FIQIH ALTERNATIF WARIS

Kritik Epitemologis dan Basis Filosofis



Prof. Dr. Muh. Nashirudin, M.A., M.Ag.
Dr. Sidik, S.Ag., M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

FIQIH ALTERNATIF WARIS:
Kritik Epitemologis dan Basis Filosofis

Penulis:
Prof. Dr. Muh. Nashirudin, M.A., M.Ag.
Dr. Sidik, S.Ag., M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

MENARA PRESS INDONESIA

FIQIH ALTERNATIF WARIS:
Kritik Epitemologis dan Basis Filosofis

Penulis:
Prof. Dr. Muh. Nashirudin, M.A., M.Ag.
Dr. Sidik, S.Ag., M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

Editor: Weni Yuliani, S.Si., M.M., C.Ed.
Penyunting: Pegi Syahri Rahmadhianas, S.H
Desain Sampul dan Tata Letak: Diana Fitri, S.Ds., M.Sn.

Diterbitkan oleh:
Menara Press Indonesia
Anggota IKAPI No. 03/SBA/2024
Perumahan Pasadena Residence Blok K No.8, Kel. Lubuk Minturun,
Kec. Koto Tangah, Kota Padang, Provinsi Sumatera Barat
Email: menarapressindonesia@gmail.com
Website: www.menarapress.com

ISBN: 978-634-7660-19-0

Cetakan pertama, April 2026

© Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang keras memperbanyak, memfotokopi, Sebagian atau seluruh isi buku tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, yang telah menganugerahkan akal budi kepada manusia, untuk senantiasa merenungkan tanda-tanda kebesaran-Nya, termasuk dalam ayat-ayat hukum yang tertuang di dalam Al-Qur'an. Shalawat serta salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad saw. sang pembawa risalah yang membebaskan, yang ajarannya justru seringkali dibekukan oleh pemeluknya sendiri.

Buku yang berada di tangan pembaca ini, "Fiqih Alternatif Waris: Kritik Epitemologis dan Basis Filosofis", lahir dari sebuah kegelisahan akademik sekaligus keprihatinan sosial. Selama berabad-abad, fiqih waris (*ilm al-fara'id*) diposisikan sebagai salah satu cabang hukum Islam yang paling mapan, rigid, dan seolah tidak terbantahkan (*sacred*). Klaim bahwa bagian 2:1 untuk laki-laki dan perempuan adalah harga mati, dan seringkali diucapkan tanpa menggali lebih dalam spirit di balik ketentuan tersebut. Namun, realitas sosial terus bergerak. Perubahan struktur keluarga, peran perempuan dalam ekonomi, serta kompleksitas kepemilikan harta modern menciptakan kesenjangan antara teks fiqih klasik dan rasa keadilan kontemporer. Buku ini hadir bukan untuk menegasi *nash*, melainkan untuk membuka ruang interpretasi yang selama ini tersumbat. Kami mengajak pembaca untuk melakukan refleksi kritis: benarkah fiqih waris yang kita warisi itu sepenuhnya suci dan *immutabel*?

Ataukah ia juga merupakan produk dialektika antara teks, realitas, dan kepentingan sosial-historis tertentu?

Buku ini sengaja difokuskan pada aspek epitemologis dan filosofis. Sebelum menawarkan konstruksi alternatif, kita perlu meruntuhkan tembok dogmatisme yang menghalangi ijtihad baru. Bab-bab dalam buku ini akan membedah bagaimana fiqih waris terbentuk, karakteristiknya yang khas, krisis yang dihadapinya, hingga kritik atas pendekatan tekstual yang dominan. Kami menyadari bahwa topik ini sangat sensitif. Namun, kami percaya bahwa keberanian intelektual untuk mempertanyakan kembali yang mapan adalah bagian dari *jihad fi sabilillah,* dalam rangka menegakkan keadilan (*al-'adl*) yang merupakan tujuan utama syariat (maqashid al-syariah). Diskusi ini tidak bertujuan untuk menggugat otoritas Tuhan, tetapi untuk membongkar hegemoni tafsir manusia yang terkadang keliru diposisikan seolah-olah sebagai firman Tuhan.

Akhirnya, kami haturkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam diskusi dan penyempurnaan naskah ini. Semoga buku ini menjadi pintu pembuka bagi kajian Islam yang lebih kontekstual, humanis, dan berkeadilan.

Selamat membaca dan merenung.

Cirebon, 25 Februari 2026

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **i**

DAFTAR ISI ..... **iii**

BAB 1 PENDAHULUAN: URGENSI FIQH ALTERNATIF (Mengapa Skema Waris Konvensional Tidak Lagi Cukup) **1**

BAB 2 GENEALOGI FIQIH WARIS DALAM TRADISI ISLAM (Menelusuri Akar Sejarah Formasi Hukum Kewarisan) **20**

A. Fondasi Wahyu: Ayat-ayat Waris sebagai Revolusi Keadilan dalam Konteks Sosial Arabia Pra-Islam.... 20

B. Era Formulasi Praktis: Dinamika Ijtihad Sahabat dan Tabi'in dalam Merespons Realitas Baru 24

C. Fase Kodifikasi dan Sistematika: Pembentukan Mazhab dan Awal Pembekuan Metode 26

D. Hegemoni Fiqih Matematis: Fetisisasi Angka dan Hilangnya Konteks 29

E. Warisan yang Terfragmentasi: Perbedaan Mazhab dan Hilangnya Ruh *Maqāṣid* 31

F. Implikasi Sosial: Dampak Pembekuan Hukum Waris terhadap Perempuan dan Struktur Ekonomi Keluarga 33

BAB 3 KARAKTER FIQIH WARIS KLASIK (Antara Teks Suci dan Ijtihad Parsial) **42**

A. Legal-Formalistik: Fetishisasi Syarat dan Ritualisasi Hukum 42

B. Matematis dan Deterministik: Reduksi Kisah Manusia Menjadi Algoritma Angka 45
C. Finalistik dan Tertutup: Dogmatisasi Hasil Ijtihad Manusia 46
D. Otonomi Hukum yang Ekstrem: Menara Gading yang Terisolasi 48
E. Implikasi Karakter: Kekakuan Epistemik dan Krisis Relevansi 50
F. Titik Retak dalam Epitemologis: Peluang untuk Rekonstruksi dari Dalam 52

BAB 4 REALITAS SOSIAL VS DOKTRIN: KRISIS LEGITIMASI WARIS (Ketika Hukum Tidak Menyentuh Rasa Keadilan) 62

A. Benturan di Ruang Sidang: Arkeologi Kegagalan Sistem Hukum 62
B. Gerakan Sosial Bawah Tanah: Strategi Keluar dari Sistem 64
C. Antropologi Korban: Wajah-Wajah yang Tertutup Debat 65
D. Politik Hukum: Perang Posisi Antar-Elite 66
E. Krisis Paradigmatik dan Jalan Keluar 67

