mempengaruhi pemahaman dan penerapan hukum waris dalam masyarakat.

Hukum waris Islam merepresentasikan kemajuan signifikan dibandingkan sistem waris pra-Islam. Hal ini dibuktikan dengan fleksibilitas dan inovasinya dalam merespon perubahan sosial masyarakat. Dibandingkan dengan hukum waris di masa lampau, hukum waris Islam jauh lebih modern dan adaptif. Inovasi hukum waris Islam ini menjadikannya contoh terbaik dalam pembaharuan hukum Islam.⁴³

⁴³ Kementerian Agama RI, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*, in Badan Litbang Dan Diklat Puslitbang Kehidungan Keagamaan, ed. Muchit A Karim, 2012, 186.

Hukum waris di masa pra-Islam sangat diskriminatif terhadap perempuan. Anak perempuan tidak mendapatkan hak waris sama sekali, bahkan diperlakukan sebagai objek warisan. Sistem Islam membuang konsep ini dan menerapkan hukum waris yang adil, tanpa membedakan usia maupun gender. Meskipun porsi perempuan setengah dari laki-laki, pemberian hak waris kepada perempuan merupakan terobosan hukum yang revolusioner pada masanya.⁴⁴

Hukum waris Islam sendiri, hadir di tengah-tengah komunitas bangsa Arab pra Islam dengan sistem kesukuan yang memiliki 2 karakter, yakni:

1. Masyarakat pra-Islam didominasi oleh sistem patrilineal, di mana garis keturunan dan identitas seseorang ditentukan melalui garis laki-laki. Perempuan dianggap sebagai bagian dari garis keturunan suami dan anak-anak perempuan mereka tidak diakui sebagai bagian dari keluarga ayah. Hal ini tercermin dalam syair Arab Jahiliyah yang menyatakan bahwa keturunan hanya dihitung melalui garis laki-laki, sedangkan keturunan perempuan tidak diakui.

بُنُونَا بَنُو أَبْنَاءِنَا وَبَنَاتُنَا * بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الأَبَاعِدِ

Keturunan kita adalah anak laki-laki kita beserta keturunan mereka, dan juga anak-anak perempuan kita. Sementara keturunan anak perempuan kita adalah keturunan laki-laki nun jauh di sana.

2. Masyarakat pra-Islam didominasi oleh sistem patriarki, di mana laki-laki memegang semua peran dan kekuasaan, baik dalam keluarga

⁴⁴ Ibid.

(domestik) maupun di masyarakat (publik). Hal ini didasarkan pada anggapan bahwa hanya laki-laki yang mampu memberikan kontribusi sosial dan meneruskan kehidupan masyarakat.⁴⁵

Masyarakat Arab pra-Islam yang patrilineal mengakibatkan sistem waris yang diskriminatif terhadap perempuan. Perempuan tidak memiliki hak waris dan diperlakukan sebagai objek warisan. Hanya laki-laki dewasa yang berhak atas warisan, baik melalui hubungan darah, adopsi, atau perjanjian. Kelompok lain seperti anak-anak, orang tua, dan orang cacat juga tidak mendapatkan hak waris karena dianggap tidak mampu bekerja atau berperang. Prinsip utama sistem waris ini adalah senioritas dan kemampuan militer, seperti yang ditunjukkan dalam ungkapan "Kami tidak akan mewariskan harta kepada anak yang tidak bisa menunggang kuda, menghunus pedang, menggunakan anak panah, mengusir musuh, dan menjaga keselamatan suku."⁴⁶

Kehadiran hukum waris Islam dalam kondisi suku Arab yang demikian, tentu berdampak dengan, terutama dalam hal kewarisan. Dari kondisi demikian Al-Qur'an turun untuk memberikah hak dan perlindungan terhadap mereka sebagai 'hukum tandingan' yang

⁴⁵ Muhammad Adib, *Historitas Dan Misi Esensial Hukum Waris Islam*, (Jurnal Pusaka, 9 2017), 28–48. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manār*, Vol. IV. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th). 405.

⁴⁶ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī Al-Thabari, *Jāmi' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972). 175 dan 185.

mengusung perubahan universal namun bertahap dengan misi emansipasi kesetaraan sosial. Tahapan tersebut adalah:⁴⁷

1) Kesetaraan derajat manusia di sisi Allah

Al-Qur'an periode Mekah, seperti Surat Al-Isra' (17) ayat 23 dan 33, Al-A'raf (7) ayat 85, Al-Syuara' (26) ayat 130, dan Al-Kahf (18) ayat 110, mengandung pesan halus tentang kesetaraan derajat manusia di hadapan Allah Swt. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sejak awal menekankan persamaan hak dan tanggung jawab semua manusia, tanpa memandang jenis kelamin, ras, atau status sosial.

2) Persaudaraan Muhajirin dan Ansar dan perubahan prinsip kewarisan

Setelah hijrah Nabi Muhammad ke Madinah, terjalinlah hubungan persaudaraan yang erat antara Muhajirin (pendatang) dan Ansar (penduduk asli Madinah). Hal ini menjadi dasar baru dalam prinsip kewarisan, menggeser prinsip lama yang didasarkan pada aktivitas militer. Perubahan ini membuka peluang bagi semua orang, tanpa memandang status sosial maupun jenis kelamin, untuk menerima dan mewariskan harta.

3) Penegasan Hubungan darah / kekerabatan (*ulu al arham*)

Setelah ikatan persaudaraan seiman semakin kuat, standar untuk bisa mewariskan dan mewarisi dipersempit hanya di antara orang-orang yang memiliki hubungan darah (*ulu al arham*). Pewarisan melalui jalur pengangkatan anak (*tabanni*) sudah dilarang. Sementara

⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia.*" 76

pewarisan melalui jalur perjanjian masih dipertahankan. Karena memang janji harus ditepati.

4) Penyadaran persuatif tentang hak-hak kaum perempuan

Meningkatkan kesadaran masyarakat, khususnya mengenai hak-hak perempuan dalam konteks warisan. Hal ini dilakukan dengan pendekatan persuasif yang menghilangkan stigma negatif terhadap perempuan, seperti anggapan bahwa perempuan adalah objek yang dapat diwariskan (QS. An-Nisa 19 dan 22). Al-Qur'an sendiri telah menjamin hak perempuan untuk mendapatkan warisan, meskipun detail mengenai proporsinya belum dijelaskan.⁴⁸

5) Kesadaran kesetaraan dan penetapan aturan waris dalam Al-Qur'an

Setelah masyarakat memahami prinsip persamaan antara laki-laki dan perempuan, Al-Qur'an menetapkan aturan terperinci tentang pembagian harta waris dalam Surat An-Nisā' (4) ayat 11-14 dan 176. Aturan ini didasarkan pada prinsip keadilan dan kesetaraan, serta mempertimbangkan peran dan tanggung jawab masing-masing individu dalam keluarga.

Penyadaran tentang sistem waris, disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an Surat al-Nisā' (4) ayat 7. Ayat ini menegaskan bahwa baik perempuan maupun laki-laki berhak atas bagian dari harta peninggalan orang tua atau kerabat mereka. Latar belakang turunnya ayat ini berkaitan dengan kisah Aus bin Šābit al-Anshari, seorang sahabat Nabi Muhammad

⁴⁸ Muhammad al-Khudarī Bek, *Tārīkh Al-Tasyrī' Al-Islāmī* (Surabaya: Al-Hidayah, 1999), 91.

SAW yang gugur dalam Perang Uhud. Setelah kematiannya, harta peninggalannya diambil seluruhnya oleh saudara laki-laknya tanpa memberikan bagian kepada istri dan anak perempuannya. Peristiwa ini mendorong turunnya ayat waris tersebut untuk menegakkan keadilan dan memastikan hak perempuan dan anak-anak dalam menerima warisan.

Sesuai tradisi Arab pada masa itu, semua harta peninggalan Aus bin Šābit diambil alih oleh dua orang saudara sepupunya (anak paman) yang bernama Suwayd dan Arfajah. Ummu Kahah (istri Aus bin Šābit) mengadukan peristiwa ini kepada Nabi Saw, lalu Nabi Saw memanggil dua anak laki-laki tersebut dan keduanya membenarkan kejadian tersebut dengan alasan bahwa anak perempuan tidak dapat mencari nafkah, mengendarai kuda serta memerangi musuh. Maka turunlah QS. An-Nisā' (4) ayat 7 yang menerangkan tentang anak perempuan mendapatkan hak waris atas peninggalan orang tuanya. Penjelasan lebih rinci mengenai porsi waris baru tercantum dalam ayat 11 dan 12 Surat An-Nisā'. Ayat-ayat ini menjelaskan secara gamblang tentang pembagian warisan kepada setiap ahli waris, dengan mempertimbangkan jenis kelamin dan hubungan kekerabatan mereka dengan pewaris.⁴⁹

Islam membawa kemajuan signifikan dalam sistem waris dibandingkan dengan masa sebelumnya. Pemberian hak waris kepada perempuan menjadi sebuah terobosan yang penting. Meskipun pembagian warisan menggunakan porsi 2:1, yaitu dua bagian untuk anak laki-laki dan

⁴⁹ Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat Ahkam : Tafsir Tematik Ayat-Ayat Hukum*, ed. Achmad Ziris and Siti Farida Nurlaili, II. (Jakarta: Amzah, 2015). 278.

satu bagian untuk anak perempuan, penetapan ini didasarkan pada prinsip keadilan pada masa itu. Hal tersebut mempertimbangkan distribusi tanggung jawab yang umumnya lebih besar dipegang oleh laki-laki dibandingkan perempuan dalam kehidupan sosial dan ekonomi saat itu.

Dalam QS. An-Nisā' (4) ayat 11 menjelaskan ketentuan ahli waris secara terperinci sehingga ayat tersebut oleh ulama klasik difahami sebagai ayat yang *qat'ī*. Namun jika melihat fakta sejarahnya, tidak terbantahkan lagi bahwa implementasi ayat tersebut membuka ruang ijtihad oleh sahabat nabi Saw. disaat penerapannya tidak sesuai dengan asas keadilan. Beberapa sahabat Nabi Muhammad SAW, seperti Umar bin al-Khattāb, Abdullāh bin 'Abbās, Zaid bin Šābit, dan Mu'ād bin Jabal, melakukan inovasi dan perubahan hukum meskipun sudah ada ayat Al-Qur'an yang dianggap *qat'i* (pasti). Hal ini dilakukan dengan tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip Islam dan mempertimbangkan konteks sosial dan kemasyarakatan yang terus berkembang:⁵⁰

1. Umar bin al-Khattāb dan Alī bin Abī Tālib menggagas masalah *radd*, *'aul*, *akdariyah*, *gharrāwain*, *musytarakah*.⁵¹
 - a. Masalah *radd* adalah kelebihan dari tirkah setelah *aṣḥāb al furūd* menerima haknya, maka sisa kelebihan itu diberikan / ditambahkan kepada ahli waris penerima bagian secara proposional.

⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia.*” 65

⁵¹ Imron Rosyadi, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam* (Jakarta: Prenada Media Grup, 2022). 284

- b. *'Aul* secara bahasa artinya meningkat, bertambah atau melebihi batas. Permasalahan muncul ketika jumlah bagian (saham) melebihi totalnya, atau dengan kata lain, angka pembilang lebih besar daripada angka penyebut. Dalam hal ini, untuk menyeimbangkan, angka penyebut dinaikkan agar sepadan dengan angka pembilang.
- c. Masalah *akdariyah*, istilah ini berasal dari sebuah kasus yang melibatkan keluarga Bani Akdar, di mana seseorang meninggal dunia dan meninggalkan ahli waris terdiri dari suami, ibu, saudara perempuan sekandung/sebapak, dan kakek.
- d. Masalah *gharrāwain* secara bahasa merupakan bentuk *tasniyah* dari *ghar* (bintang yang cemerlang). Masalah ini muncul ketika seseorang meninggal dunia dan meninggalkan beberapa ahli waris tertentu, yaitu: suami, ibu, dan bapak / istri, ibu, dan bapak. Apabila dibagi sesuai ketentuan *furūd muqaddarah*, maka bagian suami adalah seperdua ($\frac{1}{2}$), ibu sepertiga ($\frac{1}{3}$), sedangkan bapak sisanya (*'asābah*) yang bagiannya lebih sedikit daripada ibu. Dalam kasus ini terdapat perubahan sebagaimana normalnya, yakni ibu mendapat sepertiga sisa (*šulus al bāqī*), sehingga bagiannya bapak menjadi lebih besar daripada ibu. Teori *gharrāwain* muncul untuk melindungi hak bapak yang porsinya lebih kecil daripada Ibu. Hal ini dilatarbelakangi sebab sistem sosial yang kental dengan nuansa patrilineal saat itu,

menempatkan posisi bapak lebih unggul dari pada Ibu. Masalah ini juga dikenal dengan sebutan *Umariyatain*, merujuk pada keputusan Khalifah Umar bin al-Khattāb yang menjadi pencetus pertama pembagian warisan dalam situasi ini.⁵²

- e. *Musyarakah* merupakan istilah dalam ilmu waris Islam yang merujuk pada situasi di mana beberapa ahli waris tidak mendapatkan bagian harta warisan secara langsung, melainkan bergabung dengan ahli waris lain yang mendapatkan bagian. Situasi ini muncul ketika seseorang meninggal dunia dan meninggalkan ahli waris terdiri dari suami, ibu atau nenek, dua orang saudara seibu, dan saudara laki-laki kandung. Dalam pembagian warisan normal, saudara laki-laki sekandung, baik seorang atau lebih, berhak atas bagian *'aṣābah bi nafsih*. Namun, dalam situasi musyarakah, mereka tidak mendapatkan bagian langsung karena harta warisan telah habis dibagikan kepada ahli waris lainnya yang memiliki hak waris wajib (*ṣāhib al furūd*). Oleh karena itu, perhitungannya diubah. Saudara laki-laki sekandung bergabung dengan saudara seibu untuk mendapatkan bagian sepertiga ($\frac{1}{3}$) secara bersama-sama. Hasilnya kemudian dibagi dengan proporsi 2:1, di mana laki-laki mendapatkan dua kali bagian perempuan. Teori musyarakah muncul untuk melindungi hak saudara laki-laki kandung agar tidak kehilangan

⁵² Ibid.

bagian warisan sama sekali. Namun, penerapan teori ini, dengan Umar bin al-Khaṭṭāb sebagai pendorong utama saat menjabat sebagai khalifah, ditentang oleh Ibnu Abbās dan Ubay bin Ka'ab. Alasan mereka adalah gagasan Umar bin al-Khaṭṭāb tersebut dianggap menyalahi aturan tekstual Al-Qur'an.⁵³

2. Sahabat Mu'ād bin Jabal menggagas masalah waris beda agama yang dilegislati oleh Muāwiyah bin Abī Sufyān.

Berdasarkan hadis Nabi dengan riwayat yang sahih, mayoritas ulama fikih (pakar hukum Islam) menyimpulkan bahwa perbedaan agama menjadi penghalang dalam pewarisan. Ahli waris non-Muslim tidak dapat menerima harta warisan dari orang Islam, dan sebaliknya, ahli waris Muslim tidak dapat menerima harta warisan dari non-Muslim. Pandangan ini secara bertahap menjadi gagasan arus utama dalam hukum waris Islam, yang diajarkan dan diwariskan oleh para pakar fikih dari generasi ke generasi.⁵⁴

Namun faktanya, masalah ini menjadi sensitif dalam tataran praktek. Di satu sisi perbedaan agama menjadi penghalang waris akan benturan dengan kepentingan mendapatkan harta waris bahkan juga menjadi penyebab ketegangan dalam pola relasi antar umat beragama.

Sahabat Mu'ād bin Jabal dan Muāwiyah bin Abī Sufyān pernah merasakan ketegangan ini. Dua orang tamu datang ke Mu'ād bin Jabal

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia.*" 154.

dan bersengketa tentang harta warisan. Ayah mereka yang baru meninggal beragama yahudi, tetapi kedua anaknya ada yang beragama Islam dan ada yang yahudi. Anak yang beragama yahudi mengambil alih semua harta ayah mereka setelah dia meninggal karena saudaranya yang muslim berbeda agama dengan sang ayah. Sedangkan anak yang muslim tidak setuju dan menuntut bagian warisan. Menghadapi masalah ini, Muāwiyah dan Mu'ād bin Jabal memberikan fatwa yang berbeda dari perspektif tekstual yang berlaku pada saat itu. Muadz memutuskan bahwa, meskipun mereka berbeda agama, anak muslim tersebut akan menerima bagian dari harta waris ayahnya. Hujjah yang disampaikan Hadis Nabi yang menyatakan bahwa "Agama Islam akan selalu bertambah dan tidak akan berkurang".⁵⁵

Uniknya, meskipun putusan Muāwiyah dan ijtihad Mu'ād sangat kontroversial, sejumlah tabiin seperti Masruq, Sa'id bin al-Musayyab, Ibrāhīm an-Nakhaī, dan Abdullāh bin Ma'qīl juga menguatkan fatwa tersebut. Bahkan nama terakhirnya secara terang-terangan mengagumi kebijakan Mu'ād tersebut. Menurutnya, belum pernah ada putusan yang sebrilian putusan Muāwiyah. Ahli kitab tidak berhak menerima harta dari orang Islam, tetapi ahli kitab berhak menerima harta dari orang Islam. Hal ini juga berlaku untuk masalah perkawinan: orang

⁵⁵ Ibid.

islam dapat menikah dengan wanita ahli kitab, tetapi mereka tidak dapat menikahi wanita muslimah.⁵⁶

Ijtihad teori waris di atas, muncul atas terapan kaidah umum ilmu waris yang bertentang dengan perspektif nilai keadilan yang berlaku pada saat itu. Inilah contoh inovatif dalam ragam pemikiran waris. Jika diamati dengan cermat, langkah inovasi ini sebenarnya telah mengubah secara perlahan dari konsep waris Islam yang tertuang dalam Al-Qur'an secara definitif.

Meskipun demikian, hukum waris Islam, yang didirikan sejak awal kenabian selama empat belas abad silam dan dilanjutkan oleh para sahabat Nabi, telah kehilangan ruh modernitas dan keadilan di tengah perkembangan sosiokultur masyarakat. Dalam tataran prakteknya tidak mengalami banyak perubahan serta senantiasa dipertahankan dalam stagnasi hukum. Hukum waris Islam dianggap sebagai ketetapan Tuhan yang berlaku sepanjang waktu dan tidak memungkinkan perubahan.

Para ahli fikih klasik berpendapat bahwa hukum waris Islam dikategorikan sebagai perangkat hukum *ta'abbudī* (ketundukan mutlak pada ajaran teks secara verbal) yang merupakan ketetapan Allah Swt, dan harus dilaksanakan apa adanya tanpa adanya pemaknaan lain. Bukan kategori *ta'aqqulī* (hukum yang bisa berubah sesuai perkembangan sosial budaya), seharusnya bisa beradaptasi dengan perubahan zaman dan kebutuhan masyarakat. Persepsi bahwa hukum waris Islam tidak bisa

⁵⁶ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fath Al-Bārī Syarh Shahīh Al-Bukhārī* (Beirut Libanon: Dar ar-Rayyan li al-Turast, 1986). viii, 258.

diubah karena merupakan ketetapan Tuhan, menyebabkan hukum waris Islam menjadi stagnan dan tertinggal dari sistem hukum lain yang terus berkembang dan diperbarui.⁵⁷

Dampak dari stagnasi hukum waris Islam, beberapa sub babnya menuai kritikan di zaman modern. Seperti, masalah waris beda agama, waris pengganti, anak angkat yang menjadi penghalang waris, dan masalah bagian perempuan yang mendapat porsi separuh dari laki-laki dll. Konsep *ẓawī al-arḥām*, yang dirumuskan oleh para ahli fikih klasik, memiliki bias gender yang signifikan dan tidak sesuai dengan prinsip keadilan dalam masyarakat modern. Model hukum waris Islam yang dibangun dengan pola pikir kultur masyarakat Arab yang patrilineal tidak lagi relevan dengan konteks masyarakat modern yang menjunjung tinggi kesetaraan gender. Aturan *ẓawī al-arḥām* yang memprioritaskan laki-laki dalam pembagian warisan dinilai tidak adil bagi perempuan dan bertentangan dengan rasa keadilan masyarakat modern. Sistem waris Islam yang dirumuskan para ahli fikih klasik di masa lampau, kini dianggap tidak lagi berpihak pada rasa keadilan dan kesetaraan gender. Hal ini membuat sistem tersebut sulit diterima dan diterapkan dalam masyarakat modern.⁵⁸

Beberapa tokoh Muslim, seperti Muhammad Shahrur, telah mengusulkan pembaharuan hukum Islam dalam hal kewarisan. Shahrur menggunakan teori limit untuk memaknai ayat-ayat Al-Qur'an tentang

⁵⁷ Edi Riadi, *Paradigma Baru Hukum Waris Islam Di Indonesia Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*, ed. Muchit A. Karim, I. (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012). 59.

⁵⁸ Ibid.

warisan, seperti Surat An-Nisā' (IV), ayat 11, 12, dan 176. Menurut Shahrur, porsi warisan yang diatur ayat-ayat tersebut merupakan batas minimum, bukan ketentuan yang mutlak. Artinya, bagian warisan istri, anak perempuan, dan saudara perempuan dapat diubah menjadi sepadan dengan bagian warisan suami, anak laki-laki, dan saudara laki-laki. Hal ini memungkinkan tercapainya keadilan dan kesetaraan gender dalam pembagian warisan.⁵⁹

Di Indonesia, Hazairin merupakan salah satu pelopor pembaharuan hukum waris Islam dengan memperkenalkan konsep Waris Bilateral. Menurut Hazairin, ayat-ayat Al-Qur'an tentang warisan sebenarnya mengandung prinsip-prinsip yang mendorong terbentuknya masyarakat bilateral, di mana laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang setara. Hazairin berpandangan bahwa dalil-dalil hadis terkait warisan tidak dimaksudkan sebagai hukum yang permanen dan universal untuk semua kalangan. Melainkan, dalil-dalil tersebut diinterpretasikan sebagai produk peradilan yang berlaku dalam konteks temporal dan parsial untuk menyelesaikan kasus-kasus warisan pada masa Nabi Saw.⁶⁰ Berikut kutipan teksnya:

Hazairin menyatakan bahwa sistem kemasyarakatan yang terkandung dalam al-Qur'an adalah sistem kemasyarakatan bilateral, dan karenanya sistem kewarisannya pun bercorak bilateral juga. Ia merujuk dan menyimpulkan ini,

⁵⁹ Fuad Mustafid, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Studi Tentang Teori Hudud Muhammad Syahrur*, Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum 5, no. 2 (2018) :307. <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v5i2.1423>.

⁶⁰ Toha Ma'arif, *Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin Dan Munawir Syadzali*, Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam 8, no. 2 (2015): 27–56.

dengan mendasarkan pada surah al Nisa ayat 23 dan 24. Teorinya ini berbeda dengan pendapat ulama yang terdapat dalam kitab-kitab Fikih klasik yang telah dikenal luas oleh masyarakat Islam Indonesia, yang merumuskannya dengan sistem kewarisan bercorak patrilineal.⁶¹

Munawir Syadzali melanjutkan pemikiran Hazairin tentang pembaharuan hukum waris Islam dengan konsep 'Reaktualisasi Hukum Islam'. Sadzali mengkritik aturan waris yang memberikan porsi perempuan setengah dari laki-laki dengan menganalisis hukum waris secara kontekstual. Ia berpendapat bahwa hukum waris Islam tidak sepenuhnya statis dan kaku (*ta'abbudī*), melainkan mengandung unsur fleksibilitas (*ta'aqqulī*). Hal ini memungkinkan hukum waris Islam untuk beradaptasi dengan perubahan dan perkembangan sosial masyarakat.

