

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Hukum Kewarisan Islam

1. Definisi

Hukum Islam mengatur setiap aspek kehidupan, baik di dunia maupun di akhirat. Beberapa memiliki ancaman sanksi, sedangkan yang lainnya tidak. Seperti halnya sanksi pada umumnya, sanksi hukum terkadang dapat langsung dirasakan di dunia. Namun ada juga hukuman yang tidak dirasakan langsung di dunia ini, akan tetapi dimintai pertanggung jawaban di akhirat karena dosa yang dilakukannya. Sebagaimana diketahui, para ahli membagi hukum Islam menjadi dua kategori besar, yang pertama adalah hukum *'ibadah*, yang mengacu pada prinsip-prinsip yang mengatur hubungan antara individu dan penciptanya (*ḥabl min Allāh*). Kedua, hukum *mu'amalāt*, yang berkaitan dengan kerangka hukum yang mengatur interaksi antara manusia dan lingkungan hidup (*ḥabl min al nās*).¹

Prinsip-prinsip mengenai waris termasuk hukum-hukum yang Allah nyatakan sebagai syariat, yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya. Undang-undang yang berkaitan dengan pengalihan benda terkait kematian. Untuk mengatur pembagian harta warisan, termasuk siapa yang berhak menerimanya, berapa besar masing-masing bagiannya, dan bagaimana pembagiannya, maka hukum waris sangatlah penting.²

Sumber hukum utama Islam, al-Qur'an dan hadis, memberikan pengaturan hukum waris yang jelas dan ketat. Namun sejalan dengan kepercayaan adat dan kearifan lokal, hal tersebut tidak menutup kemungkinan adanya pembagian, jumlah bagian, atau pemilik yang sah. Oleh karena itu, penerapan hukum waris Islam selalu menimbulkan perbincangan segar di kalangan sarjana hukum Islam, sehingga perlu dikembangkan rumusan hukum dalam bentuk ajaran normatif.

¹ Abd. Shomad, *Hukum Islam, Penormaan Prinsip Syari'ah dalam Hukum Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 29.

² Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2004), 3.

Dalam konteks umat Islam di Indonesia, hukum waris telah berkembang menjadi hukum positif yang diterapkan oleh hakim di pengadilan agama ketika mengambil keputusan mengenai pembagian warisan.³

Menurut etimologinya, *mawārīṣ* berasal dari bentuk jamak dari kata *mīraṣ*, yaitu masdar dari kata *warāṣa*, *yariṣu*, *wiraṣatan*, dan *wa mīraṣaan*. Warisan, dari seseorang atau kelompok kepada orang lain, bisa berupa kekayaan, ilmu, kejayaan, dan lain sebagainya. Dalam al-Qur'an, kata ini sering digunakan sebagai kata kerja. Misalnya, *Warāṣa* (QS. Al-Naml: 16) menggambarkan bagaimana Nabi Sulaiman mewarisi peran kenabian Nabi Daud AS. Bersamaan dengan sejumlah ayat lainnya, Surat al-Zumr: 74 memuat ayat serupa tentang anugerah bumi bagi umat manusia.

Istilah *mawarīs* juga sinonim dengan *farāīḍ* yang berasal dari kata *farīḍah* yang berarti potongan yang telah ditetapkan (*al-Mafrūḍah*). Ungkapan ini kemudian digunakan untuk merujuk pada ilmu *farāīḍ*, yaitu pembagian warisan. Ilmu ini disebut *farāīḍ* karena dua alasan: pertama, Allah menggunakan kata ini setelah rincian bagian warisan dalam kalimat *farīḍatan min Allāh*, kemudian Nabi Muhammad SAW menggunakannya dalam salah satu sabdanya yang menganjurkan agar manusia mempelajari ilmu ini, dengan bersabda, “*Ta'allam al-Farāīḍ*” Kedua, Allah SWT menguraikan kewajiban ibadah lainnya seperti shalat dan puasa secara umum tanpa memerincinya, namun ilmu ini (*farāīḍ*) diuraikan secara rinci dengan memperhatikan peran masing-masing ahli waris.⁴

Muhammad Ali al-Shabuni memberikan pengertian waris secara terminologis sebagai berikut: peralihan hak milik dari seseorang yang meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, tanpa memandang apakah kepemilikan itu berupa harta benda bergerak atau tidak bergerak, atau hak-hak yang sesuai dengan syariat.⁵ Menurut Wahbah al-Zuhaili, ilmu waris adalah penggunaan

³ Ibid., 4.

⁴ ‘Abd al-Aziz al-Muhammad al-Salmān, *al-Kunūz al-Māliyyah fī al-Farāīḍ al-Jaliyyah* (Riyādh: Dār al-Thayyibah, 2001), 3.

⁵ al-Ṣābūnī, *al-Mawārīṭh fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 34.

kaidah fiqh dan teknik perhitungan untuk memastikan bagian masing-masing ahli waris atas harta warisan. Al-Zuhaili mengartikan pengertian waris sebagai ilmu yang menjelaskan bagaimana cara menghitung harta warisan agar setiap ahli waris dapat menerima bagiannya secara layak.⁶

Ada beberapa kata yang digunakan di Indonesia yang sesuai dengan ilmu wargais, seperti *fiqh mawari's*, hukum waris Islam, dan ilmu *faraid*. Menurut adat istiadat dan di masing-masing daerah, konsep-konsep tersebut mempunyai makna yang sama dengan ilmu waris, dan penerapannya dalam kehidupan bermasyarakat saling menguatkan satu sama lain.

2. Dasar Hukum Waris Islam

al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma' Para Sahabat, dan Ijtihad Para Sahabat dalam perkara waris tertentu, seperti warisan antara kakek dan saudara kandung, warisan *zawil arhām*, warisan sepertiga harta warisan bagi ibu setelah diambil oleh salah satu suami atau istri dalam urusan *'umariyatain*, dan hal-hal lain yang telah diijtihadkan oleh para Sahabat merupakan sumber hukum ilmu *farā'id*. Penjelasan dasar hukum waris sebagai berikut :

a. al-Qur'an

Dalil-dalil dari al-Qur'an yang dikemukakan dalam sejumlah karya fiqh Islam yang mudah diakses untuk mengkaji ayat-ayat warisan, antara lain: Ali al-Shabuni mengutip surat an-Nisa ayat 11, 12, dan 176 sebagai tiga ayat utama yang berkaitan dengan warisan. Surat al-Anfal ayat 75, al-Ahzab ayat 6, dan an-Nisa' ayat 7 termasuk di antara ayat-ayat dalam yang juga menjadi dasar warisan.⁷

Ayat-ayat waris menurut Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah dibedakan menjadi dua, yaitu ayat *mujmal* yang bersifat global dan ayat *mufashāl* yang bersifat terperinci. Surat al-Nisa' ayat 7 dan 8 serta surat al-

⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz. 8 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 243.

⁷ Muhammad Ali as-Shabuni, *Hukum Waris dalam Syari'at Islam*, alih bahasa M. Samhuji Yahya (Bandung: Dipenogoro, 1988), 15-17.

Anfal ayat 75 merupakan ayat *mujmāl*. Sedangkan ayat 11, 12, dan 176 surat al-Nisā' merupakan ayat-ayat warisan yang bersifat *mufashāl*.⁸

Muhammad 'Abdu al-Rahim al-Kasykiy membedakan ayat tentang warisan menjadi dua kategori. Ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang kewarisan dalam *mujmāl* termasuk golongan pertama. Surat al-Nisā' ayat 7, surat al-Anfāl ayat 175 dan surat al-Ahzāb ayat 6 memuat ayat tersebut.

Ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan kewarisan secara terperinci termasuk golongan kedua. Ayat-ayat tersebut antara lain surat al-Nisā' ayat 11, 12, dan 176, serta surat al-Nisā' ayat 33 yang membahas tentang perdebatan *wala' maulah* (budak yang dibebaskan) dalam *tafshiliyyah*.⁹ Sumber hukum utama ayat *fara'id* adalah Surat al-Nisā' ayat 11, 12, dan 176, yang secara ringkas dapat disimpulkan sebagai sumber hukum waris Islam. Sebab, para ulama yang fokus dalam bidang waris dan penulis kitab fiqh Islam membahas sejumlah ayat.

Sebaliknya, ayat pendukung Surat al-Anfāl ayat 75, Surat al-Ahzāb ayat 6, dan Surat al-Nisā' ayat 7 hanya memberikan penjelasan umum mengenai hak-hak ahli waris tanpa memberikan penjelasan yang menyeluruh. Namun surat al-Nisā' ayat 33 tidak dimasukkan oleh penulis kitab ilmu waris sebagai sumber hukum waris. Sebab, menurut mereka, surat al-Nisā' ayat 33 telah di *nasakh* dengan surat al-Anfāl ayat 75. Namun menurut sebagian ulama Hanafiyah, tidak ada ayat lain yang dapat menasakh ayat 33, sehingga mereka memasukkannya ke dalam sumber hukum waris.

Naṣṣ-naṣṣ waris yang dibahas di atas memuat sejumlah ayat waris. Dalam pembuatan disertasi ini, penulis mengutip Surat al-Nisā' ayat 7, 11, 12, 13, 14, dan 176 sebagai sumber hukum waris. karena ayat-ayat yang

⁸ Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *al-Mir'ats fi al-Syari'ati al-Islamiyyah* (tt,tp), 60.

⁹ Muhamamd 'Abdu al-Rahim al-Kasykiy, *al-Mirats al-Muqran*, bab *Daur al-Taurts fi al-Islam*, (Baghdad: Dar al-Nadzir Lithaba' wa al-Nasyir, 1998), 127.

disebutkan relevan dengan topik pembahasan. Oleh karena itu cukup beralasan jika penulis menjadikannya sebagai landasan untuk memperkuat teori yang penulis kembangkan untuk mendukung gagasan pewarisan.

1) al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Artinya:“Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.”¹⁰

Menurut Imam al-Qurthubi, turunnya surat al-Nisa ayat 7 karena wafatnya Aus Ibnu Tsabit yang meninggalkan seorang istri bernama Ummu Kujjah dan tiga orang putri. Namun, Ibnu Katsir menyatakan bahwa anak-anak yang ditinggalkan Ummu Kujjah sebenarnya adalah dua orang putri, bukan tiga.¹¹

Dua saudara laki-laki Aus menyita seluruh aset yang ditinggalkan setelah kematiannya, tanpa meninggalkan apa pun untuk istri dan anak-anaknya. Sebagaimana halnya mereka tidak memberikan warisan kepada perempuan yang ditelantarkan suaminya pada masa Jahiliyah, para ketua suku Quraisy juga tidak memberikan warisan kepada anak kecil, baik laki-laki maupun perempuan.

Oleh karena itu, kaum Quraisy hanya memberikan warisan kepada mereka yang ikut berperang, membantu melenyapkan musuh sukunya, dan mampu membawa pulang hasil rampasan perang. Rasulullah memanggil

¹⁰ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Pustaka As-salam, 2010), . 101.

¹¹ Abi al-Fidā' Isma'il Ibn Kasir al-Damasyik, *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Kairo: al- Maktabah al-Taufiqiyah, t.t), 156.

keduanya setelah Ummu Kujjah memberitahunya tentang perlakuan terhadap saudara-saudara suaminya. Penjelasan serupa juga disampaikan oleh kedua anak paman suaminya, yang menyatakan bahwa anak-anaknya tidak mampu menunggangi kuda untuk berperang, membawa pulang piala-piala peperangan, dan lain sebagainya. Kemudian Rasulullah bersabda: Sampai Allah memberiku wahyu, kalian semua pulanglah. Alhasil, diturunkanlah surat al-Nisa ayat 7 sebagai reaksi atas kejadian tersebut di atas.¹²

Menurut kaidah pewarisan yang terdapat dalam al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7, anak laki-laki akan mewarisi sebagian harta peninggalan ibu bapaknya, dan baik laki-laki maupun perempuan akan mewarisi sebagian harta peninggalan keluarga dekatnya. Ayat ini lebih memperjelas bahwa setelah pewaris meninggal dunia, Allah yang memutuskan berapa banyak harta yang dimiliki ahli waris tersebut, baik besar maupun kecil, yang akan diberikan kepadanya.¹³ Bagian ahli waris sama dengan bagian masing-masing ahli waris atau orang perseorangan yang akan mewarisi menurut ketentuan Allah pada ayat berikutnya yang akan dibahas selanjutnya.

2) al-Qur'an surah an-Nisa' ayat 11 dan ayat 12

an-Nisa' ayat 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ۚ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتُهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

¹² Syuti Thalib, *Hukum kewarisan Islam Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), 15-17.

¹³ Ibid

Artinya: “Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bahagian seorang anak laki-laki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan, dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan, jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separu harta, dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (pembagian- pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”¹⁴

an-Nisa’ ayat 12

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۖ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ
مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ
وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ
وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ
فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ
غَيْرِ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Artinya: “Bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) seduah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, maka istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang

¹⁴ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 102.

saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam bagian sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). Allah menetapkan yang demikian itu sebagai syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun".¹⁵

Perspektif Imam al-Qurtubi, alas an turunnya surat al Nisā ayat 11 dan 12 ayat tentang *farā'id* ini disebutkan dalam sejumlah riwayat. Imam Jabir meriwayatkan kepada Imam al-Turmuzi, Abu Daud, dan Ibnu Majah bahwa istrinya, Sa'ad bin Rabi', pernah berkata kepada Rasulullah: Ya Rasulullah, Sa'ad Ibn Rabi' telah meninggal dunia. Dia meninggalkan saya bersama saudara laki-lakinya, dua anak perempuan, dan istrinya. Karena kedua putrinya tidak bisa menikah kecuali mereka memiliki harta benda, maka saudaranya sengaja menyita semua harta benda Sa'ad.

Kemudian Rasulullah memerintahkan saudara laki-laki Sa'ad untuk datang kepadanya, lalu Rasulullah bersabda: berikanlah kepada kedua anak perempuan Sa'ad 2/3 (dua pertiga), berikan kepada istrinya 1/8 (satu perdelapan) dan bagian sisa untuk kamu.¹⁶ Nabi menyampaikan hal ini sejalan dengan ayat yang diturunkan sebelumnya. Menurut riwayat lain dari Imam al-Turmuzi, "Ya Rasulullah, bagaimana cara membagi uangku kepada anak-anakku? Surat al-Nisa ayat 11 dan 12 turun karena Nabi diam dan tidak memberikan tanggapan."¹⁷ Ayat-ayat dasar ilmu *farā'id* adalah ayat sebelumnya, ayat ke-12, dan ayat penutup surat al-Nisā'.¹⁸

Surat al-Nisa' ayat 11 di atas memuat beberapa ketentuan hukum waris Islam, antara lain: Allah mengamanatkan pembagian warisan menurut ketentuan yang telah ditetapkan-Nya, mengatur tentang perbandingan perolehan antara anak laki-laki dan anak perempuan; mengatur perolehan dua anak perempuan atau lebih, dan di dalamnya disebutkan bagian yang akan diterima oleh seorang anak perempuan, yaitu

¹⁵ Ibid

¹⁶ Ahmad al-Anṣari al-Qurṭhubi, *Tafsīr al-Jamī' li al-Aḥkām al-Qur'an*, 56.

¹⁷ Ibid

¹⁸ Ibn Kasir al-Damṣiq, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, 159.

setengah dari harta warisan anak laki-laki. Allah SWT yang mengatur pembagian harta warisan dengan ketentuan *fara'id*.¹⁹

Pembagian warisan hanya akan terjadi setelah lunasnya hutang dan wasiat orang yang meninggal, sesuai dengan surat Al-Nisa ayat 11. Dalam ayat tersebut Allah menjelaskan hal tersebut dengan firman : *mimba'di waṣiyyatin yuṣi bihā au daīn*. Pernyataan ini dapat diartikan bahwa warisan hanya akan dibagikan setelah ahli waris meninggal dunia dan pelunasan kewajiban-kewajiban harta warisan yang ditinggalkan, termasuk wasiat. Ketentuan ini dijelaskan oleh ulama Tafsir seperti Sa'id Hawa yang menjelaskan hal ini dalam tafsirnya.²⁰

Sekalipun harta warisan itu masih merupakan gabungan harta halal dan haram, namun dapat dipahami bahwa para ahli waris wajib mewarisi segala sesuatu yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal pada waktu meninggalnya (asas ijbari). Statmen ini seperti dijelaskan oleh penulis buku tafsir Ayat al-Ahkam ketika menjelaskan kata "*mimba'di waṣiyyatin yuṣi bihā au daīn*."

Imam Zamakhsyari pernah mengatakan bahwa yang dimaksud dengan frasa "*mimba'di waṣiyyatin yuṣi bihā au daīn*." adalah bagian atau jatah yang akan diterima ahli waris dari harta almarhum, yang baru akan terealisasi setelah pelaksanaan wasiat dan pembayaran utang.²¹ Ali as-Shabuni menegaskan, hendaknya para ahli waris tidak mendapatkan hak waris almarhum sebelum wasiatnya dipenuhi dan kewajibannya telah dilunasi.²²

Hal ini dilakukan guna mencegah ahli waris menerima harta yang diperoleh secara tidak sah. Oleh karena dalam harta tersebut masih terdapat hak orang lain, khususnya hutang dan/atau wasiat yang belum dibayar, dan jika proses pembagian harta warisan dilakukan sebelum

¹⁹ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Llingkungan Adat Mingangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1994), 12.

²⁰ Sa'id Hawa, *Asās fī Tafsīr*, jilid 2, (Kairo: Dār al-Salām, 1999), 1011.

²¹ Muḥammad A'li Saais, *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* (ttp, tp, tt), 47.

²² Muḥamad A'li al-Aṣābuni, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Jilid I, (Kairo: Dār al-Ṣābuni, tt), 263.

pelunasan hutang dan warisan, maka pada akhirnya mereka akan menerima hak yang bukan miliknya.

3) **al-Qur'an surah an-Nisa' ayat: 13**

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

Artinya: Itulah hukum-hukum Allah dan barang siapa yang mentaati Allah dan Rasul-Nya maka Allah akan memasukkannya ke dalam jannah-jannah yang mengalir sungai-sungai di bawahnya. Dia di dalamnya dalam keadaan kekal dan itulah kemenangan yang besar.²³

4) **al-Qur'ansurah al-Nisa' ayat:14**

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ
عَذَابٌ مُهِينٌ

Artinya: “Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar hukum-hukum-Nya, maka Allah akan memasukkannya ke dalam neraka. Ia di dalamnya dalam keadaan kekal dan baginya adzab yang hina.”²⁴

Dalam dua ayat al-Qur'an yang telah disebutkan

²³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 102.

²⁴ Ibid

sebelumnya, Allah menekankan bahwa ketentuan yang telah digariskan pada ayat-ayat sebelumnya adalah berkaitan dengan tata cara pembagian warisan, siapa yang berhak menerima warisan, penentuan bagian ahli waris, seperti setengah (1/2), seperempat (1/4), dan seterusnya, pembagian warisan setelah pelunasan utang, dan pelaksanaan wasiat pewaris.

Allah telah menetapkan hal itu sebagai ketetapan yang wajib dipatuhi dan ditaati oleh hamba-hamba-Nya. Akibat *wa'dun* (janji) dan *wa'id* (ancaman) Allah di akhir ayat tersebut, maka siapa pun yang tunduk dan menaati perintah Allah akan diberikan surga, di sisi lain, mereka yang tidak menaati perintah ini juga akan dihukum masuk neraka.

5) al-Qur'an surah al-Nisā' ayat 176

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلْثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara

perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.²⁵

Tafsir surat al-Nisā' ayat 11, 12, 13, dan 14 di atas bahwa Allah telah menetapkan hukum-hukum yang mengatur pembagian harta warisan sesuai dengan pedoman yang telah ditetapkan-Nya. Hal lain yang dapat dimaklumi adalah bahwa warisan baru akan dibagikan ketika seseorang meninggal dunia, setelah permasalahan seputar hutang-hutang orang yang meninggal tersebut telah terselesaikan. Dengan demikian, penerapan teori pembagian harta warisan para ulama tafsir dimulai setelah ahli waris meninggal dunia dan berlanjut hingga selesainya persiapan pemakaman, terpenuhinya wasiat ahli waris, dan lunasnya hutang-hutang yang berkaitan dengan harta ahli waris.

b. Hadis Nabi Saw.

Banyak sekali hadis yang menyebutkan hukum waris, memberikan tafsil hukum waris dalam al-Qur'an. Hadis juga menjelaskan hukum-hukum yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an. Hadis tersebut sebagai berikut:

1) Hadits dari Ibnu Abbas

أَحْضُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرَ

Artinya: Serahkanlah bagian kewarisan itu kepada yang berhak, kemudian sisanya adalah untuk laki-laki yang lebih dekat (kepada mayit). (HR. Bukhari dan Muslim).²⁶

Hadits di atas dapat ditafsirkan dengan beberapa cara, salah satunya adalah harta peninggalan orang yang meninggal dunia dibagikan kepada ahli waris yang sah dan bukan kepada orang yang tidak memiliki

²⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 108.

²⁶ Ma'mun Daud, *Terjemahan Hadist Sahih Muslim*, Jilid. 3, Cet III (Jakarta: Widjaya, 1993), 194.

hak.²⁷ Karena Nabi menggunakan kata *lahāqa* sebagai kata pertama ketika menyebutkan hadis tersebut di atas, maka tafsir lain yang dapat diambil darinya adalah bahwa warisan harus segera dibagikan. Arti kata ini dalam kamus Lisan al-Arab adalah *adrakahu* yang artinya menjumpai, mencari, atau melaksanakan. Kata *lahāqa* berarti segera dilakukan, bukan ditunda.,²⁸ Artinya, jangka waktu pelaksanaan pembagian harta yang akan dibagikan kepada ahli waris harus diperhatikan dengan baik dalam pembagian harta warisan.

Oleh karena itu, pengertian yang dapat diambil dari penjelasan di atas bahwa harta yang masih mengandung unsur *syubhāt* tidak dalam kategori dalam pembagian harta warisan kepada ahli waris, agar tidak terjadi kesalahan peralihan hak kepada ahli waris yang akan tetap memanfaatkan harta warisan tersebut. Dilarang mengaitkan hak orang lain atau mengaitkannya dengan hak orang lain dalam harta warisan. Oleh karena itu, harta yang terhutang dan atau jenis lain yang nyata-nyata masih berkaitan dengan hak orang lain tidak termasuk dalam pembagian harta warisan.

2) Hadits dari Jabir. ra.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتِي سَعْدٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدٍ قُتِلَ مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ جَمِيعَ مَا تَرَكَ أَبُوهُمَا وَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تُنْكَحُ إِلَّا عَلَى مَا لَهَا فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أُنْزِلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ فَقَالَ أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدٍ ثُلُثِي مَالِهِ وَأَعْطِ امْرَأَتَهُ الثُّمْنَ وَخُذْ أَنْتَ مَا بَقِيَ²⁹

²⁷ al-Nawāwi, *Syarah Ṣaḥīḥ Muslim*, 60.

²⁸ Ibnu Manzur, *Lisān al-‘Arab*, Juz 8, 49.

²⁹ Abi Bakr Muḥammad bin ‘Abdullah, *A’riḍah al-Ahwazi Syarah Kitab Ṣaḥīḥ al- Turmuḏī*, 184-185.

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah, ia berkata: "Isteri Sa'd bin Rabi' datang menemui Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan membawa kedua anak perempuannya, lalu berkata: 'Wahai Rasulullah! Ini dua anak perempuan dari Sa'd. Ia terbunuh di saat perang Uhud bersamamu. Sesungguhnya pamannya telah mengambil seluruh peninggalan ayah mereka. Padahal seorang wanita yang menikah pasti memiliki harta. Rasulullah terdiam sampai ayat tentang warisan diturunkan. Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memanggil saudara laki-laki dari Sa'd bin Rabi', lalu berkata: 'Berikanlah dua pertiga dari harta Sa'd untuk kedua anak perempuannya, seperdelapan untuk isterinya dan sisanya untukmu.

Ulama ahli hadis dalam menjelaskan hadis di atas menyatakan bahwa diskriminasi terhadap pihak-pihak lemah merupakan hal yang lumrah di masa lalu, ketika kebodohan merajalela, dan warisan dibagikan sesuai keinginan seseorang, sehingga Allah menjelaskan teknik pembagian warisan yang benar sebagaimana disebutkan dalam ayat *farā'id* dipadukan dengan hadits yang disampaikan oleh Nabi yang menyebabkan batalnya amalan yang dilakukan pada masa jahiliyah.³⁰

Menurut hadis di atas, orang-orang lemah seperti perempuan dan anak-anak yang belum mampu menunggang kuda untuk berperang tidak mendapat warisan dari orang tuanya pada masa jahiliyah. Hanya mereka yang kuat secara fisik, mampu mempertahankan diri dari musuh, dan lain sebagainya yang diberi bagian warisan pada masa Jahiliyah. Jelas dari penjelasan hadis sebelumnya bahwa seorang wanita bernama Ummu Kujjah membawa kedua putrinya di hadapan Nabi ketika mereka telah cukup umur untuk menikah, namun pernikahan tersebut tidak dapat dilangsungkan sampai keduanya memiliki harta benda. Paman kedua gadis itu telah mengambil alih harta peninggalan ayah mereka.

Berdasarkan alasan di atas, pembagian warisan harus diselesaikan secepatnya, dan tidak bertahun-tahun kemudian. Dengan melihat konteks hadis ini, jelas pula bahwa peralihan harta dari ahli waris ke ahli waris terjadi dalam waktu yang relatif singkat pada masa jahiliyah. Hal ini terlihat dari saudara Sa'ad bin Abi Rabi yang sigap merampas harta

³⁰ Arahman, *Penjelasan lengkap hukum-hukum Allah (Syari'ah)* (Jakarta Utara: PT Raja Gafindo Persada, 2002), 353.

peninggalannya tanpa mewariskannya kepada keponakannya setelah ia dan Rasulullah wafat dalam perang Uhud saat itu. Namun Rasulullah memerintahkan paman kedua putri yang ditinggalkan Sa'ad untuk menyerahkan harta yang disitanya setelah masalah ini menjadi perhatiannya ketika ayat warisan diturunkan.

c. Ijma'

Dalam hukum waris Islam, ijma' mengacu pada kesepakatan para ulama, baik para sahabat Nabi maupun ulama pengikutnya tentang hukum waris yang terdapat dalam al-Quran, Sunnah atau hadis. Demikian pula ketika al-Qur'an dan hadis tidak memberikan penjelasan, seperti dalam kasus bagian waris kakek dengan saudara pewaris, maka ijtihad sahabat menjadi sumber atau pembentikan hukum Islam. al-Qur'an secara khusus membahas masalah warisan ayah dengan saudara kandung almarhum dan warisan ayah dengan cucunya. Dalam al-Qur'an dan hadis tidak menyebutkan keadaan atau permasalahan yang tercantum di atas³¹

Dengan demikian, untuk menciptakan ketentuan hukum syariah dalam hal ini diperlukan ijtihad. Ijtihad yaitu usaha sekuat tenaga yang dilakukan seorang mujtahid untuk sampai pada suatu keputusan hukum syariah terhadap suatu perkara yang penyelesaiannya tidak tercantum dalam al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad SAW.³²

d. Ijtihad Sahabat

Meskipun dalam hukum waris Islam yang disebut juga *farā'id*, telah ditentukan bagian-bagian setiap ahli waris, namun sering kali penerapannya menyimpang atau tidak sesuai dengan apa yang disyaratkan oleh al-Qur'an dan hadis. Olehkarena itu diperlukan ijtihad agar diketahui dasar hukumnya. Ketika berijtihad harus sesuai landasan al-Qur'an dan hadis Rasulullah. Olehkarena itu, penentuan perolehan waris, dasar

³¹ Muhammad Mas'um Zaen, *Fikih Mawaris*, Cet. I (Jatim: Daru al-Hikmah, 2008), 12.

³² Ensiklopedi Hukum Islam, jilid 2, Cet. VII, 24.

utamanya ialah al-Qur'an dan sunnah. Dalam beberapa hal, seperti *umariyatain*, *musyarakah*, warisan dari kakek dan saudara kandung, warisan dari *zawil arhām*, *khunsa'*, warisan dari bayi dalam kandungan, *mafqūd* (orang hilang), dan lain sebagainya, para Sahabat telah melakukan ijtihad dalam ilmu farā'id.³³

3. Sejarah Hukum Waris Islam

Sebelum kedatangan Islam, sistem sosial masyarakat jahiliyyah mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap hukum waris. Orang Arab Jahiliyah merupakan suku nomaden (berpindah dari satu tempat ke tempat lain) yang senang mengembara dan berperang; Ciri-ciri tersebut membentuk budaya mapan mereka, yang pada gilirannya membentuk nilai-nilai, sistem hukum, dan sistem sosial yang ada. Oleh karena itu, kekuatan fisik menjadi salah satu tolok ukur dalam sistem hukum, termasuk dalam waris.

Kehidupan sehari-hari mereka bergantung pada harta rampasan perang dari negara-negara yang mereka taklukkan, sementara sebagian lainnya juga bergantung pada pendapatan dari perdagangan rempah-rempah. Dalam bidang muamalah dan pembagian warisan, mereka berpegang teguh pada tradisi yang diturunkan oleh para pendahulunya. Salah satu aturan mendasar dalam adat pembagian warisan dari nenek moyang adalah perempuan dan anak di bawah umur tidak diperbolehkan memperoleh harta peninggalan ahli waris yang telah meninggal.

Menurut tradisi jahiliyah, perempuan dan anak-anak yang masih terlalu kecil untuk menjadi ahli waris tidak dianggap sebagai anggota keluarga. Bahkan ada pula yang meyakini bahwa janda orang yang

³³Muhibbussabry, *Fikih Mawaris* (Medan: CV. Pusdikra Mitra Jaya, 2020), 10

meninggal merupakan salah satu jenis warisan yang boleh diwariskan dan ditinggalkan oleh ahli waris suaminya.³⁴

Ada banyak riwayat mengenai hal ini dari para Sahabat. Misalnya riwayat Abī Talfāh. Yang mengutip dari Ibnu 'Abbas r.a. yang menyatakan bahwa “jika seorang laki-laki meninggal dengan meninggalkan seorang perempuan (janda), maka sanak saudaranya melemparkan pakaiannya ke muka perempuan itu. Dia melarangnya menikah dengan orang lain sebagai akibat dari tindakan ini. Dia menjaga wanita itu sampai dia meninggal dunia. Jika ia jelek maka perempuan itu tersebut ditahan sampai wafat kemudian mewarisi hartanya, akan tetapi jika dia menarik, ia akan dinikahi.”³⁵

Sebelum Islam atau zaman Jahiliyah, faktor utamak mendapat harta waris adalah sebagai berikut:

- a. Ikatan kekerabatan (*al-qarābah*);
- b. Ikrar kesetiaan (*al-ḥalf wa al-mu'aqadah*); dan
- c. Pengangkatan anak (*al-tabanni*).

Dahulu ada persyaratan khusus bahwa ahli waris haruslah laki-laki dewasa, laki-laki yang belum dewasa dan tidak mampu berperang tidak dapat mewarisi. Demikian pula perempuan sama sekali tidak berhak mewarisi harta benda, bahkan menjadi harta warisan.³⁶

Sebab dapat mewarisi dipermulaan Islam (masa di Makkah awal setelah Nabi diutus dan awal hijrah) sebagian seperti pada masa sebelum Islam (jahiliyyah) dan juga terdapat ketentuan yang sudah tidak berlaku (naskh). Meskipun tidak terdapat ketentuan yang tegas dalam Al-Qur'an, namun alasan pewarisan yang masih dijunjung adalah karena adanya ikatan kekerabatan atau garis keturunan yang telah mengalami

³⁴ Suparman Usman, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), 2

³⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibnu Kathīr*, Juz I (Kairo : Dār al-Kutub al-Arabiyyah,t.t), 465

³⁶ Muḥammad al-Zuhailī, *al-Farā'id wa al-Mawāriṭh wa al-Waṣāyā* (Beirut : Dār al Qalam, 2001), 27.

pembaharuan, khususnya hubungan darah yang memperbolehkan laki-laki dewasa maupun laki-laki belum dewasa dan perempuan untuk mewarisi harta. Sedangkan janji kesetiaan (*muḥālafah*) menjadi alasan pewarisan yang dihilangkan. Selain alasan-alasan yang telah disebutkan sebelumnya, ada tiga hal tambahan yang membenarkan pewarisan pada awal masuknya Islam: *tabanny* (adopsi), *hijrah*, dan *sukahah* (ikatan persaudaraan).

Dalam perkembangannya, agama Islam memperoleh banyak pemeluk seiring dengan semakin kuatnya aqidah mereka dan semakin dalamnya rasa cinta mereka terhadap satu sama lain, terutama seiring dengan tumbuhnya rasa cinta mereka kepada Nabi sendiri. Pemerintahan Islam telah stabil dan berikutnya kota Makkah sudah dapat ditaklukkan dengan sukses, maka yang semula kewajiban hijrah sebagai cara pegumpulan power antara orang muslimin dari Makkah dengan orang Muslimin dari Madinah tidak berlaku lagi dengan sabda beliau:

لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ³⁷

Artinya : Tidak ada kewajiban berhijrah lagi setelah penaklukan kota Mekah.

Begitu juga dengan memusakai yang berlandaskan hubungan persaudaraan (*muākhah*) telah tidak diberlakukan lagi berdasarkan firman Allah dalam surah al-Aḥzab: 6

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۖ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ
بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ
ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

Artinya : Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri. dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka. dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain

³⁷ Al-Bukhāry, *Ṣaḥīḥ Bukhāry* (Beirut : Dār al-Fikr, tt), 123

lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam kitab Allah daripada orang-orang mukmin dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama). adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam kitab (Allah)".³⁸

Menurut surat al-Nisā' ayat 7, tradisi orang-orang jahiliyah tentang laki-laki yang memperoleh warisan hanya yang kuat dan cakap untuk berperang, dengan mengorbankan perempuan dan anak-anak, telah dicabut dengan firman Allah :

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Artinya : Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan".³⁹

4. Asas-asas Hukum Kewarisan Islam

a. Asas Individual

Al-Raghīb menyatakan bahwa kata asas berasal dari kata *al-ussu*, yang dalam kamus berarti dasar dan mengandung makna kaidah-kaidah yang harus dipatuhi karena berasal dari hati atau landasan dan dibakukan dalam bahasa Indonesia yang berarti dasar pemikiran atau pendapat.⁴⁰ Sedangkan kata individu merupakan kata dalam bahasa Inggris yang telah dibakukan ke dalam bahasa Indonesia dan berarti pribadinya sendiri atau berhubungan dengan manusia secara pribadi. Dalam bahasa Arab, kata individu yaitu *al-Syakhsy* yang berarti kelopak mata tidak berkedip karena sebagian orang lalai dalam hidupnya" (Q.S. Al-Anbiyā', 21: 97).

Kata kedua muncul sebanyak 27 kali dalam Al-Qur'an dan memiliki dua arti: yang *pertama* berkaitan dengan nama jenisnya, biasanya

³⁸ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 418.

³⁹ Ibid., 78.

⁴⁰ M.Dahlan Y.Al-Barry dan L. Lya Sofyan Yacub, *Kamus Induk Istilah Populer* (Surabaya: Arkola, 2001), 310.

disebut *zū al-fadlin* atau *zū al-faḍlin*, yang berarti memiliki, dan yang kedua berkaitan dengan dhat, yang disebut "dhat". Misalnya ditemukan pada dhat *al-sudūr* yang artinya banyak yang mempunyai.⁴¹

Pengertian di atas membawa kita pada kesimpulan bahwa asas individual adalah asas bahwa harta warisan dapat dibagi di antara masing-masing ahli waris untuk dimiliki secara perseorangan. Dalam pelaksanaannya seluruh harta warisan dinyatakan dalam suatu nilai tertentu yang kemudian dibagikan kepada masing-masing ahli waris yang berhak menerimanya sesuai dengan tingkat bagiannya masing-masing. *Al-Ragīb* memulai dengan mengamati bahwa maknanya berkonotasi pada orang tertentu, artinya setiap individu mempunyai kepentingan terhadap suatu hal, termasuk masalah warisan.