BAB 5 FIQIH WARIS SEBAGAI PRODUK SOSIAL-HISTORIS (Membongkar Pengaruh Budaya Patriarki dan Struktur Sosial Arab) 70

A. Anatomi Struktur Keluarga Arab Abad ke-7-8 M: Matrilinealitas, Transisi Patrilineal, dan Konsolidasi Klan 70
B. Realitas Ekonomi dan Kepemilikan Harta: Dari Padang Pasir ke Pasar Modal 72

C. Fungsi Sosial Laki-laki dan Perempuan: Analisis *'Illah* Rasio 2:1 73

D. Proses Islamisasi Hukum Waris: Dekonstruksi, Adopsi, dan Reformasi Radikal 75

E. Relevansi dan Batasan Pendekatan Historis: Antara Hermeneutika Kritis dan Eskapisme Tekstual 77

F. Pemahaman Historis Menuju Ijtihad Kontekstual ... 86

BAB 6 KESENJANGAN ANTARA FIQIH NORMATIF DAN PRAKTIK SOSIAL (Adaptasi, Penolakan, dan Rekayasa Hukum di Masyarakat) 88

A. Penolakan dan Resistensi Masyarakat: Analisis Kritikal terhadap Akar dan Manifestasi 88

B. Mekanisme "Pembelokan" Hukum: Anatomi dan Fungsi Sosial 90

C. *Living Law* dalam Waris: Teori, Realitas, dan Implikasi 92

D. Dampak Kesenjangan: Krisis Legitimasi Hukum dan Disintegrasi Sosial 94

E. Pelajaran dari Kesenjangan: Menuju Rekonstruksi Hukum Waris yang Kontekstual 97

F. Studi Kasus Komparatif: Resistensi, Adaptasi, dan Hukum yang Hidup di Berbagai Wilayah 100

G. Tinjauan Kritis Terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Peran Negara 102

H. Perspektif Teoritis: Pluralisme Hukum, Hukum sebagai Cermin Sosial, dan Keadilan Prosedural vs. Substantif 105

I. Rekomendasi dan Arah Ke Depan: Sintesis untuk Hukum Waris yang Bermartabat 107

BAB 7 KRITIK TERHADAP PENDEKATAN TEKSTUAL DALAM FIQIH WARIS (Dekonstruksi Literalisme dan Superioritas Kulit Kitab)..... 113

A. Paradigma Tekstual-Eksklusif: *Nash* sebagai "Rumus" Matematis Tunggal dan Tertutup 113

B. Penyempitan Makna '*Adl*: Keadilan sebagai Proporsi Matematis Formal, bukan Keadilan Sosial yang Substansial 115

C. Pengabaian Konteks Makro ('*Illat, Maqāṣid, Maṣlaḥah*) dan Dikotomi *Ta'abbudī* vs. *Ta'aqqulī* 118

D. Dampak Pendekatan Tekstual: Pembekuan Ijtihad, Alienasi Hukum, dan Krisis Legitimasi..... 121

E. Jalan Keluar: Menuju Hermeneutika Kontekstual-Teleologis dalam Membaca *Nash* Waris..... 123

F. Tanggapan Apologetik dan Upaya Pembelaan terhadap Status *Quo*: Analisis dan Kritik Balik..... 127

G. Peluang dan Tantangan Penerapan Hermeneutika Kontekstual dalam Lembaga Keagamaan Formal..... 132

BAB 8 KONSEP KEADILAN DALAM ISLAM (Menuju Pemaknaan Ulang '*Adl* sebagai Maqashid Syariah) 147

A. Terminologi Keadilan ('*Adl, Qisṭ, Mīzān*): Arkeologi Semantik dan Matriks Teologis 147

B. Dialektika Keadilan dalam Sejarah Pemikiran Islam: Pertarungan Antar Paradigma 150

C. Keadilan Normatif vs. Keadilan Substantif: Konflik dalam Teori dan Praktik Hukum Waris 154
D. Keadilan sebagai Tujuan Tertinggi (*Maqṣad Aʿẓam*): Rekonstruksi Hierarki *Maqāṣid* 157
E. Implikasi Revolusioner: Menuju Fikih yang Melayani Keadilan, bukan Keadilan yang Melayani Fiqih 159
F. Agen Perubahan dan Strategi Advokasi: Memetakan Jalan Reformasi Hukum Waris di Indonesia 162

BAB 9 PENUTUP (Merangkai Kembali Poros-Poros yang Berserakan: Menuju Ijtihad Waris Berkeadilan) 177

DAFTAR PUSTAKA 182

GLOSARIUM 190

BIODATA PENULIS 200

BAB 1
PENDAHULUAN: URGENSI FIQH ALTERNATIF
(Mengapa Skema Waris Konvensional Tidak Lagi Cukup)

Hukum waris dalam tradisi Islam menempati posisi yang sangat istimewa. Ia tidak sekadar merupakan cabang dari fiqh muamalah yang mengatur teknis pembagian harta peninggalan, melainkan telah dianggap sebagai representasi konkret dari keadilan *Ilahiah* yang bersifat transendental dan abadi. Ayat-ayat waris dalam Al-Qur'an, khususnya yang tersurat dalam Surah An-Nisa ayat 11, 12, dan 176, dipahami oleh mayoritas ulama klasik sebagai ketentuan yang telah final (*qath'i al-tsubut wa al-dalalah*), baik dari sisi kepastian turunnya wahyu maupun dari sisi makna tekstualnya. Karena statusnya yang demikian, maka hukum waris Islam dengan segala rumusan teknisnya telah mengkristal menjadi doktrin yang hampir tidak tersentuh oleh ruang ijtihad dan pembaruan pemikiran selama berabad-abad.

Akibat dari sakralisasi ini, umat Islam mewarisi sebuah sistem pembagian yang sangat matematis dan preskriptif.

Rumus-rumus seperti suami mendapat setengah jika istri tidak meninggalkan anak, atau seperempat jika meninggalkan anak; istri mendapat seperempat atau seperdelapan; anak laki-laki mendapat dua kali lipat bagian anak perempuan; serta bagian-bagian pasti untuk ayah, ibu, saudara, dan kakek nenek, telah diajarkan secara turun-temurun sebagai kebenaran mutlak yang tidak boleh diganggu gugat. Setiap muslim yang belajar ilmu fiqh hampir dipastikan akan mengenal '*ilm al-fara'idh* sebagai disiplin ilmu yang prestisius karena berurusan langsung dengan perhitungan matematis yang rumit dan dianggap memiliki kepastian tinggi. Bahkan, Nabi Muhammad SAW sendiri bersabda bahwa ilmu waris adalah separuh dari ilmu, karena ia akan dilupakan di tengah umat.