Perubahan hukum waris Islam yang telah digagas oleh pemikir modern seperti Muhammad Shahrur, Hazairin dan Munawir Sadzali akan sulit diterima oleh pakar fikih klasik yang cenderung menganggap bahwa hukum waris bersifat *ta'abbudī* yang tidak menerima perubahan.

Paradigma konsep *ta'abbudī* dan *ta'aqqulī* dalam bidang waris tidak serta merta diterima oleh kalangan pakar hukum Islam, beberapa diantaranya justru mengkritik tajam adanya penerapan *ta'abbudī* khususnya dalam bidang kewarisan. Muhammad Mustofa Syalabi⁶² menentang keras penerapan prinsip *ta'abbudī* (ketundukan pada teks

61 Syifaun Nada, "Fikih Indonesia Dalam Perspektif Pemikiran Hasbi Ash-Shidieqy Dan Hazairin," *El-Aqwal : Journal of Sharia and Comparative Law* 1, no. 2 (2022): 79–88.

62 Muhammad Mushthafā Syalabī, *Ta'īl Al-Ahkām 'Arḍ Wa Tahlīl Li Tharīqah Al Ta'īl Wa Tathawwurihā Fī 'Ushūr Al-Ijtihād Wa Al-Taqlīd*, Cet. II. (Beirut: Dār al-Nahdhah, 1981). 299.

verbal) pada pranata sosial seperti akad muamalah. Menurutnya, prinsip tersebut tidak sesuai dengan prinsip umum hukum Islam, khususnya dalam ranah sosial, yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan umat manusia.

Syalabi menekankan bahwa konteks dan tujuan, serta sisi historis, perlu dipertimbangkan dalam setiap ranah hukum sosial. Hal ini berarti bahwa hukum sosial Islam haruslah fleksibel dan dapat beradaptasi dengan perubahan zaman dan kebutuhan masyarakat.⁶³

Muhammad Mustofa Syalabi mengklasifikasikan hukum Islam berdasarkan *illat* (alasan) yang mendasarinya. *Illat* ini dapat berasal dari teks Al-Qur'an dan hadis, maupun dari ijtihad para ulama. Syalabi mengamati bahwa hukum Islam yang lahir pada masa Nabi Muhammad SAW didasarkan pada *illat* tertentu yang sesuai dengan kondisi sosial masyarakat pada saat itu. Namun, seiring waktu, kondisi sosial masyarakat mengalami perubahan, sehingga *illat* yang mendasari hukum tersebut mungkin tidak lagi relevan. Menyadari hal ini, para ulama di era selanjutnya melakukan inovasi dengan menyesuaikan hukum tersebut sesuai kondisi dan tingkat perubahan sosial yang terjadi.

Ali Hasbi Allah membahas situasi dilematis ketika teks Al-Qur'an atau hadis (ujaran teks verbal) yang berkaitan dengan masalah sosial tidak lagi relevan dengan realitas sosial saat ini. Ia menawarkan solusi dengan menitikberatkan pada prinsip *maṣlaḥah* (kemaslahatan). Menurut Hasbi

⁶³ Muhammad Adib, *Halangan Menerima Warisan Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*, ed. Muchit A. Karim, I. (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012). 169

Allah, ketika terjadi pertentangan antara kepentingan umum (*maṣlahah*) dengan teks verbal, maka prinsip masalah yang bersifat *darūrī* (primer) harus diutamakan. Hal ini berarti bahwa teks verbal dapat dikesampingkan demi mencapai kemaslahatan yang lebih besar bagi masyarakat. Namun, jika masalah yang dipertaruhkan hanya bersifat *taḥsīn* (tersier), yaitu bersifat perbaikan atau penyempurnaan, maka teks verbal yang harus diutamakan. Hal ini karena teks verbal mengandung nilai dan prinsip Islam yang abadi. Hasbi Allah juga menambahkan bahwa masalah yang bersifat *ḥājīyah* (sekunder), yaitu bersifat pelengkap atau tambahan, lebih tepat jika disamakan dengan masalah *darūrī* (primer) daripada *taḥsīn* (tersier). Artinya, masalah *ḥājīyah* juga perlu dipertimbangkan dengan seksama ketika terjadi pertentangan dengan teks verbal.⁶⁴

Dari bentangan sejarah hukum waris di atas, menjadi tolak ukur adanya hukum waris yang mengalami pergeseran hukum sejak datangnya islam hingga disempurnakan para sahabat. Namun, mengalami stagnasi pada masa setelahnya. Gagasan dan wacana pembaharuan hukum waris terhenti sejak era ulama mujtahid hingga abad ke 19 masehi. Seakan menganggap cukup dengan hasil interpretasi yang sudah ada.

Dalam praktiknya, masyarakat Nusantara seringkali memadukan tradisi dan hukum waris Islam secara harmonis. Alih-alih menerapkan aturan waris secara kaku, beberapa budaya justru memiliki adat istiadat yang menjadi pedoman hukum. Namun, adat ini tetap berlandaskan

⁶⁴ Ibid. 170

prinsip-prinsip syariat Islam. Contohnya, masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat memiliki pepatah *Adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah* yang berarti hukum adat bersumber dari hukum Islam, dan hukum Islam bersumber dari Al-Qur'an. Ini menunjukkan hierarki dan sumber hukum adat mereka yang berakar pada nilai-nilai Islam. Serupa dengan pepatah Minang, masyarakat Aceh juga memiliki pepatah *Adek dan Syara sanda menyanda, syara mengato adek memakai* yang menekankan hubungan erat antara hukum adat (adek) dan hukum syariat (Islam). Keduanya saling melengkapi, dengan syariat sebagai landasan pengambilan keputusan dan adat sebagai pelaksana di lapangan. Kedua pepatah ini menjadi bukti bahwa masyarakat adat di Indonesia, khususnya di Sumatera Barat, telah lama mengintegrasikan nilai-nilai dan praktik hukum adat dengan ajaran Islam secara selaras.⁶⁵

Sejarah panjang Nusantara menunjukkan dinamika hubungan antara hukum adat dan hukum Islam. Para pakar seperti Snouck Hurgronje (1857-1936) mencetuskan teori resepsi, yang menyatakan bahwa hukum adat berlaku bagi rakyat pribumi, sedangkan hukum Islam berlaku jika diterima sebagai hukum adat. Namun, teori ini ditentang oleh Hazairin dengan teori resepsi exit. Menurutnya, teori resepsi sudah tidak relevan sejak berlakunya UUD 1945 dan Pancasila yang menjamin kebebasan beragama dan penerapan hukum agama, termasuk Islam. Hazairin bahkan menyebut teori resepsi sebagai "teori iblis". Perdebatan ini mencerminkan

⁶⁵ Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Di Kabupaten Donggala* (Palu: yayasan Masyarakat Indonesia Baru, 1998), <https://lib.ui.ac.id/detail.jsp?id=91386>.

kompleksitas hubungan antara hukum adat dan Islam di Indonesia. Di satu sisi, terdapat upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam hukum adat. Di sisi lain, terdapat pula upaya untuk menjaga otonomi dan identitas hukum adat. Dinamika ini terus berlangsung hingga saat ini, dan menjadi salah satu topik penting dalam kajian hukum dan antropologi di Indonesia.⁶⁶

B. Telaah Isu Gender dalam Konsepsi Hukum Waris Islam

1. Kajian Terhadap Bahasa dan Makna Kata yang Digunakan Dalam Teks

Konsep dalam analisis keadilan gender adalah dengan melakukan kajian linguistik terhadap dalil-dalil waris dalam Al-Qur'an dan hadis. Analisis ini bertujuan untuk memahami makna mendalam dari kata-kata yang digunakan dalam dalil-dalil tersebut terkait dengan pembagian warisan. Oleh karena itu, dalam kajian ini akan dilakukan telaah mendalam terhadap berbagai dalil waris yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis, serta pemahaman terhadap dalil-dalil tersebut.

Kajian hukum waris Islam tidak hanya terbatas pada fikih normatif yang sudah mapan, melainkan juga menuntut penelaahan mendalam terhadap teks Al-Qur'an dan Hadis, khususnya pada masa Nabi

⁶⁶ Rahmad Alamsyah, Imadah Thoyyibah, and Tri Novianti, *Pengaruh Teori Resepsi Dalam Politik Hukum Kolonial Belanda Terhadap Hukum Islam Dan Hukum Adat Dalam Sejarah Hukum Indonesia*, Jurnal Petita, 3 Desember 2021, 355–356.

Muhammad SAW dan para sahabat. Berikut uraian kerangka dalil dalam hukum waris Islam.

a. Kerangka dalil

Ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad yang mengatur hukum waris Islam, di antaranya:

1. Al-Qur'an Surat al-Nisā' (4) ayat 7

Surat An-Nisā' ayat 7 memberikan panduan yang jelas mengenai hak waris dalam Islam. Diantaranya: (1) Ayat ini menegaskan bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak waris. Ini menunjukkan adanya kesetaraan dalam hal hak di hadapan Allah SWT. (2) Bagian waris untuk setiap ahli waris telah ditentukan oleh Allah SWT. Hal ini menunjukkan adanya keadilan dalam pembagian harta warisan. (3) Ayat ini mencakup harta peninggalan dari orang tua (ayah dan ibu) serta kerabat dekat lainnya. (4) Hak waris berlaku baik untuk harta yang sedikit maupun banyak. Artinya, setiap ahli waris berhak mendapatkan bagiannya, meskipun harta yang ditinggalkan tidak terlalu besar.⁶⁷

2. Qur'an Surat al-Nisā' (4) ayat 11

Surat An-Nisā' ayat 11 memuat beberapa prinsip dasar hukum waris Islam, di antaranya: (1) Perbandingan bagian waris antara anak laki-laki dan perempuan adalah 2:1, (2) Dua orang anak perempuan atau lebih berhak atas dua pertiga harta warisan,

⁶⁷ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia*, ed. Dessy Marlioni Listyaningsih, I. (Jakarta: Sinar Grafika, 2016). 27.