Karena bagian masing-masing ahli waris telah ditentukan, maka setiap ahli waris dalam keadaan ini berhak atas bagiannya tanpa terikat dengan bagian ahli waris yang lain. Oleh karena itu, jenis pewarisan kolektif yang dilakukan di beberapa peradaban bertentangan dengan prinsip Islam. Karena dilarang dalam prinsip Islam memakan harta anak yatim, maka boleh jadi ada harta yang dikhawatirkan akan dikonsumsi selama penerapan sistem kolektif.⁴²

Pembahasan prinsip-prinsip individual tidak disebutkan secara spesifik dalam kitab fiqih surah *farā'id*, sesuai dengan kekayaan ilmu waris. Pemahaman terhadap nash-nash hukum waris Islam, termasuk yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah, membawa pada penemuan berbagai konsep, termasuk yang satu ini. Hak setiap ahli waris (secara individu) untuk mendapatkan bagiannya tanpa dibatasi oleh ahli waris lainnya merupakan cara lain untuk memahami asas individual.⁴³

⁴¹ Ali Parman, *Hukum Kewarisan dalam al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo, 1995), 85.

⁴² H. M. Dawud Ali, *Asas-Asas Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1990), 127-128

⁴³ Suhrawardi K. Lubis dan Komis Simanjutak, *Hukum Waris Islam* (Jakarta : Raja Grafindo), 37.

Kepemilikan individu dapat diterapkan pada harta warisan. Setiap harta warisan dinilai dan dinyatakan sedemikian rupa sehingga memungkinkan adanya pembagian, yang kemudian dibagikan kepada masing-masing ahli waris yang berhak sesuai dengan jumlah sahamnya masing-masing.⁴⁴ Oleh karena itu, bagian ahli waris atas harta itu dimiliki secara terpisah, dan ahli waris yang lain tidak mempunyai bagian apa pun atas bagian yang diterimanya. Tanpa campur tangan ahli waris lainnya, setiap ahli waris bebas menentukan bagian apa yang diperolehnya.

Untuk mencegah penyalahgunaan harta milik orang lain, sistem waris Islam menerapkan konsep khusus ini. Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْخُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ
النَّاسِ بِإِلَافٍ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya : Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.⁴⁵

Telah jelas dalam ayat tersebut mengenai larangan untuk menguasai harta orang lain secara aniaya. Kaitannya dengan asas individual adalah adanya jaminan bagi ahli waris untuk memperoleh harta bagiannya masing-masing tanpa intervensi ahli waris lainnya.

⁴⁴ Amir Syarifudin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2004), 17.

⁴⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 29.

b. Asas Ijbari

Kata *Ijbāri* secara etimologi memiliki arti paksaan atau melaksanakan sesuatu di luar kemauannya.⁴⁶ Sedang secara terminologi asas *ijbāriyah* mempunyai beberapa pengertian :

- 1) Perpindahan hak seseorang yang telah meninggal kepada ahli warisnya di luar kemauannya disebabkan telah ditentukan bagiannya dalam *naṣṣ*.
- 2) Apabila harta orang yang meninggal dunia dialihkan kepada orang yang masih hidup tanpa adanya perintah pengadilan atau pernyataan wasiat yang dibuat oleh pewaris semasa hidupnya, maka pemindahan itu tidak dapat ditolak atau dihentikan.⁴⁷
- 3) Pembagian harta benda orang yang meninggal kepada ahli warisnya, yang terjadi secara otomatis sesuai dengan kehendak Allah dan tidak tergantung pada kehendak ahli waris.⁴⁸

Berdasarkan uraian di atas, maka asas *ijbāriyah* adalah peralihan harta benda dari orang yang meninggal ke orang yang masih hidup. Peralihan ini terjadi secara otomatis dan tidak bergantung pada kemauan penerima atau usaha orang yang akan meninggal. *ijbāriyah* adalah nama teknis transisi ini. Bagi ahli waris, prinsip *ijbāriyah* sistem waris Islam tidak akan menjadi suatu kesulitan.

Apabila utang ahli waris melebihi jumlah harta warisan yang ditinggalkannya, maka ahli waris hanya bertanggung jawab melunasi utang tersebut sebesar jumlah warisan yang ditinggalkan ahli waris tersebut. Apabila utang warisan telah dilunasi seluruhnya, maka ahli waris

⁴⁶ Amir, *Hukum Kewarisan*, 17.

⁴⁷ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo, 2002), 207

⁴⁸ Idris Ramulyo, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam*.(Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya 1992), 119

tidak wajib melunasi sisa utangnya. Sekalipun Para ahli waris ingin melunasi hutangnya, hal ini disebabkan oleh prinsip Islam yang mulia.⁴⁹

Namun dari sudut pandang ahli waris, *ijbāri* menyiratkan bahwa ia tidak dapat menentang pengalihan harta sebelum kematiannya. Apapun yang dikehendaki ahli waris terhadap hartanya, maka keinginannya itu dibatasi oleh ketentuan Allah yang telah ditetapkan.⁵⁰ Misalnya, seorang ahli waris tetap menerima bagiannya meskipun ia memilih untuk tidak menerimanya karena ia mempunyai cukup atau karena alasan lain. Selanjutnya ialah bagaimana cara membagi harta hasil pembagian warisan kepada orang lain. Satu-satunya alasan pengalihan aset ini adalah meninggalnya pemiliknya. Hal ini menunjukkan bahwa prinsip penerapan asas *ijbāri* tidak berlaku jika pemilik aset masih hidup; sebaliknya, ini hanya berlaku ketika pewaris meninggal dunia.

c. Asas Keadilan Berimbang

Kata adil merupakan serapan dari bahasa arab *al-'adlu* yang disebutkan lebih dari 28 kali dalam al-Qur'an. Kata *al-'adlu* digunakan dalam berbagai konteks, memberikan definisi yang berbeda-beda tergantung situasi dan tujuannya. Makna dasarnya lurus, baik dalam kalimat berita maupun dalam bentuk kalimat, disebut lurus karena secara khusus mempunyai konotasi menetapkan peraturan yang benar.⁵¹

Istilah *al-'adl* dapat dipahami sebagai keseimbangan antara hak dan kewajiban, serta antara apa yang diperoleh dengan kebutuhan dan kegunaannya, jika menyangkut hak mengenai harta benda, khususnya kewarisan. Selain itu, dalam al-qur'an juga disebutkan kata yang semakna dengan kata *al-'adl*, yakni *qist*, yaitu menerima bagian secara proporsional. Hal ini menunjukkan bahwa tindakan *al-Qist* merupakan

⁴⁹ Rachmad Budiono, *Pembaharuan Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1999), 3

⁵⁰ Amir Syarifudin, *Hukum*, 17

⁵¹ Ibid, 24.

Ali Parman, *Kewarisan Dalam al Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), 75

sarana baginya untuk memperoleh keadilan. Istilah *al-'adl* dan *al-qist* tidaklah sama persis. Istilah *al-qist* dalam surat Al-Nisā' ayat 3 bersifat materiil, sedangkan istilah *al-qist* dalam surat al-Ma'idah 5:8 berarti immateri. Oleh karena itu, *al-'adl* bersifat aktif sedangkan *al-qist* bersifat pasif.⁵²

Keadilan menurut Al-Maraghi adalah memberikan hak kepada mereka yang berhak. Abd. Muin Salim menilai keadilan berdasarkan penekanannya pada penegakan hak karena seseorang adalah harta bukan persamaan hak. Jelas dari penjelasan di atas bahwa ruang lingkup keadilan tidak hanya mencakup harta benda, juga termasuk hak. Oleh karena itu, keseimbangan tanggung jawab, baik hak maupun kewajiban, merupakan inti dari keadilan. Dari sudut pandang ini, keseimbangan antara hak dan kewajiban menentukan keadilan waris. Begitu pula keselarasan antara kegunaan dan kebutuhan.

d. Asas Semata Akibat Kematian

Menurut hukum Islam, istilah warisan hanya dapat digunakan untuk mengalihkan harta seseorang kepada orang lain setelah meninggalnya pemilik harta tersebut. Menurut teori ini, selama pemilik harta benda masih hidup, tidak akan pernah diwariskan kepada orang lain dengan skema warisan. Hal ini berarti bahwa, sesuai dengan hukum Islam, segala jenis pengalihan harta milik seseorang ketika ia masih hidup, baik secara langsung maupun tidak langsung tidak termasuk dalam definisi warisan.⁵³ Dengan kata lain, jika pewaris masih hidup, maka hartanya tidak dapat diwariskan atau dipindahtangankan. Meskipun ahli waris mempunyai wewenang untuk mengelola hartanya, namun wewenang

⁵² Ali Parman, *Kewarisan*, 74.

⁵³ Amir Syarifuddin, *Hukum kewarisan*, 28.

tersebut hanya berlaku untuk kebutuhannya selama dia masih hidup dan tidak untuk kebutuhannya setelah kematiannya.⁵⁴

Prinsip *ijbāri* yang telah dibahas sebelumnya sangat berkaitan dengan prinsip kematian karena kematian. Kaitannya adalah bahwa harta benda seseorang pasti akan diwariskan kepada ahli warisnya pada saat kematiannya. Karena meninggalnya pemilik properti, maka harta tersebut dialihkan. Almarhum tidak lagi mempunyai wewenang atau hak apa pun tentang bagaimana harta bendanya digunakan.⁵⁵

5. Rukun Hukum Waris Islam

Rukun dan syarat merupakan elemen yang vital dalam pentuan legalitas sesuatu. Rukun merupakan komponen mendasar yang harus dipenuhi. Sesuatu tidak akan terwujud legalitasnya jika komponen-komponen fundamental tersebut tidak ada. Disisi lain, syarat juma merupakan unsur vital, dan syarat berada diluarnya. Para ulama berkonsensus, bahwa rukun-rukun pada warisan ada 3:⁵⁶

- a. *Muwarriś* (pewaris), adalah orang-orang yang meninggal dunia dan mewariskan harta warisannya kepada ahli warisnya. Tanpa adanya *muwarriś* atau pewaris, warisan tidak dapat dibagi karena rukun tidak dapat tercukupi.
- b. *al-Wārīś* (ahli waris), adalah orang-orang yang berhak mewarisi harta dari pewaris karena hubungan pernikahan, nasab atau memwedekan budak.
- c. *al-Mauruś* (harta waris) adalah harta atau hak yang dapat diwariskan kepada ahli waris. *al-Mauruś* ini akan diwarisi oleh ahli waris setelah digunakan untuk pembayaran utang, biaya perawatan jenazah, dan

⁵⁴ Suhrawardi, *Hukum Waris Islam*, cet.II (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), 41.

⁵⁵ Darmawan, *Hukum Kewarisan Islam* (Surabaya : IMTIYAZ, 2018), 72-72.

⁵⁶ Wahbah az- Zuhailiy, *al-Fiqh al- Islāmiy wa adillatuhu*, jld.8, (Damaskus: Dār al-Fikri, 1989), 274.

pelaksanaan wasiat. Nama lain dari *al-Maurus* adalah tirkah. Hak qisas, hak untuk menyimpan barang yang dijual sejak harganya telah dibayar, dan kemampuan untuk menggadaikan barang karena telah dilakukan pembayaran hutang adalah beberapa contoh hak waris yang dapat diwariskan.

6. Syarat Hukum Waris Islam

Harta merupakan inti dari pewarisan pusaka. Properti memiliki pemiliknya, seperti yang kita ketahui bersama. Dengan demikian, semua hak kepemilikan ada. Kini akan terjadi perubahan, peralihan hak milik atau hak milik, melalui pewarisan. Oleh karena itu, sesuai dengan hukum Islam, persyaratan berikut harus dipenuhi agar pewarisan dapat terjadi, yaitu:⁵⁷

a. Pewaris benar sudah meninggal dunia

Prasyarat utama untuk menentukan bagaimana harta warisan akan dibagikan adalah meninggalnya pewaris. Warisan tidak dapat dibagi apabila pewaris belum meninggal dunia, misalnya masih dalam keadaan koma di ruang perawatan. Menurut hukum Islam, kematian seseorang dianggap sebagai kematian yang sebenarnya apabila meninggalnya pewaris tersebut dibuktikan oleh anggota keluarganya atau melalui pemeriksaan kesehatan yang dilanjutkan dengan akta kematian. Terkadang seseorang dinyatakan telah meninggal secara sah keputusan pengadilan karena mereka menghilang atau karena alasan lain, termasuk karena berada di negara musuh. Selain itu ada pula gagasan kematian *taqdiri*, seperti meninggalnya seseorang yang *mafqud* (hilang). Orang-orang pada usia yang sama yang telah meninggal dunia menentukan kematian yang dinyatakan *mafqud*. Pembagian warisan hanya dapat terjadi apabila ada kepastian mengenai meninggalnya seseorang, baik kepastian itu secara hakiki maupun *taqdiri*.

b. Hidupnya ahli waris.

⁵⁷ Ibid., 253-254.

Dalam hal ini, ini juga seperti pada kasus kematian. Terdapat hidup hakiki, artinya ahli waris masih hidup dan dapat dilihat oleh orang lain, termasuk anggota masyarakat di mana ia berada. Apabila lahir janin atau bayi setelah pewaris meninggal, maka terjadilah kehidupan *taqdiri*. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun bayi yang baru lahir tidak menangis, dan terdapat bukti dari catatan medis maupun keterangan saksi mata bahwa anak tersebut masih hidup saat lahir, meskipun hanya sebentar. Ia mempunyai hak untuk mewarisi dari pewarisnya dalam keadaan ini karena ia dijamin untuk bertahan hidup. Oleh karena itu, warisan dapat dibagi apabila dapat ditentukan bahwa ahli warisnya masih hidup, baik yang *taqdiri* maupun yang hakiki.

c. Ahli waris diketahui secara pasti.

Dalam keadaan ini perlu ditentukan jumlah ahli waris secara keseluruhan. Ini termasuk jatah masing-masing bagian. Harus jelas kedudukan ahli warisnya, misalnya suami, istri, keluarga, dan lain-lain. Dengan begitu, bisa ditentukan berapa banyak bagian yang harus diterima masing-masing ahli waris. Karena tidak cukup hanya menyatakan bahwa seseorang adalah saudara dan bukan ahli waris, variasi jarak atau kedekatan hubungan akan menentukan jumlah yang diterima menurut hukum waris. Namun, mereka harus diidentifikasi sebagai saudara kandung, saudara seayah, atau saudara seibu. Masing-masing dari mereka tunduk pada kategorisasi *furūd al-muqaddarah*, yaitu ahli waris yang berhak mewarisi dengan persentase tertentu, seperti 1/3, 1/6, dst, ada pula bagian yang *aṣabah*, atau mendapat sisa harta waris. Juga terkadang terdapat ahli waris yang terhalang mendapat bagian warisan, seperti cucu yang terhalang oleh anak laki-laki atau seperti contoh kakek yang terhalang oleh ayah.

7. Sebab-sebab Mendapat Waris Islam

Karena pewarisan memerlukan hak untuk mewarisi, dengan syarat terpenuhinya syarat-syarat tertentu. Demikian pula bila syarat-syarat itu tidak terpenuhi, maka hak waris menjadi batal. Para ulama telah menyepakati tiga alasan seseorang menapat hak waris, yaitu sebagai berikut:

a. Pernikahan

Sekalipun suami istri tinggal bersama dan tidak melakukan hubungan seksual, namun perkawinan mereka berdasarkan akad yang mengikat secara hukum memungkinkan mereka untuk saling mewarisi. Karena tidak terpenuhinya salah satu rukun perkawinan, maka akad yang dilakukan oleh seseorang tanpa wali adalah perkawinan fasid atau tidak sah. Mereka yang menikahi lebih dari empat wanita dan mereka yang menikahi *mahram*-nya juga merupakan contoh. Suami dan istri tidak dapat mewarisi satu sama lain dalam jenis perkawinan contoh tersebut.⁵⁸

Permasalahan yang mungkin timbul dalam saling mewarisi akibat perkawinan yang sah adalah apa yang terjadi jika terjadi perceraian (ṭalaq) di antara pasangan suami istri, baik untuk menentukan dasar pewarisan maupun tidak. Talaq dilihat dari boleh tidaknya ruju' diklasifikasi menjadi dua macam.

- a. Ṭalaq *raj'ī*, yaitu suami menceraikan istrinya selagi istrinya masih mempunyai waktu untuk kembali (*'iddah raj'ī*), baik satu kali atau dua kali. Oleh karena itu, jika istri masih dalam masa iddah, maka suami berhak mendapatkan kembali kepadanya (*ruju'*). Para ulama sepakat dalam hal ini bahwa suami istri masih boleh mewarisi satu sama lain pada saat iddah.⁵⁹
- b. Ṭalaq *bain*, para ahli berpendapat bahwa ṭalaq *bāin*, atau talak tiga, adalah alasan mengapa suami dan istri tidak mewarisi satu sama lain. Hal ini berlaku, baik istri diceraikan dalam keadaan

⁵⁸ Muhammad Amin, *Raddu al-Muḥtār ala al-Durrī al-Mukhtār*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1386), Jilid VI, 762.

⁵⁹ Ibid., 2882.

sehat maupun dalam keadaan sakit, namun hal ini tidak dilakukan untuk menghalangi istri mendapatkan warisan.⁶⁰

Namun para ahli berbeda pendapat jika niat suami untuk menjatuhkan talaq ba'in ketika dia sakit parah agar istrinya tidak mendapat warisan:

- 1) Menurut mazhab Syafi'iyah, salah satu penyebab terjadinya pewarisan bersama adalah pernikahan. Terputusnya ikatan perkawinan, menyebabkan istri tidak dapat mewarisi sepenuhnya dari suaminya.
- 2) Menurut mazhab Hanafiyah, jika masa iddah istrinya belum habis ketika meninggal dunia, maka istrilah yang mewarisi harta bendanya. istri tidak dapat mewarisi jika masa iddahny telah habis.⁶¹
- 3) Meskipun masa iddah telah berakhir, namun mazhab Hanabilah berpendapat bahwa seorang istri tetap dapat menerima warisan dari suaminya selama suami menceraikannya karena tidak mau memberikan warisan, istri belum menikah dengan laki-laki lain, dan dialah yang berhak menerima warisan pada saat perceraian.⁶²
- 4) Menurut mazhab Malikiyyah berpendapat bahwa istri masih mempunyai hak warisan dari suaminya walaupun masa iddah telah habis atau belum, istrinya telah menikah kembali dengan lelaki lain atau tidak.⁶³

b. Kekerabatan

Ikatan qarabah juga dinamakan dengan hubungan nasab (darah) yakni ikatan persaudaraan yang dikarenakan kelahiran (keturunan), baik yang jarak dekat ataupun jauh. Ikatan karena nasab ini meliputi anak

⁶⁰ Ibid., 286-287.

⁶¹ Syamsuddin Muhammad bin Abi Sahal al-Šarakḥṣī, *Al Mabsūṭ* (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'adah, 1324), Jilid VI, 155.

⁶² Ibnu Qudāmah al-Ḥanbali, *Al-Mughnī* (Kairo: Dār al-Ḥijr, 1410), Jilid IX, 26.

⁶³ Al-Imām Malik bin Anas, *al-Muwaṭṭa' Imam Malik* (Mesir: Dār Ihya al-Kitab al-Arabiyyah, t.th), Jilid II, 571-572.

keturunan pewaris, selanjutnya orang tua pewaris, saudara-saudara pewaris baik perempuan ataupun laki-laki yang sekandung, seibu atau ayah, paman pewaris baik dari jalur paman kandung ataupun seayah ataupun anak laki-laki dari keduanya.⁶⁴

c. ***Wala' (Pemerdekaan Budak)***

Hak untuk mewarisi harta benda sebagai akibat dari pembebasan budaknya dikenal dengan istilah *wala'*. Jika bekas budak itu tidak mempunyai ahli waris lain, maka orang yang memerdekakannya berhak mendapat warisan jika ia meninggal dunia dan kaya raya. Akan tetapi, budak yang dibebaskan tidak dapat mewarisi harta milik orang yang membebaskannya jika yang meninggal adalah orang yang membebaskan budaknya. Ketentuan ini berdasarkan hadis Nabi Saw :

إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ⁶⁵

Artinya : Sesungguhnya *wala'* itu milik orang yang memerdekakan.

8. Penghalang Perspektif Kewarisan Islam dan KHI

a. **Perspektif Kewarisan Islam *atau Fiqh Mawāris***

Sebagaimana telah disinggung secara singkat dalam kriteria ahli waris di atas, ada beberapa keadaan yang dapat menyebabkan batalnya hak ahli waris atas warisan dari pewaris menurut hukum waris Islam. Hal-hal atau hambatan-hambatan (*al-Hā'il*) yang menghalangi ahli waris untuk mendapatkan sebagian harta warisan dibahas lebih mendalam pada bagian ini. Dari sudut etimologi, kata *mani'* mempunyai sinonim dengan *al-Hā'il* (penghalang), jama' dari *mani'* adalah *al-Mawā'ini'* (beberapa penghalang), dan *al-mawani' al-Irṭ* (beberapa penghalang dalam pewarisan). Oleh karena itu, *al-mawani' al-Irṭ* diartikan dengan sesuatu yang

⁶⁴ Muhibbussabry, *Fikih Mawaris* (Medan: CV. Pusdikra Mitra Jaya, 2020), 15.

⁶⁵ Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid* (Semarang: CV Asy-Syifa, 1990), 517.

mengakibatkan seseorang ahli waris kehilangan hak-hak menerima warisan.⁶⁶

Dalam kewarisan Islam, terdapat beberapa sebab terhalang, mendapat warisan, yaitu :

1) Perbudakan

Keadaan sosiokultural pada masa Nabi, ketika sistem perbudakan terbentuk akibat perang, juga terkait dengan munculnya perbudakan (*al-Riqq*) sebagai penghalang untuk mendapatkan warisan. Setelah kalah dalam peperangan, banyak dari mereka ditangkap dan dijual sebagai budak. Hilangnya hak asasi manusia, kebebasan, dan hak untuk bebas tersirat dalam perbudakan, yang menjadikan manusia tidak lebih dari sekedar harta benda yang dimiliki sepenuhnya. Allah SWT. berfirman dalam salah satu surah al-Qur'an bahwa perbudakan yang terjadi pada saat itu, yang menjadi pembenaran untuk melarang seorang budak menerima warisan jika tuannya meninggal dunia.⁶⁷

Para ulama menjelaskan bahwa larangan terhadap hamba (budak) mewaris atau diwariskan kepada sanak saudaranya terdapat pada Qs. An-Nahl: 75. Karena budak dianggap tidak berdaya mengurus hartanya sendiri dan tidak mempunyai wewenang sama sekali. Setidaknya karena dua alasan seorang budak tidak diperbolehkan mewarisi hartanya. Pertama, ia tidak boleh mendapat bagian karena ia dianggap sebagai benda milik tuannya. Kedua, karena seorang budak hanya mempunyai sedikit kendali atas dirinya atau harta bendanya, ia tidak dapat memberikannya kepada anggota keluarganya, meskipun ia adalah pemiliknya, karena ia dan harta bendanya sering kali merupakan milik majikannya.

Islam melarang perbudakan di belahan dunia mana pun dan menganjurkan emansipasi semua manusia, karena hal itu meremehkan nilai-nilai kemanusiaan dan gagasan persamaan hak bagi semua orang.

⁶⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, 254.

⁶⁷ Maimun Nawawi, *Pengantar Hukum Kewarisan Islam* (Surabaya: Pustaka Radja, 2016), 106-107.

Penegakan hukuman bagi pelanggar hukum untuk menebus pelanggaran dengan melepaskan hamba-hambanya yang beriman (*tahrīr raqabah mu'minah*) merupakan salah satu anjuran Islam untuk menghapuskan perbudakan di seluruh dunia. Membebaskan hamba-hamba mereka yang beriman adalah salah satu hukuman, serupa dengan hukuman yang dijatuhkan kepada mereka yang membunuh umat Islam lainnya karena mereka berbuat salah (*al-Qatl al-Khata'*). Satu-satunya alasan untuk hal ini adalah untuk menghilangkan sistem perbudakan dari alam semesta ini.⁶⁸

Keyakinan bahwa seorang budak tidak dapat mewarisi harta majikannya jika majikannya meninggal terlebih dahulu berasal dari kenyataan bahwa ia secara resmi adalah budak dari majikannya, bukan karena kemanusiaannya sebagai pribadi. Seorang budak tidak dapat menjadi ahli waris majikannya karena statusnya adalah milik majikannya. Sebaliknya jika ia meninggal dunia dan meninggalkan harta benda, maka ia tidak dapat dianggap sebagai ahli waris karena budak itu beserta harta bendanya adalah milik tuannya.

Namun, seorang budak juga kehilangan hubungan dengan keluarga kandungnya, termasuk orang tua dan saudara kandungnya. Budak *mub'ad*, atau budak yang tuannya masih memiliki separuh tubuhnya sementara separuh lainnya bebas, tidak termasuk dalam qaul Jadid mazhab Syafi'i. Sebagian dari harta benda yang diperoleh budak *mub'ad* yang diberikan setengah dari status bebasnya mungkin akan diwariskan kepada ahli warisnya. Hal serupa juga terjadi pada madzab Hambali bahwa karena sebagian budak *mub'ad* sudah bebas, maka ia berhak mendapat warisan berdasarkan derajat kebebasannya.

Jika menyangkut budak *mukātab*, yaitu budak yang berusaha membebaskan diri dengan menyetujui mencicil majikannya, situasinya berbeda. Sekalipun ia mempunyai perjanjian untuk membebaskan dirinya, yang berarti statusnya sebagai budak belum lengkap, ia tetap tidak dapat

⁶⁸ Ibid

mewaris dan mewariskan hartanya kecuali ia menerima setengah dari harta yang dijanjikan kepada tuannya, jika tidak dia akan kembali ke status sebelumnya.

2) Pembunuhan

Para ulama sepakat bahwa warisan tidak dapat diberikan kepada ahli waris yang membunuh pewarisnya. Hal ini berdasarkan hadis Nabi yang berbunyi:

لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ⁶⁹

Artinya : Si pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan (dari orang yang dibunuh) sedikitpun

Pembunuh dihukum dengan dilarang menerima warisan sebagai imbalan atas keinginannya untuk mempercepat warisan sebelum batas waktu. Namun, jenis pembunuhan yang tidak memberikan warisan kepada pelakunya masih menjadi perdebatan di kalangan para cendekiawan Muslim. Menurut ulama Syafi'iyah, pembunuhan dalam bentuk apa pun, baik sengaja, seperti disengaja, tersalah, langsung, tidak langsung, atau bahkan pembunuhan dengan hak, seperti algojo dapat menghalangi seseorang untuk mewarisi. Hal ini didasarkan pada universalitas teks hadis Nabi di atas.⁷⁰

Menurut Imam Hambali, pembunuhan yang mencegah mendapat warisan hanyalah pembunuhan yang diharamkan (*ghair al-ḥaq*), baik pembunuhan itu disengaja, seperti sengaja, atau tersalah, atau berakibat qishas, kafarat, atau diyat. Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat bahwa membunuh yang haram (*al-qatl al-Ḥarām*), yang berujung pada hukuman kaffarat dan qishas, seperti pembunuhan yang seperti disengaja

⁶⁹ Al Imam Abu Abdir Rahman Ahmad Ibn Syu'aib Ibni Ali bin Sinan Ibn Bahar an-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i* (Mesir: Tijariyah Kubra, Tth), 124.

⁷⁰ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī*, 262.

atau disengaja yang menyebabkan terhalang mendapat warisan. Hanafiyah mengartikan pembunuhan semi-sengaja (*shibh al-Khata'*) sebagai pembunuhan yang mengakibatkan kaffarat dan pembunuhan yang disengaja yang mengakibatkan qishas.

Hanafiyah berpendapat, kecuali bentuk-bentuk pembunuhan tersebut di atas seperti pembunuhan karena hak, pembunuhan tidak langsung, pembunuhan karena paksaan dan pembunuhan yang dilakukan oleh anak kecil yang belum dewasa atau gila— tidak menghalangi seseorang untuk mewarisi. Pembunuhan dalam bentuk demikian tidak menghalangi warisan. Jika seorang ayah membunuh anaknya sendiri dengan sengaja, maka ia tidak dapat mewariskan harta benda anaknya, padahal ia tidak dikenakan hukuman qishas atau kaffarat. Sebab, pada umumnya qishas adalah hukuman atas pembunuhan yang disengaja, namun dalam kasus ayah, hadis nabi membatalkannya.

Sementara itu, ulama Maliki mengartikan pembunuhan yang dapat mencegah mendapat harta warisan seseorang adalah pembunuhan yang disengaja dan terencana, baik secara langsung maupun melalui pihak ketiga, yaitu orang yang memerintahkan dan melaksanakan pembunuhan tersebut, orang yang memberi bantuan materiil dan logistik terhadap pembunuhan tersebut, orang yang meracuni makanan dan minuman, orang yang membantu penggalian kubur, orang yang meletakkan batu di tengah jalan dan ahli warisnya meninggal setelah memukul batu tersebut, dan sebagainya, termasuk orang yang tidak mendapat warisan dari orang yang meninggal.⁷¹

Hal ini tidak berlaku pada pembunuhan yang tidak disengaja, artinya pembunuhan yang tidak disengaja tidak menghalangi pewarisan. Para ahli menyimpulkan bahwa meninggalnya seorang ahli waris dapat mengakibatkan hilangnya sebagian harta warisan dari ahli waris tersebut.

⁷¹ Ibid., 262

Namun mereka berbeda pendapat mengenai jenis pembunuhan berdasarkan beberapa jenis pembunuhan yang telah dibahas.

3) Perbedaan Agama

Salah satu penyebab pewaris dan ahli warisnya tidak saling mewarisi adalah perbedaan agama. Dan para ulama, khususnya dari empat mazhab, telah menyetujui hal tersebut. Oleh karena itu, karena adanya sebab perkawinan atau hubungan darah, maka seorang muslim tidak diperbolehkan mewarisi harta milik non-Muslim, begitu pula sebaliknya. Ada yang berpendapat bahwa umat Islam boleh mewarisi keluarga non-Muslim, namun tidak sebaliknya. Konsensus ulama didasarkan pada sejumlah hadis yang diriwayatkan Nabi SAW.⁷²

Laki-laki non-Muslim tidak diperbolehkan menikahi perempuan Muslim, akan tetapi umat Islam diperbolehkan menikahi perempuan non-Muslim *ahl al-kitab*. Dengan alasan Islam lebih unggul dan tidak dapat ditandingi, pendapat tersebut disuarakan oleh Muadz, Muawiyah, dan lain-lain. Hal serupa juga menurut pendapat Imam Ahmad, beliau menggunakan keumuman hadits *al-Walā' Liman a'taqa* (hamba yang dimerdekakan adalah milik tuannya), seorang muslim dapat mewarisi harta hamba non muslimnya.

Para ulama meyakini bahwa baik ahli waris non-Muslim maupun ahli waris yang semula non-Muslim kemudian masuk Islam setelah pewaris Muslim tersebut meninggal dunia. menurut mayoritas ulama, waktu meninggalnya pewaris yang Muslim menjadi pertimbangan hukum dalam situasi tersebut. Seorang ahli waris yang pada saat pewarisnya itu adalah seorang Muslim, dan kemudian masuk Islam, meskipun pembagian warisan itu belum dilakukan atau telah selesai, tidak berhak menerima bagian. Namun, jika pewaris dan ahli warisnya adalah non-Muslim dan

⁷² Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 1101

ahli waris tersebut kemudian masuk Islam sebelum pewaris meninggal dunia, maka ia tetap mendapat bagian.⁷³

Pendapat lain menyatakan bahwa momen pembagian harta menjadi acuan dalam situasi yang serupa dengan yang dijelaskan di atas. Hak warisnya diberikan kepada ahli waris yang masuk Islam sebelum pembagian warisan dilaksanakan. Sedangkan murtad, mayoritas ulama sepakat bahwa hal tersebut menyebabkan seseorang kehilangan untuk menerima warisan dari laki-laki atau perempuan, muslim.

Namun ulama Hambali tidak memberikan pengecualian bahwa orang murtad yang masuk Islam sebelum pembagian harta warisan tetap berhak mendapat bagian. Bagaimana dengan harta peninggalan orang murtad, siapa yang boleh menggunakannya?, terjadi perbedaan pendapat diantara ulama tentang kasus ini, dengan penjelasan sebagai berikut :

Pertama, semua harta warisan yang ditinggalkan oleh orang yang murtad diberikan kepada Baitul Maal sebagai harta *fai'*, menurut Jumhur ulama' (Maliki, Syafi'i, dan Hambali), tanpa memandang apakah harta itu diperoleh pada saat orang tersebut masih hidup atau setelahnya. Menurut pandangan ini, seorang Muslim yang murtad setara dengan seorang non-Muslim sejati. Karena dia menentang Islam karena kemurtadannya, uangnya disita sebagai rampasan perang. Dengan kata lain, harta orang yang murtad akan ditahan sampai dia masuk Islam, dan kemudian harta itu akan dikembalikan kepadanya jika kembali ke Islam.

Kedua, Menurut ulama Hanafiyah, harta milik laki-laki murtad yang diperoleh ketika masih beragama Islam diwariskan kepada umat Islam, namun harta yang diperoleh setelah murtad disita sebagai harta *fai'* dan dihibahkan ke Baitul Maal. Sementara itu, umat Islam diberikan harta milik perempuan yang murtad. Jika salah satu pasangan suami istri

⁷³ Abdullah al-Abbady, *Syarah Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Salam, 1995), 2090.

murtad, dan sebelum berkumpul, maka menurut ulama Hambali perkawinan tersebut langsung putus pada saat itu. Oleh karena itu, jika salah satu dari suami atau istri meninggal dunia, maka mereka tidak dapat mewarisi satu sama lain.

b. Perspektif Kompilasi Hukum Islam

Dalam KHI bab II tentang hukum kewarisan, beberapa pasal menjelaskan sebab-sebab ahli waris mendapatkan warisan, pasal tersebut sebagai berikut :

- 1) Pasal 171 huruf b menjelaskan bahwa: “Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan”. Pada Pasal 171 ayat c disebutkan bahwa: “Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris”.

KHI terutama berkaitan dengan waris beda agama lebih condong dengan pandangan ulama tradisional yang menyatakan bahwa perbedaan keyakinan agama antara orang yang meninggal dan ahli warisnya menyebabkan terhalang mendapat warisan. Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada Pasal 171 huruf b dan c menjelaskan bahwa baik pewaris maupun ahli warisnya harus beragama Islam. Akibatnya, jika salah satu pihak tidak beragama Islam, maka tidak diperbolehkan adanya saling mewarisi. Oleh karena itu, dalam hal hak waris, perbedaan agama secara efektif meniadakan hak-hak tersebut. Situasi ini terjadi ketika salah satu ahli waris beragama Islam sementara yang lain tidak. Dalam kasus ketika seseorang meninggal dunia dan memiliki aset yang akan

dibagikan kepada ahli waris yang berbeda agama, maka tidak akan ada pembagian warisan di antara mereka.

Agama seseorang dapat diketahui dari identitasnya, sebagaimana yang tercantum dalam KHI pada Pasal 172 yang menyatakan : “Ahli waris yang dipandang beragama Islam apabila diketahui dari kartu identitas atau pengakuan atau amalah atau kesaksian, sedangkan bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya.”

2) Pasal 173 berbunyi: Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai hukum tetap, dihukum karena:

- a) Dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat pada pewaris;
- b) Dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.

Dalam huruf a diatur tentang terhalangnya seseorang untuk menjadi ahli waris yang pada dasarnya berupa kejahatan terhadap pewaris yaitu membunuh, mencoba membunuh, dan menganiaya berat.⁷⁴

Sebagian besar ulama sepakat bahwa pembunuhan dapat menghalangi seseorang untuk menerima warisan, meskipun ada berbagai penafsiran mengenai bentuk pembunuhan tertentu yang mendiskualifikasi seseorang untuk menerima warisan. Pada dasarnya, ada konsensus bahwa merenggut nyawa seseorang adalah

⁷⁴ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2010), 78.

tindakan yang menghalangi seseorang untuk mengklaim bagian yang sah sebagai ahli waris dari orang yang telah meninggal. Akan tetapi, jika menyangkut percobaan pembunuhan dan kekerasan fisik yang parah sebagai tindakan kriminal, baik al-Qur'an maupun Sunnah tampaknya tidak memuat aturan yang jelas yang menyatakan bahwa pelanggaran ini dapat mendiskualifikasi seorang ahli waris untuk menerima warisannya. Gagasan bahwa percobaan pembunuhan dan serangan serius terhadap orang yang telah meninggal dapat menghalangi hak waris adalah konsep modern yang tidak tercakup dalam kedua sumber hukum ini.⁷⁵

Dalam kasus penganiayaan berat terhadap ahli waris yang menghalangi mereka untuk mewarisi, yurisprudensi Islam mengkategorikan penganiayaan tersebut menjadi dua kelompok: penganiayaan yang mengakibatkan kematian (yang oleh para ulama Islam disebut sebagai pembunuhan semi-sengaja) dan penyerangan fisik yang tidak berujung pada kematian. Sama seperti percobaan pembunuhan, penganiayaan berat merupakan tindak pidana yang disengaja, meskipun mungkin tidak mengakibatkan kematian individu yang terkena dampak.