Namun, di balik kemapanan doktrin tersebut, tersembunyi problem besar yang semakin hari semakin menganga. Masyarakat Islam kontemporer, termasuk Indonesia sebagai negara dengan populasi muslim terbesar dunia, tengah mengalami perubahan sosial yang sangat cepat dan fundamental. Struktur keluarga tradisional yang patriarkal dan patrilineal, yang menjadi latar belakang turunnya ayat-ayat waris, telah bergeser secara signifikan. Perempuan kini tidak lagi sekadar berada di dalam rumah, tetapi telah memasuki ruang publik, bekerja, berkarir, dan dalam banyak kasus menjadi pencari nafkah utama (*breadwinner*) bagi keluarganya. Fakultas kedokteran, teknik, hukum, bahkan kepemimpinan publik telah diisi oleh perempuan dengan kapasitas dan kontribusi yang setara,

bahkan seringkali melampaui laki-laki. Dalam konteks sosial yang demikian, muncul pertanyaan yang sangat mendasar: masih relevankah rumus 2:1 (laki-laki dua kali bagian perempuan) diberlakukan secara kaku dan mekanistik?

Kesenjangan antara doktrin dan realitas ini tidak hanya terjadi pada persoalan gender. Kompleksitas kehidupan modern telah melahirkan ragam persoalan kewarisan yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya oleh para fuqaha klasik. Misalnya, bagaimana status kewarisan anak angkat yang telah lama hidup, dibesarkan, dan merawat orang tua angkatnya hingga akhir hayat? Dalam tradisi fiqh klasik, anak angkat tidak memiliki hak waris sama sekali karena nasabnya tidak bersambung. Padahal, secara sosiologis, ikatan batin dan kontribusi ekonomis anak angkat terhadap keluarga bisa jauh lebih besar dibandingkan kerabat kandung yang tinggal berjauhan dan tidak pernah memberikan kontribusi apa pun. Contoh lain adalah persoalan waris bagi keluarga beda agama. Dalam masyarakat yang semakin plural dan terbuka, pernikahan beda agama atau konversi agama antaranggota keluarga adalah realitas yang tak terhindarkan. Fiqh klasik secara tegas menyatakan bahwa perbedaan agama menjadi penghalang mewarisi (*mawani' al-irth*). Namun, apakah putusan hukum seperti ini mencerminkan keadilan jika seorang anak non-muslim tetap berkewajiban secara moral dan sosial merawat orang tuanya yang muslim, sementara ia tidak berhak menerima secuil pun dari harta peninggalan orang tuanya?

Lebih jauh lagi, persoalan waris juga bersinggungan dengan sistem hukum positif dan konstitusi negara. Di Indonesia, misalnya, Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang status anak di luar nikah telah membuka ruang perdebatan baru tentang bagaimana hukum waris Islam merespons realitas sosial yang tidak ideal. Demikian pula dengan praktik pembagian waris di masyarakat adat yang seringkali berbeda total dengan ketentuan fiqh klasik, seperti sistem mayorat pada masyarakat Batak atau pawak-pawak di Minangkabau. Ketegangan antara hukum waris Islam normatif dengan hukum adat dan hukum positif ini menunjukkan bahwa fiqh waris klasik sedang menghadapi krisis legitimasi yang serius.

Krisis legitimasi ini sesungguhnya berakar pada cara pandang yang keliru dalam memahami hubungan antara teks suci dan realitas sosial. Fiqh waris klasik, yang lahir dan berkembang pada abad ke-2 hingga ke-4 Hijriah, tidak lahir dalam ruang hampa. Ia adalah hasil dialektika yang intensif antara teks Al-Qur'an dan Hadis dengan realitas sosial masyarakat Arab dan wilayah taklukan Islam pada masa itu. Para imam mazhab seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, adalah manusia-manusia besar yang luar biasa kapasitas keilmuannya, namun mereka tetaplah produk dari zamannya. Pemikiran mereka tentang waris, termasuk asumsi-asumsi sosial yang melandasinya (seperti struktur keluarga patriarkal, pembagian kerja berbasis gender, dan sistem kekerabatan patrilineal), adalah respons

terhadap tantangan zamannya. Memaksakan pemikiran abad ke-8 Masehi secara harfiah ke dalam realitas abad ke-21 adalah bentuk kemandekan berpikir (*juhud al-fikr*) yang justru bertentangan dengan semangat ijtihad itu sendiri.

Di sinilah letak urgensi fiqh alternatif. Istilah "alternatif" sama sekali tidak dimaksudkan untuk keluar dari koridor Islam atau mengganti hukum Allah dengan hukum buatan manusia. Sebaliknya, fiqh alternatif adalah sebuah gerakan kembali kepada ruh syariat, kepada nilai-nilai fundamental yang dikehendaki oleh Allah di balik teks-teks hukum, yaitu keadilan (*al-'adl*). Al-Qur'an sendiri menyatakan dengan tegas bahwa tujuan utama diutusnya para rasul dan diturunkannya kitab suci adalah untuk menegakkan keadilan di muka bumi (*li yaquma an-nasu bil qisthi*). Oleh karena itu, jika penerapan hukum waris secara tekstual dan mekanistik dalam konteks tertentu justru melahirkan ketidakadilan, kemudaratan, dan putusnya silaturahmi, maka sesungguhnya implementasi tersebut telah melenceng dari tujuan asali syariat.

Buku berjudul "Fiqh Alternatif Waris: Kritik Epitemologis dan Basis Filosofis" ini hadir untuk menawarkan cara pandang baru dalam memahami dan mengimplementasikan hukum waris Islam. Cara pandang baru yang dimaksud bukanlah sekadar mengulang-ulang rumusan lama yang sudah membaku, melainkan berani melakukan pembacaan ulang (*re-reading*) terhadap teks-teks waris dengan menggunakan perangkat metodologi yang lebih relevan dengan tantangan zaman. Pendekatan

yang digunakan adalah pendekatan integratif yang menggabungkan analisis tekstual, sosio-historis, filosofis, dan yurisprudensi kontemporer.

Pendekatan tekstual tetap diperlukan untuk memahami makna literal ayat, namun tidak boleh berhenti di situ. Analisis sosio-historis diperlukan untuk memahami konteks di balik turunnya ayat (*asbab an-nuzul*) dan konteks sosial ketika para fuqaha klasik merumuskan pendapatnya. Pendekatan filosofis diperlukan untuk menggali nilai-nilai universal yang terkandung dalam teks, seperti keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap hak-hak individu. Sementara itu, yurisprudensi kontemporer, termasuk putusan-putusan pengadilan agama di berbagai negara Muslim, kompilasi hukum Islam, serta hasil ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) para ulama modern, menjadi sumber penting untuk melihat bagaimana hukum waris telah diimplementasikan dan dikembangkan dalam konteks kenegaraan modern.