(3) Seorang anak perempuan tunggal berhak atas setengah bagian harta warisan; (4) Ibu dan ayah masing-masing berhak atas seperenam bagian harta warisan jika pewaris memiliki anak; (5) Ibu berhak atas sepertiga bagian harta warisan jika pewaris tidak memiliki anak dan saudara; (6) Ibu berhak atas seperenam bagian harta warisan jika pewaris tidak memiliki anak tetapi memiliki saudara; (7) Pembagian waris dilakukan setelah semua wasiat dan hutang pewaris dipenuhi.⁶⁸

3. Qur'an Surat al-Nisā' (4) ayat 12

Surat An-Nisā' ayat 12 juga mengatur beberapa ketentuan waris lainnya, yaitu: (1) Suami yang ditinggal mati istrinya berhak atas setengah bagian harta istrinya jika istrinya tidak memiliki anak; (2) Suami berhak atas seperempat bagian jika istrinya meninggalkan anak; (3) Istri yang ditinggal mati suaminya berhak atas seperempat bagian harta suaminya jika suaminya meninggalkan anak; (5) Pembagian waris tersebut dilakukan setelah semua wasiat dan hutang pewaris dipenuhi; (6) Jika seseorang meninggal tanpa meninggalkan anak atau keturunan langsung, dan hanya memiliki satu saudara kandung, maka saudara kandung tersebut berhak atas seperenam bagian harta warisan; (7) Jika seseorang meninggal tanpa meninggalkan anak atau keturunan langsung, dan memiliki lebih dari satu

⁶⁸ Husnain Muhammad Makhluḥ, *Al-Mawāriṣ Fī As-Syarī'at Al-Islāmiyah* (Kairo Mesir: Matabi' al-Ahram at-Tijariyah, 1971). 43-45.

saudara kandung, maka seluruh saudara kandung tersebut secara bersama-sama berhak atas sepertiga bagian harta warisan; (8) Pembagian waris pada poin 6 dan 7 juga dilakukan setelah semua wasiat dan hutang pewaris dipenuhi; (9) Pemenuhan wasiat dan pembayaran hutang tidak boleh merugikan hak ahli waris lainnya.⁶⁹

4. Quran Surat al-Nisā' (4) ayat 176

Surat An-Nisā' ayat 176 menjelaskan tentang hukum warisan dalam kondisi tertentu yang disebut *kalālah*. Ayat ini memberikan beberapa ketentuan, yaitu: (1) Allah telah menjelaskan kepada Nabi Muhammad SAW tentang arti *kalālah*, yaitu keadaan seseorang yang meninggal tanpa meninggalkan anak atau keturunan dari anak; (2) Jika orang yang meninggal dalam keadaan *kalālah* hanya memiliki satu saudara perempuan, maka saudara perempuan tersebut berhak atas setengah bagian harta warisan; (3) Jika terdapat dua orang saudara perempuan atau lebih, mereka berhak atas dua pertiga bagian harta warisan; (4) Jika terdapat saudara laki-laki dan perempuan, maka bagian saudara laki-laki sama dengan bagian dua orang saudara perempuan; (5) Allah menjelaskan ketentuan ini agar umat Islam

⁶⁹ Ahmad Kamil Khudary, *Al-Mawāris Al Islāmiyah* (Qahirah: al-Majlis A`la Lissyuni Islamiyah, 1966). 36.

tidak keliru dalam memahami dan menerapkan hukum waris dalam kondisi *kalālah*.⁷⁰

5. Quran Surat al-Nisā' (4) ayat 33

Surat An-Nisā' ayat 33 mengatur tentang hukum waris dan menyebutkan beberapa poin penting, yaitu: (1) Allah telah menetapkan ahli waris bagi harta peninggalan orang tua seseorang, (2) Allah juga telah menetapkan ahli waris bagi harta peninggalan kerabat dekat seseorang, (3) Allah telah menetapkan ahli waris bagi harta peninggalan orang yang memiliki perjanjian khusus dengan seseorang, (4) Berdasarkan ketentuan di atas, setiap ahli waris berhak mendapatkan bagiannya masing-masing.⁷¹

b. Analisa kandungan bahasa dalam Al-Qur'an dan Hadis tentang waris

Surat An-Nisā' ayat 7 turun sebagai respons terhadap praktik sosial budaya masyarakat Arab pra-Islam yang diskriminatif terhadap perempuan. Pada masa itu, perempuan dianggap sebagai objek hukum dan tidak memiliki hak yang setara dengan laki-laki, termasuk dalam hal warisan. Ayat ini berfungsi untuk mengubah pandangan tersebut dan memberikan pengakuan terhadap hak-hak

⁷⁰ Muhammad Kamal Hamidi, *Al-Mawāris Wa Al-Hibah Wa Al-Waṣīyyat* (Iskandariyah: Dar al-Matbu'ah al-Jami'ah, t.t.). 59-60.

⁷¹ Muhammad Mustafa Salabi, *Aḥkām Al Mawāris Baina Al Fiqhi Wa Al-Qānūn* (Beirut: Dar an-Nadafat at-Tarbiyah, 1978). 142-157

perempuan dalam konteks hukum waris. Ayat Al-Qur'an Surah An-Nisā' ayat 7 berfungsi sebagai landasan hukum yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara di hadapan hukum. Ayat ini menggarisbawahi bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak waris yang sama, baik dalam lingkup keluarga inti maupun keluarga besar. Dengan demikian, ayat ini dapat dianggap sebagai model ideal dalam penegakan keadilan dan kesetaraan gender dalam hukum waris. Ayat ini mengandung prinsip keadilan yang bersifat *qat'ī*.

Sementara itu, ayat-ayat Al-Qur'an lainnya seperti An-Nisā' ayat 11, 12, dan 176, serta hadis Nabi Muhammad SAW mengenai warisan, hadir sebagai respons terhadap kondisi sosial masyarakat Arab pra-Islam di mana laki-laki mendominasi hampir semua aspek kehidupan. Dominasi laki-laki ini erat kaitannya dengan anggapan bahwa laki-laki memiliki kekuatan fisik yang lebih unggul, sehingga dianggap lebih berhak atas berbagai sumber daya, termasuk harta warisan.⁷²

Ayat 11, 12, dan 176 Surat An-Nisā' serta hadis Nabi Muhammad SAW mengenai waris merupakan refleksi dari kondisi sosial budaya masyarakat Arab pada masa itu, di mana laki-laki umumnya memegang peranan lebih dominan dalam kehidupan publik, sementara perempuan lebih banyak berperan dalam urusan

⁷² Adib, *Halangan Menerima Warisan Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*.75.

domestik. Oleh karena itu, dalam aturan waris yang tertuang dalam ayat-ayat dan hadis tersebut, terdapat perbedaan porsi antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa ketentuan waris dalam Islam bersifat realistis dan mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat pada waktu itu.⁷³

Oleh karena itu, ketiga ayat dan hadis tersebut, meskipun mengandung unsur keadilan, namun sifatnya lebih bersifat kontekstual dan menyesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat Arab pada masa itu. Dalam konteks ini, pemahaman *qaṭ'ī* dan *ẓannī* tidak semata-mata ditentukan oleh aspek linguistik atau periwayatan, melainkan lebih kepada substansi keadilan yang terkandung di dalamnya. Ayat atau hadis yang mengandung prinsip keadilan universal dapat dikategorikan sebagai dalil *qaṭ'ī*, sedangkan yang bersifat kontekstual dan menyesuaikan dengan kondisi zaman tertentu dapat dikategorikan sebagai dalil *ẓannī*.⁷⁴

2. Dialektik Tafsir Tekstual dan Kontekstual Menuju Konteks Sosial Baru

Mengenai dialektik tafsir tekstual dan kontekstual menuju konteks sosial baru dalam analisis isu gender dalam waris Islam adalah upaya untuk menyeimbangkan antara penafsiran teks agama secara literal

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Adib, *Halangan Menerima Warisan Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*. 63.

(tekstual) dengan konteks sosial yang terus berkembang.⁷⁵ Tujuannya adalah untuk menghasilkan pemahaman hukum waris yang relevan dengan kondisi masyarakat saat ini. Dengan demikian, kajian ini akan menganalisis makna teks Al-Qur'an terkait waris, kemudian menyesuaikannya dengan realitas sosial kontemporer.

a. Kajian tafsir tekstual dan kontekstual

Pada periode awal perkembangan Islam, para sahabat Nabi Muhammad SAW menunjukkan tingkat fleksibilitas yang tinggi dalam menginterpretasikan Al-Qur'an dan hadis. Mereka bebas berkreasi dalam memahami teks-teks suci tersebut sesuai dengan kapasitas intelektual dan pengetahuan yang dimiliki masing-masing.⁷⁶

Zaid bin Šābit, yang oleh Nabi Muhammad SAW dinobatkan sebagai sahabat yang paling memahami ilmu waris (*afqahu ṣahābat fi ilmi al-irs*), memiliki pemahaman mendalam tentang hukum waris masyarakat Arab. Hal ini memungkinkannya untuk menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tentang waris secara lebih komprehensif, dengan mempertimbangkan konteks hukum yang berlaku di masyarakat Arab pada masa itu.⁷⁷

Berbeda dengan Zaid bin Šābit, Ibnu Abbas lebih fokus pada pemahaman teks Al-Qur'an dan hadis tentang waris secara literal. Ia kurang mampu menghubungkan teks-teks tersebut dengan konteks

⁷⁵ K Khamim, *Mengkaji Hadis Di Pesantren Salaf* (2015), 69
<http://repository.iainkediri.ac.id/id/eprint/51>.

⁷⁶ Edi Riadi, *Paradigma Baru Hukum Waris Islam Di Indonesia Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*. 61

⁷⁷ Ibid. 64.

hukum adat masyarakat Arab. Akibatnya, tafsir Zaid bin Šābit yang lebih komprehensif dan mengakomodasi nilai-nilai keadilan masyarakat setempat menjadi lebih dominan dan diikuti oleh banyak ulama.⁷⁸

Meskipun tafsir Ibnu Abbas dianggap lebih relevan dengan konteks zaman modern, pada masanya, tafsir tersebut kurang populer di kalangan *fuqahā'* karena dianggap kurang mengakomodasi nilai-nilai keadilan yang berlaku di masyarakat Arab saat itu. Akibatnya, tafsir Zaid bin Šābit yang lebih memperhatikan aspek keadilan lokal menjadi lebih dominan.⁷⁹

Tafsir Ibnu Abbas terhadap kata *walad* dalam surah An-Nisā' ayat 176 yang mencakup anak laki-laki dan perempuan dapat dianggap relevan dengan konsep keluarga modern. Dalam konteks keluarga inti yang semakin dominan, di mana hubungan kekerabatan lebih terbatas pada garis keturunan langsung, tafsir Ibnu Abbas ini memberikan landasan bagi pemahaman bahwa saudara kandung baru berhak mewarisi jika tidak ada anak atau cucu dari pewaris.⁸⁰

Tafsir Ibnu Abbas terhadap surah An-Nisā' ayat 11 dalam kalimat *fain lam yakun lahū waladun wawarishahū abawāhu fali ummihi al-sulus*, khususnya terkait bagian ibu yang dapat mencapai sepertiga dari harta warisan, mengindikasikan adanya kesetaraan

⁷⁸ Ibid. 65.

⁷⁹ Satria Effendi Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, in *Jurnal Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2010), 65.

⁸⁰ Adelina Nasution, *Reinterpretasi Makna Walad Dalam Kewarisan Cucu Ditinjau Dari Perspektif Ushul Fiqh*, *Jurnal Syari'ah* IX, no. 2 (2017): 128–149.

antara kedudukan ibu dan ayah dalam konteks pewarisan. Hal ini bertentangan dengan prinsip umum dalam hukum waris Islam yang memberikan porsi 2:1 kepada anak laki-laki dibandingkan anak perempuan. Dengan demikian, tafsir Ibnu Abbas ini dapat dianggap sebagai pengecualian terhadap aturan umum tersebut.⁸¹

Tafsir Zaid bin Šābit yang bersifat kontekstual menghasilkan hukum-hukum yang relevan dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat Arab pada masa itu. Pendekatan ini melahirkan hukum yang lebih realistis dan mudah diterima masyarakat. Sebaliknya, tafsir Ibnu Abbas yang lebih menekankan pada aspek tekstual cenderung menghasilkan hukum yang idealis dan kurang mengakomodasi realitas sosial. Akibatnya, tafsir Ibnu Abbas kurang populer dan tidak banyak diterapkan pada masanya. Namun, dalam konteks zaman modern, pendekatan idealis Ibnu Abbas justru dianggap lebih relevan.⁸²

b. Dialektik tafsir menuju konteks sosial baru

Dalam pengembangan hukum waris Islam di Indonesia ke depan, sangat diharapkan adanya respon terhadap rasa keadilan yang hidup di kalangan masyarakat. Namun demikian, upaya untuk merumuskan hukum waris Islam yang mengakomodasi keragaman

⁸¹ Jamaluddin, *Konsep Walad Dan Pembagian Haknya Menurut Imam Madzhab Dan Syahrul (Kajian Teori Hudud Syahrul)*, Jurnal Al Ijtima'iyah 4, no. 2 (2018): 58–79.

⁸² Satria Effendi Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer.*” 66

kesadaran hukum masyarakat Indonesia merupakan tantangan yang kompleks.