Percobaan pembunuhan dan penganiayaan berat keduanya merupakan tindakan melawan hukum yang bertentangan dengan peraturan perundang-undangan. Akibatnya, Pasal 173 KHI menggarisbawahi bahwa seseorang yang dinyatakan bersalah melakukan perbuatan tersebut kehilangan haknya sebagai ahli waris atas harta warisan orang yang meninggal yang menjadi korban, dengan ketentuan bahwa hal ini ditetapkan melalui putusan pengadilan yang memiliki kekuatan hukum tetap (*Inkracht*).

⁷⁵ Husni A Jalil, Monica Inmai "Penganiayaan Berat Sebagai Salah Satu Sebab Penghalang Kewarisan Dalam KHI 173 Huruf A (Analisis Hukum Islam)," *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol.2 No.2, 2019, 250.

9. Macam-Macam Ahli Waris dan Bagiannya

a. *Zāwil furūd*, *zāwil arḥām* dan *aṣābah*.

Ahli waris terdiri dari tiga jenis, yaitu *zāwil furūd*, *zāwil arḥām* dan *aṣābah*.⁷⁶

- 1) *Zawil furūd* adalah ahli waris yang diberi bagian tertentu dalam pembagian warisan berdasarkan al-Qur'an, as-Sunnah, dan ijma. Ada dua belas kelompok, antara lain:
 - a) ayah, kakek, suami, dan saudara laki-laki dan perempuan;
 - b) istri, anak perempuan, saudara perempuan tiri, saudara perempuan tiri, cucu perempuan dari anak laki-laki, ibu, dan nenek (baik dari pihak ibu maupun pihak ayah).
- 2) Orang yang mempunyai hubungan darah tetapi tidak mempunyai hak waris disebut *zawil arḥām*. Mayoritas dari mereka adalah keturunan perempuan.
- 3) Setelah sisa harta warisan dibagikan kepada ahli waris lain yang termasuk golongan *zawil furūd*, maka *Aṣabah*-lah ahli waris yang menerimanya.
- b. Ahli *Waris* Laki-Laki dan Perempuan :
 - 1) Ahli waris laki-laki:
 - a) Anak laki-laki
 - b) Cucu laki-laki dari anak laki-laki
 - c) Ayah
 - d) Kakek dari pihak ayah
 - e) Saudara laki-laki sekandung
 - f) Saudara laki-laki seayah
 - g) Anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung
 - h) Anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah
 - i) Paman sekandung dari pihak ayah
 - j) Paman seayah dari pihak ayah

⁷⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqh Mawaris; Hukum Pembagian Warisan menurut Syariat Islam*, Cet. 3, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011), 28.

- k) Anak laki-laki dari paman sekandung pihak ayah
 - l) Anak laki-laki dari paman seayah pihak ayah
 - m) Saudara laki-laki seibu
 - n) Suami
 - o) Mu'tiq (orang laki-laki yang memerdekakan hamba sahaya).⁷⁷
- 2) Ahli waris perempuan:⁷⁸
- a) Anak perempuan
 - b) Cucu perempuan dari anak laki-laki
 - c) Ibu
 - d) Nenek dari pihak ibu
 - e) Nenek dari pihak ayah Saudara perempuan sekandung
 - f) Saudara perempuan seayah
 - g) Saudara perempuan seibu
 - h) Istri
 - i) *Mu'tiqah* (orang perempuan yang memerdekakan hamba sahaya).
- c. Ahli Waris *Zawil Furuḍ* dan Bagiannya

Dalam Islam, hak-hak waris tersebut telah dirincikan sebagai berikut:⁷⁹

- 1) Ahli waris yang mendapat $\frac{1}{2}$ ada 5 (lima) kelompok, yaitu:
- a) Suami, syaratnya pewaris tidak ada anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan).
 - b) Anak perempuan tunggal, syaratnya pewaris tidak ada anak laki-laki.
 - c) Cucu perempuan dari anak laki-laki tunggal, syaratnya pewaris tidak ada anak (baik laki-laki atau perempuan) dan tidak ada cucu laki-laki dari anak laki-laki.

⁷⁷ Muḥammad Ali Aṣ-Ṣabuni, *al-Mawāris fi al-Syari'ati al-Islāmiy* (Bairut: 'Alim al-Kutūb, 1979), 42

⁷⁸ Ibid, 43.

⁷⁹ Dian Khairul Umam, *Fiqh Mawaris* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 59-62.

- d) Saudari perempuan sekandung tunggal, syaratnya pewaris tidak ada anak atau cucu (baik laki-laki atau perempuan), tidak ada ayah, dan tidak ada saudara laki-laki sekandung.
 - e) Saudari perempuan seayah tunggal, syaratnya tidak ada anak atau cucu (baik laki-laki atau perempuan), tidak ada ayah, tidak ada saudara sekandung (baik laki-laki atau perempuan), dan tidak ada saudara laki-laki seayah.
- 2) Ahli waris yang mendapatkan $\frac{2}{3}$ ada 4 (empat) kelompok, yaitu:
- a) Dua orang anak perempuan atau lebih, syaratnya pewaris tidak ada anak laki-laki.
 - b) Dua cucu perempuan atau lebih dari anak laki-laki, syaratnya pewaris tidak ada anak (baik laki-laki atau perempuan) dan tidak ada cucu laki-laki dari anak laki-laki.
 - c) Dua saudari perempuan sekandung atau lebih, syaratnya pewaris tidak ada anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), tidak ada ayah, dan tidak ada saudara laki-laki sekandung.
 - d) Dua saudari perempuan seayah atau lebih, syaratnya, pewaris tidak ada anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), tidak ada ayah, tidak ada saudara sekandung (baik laki-laki atau perempuan) dan tidak ada saudara laki-laki seayah.
- 3) Ahli waris yang mendapat $\frac{1}{4}$ ada 2 (dua) kelompok, yaitu:
- a) Suami, syaratnya pewaris memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan).
 - b) Istri (seorang atau lebih), syaratnya pewaris tidak memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan).

- 4) Ahli waris yang mendapatkan $\frac{1}{8}$ ada 1 (satu) kelompok, yaitu Istri (seorang atau lebih), syaratnya pewaris memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan).
- 5) Ahli waris yang mendapatkan $\frac{1}{3}$ ada 3 (tiga) kelompok, yaitu:
- a) Ibu, syaratnya pewaris tidak memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan) dan tidak memiliki dua orang saudara atau lebih (sekandung, seayah, atau seibu, baik laki-laki atau perempuan).
 - b) Saudara seibu (baik laki-laki atau perempuan) dua orang atau lebih, syaratnya pewaris tidak memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), tidak ada ayah atau kakek.
- 6) Ahli waris yang mendapatkan $\frac{1}{6}$ ada 8 (delapan) kelompok, yaitu:
- a) Ayah, syaratnya pewaris memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan).
 - b) Ibu, syaratnya pewaris memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), dua orang saudara atau lebih (sekandung, seayah, atau seibu, baik laki-laki atau perempuan).
 - c) Kakek, syaratnya pewaris memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), dan tidak ada ayah.
 - d) Nenek dari pihak ibu, syaratnya tidak ada ibu.
 - e) Nenek dari pihak ayah, syaratnya tidak ada ayah dan ibu.
 - f) Cucu perempuan dari anak laki-laki bersama dengan seorang anak perempuan, syaratnya pewaris tidak memiliki anak laki-laki atau cucu laki-laki dari anak laki-laki, dan tidak ada dua anak perempuan atau lebih.
 - g) Saudari perempuan seayah bersama dengan seorang saudari perempuan sekandung, syaratnya pewaris tidak memiliki anak

(baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), tidak ada ayah atau kakek, tidak ada saudara laki-laki sekandung, tidak ada saudara laki-laki seayah, dan tidak ada dua saudara perempuan sekandung atau lebih.

- h) Saudara seibu (baik laki-laki atau perempuan) tunggal, syaratnya pewaris tidak memiliki anak (baik laki-laki atau perempuan) atau cucu dari anak laki-laki (baik laki-laki atau perempuan), dan tidak ada ayah atau kakek.

10. Ashabah

Para ulama membagi ashabah dalam 3 (tiga) kategori, 5 yaitu:⁸⁰

- a. *Ashabah bin nafsi*, yaitu orang yang menjadi ashabah karena dirinya sendiri. Mereka adalah:

- 1) Anak laki-laki
- 2) Cucu laki-laki dari anak laki-laki
- 3) Ayah
- 4) Kakek dari pihak ayah
- 5) Saudara laki-laki sekandung
- 6) Saudara laki-laki seayah
- 7) Anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung
- 8) Anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah
- 9) Paman sekandung dari pihak ayah
- 10) Paman seayah dari pihak ayah
- 11) Anak laki-laki dari paman sekandung pihak ayah
- 12) Anak laki-laki dari paman seayah pihak ayah m. Mu'tiq n. Ashabah mu'tiq.

- b. *Ashabah bil ghairi*, yaitu orang yang menjadi ashabah karena orang lain, dan mereka sama-sama menerima ashabah. Mereka adalah:

- 1) Anak perempuan bersama dengan anak laki-laki

⁸⁰ Wahbah al-Zuhailiy, *al Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuhu*, 7759 -7802.

- 2) Cucu perempuan dari anak laki-laki bersama dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki
 - 3) Saudari perempuan sekandung bersama dengan saudara laki-laki sekandung.
 - 4) Saudari perempuan seayah bersama dengan saudara lakilaki seayah.
- c. *Ashabah ma'al ghairi*, yaitu orang yang menjadi ashabah karena orang lain, tetapi orang lain itu tidak menerima asbahah. Mereka adalah:
- 1) Saudari perempuan sekandung, jika bersama dengan anak perempuan atau cucu perempuan dari anak laki-laki.
 - 2) Saudari perempuan seayah, jika bersama dengan anak perempuan atau cucu perempuan dari anak laki-laki.

11. Ahli Waris Zawil Arham

Para ulama menggolongkan *zawil arham* sebagai orang-orang yang bukan *zawil furudh* dan bukan *ashabah*, artinya meskipun mereka adalah sanak keluarga almarhum, namun mereka tidak mewarisi menurut ketentuan Al-Qur'an dan Sunnah, dan juga bukan termasuk golongan ashabah yang menerima sisanya. Mereka ialah:⁸¹

- a. Kelompok *banuwwah*, yaitu orang yang menjadi keturunan dari pewaris melalui jalur keturunan ke bawah. Mereka itu adalah:
 - 1) Cucu dari anak perempuan dan terus ke bawah, baik lakilaki atau perempuan.
 - 2) Cicit dari cucu perempuan dari anak laki-laki dan terus ke bawah, baik laki-laki atau perempuan.
- b. Kelompok *ubuwwah*, yaitu orang yang menjadi asal keturunan pewaris (jalur keturunan ke atas). Mereka adalah:
 - 1) Kakek yang tidak shahih (tidak langsung) terus ke atas, yakni ayahnya ibu dan kakeknya ibu.

⁸¹ Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah* (Ter. Drs. Mudzakir A.S), Jld. 14, Cet. I, (Bandung: Al Ma'arif, 1987), 295-297.

- 2) Nenek yang tidak shahih (tidak langsung) terus ke atas, yakni ibu dari ayahnya ibu dan ibu dari ibunya ayah.
- c. Kelompok ukhuwah, yaitu orang yang dinasabkan kepada kedua orang tua pewaris (kerabat jalur samping). Mereka adalah:
- 1) Anak (baik laki-laki atau perempuan) dari saudari perempuan (baik sekandung, seayah, atau seibu), dan anak keturunan mereka terus ke bawah.
 - 2) Anak perempuan dari saudara laki-laki (baik sekandung, seayah, atau seibu), dan anak keturunan mereka terus ke bawah.
 - 3) Anak (baik laki-laki atau perempuan) dari saudara lakilaki seibu, dan semua keturunannya, dan anak keturunan mereka terus ke bawah.
- d. Kelompok umumah, yaitu orang yang dinasabkan kepada kakek atau nenek pewaris, baik dari pihak ayah atau ibu. Mereka adalah:
- 1) Bibi dari pihak ayah (baik sekandung, seayah, atau seibu), serta paman dan bibi dari pihak ibu.
 - 2) Anak (laki-laki atau perempuan) bibi dari pihak ibu, anak (laki-laki atau perempuan) paman dari pihak ibu, dan anak (laki-laki atau perempuan) paman dari ibu pihak ayahnya ibu terus ke bawah.
 - 3) Bibi ayah dari pihak ayahnya (baik sekandung, seayah, atau seibu), paman dari ibu pihak ayahnya ibu, dan bibi dari ibu pihak ayahnya ibu.
 - 4) Anak (laki-laki atau perempuan) dari golongan nomor c dan terus ke bawah.
 - 5) Paman dari kakek pihak ibu, paman dari nenek pihak ayah, paman dan bibi dari nenek pihak ibu, dan bibi dari kakek atau nenek pihak ibu.
 - 6) Anak (laki-laki atau perempuan) dari golongan nomor e dan terus ke bawah. Tanpa adanya *zawil furudh* dan *ashabah*, maka *zawil arham* diwariskan. Karena jika terjadi *zawil furudh*, mereka menerima bagiannya sebagai *ashabul furudh*, dan jika tidak ada *ashabah*, maka sisanya dibagikan secara bertahap. Namun karena *radd* kepada salah satu suami atau istri dilakukan setelah pewarisan *zawil arham*, maka

jika ahli warisnya hanya suami atau istri, maka suami atau istri mengambil *furudh* dan sisanya diberikan kepada *zawil arham*.⁸²

12. Hijab

a. Pengertian Hijab

Hijab mengacu pada menghalangi, mencegah, atau membatalkan. Menurut ilmu waris, *hajib* adalah seseorang yang menghalangi orang lain untuk mewarisi. Sedangkan *Mahjub* adalah orang yang terhalang untuk mewarisi sesuatu.⁸³

b. Kategori *Hijāb* ada dua macam, *hijāb wasfiy* dan *hijāb syakhsiy*.⁸⁴

1) *Hijāb wasfiy* adalah jenis hijab yang karena sifat-sifatnya, yaitu pembunuhan, murtad (berbeda keyakinan), dan perbudakan, menghalangi seseorang untuk memperoleh warisan.

2) *Hijāb syakhsiy* adalah sebab yang menghalangi seseorang untuk menerima warisan, baik seluruhnya maupun sebagian, karena ahli waris lain mempunyai hak yang lebih besar darinya. Kategore hijab ini terdapat dua macam, yaitu *hijab nuqshan* dan *hijab hirman*.

a) *Hijab Nuqsan* ialah sebuah sebab yang mengurangi bagian ahli waris untuk menerima bagian semestinya, disebabkan terdapat ahli waris yang lain posisinya mempunyai hubungan lebih dekat dengan pewaris. seperti, istri mendapat 4, jika suami tidak mempunyai anak atau cucu dari anak laki-laki, akantetapi ketika istri memiliki anak atau cucu laki-laki dari anak laki-laki, maka bagian istri berkurang menjadi 1/8.

b) *Hijab Hirman*. Sebuah alasan yang menyebabkan seorang ahli waris, yang pada mulanya mendapat bagian waris. Akan tetapi karena ada ahli waris lain yang lebih dekat, ia tidak mendapat

⁸² Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung, Al-Ma'arif, 1994.), 357-358.

⁸³ Muḥammad Ali Aṣ-Ṣabūniy, *al-Mawāris fī al-Syari'ati al-Islamiy* (Bairut: 'Alim al-Kutub, 1979), 79.

⁸⁴ M. Arsyad Thalib Lubis, *Ilmu Pembagian Pusaka* (Al-Faraidl), (Medan: Islamiyah, 1980), 22-23.

bagian warisan sama sekali. Seperti contoh, kakek yang semula bisa mendapat bagian, baik 1/6 ataupun sisa. Akan tetapi jika kakek bersamaan ahli waris ayah, maka kakek tidak mendapat bagian waris sama sekali.

B. Ushul Fiqh

1. Definisi Ushul Fiqh

Ushul Fiqh terdiri dari dua kata, yaitu Ushul yang berarti landasan, pondasi, dan pokok. Sedangkan kata kedua Fiqh yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi pemahaman yang mendalam. Jama' dari kata Ashal adalah Ushul. Menurut etimologinya, merujuk pada sesuatu yang menjadi landasan bagi objek lain.⁸⁵ Menurut pengertian Ushul secara leksikal, Ushul Fiqh merupakan sesuatu yang menjadi landasan fiqh.⁸⁶ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Ushul Fiqh merupakan gabungan dua kata (idhafah) yang secara sederhana berarti dalil-dalil fiqh atau persyaratan umum fiqh.

Fiqh secara terminologi adalah ilmu yang membahas hukum-hukum praktis (*amaliy*), yang penentuannya dicapai dengan pemahaman menyeluruh terhadap dalil-dalil tertentu (*tafshili*) yang terdapat dalam *nash* (al-Qur'an dan hadis). Dalil tafshili merujuk pada argumen-argumen yang terdapat dalam nash yang secara spesifik mengarah pada suatu hukum tertentu.⁸⁷

Namun terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ahli mengenai definisi secara terminologi yang digunakan untuk mendefinisikan ushul fiqh. Muhammad al-Khudlary Beik mendefinisikan Ushul Fiqh sebagai seperangkat prinsip yang mendasari peraturan

⁸⁵ Muhamad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-‘Arabi, tt.), 6.

⁸⁶ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, Cet. IV (Bairut : Muassasah ar-Risalah, 1994), 7-8.

⁸⁷ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh, (Sebuah Pengantar)*, cet. 3 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 2.

syariah.⁸⁸ Pengertian Ushul Fiqh menurut Abdul Hamid Hakim adalah dalil fiqh dalam istilah *Ijmali* (global), sebagaimana dikatakan para ulama: sesuatu yang dikatakan larangan adalah tanda haram, sesuatu yang dikatakan perintah menunjukkan suatu kewajiban, dan sesuatu yang dikatakan perbuatan Nabi Muhammad, *Ijma* (konsensus ulama), dan *Qiyas* (analogi) adalah Hujjah (argumentasi).⁸⁹

Dengan menggunakan dalil ijmali dan bukan dalil tafsili, Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi mendefinisikan Ushul Fiqh sebagai dalil-dalil fiqh yang orientasinya didasarkan pada hukum syariah yang global, bukan spesifik.⁹⁰ Abdul Wahhab Khallaf juga mendefinisikannya sebagai ilmu terhadap kaidah dan diskursus yang digunakan untuk mendapatkan hukum syara' mengenai perbuatan dari argumentasi yang spesifik.⁹¹

Namun menurut Abu Zahrah, ilmu ushul fiqh adalah ilmu yang menginformasikan kepada mujtahid tentang tata cara yang tepat dalam menentukan hukum dari teks dan dalil-dalil lain yang bersumber dari teks itu sendiri. Dengan demikian, ushul fiqh juga diartikan sebagai seperangkat pedoman atau tata cara yang memberikan petunjuk kepada para ahli hukum Islam tentang bagaimana menyimpulkan prinsip-prinsip hukum dari dalil-dalil syariah.

2. Objek Kajian Ushul Fiqh

Dari penjelasan-penjelasan di atas, khususnya berbagai pengertian yang disampaikan oleh para ulama ilmu ushul fiqh, dapat dipahami bahwa cakupan studi (*maudhu'*) dari ushul fiqh secara umum, meliputi:⁹²

⁸⁸ Muhammad al-Khudlary Beik, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri, 1969), 12.

⁸⁹ Abdul Hamid Hakim, *Mabādi Awwaliyah Fi Uṣūl al-Fiqh wa al-Qawā'id al Fiqhiyyah* (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, t.t), 6.

⁹⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Jakarta: Al-Majlis al-a'la ai-Indonesia li al-Dakwah al-Islamiyah, 1972), 11.

⁹¹ Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, 4.

⁹² Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Ushul Fiqh* (Pekalongan : STAIN Press, 2006), 10.

- a. Argumen dan sumber hukum dengan berbagai permasalahan.
- b. Bagaimana menerapkan argumen dan sumber hukum tersebut.
- c. Teknik atau strategi mengambil hukum dari dalil dan sumbernya.
- d. Syarat-syarat bagi yang diperbolehkan melakukan ijtihad dengan permasalahan yang berbeda-beda.

Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustasfa* berpendapat, bahwa pembahasan ushul fiqh ada 4, yakni:⁹³

- a. Hukum Syara', karena *ṣamarah* (buah/hasil) itulah yang dicari ushul fiqh.
- b. Dalil-dalil hukum syara', diantaranya al-Qur'an, hadis, dan Ijma', qiyas karena semuanya bersifat *musmīr* (pohon).
- c. Sisi penjelasan argumen-argumen (*wujūh dalalah al-adillah*), mengingat ilmu ushul fiqh ini merupakan *ṭarīq al-istiṣmar* (proses produksi). Penjelasan dalil-dalil ini terdapat 4, yakni *dalālah bil manṭūq* (implisit), *dalālah bil mafhūm* (eksplisit), *dalālah bil ḍarurāt* (secara pasti), dan *dalālah bil ma'na al-ma'qūl* (makna yang rasional). *Mustasmīr* (produsen) adalah mujtahid yang menentukan hukum didasarkan praduga yang kuat (*ẓan*). Kebalikan dari mujtahid ialah *muqallid* (orang yang bertaqlid) yang harus ikut hasil mujtahid.

3. Tujuan dan Urgensi Ushul Fiqh

Abdul Wahab Khallaf menegaskan bahwa tujuan mempelajari ilmu ushul fiqh adalah menerapkan teori-teori dan prinsip-prinsipnya pada premis-premis tertentu guna menghasilkan hukum-hukum syara' dari dalil-dalil tersebut. Berdasarkan prinsip-prinsip ushul fiqh dan diskusinya, maka teks-teks syara' dapat diinterpretasikan dan hukum-hukum yang ada di dalamnya dapat dipahami, serta hal-hal yang dapat menjernihkan ambiguitas lafaz yang tidak jelas. Selain itu, juga bisa diketahui argumen-

⁹³ Hakim, *Mabādi' Awwaliyah fī Uṣūl al-Fiqh*, 6.

argumen yang lebih kuat saat terjadi kontradiksi antara satu argumen dengan argumen lainnya.⁹⁴

Hal ini mencakup mencari cara terbaik untuk mengambil hukum dari sumbernya dalam kaitannya dengan kasus tertentu yang tidak ada teksnya dan menyadari sepenuhnya dasar-dasar dan teknik yang digunakan oleh mujtahid untuk mencegah taqlid. Kajian ushul fiqh juga mencakup bagaimana penerapan hukum pada situasi atau perbuatan yang tidak disebutkan secara khusus dalam *naşş*, misalnya melalui penggunaan qiyas, istishab, dan teknik lainnya. al-Khudhari Beik dalam karya ushul fiqhnya berpandangan, bahwa maksud utama mempelajari ushul fiqh ialah :⁹⁵

- a. Menyampaikan kualifikasi yang wajib dimiliki seorang mujtahid untuk mendapatkan hukum-hukum syara' secara menyeluruh.
- b. Sebagai panduan untuk menetapkan hukum syara' dengan menggunakan teknik yang dihasilkan oleh mujtahid, sehingga memungkinkannya untuk mengatasi berbagai masalah yang muncul.
- c. Mencegah kesalahan penerapan dalil dan sumber hukum terhadap agama. Keabsahan suatu ijtihad dinilai melalui ushul fiqh.
- d. Menentukan kelebihan dan kekurangan mujtahid dengan menganalisis dalil-dalil yang dikemukakannya.
- e. Mengerti kelebihan dan kekurangan suatu pendapat sehubungan dengan dalil-dalil yang dikemukakan dalam ijtihad, sehingga penganut hukum Islam dapat memilih salah satu alasan atau pandangan tersebut dan menyuarakan pendapatnya sendiri.

4. Sejarah Perkembangan Ushul Fiqh

a. Periode Nabi SAW

Ushul fiqh muncul pada abad kedua hijriah. Pada masa ini, wilayah penaklukan Islam berkembang secara signifikan dan banyak individu non-Arab yang menganut agama Islam. Akibatnya, timbul berbagai

⁹⁴ Khallaf, *Ilmu Uşul al-Fiqh*, 14.

⁹⁵ Beik, *Uşul al-Fiqh*, 17.

kebingungan dalam menginterpretasikan nash, sehingga diperlukan penetapan prinsip-prinsip bahasa yang digunakan dalam pembahasan nash. Dari sinilah ilmu ushul fiqh lahir, yang berfungsi sebagai panduan untuk menafsirkan *nash*.⁹⁶

Fiqh muncul sebagai suatu disiplin ilmu sebelum ushul fiqh yang berfungsi sebagai cara untuk menyelesaikan masalah hukum. Jika ada pertanyaan, Mana yang lebih dulu, ushul fiqh atau fiqh?, tentu akan sulit memberikan jawaban yang pasti. Pertanyaan ini mirip dengan dilema tentang awal mana antara ayam atau telur.

Menurut Musthafa Said al-Khin, ushul fiqh sudah ada sebelum fiqh. Alasannya karena fiqh adalah struktur yang dibangun di atas fondasi, sedangkan ushul fiqh adalah fondasi. Oleh karena itu, ushul fiqh tidak diragukan lagi mendahului fiqh.⁹⁷ Kesimpulannya, sudah jelas bahwa ushul fiqh harus ada sebelum fiqh. Jika ushul fiqh dipandang sebagai cara pendekatan hukum secara umum dan bukan sebagai cabang ilmu pengetahuan tertentu, maka tanggapan ini tepat. Hal ini dapat dianggap sebagai cara untuk menyelesaikan hukum ketika seorang sahabat, misalnya, dihadapkan pada dilema hukum dan mencari ayat-ayat Al-Qur'an atau berkonsultasi dengan Nabi Muhammad untuk mendapatkan jawabannya. Ia sudah yakin bahwa ia harus mencari di al-Qur'an atau berkonsultasi dengan Rasulullah

Pendekatan pemecahan masalah ini, bagaimanapun, belum dianggap sebagai disiplin ilmu. Solusi seperti ini merupakan *prototipe* atau bentuk fundamental ushul fiqh, masih memerlukan penyempurnaan sebelum dapat disebut sebagai suatu ilmu. Prototipe ushul fiqh ini tentu ditemukan pada masa Nabi Muhammad SAW. Sendiri. Rasulullah mengamati, dan para sahabat melakukan ijtihad dalam situasi di mana

⁹⁶ A. Syafi'i Karim, *Fiqh Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 45-46.

⁹⁷ Muḥammad Sa'id al-Khin, *Aṣār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqāha* (Beirut: Muassassah al-Risalah, 1994), 122-123.

wahyu tidak dapat memberikan *problem solving*. Ijtihad itu masih dipraktikkan oleh para sahabat dengan cara yang simpel, tanpa adanya syarat yang rumit sebagaimana yang ditetapkan oleh para ulama di masa-masa berikutnya.

Ketika tiba waktu shalat pada peristiwa dua orang sahabat sedang bepergian, itulah contoh ijtihad yang dilakukan oleh seorang sahabat. Pada waktu itu, mereka kekurangan air untuk berwudhu. Setelah itu, mereka melakukan tayammum dengan menggunakan debu suci tersebut dan selanjutnya melaksanakan shalat. Saat shalat, mereka menemukan bahwa airnya telah ada. Sementara yang satu tidak mengulangi shalatnya, yang lain mengulangnya. Setelah itu, mereka berdua menemui Nabi Muhammad dan menceritakan apa yang terjadi. Rasulullah bersabda kepada mereka yang tidak mengulangnya, cukuplah shalatmu, dan sunnahnya telah kamu genapi. Untuk orang yang melakukan wudhu dan melaksanakan shalat kembali, Rasulullah saw. Bersabda Kamu akan mendapatkan dua ganjaran.

Setelah selesai tayamum dan shalat, pada narasi di atas para sahabat melakukan ijtihad untuk menyelesaikan suatu permasalahan ketika mereka menemukan air. Mereka berbeda sikap terhadap masalah-masalah tersebut. Ada yang mengulangi shalat dengan wudlu terlebih dahulu, ada pula yang tidak. Akhirnya Rasulullah mengamati dan membenarkan hasil ijtihad kedua sahabat tersebut. Ketika Nabi Muhammad hidup, semua isu terkait fiqih atau hukum Islam dirujuk kembali kepada Rasul. Dalam periode ini, bisa diklaim bahwa wahyu dari Allah SWT merupakan sumber utama fiqih. Meskipun demikian, ada juga upaya dari sejumlah sahabat yang mengandalkan pendapat pribadi mereka dalam membuat sebuah ketetapan hukum. Ini berdasarkan Hadis Muadz bin Jabbal ketika ia diangkat oleh Rasul agar menjabat sebagai gubernur di Yaman.

Meskipun Ushul Fiqh belum menjadi istilah disiplin ilmu tersendiri, namun secara teoritis ushul fiqh sudah dipergunakan oleh sejumlah sahabat. Menurut salah satu teori Ushul Fiqh, jika suatu permasalahan memerlukan kejelasan hukum, maka yang harus ditelaah adalah al-Qur'an terlebih dahulu, baru kemudian Hadis. Jika tidak ditemukan dari dua sumber hukum Islam di atas, maka bisa melakukan ijtihad.⁹⁸

b. Periode Sahabat

Sebenarnya masa sahabat merupakan masa peralihan antara Nabi Muhammad SAW masih hidup dan mendapat arahan dari beliau dengan masa ketika umat Islam tidak di dampingi lagi oleh Rasulullah SAW. Untuk menyelesaikan permasalahan ketika Nabi masih hidup, para sahabat menggunakan tiga sumber utama, yakni : al-Quran, Sunnah, dan ra'yu (akal). Para sahabat menghadapi kesulitan setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Ketika situasi baru muncul, para sahabat harus menggunakan keahlian mereka untuk menyelesaikan masalah dengan mendapat layanan dari khalifah. Ali bin Abi Thalib, Umar bin Khattab, Abdullah Ibnu Mas'ud, Abdullah Ibnu Abbas, dan Abdullah bin Umar termasuk di antara sahabat-sahabat yang diakui kehebatannya dalam bidang hukum. Sebagian dari mereka telah memulai eksis dengan memberikan fatwa ketika Nabi Muhammad SAW, masih hidup.⁹⁹

Pada masa sahabat, para sahabat pada hakikatnya menggunakan ushul fiqh sebagai alat ijtihad dalam rangka melaksanakan ijtihad dan menggali hukum. Namun ushul fiqh yang mereka terapkan masih dalam tahap awal dan belum terungkap sepenuhnya dalam rumusan modern.¹⁰⁰ Ketika hukum suatu perkara tidak dapat ditemukan secara tersurat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, para sahabat beralih pada ijma', qiyas, dan

⁹⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam Ilmu Ushulul Fiqih*, cet. VIII (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2002), 11.

⁹⁹ Thaha Jabir Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Virginia: IIIT, 1994), 19.

¹⁰⁰ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2011), 21.

istishlah (*masalah murlah*) sebagai pendekatan inovatif dalam penyelesaian hukum.¹⁰¹

c. Periode (Tabiin dan Tabi' Tabi'in)

Generasi setelah para Sahabat dikenal dengan sebutan Tabi'in. Mereka berteman dan mengambil ilmu dari para sahabat Nabi. Seiring dengan berkembangnya wilayah Islam pada masa tabi'in sehingga menimbulkan banyak permasalahan baru, teknik *istinbath* menjadi lebih berkembang. Para sahabat yang ahli di bidang fatwa dan ijtihad, seperti Sa'id bin al-Musayyab di Madinah dan Alqamah bin al-Qays serta Ibrahim al-Nakha'i di Irak, banyak mengajarkan tabi'in.¹⁰²

Pola *istinbath* yang diterapkan oleh tabi'in secara umum serupa dengan yang digunakan oleh sahabat. Namun, pada era tabi'in, terdapat dua fakta signifikan yang mulai muncul: 1). Pemalsuan hadits. 2). Diskusi mengenai penerapan *ra'yu* yang melahirkan dua pihak, yaitu Irak (ahl al-*ra'yi*) dan Madinah (ahl al-hadits). Dengan demikian, variasi kelompok ahli hukum (*fuqaha*) berdasarkan geografis muncul dengan benih disparitas metodologis yang lebih jelas. Generasi Tabi'in mengikuti prosedur yang sama seperti para pendahulunya dalam melakukan ijtihad, sama seperti generasi sahabat. Namun sementara itu, mereka mempunyai referensi hukum baru lainnya selain al-Qur'an dan Sunnah, yaitu *ijma' ash-shahabi*, *ijma' ahl al-madinah*, *fatwa ash shahabi*, *qiyas*, dan *masalah murlah*, yang diciptakan oleh generasi sahabat.¹⁰³

Banyaknya yang melakukan *istinbath* pada masa tabi'in dari berbagai sudut pandang, dan pada akhirnya juga berdampak pada akibat hukum dari suatu permasalahan. Misalnya, ulama fiqih Irak lebih terkenal karena penggunaan *ar ra'yu*. Dalam setiap kasus yang mereka temui, mereka mencari illat yang memungkinkan mereka membandingkan hukum

¹⁰¹ Satria Effendi dan M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 17.

¹⁰² Ibid., 17-18.

¹⁰³ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, 23

kasus yang dihadapi dengan kasus-kasus yang sudah ada *naṣṣ*-nya. Di sisi yang lain, karena mudah mengikuti Sunnah Rasulullah di wilayah tersebut, maka ulama Madinah banyak memanfaatkan hadis Rasulullah SAW. Di sinilah para akademisi fiqh berbeda pendapat dalam menafsirkan hukum, dan muncullah tiga kelompok ulama, yakni Madrasah al-Iraq, Madrasah Al-Kufah, dan Madrasah Al-Madinah.¹⁰⁴

Perkembangan selanjutnya bahwa Madrasah Al-Madinah disebut sebagai Madrasah al-Hadits, Madrasah al-Irak dan Madrasah al-Kufah sebagai Madrasah al-Ra'yi. Pada era tabi'in, tabi' al-tabi'in, serta para imam mujtahid, kekuatan Islam mengalami ekspansi ke wilayah-wilayah yang populasi tidak berbahasa Arab atau bukan keturunan Arab, dengan kondisi budaya yang sangat beragam. Beberapa di antara para ulama yang menyebar ke beberapa daerah tersebut, dan diantara mereka terdapat warga setempat yang akhirnya memeluk agama Islam.

Persoalan hukum yang semakin rumit dan ketentuannya tidak terdapat dalam al-Quran dan Hadis, akibatnya para ulama setempat melakukan ijtihad, mencari petunjuk hukum berdasarkan tafsirnya terhadap hadis Nabi dan firman Allah dalam al-Qur'an. Kegiatan ijtihad berkembang pesat, antara lain karena dampak kemajuan ilmu pengetahuan di berbagai bidang pada periode tersebut.¹⁰⁵

d. Periode Mutaakhirin (Generasi Para Murid Imam Madzhab)

Terdapat aturan istinbath hukum yang khusus bagi setiap mujtahid. Murid-muridnya menulis dan mendokumentasikan peraturan tersebut. Metode istinbath tersebut dibahas terlebih dahulu sebelum dicatat. Untuk itu mulai bermunculan pula aliran-aliran Ilmu Ushul Fiqh. Menurut Ibnu an Nadim dalam kitab *al Fihrasar*, Imam Abu Yusuf, murid Imam Abu Hanifah, adalah orang pertama yang dengan cermat menyusun banyak

¹⁰⁴ Muhammad Ma'ruf Al-Dawalibi, *Al-Madkhal ila ilm al-uṣūl al-Fiqh*, Cet. II (Damaskus: Universitas Damaskus, 1959), 93.