Dengan kerangka berpikir seperti ini, buku ini tidak hanya akan mengkritisi kelemahan-kelemahan fiqh waris klasik, tetapi juga berupaya menawarkan konstruksi alternatif yang lebih mampu menjawab kompleksitas persoalan kontemporer. Misalnya, dalam persoalan bagian laki-laki dan perempuan, fiqh alternatif tidak serta-merta membuang rumus 2:1, tetapi mempertanyakan ulang ‘illat (alasan hukum) di balik ketentuan tersebut. Jika ‘illat-nya adalah tanggung jawab nafkah laki-laki terhadap keluarga, lalu bagaimana jika dalam realitas justru perempuan yang

menanggung nafkah tersebut? Dalam kondisi seperti ini, apakah keadilan menuntut pembagian yang sama atau bahkan sebaliknya? Pertanyaan-pertanyaan seperti inilah yang akan dieksplorasi secara mendalam dalam buku ini.

Demikian pula dalam persoalan wasiat wajibah bagi anak angkat dan ahli waris beda agama. Buku ini akan mengkaji secara komprehensif bagaimana mekanisme hukum seperti wasiat, hibah, dan *tabarru'at* (pemberian sukarela) lainnya dapat difungsikan secara optimal untuk menjembatani ketegangan antara ketentuan tekstual dan tuntutan keadilan sosial. Di banyak negara Muslim seperti Mesir dan Maroko, konsep wasiat wajibah telah lama diterapkan untuk memberikan hak waris kepada cucu yang orang tuanya meninggal lebih dulu (ahli waris pengganti). Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga telah mengadopsi konsep serupa. Ini adalah bukti bahwa pintu ijtihad dalam hukum waris masih terbuka lebar, asalkan dilakukan dengan metodologi yang benar dan tujuan yang jelas, yaitu mewujudkan keadilan substantif.

Pada akhirnya, buku ini ingin menegaskan bahwa hukum waris Islam bukanlah monumen mati yang hanya boleh dikagumi tanpa boleh disentuh. Ia adalah entitas hidup yang harus terus berkembang dan berdialog dengan dinamika zaman. Mempertahankan fiqh waris klasik secara harfiah tanpa mempertimbangkan perubahan konteks sosial justru akan menjerumuskan umat pada sikap rigid dan literalis yang kontraproduktif. Sebaliknya, melakukan rekonstruksi pemikiran waris dengan tetap berpijak pada

prinsip-prinsip dasar syariat adalah keniscayaan sejarah yang tidak bisa dielakkan. Ibarat sebuah bangunan, fondasinya adalah Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi arsitektur, material, dan ornamennya dapat disesuaikan dengan selera dan kebutuhan zaman, selama tidak meruntuhkan bangunan itu sendiri.

Untuk membedah persoalan fiqh waris secara komprehensif dan mendalam, buku ini menggunakan pendekatan multidisipliner dengan mengintegrasikan beberapa kerangka teori utama. Penggunaan teori-teori ini tidak dimaksudkan untuk saling menegasikan, melainkan untuk saling melengkapi sehingga diperoleh pemahaman yang utuh tentang kompleksitas persoalan waris.

1. Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger

Teori konstruksi sosial yang dikembangkan oleh Peter L. Berger bersama Thomas Luckmann dalam bukunya yang terkenal, *The Social Construction of Reality*, menjadi pisau analisis utama untuk membedah proses terbentuknya fiqh waris klasik. Menurut Berger, realitas sosial, termasuk realitas hukum dan keagamaan, tidak jatuh dari langit dalam bentuk jadi, melainkan dikonstruksi melalui proses dialektika yang terus-menerus antara tiga momen: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.

Eksternalisasi adalah proses pencurahan diri manusia ke dalam dunia, baik dalam bentuk aktivitas fisik maupun mental. Para fuqaha klasik, ketika berhadapan dengan teks Al-Qur'an dan Hadis, melakukan proses eksternalisasi

dengan cara menafsirkan teks tersebut berdasarkan horizon pengetahuan, pengalaman, dan konteks sosial mereka. Mereka tidak bisa melepaskan diri dari "dunia kehidupan" (*life-world*) mereka yang sarat dengan nilai-nilai budaya Arab, struktur sosial patriarkal, dan tantangan kekuasaan politik saat itu.

Objektivasi adalah proses ketika hasil eksternalisasi tersebut kemudian menjadi kenyataan objektif yang terpisah dari penciptanya. Pemikiran para fuqaha tentang waris, setelah melalui proses kodifikasi dan penerimaan luas oleh umat, berubah menjadi "doktrin" yang tampak objektif, baku, dan seolah-olah memiliki otoritas mandiri. Pada tahap inilah lahir mazhab-mazhab fiqh dengan kitab-kitab standar yang dianggap sebagai representasi otoritatif dari kehendak Tuhan.

Internalisasi adalah proses ketika realitas objektif tersebut diserap kembali oleh individu-individu dalam generasi berikutnya sebagai kebenaran yang taken for granted. Seseorang yang lahir di lingkungan masyarakat bermazhab Syafi'i, misalnya, akan menginternalisasi pemikiran Imam Syafi'i tentang waris sebagai "satu-satunya kebenaran" tanpa pernah mempertanyakan kembali proses pembentukannya.

Dengan menggunakan teori konstruksi sosial ini, buku ini akan membongkar mitos bahwa fiqh waris klasik adalah produk murni *Ilahiah* yang steril dari pengaruh sosial. Sebaliknya, ia adalah hasil dialektika yang rumit antara

wahyu dan realitas. Implikasi dari teori ini adalah bahwa fiqh waris klasik sebagai hasil konstruksi sosial pada masa lalu dapat dan harus dikonstruksi ulang (rekonstruksi) di masa kini dengan melibatkan realitas sosial kontemporer sebagai basis dialektika baru.

2. Teori Keadilan Substantif

Keadilan adalah tujuan utama dari seluruh hukum, termasuk hukum waris. Namun, konsep keadilan sendiri bersifat multitafsir. Dalam tradisi filsafat hukum, setidaknya dikenal dua paradigma besar tentang keadilan: keadilan prosedural (formal) dan keadilan substantif (material).

Keadilan prosedural menekankan pada penerapan aturan secara konsisten dan imparsial, tanpa mempertimbangkan konsekuensi atau hasil akhirnya. Jika aturan mengatakan laki-laki mendapat dua kali lipat perempuan, maka memberikan dua kali lipat kepada laki-laki dianggap adil secara prosedural, terlepas apakah dalam kenyataannya laki-laki tersebut adalah pengangguran yang tidak bertanggung jawab sementara perempuannya adalah tulang punggung keluarga. Dalam konteks ini, keadilan diidentikkan dengan kepastian hukum.