Para ahli hukum Islam seringkali melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat normatif dengan tujuan untuk menyelaraskannya dengan kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang dinamis. Hal demikian, dilakukan dengan cara melakukan penelusuran mendalam terhadap teks Al-Qur'an dan hadis, khususnya pada masa Nabi Muhammad dan para sahabat. Hal ini dikarenakan terdapat banyak pendapat para sahabat yang relevan dengan konteks masa kini, meskipun pada masanya pendapat tersebut mungkin dianggap minoritas.⁸³

Usaha dalam mendialogkan tafsir menuju konteks sosial baru, dapat ditemukan dalam beberapa contoh:

1. Ayat Al-Qur'an surat An-Nisā' ayat 176 yang membahas tentang warisan *kalālah* (warisan bagi orang yang tidak memiliki anak dan ayah) memiliki latar belakang sejarah yang konkret. Ayat ini turun sebagai respons atas pertanyaan Jabir bin Abdullah bin Amr, seorang sahabat Nabi, yang sedang sakit keras dan ingin mengetahui bagaimana harta kekayaannya akan dibagi setelah ia meninggal dunia. Kondisi Jabir saat itu tidak memiliki anak dan ayahnya sudah meninggal, menjadi konteks khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut. Mayoritas para sahabat

⁸³ Edi Riadi, *Paradigma Baru Hukum Waris Islam Di Indonesia Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*. 66.

memahami ayat ini sebagai pedoman bagi kasus-kasus yang serupa dengan kondisi Jabir.⁸⁴

Berbeda dengan pendapat mayoritas sahabat, Ibnu Abbas dan Umar bin Khattab berpendapat bahwa kondisi *kalālah* terjadi ketika seseorang meninggal dunia tanpa meninggalkan anak. Dalam hal ini, ahli warisnya adalah saudara-saudara kandungnya, baik bersama ayah jika ayah masih hidup maupun hanya saudara saja jika ayah sudah meninggal.⁸⁵

Pada masa itu, pendapat Ibnu Abbas dan Umar bin Khattab tentang warisan *kalālah* dianggap sebagai pandangan minoritas yang tidak sejalan dengan pemahaman mayoritas sahabat Nabi Muhammad. Akibatnya, pendapat mereka kurang mendapat perhatian dan tidak berkembang menjadi salah satu mazhab fikih yang dominan. Pada konteks saat ini, pandangan tersebut dinilai lebih relevan karena sejalan dengan prinsip-prinsip hukum adat yang berlaku luas di Indonesia, serta dengan ketentuan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata yang memberikan hak waris kepada saudara bersama-sama dengan ayah.⁸⁶

⁸⁴ Ibid. 69

⁸⁵ Ibid. 69

⁸⁶ Republik Indonesia, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer) Pasal 854 Dan 855 KUHPerdata* (Wikisource, 2025), 121-122. www.hukumonline.com. Lihat juga Wirjono Prodjodikoro, *Usaha Memperbaiki Hukum Warisan Di Indonesia Dalam Buku Bunga Rampai Hukum* (Jakarta: Sumur Bandung, 1970). 95. Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar Dan Asas-Asas Hukum Adat* (Jakarta: Haji Masagung, 1988). 186-189. Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1989). 98-100.

2. Surah Al-Ahzab ayat 4 secara tegas melarang pengangkatan anak yang berimplikasi pada pemutusan hubungan nasab antara anak tersebut dengan orang tua kandungnya. Larangan ini bukan berarti Islam melarang adopsi secara keseluruhan. Namun, Islam melarang pengangkatan anak yang mengakibatkan anak tersebut dianggap sepenuhnya sebagai anak kandung secara hukum, termasuk larangan perkawinan dengan anak kandung dari orang tua angkatnya.

Nabi Muhammad SAW sendiri mengangkat Zaid bin Hārisah sebagai anak angkat dengan tujuan untuk memberikan perlindungan dan meningkatkan status sosial Zaid. Namun, Nabi tidak pernah menempatkan Zaid pada posisi yang sama dengan anak kandungnya secara hukum dan nasab.

Dalam hukum Islam, anak angkat secara umum tidak termasuk dalam kategori ahli waris. Namun, Al-Qur'an surah Al-Baqarah ayat 180 memberikan peluang bagi anak angkat untuk mendapatkan bagian dari harta warisan ayah angkatnya melalui wasiat. Sebagian ulama tafsir berpendapat bahwa konsep 'kaum kerabat' dalam ayat ini memiliki makna yang luas, tidak terbatas pada hubungan darah atau perkawinan. Dengan demikian, wasiat dapat ditujukan kepada siapa pun yang memiliki hubungan

khusus seperti anak angkat dengan pewaris atau mereka yang membutuhkan bantuan.⁸⁷

Dalam surah An-Nisā' ayat 11, 12, dan 176, Al-Qur'an menegaskan bahwa pembayaran utang pewaris dan pelaksanaan wasiat harus didahulukan sebelum pembagian harta warisan. Ketentuan ini menunjukkan bahwa lembaga wasiat memiliki kedudukan yang sangat penting dan harus dipenuhi terlebih dahulu, bahkan sebelum hak-hak ahli waris dipenuhi.⁸⁸

Ketentuan mengenai wasiat *wajibah* bagi anak angkat telah dikodifikasikan dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 209. Pasal ini mengatur bahwa hakim berwenang menetapkan wasiat *wājibah* apabila seorang meninggal dunia tanpa memberikan wasiat kepada anak angkatnya. Penerapan pasal ini telah berkali-kali ditegaskan dalam yurisprudensi Mahkamah Agung.⁸⁹

Berbeda dengan beberapa sistem hukum adat di Indonesia yang mengakui anak angkat sebagai ahli waris, Mahkamah Agung dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak memberikan status ahli waris kepada anak angkat. Meskipun demikian, KHI mengatur adanya wasiat *wajibah* bagi anak angkat dengan batasan

⁸⁷ Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansharī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*, vol. II. (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 2006). 264; Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Manār*, Vol. II. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1367 H.). 137.

⁸⁸ al-Qur'an surat al-Nisā' 4:11 dan 12; Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansharī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*. Vol. 5, 73-74; Ridha, *Tafsīr Al-Manār*. Vol. 4, 421.

⁸⁹ Putusan Mahkamah Agung RI Nomor 214 K/AG/1997 tanggal 31-8-1999; Nomor 121 K/AG/2003 tanggal 27-9-2006; Nomor 370 K/AG/2000 tanggal 14-6-2006; Nomor 368 K/AG/1999 tanggal 17-4-2002.

maksimal 1/3 dari harta warisan, asalkan tidak merugikan hak ahli waris yang memiliki hubungan darah dengan pewaris.⁹⁰

3. Analisis Terhadap Periwiyatan Hadis dan Kritik Isi Hadis tentang Hukum Waris

Konsep berikutnya terkait isu gender dalam hukum waris adalah kajian kritis terhadap periwiyatan hadis dan isi hadis. Tujuan utama dari kajian ini adalah untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif dan relevan tentang makna hadis terkait waris dalam konteks masyarakat kontemporer.

a. Beberapa hadis tentang waris

1. Hadis Rasulullah dari Usamah bin Zaid yang Diriwiyatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmizi dan Ibn Majah tentang Hukum waris Islam yang mengatur bahwa seorang Muslim tidak berhak menerima warisan dari orang yang bukan Muslim, begitu pula sebaliknya.⁹¹

⁹⁰ Contoh jika pewaris meninggalkan satu orang anak kandung dan seorang atau dua orang anak angkat maka anak kandung mendapat 2/3, satu/dua orang anak angkat 1/3. Jika pewaris meninggalkan tiga orang anak kandung dan satu/dua orang anak angkat maka tiga orang anak kandung mendapat $\frac{3}{4}$ satu orang/dua orang anak angkat mendapat $\frac{1}{4}$.

⁹¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 1367. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 178. Syarifuddin, *Aḥkām Al-Mirās Wa Al-Wasiyyat* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-Hadis li al-Tab`i wa al-Nasyar, 1962). 9.

2. Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Ibnu Majah dan Imam at-Tirmizi menjelaskan bahwa seorang pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan dari korbannya.⁹²
3. Hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dan Imam at-Tirmīzī.

Seorang janda dari Sa'ad bin Ruba'i datang menghadap Rasulullah SAW. Ia membawa kedua anak perempuannya yang yatim akibat gugurnya sang suami dalam Perang Uhud. Janda tersebut mengadukan ketidakadilan yang dilakukan oleh paman anak-anaknya yang telah mengambil seluruh harta warisan. Mendengar keluhan tersebut, Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah SWT akan memberikan keputusan yang adil. Tidak lama kemudian, turunlah ayat Al-Qur'an yang mengatur tentang hukum waris. Selanjutnya, Rasulullah SAW memerintahkan paman anak-anak Sa'ad untuk memberikan $\frac{2}{3}$ bagian harta warisan kepada kedua anak perempuannya, $\frac{1}{8}$ bagian untuk ibu mereka, dan sisanya untuk dirinya sendiri.⁹³

⁹² Muhammad ibn Yazid ar-Razi Ibn Majah, *Sunan Ibnu Mājah bi Bab al-Faraidl*, Vol. I. (Kairo Mesir: Dar al Ta'şil, 2014). 913. Al-Hafiz Abi Isa at-Tirmīzī, *Sunan Tirmīzī bi Bab al-Faraidl*, Vol. II. (Qahirah: Dar al Ta'şil, 2016). 425.

⁹³ Sulaiman ibn al-Asy'asy Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud bi Bab al-Faraidl*, Vol. I. (Qahirah: Dar al Ta'şil, 2015). 109. KH. Husein Muhammad, *Qaṭ'ī-Zannī Dan Kemaslahatan: Refleksi Atas Pikiran Masdar F. Mas'udi Dalam Buku Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam Makalah Untuk Diskusi Terbatas Di Fahmina-Institute Cirebon*, n.d. 414. Muhammad ibn Yazid ar-Razi Ibn Majah, *Sunan Ibnu Mājah*. 909.

b. Kajian kritis hadis tentang waris

1. Hadis tentang penghalang waris sebab lain agama

Mayoritas ulama hukum Islam berpendapat bahwa perbedaan agama antara pewaris (*muwarriṣ*) dan ahli waris menjadi penghalang bagi ahli waris untuk memperoleh hak waris. Baik seorang muslim maupun non-muslim tidak dapat mewarisi harta dari orang yang berbeda agama dengannya.⁹⁴

Pendapat ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad SAW:

(لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ).

رواه البخاري ومسلم

Orang muslim tidak bisa menerima warisan dari orang non muslim. Begitu juga sebaliknya, orang non muslim tidak bisa menerima warisan dari orang muslim. (HR. Al-Bukhārī dan Muslim).⁹⁵

(لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ). رواه البخاري

Seorang muslim tidak boleh mewaris harta warisan pewaris yang beragama selain Islam - tanpa kalimat sebaliknya (HR. Al-Bukhārī).⁹⁶

Pandangan bahwa perbedaan agama menghalangi hak waris telah menjadi pemahaman dominan dalam kajian hukum

⁹⁴ Wahbah Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuhu*, in *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuh*, II. (Dimasyq, Suriyah: Dar al-Fikr, 1985), 597–635, <https://islamiques.net/download-fiqh-islam-wa-adillatuhu-pdf/>. 262.