¹⁰⁵ Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, 32.

peraturan menjadi suatu kompilasi tersendiri dalam satu kitab. Namun, kita belum pernah melihat apa yang dia tulis.¹⁰⁶

Metode pencatatan ushul fiqh *ar-Risalah* yang dilakukan Imam Syafi'i menandai awal berkembangannya pemikiran mujtahid yang pada akhirnya membawa pada perkembangan ilmu ushul fiqh. Mujtahid dari masing-masing madzhab yang merupakan penerus madzhabnya kemudian turut andil dalam merintis madzhabnya masing-masing agar mempunyai metode ushul fiqh tersendiri. Hingga pada masa ulama Muta'akhirin, evolusi ini terus terjadi dari kelompok Ahlu Ra'yi juga kelompok Ahlu Hadits.¹⁰⁷

C. Ushul Fiqh Kontemporer

Para imam mujtahid dari berbagai mazhab hukum Islam terus mengembangkannya dengan versi yang berbeda-beda, misalnya dalam model *mukhtaṣār*, *at-ta'liqāt*, *asysyārḥ* hingga era asy-Syāṭibi VIII H/XIV M (w. 790 H).¹⁰⁸ Pada masa ini, dinamika keilmuan dan ushul fiqh dunia Islam sempat meredup selama beberapa abad sebelum bangkit kembali pada abad XIII H/XIX M atau yang sering dikenal dengan zaman kontemporer atau modern.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Nawawi, *Ushul Fiqh: Sejarah, Teori Lughawy dan Teori Maqashidy* (Batu : Literasi Nusantara, 2020), 24.

¹⁰⁷ Muhammad Najib, "Transformasi Paradigma Ushul Fiqih: Kontinuitas dan Perubahan dalam Pemikiran Hukum Islam" *MASADIR: Jurnal Hukum Islam*, Volume 03, Nomor 01, April 2023, 7.

¹⁰⁸ Maimun, *Ushul Fiqh I : Konstruksi Metodologi Hukum Islam Klasik Menuju Ushul Fiqh Kontemporer* (Batu : Literasi Nusantara, 2018), 102.

¹⁰⁹ Ada banyak peristiwa yang membedakan era modern atau kontemporer dengan era sebelumnya. Dua peristiwa tersebut bersifat fundamental dan berdampak signifikan terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam pada masa lalu. Pertama, adalah infiltrasi ide-ide barat kontemporer, seperti nasionalisme, rasionalisme, demokrasi, emansipasi, dan lain-lain, yang pada akhirnya mengubah struktur sosial dan politik kenegaraan budaya Islam klasik. Kedua, adalah runtuhnya tradisi sistem khilafah dan digantikan oleh sistem kekuasaan negara nasional. Setelah memperoleh kebebasan, umat Islam, yang telah bersatu di bawah kerajaan Islam sebelum akhirnya menyerah pada otoritas kolonial Barat, mampu membangun kehidupan sosial yang mereka idam-idamkan. Upaya untuk menciptakan sistem hukum nasional yang sejalan dengan tujuan sosio-politik mereka lahir dari hasil yang tak terelakkan dari berdirinya negara-negara Muslim tersebut. Lihat : Gufron A. Mas'adi, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1988), 4.

Karya-karya ushul fiqh muncul pada era kontemporer atau modern¹¹⁰ ini. Isinya bersumber dari teori-teori ushul fiqh klasik, namun penyajiannya disempurnakan dengan berbagai sudut pandang dan metode sejalan dengan era globalisasi saat ini dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi kontemporer. Term kontemporer jika dilihat dari pembagian zaman tentang ciri pemikiran Islam oleh Harun Nasution, di bagi menjadi tiga masya, yaitu : zaman klasik abad VII-XII, zaman pertengahan abad XIII-XVIII dan zaman modern (kontemporer) abad XIX dan seterusnya.¹¹¹

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata kontemporer berarti pada masa kini atau dewasa ini.¹¹² Jika kita merujuk pada definisi term kontemporer yang tercantum dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, maka sebenarnya hukum Islam Kontemporer dapat dipahami sebagai evolusi pemikiran hukum Islam saat ini. Definisi tentang hukum Islam kontemporer ini tidak hanya menjawab aspek hukum (halal-haram) dan isu-isu baru, tetapi juga berusaha untuk mengenali perubahan-perubahan penting dalam hukum Islam dari satu periode ke periode lainnya. Perubahan-perubahan signifikan tersebut muncul sebagai konsekuensi, terutama dari perkembangan zaman yang terus mendorong kebutuhan akan etika dan paradigma baru.¹¹³

Ada beberapa faktor yang mengakibatkan munculnya isu hukum Islam kontemporer. *Pertama*, fenomena modernisasi yang berlangsung di hampir seluruh negara dengan populasi mayoritas Islam. Proses

¹¹⁰ Muhammad Azhar mengutip ucapan Harun Nasution yang mengatakan bahwa zaman klasik (rasional) abad VII-XII, zaman abad pertengahan (tradisional) abad XIII-XVIII, zaman modern (saat ini) abad XIX dan seterusnya merupakan pembagian zaman mengenai ciri-ciri filsafat Islam. Lihat Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), 18.

¹¹¹ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), 18.

¹¹² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kontemporer> diakses 5 Juni 2025

¹¹³ Abu Azam Al Hadi, *Dekonstruksi & Rekonstruksi Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, dalam Sutrisno RS, *Epistemologi Hukum Islam kontemporer; Konsep, Teori, dan Implementasi* (Yogyakarta : Penerbit Pustaka Ilmu, 2020), x-xi.

modernisasi ini membawa berbagai perubahan dalam struktur sosial umat Islam, termasuk aspek ideologi, politik, sosial, budaya, dan lain-lain. Perubahan-perubahan ini sepertinya berpotensi menjauhkan umat Islam dari prinsip-prinsip agama mereka. Hal ini terjadi karena berbagai transformasi ini menciptakan simbol-simbol sosial dan budaya yang secara jelas tidak dimiliki oleh simbol-simbol keagamaan yang sudah mapan, atau karena perkembangan modernisasi yang tidak diimbangi oleh pembaruan pemikiran sektoral. Dengan kata lain, proses modernisasi telah memunculkan sejumlah tantangan baru yang perlu dihadapi sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari usaha pembaruan pemikiran dalam Islam.

Kedua, munculnya kondisi baru di kalangan intelektual Muslim modern menantang keberadaan sistem hukum Barat tersebut di berbagai Negara Islam. Bagaimana mungkin umat Islam diatur oleh sistem yang bukan milik mereka? Pertanyaan semacam ini mendorong komunitas Muslim untuk berusaha menciptakan fikih Islam yang sesuai dengan dinamika zaman.

Ketiga, masih terikatnya pemikiran fikih tradisional (berlawanan dengan yang kontemporer) dengan pendekatan yang tekstual, *ad hoc*, dan sebagian, sehingga struktur kajiannya tidak menyeluruh dan relevan, serta kurang mampu beradaptasi dengan perkembangan yang terjadi.¹¹⁴

Sejarah menyatakan bahwa masa kebangkitan Islam dimulai sekitar tahun 1800 Masehi. Dunia Islam, khususnya Mesir dan Turki, terbuka lebar dengan kampanye Napoleon ke Mesir yang berakhir pada tahun 1801 M. Para pemikir terinspirasi untuk melaksanakan reformasi ketika mereka menyadari betapa lemah dan terpuruknya umat Islam dibandingkan dengan kemajuan dan kekuasaan Barat. Menjadikan ijtihad dapat diakses semaksimal mungkin adalah salah satunya.

¹¹⁴ Ibid

Para ulama kontemporer harus menciptakan kembali pendekatan-pendekatan hukum yang dianggap relevan dengan permasalahan masa kini karena berbagai faktor, antara lain pergeseran sosial-politik dan budaya, kemajuan ilmu pengetahuan modern, serta tuntutan zaman. Mereka berpendapat bahwa pendekatan yang dilakukan oleh para ulama sebelumnya tidak lagi dapat diterapkan dalam meramalkan isu-isu terkini yang terus muncul dalam diskusi hukum Islam. Karena banyak perubahan di dunia modern, maka prinsip-prinsip ushul fiqh pun harus disesuaikan dengan kebutuhan zaman.

Ketika ditanya dalam sebuah forum apakah ilmu ushul fiqh bisa dihidupkan kembali, Yusuf Qardhawi dengan tegas menjawab bahwa hal itu mutlak bisa dilakukan. Oleh karena itu, tidak semua aspek ilmu ushul fiqh bersifat *qath'i*; sebaliknya, banyak komponennya yang *zhanni*. Beragamnya pendapat dalam bidang ilmu ushul fiqh menjadi bukti akan hal tersebut.¹¹⁵ Oleh karena itu, Muhammad Iqbal juga berpendapat bahwa pemutakhiran ushul fiqh adalah hal yang penting dan merupakan upaya intelektual yang signifikan, memungkinkan hukum Islam berubah sesuai dengan keadaan, seperti yang dilakukan Umar bin Khattab.¹¹⁶

Menurut Hasan Turabi, ilmu ushul fiqh harus dibangun kembali dengan memadukan ilmu-ilmu rasional yang terus berkembang dan dikombinasikan dengan ilmu-ilmu naql, antara lain al-Qur'an dan Sunnah. Ilmu ushul fiqh dan kajian Islam lainnya, menurut Turabi, sudah terputus dari realitas sosial. Hukum Islam telah diabaikan ketika menyangkut kehidupan sosial dan kepentingan umum. Demikian pula pemahaman *ushuli*. Oleh karena itu, diperlukan norma-norma ushul fiqh baru yang sejalan dengan tuntutan masa kini guna mengembangkan hukum Islam

¹¹⁵ Yusuf al Qaradawi, *al-Ijtihād al-Ma'aşir baina al-Indhibāṭ wa al-Infirāth* (Kairo: Dar atTauzi'i wa Nasyr al-Islamiyah, 1994), 211.

¹¹⁶ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Javid Iqbal, 1971), 162.

yang lebih mampu mengendalikan kehidupan secara lebih luas, baik dalam persoalan individu maupun persoalan sosial.¹¹⁷

Menurut Wael B. Hallaq, banyak sekali orang-orang yang memberikan rekonstruksi ilmu ushul fiqh yang sesuai dengan dunia modern, namun hanya sedikit sekali yang dianggap berhasil mengemukakan teori-teori baru dalam bidang ini, dan mereka termasuk dalam kategori liberalisme keagamaan. Selain itu, kelompok ini menekankan upaya untuk memahami hubungan antara teks dan konteks serta lebih menekankan pada penafsiran semangat teks dibandingkan bentuk literalnya. Hallaq menegaskan, cara berpikir mereka lebih cocok untuk menawarkan konsep dan pendekatan segar dalam penerapan hukum Islam yang humanis.¹¹⁸

Diantara tokoh intelektual Muslim yang masuk dalam kategori di atas ialah Mahmod Muhammad Taha dan Muḥammad Syahrūr. pemilihan Thaha dikarenakan Ia merupakan seorang intelektual Muslim yang memiliki visi dalam memperbaharui pemahaman tentang syariat. Dalam pandangannya, hukum Islam perlu ditinjau kembali dengan mengedepankan prinsip-prinsip yang berasal dari ayat Makkiah sebagai dasar utama, termasuk terkait pembagian harta waris. Metode ini memungkinkan adanya penafsiran yang lebih adil dan setara dalam hal warisan, khususnya mengenai isu gender dan hak-hak kelompok yang selama ini dianggap tetap dan tidak berubah. Dengan menjadikan Thaha sebagai fokus kajian, analisis terhadap hukum waris Islam dapat diarahkan pada suatu pembacaan yang lebih humanis dan sesuai dengan perkembangan masyarakat modern yang mengutamakan keadilan yang substansial.

Sedangkan pemilihan Syahrur dengan alasan bahwa ia masyhur karena usahanya yang gigih dalam menggabungkan pendekatan ilmiah dan

¹¹⁷ Hasan At-Turabi, *Pembaharuan Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka, 1980), 15.

¹¹⁸ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terj (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), 254.

rasional dengan pemahaman religius, sehingga menjadi relevan dalam lingkungan sosial yang rumit dan beragam saat ini. Ia tidak hanya melihat teks agama secara harfiah, tetapi juga menilai konteks sejarah, sosial, serta tujuan moral dari prinsip-prinsip Islam. Melalui metode ini, Syahrur menciptakan peluang untuk menafsirkan hukum waris dengan cara yang lebih inklusif dan sesuai dengan realita saat ini, termasuk masalah-masalah sensitif seperti perbedaan keyakinan dalam keluarga dan persamaan hak laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, telaah terhadap pemikiran Syahrur dapat mengungkapkan pandangan hukum Islam yang inovatif, tanpa meninggalkan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.

1. Mahmud Muhammad Taha

a. Biografi

Mahmud Muhammad Taha merupakan seorang sarjana Muslim kontemporer yang berani mempertanyakan teologi Islam yang sudah mapan.¹¹⁹ Ia dilahirkan pada tahun 1909 atau 1991 di Rufa'ah, sebuah dusun kecil di tepi timur Sungai Blue Nile di Sudan tengah.¹²⁰ Keterkaitan keluarganya terhubung dengan suku al-Rukabiyah, yang merupakan bagian dari suku al-Bali. Dia berasal dari keturunan al-Sheikh Hasan Wud Bali, seorang Sufi terkemuka di Sudan. Kedua orang tuanya meninggalkan dia ketika dia masih kecil; ayahnya meninggal pada tahun 1920 dan ibunya pada tahun 1915. Hingga dewasa, ia dibesarkan di lingkungan keluarga besarnya.¹²¹

Sekolah *Taha* dimulai di sebuah tempat kecil bernama *Khalwah*, tempat dia mempelajari dasar-dasar bahasa Arab dan menghafal al-Quran. Dia bersekolah di sekolah umum untuk studi dasar dan seniornya. Ia

¹¹⁹ Ia kerap memadukan keyakinan pribadinya dengan gagasan keagamaan dalam pendapatnya, yang belum pernah disetujui oleh akademisi lain. Ia menegaskan bahwa pandangan-pandangan yang dianut tentang masa depan Islam bukanlah hasil pemikiran yang masuk akal, melainkan merupakan anugerah bimbingan Allah (bukan wahyu).. Lihat : Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam* (Syracuse: University Press, 1987), 4.

¹²⁰ P. J. Bearman, dkk, *The Encyclopaedia Of Islam* (Leiden: Brill, 2000), 96.

¹²¹ Thaha, *The Second Message of Islam*, 2.

mengambil jurusan teknik sipil di Gordon Memorial College, yang kemudian menjadi Universitas Khartoum, pada tahun 1932, dan lulus pada tahun 1936. Pada tahun 1940, empat tahun kemudian, ia menikahi seorang gadis bernama Āminah Muhammad Luṭfi. Dikaruniai tiga orang anak: Sumayyah, Asmā', dan Muhammad, yang tenggelam di sungai pada usia sepuluh tahun. Tahun 1945 menandai pemisahan dua periode penting dalam kehidupan Mahmud Muhammad Ṭaha.

Ṭaha terlibat dalam gerakan nasional Sudan selain itu, ia juga aktif di bidang pendidikan, kegiatan ini dimulai pada akhir tahun 1930-an. Ia mengkritik keras dan mengutuk kaum intelektual Sudan pada masa-masa awal gerakan ini karena mentransfer pengetahuan dan keterampilan mereka kepada para pemimpin agama sektarian ortodoks yang hanya menuntut dukungan luas dari masyarakat Sudan.¹²² Dia ditahan dan dipenjarakan oleh otoritas kolonial Inggris pada tahun 1946, setahun setelah Partai Republik didirikan. Bagi Mahmud Muhammad Ṭaha, tahun 1946 menandai dimulainya tahun yang suram ketika penjajah Inggris menangkap, memenjarakan, dan bahkan memaksanya diasingkan pada masa tersebut. Karena banyaknya keluhan Mahmud melalui partai Republik yang dipimpinnya, penjajah Inggris menggunakan perlakuan tersebut.¹²³

Mahmud Muhammad Ṭaha berusaha menafsirkan kembali ajaran al-Quran selama pengasingannya (*khalwah*), yang mengarah pada gagasannya yang sangat kontroversial yang akhirnya dikenal sebagai

¹²² Didukung oleh kalangan intelektual yang sama-sama tidak setuju dengan keadaan negaranya, Maḥmūd Ṭāhā mendirikan sebuah partai pejuang pada bulan Oktober 1945 yang disebut Partai Persaudaraan Republik (juga dikenal sebagai Persaudaraan Republik atau Saudara dan Saudari Republik) dengan tujuan memfasilitasi perjuangan kemerdekaan Sudan. Dari platform ini, konflik terbuka dengan penguasa kolonial mulai mengemuka. Tujuan politiknya adalah untuk menunjukkan kekuatan gerakan modernis Islam, yang saat itu masih dalam tahap awal. Karena pemerintah kolonial memandang perubahan peta politik sebagai sesuatu yang berbahaya, Ṭāhā ditangkap dan dipenjarakan. Ia dianggap sebagai pemimpin yang manuver politiknya mengancam eksistensi penguasa kolonial. Dia sering keluar masuk penjara sejak itu. Lihat : Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKIS, 2003), 220.

¹²³ Mahmoud Muhammad Ṭaha, *Syari'ah Demokratik*, terjemahan oleh Nur Rachman, eLSAD, Surabaya), 27-28.

risalah Islam yang kedua.¹²⁴ Ketika pengasingannya berakhir pada tahun 1951, Mahmud Muhammad Taha secara aktif mulai menerapkan idenya dengan memberikan ceramah dan menulis di surat kabar.¹²⁵

Penangkapan dan penyiksaan terhadap anggota Partai Republik mencapai puncaknya pada tahun 1984–1985, tahun yang sama ketika Mahmud ditangkap dan diadili atas tuduhan menentang kebijakan penegakan hukum syariah. Para pemimpin Partai Republik semuanya dibebaskan pada 19 Desember 1984, setelah ditahan sekitar 19 bulan tanpa tuduhan yang jelas. Partai Republik kemudian berkampanye menentang proses Islamisasi di Sudan, khususnya pencabutan undang-undang tersebut pada bulan September 1983 karena undang-undang tersebut salah menggambarkan Islam. Sebagai bagian dari upaya penolakan ini, rezim Numeiri kembali menangkap empat tokoh Partai Republik, termasuk Mahmud Muhammad Taha.

Dengan persetujuan Presiden Numeiri, Mahmud dan teman-temannya dibawa ke pengadilan pidana pada 7 Januari 1985. Pengadilan kemudian menjatuhkan hukuman mati terhadap Mahmud dan keempat temannya pada 8 Januari 1985. Kelimanya dijatuhi hukuman mati oleh hakim. Dasar hukuman ini adalah tindakan penghasutan yang ditunjukkan oleh kelima orang tersebut terhadap amandemen konstitusi, perlawanan ilegal terhadap pemerintah, gangguan ketertiban umum, dan keanggotaan dalam organisasi terlarang. Pengadilan banding Sudan sekali lagi mengumumkan hukuman mati Mahmud Muhammad Taha pada 15 Januari

¹²⁴ Pesan atau inti ajaran Islam yang menekankan dan membela prinsip kesetaraan, keadilan, kebebasan, dan perlindungan hak individu setiap orang dapat disebut sebagai Pesan Islam yang Kedua. Interpretasi Muhammad Taha tentang Evolusi Syariah, transisi dari teks spesifik ke teks universal. Terkait erat dengan Pesan Kedua Islam, yang terdiri dari ajaran-ajaran Islam yang esensial dan universal. Pemahaman barunya tentang gagasan naskh Muhammad Taha yang kontroversial memunculkan atau mengungkap evolusi Syariah itu sendiri.

¹²⁵ P. J. Bearman, dkk, *The Encyclopaedia Of Islam*, 97.

1985. Selanjutnya, Presiden Numeiri secara pribadi mengawasi eksekusi yang berlangsung pada 18 Januari 1985.¹²⁶

Tepat tanggal 6 April 1985, pemerintahan yang menjatuhkan hukuman pada Taha runtuh karena protes dari masyarakat Sudan. Selanjutnya, pada tanggal 18 November 1986, Mahkamah Agung Sudan membatalkan keputusan pengadilan sebelumnya yang mengakibatkan Taha dijatuhi hukuman mati. Pengadilan memutuskan bahwa hukuman mati terhadap Mahmud Taha tidak sah karena bertentangan dengan Undang-Undang Negara, yang dalam sebuah pasal diatur bahwa seseorang hanya dapat dieksekusi jika telah berusia minimal 70 tahun.¹²⁷ Pada kenyataannya, usia Taha saat keputusan tersebut diberikan sudah melewati angka 70 tahun, tepatnya 76 tahun.¹²⁸

b. Konteks Sosial

Keseluruhan hidup Mahmud Taha dihabiskan di Sudan. Iklim awal yang membentuknya adalah kehidupan desa yang sepi, pematang sawah dan tradisi-tradisi sederhana di sebuah kampung yang kental dengan aroma tasawuf (tasawwuf). Saat kuliah di Gondon Memorial College di ibu kota, Khartoum, dia pertama kali mengenal pemikiran logis dan kritis. Dia belajar tentang banyak budaya, ide, dan pendapat di sana. Konflik dialektis antara konsep dan realitas, teks dan konteks, melahirkan sebuah gagasan. Dari anggapan ini dapat disimpulkan bahwa Taha menghadapi dua lingkungan yang berbeda, dan sebagai hasilnya, karya-karyanya selanjutnya mencerminkan reaksinya terhadap lingkungan sekitarnya.

¹²⁶ Taha, *Syari'ah Demokratik*, 47.

¹²⁷ Para pejabat sengaja menghindari hukum untuk meneruskan agenda politik mereka. Sejak itu, tanggal 18 Januari, hari wafatnya Mahmud Muhammad Taha, ditetapkan sebagai Hari Hak Asasi Manusia bagi masyarakat Arab oleh Organisasi Hak Asasi Manusia.

<https://www.alfikra.org/index.php> (diakses 6 Desember 2024).

¹²⁸ Khalid Duran, "An Alternative to Islamism: The Evolutionary Thought of Mahmud Taha," *CrossCurrents*, Vol. 42, No. 4 (Winter 1992/1993), 456.

Kolonial Inggris merupakan era pertama. Taha berjuang melawan berbagai macam penindasan terhadap martabat manusia selama ini. Perjuangannya adalah demi kemerdekaan Sudan yang utuh dan merdeka, bebas dari pengaruh Mesir atau penjajahan Inggris.¹²⁹ Konsep Islam yang diyakininya memanusiakan manusia dan menyebar secara damai menjadi fondasi organisasinya. Ia percaya bahwa keadilan sosial dan kebebasan individu adalah tujuan akhir Islam. Dalam bukunya *Usus Dustūr Sūdān* membahas tawaran Konstitusi dan juga Konstitusi Sudan, dan *Al-Risālah al-Thānīyah* pada tahun 1967 merupakan puncaknya.

Ja'far al-Numayri merupakan era kedua. Sebuah fase sejarah dimana konsepsi syariah (Islamisasi) yang konservatif dan tekstualis didorong untuk diadopsi dalam beberapa konstitusi negara Sudan.¹³⁰ Taha mengklaim hal tersebut berdampak pada munculnya permasalahan hak asasi manusia, termasuk penyimpangan berupa kesenjangan sosial dan patriarki. Perempuan dan non-Muslim termasuk di antara korbannya. Sistem ini mendorong mereka ke status warga negara kelas dua dan merugikan mereka. Konflik yang sudah berlangsung sekian lama diantara arabisasi di Sudan Utara yang didominasi oleh Muslim dan Sudan Selatan yang didominasi oleh non-Muslim, yang pada waktu itu reda berkat janji politik di Konsesus Adis Ababa pada tahun 1972, kini kembali

¹²⁹ Tampaknya diskriminasi terhadap perempuan cukup lazim. Dia mengklaim bahwa pemahaman masyarakat Sudan terhadap prinsip-prinsip Islam terlihat jelas baik dalam kebijakan pemerintah maupun interpretasi mereka terhadap agama. Karena perempuan hanya terlibat di rumah pada saat itu, maka akan sangat aneh jika mereka berperan aktif di arena publik. Ciri Partai Republik yang paling menonjol adalah kekagumannya terhadap perempuan, yang semakin terlibat dalam aktivitas gerakan internal dan eksternal. Lihat : Mohammed Taha dkk. *Pemikiran Islam: Dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Oleh Wakhid Nur Efendi (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000), 110.

¹³⁰ Untuk melakukan tindakan represif terhadap segala kejahatan dan tindakan yang dianggap melanggar hukum, bahkan yang melanggar hak asasi manusia, rezim Numeiri mengumumkan Revolusi Islam, yang menerapkan kembali hukum Islam tradisional di bawah kendali Ja'far Numeiri tanpa berkonsultasi dengan Jaksa Agung atau Mahkamah Agung. Hal ini tersirat bahwa muncul konflik antara warga yang beragama Islam dan yang bukan. Ketika Thaha melihat situasi ini, ia mengembangkan konsep baru tentang syariah dan hak asasi manusia di negara kontemporer untuk memberikan tekanan pada pemerintahan Numeiri, namun pemerintah memandang gagasannya sebagai sesuatu yang murtad.

berguncang.¹³¹ Taha berdiri di sana, meneriakkan keadilan atas nama rakyat terjajah. Ia mendefinisikan Islam dan agama dalam berbagai cara dan menekankan perlunya konsep evolusi syariat, khususnya dalam kaitannya dengan hukum keluarga Islam (*al-ahwāl al-shakhshiyah*).¹³²

c. Karya

Mahmud Taha merupakan sosok yang mengintegrasikan aktivisme dan pemikiran. Selain berperan langsung dalam berbagai aksi, ia juga merupakan seorang penulis yang sangat aktif, berjuang melalui tulisannya. Karya buykunya mencakup berbagai subjek dan tema yang berbeda.¹³³ Selama dua dekade, dia mampu menulis lebih dari tiga puluh karya. diantaranya ialah :

- 1) Qul Hādhihī Sabīlī (1952)
- 2) Mushkilat Sharq al- Awsaṭ (1967)
- 3) Usus Dustūr al-Sūdān (1955)
- 4) al-Taḥaddī alladhī Yuwājih al- ‘Arab (1982)
- 5) Min Daqāiq Hadhā al-Dīn (1976)
- 6) Za’īm Jabhat al-Mīthāq al- Islāmī fī al-Mīzān (1968)
- 7) al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām (1967)
- 8) al-Islām bi Risālatihī al-Ūlā lā Yaṣluhu li Insāniyah al-Qarn al-‘Ishrīn (1969)
- 9) al-Islām wa Insāniyah al-Qarn al-‘Ishrīn (1973)
- 10) al-Islām wa al-Funūn (1974)

¹³¹ Abdullahi Ahmed al-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1997), 252-253.

¹³² Sāmī ‘Awḍ al-Dayb Abū Sāhiliyah, *Maḥmūd Muḥammad Ṭāha: Bayna al-Qur’ān al-Makkī wa al-Qur’ān al-Madanī* (Ochettaz: Markaz al-Qānūn al-‘Arabī wa al-Islāmī, 2017), 27-32, 39-41, 268.

¹³³ Sāmī ‘Awḍ menyebut beberapa karya penting Taha yang memuat gagasan- gagasan besarnya, yaitu: 1). Risālat al-Ṣalāh (1966) 2). al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām (1967) 3). Taṭwīr Shari’ah al-Aḥwāl al-Shakhshiyah (1971) 4). al-Islām wā al-Funūn (1974) 5). al-Ḍaḥīyyah Ghayru Wājibbah lā ‘alā al-Fuqarā’ wa lā ‘alā al- Aghbiyā’ (1979) 6). Nāqūs al-Khaṭr (1984) 7). Hādha aw al-Tūfān (1984/1985). Lihat : Sāmī ‘Awḍ al-Dayb Abū Sāhiliyah, *Maḥmūd Muḥammad Ṭāha: Bayna al-Qur’ān al-Makkī wa al-Qur’ān al-Madanī*, 177.

- 11) al- Markisiyah fi al-Islām (1973)
- 12) Risālah al-Ṣalāh (1966)
- 13) Ṭarīqu Muḥammad (1966)
- 14) al-Islām (1960)
- 15) Lā Ilāha Illā Allāh (1969)
- 16) al-Safar al-Awwal (1945).¹³⁴

d. Paradigma Pemikiran Mahmud

Menurut Taha, Islam menganjurkan untuk mempromosikan keharmonisan alam, memperlakukan semua orang dengan kasih sayang, apa pun warna kulitnya. Untuk mengisi kehidupan ini dengan memaksimalkan dan mengintegrasikan seluruh kekuatan yang telah diserahkan kepada manusia berupa hati, pikiran, dan raga secara seimbang, ia mencontohkan Nabi Muhammad SAW sebagai teladan luar biasa yang patut ditiru.¹³⁵

Kebebasan, pemikiran, observasi ilmiah, dan kenyataan pahit umat Islam yang teraniaya adalah topik utama yang ia bahas. Konsep tersebut mencerminkan permasalahan yang sedang dihadapi masyarakat pada saat itu. Beliau tanpa rasa takut dan tegas menangani masalah kesenjangan sosio-ekonomi yang parah dan penolakan terhadap hak-hak perempuan. Beliau mengembangkan argumentasi dan jawaban berdasarkan suatu konsep luas yang beliau namakan *al-risālah al-thānīyah*,¹³⁶ Secara khusus, keyakinan bahwa syariat telah berkembang (*tat`wīr al-tashrī*). Evolusi merupakan proses dinamis yang tidak bisa dihindari dan terus diupayakan menuju kesempurnaan. Hal ini disebabkan adanya dua jenis

¹³⁴ <https://www.alfikra.org/index.php> (diakses 31 Desember 2024).

¹³⁵ <https://www.alfikra.org/index.php> (diakses 31 Desember 2024).

¹³⁶ Taha membedakan dua fase Islam: *al-Risaleh al-Ula* yang terjadi di Makkah, dan *al-Risaleh al-Tsaniyah* yang terjadi di Madinah. Sementara Islam pada era kedua telah berkembang menjadi struktur Islam yang cenderung mapan dan penuh dengan aturan syariah, namun ajaran Islam pada periode Makkah bersifat global, substantif, dan ditandai dengan sifat demokratis. Lihat : Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, trans. by Amiruddin Arrani Ahmad Suaedy (Yogyakarta: LKiS, 2012), 7.

risalah dalam agama Islam. *Al-risālah al-ūlā* didahulukan. *Al-risālah al-thānīyah* yang kedua.

Yang pertama adalah dzahir, jasadi yang dimodifikasi berdasarkan tingkat kesiapan penerima pertama. Yang kedua adalah fundamental, esensial, dan paripurna. Sesuatu yang konstan, universal, dan dapat diterapkan secara global dalam berbagai cara. Tersirat adanya perbedaan yang dualistik dan signifikan antara Islam dan Iman, antara Muslim dan Mukmin, *Al-aslu* dan *Al-far'u*, *Al-makkī* dan *Al-madanī*, antara *Syarī'ah*, dan antara *Sunnah* dan *Dīn*. Kedua risalah ini mengandaikan adanya pembangunan dan pembaharuan yang terus-menerus, yang terjadi baik secara piramida (dilihat dari penemuan dan tujuannya; kebebasan individu sepenuhnya, *al-ḥurriyah al-muṭlaqah*" atau dalam lingkaran (dilihat dari metode dan cara kerjanya).¹³⁷

Menurut Taha, pedoman yang disampaikan di Madinah merupakan pembelajaran global dalam konteks dan sudut pandang tersebut, mencakup hal-hal seperti persamaan hak asasi manusia, keadilan sosial, dan kebebasan individu. Namun, karena banyak orang yang menganut ide-ide ini belum siap secara mental dan intelektual, mereka menghantam tembok dan menghadapi kenyataan awal yang menghalangi ide-ide tersebut untuk diterapkan sepenuhnya. Akibatnya, peraturan perundang-undangan yang sebelumnya berlaku di Mekkah pun dinasakh (dihapus atau ditanggihkan) dan diganti dengan peraturan baru yang lebih sesuai dengan kebutuhan penduduk Madinah.

Ṭaha menegaskan bahwa syariat diturunkan dengan alasan yang sama dengan hukum dan ajaran universal yang ditetapkan di Makah yang masih berlaku hingga saat ini. Oleh karena itu, hal ini harus dihidupkan kembali dengan mengembangkan dan menampilkan sebuah platform,

¹³⁷ Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām* (Sudan: T.p, 1969), 197.

yakni aktualitas dan kesiapan masyarakat. Menurut Taha, doktrin naskh merupakan upaya menghidupkan kembali aturan Mekkah dan menggantikan hukum Madinah. Evolusi syariah adalah nama yang diberikan untuk hipotesis ini.¹³⁸

Perkembangan hukum Islam Mahmud Muhammad Taha diterapkan pada spektrum permasalahan sosial dan politik yang luas. Selain membahas hukum syariah, ia juga menyinggung tauhid dan kehidupan sosial saat ini dalam tulisannya yang berjudul *al-Risala al-Tsaniyah Minal Islam*. Dia menguraikan pendapatnya tentang Islam dalam risalah pertamanya. Muslim dan penganutnya pada dasarnya tidak berbeda, mereka hanya berada pada level yang berbeda.

Selain itu, terdapat sejumlah gagasan penting yang telah merasuki filsafat umat Islam dan relevan dengan pemahaman kaidah dan hukum akidah Islam, antara lain:

1. Jihad bukanlah doktrin inti Islam. Prinsip dasar Islam adalah bahwa setiap orang bebas, namun kebebasan tersebut harus dilaksanakan secara bertanggung jawab dan tanpa melanggar hak orang lain. Dalam hal ini, hukum mengatur untuk mencegah konflik antara kepentingan masyarakat dan individu. Menurut al-Qur'an, Allah menciptakan manusia dan jin semata-mata untuk beribadah. Awalnya, penyebaran Islam dilakukan melalui persuasi, bukan paksaan, sehingga berujung pada perpindahan agama secara sukarela.¹³⁹

¹³⁸ Dalam konsep evolusi ini, diantara pertimbangan ialah mengevaluasi faktor-faktor yang berada di luar suatu naskah.. Ayat utama dapat dihilangkan dan ayat utama dapat digunakan kembali jika ayat pelengkap yang digunakan sebagai tandingan ayat utama pada abad ke-17 telah menjalankan fungsinya dengan sempurna dan tidak dapat diterapkan lagi pada masa modern. Oleh karena itu, pada abad ke-20, ayat utama muncul kembali sebagai teks operasi dan menjadi landasan bagi dasar penentuan hukum yang baru. Inilah yang dimaksud dengan istilah evolusi syariah. Perubahan dari satu teks yang telah memenuhi fungsinya ke teks lain yang ditunda hingga saat yang tepat. Lihat : Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 99-100.

¹³⁹ Ibid., 132 – 137.

2. Islam tidak mencetuskan gagasan perbudakan. Taha berkesimpulan bahwa persoalan perbudakan merupakan salah satu hal yang diupayakan untuk diberantas dengan masuknya Islam. Hal ini juga terlihat dari sanksi atas pelanggaran yang dilakukan dengan menjadikan pembebasan budak sebagai salah satu pilihan hukuman. Prinsip dasar Islam adalah adanya kebebasan, namun Islam muncul di tengah masyarakat yang menjadikan perbudakan sebagai bagian integral dalam kehidupan ekonomi. Akibatnya, ketika terjadi perang dan umat Islam menang, adat istiadat tawanan perang adalah menjadi budak bagi pihak yang menang.¹⁴⁰
3. Islam tidak mencetuskan konsep kapitalisme. Gagasan zakat atas properti milik umat Islam menunjukkan premis fundamental Islam tentang kepemilikan properti dan saling menguntungkan. Islam sangat menekankan tegaknya keadilan dan kepuasan melalui prinsip kepemilikan harta dan muamalah. Hal ini kontras dengan sifat kapitalisme yang individualistis, yang mengabaikan norma-norma sosial dan kepentingan orang lain.¹⁴¹
4. Doktrin asli Islam tidak menganjurkan ketidaksetaraan gender. Menurut ajaran Islam, laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan yang sama,¹⁴² dan orang yang bertakwa adalah orang yang paling terhormat di mata Allah.¹⁴³
5. Islam pada mulanya tidak mengajarkan poligami. Dalam Islam, pernikahan adalah antara seorang pria dan seorang wanita. Al-Qur'an menyatakan bahwa jika Anda takut tidak bisa berbuat

¹⁴⁰ Ibid., 137 – 138.

¹⁴¹ Ibid., 138 – 139.