Keadilan substantif, sebaliknya, lebih menekankan pada hasil akhir (*outcome*) dari penerapan hukum. Suatu putusan atau kebijakan dianggap adil jika mampu menciptakan keseimbangan, menghilangkan kemudaratan, dan memberikan hak yang proporsional kepada setiap orang berdasarkan kontribusi, kebutuhan, dan

kapasitasnya. Keadilan substantif tidak sekadar bertanya "Apakah aturan ditegakkan?" tetapi lebih dalam lagi bertanya "Apakah akibat dari penegakan aturan ini menciptakan keadilan sosial?"

Buku ini secara eksplisit menggunakan teori keadilan substantif sebagai basis normatif dalam merumuskan fiqh waris alternatif. Pilihan ini didasarkan pada keyakinan bahwa Islam sebagai agama rahmatan lil 'alamin tentu menghendaki keadilan yang riil dan dirasakan manfaatnya oleh umat manusia, bukan sekadar keadilan prosedural yang kering dan kadang melahirkan ketidakadilan baru. Dengan kerangka ini, pembagian waris harus dievaluasi dari dampaknya: apakah setelah pembagian, keluarga tetap harmonis? Apakah anak-anak yatim terlindungi? Apakah janda tidak terlantar? Jika jawabannya negatif, maka harus ada mekanisme korektif (seperti wasiat, hibah, atau *takhāruj*) untuk mengembalikan keseimbangan.

Pemikir hukum seperti Gustav Radbruch dan John Rawls memberikan kontribusi penting dalam pengembangan teori keadilan substantif ini. Rawls, misalnya, dengan prinsip *difference principle*-nya menyatakan bahwa ketimpangan sosial hanya dapat dibenarkan jika memberikan manfaat terbesar bagi mereka yang paling tidak beruntung. Dalam konteks waris, prinsip ini dapat digunakan untuk mengkaji ulang pembagian 2:1: apakah ia memberikan manfaat bagi pihak perempuan yang secara struktural seringkali berada pada posisi tidak

beruntung? Atau justru sebaliknya, memperkuat ketimpangan yang sudah ada?

3. Pendekatan Maqashid Syariah (Al-Syatibi)

Teori maqashid syariah yang dirumuskan secara sistematis oleh Imam Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H) dalam kitabnya Al-Muwafaqat merupakan instrumen metodologis yang sangat penting untuk menjembatani ketegangan antara teks dan konteks. Al-Syatibi berargumen bahwa syariat Islam diturunkan dengan tujuan utama untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan ini kemudian diklasifikasikan ke dalam lima tujuan pokok (*al-dharuriyyat al-khams*), yaitu: menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-mal*).

Dalam konteks hukum waris, pembagian harta peninggalan haruslah bermuara pada terpeliharanya kelima tujuan pokok tersebut. Menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*) berarti memastikan bahwa hubungan kekeluargaan tidak putus hanya karena urusan harta; sebaliknya, waris harus menjadi sarana memperkuat solidaritas keluarga. Menjaga harta (*hifzh al-mal*) berarti harta tidak boleh dibiarkan terlantar atau jatuh ke tangan yang salah sehingga tidak produktif. Menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) berarti anggota keluarga yang lemah secara ekonomi (janda, anak yatim, orang tua jompo) harus mendapatkan jaminan hidup dari

harta warisan agar jiwa mereka terpelihara dari kemiskinan dan kelaparan.

Dengan menggunakan pendekatan maqashid, kita tidak boleh berhenti pada pertanyaan "berapa bagian masing-masing ahli waris?" tetapi harus melangkah lebih jauh ke pertanyaan "bagaimana pembagian ini dapat mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh anggota keluarga?" Jika dalam suatu kasus, penerapan rumus klasik justru mengancam *hifzh al-nasl* (karena menyebabkan perpecahan keluarga) atau mengancam *hifzh al-nafs* (karena membuat pihak perempuan terlantar), maka penerapan tersebut bertentangan dengan maqashid, meskipun secara prosedural benar. Dalam kondisi seperti ini, ijtihad baru diperlukan untuk menemukan formulasi yang lebih sesuai dengan tujuan syariat.

4. Pendekatan Hermeneutika Hukum

Hermeneutika, sebagai seni dan teori menafsirkan teks, memberikan kerangka kerja yang lebih dinamis dalam memahami ayat-ayat waris. Berbeda dengan pendekatan tafsir klasik yang cenderung linier dan otoritatif, hermeneutika menekankan pada proses dialogis antara teks, penafsir, dan konteks. Dalam tradisi hermeneutika filosofis (terutama Hans-Georg Gadamer), pemahaman tidak pernah dimulai dari nol, melainkan selalu dibawa oleh "pra-pemahaman" (*pre-understanding*) penafsir. Pra-pemahaman ini dibentuk oleh tradisi, pengalaman hidup, dan horizon pengetahuan penafsir.

Dalam konteks penafsiran ayat waris, hermeneutika mengakui bahwa para mufasir klasik memiliki pra-pemahaman yang berbeda dengan kita yang hidup di abad ke-21. Mereka hidup dalam masyarakat agraris-patriarkal, sementara kita hidup dalam masyarakat industri-informasi yang lebih egaliter. Oleh karena itu, wajar jika hasil penafsiran mereka berbeda dengan apa yang mungkin kita hasilkan saat ini. Hermeneutika tidak bertujuan untuk "menangkap maksud pengarang" (dalam hal ini Tuhan) secara persis, karena itu adalah ranah metafisik yang tak terjangkau. Tujuan hermeneutika adalah menghasilkan pemahaman baru yang bermakna bagi kehidupan kontemporer, dengan tetap menjaga kesinambungan dengan tradisi.

Dengan kerangka ini, buku ini tidak mengklaim telah menemukan "makna asli" ayat waris, karena makna asli itu berada dalam sejarah yang telah lampau. Yang bisa dilakukan adalah menghasilkan pemahaman baru yang autentik dan relevan, melalui peleburan horizon (*fusion of horizons*) antara horizon teks abad ke-7 dengan horizon pembaca abad ke-21. Inilah yang disebut sebagai "rekonstruksi" dalam judul buku ini: membangun kembali pemahaman tentang waris dengan fondasi baru yang kokoh, yaitu keadilan substantif dan maqashid syariah.

Untuk memudahkan pembaca memahami alur pikir dan argumentasi yang dibangun dalam buku ini, pembahasan disusun dalam delapan bab yang saling terkait secara sistematis dan berkesinambungan. Setiap bab

dirancang untuk menjadi fondasi bagi bab berikutnya, sehingga pada akhirnya sampai pada kesimpulan dan tawaran rekonstruktif.

Bab 1: Pendahuluan: Urgensi Fiqh Alternatif

Bab ini merupakan pintu masuk bagi seluruh pembahasan dalam buku. Ia menguraikan latar belakang mengapa persoalan fiqh waris menjadi penting dan mendesak untuk dikaji ulang. Di sini dipaparkan krisis legitimasi yang dihadapi fiqh waris klasik, kompleksitas persoalan kontemporer, serta argumen-argumen perlunya sebuah fiqh alternatif yang berbasis keadilan substantif. Bab ini juga merumuskan masalah, tujuan, manfaat, kerangka teori, metode penulisan, dan sistematika pembahasan, sehingga pembaca memiliki peta yang jelas sebelum memasuki bab-bab selanjutnya.