⁹⁵ Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Bab al-Faraidl*, Vol. I. (Qahirah: Dar al Ta’ṣil, 2014). 777; Al-Hafiz Abi Isa at-Tirmīzī, *Sunan Tirmīzī bi Bab al-Faraidl*. 475; Muhammad ibn Yazid ar-Razi Ibn Majah, *Sunan Ibnu Mājah bi Bab al-Faraidl*. 464; Sulaiman ibn al-Asy’asy Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud bi Bab al-Faraidl*. 677; Abu Hatim Muhammad Ibnu Hibbān, *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān bi Bab al-Faraidl*, Vol. 6. (Qahirah: Muassasah al Risalah, 2013). 1033; Muhammad ibn ‘Abdullah Al-Hakim al-Nishaburi, *Al-Mustadrak ‘ala Al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990). 1523

⁹⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, bi Bab al-Faraidl*. 1588; Malik ibn Anas, *Muwaṭṭa’*, *Bi bab al-Faraidl*, (Beirut, Libanon: Dar Ihya al-Turaṣ al-‘Arabi, 2003). 328.

waris Islam secara turun-temurun. Baik dalam literatur maupun pengajaran hukum waris, baik di lembaga formal maupun non-formal, pandangan ini selalu dijadikan rujukan utama.

Kendati demikian, seperti telah dijelaskan sebelumnya, permasalahan perbedaan agama sebagai penghalang warisan merupakan isu yang kompleks dan sensitif. Isu ini tidak hanya menyangkut persoalan material berupa harta warisan, tetapi juga implikasinya terhadap hubungan antar umat beragama yang seringkali diwarnai ketegangan.

Masalah sensitif terkait perbedaan agama dalam hal warisan ternyata telah menjadi perhatian para ulama sejak masa awal Islam. Hal ini terlihat dari kasus-kasus kompleks yang pernah dihadapi oleh tokoh-tokoh besar seperti Mu'adz bin Jabal dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan terkait sengketa harta warisan.

Dari sudut pandang sanad, hadis tersebut memenuhi kriteria untuk dianggap *ṣahīḥ*, yakni memiliki rantai periwayatan yang kuat dan terhubung langsung ke Nabi Muhammad SAW. Namun, jika dilihat dari segi *matan* atau isi hadis (substansi), terdapat keraguan mengenai kesahihannya.

Hal ini disebabkan oleh dua faktor utama. Pertama, isi *matan* hadis tersebut, khususnya bentuk kedua yang diriwayatkan dalam Shahih Bukhari dan Sunan Ibnu Majah, sebenarnya merupakan pendapat pribadi Umar bin Khattab,

bukan sabda langsung dari Nabi Muhammad SAW.⁹⁷ Alasan kedua yang meragukan kesahihan hadis tersebut adalah adanya hadis lain yang diriwayatkan oleh Mu'adz bin Jabal. Dalam hadis tersebut, Nabi Muhammad SAW memutuskan perkara warisan seorang non-muslim yang memiliki ahli waris baik dari kalangan muslim maupun non-muslim. Dalam putusan tersebut, Nabi SAW membagi harta warisan kepada seluruh ahli waris, termasuk mereka yang berbeda agama.

Keputusan Nabi SAW dalam kasus tersebut telah diikuti oleh para sahabat seperti Mu'adz bin Jabal dan Yahya bin Ya'mar.⁹⁸ Jika hadis yang melarang waris lintas agama dianggap mutlak berlaku, maka tindakan Nabi SAW yang bertentangan dengan hadis tersebut menjadi suatu paradoks.

Dalam suatu peristiwa, Mu'adz bin Jabal didatangi oleh dua bersaudara yang berbeda agama, yaitu Islam dan Yahudi. Keduanya terlibat perselisihan terkait pembagian harta warisan dari ayah mereka yang beragama Yahudi. Sang saudara yang beragama Yahudi mengklaim seluruh harta warisan dengan alasan perbedaan agama, sementara saudara yang beragama Islam menuntut haknya sebagai ahli waris.

⁹⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, bi Bab al-Faraidl.* 438; Muhammad ibn Yazid ar-Razi Ibn Majah, *Sunan Ibnu Mājah, bi Bab al-Faraidl.* 464.

⁹⁸ Sulaiman ibn al-Asy'asy Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud, bi Bab al-Faraidl.* 677 dan 678; Muhammad ibn 'Abdullah Al-Hakim al-Nishaburi, *Al-Mustadrak 'ala Al-Ṣaḥīḥayn*", *bi Bab al-Faraidl,* 1523.

Dihadapkan pada kasus yang kompleks tersebut, Mu'adz dan Mu'awiyah memberikan fatwa yang berbeda dengan pemahaman umum terhadap hadis yang berlaku saat itu. Mereka memutuskan bahwa anak Muslim dan Yahudi memiliki hak waris yang sama. Pendapat mereka ini didasarkan pada hadis:

(الإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ
وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ

Islam akan selalu bertambah dan tidak akan pernah berkurang. (HR. Abū Dāwud, dinilai *Ṣaḥīḥ* oleh al-Hākim).

Menariknya, meskipun pendapat Mu'adz dan Mu'awiyah didasarkan pada pemahaman teks yang cukup kontroversial, fatwa dan keputusan mereka justru mendapat dukungan dari sejumlah ulama generasi setelahnya, seperti Masruq, Sa'id ibn al-Musayyab, Ibrahim al-Nakha'i, dan Abdullah ibn Ma'qil. Bahkan, 'Abdullah ibn Ma'qil secara terbuka mengagumi kecerdasan dan ketepatan fatwa dan keputusan tersebut.

مَا رَأَيْتُ قَضَاءً أَحْسَنَ مِنْ قَضَاءِ قَضَى بِهِ مُعَاوِيَةُ: نَرِثُ أَهْلَ
الْكِتَابِ وَلَا يَرِثُونَا، كَمَا يَحِلُّ التِّكَاحُ فِيهِمْ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ

Belum pernah dijumpai putusan yang secerdas dan sebrilian putusan Mu'awiyah. Orang Islam bisa menerima warisan Ahl al-Kitab, sementara mereka tidak bisa menerima warisan dari orang Islam. Sama dengan pernikahan; orang Islam bisa menikahi perempuan kalangan mereka, tetapi mereka tidak bisa menikahi perempuan muslimah.⁹⁹

⁹⁹ Al-Asqalani, *Fath Al-Bārī Syarḥ Shahīḥ Al-Bukhārī, bi Bab al-Faraidl*. XII: 52.

Dari landasan di atas, Yusuf al-Qardhawi dalam kitabnya *Hadyu al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, mengemukakan pandangan bahwa seorang Muslim dapat mewarisi harta dari non-Muslim. Beliau berargumen bahwa Islam tidak menghalangi umatnya untuk mengambil manfaat dari kebaikan yang ada, terutama jika harta tersebut dapat dimanfaatkan untuk memperkuat keimanan dan menyebarkan ajaran Islam.¹⁰⁰

Dalam membahas hak waris, Yusuf Qardhawi membuat pembedaan antara non-Muslim yang berstatus sebagai musuh Islam (*ḥarbī*) dan yang memiliki perjanjian damai dengan negara Islam (*ẓimmī*). Seorang Muslim tidak memiliki hak waris atas harta warisan dari seorang *ḥarbī* karena hubungan kekeluargaan dianggap putus. Sebaliknya, seorang Muslim tetap berhak atas warisan dari seorang *ẓimmī*.¹⁰¹

Berbeda dengan pendapat Mu'adz bin Jabal, Umar bin Khattab berpegang teguh pada prinsip bahwa seorang Muslim tidak berhak mewarisi harta dari seorang kafir. Dalam kapasitasnya sebagai hakim (*qāḍī*), beliau pernah menolak tuntutan seorang Muslim atas harta warisan dari seorang non-

¹⁰⁰ A. Fauzi Aziz and Wahidul Anam, *Metodologi Pemahaman Hadis Perspektif Yusuf Qardawi Tentang Hadis Kewarisan Beda Agama*, Minhaj: Jurnal Ilmu Syariah 4, no. 1 (2023): 41–61.

¹⁰¹ Yusuf Qardhawi, *Hadyu Al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, Vol. II. (Bairut, Libanon: Dar al-Ma'arif, 1988). 142.

Muslim dan memutuskan untuk memberikan harta tersebut kepada ahli waris yang non-Muslim.¹⁰²

Meskipun terdapat perdebatan mengenai validitas tranmisi (*sanad*) hadis di atas, hadis tersebut mengindikasikan dua hal penting, yaitu:

- a. Persoalan warisan, terutama yang melibatkan perbedaan agama, merupakan isu sensitif yang menuntut pendekatan yang komprehensif dan bijaksana. Mengandalkan teks agama secara eksklusif berpotensi memperuncing konflik, namun mengabaikan teks agama sepenuhnya juga bukan solusi yang tepat karena akan memicu penolakan dari berbagai pihak.
- b. Sejak awal perkembangan Islam, upaya untuk menyesuaikan hukum dengan kebutuhan zaman telah dilakukan. Salah satu contohnya adalah inovasi dalam hukum waris, seperti kasus warisan beda agama yang melibatkan Mu'adz dan Mu'awiyah. Peristiwa ini menunjukkan bahwa para sahabat Nabi telah berupaya mengembangkan hukum waris untuk menjawab tantangan zaman.

2. Hadis tentang penghalang waris sebab pembunuhan

Para ulama sepakat bahwa seorang ahli waris yang membunuh orang yang akan mewariskan (*muwarris*) hartanya

¹⁰² Anas, *Muwatta' , bi Bab al-Faraidl.*" 238.

kepada dirinya tidak berhak mendapatkan bagian dari harta warisan tersebut. Hukuman ini berlaku baik pembunuhan dilakukan secara sengaja, langsung maupun tidak langsung.

Dasar hukum dari ketentuan ini adalah hadis Nabi SAW:

(لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ). رَوَاهُ النَّسَائِيُّ

Seorang pembunuh (orang yang mewariskan harta kepadanya) tidak berhak menerima harta warisan apapun. (HR. al-Nasā'ī).

Kesepakatan para ulama ini didasarkan pada premis bahwa tindakan pembunuhan yang dilakukan oleh ahli waris terhadap pewaris merupakan tindakan keji yang menghilangkan haknya untuk mendapatkan harta warisan. Dengan kata lain, tindakan kekerasan tersebut dianggap sebagai sanksi yang setimpal atas perbuatannya.¹⁰³

Meskipun para ulama sepakat bahwa pembunuhan yang disengaja atau direncanakan menjadi penghalang untuk mendapatkan warisan, namun terdapat perbedaan pendapat di kalangan mereka mengenai jenis-jenis pembunuhan lainnya yang dapat mengakibatkan hilangnya hak waris.

3. Hadis tentang hak anak perempuan dan istri janda

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan at-Tirmizi, diceritakan tentang seorang janda bernama

¹⁰³ Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuhu*." 260.

Ummu Ka'ab yang datang menghadap Nabi Muhammad SAW. Ia mengadukan bahwa saudara-saudara suaminya, Sa'ad bin Rabi', telah mengambil seluruh harta peninggalan suaminya yang gugur dalam perang Uhud. Padahal, Sa'ad meninggalkan dua orang anak perempuan. Nabi Muhammad SAW kemudian memberikan keputusan bahwa harta warisan harus dibagi secara adil, yaitu 2/3 bagian untuk kedua anak perempuan, 1/8 bagian untuk sang ibu, dan sisanya untuk paman-pamannya.

Berdasarkan hadis tersebut, dapat disimpulkan bahwa hukum Islam memberikan perhatian khusus pada hak waris bagi anak perempuan dan istri dari seorang yang meninggal dunia. Masing-masing ahli waris memiliki porsi yang telah ditetapkan sesuai dengan ketentuan syariat.¹⁰⁴

Prinsip ini sejalan dengan kaidah usul fiqh yang menyatakan bahwa:

العِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِمُخْصِوَصِ السَّبَبِ

Norma hukum Islam harus dipahami berdasarkan teks naş secara komprehensif, tanpa terpaku pada peristiwa khusus yang melatarbelakangi turunnya naş tersebut.