¹⁴² Diantara ayat yang mnenurut Taha mengandung bahasa yang diskriminatif, seperti ketika disebutkan bahwa kesaksian dua orang perempuan setara dengan satu kesaksian laki-laki, bahwa warisan seorang laki-laki harus dibagi separuh, dan non-Muslim harus melakukan *jizyah*. Ayat-ayat tersebut harus diganti dengan ayat-ayat makkiyah yang lebih humanis, universal, dan menghapuskan segala bentuk diskriminasi karena sudah tidak berlaku lagi di dunia modern. Lihat : Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistimologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 42.

¹⁴³ Ibid., 139 – 140.

adil, sebaiknya nikahi satu wanita saja. Namun, ini berarti Anda dapat menikahi lebih dari satu wanita karena ayat tersebut diturunkan berdasarkan keadaan unik yang ada pada saat itu, ketika jumlah umat Islam masih sedikit.¹⁴⁴

6. Perceraian bukanlah sesuatu yang diajarkan Islam pada awalnya. Islam memandang pernikahan sebagai ikatan abadi yang berusaha menyerupai hubungan Adam dan Hawa. Perceraian menandakan bahwa gagasan perkawinan tidak terlaksana dengan baik.¹⁴⁵
7. Jilbab bukanlah ajaran Islam yang asli. Meskipun burqa, hijab, dan jenis pakaian lainnya telah menjadi populer di kalangan masyarakat Arab dan Timur Tengah, aturan berpakaian Islami bersifat mendasar, yang mengharuskan pakaian polos yang menutupi seluruh area pribadi tubuh.¹⁴⁶

Dalam risalah kedua, Mahmud Muhammad Taha membahas tentang ide-ide ideal yang ingin dihidirkannya kepada masyarakat Islam guna mewujudkan masyarakat Islam yang sejahtera. Beliau memimpikan sebuah dunia di mana suatu bangsa akan didirikan berdasarkan prinsip-prinsip Islam, dan beliau menegaskan bahwa bangsa ini hanya dapat didirikan dan berkembang jika didukung oleh masyarakat yang baik dan sistem pendidikan ilmiah yang mendorong masyarakat untuk tumbuh sebagai individu tanpa rasa takut. Beliau menegaskan bahwa masyarakat yang layak dapat tercipta dengan mengutamakan persamaan hak atau keadilan, khususnya:

1. Keadilan ekonomi : Sosialisme keadilan ekonomi bisa terwujud terwujud hanya melalui distribusi kekayaan yang merata, yang mengindikasikan kecenderungan ke arah sosialisme. Konsep sosialisme menurut Taha mencakup peningkatan produksi dan

¹⁴⁴ Ibid., 140 – 141.

¹⁴⁵ Ibid., 142 – 143.

¹⁴⁶ Ibid., 143 – 145.

pengelolaan sumber daya dari berbagai aspek yang memungkinkan, serta penyaluran kebutuhan yang tepat dengan memperhatikan batas atas dan bawah kebutuhan setiap orang, agar kesenjangan dapat dikurangi.¹⁴⁷

2. Keadilan politik : Demokrasi yang ideal merupakan kebebasan yang memiliki tanggung jawab, yang berlandaskan pada proses pembelajaran untuk memilih, membuat pilihan yang tepat, serta memperbaiki kekeliruan yang sudah terjadi sebelumnya.¹⁴⁸
3. Keadilan Sosial : Eliminasi kasta dan pemisahan keadilan sosial tidak akan muncul dengan sendirinya, melainkan harus diatur dan diciptakan dengan bijak dalam komunitas melalui pendidikan serta peraturan untuk mengatur disiplin dalam mencapai sasaran itu. Setiap orang harus diberikan fungsi yang tidak sama meskipun tidak ada perbedaan perlakuan antara pria dan wanita. Aturan disiplin akan mengarahkan setiap individu untuk menjalankan Kewajiban yang telah ditugaskan kepadanya.¹⁴⁹

Ide-ide Mahmud Muhammad Taha sangat mengindik pada ide-ide Muhyiddin Ibn Arabi yang terdapat dalam karyanya *Fushush al-Hikam* (Mutiarah Hikmah), terutama yang berkaitan dengan perspektif sufisme. Di sisi lain, pemikiran mengenai manusia banyak diambil dari karya Abdul Karim al-Jilli berjudul *Insan Kamil*. disisi lain, terdapat juga dampak dari pemikiran Charles Darwin dan Sigmund Freud dalam pandangannya.

e. Metode *Istinbāt*

Kekhawatiran Mahmud Muhammad Taha berawal ketika pemerintah Sudan memperkenalkan kembali hukum Islam klasik dengan cara yang menindas terhadap seluruh warga, terlepas dari agama yang mereka anut, dan diterapkan melalui sistem peradilan

¹⁴⁷ Ibid., 153 – 155.

¹⁴⁸ Ibid., 159.

¹⁴⁹ Ibid., 163 – 164.

seperti pengadilan militer. Menghadapi situasi ini, Mahmud Muhammad Taha menentang pemerintah dengan menyampaikan cara berpikir baru untuk menafsirkan hukum syariat. Beberapa metode penggalian hukum yang ia gunakan adalah ialah :

1) Rekontruksi Syariah

Secara etimologis, istilah syariah diambil dari kata *syara'a* yang dapat diartikan sebagai jalan menuju sumber air serta tempat di mana orang dapat minum. Dalam konteks masyarakat Arab, istilah ini digunakan merujuk pada jalur kecil yang mengarah ke sumber air yang permanen dan ditandai dengan jelas, sehingga terlihat oleh mata. Karena rutinnya dilalui, jalur ini kemudian meninggalkan bekas dan menjadi jalan setapak atau jalur yang tetap bagi manusia. Dari sudut pandang bahasa, syariah dapat diartikan sebagai suatu jalur yang wajib dilalui.¹⁵⁰

Al-Quran memakai istilah syari'ah dan kata-kata yang berakar dari istilah tersebut dengan makna *al-dīn* (agama), yang merujuk pada jalur yang telah ditetapkan oleh Allah kepada manusia atau dapat diartikan sebagai arah yang jelas yang diungkapkan oleh Allah kepada orang-orang. Ini sesuai dengan apa yang Allah sampaikan dalam QS. al-Mā'idah (5): 48; al-Shūrā (42): 13; serta dalam surat al-Jāthiyah (45): 18. Muhammad 'Ali al-Tahanuwiy memberikan definisi mengenai syariah dengan:

Syariah merupakan aturan yang ditentukan oleh Allah untuk seluruh manusia, yang disampaikan melalui para nabi. Aturan ini mencakup aspek-aspek tindakan manusia yang musti dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab, yang dikenal sebagai cabang atau bersifat perbuatan (*amaliah*), dan untuk ini dikhususkan ilmu fiqh.

¹⁵⁰ Ibn Manzūr Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukarram al-Anṣāry, *Lisān al-Arab*, Juz III (Mesir: Dār al-Miṣriyyah, tt.), 235-238.

Selain itu, syariah juga berkaitan dengan sistem keyakinan, yang disebut dasar-dasar 'aqidah, dan untuknya terdapat ilmu kalam. Syari'ah juga sering dikenal dengan sebutan al-dīn dan al-millah.¹⁵¹

Syaikh Maḥmūd Shaltūt memberikan definisi mengenai syariah ialah: Peraturan dan hukum yang ditentukan oleh Allah atau yang diuraikan prinsip-prinsipnya supaya manusia bisa menggunakan dasar dalam berinteraksi dengan Allah, dengan sesama umat muslim, dengan sesama manusia lainnya, dengan lingkungan, serta dengan alam semesta.¹⁵²

Oleh karena itu, syariah mencakup semua yang telah ditentukan atau diputuskan oleh Allah untuk agama guna mengatur kehidupan para hamba-Nya. Istilah ini dijelaskan oleh Abdullāh Yūsūf 'Alī sebagai *The right way of Religion* (metode yang benar dalam beragama).¹⁵³ Syariah, sepanjang sejarahnya, mengalami berbagai interpretasi yang seringkali menyebabkan kebingungan dan bercampur dengan prinsip-prinsip Islam.¹⁵⁴ Diksi yang digunakan sering kali menghasilkan kebingungan dalam pemahaman. Di satu sisi, istilah tersebut dapat diartikan sebagai istilah syariah, sementara di sisi lain bisa juga diinterpretasikan sebagai fiqh. Dari segi bahasa, kata fiqh dari bahasa arab faqaha yang berarti mengerti dan faham atas sesuatu atau melakukan analisis atas sesuatu. Dalam konteks ini,

¹⁵¹ Yūsūf Mūsā, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmy* (Kairo: Dār Fikr al- 'Araby, 1961), 10.

¹⁵² Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syari'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), 12.

¹⁵³ Abdullāh Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (USA: Amana Corporation, 1989), 12978

¹⁵⁴ Selain itu, pengertian kata syariah menyempit pada masa ulama *muta'akhkhirīn*. Mereka berpendapat bahwa syariah hanya mencakup hal-hal yang berkaitan dengan perilaku dan tindakan orang dewasa, yang dikenal sebagai hukum "amali" atau "takli" (fi), dan telah divalidasi oleh nas. Lihat : Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru dalam Ijtihad Dalam Sorotan*, ed. Jalaluddin Rahmat (Bandung: Mizan, 1996), 28.

fiqh dapat dianggap sebagai padanan dari kata al-fahmu (memahami).¹⁵⁵

Abdul Wahab Khallaf menjelaskan fiqh perspektif istilah dengan pengetahuan mengenai aturan-aturan syariat yang berkaitan dengan tindakan manusia, yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci atau pengumpulan hukum atau aturan syariah mengenai perilaku manusia yang bersumber dari dalil-dalil dengan terperinci.¹⁵⁶ Imam Al-Zarkasy mengartikan fiqh sebagai pemahaman mengenai peraturan-peraturan baru yang dihasilkan dari *naşş* dan penggalian hukum yang berkaitan dengan beberapa aliran mazhab.¹⁵⁷

Berikutnya, definisi fiqh yang mencakup banyak aspek seperti telah dijelaskan sebelumnya, telah mengalami perubahan makna seiring waktu. yang oleh pakar Ushul Fiqh mengartikan istilah fiqh dengan ilmu mengenai aturan-aturan yang berhubungan dengan tindakan manusia yang dalam proses pembuatannya menggunakan logika dari hasil mujtahid yang berasal dari *naşş*.

al-Qur'an memakai istilah fiqh untuk merujuk pada pemahaman dalam arti yang lebih luas, seperti yang terlihat dalam kalimat *li yatafaqqah fi al-dīn*. Ayat tersebut menunjukkan bahwa di era nabi, kata fiqh bukan hanya terbatas pada isu hukum, tetapi juga mencakup pemahaman semua dimensi dalam Islam. Allah telah berfirman di QS. al-Taubah (9): 122 dan Tāhā (20): 25 –28.

Penggunaan arti pada istilah syariah dan fiqh seperti yang telah dijelaskan sebelumnya menghasilkan pemahaman yaitu di era Nabi, syariah ialah elemen inti dari semua ajaran Islam, mencakup dimensi keyakinan, etika, dan hukum. Sementara itu, fiqh lebih

¹⁵⁵ Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir al-Rāzy, *Mukhtār al-Şiḥḥah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), 674.

¹⁵⁶ Abdul Wahab khallaf, *Ilmu Ushulul Fiqh* (Qahirah: Dakwah Islamiyah sabab Al Azhar, 1998), 23.

¹⁵⁷ Wabbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam wa Adillatuhu* , cet IV (Damaskus: Daar al-Fikr, 2004), 30

mengarah pada usaha untuk menangkap makna dari ajaran Islam itu sendiri. Dengan demikian, fiqh lebih cenderung dipahami sebagai suatu konsep yang praktis. Konsep pada poin paling akhir ini, dalam perkembangannya, menghasilkan berbagai bidang studi dalam Islam, yang termasuk upaya untuk mengembangkan dan menjabarkan dasar syariah yang kontennya masih secara umum.

Berikutnya, fiqh adalah sebuah bidang ilmu khusus yang mencakup Hukum Islam. Hukum Islam adalah kumpulan norma-norma religius yang menata tindakan dalam keseharian umat manusia, terutama bagi umat Islam, dalam semua dimensi, baik mengenai urusan pribadi ataupun sosial. Karena sifatnya yang komprehensif, Hukum Islam memiliki peranan yang krusial dan urgent dalam pandangan umat Islam.¹⁵⁸

Karena betapa penting dan mendesaknya situasi ini, tidak mengherankan jika para pemikir Barat, terutama yang fokus pada studi Islam (Hukum Islam), beranggapan bahwa tidak mungkin untuk benar-benar memahami Islam jika tidak mengerti Hukum Islam terlebih dahulu.¹⁵⁹ Pada hal ini, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā menilai syariah berarti pola hidup dalam Islam yang ditentukan melalui wahyu dari Tuhan. Ia beranggapan bahwa syariah tidak terbatas pada isu-isu hukum dan yurisprudensi, tetapi juga meliputi aspek-aspek praktik ibadah, teologi, moralitas, serta berbagai dimensi alam manusia lain, seperti mengenai kesehatan, yang meliputi individu maupun kolektif, serta norma-norma interaksi sosial yang positif.

Berikutnya, Ṭāhā menyatakan bahwa syariah adalah suatu aspek khusus dari agama yang disampaikan dan diperuntukkan bagi

¹⁵⁸ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), 33.

¹⁵⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), 1.

seluruh kalangan manusia, yang bersesuaian dengan tingkat kemampuan akal manusia untuk menerima. Oleh karena itu, syariah menjadi sesuatu yang terpisah dari agama yang berperan sebagai wahana atau alat guna melaksanakan perintah agama.¹⁶⁰

Menurutnya, syariah memiliki sifat yang absolut. Ia meyakini bahwa kesempurnaan syariah berada pada kemampuan untuk beradaptasi, ia bersifat fleksibel, serta mampu mencakup berbagai kemungkinan dalam segala aspek, baik di level individu maupun sosial. Syariah juga memiliki kekuatan untuk membimbing kehidupan menuju kondisi lebih baik, perkembangannya *step by step* dan kontinu. Karena syariah, segala aspek berkaitan dengan manusia, baik statusnya individu ataupun sebagai bagian dari masyarakat, akan selalu mengalami perkembangan, kegiatan-kegiatannya menjadi fleksibel, dan akan terus ada ruang untuk perbaikan pada berbagai aspek kehidupan.¹⁶¹

Syariah Islam merupakan hukum yang paling lengkap karena dapat menyesuaikan diri dengan perubahan waktu yang sangat cepat dan mampu membimbing kehidupan manusia kepada cara hidup yang lebih dekat kepada Allah. Syariah dalam perkembangannya, menurut pandangan taha, lebih pada pergerakan dari satu teks ke teks lain, seperti dari teks yang relevan dengan kemajuan di abad kesepuluh yang seterusnya berpindah ke teks lain yang lebih tepat dan sesuai dengan perkembangan yang ada saat ini. Dalam situasi semacam ini, konsep nasakh sangat efektif digunakan untuk menyesuaikan dengan keadaan zaman dan kebutuhan yang harus dipenuhi oleh syariah.¹⁶² Oleh karena itu, naskah yang telah tidak relevan dengan kemajuan saat ini digantikan atau dihapus dengan konsep nasakh lain yang lebih tepat.

¹⁶⁰ āhā, *Arus Balik Syariah*, 6–7.

¹⁶¹ Ibid., 13–14.

¹⁶² Ibid., 15

Berdasarkan asumsi tersebut, untuk tujuan-tujuan yang diutarakan, Ahmad al-Na'im mengartikan dan menerapkan syariah sebagai hasil dari pemikiran manusia tentang dasar-dasar Islam pada konteks sejarah sejak abad ketujuh hingga abad kesembilan. Selama era tersebut, para ahli hukum Islam telah berusaha menjelaskan al-Qur'an dan dasar-dasar lainnya dengan tujuan mengembangkan suatu sistem syariah yang komprehensif dan integral, yang berperan menjadi panduan dan referensi bagi kalangan Muslim secara khusus dan untuk manusia secara umum.¹⁶³

Hipotesis bahwasannya syariah tidaklah dibentuk pada satu tahap, tetapi melalui serangkaian langkah, juga dinyatakan oleh Ashgar Ali Engineer. Ia berpendapat bahwa syariah tidak bersifat tetap dan tidak berubah, tetapi berkembang melalui berbagai fase evolusi yang terus menerus selama beberapa abad dan hasil dari syariah tidaklah pernah bersifat stagnan.¹⁶⁴ Karena syariah perlu dapat menanggapi perubahan zaman, serta harus senantiasa selektif dan inovatif dalam menanggapi kondisi terkini dan terkini dalam setiap kehidupan.¹⁶⁵

Dalam perspektifnya, Ṭāhā menegaskan, sesuai dengan apa yang dijelaskan oleh murid terdekatnya, Aḥmad al-Na'ī¹⁶⁶, Bahwa

¹⁶³ al-Na'im, *al-Qur'an, Syariah dan HAM*, 112.

¹⁶⁴ Ashgar Ali Engineer menegaskan bahwasannya syariah tidak identik dengan al-Qur'an yang bersifat Ilahiyah. Sebaliknya, syariah adalah hasil dari ide manusia yang bersumber dari teknik ijtihad. Dalam konteks ini, dasar-dasar ijtihad merupakan cara menggali hukum syariah yang sangat terpengaruh oleh berbagai situasi dan keadaan nyata yang sangat beraneka ragam. Hal ini menyebabkan tidak mungkin mengelaborasi sebuah ide yang sama pada seluruh kebutuhan yang tidak sama. Perbedaan ini disebabkan oleh faktor-faktor seperti letak daerah, peradaban, budaya, ras, adat, dan percepatan gerak sendi kehidupan. Lihat : Ashgar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 11-12.

¹⁶⁵ Ibid

¹⁶⁶ Dengan alasan yang sama, Abdullaḥ Aḥmad al-Na'im sering kali mengacu pada hukum Islam atau hukum Islam historis, yang sekaligus mencakup konsep hukum syariah dan hukum fiqh. Karena hukum Islam dianggap tidak representatif dan merupakan terjemahan hukum syariah yang kaku, ia sering menggunakan frasa hukum syariah daripada hukum Islam untuk menjaga konsistensi dan mencerminkan pendapatnya. Karena syariah mencakup doktrin-doktrin politik dan

syariah tidak mencakup keseluruhan dari ajaran Islam, akan tetapi merupakan suatu cara untuk memahami teks-teks dasar yang ada dalam konteks sejarah yang spesifik. Syariah yang telah dirancang oleh para cendekiawan hukum Islam yang pionir dapat dianalisis kembali dalam beberapa aspek, asalkan analisis tersebut berlandaskan pada dasar-dasar fundamental Islam yang sejalan dengan substansi dari Agama Islam.¹⁶⁷

Menurut Ṭāhā, untuk mencapai kesempurnaan syariah yang dapat berkembang selaras dengan perkembangan zaman, maka syariah historis harus dibangun kembali dengan membalikkan proses naskh (penghapusan atau penggantian hukum suatu teks). Hal ini akan memungkinkan teks-teks yang undang-undangnya telah dihapuskan di masa lalu untuk digunakan dalam undang-undang yang berlaku sekarang, akibatnya teks-teks yang pernah digunakan sebagai landasan undang-undang hukum Islam kini dianggap tidak memadai atau tidak relevan karena alasan atau keadaan tertentu. Kemudian, sebagai sumber peraturan perundang-undangan Islam di masa kini, dengan sendirinya harus digantikan dengan teks-teks yang dirasa lebih tepat, relevan dengan kondisi saat ini, dan mampu memajukan hak asasi manusia.

Dengan mengembalikan atau memfungsikan *naṣṣ-naṣṣ* yang tertunda pelaksanaannya karena keadaannya yang tepat dan telah tiba waktunya untuk dilaksanakan, maka evolusi syariah sebagaimana dijelaskan dapat disederhanakan menjadi suatu bentuk evolusi yang berpindah dan berkembang dari satu teks ke teks lainnya (teks Al-Qur'an dan hadits) yang lebih dekat dengan pemahaman masyarakat dan lebih relevan pada masa sekarang

konstitusi, norma-norma sosial dan etika, dan peraturan hukum yang berkaitan dengan hukum privat dan publik, serta norma-norma lainnya, maka syariah mempunyai definisi yang jauh lebih luas daripada hukum Islam. Lihat : Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, 115.

¹⁶⁷ al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, xxi.

dibandingkan teks-teks yang ditunda atau dibandingkan dengannya.¹⁶⁸

2) Rekontruksi Naskh

Secara general, mayoritas akademisi muslim menawarkan interpretasi yang hampir sama terhadap istilah-istilah Naskh. Az-Zarqani menegaskan, naskh mempunyai konotasi terminologi yang beragam. Sementara itu, semua makna tersebut berupaya menangkap semangat teks dalam konteks hukum Syariah. Dari berbagai makna yang ada saat ini, salah satu yang lebih sesuai dan selaras dengan makna teks yang kami pahami, yakni *Raf'u al-ḥukmi syar'iyyin bidaf'ilin syar'iyyin*.¹⁶⁹ Pendefinisian serupa juga disampaikan oleh Mana' Khalil Qattan, walaupun dengan penyampaian yang agak berbeda, ia menjelaskan naskh sebagai: *Raf'u al-ḥukmi syar'iyyin bikhitābin syar'iyyin*.¹⁷⁰

Ulama kemudian (*muataakhirin*) membatasi pengertian yang begitu luas. Mereka berpendapat bahwa teks tersebut dibatasi pada ketentuan hukum yang dibuat kemudian untuk membatalkan atau mengumumkan berakhirnya jangka waktu berlakunya hukum sebelumnya, artinya hukum yang berlaku adalah ketentuan yang diputuskan terakhir.¹⁷¹ Di sisi lain, dalam pandangan para ushuliyyin, istilah naskh dipahami dengan cara yang sederhana dan dihindari dari berbagai makna yang tumpang tindih. Dengan bahasa

¹⁶⁸ Ṭāhā, *Syariah Demokratik*, 22 –23.

¹⁶⁹ Muhammad Abdul Adzim Az-Zarqani. *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūmi al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996),138.

¹⁷⁰ Mana' Khalil al Qattan, *Mabāḥisu fī Ulūm al-Qur'an*. Cet. III (Riyadh: Mansurat al-Asri al-Hadis, tt.), 232. Quraish Shihab mengutip al-Syatibi yang mengatakan bahwa terdapat variasi makna kalimat naskh dalam karyanya *al-Muwafaqat fī Ushuli al Syari'at*. Para ulama *mutaqaddimin* yang hidup pada abad pertama hingga abad ketiga Hijriah memperluas pengertian naskh dengan mencakup: (a) pencabutan hukum sebelumnya oleh hukum kemudian, (b) pengecualian terhadap hukum umum oleh undang-undang berikutnya, (c) penjelasan selanjutnya mengenai hukum serupa; dan (d) menetapkan syarat-syarat bagi hukum sebelumnya yang belum bersifat syarat. Lihat : Quraish Shihab. *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), 222-223

¹⁷¹ Ibid

lain, meskipun para mufasir memakai naskh pada makna yang begitu umum yang meliputi nass yang ada sebelumnya, para *ushuliyyin* memberi batas sebagai istilah yang berhadapan dengan istilah lainnya. Oleh karena itu, menurut istilah kelompok ushuli, naskh berarti penghapusan hukum syar'i melalui dalil syar'i yang sebelumnya. Oleh karena itu, menurut bahasa *ushuliyyin*, naskh adalah *raf' u al-ḥukmi al-syar'i bi dalīlin syar'iyyin al-sābiq*.¹⁷²

Saat ini, lembaga keagamaan menjadi sumber utama sebagian besar penafsiran agama yang ada di masyarakat. Selain itu, penafsiran agama saat ini sangat terfokus pada pemahaman agama yang legal-formal dan vertikal. Hal ini menunjukkan bahwa ilmu agama yang dipupuk bersifat doktriner, dogmatis, ritualistik, dan dikaitkan dengan kesadaran *ukhrawi* (ketuhanan). Namun, karena berbagai alasan yang dipaksakan, pandangan lain yang dieksekusi dengan cara yang berani dan kreatif seringkali ditolak. Kenyataannya, realitas penafsiran agama harus diselidiki dari berbagai sudut pandang, bukan hanya dari satu sudut pandang.¹⁷³

Khususnya di bidang hukum, dimana masyarakat akan menghadapi permasalahan hukum yang semakin kompleks seiring dengan kemajuan dunia dengan berbagai kemajuan di sektor lainnya. Para sarjana hukum Islam percaya bahwa mengikuti filosofi mazhab hukum tunggal tidak lagi memadai karena umat Islam memasuki dunia kontemporer pada saat yang sama ketika muncul isu-isu baru yang disebabkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi.

Akibatnya, mereka kemudian menggunakan *takhayyur* untuk menyelesaikan suatu permasalahan hukum yang mereka hadapi,

¹⁷² Agus Effendi, *Kontroversi Seputar Naskh, dalam May Rachmawati dan Yudhei R Haryono* (Ed). al-Qur'an, Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan, Jakarta: Gugus Press, 2002), 344.

¹⁷³ Ahmad Fuad Fanani. *Islam Mazhab Kritis, Mengagas Keberagamaan Liberatif* (Jakarta: Kompas, 2003), 98.

yaitu proses memilih sudut pandang akademisi dari berbagai aliran pemikiran untuk menentukan solusi yang paling sesuai dengan situasi saat ini. Langkah pertama yang dilakukan umat Islam untuk melepaskan diri dari masa jumud dan aliran fanatik yang mereka alami selama kurang lebih delapan setengah abad (dari pertengahan abad ke-4 H hingga akhir abad ke-13 H) adalah *takhayyur*, bukan *ijtihad*.¹⁷⁴

Meskipun prinsip *takhayyur* dan variasinya, seperti kuasi *ijtihad*, berupaya menciptakan hukum guna memenuhi tuntutan dunia modern, prinsip-prinsip tersebut tidak memiliki metodologi yang sistematis dan terintegrasi, yang sering kali mengarah pada kekeliruan logika dan munculnya oportunisme, perbaikan jangka pendek terhadap permasalahan yang dibutuhkan masyarakat. Wael B. Hallaq mengatakan bahwa konsep kuasi *ijtihad* dan *takhayyur* mempunyai kelemahan metodologis yang signifikan.¹⁷⁵

Baru pada masa Muhammad Abduh (w. 1905 M) para ulama dan ulama modern mulai memberikan metode yang berbeda dengan ulama klasik. Tawaran metodologis baru yang berupaya mengkaji hukum Islam dari akarnya (al-Qur'an dan Sunnah) dan memodifikasinya agar sesuai dengan dinamika kemajuan masa, dan Abduh kini muncul sebagai pemikir yang liberal dan logis.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Agus Moh. Najib. *Kecenderungan 'Irfani dalam Hukum Islam, Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha*” dalam Amin Abdullah (ed). *Antologi Study Islam, Teori dan Metodologi*. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 313.

¹⁷⁵ Ibid

¹⁷⁶ Para ulama masa kini menekankan bahwa membedah gagasan *nasikh-mansukh* dapat membawa pada terwujudnya hukum Islam. Mahmud Muhammad Thaha, bagaimanapun, tidak setuju bahwa Nasakh adalah pencabutan hukum secara menyeluruh dan tidak dapat diubah. Menurutnya, *Nasakh* hanyalah pencabutan hukum yang bersifat sementara dan terbatas, sehingga memungkinkan ayat-ayat Makiyyah universal yang dihilangkan oleh ayat-ayat Madaniyyah khusus pada abad ke-7 berpotensi diterapkan kembali pada abad ke-20. Lihat : Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Cet. 2 (Yogyakarta: LKiS, 1997), 103 – 104.

Menurut Hallaq, tawaran metodologi baru ini tidak seperti metodologi ulama klasik yang terlalu mencurahkan perhatian pada interpretasi literal terhadap al-Qur'an dan Sunnah. Metodologi baru tersebut, terutama dari kelompok Liberalisme Religijs (*Religious Liberalism*)¹⁷⁷ yang menekankan pada hubungan dialektis antara perintah-perintah teks wahyu dan masyarakat modern, tidak disusun melalui interpretasi literalis, tetapi melalui interpretasi terhadap substansi dan pesan universal yang dikandung oleh teks (wahyu).

Sebagian besar ulama berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun terlebih dahulu merupakan ayat-ayat Makiyyah, sedangkan ayat-ayat yang turun kemudian dapat digolongkan sebagai ayat-ayat Madaniyyah. Apabila ketentuan hukum ayat Madaniyyah dan ayat Makiyyah bertentangan, maka ketentuan hukum ayat Madaniyyah harus diikuti atau diterapkan, sesuai dengan pemahaman konseptual teks di atas. Secara mayoritas, ulama menyetujui ketentuan-ketentuan tersebut.¹⁷⁸

Di sisi lain, Mahmud Muhammad Taha menciptakan teori baru tentang naskh yang berbeda dengan konsep naskh yang selama ini berkembang bahkan bertentangan dengan pemahaman sebagian besar ulama. Menurut Taha, Naskh merupakan proses mengganti atau menunda sebuah hukum atau ayat yang muncul belakangan dengan ayat atau ketentuan hukum yang datang sebelumnya.¹⁷⁹

Menurut Taha, naskh adalah penggantian atau penundaan keabsahan ayat Madaniyyah dengan ayat Makiyyah jika berbicara tentang pembagian wahyu ayat al-Qur'an menjadi ayat atau surat Makiyyah dan ayat atau surat Madaniyyah. Artinya ketentuan hukum yang terdapat dalam ayat Makiyyah harus diikuti dan

¹⁷⁷ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 207.

¹⁷⁸ Aṣ-Ṣalīh, *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'an*, Cet. IX, 261.

¹⁷⁹ Taha, *Ar-Risālah aṣ-Saniyyah min al-Islam*, 9-10.

dijunjung tinggi apabila terjadi pertentangan antara ketentuan hukum tersebut dengan syarat hukum yang terdapat dalam ayat Madaniyyah.¹⁸⁰

Penghapusan atau penggantian teks ini, menurut Taha, merupakan contoh nyata Evolusi Syariah yang ia definisikan sebagai pergeseran dari satu teks al-Qur'an ke teks al-Qur'an lainnya, dari teks yang sejalan dengan kehidupan dan peradaban umat Islam pada abad ketujuh dan telah dipraktikkan hingga teks yang dianggap terlalu canggih pada saat itu dan akibatnya tertahan keabsahannya.¹⁸¹ Bahkan, ide atau teori yang melatarbelakangi naskh Taha juga mengacu atau bergantung pada ayat al-Qur'an yang digunakan ulama lain, khususnya QS. al-Baqarah [2]: 106. Namun Muhammad Taha mempunyai penafsiran yang berbeda terhadap teks tersebut. Ketika Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah : 106:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

Artinya : Kami akan selalu membawakan ayat yang lebih baik atau lebih tepat setiap kali kami menunda suatu bagian tertentu.¹⁸²

Kalimat *مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ* menurut Taha, istilah tersebut merujuk pada penundaan atau pengunduran, sedangkan lafadz lainnya yaitu *أَوْ نُنسِهَا* memiliki arti menunda tindakan atau pelaksanaannya. Sedangkan lafadz *نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا* diartikan oleh Taha dengan ayat yang mempunyai arti lebih dekat dengan yang difahami masyarakat dan lebih sesuai pada masa mereka daripada

¹⁸⁰ Ibid

¹⁸¹ Taha, *Syari'ah Demokratik*, 22.

¹⁸² Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 17.

ayat yang ditunda, dan kata *أَوْ مِثْلَهَا* memiliki arti mengembalikan kembali ayat yang sama (ayat yang ditangguhkan) jika sudah waktunya untuk diterapkan.¹⁸³

Taha sampai pada kesimpulan bahwa syarat atau kesesuaian waktu mempunyai hubungan langsung dengan penundaan ayat. Sampai tiba saat yang tepat bagi penerapan ayat-ayat yang ditangguhkan itu, maka keabsahannya ditangguhkan. Oleh karena itu, ayat-ayat yang ditunda akan menjadi relevan, dapat diterapkan, dan dapat diterapkan ketika saatnya tiba, sedangkan ayat-ayat yang telah dipraktikkan akan ditangguhkan.¹⁸⁴

Satu-satunya pertanyaan adalah kapan sebaiknya ayat-ayat yang tertunda itu digunakan? Dalam hal ini, Taha dengan jelas menyatakan bahwa ayat-ayat yang tertunda seharusnya mulai berlaku pada abad ke-20 Masehi. karena orang-orang telah mencapai kedewasaan dan mencapai keunggulan intelektual pada saat ini. Oleh karena itu, ayat Makiyah yang menyampaikan cita-cita universal dan esensial lebih cocok untuk abad ke-20, yang menandai dimulainya era modern-kontemporer. Bagian-bagian Madaniyah yang khusus dan sering kali bersifat diskriminatif saat ini tidak layak untuk diterapkan. Peralihan dari ayat Madaniyah yang sebelumnya digunakan ke ayat Makiyah ini disebut Taha sebagai Evolusi Syariah.¹⁸⁵

Pembelaan dan keputusan Taha untuk menerapkan ayat-ayat Makiyyah di era modern dibandingkan dengan ayat-ayat Madaniyyah jelas mempunyai argumennya sendiri. Maka dari itu, sangat urgent untuk menguraikan pandangan Taha mengenai makna dari kedua kategori ayat di atas. Taha mengklaim bahwa masyarakat

¹⁸³ Ibid

¹⁸⁴ Ibid

¹⁸⁵ Ibid, 22-23

Arab sangat menolak pesan Islam yang universal dan mendasar dari Nabi yang terkandung dalam ayat-ayat Makiyyah. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Arab belum siap menerapkan ayat-ayat universal. Maka terlihat jelas bawa ayat-ayat Madaniyyah yang lebih realistis.

Dengan demikian pesan-pesan dasar Islam yang mayoritas diturunkan di Makkah dan pada realitanya secara keseluruhan, dianggap belum cocok untuk dipraktikan di masyarakat abad VII Hijriah, ditunda penerapannya dan digantikan dengan ayat-ayat praksis yang diwahyukan serta digunakan pada periode Madinah. Namun, Taha percaya bahwasannya ayat-ayat Makiyyah yang belum dilaksanakan itu akan tetap sebagai sumber hukum dan juga sebagai dasar ajaran Islam. Pelaksanaannya hanya ditunda untuk menanti waktu yang lebih sesuai di masa mendatang.¹⁸⁶

Taha memaparkan bukti sejarah ajaran nabi dan mengutip sejumlah ayat Makiyyah dan Madaniyyah untuk mendukung klaimnya tentang hikmah universal dan esensial dari ayat-ayat periode Makkah. Taha mengklaim bahwa sepanjang periode tiga belas tahun (610–622 M), Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk menyebarkan Islam secara damai di lingkungan Makkah sejalan dengan gagasan kebebasan memilih, termasuk pilihan agama seseorang. Hal ini ditunjukkan dalam QS. surat al-Kahfi ayat 29 dan surat an-Nahl ayat 125 Al-Qur'an.

Muhammad Taha mengklaim bahwa beberapa ayat Makiyyah lainnya juga merujuk pada Nabi Muhammad SAW dan mengandung isi dan pesan yang hampir sama dengan dua ayat di atas, yaitu ajakan untuk menerima keimanan Allah dengan cara yang baik dan bebas dari paksaan. Menurut Muhammad Taha, isi teks

¹⁸⁶ Ibid, 103-104.

masa Makiyyah menonjolkan prinsip kesetaraan, keadilan, dan penghormatan terhadap semua orang. Oleh karena itu, kata atau frasa "Wahai anak Adam" atau "Wahai manusia" hampir selalu digunakan dalam ayat-ayat Makiyyah untuk menyapa dan menyeru umat manusia. Selain itu, semua orang selalu disapa dengan bahasa yang sopan dan sopan, tanpa membedakan jenis kelamin, ras, warna kulit, agama atau kepercayaan.