Bab 2: Genealogi Fiqih Waris dalam Tradisi Islam

Bab ini melakukan penelusuran historis (genealogis) terhadap pembentukan fiqh waris Islam. Dimulai dari praktik kewarisan masyarakat Arab pra-Islam (Jahiliyah) yang sangat patriarkal dan mengabaikan hak perempuan dan anak. Kemudian dikaji bagaimana Al-Qur'an turun secara bertahap mereformasi praktik tersebut dengan menetapkan bagian-bagian pasti untuk ahli waris yang selama ini terpinggirkan. Selanjutnya, dibahas bagaimana para sahabat, tabi'in, dan imam mazhab melakukan ijtihad dalam merespons teks dan realitas zamannya. Bab ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa fiqh waris adalah

produk sejarah yang terus berkembang, bukan wahyu yang membeku.

Bab 3: Karakter Fiqih Waris Klasik

Setelah menelusuri genealoginya, bab ini memotret secara detail karakteristik fiqh waris klasik sebagaimana tercantum dalam kitab-kitab mazhab. Karakter yang dimaksud antara lain: sifatnya yang teknis-matematis, sangat tekstual, berorientasi pada kepastian hukum (bukan keadilan sosial), serta sarat dengan asumsi-asumsi patriarkal yang melekat pada struktur sosial masa lalu. Bab ini juga membandingkan karakteristik masing-masing mazhab dalam merespons persoalan waris, sehingga terlihat spektrum pemikiran yang ada, meskipun secara umum tetap dalam kerangka yang sama.

Bab 4: Realitas Sosial vs Doktrin: Krisis Legitimasi Waris

Bab ini memaparkan secara gamblang benturan antara doktrin fiqh waris klasik dengan realitas sosial kontemporer. Beberapa isu krusial yang diangkat antara lain: perubahan struktur keluarga dari *extended family* menjadi *nuclear family*, meningkatnya peran ekonomi perempuan, maraknya pernikahan beda agama, fenomena anak di luar nikah, anak angkat, serta konflik antara hukum waris Islam dengan hukum adat dan hukum positif. Bab ini ingin menunjukkan bahwa doktrin klasik tidak lagi sepenuhnya mampu menjawab persoalan-persoalan baru ini, sehingga memicu krisis legitimasi yang serius.

Bab 5: Fiqih Waris sebagai Produk Sosial-Historis

Bab ini merupakan penguatan teoretis dari Bab 2. Dengan menggunakan teori konstruksi sosial Peter L. Berger, bab ini membedah secara lebih mendalam bagaimana faktor-faktor sosial, politik, ekonomi, dan budaya pada masa formatif Islam turut membentuk fiqh waris sebagaimana adanya. Argumen utamanya adalah bahwa memahami fiqh waris tidak cukup hanya dengan membaca teksnya, tetapi harus juga memahami konteks yang melahirkannya. Kesadaran bahwa fiqh waris adalah produk sosial-historis membuka ruang untuk melakukan rekonstruksi di masa kini.

Bab 6: Kesenjangan antara Fiqih Normatif dan Praktik Sosial

Jika Bab 4 lebih bersifat teoretis, Bab 6 ini lebih bersifat empiris. Bab ini mengkaji bagaimana masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia, merespons ketentuan fiqh waris normatif. Apakah mereka menerimanya secara patuh? Ataukah mereka melakukan berbagai bentuk "penyelundupan hukum" seperti memberikan hibah terlebih dahulu, membuat wasiat, atau bahkan kembali ke sistem kewarisan adat? Studi kasus dan data-data penelitian tentang praktik waris di masyarakat akan dihadirkan untuk memperlihatkan jurang pemisah antara das Sollen dan das Sein.

Bab 7: Kritik terhadap Pendekatan Tekstual dalam Fiqih Waris

Bab ini memasuki ranah kritik epitemologis. Dipaparkan kelemahan-kelemahan pendekatan tekstual-literalistik yang

selama ini mendominasi kajian waris. Pendekatan tekstual cenderung mengabaikan konteks historis turunnya ayat, mengesampingkan tujuan moral di balik teks, dan tidak mampu merespons perubahan sosial. Sebagai alternatif, bab ini menawarkan pendekatan kontekstual yang memadukan analisis teks, konteks, dan tujuan (maqashid). Beberapa tokoh pembaru yang mengembangkan pendekatan ini akan dirujuk untuk memperkaya wacana.

Bab 8: Konsep Keadilan dalam Islam

Bab ini merupakan puncak dari seluruh rangkaian pembahasan dalam buku. Setelah mengkritisi fiqh klasik dan memetakan persoalan kontemporer, bab ini berupaya merumuskan ulang konsep keadilan yang menjadi fondasi utama fiqh waris alternatif. Keadilan tidak lagi dipahami secara prosedural-formal, tetapi secara substantif-material. Keadilan dalam Islam, dengan merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah, adalah keadilan yang membawa pada kemaslahatan, keseimbangan, dan penghapusan kedzaliman. Bab ini juga menawarkan langkah-langkah operasional dalam mewujudkan keadilan substantif dalam praktik pembagian waris, misalnya melalui reaktualisasi wasiat wajibah, hibah, dan rekayasa sosial lainnya, serta melalui penguatan peran negara dalam menjamin keadilan waris bagi seluruh warga negara.

Dengan sistematika yang demikian, buku ini diharapkan mampu mengantarkan pembaca pada pemahaman yang utuh, kritis, dan konstruktif tentang

hukum waris Islam, serta menginspirasi lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang lebih segar dan relevan dengan tantangan zaman.

BAB 2
GENEALOGI FIQIH WARIS DALAM TRADISI ISLAM
(Menelusuri Akar Sejarah Formasi Hukum Kewarisan)

A. Fondasi Wahyu: Ayat-ayat Waris sebagai Revolusi Keadilan dalam Konteks Sosial Arabia Pra-Islam

Untuk sepenuhnya memahami dimensi revolusioner yang dibawa Al-Qur'an dalam hukum waris, kita harus terlebih dahulu menyelami lanskap sosial Jahiliyyah (Arab pra-Islam). Masyarakat Arab saat itu beroperasi dalam sistem kekerabatan patrilineal yang ekstrem, di mana perempuan dan anak-anak dianggap sebagai *muḥayya'āt* (objek yang dipersiapkan) bagi laki-laki, bukan sebagai entitas hukum mandiri. Perempuan adalah properti yang diwariskan (sebagaimana rumah atau unta), seringkali diwariskan kepada kerabat laki-laki terdekat sebagai bentuk penguasaan. Hak waris secara eksklusif melekat pada laki-laki dewasa yang mampu membawa pedang dan membela kehormatan suku (*ahl al-ḥarb wa al-naṣr*), karena warisan

dipandang sebagai hak yang berbalas dengan kewajiban pertahanan.