Analisis terhadap naş hukum Islam, jika dikaitkan dengan konteks sosial masyarakat Arab pada masa awal Islam, menunjukkan bahwa peran paman sebagai pengasuh anak yatim

¹⁰⁴ Edi Riadi, *Paradigma Baru Hukum Waris Islam Di Indonesia Dalam Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia*. 67.

merupakan praktik yang umum dan diterima. Hal ini mengindikasikan bahwa dalam kondisi sosial tertentu, paman memiliki tanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan anak yatim dan ibunya.¹⁰⁵

Pengalaman Nabi Muhammad SAW sebagai anak yatim yang diasuh oleh kakeknya, Abdul Muthalib, dan kemudian oleh pamannya, Abu Thalib, menjadi contoh nyata tentang praktik pengasuhan anak yatim dalam masyarakat Arab pra-Islam. Hal ini menunjukkan bahwa peran keluarga, khususnya kakek dan paman, sangat penting dalam merawat dan melindungi anak-anak yatim.

Perbandingan antara kondisi sosial masa lalu dan masa kini menunjukkan adanya pergeseran peran dalam pengasuhan anak yatim. Jika dahulu paman seringkali menjadi pengasuh, kini tanggung jawab tersebut lebih banyak dipikul oleh ibu kandung, yang seringkali harus berjuang sendiri untuk memenuhi kebutuhan keluarga.

Pandangan ini sesuai dengan kaidah usul fiqh yang menekankan pentingnya memahami hukum Islam dalam konteks sosial kemasyarakatan yang lebih luas.¹⁰⁶ Dalam Islam, hukum tidak hanya ditafsirkan berdasarkan kejadian khusus,

¹⁰⁵ Kementerian Agama RI, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer Di Indonesia.*” 67.

¹⁰⁶ Ibid.

tetapi juga harus mempertimbangkan kondisi umum masyarakat pada saat hukum itu ditetapkan. Kaidah tersebut berbunyi:

العِبْرَةُ بِعُمُومِ السَّبَبِ لَا بِعُمُومِ اللَّفْظِ وَلَا بِمُحْضُوصِ
السَّبَبِ

norma hukum dipahami dari kondisi umum masyarakat yang melatarbelakangi turunnya *naş*, bukan dipahami dari sisi teks dan kasus parsial yang melatarbelakangi turunnya *naş*.

4. Interpretasi Ulang Teks-Teks Gender dalam Konsep *Qaṭ'ī* dan *Zannī* serta Implikasinya dalam Ayat-Ayat Waris

Konsep *qaṭ'ī-zannī* seringkali diajukan sebagai argumen untuk menolak upaya reinterpretasi dan pembaruan hukum Islam. Akan tetapi, sejumlah ulama dan pemikir kontemporer berupaya merevitalisasi konsep ini dalam rangka mengakomodasi dinamika zaman.

Sejumlah cendekiawan muslim Indonesia telah menawarkan reinterpretasi konsep *qaṭ'ī-zannī* dalam rangka mengakomodasi dinamika isu-isu gender kontemporer. Masdar Farid Mas'udi, misalnya, mengusulkan pembedaan yang tegas antara prinsip-prinsip fundamental agama (*qaṭ'ī*) dengan penjabaran praktisnya (*zannī*). Dengan demikian, isu-isu sosial dan keluarga yang bersifat kontekstual dapat ditafsirkan secara lebih fleksibel tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar agama.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Masdar F. Mas'udi, *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997). 29-37.

Kendati demikian, KH. Husein Muhammad mengkritisi tawaran Masdar Farid Mas'udi tersebut. Beliau berargumen bahwa pemahaman Masdar tentang *qaṭ'ī-ẓannī* tidak sepenuhnya sesuai dengan definisi aslinya dalam ushul fiqh. Sebagai alternatif, Husein Muhammad mengusulkan konsep *kulliyāt-juz'īyyāt* atau universal-partikular yang lebih relevan. Konsep ini, yang sejalan dengan perbedaan antara *muhkam* dan *mutasyābih*, lebih tepat untuk menjelaskan perbedaan antara prinsip-prinsip agama yang bersifat universal dan penerapannya dalam konteks yang lebih spesifik.¹⁰⁸

Perbedaan pendapat antara kedua tokoh tersebut tidak mengurangi relevansi konsep *qaṭ'ī-ẓannī* dalam kajian interpretasi ulang teks-teks gender dalam Islam. Diskusi mengenai konsep ini dapat memperkaya pemahaman kita tentang dinamika penafsiran dalam konteks isu gender.

Dalam ushul fiqh, istilah *qaṭ'ī* dan *ẓannī* digunakan untuk mengklasifikasikan teks-teks agama berdasarkan tingkat kepastian maknanya.¹⁰⁹ Secara sederhana, *qaṭ'ī* berarti pasti atau jelas, sedangkan *ẓannī* berarti dugaan atau kemungkinan. Teks *qaṭ'ī* memiliki makna yang tegas, sementara teks *ẓannī* membutuhkan interpretasi yang lebih mendalam.¹¹⁰ Dalam kajian usul fiqh, konsep *qaṭ'ī-ẓannī* digunakan untuk mengategorikan teks-teks sumber hukum Islam berdasarkan dua

¹⁰⁸ KH. Husein Muhammad, *Qaṭ'ī-Ẓannī Dan Kemaslahatan: Refleksi Atas Pikiran Masdar F. Mas'udi Dalam Buku Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam* Makalah Untuk Diskusi Terbatas Di Fahmina-Institute Cirebon.

¹⁰⁹ Muhammad bin Abu Bakar bin Abdul Qadir Ar-Razi, *Mukhtār Al-Shahihah*, ed. Mahmud Khathir, vol. 1 (Beirut-Lebanon: Maktabah Lubnan, 1995). 506.

¹¹⁰ Ibid. 407.

dimensi, yaitu dimensi eksistensi (*ṣubūt*) dan dimensi interpretasi (*dalālah*).

Pertama, konsep *qaṭ'ī* dari sisi eksistensi mengacu pada teks-teks yang keberadaannya sangat kuat dan tidak dapat diragukan, seperti Al-Qur'an dan *hadīs mutawattir*. Teks-teks mutawatir ini diriwayatkan oleh begitu banyak orang sehingga mustahil terjadi kesalahan atau pemalsuan dalam proses penyalinannya. Oleh karena itu, keotentikan teks-teks ini menjadi landasan bagi seluruh umat Islam.

Sebaliknya, teks-teks yang tidak mencapai tingkat kepastian yang sama dalam hal eksistensi, seperti kebanyakan *hadīs aḥad* (diriwayatkan oleh satu orang), dikategorikan sebagai *zannī al-ṣubūt*. Kategori ini merujuk pada teks-teks yang keberadaannya hanya bersandar pada satu atau dua rantai sanad, sehingga tingkat keyakinan terhadap keotentikannya lebih rendah dibandingkan dengan teks-teks *qaṭ'ī al-ṣubūt*.¹¹¹

Kedua, Konsep *qaṭ'ī-zannī* tidak hanya membahas tentang keberadaan suatu teks, tetapi juga tentang kejelasan maknanya. Bahkan teks yang keberadaannya diragukan pun bisa memiliki makna yang sangat jelas. Teks yang *qaṭ'ī al-dalālah* adalah teks yang hanya memiliki satu interpretasi yang benar dan tidak membuka ruang untuk penafsiran yang berbeda-beda.

¹¹¹ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushūl Al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1956). 32 dan 46.

Teks yang dikategorikan sebagai *ẓannī al-dalālah* adalah teks yang memiliki tingkat kepastian makna yang lebih rendah. Artinya, teks tersebut memungkinkan adanya penafsiran yang beragam.¹¹² Konsep *qaṭ'ī-ẓannī* dalam konteks ini berkaitan dengan teori semantik, yaitu kajian tentang makna kata dan kalimat. Teks yang *qaṭ'ī al-dalālah* memiliki makna yang tunggal dan pasti, sedangkan teks yang *ẓannī al-dalālah* memiliki potensi untuk ditafsirkan secara berbeda-beda.

Dalam kajian ini, kita akan membatasi pembahasan pada aspek *qaṭ'ī-ẓannī* yang berkaitan dengan dimensi interpretasi (*dalālah*). Perdebatan seputar pemaknaan ulang teks seringkali berpusat pada sejauh mana teks tersebut memiliki makna yang tunggal dan pasti, serta sejauh mana ruang yang tersedia untuk penafsiran yang beragam dalam rangka memenuhi tuntutan konteks zaman.¹¹³

Terdapat dua perspektif yang berbeda dalam menginterpretasikan teks keagamaan. Pertama, ada yang berpendapat bahwa teks tersebut memiliki makna yang tunggal dan mutlak, sehingga tidak memungkinkan adanya penafsiran yang berbeda. Kedua, ada yang berpendapat bahwa teks tersebut bersifat dinamis dan terbuka terhadap berbagai penafsiran.

¹¹² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992). 137 – 142.

¹¹³ A. Rahman Zainuddin, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr.H. Munawir Sjadzali, M.A.*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Yayasan Paramadina, 1995). 87-93,273-280, dan 328-331

Jika suatu teks bersifat *ẓannī*, maka ijtihad menjadi suatu keniscayaan untuk menggali makna yang lebih relevan dengan konteks zaman.¹¹⁴

Secara terminologis, konsep *qaṭ'ī-ẓannī* semata-mata merujuk pada tingkat kepastian makna suatu teks, terlepas dari implikasi hukum yang terkandung di dalamnya. Namun demikian, dalam konteks diskursus fiqh dan ushul fiqh, konsep ini seringkali dihubungkan dengan isu dinamika hukum Islam, khususnya mengenai keluwesan dan keberlakuan hukum dalam konteks zaman yang terus berubah. Anggapan bahwa teks *qaṭ'ī* memiliki makna yang tunggal dan tetap seringkali diartikan sebagai penolakan terhadap kemungkinan adanya ijtihad atau penafsiran baru. Dengan kata lain, teks *qaṭ'ī* sering diidentikkan dengan teks yang maknanya sudah final dan tidak dapat diperbarui. Dalam kajian usul fiqh, terdapat kaidah yang menyatakan bahwa ijtihad tidak diperlukan ketika teks sumber hukum telah memberikan petunjuk yang jelas dan pasti. Kaidah ini sering dirumuskan sebagai '*lā ijtihāda fī al-qaṭ'īyyāt*' tidak sah suatu ijtihad ketika teks itu jelas dan pasti.¹¹⁵

Dalam konteks pembaruan hukum Islam, kaidah ini seringkali dijadikan rujukan untuk membatasi ruang lingkup ijtihad. Pendapat atau penafsiran baru yang muncul seringkali dianggap sebagai pelanggaran terhadap kaidah ini, terutama jika dianggap bertentangan dengan makna yang dianggap sudah pasti dalam teks sumber. Khususnya terkait relasi

¹¹⁴ A. Komarudin Syaripin, *Perubahan Sosial Dan Reaktualisasi Hukum Waris Islam (Social Change and Reactualization of Islamic Inheritance Law)*, Jurnal At-Tatbiq: Jurnal Ahwal al-Syakhsyiyah 06, no. 1 (2021): 78–96.