Misalnya QS. al-Isra [17]: 70 mengatakan: “Ya, Kami telah meninggikan keturunan Adam, mengangkat mereka di darat dan di air, memberi mereka kesempatan untuk mengalami keajaiban-keajaiban, dan memberi mereka kemaslahatan yang sempurna atas sebagian besar makhluk yang Kami hasilkan.” QS. al-Hujurat [49]:13 Hai manusia, sesungguhnya Kami telah membentuk kamu dari seorang laki-laki dan seorang istri, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal satu sama lain, menunjukkan rasa hormat yang sama terhadap seluruh umat manusia. Sesungguhnya orang yang paling bertaqwa di antara kalian jugalah yang paling mulia di hadapan Allah.¹⁸⁷

Nampaknya masyarakat Mekah bereaksi keras terhadap ajaran Nabi yang bersifat universal dan mendasar yang disampaikan dengan sopan. Mereka bahkan berencana membunuh dan menyiksa Nabi dan para pengikutnya. Akibatnya Nabi dan para sahabat terpaksa pindah dari Mekah ke Madinah pada tahun 622 M. Nabi dan para sahabat mendirikan masyarakat otonom di kota baru ini dengan bantuan dan dukungan dari suku asli Madinah. Allah kemudian menurunkan ayat-ayat-Nya yang khusus, yang berbicara tentang hak komunitas Muslim untuk menggunakan kekerasan untuk melindungi nilai-nilai dan harga diri mereka, khususnya ketika menghadapi orang-orang kafir.¹⁸⁸

Ayat-ayat Madaniyyah membedakan antara Muslim dan non-Muslim, serta antara laki-laki dan perempuan, dalam hal kedudukan

¹⁸⁷ Ibid, 106

¹⁸⁸ Ibid

hukum dan haknya di hadapan hukum, di samping kekuasaan untuk membela diri dari pelecehan dan serangan musuh dengan menggunakan cara-cara kekerasan. Menurut Taha, seluruh ayat (serta hadis nabi) yang menjadi landasan prasangka terhadap perempuan dan non-Muslim adalah ayat Madaniyyah bukan ayat Makiyyah (QS. an-Nisa [4]: 34, misalnya). QS. an-Nisa [4]: 34, misalnya, sering kali digunakan untuk merendahkan perempuan dan menundukkan mereka di bawah laki-laki.¹⁸⁹

Banyak mufassir dan fuqaha yang kemudian mengecualikan perempuan dari peran publik yang melibatkan pelaksanaan otoritas atau kekuasaan sebagai akibat dari ayat ini. Taha menilai ayat-ayat Madaniyyah sudah tidak dapat diterapkan atau bahkan relevan lagi dalam konteks peradaban masa kini. Oleh karena itu Taha menghimbau seluruh umat Islam untuk beralih dari ayat Madaniyyah yang cenderung spesifik dan diskriminatif ke ayat Makiyyah yang lebih demokratis dan adil serta mengandung prinsip universal dan fundamental. Oleh karena itu, penolakan Taha terhadap beberapa ketentuan hukum yang telah lama dianggap sebagai ketentuan ilahi (Allah) bukanlah hal yang mengejutkan.

Misalnya, ia menentang gagasan bahwa masyarakat terbagi menjadi dua kelompok: masyarakat kelas satu, yang mengacu pada komunitas Muslim dan memberikan semua hak politik, dan masyarakat kelas dua, yang mengacu pada populasi non-Muslim dan hanya memberikan setengah dari hak istimewa masyarakat kelas satu. Selain itu, ia menentang kesenjangan hukum antara komunitas Muslim dan non-Muslim, khususnya perbedaan antara hak yang dimiliki Muslim dan non-Muslim dan tanggung jawab yang harus mereka penuhi. Selain keprihatinan yang disebutkan di atas, Taha menentang kesenjangan gender dalam kewajiban, hak, dan derajat di

¹⁸⁹ Ibid. 107

bidang hukum privat (seperti warisan dan poligami) dan hukum publik (seperti jabatan publik dan saksi).

Perspektif Taha, walaupun ada ayat-ayat dalam al-Qur'an atau hadis yang tampak memberi dukungan perbedaan antara orang Muslim dan non-Muslim serta antara pria dan wanita, ayat-ayat tersebut pasti termasuk dalam kategori ayat-ayat Madaniyyah. Ayat-ayat ini relevan untuk diterapkan di dalam konteks masyarakat yang ada di masa lalu. Di era masyarakat kontemporer, bentuk perbedaan semacam itu tentunya tidak lagi sesuai, tidak hanya kontra dengan hak asasi manusia, akan tetapi juga karena bertolak belakang dengan prinsip-prinsip dasar dan universal yang terkandung dalam ajaran Islam.¹⁹⁰

2. Muḥammad Syaḥrūr

a. Biografi

Muḥammad Syaḥrūr adalah sosok cendekiawan Muslim yang sangat mengundang perdebatan. Ia lahir pada tanggal 11 April 1938 di kota Damaskus. Ia berasal dari latar belakang keluarga biasa, dengan ayah yang bernama Daib bin Daib dan ibu bernama Shadiqah binti Shalih Falyun.¹⁹¹ Syaḥrūr merupakan putra bungsu dari seorang tukang celup. Dia mempunyai lima putra, yaitu: Tariq, al-Lais, Basul, Masul, dan Rima, hasil dari ikatan pernikahannya dengan seorang perempuan bernama Azizah.¹⁹² Syaḥrūr memulai perjalanan akademiknya dengan menjalani sekolah dasar dan menengah di kota tempat ia dilahirkan, di institusi Abd al-Rahman al-Kawakibi, dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 1957. Pada

¹⁹⁰ ibid

¹⁹¹ Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), 43.

¹⁹² Ibid. ,44.

tahun yang sama, dia juga mendapatkan beasiswa dari pemerintah untuk melanjutkan studi di bidang teknik di Moskow.¹⁹³

Di tahun 1964, Syahrūr menerima gelar diploma pada bidang teknik sipil. Ia kemudian pulang ke tanah kelahirannya untuk melanjutkan langkah karirnya di Damaskus. Jarak satu tahun setelah menyelesaikan studinya, yaitu pada tahun 1965, ia berhasil mendapatkan posisi sebagai dosen di Universitas Damaskus berkat ijazah yang dimilikinya. Pada tahun 1967, ia sebenarnya berkeinginan untuk meneruskan penelitiannya di Imperial College London. Namun, keinginannya harus ditunda karena perang Juni yang terjadi antara Syria dan Israel, yang mengakibatkan terputusnya hubungan diplomatik antara Inggris dan Syria pada saat itu.

Setelah mimpinya gagal, Universitas Damaskus mengirimnya ke Universitas Nasional Irlandia, University College Dublin di Republik Irlandia untuk mengejar gelar master dan doctoral di bidang teknik sipil, dengan fokus pada mekanika tanah dan teknik bangunan, yang merupakan bidang studi sebelumnya. Pada tahun 1969, ia memperoleh gelar master di bidang teknik bangunan dan mekanika tanah. Sementara itu, ia memperoleh gelar PhD pada tahun 1972.

Di sebuah universitas Irlandia, ia memperoleh kedua gelar akademisnya. Ia kemudian kembali ke negaranya dan mengambil posisi di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.¹⁹⁴ Syahrūr

¹⁹³ Syahrūr mulai mempelajari teori dan praktik Marxis di kota ini, antara lain materialisme dialektis, materialisme sejarah, dan tradisi Formalisme Rusia yang berakar pada Strukturalisme Linguistik. Ia mengakui bahwa gagasan Alfred North Whitehead dan Friedrich Hegel juga berdampak pada dirinya di Moskow. Pada tahun 1964, Syahrūr sendiri memperoleh ijazah di bidang ini. Lihat Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Hermeneutika al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 313.

¹⁹⁴ Awal perjalanan Syahrūr sebagai pengajar terjadi selaras dengan periode masa pencarian identitas masyarakat Suriah setelah bertahun-tahun berada di bawah kendali penjajahan Prancis. Pada kenyataannya, banyak masyarakat Timur Tengah juga mengalami pencarian identitas yang sama. Untuk memerangi penjajahan Barat di Timur Tengah, identitas politik dan komunal dunia

dalam tahun ini juga secara resmi dijadikan pengajar di Fakultas Teknik Sipil (*Kulliyyāt al-Handasah al-Madaniyyah*) Universitas Damaskus untuk pelajaran Mekanika Pertanian dan Geologi (*Mekanika al-Turbah wa al-Mansya'at al-Arḍiyyah*).¹⁹⁵

Walaupun Syaḥrūr mempunyai *background* teknik,¹⁹⁶ dia juga merupakan seorang pengamat isu-isu yang muncul pada masa itu, terutama dalam wacana keislaman. Fokus perhatian tersebut tercermin dalam karya tulisnya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aṣṣirah*. Buku ini adalah karya debutnya sekaligus menjadi penyemangat untuk mengungkapkan idenya dalam karya-karya lain. disisi lain, buku ini secara substansial juga telah membantu menjadikan namanya melesat dalam dunia pemikiran Islam. Secara umum, buah pemikiran Syaḥrūr terbagi menjadi dua bagian besar, yaitu : pertama, bidang teknik, *al-Handasah al-Asāsāt*

Arab harus direvitalisasi. Secara umum, pencarian jati diri dilandasi oleh tiga aliran pemikiran: pertama, pemikiran berbasis kedaerahan, yang pada akhirnya melahirkan konsep nasionalisme kedaerahan. Thaha Husein (1889-1973) dan Anton Sa'adah (1904-1949) mempelopori cara berpikir ini. Kedua, mazhab identitas Arab (Arabisme) yang dipelopori oleh Sati al-Husri (1880-1968). Ketiga, dua orang Syi'ah Druze dari Lebanon, Rasyid Ridha (1865-1935) dan Amir Syakib Arsalan (1869-1946), merupakan orang pertama yang mengembangkan gagasan berbasis Islam. Pertentangan ketiga gagasan tersebut berlangsung cukup lama dan cukup intens sehingga mempengaruhi cara berpikir Syahrur seiring bertambahnya usia. Selain itu, menurutnya mazhab pertama hanya memusatkan perhatian pada proses yang telah dilalui oleh orang-orang Barat dan mengabaikan proses sejarah yang dilakukan oleh masyarakat Arab. Lihat juga Muhyar Fanani, *Fikih Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKIS, 2010), 33.

¹⁹⁵ Selain jadwalnya yang padat sebagai profesor, ia dan beberapa rekan fakultasnya mendirikan Biro Konsultasi Teknis (*Dār al-Istisyārat al-Handasiyyah*) pada tahun 1972. Sejak Syaḥrūr berkesempatan melakukan perjalanan ke Arab Saudi pada tahun 1982–1983 untuk bekerja sebagai ahli di al-Saud Consult, tampaknya prestasi dan daya ciptanya semakin meningkatkan kepercayaan Universitas terhadapnya. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aṣṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī, 1990), 823.

¹⁹⁶ Pendidikan keilmuan Muhammad Syahrur ternyata membawa dampak yang signifikan sehingga menyebabkan ia selalu menjunjung tinggi sifat-sifat faktual, logis, dan ilmiah. Secara sederhana, pendekatan Muhammad Syahrur yang disebutnya sebagai teknik ilmiah sejarah penelitian bahasa adalah analisis linguistik yang memasukkan kata-kata dalam suatu teks dan struktur bahasa. bahwa menentukan makna suatu kata melibatkan pemeriksaan hubungannya dengan kata lain yang memiliki makna serupa atau berlawanan. Tidak ada sinonim untuk kata tersebut (*murādīf*). Setiap kata memiliki arti yang berbeda, dan beberapa kata bahkan mungkin memiliki banyak arti. Konteks logis suatu kata dalam sebuah kalimat sangat penting dalam menentukan makna akuratnya. Dengan kata lain, makna sebuah kata selalu dipengaruhi oleh hubungan liniernya dengan kata-kata di sekitarnya. Lihat : Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'aṣṣirah*, 196.

(tiga jilid) dan *al-Handasah al-Turabiyyah* (satu jilid). Kedua, dalam bidang keislaman *Dirāsat Islāmiyyah* yang semuanya diterbitkan oleh *al-Ahālī al-Ṭaba'at wa al-Nasyr wa al-Tauzi* di Damaskus.¹⁹⁷

b. Karir Intelektual

Syaḥrūr merupakan seorang ulama Islam yang memiliki pengetahuan luas di bidang yang dipelajarinya. Mengajar kelas mekanika tanah di Fakultas Teknik Universitas Damaskus dari tahun 1964 hingga 1968 menandai awal karir ilmiahnya. Ia menyelesaikan program pascasarjana di Irlandia dari tahun 1968 hingga 1972. Dari tahun 1972 hingga 1999, ia bekerja di Fakultas Teknik universitas yang sama sebagai profesor mekanika tanah dan teknik konstruksi. Ia juga diidentifikasi sebagai konsultan senior untuk Asosiasi Insinyur yang berbasis di Damaskus dari tahun 1972 hingga 2000.¹⁹⁸

Syaḥrūr mahir berbahasa Arab dan Inggris,¹⁹⁹ selain itu ia juga fasih berbahasa Rusia. Dia adalah seorang pemikir yang memiliki kedalaman pemikiran karena dia dapat berkomunikasi dalam tiga bahasa. Selain itu, kemampuannya dalam menguasai tiga bahasa secara efektif membuatnya mampu berpartisipasi di kancah global. Hal ini terlihat dari seringnya ia diundang menjadi pembicara di pertemuan-pertemuan internasional, seperti *Middle East Studies Association* (MESA) pada tahun 1998. Syaḥrūr belajar sendiri di

¹⁹⁷ Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran al-Qur'an" dalam Studi al-Qur-aan Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 133.

¹⁹⁸ Selain itu, Syahrur juga merupakan seorang profesional yang sukses. Sepanjang karir profesionalnya, ia telah melakukan ujian mekanika tanah di lebih dari 400 proyek di Suriah. Selain mengawasi pembangunan empat fasilitas olahraga di kota Damaskus, pengawas kompleks bisnis Yalbougha di pusat kota itu juga terdaftar sebagai perancang bisnis di Medina, Arab Saudi. Syahrur melakukan perjalanan ke Arab Saudi pada tahun 1982–1983 untuk bekerja sebagai konsultan teknik pertahanan. Dia kemudian kembali ke Suriah dan, bersama teman-teman kuliahnya, memulai sebuah konsultan teknik. Selain mengajar di Universitas Damaskus, ia juga menjadi konsultan teknik di *Dār al-Isyārat al Handasiyah*, sebuah perusahaan konsultan yang ia dirikan di Damaskus. Ia juga aktif melanjutkan studi di bidang yurisprudensi dan filsafat.

¹⁹⁹ Kemahiran Syahrur dalam berbahasa Arab, Rusia, dan Inggris memperkuat ketekunannya di bidang Islam. Syahrur memperoleh banyak ilmu tentang semantik Arab, filsafat humanis, dan filsafat bahasa, khususnya linguistik modern dengan modal tersebut.

bidang keislaman. Dia tidak memiliki sertifikat atau pelatihan resmi dalam ilmu-ilmu Islam. Inilah yang kemudian menjadi bahan kritikan kepadanya.

Karena kurangnya pendidikan formal dalam kajian Islam, ia sering menjadi sasaran kritikan hebat dari rival-rival intelektualnya. Syaḥrūr dianggap sebagai ulama yang tidak mampu membahas agama. Pada akhirnya, reputasi buruk ini menghalanginya untuk mendapat kesempatan berbicara di depan umum. Ia hampir tidak pernah diundang untuk berbicara di mimbar keagamaan, berkhotbah di masjid, atau tampil di acara televisi atau publikasi Islam. Alhasil, Syaḥrūr hanya punya dua pilihan, menerbitkan buku untuk menyebarkan keyakinannya atau hanya menanggapi kritik dari lawan-lawan intelektualnya.²⁰⁰

Syaḥrūr termasuk kategori intelektual yang teguh pendirian. Terbukti, ia tidak pernah goyah sedikit pun dalam membangun landasan keyakinannya, bahkan ketika ia semakin sering mengalami serangan membabi buta yang dilakukan oleh para pemimpin agama dan ulama. Ia disebut kafir, setan, murtad, zindiq, komunis, dan pendiri agama baru dan beberapa anggapan minus lainnya.²⁰¹ Ia juga dituduh mata-mata Barat, dan musuh Islam. Karena teror tersebut, karya Syaḥrūr resmi dilarang di sejumlah negara Timur Tengah, antara lain Arab Saudi, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab.

Syaḥrūr terpaksa berjuang sendirian demi ide progresifnya. Sebab, pandangan liberalnya tidak didukung oleh jaringan akademis atau nonakademik mana pun. Pada kenyataannya, ia hanya mendapat

²⁰⁰ Fanani, *Fikih Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, 33-34.

²⁰¹ Tudingan yang merugikan ini diungkapkan oleh Yusuf al-Qardhawi pada siaran televisi *as Syar'iyyah wa al-Hayat*, pada 25 Juni 2001 melalui saluran satelit al-Jazirah. Lihat Chritsman, *Bentuk teks (wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) berubah: Tekstu alitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitab wa al-Qur'an*, dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 19.

dukungan dari pemerintah Suriah akan tetapi tidak resmi, yang tidak ingin kasus Nashr Hamid Abu Zaid terulang kembali, dan dukungan dari segelintir orang saja. Beliau adalah salah satu intelektual Islam modern yang patut mendapat perhatian serius di dunia Islam saat ini karena keyakinannya yang liberal, kritis, dan inovatif. Memang, karakter Syaḥrūr sebanding dengan al-Jabiri (Maroko), Nashr Hamid Abu Zaid, dan Faraj Faudah (semuanya dari Mesir), menurut Clark.²⁰²

c. Geneologi Pemikiran

Tidak ada pemikiran intelektual atau filosofis yang dapat diisolasi dari berbagai peristiwa sejarah atau konteks sosiokultural yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebagai respon dan dialektika berpikir terhadap berbagai fenomena yang muncul di masyarakat, maka suatu aktivitas intelektual atau konstruksi pemikiran yang muncul mempunyai interaksi yang positif dan bermakna dengan realitas sosial.

Fenomena masyarakat Islam yang terjebak dalam pemikiran beku dan maraknya aktivitas *taqlid* (meniru) dalam menyikapi teks-teks agama juga tak lepas dari Muḥammad Syaḥrūr yang melahirkan sejumlah gagasan kreatif dan kontroversial. Keadaan umum masyarakat Islam di Timur Tengah, khususnya di Suriah, tempat Syaḥrūr mengukir sejarah, terpecah antara pola pikir modern (*al-Ḥadaśah*) yang lebih kondusif bagi sekularisasi, dan pola pikir tradisional (*al-Turāṣ*).²⁰³

Bangsa Arab mulai terbentuk sebagai bangsa baru pada abad ke-20 yang dipimpin oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Lima puluh tahun kemudian, pada tahun 1945, gerakan

²⁰² Fanani, *Fikih Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, 36.

²⁰³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Kontemporer Muhammad Syahrur* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2007), 142.

Nasserisme mulai berkembang yang dipimpin oleh Jamal Abdel Nasser (w. 1970). Menemukan metode dan strategi untuk meningkatkan kehidupan dan kedudukan mereka di dunia dan masa kini yang sama sekali berbeda dengan dunia dan masa lalu, yang merupakan salah satu tujuan yang diproyeksikan oleh gerakan ini.²⁰⁴

Kampanye tipe di atas, menurut Syaḥrūr, dikelompokkan sebagai gerakan yang mendukung modernitas²⁰⁵ yang mana ini adalah kebalikan dari gerakan yang kedua yaitu gerakan konvensional atau tradisional.²⁰⁶ Tanpa berpijak pada realitas, gerakan kedua ini tidak bisa beradaptasi dengan laju zaman untuk mencari identitas diri dalam ruang hampa. Lebih jauh lagi, gambaran ini berupaya untuk mengangkat ortodoksi sebagai satu-satunya solusi, sehingga menjadikannya tidak sesuai dan tidak mampu memenuhi potensi cahaya dunia.

Keinginannya untuk membaca kembali al-Qur'an dengan model kekinian (*qira'ah mu'aṣirah*) sebagai respon terhadap pembacaan yang bersifat tirani atau hegemoni (*al-Qira'ah al-Mustabiddah*) antara lain bermula dari kenyataan bahwa, jika menggunakan kata-kata Nasr Hamid Abu Zaid, pemikiran Islam

²⁰⁴ Hassan Hanafi dan Muhammad Abed al-Jabiri, *Membunuh Setan Dunia Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog* terj. Umar Bukhary (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), 15. Lihat juga Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2010), 288-289.

²⁰⁵ Modernitas adalah hubungan antara individu dengan barang-barang fisik serta ide-ide terkini yang dihasilkan oleh manusia. Lihat : Muhamad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar hermeneutika Kontemporer* Terj. Sahiron Samsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 42.

²⁰⁶ Tradisional dapat dipahami sebagai suatu hasil dari dedikasi manusia dalam konteks sejarahnya. Muhamad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar hermeneutika Kontemporer* Terj. Sahiron Samsuddin, .44. Bandingkan dengan Muhammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh*, 79-82. Menurut Syaḥrūr, gerakan ketiga merupakan perpanjangan tangan dari gerakan Komunis-Marxis, yang disusul oleh gerakan nasionalis. Dua gerakan pertama disebut sebagai gerakan liberalis dan fundamentalis. Tak satu pun dari gerakan-gerakan ini menyajikan pemahaman syariah yang fundamental di masa depan atau visioner. Menurutnya, hal itu penting untuk pengembangan teologi Islam modern dan filsafat Islam Arab. Lebih lanjut lihat Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, 82-87.

selama ini lebih banyak diwarnai dengan pembacaan yang berulang-ulang (*al-Qira'ah al-Mukarrirah*) dibandingkan dengan pembacaan yang produktif (*qira'ah muntijah*). Oleh karena itu, cara kita memahami dan menyikapi dengan seimbang antara tradisi dan modernitas akan berpengaruh pada kecenderungan kita untuk menarik diri dari interaksi dengan dunia saat ini, yang bisa menyebabkan kita terasing dari kehidupan kita sendiri dan menjadikan agama tampak tidak relevan. Namun, hal ini tidak berarti kita harus mengabaikan warisan yang telah kita miliki sebagai ciri khas keislaman yang autentik dan berkarakter, sebab pada akhirnya, peradaban yang telah ada sebelumnya merupakan esensi dari identitas kita sebagai orang Islam.²⁰⁷

Syahrūr seperti halnya para pemikir Arab modern lainnya, melakukan kritik diri (*naqd al-dzati/dakhili*) menyusul kekalahan Arab atas Israel dengan mengevaluasi kembali bagaimana kita seharusnya memandang tradisi dan modernitas yang dipenuhi. Selain gerakan, Syahrūr melontarkan beberapa pemikiran, seperti menafsirkan kembali al-Qur'an. Meski memiliki latar belakang akademis teknik, Syahrūr merupakan seorang pemikir Islam masa kini yang tampak aktif dalam komunitas keagamaan. Kajian al-Qur'an, bahasa Arab, filsafat humanis (*al-falsafah al-hada'sah*), filsafat bahasa, khususnya linguistik modern, semantik, dan bidang keilmuan lainnya termasuk di antara tema yang ia tekuni.²⁰⁸

Walaupun ia seorang ahli dalam disiplin ilmu teknik mekanika tanah dan geologi, ia juga memiliki hasrat yang besar untuk belajar dan sangat berminat dalam studi sosial seperti filsafat

²⁰⁷ Ibid., 289-290.

²⁰⁸ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2005), 166.

serta bahasa (linguistik).²⁰⁹ dan keislaman. Ja'far Dik al-Bab, rekan se profesinya di Universitas Damaskus, adalah salah satu orang yang memberikan pengaruh signifikan terhadap evolusi idenya. Selain itu, ia adalah pakar linguistik kontemporer.

d. Karya-karya

Latar belakang akademis Syaḥrūr merupakan salah satu ciri khasnya yang membedakannya dengan para intelektual Muslim liberal lainnya. Dia hampir tidak memiliki disiplin ilmu keIslaman formal. Sebaliknya, ia mengejar pengetahuan umum yang berpusat pada bidang teknik selama perjalanan intelektual formalnya. Hanya dari sekolah dasar sampai sekolah menengah atas, dia menerima pelajaran agama resmi. Namun Syaḥrūr tidak mengabaikan praktik-praktik Islam. Ia masih menyempatkan diri untuk berpikir dan melakukan penelitian di bidang Islam meskipun ia disibukkan sebagai profesional di bidang mekanika tanah dan teknik konstruksi.

Dengan menerbitkan beberapa karya seperti *al-Kitāb wa al-Qurʾān*, *Dirāsah Islāmiyah Muʾāṣirah*, *al-Islām wa al-Īmān*, dan *Nahw Uṣūl Jadidah*, Syaḥrūr menunjukkan refleksi kritisnya. Buku-buku ini diterbitkan oleh *al-Aḥālī Syria Publisher*, penerbit kurang bergengsi dan kurang terkenal yang sering menerbitkan gerakan sayap kiri, novel kontroversial, anti kemapanan, dan karya liberal

²⁰⁹ Muhammad Syahrur juga menggunakan metode filsafat linguistik ketika mengkaji ayat-ayat al-Qur'an. Setiap bagian diskusi dalam karyanya menunjukkan teknik linguistik ini. Di antara gagasan yang berkaitan dengan metodenya, yaitu upayanya untuk memperbaiki persepsi umum mengenai keunggulan bahasa Arab yang didasarkan pada teknik bahasa Abu Ali al-Farisiy, seperti yang dikemukakan oleh ibn Jinni dan Abd al-Qahir al-Jurjaniy, merupakan salah satu konsep kunci yang terkait dengan metodologinya. Menurut analisis Muhammad Syahrur terhadap praktik berbahasa ketiga kepribadian ini (*al-manhaj al-lughawiy*), terdapat kesalahpahaman yang tersebar luas bahwa keunikan bahasa Arab terletak pada banyaknya padanan kata (*taraduf*). Muhammad Syahrur berpendapat justru sebaliknya, yakni banyak makna dalam satu kata dalam bahasa tersebut. Muhammad Syahrur menggunakan cara-cara paradigmatis dan sintagmatis dalam mengemukakan pendapatnya, melakukan penelitian terhadap istilah-istilah penting yang terdapat dalam setiap topik perdebatan. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qurʾan*, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qurʾan Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 138.

lainnya. Selain menulis karya bertema keislaman, ia juga memastikan menghasilkan karya pada disiplin ilmu seperti teknik bangunan (*Handasat al-Asāsāt*) dan teknik pertanian (*Handasat atTurbah*) yang sebelumnya ia pelajari di jenjang formal. Namun, karya dalam disiplin ilmu teknis tidak lebih populer dibandingkan karya-karya Islaminya. Dia mungkin lebih terkenal sebagai seorang filsuf Islam daripada seorang insinyur.²¹⁰

Syaḥrūr menerima kritik keras dan tuduhan tidak menyenangkan dari ulama Islam lainnya setelah tulisan kontroversialnya diterbitkan. Dia tidak pernah berhenti bekerja dan mengungkapkan pikirannya meskipun banyak kecaman. Kata-kata motivas, *Sapere Audel* (berani berpikir sendiri), yang dipopulerkan oleh René Descartes dan dikaitkan dengan Immanuel Kant (1724–1804), tampaknya telah mempengaruhi dirinya. Syaḥrūr sebenarnya berani berpikir mandiri, dia menyerukan reformasi hukum Islam tanpa ragu-ragu. Syaḥrūr berjuang tanpa rasa takut untuk menegakkan Islam yang dinamis dan selalu sadar akan perkembangan zaman.²¹¹

Karya pertamanya dengan berjudul *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah*,²¹² lebih membahas tentang ide-ide yang benar-benar berbeda dalam kajian Islam. Dia menawarkan sesuatu yang benar-benar baru dan asing dalam karya ini. Beliau memperjelas pembedaan gagasan-gagasan yang terdapat dalam al-Qur'an yang sebelumnya dianggap sama oleh sebagian besar ulama. Ia

²¹⁰ Fanani, *Fikih Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, 37.

²¹¹ Ibid

²¹² Buku Syaḥrūr terjual ribuan eksemplar dan sukses menjadi *best seller*. Ada banyak cetakan buku ini. Buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1990 oleh penerbit al-Aḥālī yang berbasis di Damaskus, dan dicetak ulang pada tahun 1992. Kekhawatiran Syaḥrūr terhadap penyakit kronis yang sedang melanda dunia Islam dan dinamika pemikiran Islam mendorong gagasan yang disajikan dalam *al-Kitāb wa al-Qurʾān Qirāʾah Muʾāṣirah*. Eickelman mencatat bahwa, tidak termasuk buku-buku yang direproduksi secara tidak sah, buku ini telah terjual 13.000 eksemplar di Suriah, 3.000 eksemplar di Mesir, dan 10.000 eksemplar di Arab Saudi pada tahun 1993.

membedakan antara gagasan al-Kitab dan al-Qur'an, sebagaimana tercantum dalam judul karyanya. Selain itu, beliau membedakan antara *at-Tanzil al-Ḥakīm*, *Ummu al-Kitāb*, dan *az-Zikir*. Ia menegaskan bahwa masing-masing frasa ini memiliki arti yang berbeda dari yang lain. Dalam karyanya tersebut, ia juga mendirikan teori perbatasan (*Nazariyah al-Hudūd*), yang merupakan teori baru tentang *istinbath* hukum. Belum lagi, ia melihat contoh-contoh isu terkini yang menurutnya menarik, seperti warisan, pakaian perempuan, poligami, dan lain-lain.²¹³

Karya keduanya dengan judul : *Dirāṣah Islāmiyyah Mu'aṣirah fī ad Dawlah wa al-Mujtama'*, yang membahas point-point hasil penelitiannya rentang tahun 1990-1994. Buku ini memiliki tema yang diambil dari hasil penelitiannya. Halaman buku ini mencapai 375 yang mengulas mengenai pemahaman tentang keluarga, komunitas, nasionalisme, bangsa, revolusi, *freedom*, demokrasi, musyawarah, negara, totalitarianisme dan dampaknya, serta jihad. Karya ini disusun rentang tahun 1990 sampai 1994.²¹⁴ Dia juga membahas dalam karyanya argumen mengapa umat Islam merasa sulit untuk maju dan berkembang. Ia menegaskan bahwa kezaliman merupakan salah satu penyebabnya (*al-istibdād*). Umat Islam terus hidup di bawah rezim yang menindas yang menghambat kemajuan mereka. Dan tirani teologi adalah salah satunya.

Sikap pasrah bahwa usia, usaha, dan keberuntungan telah ditentukan sejak zaman azali dikenal dengan konsep tirani teologi.

²¹³ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah mu'aṣṣirah* (Damaskus: al-Ahaliy, t.t.), 453.

²¹⁴ Syahrur tetap berakar pada usulan metodologis buku pertamanya untuk memahami Al-Quran. Syahrūr juga membahas sejumlah sanggahan dan kritik terhadap buku pertamanya dalam buku ini, dengan menyoroti fakta bahwa epistemologinya berbeda dengan epistemologi para pencelanya. Tidak mengherankan jika hasil pemikiran dan penafsiran tidak akan pernah sama dengan hasil pemikiran mereka (para kritikus) mengingat adanya perbedaan mendasar ini. Lihat : Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 32-35.

Pemahaman seperti ini perlu ditolak, karena Allah telah menetapkan bahwa si kaya dan si miskin itu bertolak belakang, maka Dia tidak menetapkan bahwa seseorang menjadi miskin sejak azali. Sementara itu, status seseorang kaya atau miskin tidak ditentukan olehnya. Perbedaan antara si kaya dan si miskin adalah persoalan pilihan manusia yang ditentukan oleh usaha individu. Tirani pemikiran adalah salah satu hal yang menghalangi umat Islam untuk bergerak lebih dekat ke gerbang kemajuan.

Ia menyatakan bahwa fenomena *tafwīd al-ākhar* (menyerahkan diri kepada orang lain) dan gagasan *ad-dūniah* (rendah diri) dibandingkan dengan bangsa-bangsa Eropa merupakan manifestasi dan bentukan dari tirani berpikir tersebut. Oleh karena itu, menurut Syaḥrūr umat Islam telah terjebak dalam dua ikatan: ikatan yang lebih rendah di hadapan Barat dan negara-negara maju, dan ikatan yang lebih rendah di hadapan para intelektual klasik. Hal ini diakibatkan oleh subordinasi umat Islam terhadap Barat dan ulama klasik. Paradigma seperti ini patut ditinggalkan. Selain itu, penindasan ilmu pengetahuan, penindasan sosial, penindasan ekonomi-politik, dan lain-lain juga menjadi penghambat kemajuan Islam.²¹⁵

Buku ketiganya dengan judul *Al-Islām wa al-īmān: Manzūmah al Qiyām*²¹⁶ ialah produk kajian Syaḥrūr rentang tahun 1994-1996. Buku setebal 375 halaman ini mengeksplorasi ide-ide segar tentang Islam dan ajarannya, perilaku moral, sistem, etika, dan

²¹⁵ Muhammad Syahrur, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'ūshirah fi ad-Dawlah wa al Mujtama'*, edisi terjemah: *Tirani Islam; Genealogi Masyarakat dan Negara* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 233.

²¹⁶ Syaḥrūr juga berupaya mengulas bahkan merekonstruksi sejumlah elemen fundamental dan signifikan sistem keimanan Islam dalam buku ini. Dua konsep yang diteliti dalam esai ini adalah iman dan Islam. dalam upaya menggunakan metode tematik untuk menentukan kesimpulan. Syaḥrūr memulai dengan mengklasifikasikan teks-teks yang menggunakan kata Islam dan iman. Ia kemudian melakukan penyelidikan dengan perspektif linguistik. *Syaḥrūr* sampai pada kesimpulan yang sangat berbeda dengan apa yang dikemukakan para ulama terdahulu setelah menelusuri setiap ayat al-Qur'an yang membahas topik-topik tersebut di atas. Muḥammad Syaḥrūr, *al-Īman wa al-Islām Manḍumah al-Qiyām*, Format Pdf (Damaskus: al-Aḥāfī, 1996), 113.

politik. Ia membantah pandangan ulama dalam tulisannya bahwa Muhammad adalah asal mula dan akhir Islam. Memang benar, tegasnya, Islam dimulai pada zaman Nuh dan berakhir pada zaman Nabi Muhammad. Ia juga menyatakan dalam karyanya bahwa Islam selalu didahulukan sebelum iman. Umat Islam adalah orang-orang yang menganggap Muhammad adalah seorang rasul. Siapa pun yang menganut agama apa pun, beriman kepada Allah, aari akhir, dan mengerjakan amal shaleh dianggap beriman.²¹⁷

Sedangkan buku keempatnya, *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islām*,²¹⁸ Sesuai dengan yang tercantum dalam judulnya, tulisan ini lebih fokus membahas pendekatan teoritis yang baru dalam hukum Islam untuk menangani isu-isu yang dihadapi oleh fiqh. Buku setebal 383 halaman yang merupakan produk kajian Syaḥrūr pada tahun 1996 hingga 2000 ini memuat sejumlah topik fiqh terkini yang masih hangat diperbincangkan, antara lain warisan, wasiat, poligami, kewajiban keluarga, hingga pakaian wanita.

Buku kelima dengan judul : *Tajfif Manābi' al-Irḥāb*. Karya ini diterbitkan oleh *al-Aḥālī* di Damaskus tahun 2008. Syaḥrūr menulis buku ini setelah menyaksikan betapa besarnya kejahatan terhadap kemanusiaan dan kebrutalan yang dilakukan atas nama agama, hingga berujung pada peristiwa 11 September 2001 di Amerika Serikat. Setelah menelaah sejumlah ayat *al-Tanzīl*, ia menemukan tema yang berulang, kejadian tersebut lebih disebabkan

²¹⁷ Muhammad Syahrur, *Al-Islām wa al-Īmān: Manzhūmāt al-Qiyām*, Edisi terjemah: *Islam dan Iman; Aturan-aturan Pokok* (Yogyakarta: Jendela, 2002), 5.

²¹⁸ Karya ini berfungsi untuk melengkapi kelemahan yang ada pada ketiga karya Syaḥrūr sebelumnya. Secara spesifik, karya ini berisi cara interpretasi ayat-ayat ahkam yang termasuk dalam kategori *muhkam* atau yang dikenal sebagai Umm al-Kitab dalam al-Tanzil. Meskipun begitu, tidak semua ayat-ayat ahkam yang terdapat dalam *al-Tanzil* dibahas dan dianalisis. Analisis dalam buku ini, seperti yang dinyatakan di sampulnya, lebih fokus pada *fiqh al-mar'ah*, yaitu fiqh yang berkaitan dengan perempuan. Terdapat kesamaan tema antara buku ini dan buku pertamanya. Setidaknya terdapat tiga bab, yaitu wasiat, poligami, dan berpakaiaans, yang dianalisis ulang dalam buku ini, tetapi kali ini lebih tajam dan mendalam. Lihat : Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah li Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Aḥālī, 2000), 15.

oleh penafsiran teks yang terbatas dan bukan kesalahan dalam *al-Tanzīl*. Selain itu, ternyata karena tradisi yang sudah lama ada, Islam tidak bisa lepas dari konsep-konsep keras seperti perang, pembunuhan (*al-qatl*), syahid, dan syahadat yang menjamin langsung masuk surga.