Dalam kegelapan tradisi ini, wahyu Al-Qur'an turun bagai matahari terbit. Surah An-Nisa' ayat 7 menancapkan prinsip dasar dengan nada yang tegas dan jelas:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَفْرُوضًا

"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan" [QS. An-Nisa': 7].

Ayat ini bukan sekadar tambahan aturan baru. Ia adalah sebuah deklarasi ontologis yang mengubah status perempuan secara fundamental: dari objek (*mawrūś 'anhu*) menjadi subjek hukum yang otonom (*dzu ḥaqq al-tamalluk al-mustaqill*) dan pemegang hak properti independen. Ini adalah pemutusan radikal (*inqiṭā*') dari tradisi panjang yang menindas[1].

Namun, pusat perdebatan intelektual terletak pada ayat selanjutnya, yang menjadi landasan pembagian:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan..." [QS. An-Nisa': 11].

Membaca ayat ini secara terisolasi dan ahistoris akan menghasilkan pemahaman yang bias. Logika Al-Qur'an harus dipahami sebagai sistem keadilan proporsional yang responsif terhadap konteks (*'adālah mutanāsibah ma'a al-wāqi'*). Masyarakat Arab abad ke-7 menempatkan seluruh tanggung jawab ekonomi mulai dari nafkah keluarga (*nafaqah*), mahar (*mahr*), hingga diyat atau denda darah (*diyyah*) di pundak laki-laki. Dalam logika ini, kelebihan bagian warisan yang diterima laki-laki berfungsi sebagai "kompensasi ekonomi yang seimbang (*'iwāḍ mālī mutakāfi'*)" atas beban finansial yang juga jauh lebih besar. Dengan kata lain, rumus 2:1 mengandung *'illah* (alasan hukum) yang bersifat sosiologis-ekonomis, yaitu beban ekonomi (*taklīf māl*). Ini adalah logika keadilan distributif, bukan superioritas gender.

Bukti fleksibilitas nalar Al-Qur'an terlihat jelas dalam pembagian untuk saudara seibu:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ

"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 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 yang sepertiga..." [QS. An-Nisa': 12].

Dalam kasus ini, prinsip 2:1 sama sekali tidak berlaku. Baik saudara laki-laki maupun perempuan seibu mendapatkan bagian yang sama persis (masing-masing 1/6 atau bersama-sama membagi 1/3). Ini membuktikan bahwa Al-Qur'an sendiri menetapkan aturan berbeda berdasarkan jenis hubungan kekerabatan dan konteksnya. Para fuqaha awal memahami ini sebagai isyarat bahwa ketentuan Al-Qur'an tidak kaku, dan prinsip keadilan substansial bisa memiliki beragam bentuk aplikasi.

Kerangka etis yang dibangun ayat-ayat waris adalah sistem jenius yang terbuka, bukan tertutup. Selain penetapan bagian tetap (*farḍ*), Al-Qur'an memperkenalkan sistem '*aṣabah* (ahli waris sisa) yang menjaga harta dalam naungan keluarga besar, mengakui jaringan kekerabatan bilateral (dari pihak ibu dan bapak), dan memberikan perlindungan khusus (*ḥimāyah*) kepada pihak lemah seperti anak yatim (*yatāmā*) dan janda. Tujuannya satu: mewujudkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) dan mencegah penumpukan kekayaan pada segelintir orang, sebagaimana semangat QS. Al-Hasyr: 7.

B. Era Formulasi Praktis: Dinamika Ijtihad Sahabat dan Tabi'in dalam Merespons Realitas Baru

Pasca Wafat Nabi Muhammad SAW, komunitas Muslim menghadapi tantangan baru seiring meluasnya wilayah Islam ke Persia, Syam, dan Mesir. Muncul kompleksitas kasus waris yang belum pernah dibahas sebelumnya. Fase ini, yang melibatkan para Sahabat senior dan generasi Tābiʿīn, ditandai oleh ijtihad praktis yang hidup, lentur, dan berorientasi pada semangat keadilan (*maqāṣid*). Mereka memandang ayat-ayat waris bukan sebagai rumus mati, melainkan sebagai prinsip hidup (*uṣūl ḥayyah*) yang harus diterjemahkan secara substantif demi kemaslahatan.

Fiqh sebagai Ijtihad: Definisi fikih pada periode awal ini sangat relevan: "mengetahui hukum-hukum syariat melalui metode ijtihad" (معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الإجتهاد)[2]. Ijtihad inilah yang menjadi nafas perkembangan hukum, khususnya waris, setelah Rasulullah wafat dan tidak ada lagi otoritas tunggal pemutus hukum[3].

Contoh paling terkenal dari fleksibilitas ini adalah Kasus *Al-Gharrawain* (Dua yang Bersinar) yang dihadapi Khalifah Umar bin al-Khaṭṭab. Kasusnya: seorang suami, istrinya, dan ibunya meninggal bersamaan dalam satu musibah tanpa diketahui siapa yang wafat lebih dulu. Penerapan harfiah ayat-ayat waris akan menghasilkan

kebuntuan matematis atau ketidakadilan yang nyata. Umar pun tidak ragu melakukan ijtihad yang berani (*ijtihād jari'*): beliau merekonstruksi urutan kematian secara hipotetis dengan asumsi bahwa suami meninggal terakhir, agar istrinya bisa mewarisinya, kemudian harta sang istri (yang berasal dari suami) dibagikan kepada ibunya. Ijtihad ini, yang tercatat dalam kitab-kitab fikih seperti al-Muwaṭṭa' Imam Malik dan al-Umm Imam al-Syafi'i, menunjukkan keberanian untuk melampaui tekstualitas demi terwujudnya keadilan substansial (*ṭalab al-'adālah al-jawhariyyah*). Ini adalah puncak penerapan *maqāṣid al-syarī'ah* sebelum teori tersebut dirumuskan secara formal.

Para Sahabat juga pragmatis. Mereka menyadari bahwa sistem hukum harus "hidup" dan diterima oleh masyarakat. Karena itu, mereka tidak segan mengakui dan menginkorporasi tradisi lokal yang baik (*'urf ṣāliḥ*) yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar Al-Qur'an. Praktik seperti *al-ḥill* (perjanjian bagi hasil pengelolaan tanah warisan secara adil) atau pengakuan informal terhadap kontribusi besar perempuan dalam harta bersama (*māl musytarak*) perkawinan mulai muncul sebagai respons terhadap realitas setempat. Pengetahuan hukum (*'ilm*) pada masa ini adalah "hukum yang hidup (*al-fiqh al-ḥayy*)", yang bersumber dari masjid, pasar, dan percakapan sehari-hari, bukan hanya dari kitab.