¹¹⁵ Muhammad bin Ali Asy-Syaukani, *Irsyād Al-Fuhūl Ilā Tahqīq Al-Haqq Min 'Ilm Al-Ushūl*, 1st ed. (Beirut-Lebanon: Dar al-Khair, 1990). 370.

gender, konsep *qaṭ'ī-zannī* seringkali menjadi rujukan. Namun, dalam praktiknya, konsep ini lebih sering dimaknai sebagai indikator keluwesan atau kekakuan dalam berijtihad, daripada semata-mata sebagai penanda kejelasan makna teks sumber.¹¹⁶

Dalam kajian uṣūl fiqh, penentuan kategori *qaṭ'ī* atau *zannī* suatu teks tidak semata-mata bergantung pada analisis linguistik teks itu sendiri. Faktor kesepakatan ulama (*ijmā'*) memiliki peran yang sangat signifikan dalam menetapkan apakah suatu makna telah mencapai tingkat kepastian yang memadai. Menemukan suatu lafal yang memiliki makna tunggal dan disepakati oleh seluruh ulama merupakan hal yang sangat jarang terjadi, terutama dalam konteks hukum fiqh. Para ulama umumnya berhati-hati dalam mengklaim adanya *ijmā'* atas suatu makna tertentu, mengingat kompleksitas permasalahan fiqh yang melibatkan berbagai aspek seperti penafsiran, argumentasi, dan konteks sosial.¹¹⁷ Meskipun suatu teks telah dikategorikan sebagai *qaṭ'ī*, keragaman konteks dan kasus empirik seringkali memunculkan perbedaan penafsiran dalam penerapannya. Oleh karena itu, sifat *qaṭ'ī* suatu teks seringkali bersifat parsial, yakni *qaṭ'ī fī ba'd aḥwālihi lā fī jamī' aḥwālihi* hanya berlaku pada aspek-aspek tertentu, tidak pada seluruh aspek.¹¹⁸ Begitu juga dalam diskursus tafsir, terdapat konsep di mana suatu ayat dapat memiliki sifat

¹¹⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam: Sebuah Dokumentasi*, ed. Farid Wadjidi (Bandung: Mizan, 2001). 246-251.

¹¹⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushūl Al-Fiqh*. 48-50

¹¹⁸ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam Zainuddin, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr.H. Munawir Sjadzali, M.A.* 273-280.

qaṭ'ī (pasti) dan *ẓannī* (dugaan) secara bersamaan. Artinya, ayat tersebut memiliki makna yang jelas pada aspek tertentu, namun pada aspek lain, ia membuka kemungkinan penafsiran yang beragam.¹¹⁹

Studi ushul fiqh telah menunjukkan bahwa sifat *qaṭ'ī* (pasti) suatu teks bukanlah jaminan adanya satu-satunya penafsiran yang benar. Ragam pemaknaan terhadap suatu lafal yang dianggap *qaṭ'ī* menunjukkan bahwa proses penafsiran teks agama adalah dinamis dan kontekstual. Secara konseptual, masih menjadi perdebatan apakah suatu lafal dapat memiliki makna yang tunggal dan pasti. Imam Fakhrudin ar-Razi¹²⁰ dalam karyanya *Al-Maḥṣūl fi Uṣūl al-Fiqh*, telah mengemukakan keraguan terhadap kemungkinan adanya makna *qaṭ'ī* dalam sebuah teks. Beliau berargumen bahwa dinamika bahasa dan alat-alat pemahaman teks membuat pencapaian makna tunggal menjadi sangat sulit.¹²¹

Dari terminologi *qaṭ'ī* dalam konteks fiqh dan tafsir mengandung sejumlah kompleksitas konseptual. Meskipun suatu teks dianggap sebagai dalil yang pasti, seringkali muncul perbedaan interpretasi di kalangan ulama mengenai penerapannya dalam kasus-kasus spesifik. Hal ini menunjukkan bahwa sifat *qaṭ'ī* suatu teks tidak selalu memberikan kepastian mutlak dalam seluruh aspek pembahasan. Sehingga, konsep

¹¹⁹ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. 141.

¹²⁰ Nama lengkap Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Husain (w. 606 H./1209 M.) seorang ulama Syafi'i berkebangsaan Persia yang hidup pada abad ke-12 Masehi, adalah sosok yang multidisiplin. Karya-karyanya mencakup berbagai bidang keilmuan, mulai dari teologi, tafsir Al-Qur'an, dan ushul fiqh hingga ilmu eksakta seperti logika dan fisika.

¹²¹ Fakhrudin Muhammad ibnu Umar Ar-Razi, *Al-Maḥshūl Fi 'Ilm Al-Ushūl, Jilid II* (Saudi Arabia: Maktabah Nizar Musthafa, 1997). 222-237

yang didefinisikan *qaṭ'ī* dalam ilmu ushul fiqh seringkali menghadapi tantangan dalam penerapannya secara konkret, kecuali pada konsep dasar dari hukum itu sendiri. Seperti kewajiban shalat, zakat, puasa, dan haji, serta keharaman membunuh, mencuri, dan zina. Itu pun, berikutnya, akan mengalami pengembangan dan perbedaan makna di kalangan ulama.

Dalam karyanya yang monumental, *Al-Muwāfaqāt*, Imam as-Syātibīy, seorang ulama ushul fiqh abad ke-8 Hijriah, telah menyoroti kompleksitas dalam mengidentifikasi contoh-contoh konkret dari teks-teks hukum yang bersifat *qaṭ'ī*, yakni teks yang dianggap memiliki makna tunggal dan tidak mengandung keraguan. Imam as-Syātibīy berargumen bahwa teks-teks agama yang maknanya mutlak pasti (*qaṭ'ī*) sangat jarang ditemui. Menurutnya, jika lafad itu berdiri sendiri, maka hampir tidak mungkin untuk menentukan makna yang tunggal dan pasti dari lafad tersebut. Agar dapat menarik kesimpulan yang pasti dari suatu teks, diperlukan premis-premis (*al-muqaddimāt*) yang juga bersifat pasti. Akan tetapi, baik Imam ar-Razi maupun as-Syātibīy berpendapat bahwa mayoritas premis yang digunakan dalam memahami teks keagamaan bersifat *zannī* atau tidak mutlak pasti.

Terdapat minimal sepuluh kemungkinan premis (*al-iḥtimālāt al-'asyrah*) yang dapat digunakan sebagai dasar dalam menginterpretasikan suatu lafal atau teks:¹²²

1. Studi historis mengenai perkembangan makna suatu kata.

¹²² Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibīy, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. 35-36

2. Studi historis Kaidah-kaidah tata bahasa Arab (ilmu nahwu).
3. Studi mengenai perubahan bentuk kata dalam bahasa Arab (ilmu shorof).
4. Mencegah kesalahan dalam memahami kata atau kalimat yang memiliki makna ganda (*musytarak*).
5. Memastikan tidak adanya penggunaan kata kiasan atau majāz.
6. Memastikan tidak adanya perubahan makna dalam suatu kalimat.
7. Memastikan tidak adanya penyisipan kata yang tidak jelas maknanya (*iḍmār*).
8. Memastikan tidak ada perubahan urutan kata yang dapat mengubah makna kalimat (*taqdīm wa ta'khīr*).
9. Memastikan status hukum tersebut, apakah masih berlaku atau sudah dibatalkan oleh hukum yang lebih baru (*naskh*).
10. Memastikan tidak ada pertentangan antara makna yang kita dapatkan dengan logika (*al-mu'āriḍh al-'aqlī*).

Kesepuluh premis (*al-ihtimālāt al-'asyrah*) yang telah dipaparkan tidak dapat menjamin diperolehnya kesimpulan yang bersifat *qaṭ'ī* (mutlak pasti). Hal ini disebabkan oleh adanya keterbatasan pada setiap premis, baik karena bersumber dari riwayat *aḥad* maupun karena diperoleh melalui metode induktif yang tidak sempurna. Dengan demikian, kesimpulan yang dihasilkan dari sesuatu yang tidak *qaṭ'ī*, juga menjadi tidak *qaṭ'ī*.¹²³

¹²³ Ibid. 35-36.

Masalah perbedaan pendapat tentang makna suatu kata atau kalimat seringkali diselesaikan oleh para ulama melalui kesepakatan bersama (*ijmā'*). Kesepakatan ini kemudian dianggap sebagai penafsiran yang paling benar, meskipun jika lafadnya berdiri sendiri tidak mengandung makna *qaṭ'ī*. Dengan demikian, kepastian makna suatu kata atau kalimat dalam teks keagamaan lebih merupakan hasil dari konsensus ulama daripada semata-mata ditentukan oleh kaidah bahasa yang ketat. Dengan demikian, kepastian *qaṭ'ī* dari makna suatu kata atau kalimat dalam teks keagamaan lebih merupakan hasil dari konsensus ulama daripada karena kata itu memang hanya punya arti tunggal menurut aturan bahasa. Salah satu permasalahan dalam penggunaan konsep *qaṭ'ī* adalah kecenderungan untuk mereduksi penafsiran. Padahal, baik secara teori maupun dalam praktik, konsep ini masih memungkinkan adanya berbagai pandangan.¹²⁴

Isu gender kerap kali dipandang sebagai suatu yang telah final dan tidak lagi terbuka untuk interpretasi yang berbeda. Pandangan mayoritas seringkali dianggap sebagai satu-satunya kebenaran, sehingga pandangan alternatif seringkali ditolak. Penelitian ini akan menganalisis secara mendalam konsep waris dalam Islam dengan fokus pada perbandingan pembagian harta antara laki-laki dan perempuan yang termaktub dalam surat An-Nisā' ayat 11 dan 176 yang telah didiulas pada sub bab kedua.

Sebagai hasil kesimpulan dari sub bab ini bahwasanya konsep *qaṭ'ī al-dalālah* tidak menjadi fokus utama dalam kajian tafsir. Disiplin tafsir

¹²⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiro'ah Mubadalah*, ed. Rusdianto, I. (Banguntapan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019). 152.

justru cenderung membuka ruang bagi pluralitas makna dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Karya-karya klasik mengenai ilmu Al-Qur'an, seperti kitab *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* karangan Imam az-Zarkasyi (w. 794 H/1392 M) dan *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* karangan Imam as-Suyuthi (w.911 H/1505 M), tidak menjadikan konsep *qaṭ'ī* sebagai salah satu fokus utama dalam pembahasan metode tafsir.

Dalam kajian tafsir, terdapat statemen yang menyatakan bahwa Al-Qur'an bersifat multi-interpretatif (*ḥammālu awjuhīn*). Seorang mufassir sejati dituntut untuk mampu menggali berbagai lapisan makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an. Syekh Abdullah Darraz (1984-1958 M.), seorang pakar tafsir terkemuka dari Universitas Al-Azhar Kairo Mesir, pernah menyatakan bahwasanya, Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang tak terbatas. Setiap kali kita membacanya, kita akan menemukan nuansa makna baru yang semakin memperkaya pemahaman kita. Ayat-ayat Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang multidimensi. Setiap sudut pandang akan mengungkap keindahan dan hikmah yang berbeda-beda. Fenomena ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an bersifat dinamis dan terus berkembang.¹²⁵

Sementara itu, konsep *qaṭ'ī al-dalālah* merupakan kajian mendalam dalam ushul fiqh. Akan tetapi, ar-Razi berpendapat bahwa sulit untuk mencapai kepastian mutlak dalam memahami makna suatu

¹²⁵ Abdullah Darraz, *Al-Naba' Al-'Azhim*, ed. Abdul Hamid Ahmad (Riyadh: Dar al-Thabibah, 2000). 111.

ayat. Hal ini dikarenakan premis-premis yang digunakan dalam penafsiran seringkali bersifat *zannī*, sehingga kesimpulan yang dihasilkan pun tidak dapat dipastikan kebenarannya secara mutlak.

Perbedaan interpretasi para ulama klasik terhadap ayat gender terutama tentang waris, menunjukkan bahwa teks-teks keagamaan ini bersifat dinamis dan terus terbuka untuk penafsiran-penafsiran baru yang lebih komprehensif dan relevan dengan konteks zaman.

Diskusi mengenai *qaṭ'ī* dan *zannī* dalam ilmu ushul fiqh telah menginspirasi munculnya kesadaran akan pentingnya keseimbangan antara prinsip-prinsip dasar tafsir klasik dengan fleksibilitas dalam menghadapi tantangan zaman. Para pemikir penggiat gender seperti Masdar Farid Mas'udi dan Husein Muhammad telah menegaskan bahwa setiap upaya pembaruan dalam tafsir harus berakar pada tradisi keilmuan yang telah terbangun sebelumnya.¹²⁶

¹²⁶ Kodir, *Qiro'ah Mubadalah*. 157.