Fiqh Islam yang secara konsisten membatasi kebebasan seseorang untuk menganut gagasan tertentu, memperburuk masalah ini. Lebih jauh lagi, hukum Islam bahkan memandang eksekusi terhadap orang murtad dan tunduk pada penguasa walaupun penguasa tersebut lalim sebagai tindakan *hisbah* atau ketaatan kepada Allah. Sejak berakhirnya Dinasti Bani Umayyah dan dimulainya Dinasti Abbasiyah, keadaan ini sudah ada.²¹⁹ Setelah memberikan kritik, Syahrūr kemudian meneruskan dengan menjelaskan interpretasi mengenai arti sesungguhnya dari ayat-ayat yang telah diartikan secara keliru itu.

e. Metodologi Hukum Muḥammad Syahrūr

Menurut Syahrūr, ijtihad hanya dapat dilakukan terhadap teks-teks al-Qur'an karena memungkinkan terciptanya fiqh dan filsafat Islam baru yang sesuai dengan realitas yang diperlukan. Ia tidak sependapat dengan pandangan bahwa ijtihad tidak boleh diterapkan pada suatu pokok bahasan yang disebutkan dalam kitab suci al-Qur'an dan Hadits. Seorang *musyarri* atau penentu keputusan hukum sebenarnya bisa mengambil keputusan sesuai dengan keinginannya apabila tidak ada teks al-Qur'an atau Hadits dalam suatu perkara.²²⁰ Sebab jika Allah memutuskan untuk menata suatu masalah, Dia tentu Dia sudah melaksanakannya. Pada realitanya Allah tidak melaksanakannya, dalam hal itu menunjukkan bahwa

²¹⁹ Muḥammad Syahrūr, *Tajfif Manābi' al-Irhāb* (Damaskus: al-Ahāfi, 2008), 19.

²²⁰ Syahrūr, *Nafwa Uṣūl*, 56.

Dia memberikan kesempatan kepada manusia untuk menentukan hukum mereka sendiri.²²¹

Wahyu terakhir yaitu Al-Qur'an *bersifat ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (selalu berlaku di setiap waktu dan tempat) dan menjadi rahmat bagi alam semesta dan petunjuk bagi seluruh umat manusia. Karena setiap generasi memiliki kebutuhan yang berbeda-beda dan tidak perlu adanya persamaan antara masa lalu dan masa kini, Syaḥrūr menggarisbawahi pentingnya penafsiran ulang teks Kitab Suci sesuai dengan kebutuhan dan situasi. Sebab, keakuratan ijtihad ditentukan oleh kesesuaiannya dengan kenyataan, tanpa harus disamakan dengan masa klasik.

Dalam menganalisis al-Qur'an di karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'aṣṣirah*, secara general dibuat berdasarkan teori-teori dari filosofi bahasa (linguistik). Ia pertama kali bertemu dengan Ja'far Dik al-Bab, yang kemudian memaparkan rumusan linguistik Abu 'Ali al-Farisi. Menurut Jakfar Dik Al Bab, penulis kata pengantar buku tersebut, Syaḥrūr terdorong untuk menciptakan metode ilmiah sejarah terhadap kajian linguistik melalui disertasinya yang berjudul *Ciri-ciri Struktur Bahasa Arab dari Perspektif Linguistik Modern*.²²² Basis dari metode ini ialah hasil sintetis dari pemikiran Aliran linguistik Abu Ali al-Farisi yang secara genaral memiliki ciri khas gabungan antara teori Ibnu Jinni dalam *Al-Khasais* dan Imam al-Jurjani dalam *Dala'il al-I'jaz*.²²³

Syaḥrūr sangat tertarik dengan ejaan kata, struktur, dan substruktur bahasa al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan

²²¹ Hallaq, *Membaca Teori Batas Muhammad Syahrur, dalam pengantar Muhammad Syahrur, Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dziki, 15.

²²² Muhammad Syahrur, *Tirani Islam : Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj. Syaifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul, Yogyakarta : LKIS, 2003, xiv. (Diterjemahkan dari buku aslinya yang berjudul *Dirasat al- Islamiyah Muashirah fi ad-Daulat wa al- Mujtama*).

²²³ Ibid, xiv-xx.

semantik ini. Ia lebih memperhatikan linguistik dan semantik al-Quran dibandingkan latar belakang sosio-politik teks suci tersebut. Syaḥrūr lebih tertarik membahas bagaimana kata dan frasa dirangkai dibandingkan melakukan penelitian mendalam tentang bagaimana struktur budaya Arab dalam kaitannya dengan al-Qur'an. Evaluasi semacam itu dianggap valid jika merujuk pada dua aspek berikut ini:

Pertama, Gagasan mengenai sinonimi (*al-taraduf*) dalam bahasa ditolak oleh Syaḥrūr. Menurut Syaḥrūr, sebuah kata tidak bisa disinonimkan dengan kata lain karena selalu mempunyai makna tertentu. Kata-kata mungkin mempunyai lebih dari satu makna atau hanya satu makna. Gagasan sinonimi akan memadatkan berbagai kata menjadi satu makna dan menghilangkan seluruh potensi semantiknya. Dalam tulisannya, Syaḥrūr senantiasa menggunakan tesis tentang tidak adanya sinonim.

Kedua, Mayoritas ulama ushul fiqh, baik klasik maupun modern, biasanya menganut gagasan *nasikh-mansukh* (pencabutan) dalam Islam, namun teori ditolak Syaḥrūr. Setiap bait atau kalimat, menurut Syaḥrūr, mempunyai tampilan dan wilayah ekspresi yang unik.²²⁴

Oleh karena itu, suatu ayat yang muncul dalam konteks keruangan tertentu dan dalam artikulasi kata-kata tertentu tidak dapat dengan mudah dihilangkan dan diubah oleh ayat lain yang muncul dalam konteks berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa sebuah puisi tidak pernah mengungkapkan kehendak ayat lain. Sebaliknya, ia selalu mengungkapkan maksud dan maknanya sendiri. Syaḥrūr dapat menunjukkan kepada khalayak bahwa tata bahasa mempunyai kekuatan untuk mengubah kata dan kalimat dalam al-Qur'an secara dinamis dengan menggunakan pendekatan semantik ini. Teori

²²⁴ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Pengantar, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet. Ke-2, (Yogyakarta : Elsaq Press, 2004), 1.

Batasan (*Nazariyyat al-ḥudūd*) muncul dari kepercayaan bahwasannya generasi tersebut adalah yang paling berwenang untuk memberikan tafsir terhadap *az-Zikr*,²²⁵ al-kitab dan al-Qur'an dibedakan secara jelas oleh Syaḥrūr.²²⁶ Judul buku terdiri dari dua istilah. Gagasan penting lainnya, seperti Muhammad sebagai Rasul dan Muhammad sebagai Nabi, juga dipengaruhi oleh kedua perbedaan ini.²²⁷

Sebagai seorang Nabi, dalam konteks kenabian, Muhammad mendapatkan wahyu berkaitan aspek-aspek agama dan sejenisnya. Dan sebagai seorang Rasul, yang terkait dengan tugas utusan, selain mendapat wahyu yang datang dalam perannya sebagai Nabi, beliau juga diberikan sebuah Kitab tentang pedoman hukum. Peran Muhammad sebagai seorang Nabi lebih berfokus pada aspek spiritual sementara peran sebagai Rasul memiliki dimensi legal yang berhubungan dengan ayat-ayat hukum. Wahyu yang diterima sebagai Nabi terdiri dari teks-teks yang bersifat multisastra dan dapat dijelaskan melalui berbagai sudut pandang. Bagian ini disebut oleh Syaḥrūr sebagai al-Quran.

Di pihak lain, meskipun salah satu kontennya terdapat unsur hukum yang jelas, pada aspek ini tetap melalui sebuah proses penggalan hukum berupa ijtihad. Dalam konteks ini, al-Quran

²²⁵ Syahrur menjelaskan *Az-Zikr* sebagai suatu cara berbahasa dalam keseluruhan al-Kitab, di mana pembacaannya dan pelafalan mengandung aspek ibadah meskipun tidak mengetahui isi yang terkandung, serta cara berbahasa ini bernuansa baru (muhdatsah). Lihat dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an*, 79- 83.

²²⁶ Syahrur menjelaskan al-Kitab sebagai sekumpulan dari tema-tema dan objek yang Allah wahyukan kepada Nabi Muhammad dalam bentuk teks dengan maknanya. Secara tekstual, al-Kitab mencakup semua ayat yang tersusun dalam mushaf dari al-Fatihah hingga Surat an-Nas. Sementara itu, al-Quran merupakan bagian dari mushaf yang mempunyai format mutlak dalam eksistensinya dan berada di luar batas pemahaman manusia. Untuk penjelasan lebih lanjut, silakan merujuk pada Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*. 66 – 79.

²²⁷ Wael B. Hallaq, *Membaca Teori Batas Muhammad Syahrur* dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam, dalam Pengantar*, 4.

dikenal dengan al-Kitab.²²⁸ Dalam hal ini Syahrūr membedakan dengan jelas antara tafsir dan ijtihad. Meskipun penafsiran mengacu pada perubahan makna teks yang tidak jelas, ijtihad adalah proses penggunaan terminologi hukum untuk menetapkan peraturan yang tepat dan sesuai pada waktu dan tempat yang tepat. Dalam hal ini, ada kemungkinan bahwa hal ini dapat menyebabkan hukum lain di tempat lain juga.²²⁹

Diantara sumbangsih pemikiran Syahrūr ialah ide mengenai batasan (*Nazariyyat al-ḥudūd*) yang dalam perspektif Wael B. Hallaq, mampu menawarkan solusi terhadap masalah epistemologi yang menghantui karya-karya para intelektual masa-masa sebelumnya.²³⁰ Syahrūr menggunakan istilah batas (*al-ḥudūd*) untuk menyebut batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar tetapi mengandung wilayah ijtihad yang elastis, fleksibel, dan dinamis. Syahrūr lebih lanjut menggarisbawahi bahwa ajaran Muhammad bersifat dinamis, selalu baru, dan global, dapat diterapkan di segala waktu dan tempat.

Kita tidak dapat memahami karakter penting ini tanpa terlebih dahulu memahami dua sifat fundamental unik yang menjadi landasan Islam secara keseluruhan. Kedua karakteristik ini adalah sifat yang bertentangan satu sama lain, yang membentuk ikatan dialektis di antara mereka sebagai akibat dari hubungan internal kehidupan manusia dalam bidang ekonomi, sosial, pengetahuan serta yang selalu menciptakan area-area baru dalam penentuan hukum, baik dalam aspek kualitas ataupun jumlah.

Dua sifat yang berlawanan tersebut adalah sifat fleksibel (*ḥanifiyyah*) yang meliputi dialektika pembentukan hukum dan

²²⁸ Ibid. 5

²²⁹ Syahrūr, *Al-Kitab wa al-Quran*, 37.

²³⁰ Wael B. Hallaq, *Membaca Teori Batas Muhammad Syahrūr*, 15-16.

perkembangannya, serta sifat lurus (*istiqamah*). Sulit untuk memahami konsep Islam dan signifikansinya bagi segala tempat dan maza di zaman modern tanpa kedua sifat ini.²³¹ Dari titik ini, Syahrūr mengembangkan inti gagasannya menjadi teori limit atau yang dikenal dengan teori batasan²³² yang dalam intinya individu bergerak sesuai dengan kelengkungan *hanifiyyah* dalam garis-garis komitmennya.²³³

Secara umum, teori Batas atau *ḥudūd*²³⁴ dapat dijelaskan dengan deskripsi berikut : Batasan terendah dan terbesar bagi seluruh tingkah laku manusia diatur oleh perintah Allah yang diwahyukan dalam al-Quran dan Sunnah. Ketentuan hukum minimum diwakili oleh batas terendah, dan ketentuan hukum maksimum diwakili oleh

²³¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, 22.

2

²³² Karya Muhammad Syahrur *al-Kitāb wa al-Qurʿān; Qirāʾah al-Muʿaṣṣirah* memasukkan gagasan *Hudud* sebagai bagian dari kontribusi aslinya. Teori batasan yang digunakan Syahrur untuk menjawab tantangan yang ada saat ini, khususnya yang berkaitan dengan hukum, akan dijelaskan pada bagian ini. Untuk memastikan al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual selama masih dalam batasan hukum Allah, Syahrur melakukan ijtihad dengan pendekatan teori batasan untuk menganalisis ayat-ayat hukum sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat saat ini. Dalam bidang penafsiran al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum, teori Hudud ini mempunyai peranan yang cukup besar. Pertama, teori ini memungkinkan Syahrur menjelaskan ayat-ayat hukum secara metodologis dan menerapkannya pada penafsiran dengan pendekatan matematis. Sebelumnya, ayat-ayat tersebut dianggap final tanpa pembahasan atau penafsiran alternatif lainnya, namun kini dapat ditafsirkan dengan cara baru. Kedua, sepanjang masih dalam batasan hukum Allah, maka penafsir yang menggunakan teori Hudud akan mampu menjaga kesucian teks tanpa kehilangan kemampuan berekspresi secara kreatif ketika melakukan ijtihad. Syahrur mengibaratkan kebebasan melakukan ijtihad seperti permainan sepak bola, yang pemainnya diperbolehkan bermain bebas dengan memasukkan bola ke gawang lawan asalkan tetap berada di dalam batas lapangan dan dalam waktu yang ditentukan. Lihat Nihayatul Husna, "Pembacaan Kontemporer Al-Qur'an Muhammad Syahrur; Batas Minimal Dan Maksimal Aurat Wanita" 5, no. 2 (2021): 180–192.

²³³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Quran*, 49.

²³⁴ Bentuk jamak dari kata *had* yang berarti batas adalah istilah *hudud*. Sebenarnya tidak ada satu kata pun dalam Al-Qur'an yang menunjukkan hukuman. Mengikuti perkembangan teori hukum fiqh, arti kata *had* diubah menjadi hukuman, dan sebagai hasilnya, *Hudud* kini memiliki bab tersendiri dalam publikasi standar fiqh. Akibatnya, Hudud dipandang dalam teori fiqh tradisional sebagai ancaman hukuman, atau *'uqubah*, yang dimaksudkan untuk mencegah pelanggaran hukum. Syahrur mengklaim gagasan tersebut didasari oleh pesan Islam yang dinamis dan mendunia yang dibawa Nabi Muhammad SAW. agar hukum-hukum al-Quran selalu dapat diterapkan. Menurut Muhammad Syahrur, risalah yang dibawa Nabi Muhammad SAW merupakan risalah *Hududiyyah* yang masih membolehkan ijtihad. Lihat Mustaqim Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2010). 189.

batas tertinggi. Syahrūr mengidentifikasi enam jenis batasan - batasan yang terkait dengan penegakan hukum, yakni:

1. Posisi Batas Minimal. Salah satu contoh batasan minimal Hukum Allah terdapat dalam Surat An-Nisa (4): 22–23 yang membahas tentang wanita yang dilarang untuk dinikahi. Allah telah menetapkan batasan minimal larangan perempuan untuk dinikahi dalam dua ayat tersebut. Tidak seorang pun boleh melanggar aturan ini, bahkan atas dasar ijtihad sekalipun.²³⁵
2. Posisi Batas Maksimal. Surat al-Maidah (5): 38 yang menjelaskan hukum potong tangan pencuri menjadi salah satu gambarannya. Memotong tangan pencuri adalah hukuman terberat. Oleh karena itu, hukuman yang lebih tinggi daripada memotong tangan pencuri tidak pernah diperbolehkan. Meski begitu, pengurangan hukuman tetap bisa dilakukan. Mengingat keadaan obyektif pada periode dan tempat mereka tinggal, mujtahid diharuskan memutuskan kriteria pencurian mana yang harus mendapat hukuman paling berat.²³⁶
3. Posisi Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan. Ayat yang membahas mengenai pewarisan dalam kaitannya dengan hak laki-laki dan perempuan dapat menjadi gambaran. Menurut surat an-Nisa (4): 11, bagian anak laki-laki sama dengan bagian dua bagian anak perempuan, dan seterusnya. Menurut Syahrūr, hal ini menetapkan batas atas dan batas bawah masing-masing bagi laki-laki dan perempuan. Hak waris perempuan tidak boleh kurang dari 33,3 persen, terlepas dari apakah mereka pemberi nafkah utama, sedangkan hak waris laki-laki tidak boleh melebihi 66,6 persen.²³⁷

²³⁵ Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān*, 453-455.

²³⁶ Ibid, 455-457

²³⁷ Ibid, 457-462

4. Posisi Batas Lurus. Surat An-Nur (24): 2 adalah satu-satunya ayat yang membahas tentang hukuman bagi laki-laki dan perempuan yang berzina dalam posisi ini. Sekalipun zaman telah berubah, gabungan batas maksimal dan terendah untuk satu jenis hukuman adalah seratus kali cambuk, tidak kurang dan tidak lebih.²³⁸
5. Posisi batas tertinggi dengan satu titik yang dekat dengan garis lurus tanpa menyentuh. Kemampuan penetapan hukum untuk berfluktuasi antara batas maksimum dan minimum dijelaskan oleh tipe kelima ini. Dalam hal ini, contohnya adalah hubungan antara laki-laki dan perempuan, yang dimulai tanpa kontak dan berlanjut hingga hampir mencapai titik tertinggi, perzinahan walaupun hal itu tidak pernah terjadi.²³⁹
6. Posisi maksimum positif tidak boleh dilewati, akan tetapi posisi minimum negatif dapat dilanggar. Pengalihan aset adalah salah satu contohnya. Kedua batasan tersebut antara lain batas minimal zakat yang boleh dilampaui dan batas maksimal riba yang tidak boleh dilanggar. Berbagai jenis sedekah adalah contoh cara untuk melampaui jumlah minimum. Sementara itu, pinjaman tanpa bunga menjadi batas netral bagi keduanya.²⁴⁰

Teori batas ini dapat menawarkan perspektif dan pendekatan yang berbeda dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Terdapat beberapa sumbangsih dari teori batas ini yang sangat urgent dalam memperkaya keilmuan fiqh, yakni:

Pertama, melalui teori batas, Syahrūr mampu membuat perubahan cara pandang,²⁴¹ yang sangat mendasar dalam kajian fiqh. Dari dulu,

²³⁸ Ibid, 463

²³⁹ Ibid, 464

²⁴⁰ Ibid

²⁴¹ Pergeseran paradigma adalah salah satu topik utama yang dibahas dalam perdebatan paradigma. ketika krisis terjadi pada satu paradigma dan paradigma baru menggantikannya. Ilmu pengetahuan akan mengalami perubahan yang signifikan sebagai akibat dari perubahan paradigma. Berikut

definisi *ḥudūd* telah dipahami oleh para pakar fiqh dengan cara yang kaku sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang mencantumkan hukuman (*al-‘uqūbāt*) yang tidak bisa mendapat tambahan atau pengurangan dari ketentuan yang tertera. Teori batasan (*Nazariyyat al-ḥudūd*) yang diperkenalkan oleh Syaḥrūr memiliki sifat yang aktif dan kontekstual, dan tidak terbatas pada bidang sanksi hukum (*al-‘uqūbāt*).

Kedua, konsep batasan yang diajukan oleh Syaḥrūr memberikan garis tentang batas paling rendah (*al-hadd al-adnâ*) dan batas paling tinggi (*al-hadd al-a’lâ*) dalam pelaksanaan hukum Allah. Dengan kata lain, ruang untuk berjihad²⁴² Manusia terletak antara titik

proses perubahan paradigma: 1. Munculnya cara pandang yang segar terhadap suatu isu baru. Dalam melakukan penelitian dengan metode dekonstruksi harus meninggalkan logika oposisi biner, karena bahasa ditentukan oleh struktur atau sistem yang stabil sebagai fenomena sosial budaya. Fleksibilitas pembaca atau penafsir dalam memahami teks diterima oleh para dekonstruksionis, yang juga menekankan intertekstualitas dan penafsiran tanpa batas. Mereka menolak makna stabil, logosentrisme, dan model pemikiran oposisi biner. 2. Menurut Michel Polanyi, dimensi yang belum ditemukan adalah adanya asumsi-asumsi baru yang melekat pada paradigma namun tidak kita sadari atau tidak disadari oleh para pengguna paradigma. 3. Satu-satunya cara untuk menerapkan paradigma baru adalah dengan meninggalkan paradigma lama (prinsip yang tidak lazim). Seorang strukturalis harus melepaskan paradigma lama agar dapat berfungsi secara tepat dan konsisten dengan paradigma baru ketika ia mengubah cara berpikirnya, seperti dari positivisme ke interpretatif dan fenomenologi atau dari strukturalisme ke post-strukturalisme. Kaum postmodernis menyebut gagasan yang tidak dapat dibandingkan ini sebagai prinsip permainan bahasa yang diusulkan oleh Wittgenstein dan diterima secara luas. Artinya peraturan permainan bahasa yang berbeda sama dengan peraturan permainan sepak bola yang berbeda, dimana setiap permainan hanya boleh dimainkan jika semua orang mengikuti peraturan tersebut. Setiap paradigma mempunyai prinsip tersendiri untuk setiap tekniknya, seperti dekonstruksi, psikoanalisis, dan strukturalisme. Akibatnya, dekonstruktivisme tidak bisa hidup berdampingan dengan norma dan standar strukturalisme.

Ingat tantangan Giordano Bruno dan Galileo Galilei ketika mereka mengemukakan teori heliosentris, yang menggantikan teori geosentris yang didukung oleh para pemimpin gereja? Paradigma baru selalu disambut dengan skeptisisme dan permusuhan. Akan menjadi tantangan bagi para ilmuwan yang terbiasa dan hanya memahami positivisme atau strukturalisme untuk menghargai dan menganut postmodernisme dan paradigma kritis. Cara berpikir baru biasanya dipandang dengan rasa tidak percaya. Namun, karena mempelajari hal-hal baru membutuhkan kerja keras dan upaya, mengubah paradigma atau cara berpikir sangatlah sulit. Kuhn sendiri membandingkan tantangan mengubah paradigma ilmiah dengan mengubah keyakinan atau agama seseorang. Lihat : Kurniati Abidin, *Cakrawala Memahami Sosiologi* (Yogyakarta : TrustMedia Publishing, 2022), 129-132

²⁴² Berbagai persoalan baru yang relevan langsung dengan hukum Islam, khususnya fiqh, bermunculan di era modern. Karena beberapa permasalahan ini tidak muncul pada masa Nabi Muhammad SAW, para tabi'in, atau ulama klasik, maka isu-isu tersebut tergolong baru. Hal ini

terendah dan tertinggi. Kemampuan untuk beradaptasi dan kebebasan dalam hukum Allah dapat didiskripsikan layaknya seorang atlet yang memiliki kebebasan dalam bermain, selama ia tetap ada dalam batas-batas lapangan permainan yang telah ditentukan. Artinya, seorang muslim tidak dapat dikatakan terbebas dari hukum Allah selama ia masih berada dalam wilayah *ḥudūdullah*, yaitu kisaran ketentuan Allah antara batas minimal dan maksimal.

Ketiga, Syaḥrūr mengadakan gebrakan dengan mendekonstruksi dan merekonstruksi²⁴³ mengenai metode ijtihad hukum menggunakan

memerlukan metode baru dalam mengkaji hukum Islam guna menjawab kompleksitas dan dinamika permasalahan yang ada saat ini. Akibatnya, banyak persoalan modern yang belum pernah diteliti oleh para peneliti sebelumnya. Maka, inilah tugas para intelektual Muslim modern. Dan itu adalah salah satu tanggung jawab yang perlu ditangani. untuk mencegah kesalahpahaman dan penyimpangan dari ajaran Islam secara utuh di kalangan umat Islam. al-Qur'an sangat ideal untuk menawarkan berbagai solusi terhadap permasalahan yang dihadapi komunitas Islam. Lebih jauh lagi, hadis-hadis Nabi sangat penting dalam memberikan jawaban atas sejumlah permasalahan yang sedang atau belum dihadapi umat Islam di seluruh dunia. Namun penting juga untuk menyadari bahwa banyak dari al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad SAW yang masih diterima secara luas (global). Oleh karena itu, ijtihad merupakan solusi untuk menemukan hukum modern. Lebih jauh lagi, ijtihad merupakan fakta yang tidak terbantahkan. karena penemuan hukum-hukum modern sangat terbantu oleh ijtihad. Sunnah dan al-Quran tetap menjadi sumber pedoman utama, meskipun ijtihad diperbolehkan, agar segala penyelesaian permasalahan modern tetap sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Hadits Nabi Muhammad SAW yang memuat salah satu peristiwa penting yang menunjang keabsahan ijtihad. Mu'adz diutus ke Yaman oleh Nabi untuk menjabat sebagai gubernur. Nabi bertanya kepada Mu'adz: Jika suatu perkara memerlukan pertimbanganmu, bagaimana caramu mengambil keputusan itu? Menanggapi hal tersebut, Mu'adz berkata, "Saya akan berkonsultasi dengan Kitab Allah.", "Jika kamu tidak menemukan hukumnya di dalam Kitab Allah," Nabi bertanya. Mu'adz menjawab: Itu sesuai dengan Sunnah Rasulullah. "Jika kamu tidak menemukan hukumnya dalam Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya," ulang Rasulullah. "Saya akan melakukan ijtihad dengan akal budi saya, dan saya tidak akan lamban atau gegabah dalam melaksanakan ijtihad," jawab Mu'adz. Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan taufiq kepada Rasulullah kepada orang-orang yang diridhoi Rasulullah (HR. Ahmad, Abu Daud, dan di Tarmidy), tambah Nabi sambil menepuk dada Mu'adz. Kebanyakan ulama fiqih sependapat dan meyakini bahwa hadis ini memberikan alasan yang kuat mengenai keabsahan melakukan ijtihad. lihat : Halimatus Adiah, Irwansyah, "Urgensi Ijtihad di Era Kontemporer", *Jurnal Cerdas Hukum*, Volume 2. Nomor 2. Mei. 2024. 26-27.

²⁴³ Ayat-ayat *ḥudūd* yang selama ini ditegaskan merupakan ayat-ayat *muhkamât* yang bersifat definitif dan hanya mengandung satu tafsir, menjadi fokus utama pembedahan dan pembangunan kembali teknik ijtihad hukum Syaḥrūr. Menurut Syaḥrūr, al-Qur'an diturunkan untuk menjawab permasalahan kemanusiaan dan bersifat abadi, sehingga ayat-ayat *muhkamât* juga dapat dimaknai secara dinamis dan berbeda-beda. Seluruh ayat al-Qur'an dapat dipahami, bahkan bagi Syaḥrūr dapat dipahami secara pluralistik. Hal ini karena makna suatu ayat dapat berubah seiring berjalannya waktu dan tidak selalu sesuai dengan wahyu yang dikandungnya. Akibatnya, interpretasi sebuah ayat sejatinya bersifat subjektif dan bergantung pada konteks zaman. Dengan teori limit, Syaḥrūr berupaya untuk membaca ayat-ayat *muhkamât* dengan pendekatan yang lebih

analisa semantik-linguistik hermeneutik yang bermuara dari teks. Menurut Syahrūr , setiap ayat dalam al-Qur'an dapat ditafsirkan dengan berbagai cara karena makna sebuah ayat dapat berubah seiring berjalannya waktu dan tidak harus bersamaan dengan turunnya wahyu. Pada kenyataannya, penafsiran suatu ayat bersifat subyektif dan bergantung pada peristiwa-peristiwa masa kini.

Keempat, Risalah Islam mempunyai keunggulan karena memuat dua jenis gerakan, yakni : gerakan dinamis dan fleksibel (*ḥanifiyyah*) dan gerakan konsisten (*istiqāmah*).²⁴⁴

Dalam kerangka doktrin batasan yang dimaknai Syahrūr sebagai pembatasan yang dikenakan Allah terhadap ranah kebebasan manusia, terletak kemampuan adaptasi Islam. Islam akan bertahan selama bertahun-tahun berkat kerangka analitis teori limit, yang didasarkan pada dua prinsip utama ajaran Islam, yakni aspek lurus dan fleksibel. Dengan demikian, proses dialektis dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial lahir dari dua entitas yang berada dalam antagonisme biner satu sama lain. Untuk memfasilitasi perkembangan dialektika dan evolusi sistem hukum Islam yang sedang berlangsung, diharapkan akan muncul paradigma baru dalam perumusan peraturan perundang-undangan Islam.

Untuk melengkapi teorinya, Syahrūr meredefinisi konsep *sunnah*. Ia berpendapat bahwa *sunnah* berfungsi sebagai cara untuk menerapkan prinsip-prinsip *Umm al-Kitab* secara langsung, memastikan kepatuhan

produktif dan ke depan (*qirā'ah muntijah*), tidak dengan cara yang berulang dan melihat ke belakang (*qirā'ah mutakarrirah*).

²⁴⁴ Kemampuan beradaptasi Islam ini cocok dengan konteks teori batasan yang dimaknai Syahrūr sebagai batasan yang ditetapkan Tuhan di sekitar kebebasan manusia. Islam akan bertahan selama berabad-abad berkat kerangka analisis teori batas, yang didasarkan pada dua prinsip utama ajaran Islam komponen konstan dan fleksibel. Proses dialektis dalam ilmu pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial (*al-harakah al-jadāliyah*) dengan demikian lahir dari dua hal yang berkontradiksi biner tersebut. Dari sana diharapkan akan muncul paradigma baru dalam menciptakan undang-undang hukum Islam, yang memungkinkan dialektika berkembang dan sistem hukum Islam terus berkembang.

terhadap batasan-batasan yang ditetapkan oleh Allah, atau sebagai strategi untuk memasukkan aturan-aturan *urfyyah* dalam situasi-situasi yang tidak didefinisikan secara eksplisit dalam *Umm al-Kitab*, sambil mempertimbangkan realitas waktu, lokasi, dan keadaan-keadaan konkret lainnya, yang semuanya didasarkan pada pernyataan Tuhan bahwa Ia menghendaki kemudahan bagi manusia.²⁴⁵ Penafsiran ini menemukan validasi lebih lanjut dalam etimologi istilah *sunnah*, yang berasal dari *sanna*, yang menandakan kesederhanaan atau kemudahan dalam mengalir.²⁴⁶

Berdasarkan pemahaman ini, tindakan Nabi SAW merupakan upaya untuk menerapkan prinsip-prinsip *Umm al-Kitab* secara aktif dalam parameter yang ditetapkan oleh Allah, yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi zaman di mana Nabi SAW berada. Perilakunya selama abad ke-7 M mencerminkan ajaran Islam yang relevan dengan situasi tertentu. Upaya beliau pada hakikatnya merupakan sarana untuk menegakkan *risalah* dan *nubuwwah*. Hal ini ditujukan untuk memastikan kelangsungan hidup hingga hari kiamat. Karena ajaran Muhammad didasarkan pada batasan-batasan Allah (*hudud*), beliau secara unik memiliki kewenangan untuk melakukan ijtihad karena beliau adalah Nabi dan Rasul terakhir. Selain itu, beliau menginstruksikan umat manusia tentang cara melakukan ijtihad untuk mereka sendiri setelah wafatnya beliau. Hal ini disebabkan oleh Islam sebagai syariat yang sangat menghargai manusia yang selalu mengalami perkembangan dalam batasan-batasan tertentu.²⁴⁷

Selain itu, Syahrur menggolongkan *sunnah* ke dalam dua bentuk yang berbeda, yang disebut sebagai *sunnah risalah* dan *sunnah nubuwwah*, yang sejak awal telah membangun kerangka teori yang mendasar. *Sunnah risalah*, yang mirip dengan *al Kitab*, dapat

²⁴⁵ QS. Al Baqarah : 185, QS. al Hajj : 78

²⁴⁶ Ibn Faris abi al Husai Ahmad Ibnu Zakaria, *Mu'jam Muqayis al Lughah* (Beirut : Dar Al Jail, 1991), 60

²⁴⁷ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistimologi Hukum Islam Indonesia*, 149

disegmentasikan lebih lanjut menjadi *al Hudud* (batasan hukum), peribadatan, perilaku etis, dan pendidikan (*al ta'limat*). Di sisi lain, *Sunnah nubuwwah* diklasifikasikan oleh Syahrur ke dalam dua kategori: yang terkait dengan masalah supranatural dan yang berhubungan dengan interpretasi kitab suci. Berbeda dengan perspektif yang dipegang oleh sebagian besar ulama, ia berpendapat bahwa pemahaman hadis harus didasarkan pada pemahaman *al Kitab*, dan bukan sebaliknya.

Setelah menguraikan berbagai persoalan yang dihadapi hukum Islam pada masa kontemporer, Syahrur mengusulkan daftar kriteria yang perlu dipenuhi untuk menegakkan hukum Islam modern, yang meliputi:

1. Menelaah bahwa bahasa Arab sebagai bahasa yang tidak memiliki persamaan kata, konsep penghapusan (*nasakh*) yang bermuara dari *al-kitab* atau tidak, dipahami semata-mata melalui pemikiran rasional.
2. Para *Musyarri'* atau mujtahid harus terus meningkatkan pemahaman intelektual mereka sesuai dengan kebutuhan kontemporer.
3. Perluasan kerangka hukum di sektor ekonomi dan sosial harus selaras dengan konteks saat ini.
4. Melihat peneliti atau *scientist* sebagai mitra yang dapat diandalkan dalam proses mendefinisikan hukum.
5. Pelaksanaan qiyas harus dibatasi hanya pada dua unsur yang dapat dibandingkan secara konkret.
6. Tidak ada keharusan untuk mematuhi secara ketat mazhab fiqih tertentu.
7. Harus diingat bahwa dasar hukum Islam, bersama dengan eksistensi manusia, berakar pada kebebasan dan apa yang diperbolehkan.
8. Penting untuk menyadari bahwa Islam adalah agama yang *hanif*; oleh karena itu, jika aturan hukum tertentu menghalangi

kemajuan dan keadilan masyarakat, aturan tersebut harus dimodifikasi sambil tetap berada dalam batasan (*hudud*) yang ditetapkan oleh Allah.²⁴⁸

D. Kompilasi Hukum Islam

1. Definisi

Guna memahami Kompilasi Hukum Islam dengan baik, pertama-tama, penting untuk menjelaskan arti dari kompilasi dan sejarahnya. Penjelasan ini penting karena fakta mengindikasikan ternyata banyak orang yang belum sepenuhnya mengerti apa yang dimaksud dengan Kompilasi. Hal ini terjadi disebabkan term tersebut tidak sering dipakai, meskipun di kalangan studi hukum sekalipun.²⁴⁹ Term Kompilasi berakar dari kata *Compile* dalam bahasa Latin yang berarti menghimpun atau mengumpulkan. Contohnya adalah mengumpulkan regulasi-regulasi yang berasal dari berbagai tempat.²⁵⁰ Kompilasi, sebagaimana digunakan dalam konteks hukum, adalah buku atau kumpulan buku yang memuat bahan, pandangan, atau peraturan hukum.²⁵¹ Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), Kompilasi diartikan sebagai sekumpulan yang disusun dengan rapi (berkaitan dengan daftar data, tulisan, dan lainnya).²⁵² Koesnoe memberikan dua pengertian kompilasi. Pertama, sebagai hasil inisiatif untuk mengumpulkan beragam sudut pandang di sektor tertentu. Kedua, kompilasi dapat didefinisikan sebagai suatu item, seperti buku, yang berisi kumpulan sudut pandang terkini mengenai topik tertentu. Menurut

²⁴⁸ M. Ambin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushûl Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer*, dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 141-142.

²⁴⁹ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Persindo, 1992), .9.

²⁵⁰ Term ini telah berkembang menjadi *Compilation* dalam istilah Inggris dan *Compilatie* dalam istilah Belanda, dan kemudian diadopsi dalam bahasa Indonesia sebagai Kompilasi yang berarti menghimpun berbagai peraturan yang tersebar menjadi satu kesatuan hukum. Lihat : Barzah Latupono, dkk. *Buku Ajar Hukum Islam* (Yogyakarta: Deepublish, 2017), 155.

²⁵¹ Achmad Irwan Hamzani, *Hukum Islam dalam Sistem Hukum di-Indonesia*, Cet. I (Jakarta: Kencana, 2020), 127.

²⁵² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Balai Pustaka, 2002), 584.

Bustanul Arifin, Kopilasi hukum Islam dikenal dengan istilah fiqh dalam bahasa hukum, atau Pengkanaan hukum Syariah dalam bahasa Melayu.²⁵³

2. Sejarah

Indonesia merupakan sebuah bangsa dengan populasi mayoritas penduduknya beragama Islam, dan dikatakan sebagai yang terbesar di seluruh dunia. Hukum Islam merupakan sistem hukum yang diikuti dan dihormati oleh sebagian besar warga dan komunitas di Indonesia adalah hukum yang telah menjadi bagian dari kehidupan sosial, serta termasuk dalam prinsip dan kepercayaan Islam yang terintegrasi dalam praktik hukum nasional, serta menjadi dasar bagi pengembangan dan pembinaannya.²⁵⁴

Menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia merupakan salah satu inisiatif penerapan hukum Islam, mengingat umat Islam merupakan mayoritas penduduknya. Lahirnya Pancasila sebagai landasan filosofis bangsa sebagaimana tertuang dalam Piagam Jakarta yang menegaskan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia berlandaskan Tuhan dan mempunyai kewajiban menegakkan hukum Islam bagi pemeluknya merupakan salah satu contoh keberhasilan umat Islam dalam menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif. Menurut Keputusan Presiden tanggal 5 Juli 1959, Piagam Jakarta menganut dan merupakan komponen fundamental dari kerangka filosofis tersebut.

²⁵³ Bustanul Arifin, *Pelambagaan Hukum Islam di Indonesia, Akar Sejarah Hambatan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 49.

²⁵⁴ Mardani, *Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2010), 171. Secara spesifik, makna Kompilasi Hukum Islam tidak disebutkan dalam Instruksi Presiden nomor 1 tahun 1991. Untuk memahami Kompilasi Hukum Islam, Busthanul Arifin menghimpun berbagai pandangan umat Islam Indonesia tentang masalah fikih. Hasil dari upaya pengumpulan tersebut adalah sebuah kitab hukum yang ditulis dalam bahasa hukum, yang menjadi landasan bagi semua putusan pengadilan agama. Sebaliknya, peraturan perundang-undangan didokumentasikan secara metodis dan menyeluruh sebelum disusun menjadi sebuah buku hukum, seperti Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, dan lain-lain. Lebih jauh, kodifikasi selalu memiliki kewenangan dan kepastian hukum untuk mengubah atau menetapkan undang-undang baru.

Topik yang dibahas dalam hukum Islam sangat luas dan mendalam, seperti definisi hukum Islam yang menyatakan, terkait dengan tindakan mukallaf. Tindakan mukallaf tidak memiliki batasan. Intensitas pergerakan dan aktivitas meningkat seiring dengan kemajuan manusia, dan hukum Islam harus mengatur segalanya. Oleh karena itu, cakupan dan kedalaman hukum Islam harus mencakup berbagai tahapan kehidupan manusia yang tidak terbatas.²⁵⁵

Sesudah Indonesia memperoleh kemerdekaan, sebanyak 13 kitab fikih ditunjuk sebagai sumber hukum materiil di Pengadilan Agama dengan Surat Edaran dari Kepala Biro Pengadilan Agama RI No. B/1/735 yang dikeluarkan pada tanggal 18 Februari 1985.²⁵⁶ Karena hukum Islam yang mengatur masyarakat tidak terkodifikasi dan tersebar di berbagai karya fiqh, maka hal itu dilakukan. Namun demikian, ditentukannya 13 kitab fikih tersebut tidak menjamin keseragaman atau kepastian hukum di Peradilan Agama.

Terdapat permasalahan yang signifikan dalam pengambilan keputusan yang tidak konsisten oleh hakim terkait permasalahan yang mereka hadapi. Penyusunan hukum Islam di Indonesia didorong oleh beragamnya permasalahan dan keadaan hukum Islam guna menjamin keseragaman dan kejelasan penerapan hukum Islam di Indonesia. Sebab, sumber materiil hukum Islam yang sama belum tersedia.

Sebenarnya, 13 kitab tersebut semuanya berasal dari mazhab Syafi'i yang telah ditetapkan dan dikonsultasikan sebelum mengambil keputusan. Namun hal ini masih menimbulkan permasalahan, terutama ketidakkonsistenan putusan hakim. Salah satu yang berpendapat perlunya kompilasi hukum Indonesia adalah Bustanul Arifin.

²⁵⁵ Badri Khaeruman, *Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 24.

²⁵⁶ Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Peradilan Agama, 2003), 127-128.

Ide-ide di atas berdasarkan pada beberapa pertimbangan sebagai berikut:

- a. Harus ada undang-undang yang jelas dan dapat diikuti oleh masyarakat dan aparat penegak hukum agar hukum Islam dapat diterapkan di Indonesia.
- b. Perbedaan pandangan mengenai syariah menyebabkan hal-hal berikut:
 - 1) ketidakkonsistenan dalam mendefinisikan apa yang dimaksud dengan hukum Islam (maa anzalallahu),
 - 2) Ambiguitas seputar penerapan syariat (Tanfiziyah); dan
- c. Ketidakmampuan menerapkan prosedur dan instrumen yang digariskan dalam UUD 1945 dan lainnya.²⁵⁷

Keseluruhan dari UUD 1945, baik dokumen ataupun substansinya tidak kontradiksi dan memiliki keselarasan dengan nilai-nilai pada hukum Islam. Kesuksesan selanjutnya dalam usaha mengangkat hukum Islam menjadi hukum yang berlaku di Indonesia dapat dilihat dengan terealisasinya lembaga dan institusi keagamaan, juga munculnya regulasi, termasuk UU No.1 Tahun 1974 mengenai Perkawinan, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia Tahun 1991.²⁵⁸

Kesuksesan umat Muslim Indonesia tercermin dalam ketentuan hukum Islam yang tertuang dalam regulasi yang ada, mencerminkan realisasi nyata dalam penerapan hukum Islam untuk masyarakat Muslim Indonesia yang telah lama diharapkan, sehingga memastikan kejelasan dan konsistensi hukum. Agar hukum Islam dapat diterapkan di Indonesia, diperlukan hukum yang tegas dan bisa diimplementasikan oleh aparatur hukum yang berwenang ataupun masyarakat. Niat untuk menerapkan syari'at Islam, terutama di bidang hukum perdata, tidak hanya terlihat dari

²⁵⁷ Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 1993/1994, 134-135.

²⁵⁸ Hikmatullah, "Selayang Pandang Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Ajudikasi* Vol 1 No 2 Desember 2017, 40.

masyarakat yang berposisi sebagai penerap hukum, tetapi juga mendapat dukungan dari lembaga pemerintah sebagai penegak hukum.²⁵⁹

Ada sejumlah pandangan dalam sebuah madzhab yang menghasilkan keputusan yang tidak konsisten dalam praktik hukum Islam yang diterapkan di Pengadilan. Variasi keputusan yang signifikan membahayakan kepastian hukum untuk mereka yang mencari keadilan, yang pada sebuah kasus serupa bisa menghasilkan lberbagai macam keputusan. Perbedaan pendapat dalam fiqh Islam tentunya menghasilkan keputusan yang beragam di lembaga peradilan, yang pada gilirannya dapat menambah ketidakjelasan dalam cara penerapan hukum. Hukum Islam yang dijalankan di Pengadilan Agama sering kali kabur disebabkan oleh beragam pandangan dari para ulama mengenai hampir setiap isu.²⁶⁰

Asal usul KHI tidak mungkin dipisahkan dari sejarah dan evolusi hukum Islam Indonesia. Di satu sisi, kodifikasi KHI tidak lepas dari upaya melepaskan diri dari kondisi internal dan kondisi hukum Islam yang masih dilingkupi budaya kejumudan intelektual yang ekstrim. Namun KHI menyimpang dari pengaruh teori *receptie*²⁶¹ dengan merefleksikan evolusi

²⁵⁹ Ibid., 41. Hal ini terlihat melalui Surat Edaran yang dikeluarkan oleh Departemen Agama cq. Biro Peradilan Agama Nomor B/1/735 Tanggal 18 Februari 1958, yang diperuntukan kepada Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama di seluruh tanah air agar dalam melakukan pemeriksaan, pengadilan, dan pengambilan putusan, mengacu pada 13 kitab fiqh yang mayoritas berlaku di lingkungan madzhab Syafi'i. Diantara agenda yang ditegaskan oleh Undang-undang Peradilan Agama ialah memperkuat posisi dan otoritas lingkungan Peradilan Agama yang merupakan elemen dari penerapan kekuasaan kehakiman atau yang juga dikenal dengan istilah *judicial power* di Negara Republik Indonesia. Lihat : Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*, cet.ke-2 (Jakarta: Pustaka Kartini, 1993), 25.

²⁶⁰ Dirjen Binbaga Islam, *Sejarah Penyusunan Kompilasi hukum Islam di Indoesia* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1991), 139.

²⁶¹ Menurut Teori *Receptie*, masyarakat adat mengikuti hukum adat. Hukum Islam berlaku bagi masyarakat adat jika hukum-hukum Islam telah diterima oleh masyarakat sebagai adat. Christian Snouck Hurgronje dan Cornelis van Vollenhoven mengembangkan teori ini antara tahun 1857 dan 1936. Snouck Hurgronje menggunakan teori ini sebagai metode untuk melemahkan kepatuhan penduduk asli terhadap hukum dan ajaran Islam karena dianggap sulit diterima dan mudah terpengaruh oleh budaya Barat. Menurut teori ini, hukum Islam hanya berlaku jika hukum adat meminta atau menerimanya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa teori ini bertentangan dengan teori *Receptie In Complexu*. Lihat : Nurjannah, dkk, "Teori-teori Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 1, No. 11, 2023, 680.

hukum Islam dalam kerangka hukum nasional, khususnya dalam rangkaian inisiatif pembentukan Peradilan Agama.

Di Indonesia, hukum Islam telah lama menjadi bagian dari budaya. Namun perlu diingat bahwa hukum Islam hanyalah hukum fiqh yang ditafsirkan oleh para ahli pada abad kedua Hijriyah dan abad-abad berikutnya. Lingkungan yang taqlid dan sikap fanatisme sektarian yang cukup kuat merupakan ciri khas penerapan hukum Islam. Hal ini diperparah dengan keyakinan bahwa fiqh tidak dapat diubah karena sama dengan Syariah, atau hukum Islam, yang merupakan wahyu dari hukum-hukum Allah. Akhirnya, umat Islam mendapati diri mereka terjebak dalam perpaduan antara yang sakral dan yang profan.²⁶²

Fakta bahwa terdapat banyak aliran pemikiran tentang fiqh sendiri semakin memperumit masalah, sehingga menimbulkan perbedaan pendapat mengenai bagaimana penerapan hukum Islam di Pengadilan Agama. Selain itu, terkadang masih terjadi kesalahpahaman mengenai fiqh yang dipandang sebagai hukum yang harus ditaati, bukan sebagai pendapat ulama (doktrin, fatwa) yang menjadi pertimbangan dalam menetapkan hukum.

Pada saat itu diyakini bahwa para hakim di Pengadilan Agama harus mengikuti pemahaman yang konsisten dan ketepatan kesatuan hukum Islam. Gagasan penerapan Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI) dipicu oleh perlunya standarisasi hukum Islam. Oleh karena itu, antara lain, harus ada peraturan yang jelas dan dapat ditegakkan oleh masyarakat dan aparat penegak hukum jika ingin menerapkan hukum

²⁶² Hikmatullah, "Selayang Pandang Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", 41. Keadaan ini berdampak buruk pada penerapan hukum Islam di lingkungan Pengadilan Agama. Keterkaitan antara Syariah, atau hukum Islam, dan fikih telah menyebabkan kesalahan signifikan dalam penerapan hukum Islam. Sumber informasi utama yang digunakan oleh hakim di Pengadilan Agama untuk memutus perkara adalah literatur fikih. Akibatnya, putusan Pengadilan didasarkan pada teori dan sudut pandang mazhab yang telah dijelaskan dalam literatur fikih, bukan pada hukum positif.

Islam di Indonesia.²⁶³ Selama pihak-pihak yang terlibat dalam pengembangan hukum Islam mampu memaksimalkan peluang dan kelebihannya, serta menghilangkan segala kelemahan dan hambatan yang ada serta menemukan solusinya, maka prospek hukum Islam dalam sistem hukum nasional akan sangat menjanjikan.²⁶⁴

Gagasan tentang pengembangan kompilasi hukum Islam muncul setelah sekian tahun Mahkamah Agung mengelola aspek teknik yustisial dalam Peradilan Agama. Kegiatan pembinaan ini juga berlandaskan pada UUD No.14 tahun 1970 mengenai kekuasaan utama dalam sistem peradilan.²⁶⁵ Pasal 2 ayat 1 menegaskan : penyelenggaraan kekuasaan kehakiman tercantum pada pasal 1 diserahkan kepada badan-badan peradilan dan ditetapkan dengan undang-undang dengan tugas pokok untuk menerima, memeriksa dan mengadili serta menyelesaikan setiap perkara yang di ajukan kepadanya”.²⁶⁶

Dasar hukum dari Kompilasi Hukum Islam, selain pasal di atas juga terdapat dalam Pasal 27 Ayat 1 Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 yang menyatakan, “Hakim sebagai penegak hukum dan keadilan wajib menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat”. Namun dalam fiqh terdapat kaidah yang menyatakan bahwa, "Hukum Islam dapat beradaptasi seiring dengan pergeseran waktu, lokasi, dan situasi." Dinamika masyarakat terus mengalami perubahan, dan ilmu fiqh juga terus maju karena menerapkan pendekatan-pendekatan yang sangat mempertimbangkan

²⁶³ Suparman Usman, *Hukum Islam*, cet.ke-2 (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2011), 145.

²⁶⁴ Zakaria Syafe'i, *Sanksi Hukum Riddah dan Implementasinya di Indonesia* (Jakarta: Media Pustaka, 2012), 13.

²⁶⁵ Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman semakin menegaskan keberadaan Peradilan Agama. Hal ini dikarenakan dalam undang-undang tersebut disebutkan bahwa Indonesia memiliki empat jenis peradilan, yaitu Peradilan Umum, Peradilan Militer, Peradilan Tata Usaha Negara, dan Peradilan Agama. Undang-Undang ini telah menempatkan Peradilan Agama yang sebelumnya hanya berada di bawah Kementerian Agama, akhirnya sejajar dengan peradilan lainnya. Dengan demikian, menurut hukum Indonesia, Peradilan Agama memiliki kewenangan yang sama dengan peradilan lainnya.

²⁶⁶ Basiq Jalil, *Pengadilan Agama di Indonesia*, cet. ke-1(Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2006), 109.

aspek keadilan sosial. Beberapa pendekatan tersebut termasuk konsep ushul fiqh, yakni masalah al-mursalah, istihsan, istishab, dan 'urf.²⁶⁷

Oleh karena fiqh Indonesia disusun dengan mempertimbangkan syarat-syarat hukum umat Islam Indonesia, maka fiqh tersebut menjadi landasan fungsional Kompilasi Hukum Islam. Sebelum Hazairin dan Hasby Ash-Shiddiqy menciptakan fiqh Indonesia, sudah ada fiqh lokal seperti Hijazy, Mishry, Hindi, dan fiqh lainnya yang sangat memperhatikan kebutuhan dan pengetahuan hukum masyarakat setempat. Fiqh jenis ini tidak menciptakan mazhab baru, sebaliknya, mereka mempertemukan berbagai fiqh untuk menjawab satu pertanyaan fiqh, yang mengakibatkan penyatuan mazhab dalam hukum Islam. Hal inilah yang paling mendekati kodifikasi hukum dalam hukum Indonesia dan menjadi pedoman bagi terciptanya hukum nasional Indonesia.²⁶⁸

Dalam mengembangkan Pengadilan Agama, Mahkamah Agung menyadari adanya beberapa kekurangan, seperti penerapan hukum Islam di lingkungan Peradilan Agama yang sering kali tidak konsisten akibat terdapat ketidaksamaan pandangan para ulama dalam menentukan status hukum di area peradilan. Hal ini disebabkan oleh ketidaksamaan dasar referensi yang digunakan oleh hakim dalam mengambil keputusan perkara. Sebagai bentuk penegakan peraturan tersebut, pada tahun 1974 diterbitkan UU No.1 tahun 1974 terkait perkawinan. Undang-undang ini adalah usaha untuk mengkodifikasi dan menyatukan hukum perkawinan di Indonesia, dan berlaku untuk seluruh warga negara.²⁶⁹

Sebelum adanya undang-undang mengenai perkawinan, pemerintah berusaha untuk meneruskan arahan dari Undang-undang No.14 tahun 1970. Proses ini memakan waktu yang tidak sebentar, hingga pada

²⁶⁷ Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Rifyal Ka'bah Foundation, 2016), 134.

²⁶⁸ Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Peradilan Agama, 2003), 134.

²⁶⁹ Hikmatullah, "Selayang Pandang Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", 43.

akhirnya draf Undang-undang Peradilan Agama bisa diajukan, disetujui, dan diundangkan pada tanggal 29 Desember 1989 melalui Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 49. Usaha ini tidak hanya bertujuan untuk melengkapi ketentuan dari Undang-undang No 14 tahun 1970, tetapi juga untuk mewujudkan Peradilan Agama sesuai dengan yang diinginkan oleh pasal 63 ayat 1 dari undang-undang perkawinan.²⁷⁰

Dengan memberikan wewenang kepada Pengadilan Agama untuk mengajukan kasasi ke Mahkamah Agung, Mahkamah Agung semakin memperkuat pendirian mereka dalam perintah tahun 1977. Keberadaan Pengadilan Agama semakin diperkuat dengan aturan ini. Literatur fikih yang digunakan di Pengadilan Agama juga mulai tersaring seiring berjalannya waktu, dan menjadi kurang luas dibandingkan sebelumnya. Mengingat terbatasnya keahlian hakim yang bertugas di pengadilan seperti pesantren dan madrasah, penyaringan ini kemungkinan besar terjadi secara masif.

Dan yang terakhir, Surat Edaran Biro Peradilan Agama Nomor B/I/735 Sesuai dengan PP Nomor 45 Tahun 1957 yang diberlakukan pada tanggal 18 Februari 1958 tentang pendirian Peradilan Agama dan Peradilan Syar'iyah di luar Jawa dan Madura, maka hakim agama disarankan untuk menggunakan 13 kitab fiqh untuk dijadikan pedoman. Kitab-kitab ini tercantum di bawah ini: a. Al-Bajuri; b. Fathul Mu'in; c. Asy-Syarkawi 'ala at-Tahrir; d. Al-Qalyubi/al-Mahalli; e. Fathu al-Wahhab wa Syarhuh; f. At-Tuhfah; g. Targhib al-Musytaq; h. Al-Qawanin asy-Syar'iyah li Sayyid bin Yahya; i. Al-Qawanin asy-Syar'iyah li Sayyid Shadaqoh Dachlan; j. Asy-Syamsuri fi al-Faraid; k. Bughyah al-Mustarsyidin; l. Al-Fiqh 'ala al-Madzahib alArba'ah; m. Al-Mughni al-Muhtaj. Dengan mengacu pada 13 kitab yang disarankan ini, langkah menuju kepastian hukum semakin jelas. Walaupun secara substansial kitab-kitab tersebut diakui kevalidannya, namun itu tidak menyelesaikan

²⁷⁰ Ibid. 40

permasalahan yang ada. Sebaliknya, hal itu justru menambah kebingungan dalam referensi hukum bagi Pengadilan Agama.²⁷¹

Untuk melayani para pencari keadilan dan memberikan keputusan yang seadil-adilnya, Pengadilan Agama harus meningkatkan kapasitas mereka. Hakim Pengadilan Agama akan dapat menjalankan kewenangan tersebut apabila terdapat Undang-undang yang jelas dalam satu kitab, kumpulan garis-garis hukum. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, kiranya antara lain dikeluarkan keputusan penting oleh Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama pada tanggal 21 Maret 1984 untuk membentuk suatu panitia yang diberi tugas menyusun Kompilasi Hukum Islam. Lebih jauh lagi, tanpa Kompilasi Hukum Islam, maka akan terjadi inkonsistensi penetapan hukum Islam, ketidakjelasan penerapan syariah, dan ketidakmampuan memanfaatkan sumber daya yang disediakan oleh Undang-undang 1945.²⁷²

Meskipun referensi pengadilan telah dibuat lebih sederhana, sebagian besar hakim masih menganggap penyederhanaan ini sangat memberatkan karena hanya sedikit hakim agama saat ini yang akrab dengan bahasa Arab dan literatur klasiknya. Pengacara dan pihak-pihak yang mengajukan gugatan merasa kesulitan untuk memahami argumen hukum yang diajukan karena referensi bahasa Arab.²⁷³

Berbagai kalangan ulama mengakui Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disusun atas prakarsa otoritas Negara yang dalam hal ini Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama melalui Surat Keputusan Bersama. Secara resmi, Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan hasil lokakarya

²⁷¹ Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, *Inpres RI No.1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Depag RI, 2000), 128.

²⁷² Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia Kajian Posisi Hukum Islam Dalam Politik Hukum Pemerintahan Orde Baru dan Era Reformasi*, cet. ke-1 (Tt : Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), 259.

²⁷³ Ka'bah, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia*, 76-77.

nasional dimana para akademisi dari berbagai organisasi mencapai kesepakatan (ijma'), yang kemudian disetujui oleh otoritas negara.

Standar terbesar yang dapat dipenuhi oleh hukum Islam saat ini, khususnya di Indonesia, adalah Kompilasi Hukum Islam, atau lebih dikenal dengan KHI. Pembentukan KHI masih menimbulkan kontroversi meskipun memberikan dampak menguntungkan bagi institusi, masyarakat, dan dinamika pemikiran hukum Islam. Selain tata cara pelaksanaannya, nama kompilasi tersebut menuai perbincangan di kalangan akademisi. Istilah kompilasi menjadi kontroversial jika mengacu pada kompilasi hukum Islam karena tidak umum digunakan dalam percakapan, praktik, atau bahkan penelitian hukum sehari-hari.²⁷⁴

Berbagai cara dilakukan untuk mengumpulkan sumber materiil Kompilasi Hukum Islam (KHI), yaitu:²⁷⁵

- a. Dengan membaca kitab-kitab fiqh dari berbagai mazhab yang membahas 160 persoalan hukum keluarga. Para ahli dari tujuh IAIN mengkaji kitab-kitab fikih tersebut.
- b. Melibatkan wawancara terhadap 181 ulama dari sepuluh wilayah hukum yang saat itu merupakan bagian dari Pengadilan Tinggi Agama (Aceh, Medan, Padang, Palembang, Bandung, Surakarta, Surabaya, Banjarmasin, Ujung Pandang, dan Mataram).
- c. Penelaahan produk lembaga Peradilan Agama yang terkumpul dalam 16 buku. Kumpulan buku ini terbagi menjadi empat kategori, yaitu koleksi putusan PTA, Koleksi Fatwa Peradilan, Kumpulan Yurisprudensi Peradilan Agama, dan Laporan Hukum dari tahun 1977 hingga 1984. Hukum dari tahun 1977 hingga 1984 membentuk empat kategori buku ini.

²⁷⁴ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 9.

²⁷⁵ Ibid

- d. Perbandingan hukum keluarga yang berlaku di Mesir, Maroko, dan Turki. Selain itu, memperhatikan heterogenitas masyarakat Indonesia secara vertikal dan horizontal serta unsur sejarah.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) dirumuskan terutama dengan mengacu pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang merupakan sumber hukum Islam, dan dengan membuat referensi hierarkis terhadap peraturan perundang-undangan yang bersangkutan. Alhasil, hukum Islam khas Indonesia dapat diwujudkan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Sebagaimana telah dikatakan sebelumnya, komponen-komponen sistem hukum nasional menjadi tolak ukur kedudukan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di dalamnya. Sumber, legalitas, dan kemampuan beradaptasi dalam pengumpulan bahan baku dan perumusan KHI dapat digunakan untuk menggambarkan gambaran proses-proses tersebut dalam bahasa yang sederhana.²⁷⁶

3. Kompilasi Hukum Islam dalam Hierarki Perundang-undangan di Indonesia

Dalam penyusunan KHI, pendekatan yang digunakan didasarkan pada sumber hukum Islam yaitu al-Quran dan Sunnah Nabi, serta berlandaskan pada undang-undang yang berlaku dalam hierarki. Selain itu, para penyusun KHI juga mempertimbangkan perkembangan global dan memperhatikan sistem hukum Barat yang tertulis serta hukum Adat, yang memiliki kesamaan dengan hukum Islam. Sehubungan dengan hal tersebut, modifikasi terjadi pada beberapa aspek hukum lainnya yang dimasukkan ke dalam KHI. Oleh karena itu, KHI menjadi representasi hukum Islam yang unik untuk Indonesia. Dengan kata lain, KHI

²⁷⁶ Ibid., 8-9.

mencerminkan karakter hukum Islam yang memiliki nuansa ke-Indonesiaan.²⁷⁷

KHI yang tertulis dalam instruksi Presiden Nomor I Tahun 1991, dilaksanakan melalui keputusan Menteri Agama nomor 154 tahun 1991. Penyusunan KHI mengenai pernikahan mengacu kepada undang-undang nomor 32 tahun 1954 dan undang-undang nomor I tahun 1974. Peraturan Pemerintah nomor 9 tahun 1975 juga menjadi rujukan. Sementara itu, untuk urusan kewarisan, tidak ada peraturan perundang-undangan yang dapat dijadikan acuan. Walau begitu, beberapa poin terkait hukum kewarisan dapat ditemukan dalam Yurisprudensi.²⁷⁸ Hal ini mengindikasikan bahwa KHI adalah hukum Islam yang berlaku secara positif untuk menerapkan undang-undang yang ada. Itu memiliki kesinambungan dengan regulasi yang memiliki status lebih tinggi dan sering dijadikan acuan.²⁷⁹

Dalam sistem tata uraian atau hierarki perundang-undangan di Indonesia yang berdasarkan pada Undang-undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan disebutkan Jenis dan hierarki Peraturan Perundang-Undangan terdiri dari :²⁸⁰

- a. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945;
- b. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (TAP MPR).
- c. Undang-Undang/ Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang.

²⁷⁷ Cik Hasn Basri, *Kompilasi hukum Islam dalam Sistem hukum Nasional dalam KHI dalam Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos 1999 Cek-II), 9.

²⁷⁸ Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Jakarta, Gema Insani Press), 63.

²⁷⁹ Attmimi, *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam sistem hukum nasional: suatu tinjauan dari perundang-undangan Indonesia*, dalam Amrullah Ahmad dkk, *Prospek hukum Islam dalam kerangka pembangunan hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Pengurus Pusat Ikatan Hakim Peradilan Agama, 1994), 215.

²⁸⁰ Undang-undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan

- d. Peraturan Pemerintah
- e. Peraturan Presiden
- f. Peraturan Daerah Provinsi; dan
- g. Peraturan Daerah Kabupaten/ Kota.

KHI adalah sebuah produk *fiqh* yang berasal dari Indonesia yang mencerminkan upaya untuk mengembangkan dan memperbarui Hukum Islam di negeri ini, terutama dalam konteks Pengadilan Agama. Dari segi struktur hukum, keberadaan KHI tidak termasuk dalam urutan dan hierarki peraturan perundang-undangan yang ada di Indonesia, yang merujuk pada Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 yang berkaitan dengan Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.

Namun, KHI dapat dijadikan acuan dalam menyelesaikan kasus yang diajukan ke pengadilan di dalam sistem peradilan Agama. Ini disebabkan oleh penyusunan KHI yang bertujuan untuk mengisi kekosongan substansial yang digunakan sebagai panduan dalam penyelesaian kasus yang diajukan. Akan tetapi, hakim memiliki kebebasan selama tidak ada referensi dalam hukum tertulis, bahkan sesuai dengan ketentuan pasal 27 ayat (1) undang-undang Nomor 14 Tahun 1970, (Hakim sebagai penegak hukum dan keadilan diwajibkan untuk mengeksplorasi, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum yang berlaku di masyarakat. Di sisi lain, hal ini menunjukkan bahwa keberadaan hukum yang tidak tertulis, selain mengikuti perubahan yang bergantung pada hukum tertulis itu, juga menjadi bagian dari struktur masyarakat secara keseluruhan.²⁸¹

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis menarik kesimpulan bahwa KHI memiliki status sebagai hukum positif Islam dalam rangka menerapkan peraturan perundang-undangan yang memiliki hierarki lebih

²⁸¹ Cik Hasn Basri, *Kompilasi hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, 14

tinggi dan dijadikan acuan. Berkaitan dengan aspek peradilan, KHI berfungsi sebagai panduan dalam menyelesaikan kasus yang diajukan ke pengadilan di bawah naungan Peradilan Agama. Penyusunan KHI dilatarbelakangi oleh kebutuhan untuk mengisi kekosongan hukum substantif yang dijadikan acuan dalam penyelesaian kasus yang dihadapkan.

4. Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Dinamiknya

Kompilasi Hukum Islam berfungsi sebagai rujukan penting untuk kasus perdata di Pengadilan Agama dan harus mencerminkan berbagai kepentingan masyarakat untuk memastikan bahwa hak-hak warga negara ditegakkan secara efektif. Hakim menggunakan Kompilasi Hukum Islam sebagai kerangka hukum yang mengatur ketika membuat putusan di Pengadilan Agama. KHI dibagi menjadi tiga jilid: Jilid I membahas Hukum Perkawinan, Jilid II membahas Hukum Waris, dan Jilid III membahas Wakaf. Sebagai negara kesatuan, Indonesia mengakui tiga bentuk sistem kewarisan yang berbeda, yaitu: hukum adat setempat, Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPer), dan ketentuan hukum waris Islam.²⁸²

Ketiga peraturan perundang-undangan tentang waris itu ada dan berkembang dalam budaya Indonesia, yang menyebabkan terjadinya saling mempengaruhi di antara ketiganya. Sementara praktik waris adat, meskipun tidak tertulis, secara signifikan memengaruhi kerangka hukum waris di Indonesia, kemudian Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (*Bergelijk Wetboek*). Terakhir, peraturan waris Islam terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam.

Hukum waris Islam, yang dikategorikan sebagai kerangka yang mengatur individu dan aset, memerlukan regulasi yang menyeluruh dan

²⁸² Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadit* (Jakarta: Tintamas, 1964), 15

eksplisit karena implikasinya terhadap properti, mencegah tindakan ilegal apa pun. Di Indonesia, hukum Islam telah mengalami kemajuan signifikan dengan diperkenalkannya berbagai peraturan yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam. Akibatnya, pembentukan KHI dipandang sebagai pencapaian besar bagi umat Islam Indonesia yang bertujuan untuk memodernisasi hukum Islam melalui sarana undang-undang dan menunjukkan keberhasilan penerapan prinsip-prinsip Islam.²⁸³

KHI yang berfungsi sebagai hukum terapan di Pengadilan Agama dan sebagai kerangka pengaturan hukum waris Islam di Indonesia, harus memenuhi kebutuhan semua individu, memastikan tidak ada satu kelompok pun yang terpinggirkan, karena dasar negara adalah untuk memberikan hak dan pelayanan hukum yang sama kepada setiap individu.²⁸⁴ Masyarakat Indonesia yang beragam, menciptakan kerangka hukum Islam yang bersifat kondisional, artinya tidak ada pernyataan pasti yang dapat dibuat tentang suatu sudut pendapat.²⁸⁵

Secara historis, penyusunan KHI mengambildrjukan dari 13 kitab t dengan perspektif madzab Syafi'i, juga terdapat sumber hukum lain, seperti Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan hukum adat. Dalam buku ketiga KHI, banyak pasal yang menggambarkan sudut pandang hukum yang progresif, misalnya, pasal 173 KHI,²⁸⁶ yang mengintegrasikan ketentuan yang ditemukan dalam pasal 838 KUH

²⁸³ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2010), 6.

²⁸⁴ Pasal 28 D ayat 1 UUD 1945 yang menyatakan bahwa setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum.

²⁸⁵ Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh: Islamic Law and The Madhabs*, ter. M. Fauzi Arifin, *Asal Usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, (Bandung: Penerbit Nusamedia, 2005), xviii.

²⁸⁶ Pasal 173 KHI: Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena: a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris; b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.

Perdata²⁸⁷ tentang pencegah untuk mewarisi, termasuk upaya untuk membunuh atau mencemarkan nama baik almarhum. Klausul semacam itu tidak ada dalam literatur berbagai mazhab yang ada di dunia Islam.

Meskipun banyak pasal dalam KHI yang menganut aspek hukum Islam progresif, namun masih terdapat beberapa kekurangan. Hal ini dapat dilihat dari munculnya ijtihad hakim terkait konflik warisan, di mana anak perempuan dapat memperoleh warisan yang sama dengan saudara laki-lakinya. Hal ini bertentangan dengan pedoman yang ditetapkan dalam KHI, yang menyatakan bahwa anak laki-laki memperoleh bagian dua kali lipat dari anak perempuan. Putusan hakim ini menandakan adanya pendekatan adaptif terhadap penafsiran hukum, yang menunjukkan bahwa hakim tidak semata-mata terikat pada doktrin konvensional dan bersedia mempertimbangkan pandangan hukum yang lebih fleksibel dan situasional.

Kompilasi Hukum Islam, yang mencerminkan pendekatan fiqh Indonesia, telah memperoleh masukan dari para ulama Islam selama pengembangannya. Beberapa hal penting yang perlu diperhatikan antara lain:²⁸⁸

- a. Diskriminasi gender. Kerangka pengaturan warisan berdasarkan hukum Islam di Indonesia masih menunjukkan bias terhadap laki-laki, sehingga merugikan perempuan dalam hal pembagian harta. Tradisi yang lebih memihak laki-laki masih berlanjut

²⁸⁷ Pasal 838 KUHPerdara : Orang yang dianggap tidak pantas untuk menjadi ahli waris, dan dengan demikian tidak mungkin mendapat warisan, ialah: 1. dia yang telah dijatuhi hukuman karena membunuh atau mencoba membunuh orang yang meninggal itu; 2. dia yang dengan putusan Hakim pernah dipersalahkan karena dengan fitnah telah mengajukan tuduhan terhadap pewaris, bahwa pewaris pernah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman penjara lima tahun atau hukuman yang lebih berat lagi; 3. dia yang telah menghalangi orang yang telah meninggal itu dengan kekerasan atau perbuatan nyata untuk membuat atau menarik kembali wasiatnya; 4. dia yang telah menggelapkan, memusnahkan atau memalsukan wasiat orang yang meninggal itu.

²⁸⁸ Muhammad Gazali Rahman, Lilik Andaryuni “Hak Waris Islam ditinjau Dari HAM dan Kesetaraan Perspektif Nurcholis Majid”, *Al-Usroh: Jurnal Hukum Keluarga Islam* Vol. 01, No. 02, Desember 2023. 67

dalam kasus-kasus tertentu, yang mengakibatkan perempuan memperoleh bagian warisan yang lebih sedikit atau tidak adil.

- b. Diskriminasi Non-Muslim. Terkadang, praktik waris non-Islam, seperti adat maupun kebiasaan keluarga, memengaruhi cara harta warisan dibagikan di kalangan masyarakat Muslim di Indonesia, yang bertentangan dengan ajaran hukum waris Islam. Situasi ini sering kali memicu konflik antara saudara atau anggota keluarga.

Mengenai diskriminasi warisan terhadap non-Muslim, hal ini juga dibahas dalam Counter Legal Drafting (CLD) Kompilasi Hukum Islam yang diprakarsai oleh Koalisi Perempuan Indonesia untuk Keadilan dan Demokrasi (KPIKD) pada tahun 2004. Salah satu saran dari CLD ialah menegaskan bahwa perbedaan agama seharusnya tidak menghalangi hak waris.²⁸⁹

Melihat situasi yang ada, pemahaman yang lebih luas sangat penting, yang mengadvokasi perlindungan hak-hak perempuan, serta masyarakat tertentu seperti non-Muslim dalam pelaksanaan undang-undang waris Islam yang adil. Evaluasi terhadap ketentuan-ketentuan dalam KHI diperlukan karena tidak mencerminkan hakikat Indonesia, keadilan, dan perlakuan yang sama. Salah satu metode yang dapat digunakan adalah dengan memanfaatkan kerangka hukum Islam modern yang sejalan dengan kemajuan masyarakat saat ini.

²⁸⁹ Tedi Sumaelan, "KHI Versus CLD KHI: Studi Kasus pada Implementasi di Indonesia", *Sahaja: Journal Shariah And Humanitie*, Volume 3 Issue 1 (2024), 314