Metode istinbat (penggalian hukum) yang digunakan pun sangat dinamis dan beragam:

1. *Qiyās* (analogi), seperti menganalogikan cucu dari anak perempuan dengan anak perempuan dalam beberapa hak ketika tidak ada anak laki-laki.
2. *Al-Istiḥsān* (pertimbangan untuk kebaikan/ keadilan), yaitu meninggalkan hasil qiyās yang kaku jika dianggap akan menghasilkan keputusan yang tidak adil atau memberatkan[4].
3. *Al-Maṣlaḥah al-Mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung dalil spesifik), yaitu mempertimbangkan kemaslahatan umum sebagai dasar hukum.

Pada fase emas ini, ruh *maqāṣid* masih bernapas dengan leluasa dalam tubuh fiqih. Ijtihad adalah sebuah keniscayaan, bukan sesuatu yang ditakuti. Para Tabi'in kemudian mewarisi metodologi ini, tetap menjadikan qaul (perkataan) sahabat sebagai hujah utama, sambil terus mengembangkan ijtihad mereka sendiri[5].

C. Fase Kodifikasi dan Sistematika: Pembentukan Mazhab dan Awal Pembekuan Metode

Seiring konsolidasi pemerintahan Islam dan meluasnya wilayah dari Andalusia hingga India, kebutuhan akan uniformitas, kepastian hukum (*ṭuma'nīnah al-qānūn*), dan kemudahan pengajaran menjadi sangat mendesak. Pada

abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, para Imam Mazhab terutama Imam Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam al-Syāfiʻī, dan Imam Aḥmad bin Ḥanbal memulai proyek besar: mentransformasikan fiqih waris dari kumpulan respons praktis yang tersebar (*ajwibah ʻamaliyyah*) menjadi sebuah ilmu yang sistematis, terstruktur, dan dapat diajarkan (*ʻilm al-farāʼiḍ al-manẓūm*).

Imam al-Syāfiʻī (w. 204 H) memainkan peran paling krusial. Melalui kitab monumentalnya *al-Risālah*, beliau untuk pertama kalinya merumuskan Uṣūl al-Fiqh (metodologi hukum Islam) secara sistematis dan komprehensif. Kodifikasi ini membawa konsekuensi yang mendalam bagi ilmu waris.

Sisi Positif Kodifikasi:

1. Terciptanya Kepastian dan Konsistensi: Waris menjadi ʻilm *al-farāʼiḍ* sebuah ilmu eksakta dengan kaidah (*qawāʻid*), pengecualian (*istithnāʼā*t), dan tabel perhitungan (*jadāwil*) yang jelas. Karya-karya besar seperti *al-Mudawwanah al-Kubrā* (dalam tradisi Maliki) atau *al-Aṣl* (dalam tradisi Hanafi) menyusun ribuan kasus dan solusi secara rapi.
2. Demokratisasi Ilmu dan Kemudahan Penyebaran: Dengan sistematisasi, ilmu waris tidak lagi menjadi pengetahuan eksklusif para ahli di pusat kekuasaan. Ia menjadi lebih mudah diajarkan di madrasah-madrasah dan disebarluaskan ke seluruh penjuru dunia Islam, dari Maroko hingga Nusantara.

Sisi Negatif (Awal Pembekuan Epitemologis):

a. Penyempitan Sumber dan Metode: Dalam proses penyeragaman ini, ragam metode istinbat yang digunakan para Sahabat (seperti *istiḥsān* dan maṣlaḥah mursalah yang sangat kontekstual) mulai ditinggalkan atau dipersempit ruang lingkupnya oleh sebagian mazhab. Penekanan berlebihan pada *ḥadīts āḥād* (hadis dengan jalur perawi tunggal) sebagai sumber hukum, meski penting, seringkali tanpa disadari mengesampingkan pertimbangan maṣlaḥah yang lebih luas dan kontekstual.

b. Abstraksi Hukum dan Pelupaan '*Illah*: Hukum waris mulai dipelajari dan diajarkan sebagai sistem aturan abstrak yang seolah lepas dari konteks sosial (*wāqi' ijtimā'ī*) yang melahirkannya. 'Illah hukum yang kontekstual (misalnya, beban ekonomi sebagai alasan rasio 2:1) perlahan-lahan memudar dalam kesadaran kolektif fuqaha, berganti dengan pemahaman bahwa itu adalah ketetapan formal (*ḥukm ṣūrī*) yang tetap. Logika hukum (*manṭiq al-fiqh*) dalam berdebat tentang dalil mulai mendominasi diskursus, sementara semangat keadilan (*rūḥ al-'adālah*) yang menjadi jiwa hukum mulai meredup dan tersimpan hanya dalam catatan kaki.

Fase kodifikasi ini adalah titik balik bersejarah: dari seni penafsiran yang lentur (*fan al-ijtihād*) menuju sains

perhitungan yang mulai mengeras (‘*ilm al-ḥisāb*). Periode ini mencapai puncaknya dengan kodifikasi formal hukum Islam yang dipelopori oleh Imam Malik bin Anas dalam kitabnya *al-Muwattha'*, yang kemudian diikuti oleh kitab-kitab mazhab lainnya seperti al-Umm oleh Imam Syafi'i[6]. Meski monumental, karya-karya ini mengkristalkan hukum dalam bentuk tertentu, termasuk hukum waris.

D. Hegemoni Fiqih Matematis: Fetisisasi Angka dan Hilangnya Konteks

Pada fase pasca-mazhab, khususnya setelah abad ke-4 Hijriah, perkembangan mencapai puncak rigidifikasi. `Ilmu *al-Farā'iḍ* perlahan berubah wujud dari "ilmu tentang bagian-bagian yang ditetapkan" menjadi "matematika suci" yang prinsip kebenarannya semata-mata terletak pada ketepatan hitungan, terlepas dari apakah hasilnya adil secara sosial atau tidak.

Ciri-Ciri Fase Ini: Fokus pada Teknikalitas yang Rumit: Perhatian intelektual ulama banyak tercurah pada penyempurnaan teknik perhitungan yang semakin rumit, seperti *`awl* (pengurangan proporsional) dan *radd* (pengembalian sisa). Kitab-kitab populer seperti Matan al-Sirajiyyah atau Al-Rahbiyyah menjadi standar kurikulum. Isinya didominasi oleh rumus, tabel, dan latihan angka, sementara diskusi filosofis tentang landasan keadilan (‘*adl*) dan hikmah (ḥikmah) di balik pembagian menjadi sangat minim atau bahkan hilang.

1. Reduksi Kisah Manusia menjadi Variabel: Konteks sosial di balik sebuah kasus waris direduksi menjadi sekumpulan variabel dan simbol matematika belaka (misalnya: P = Pewaris, A = Anak Laki-laki, B = Anak Perempuan). Kisah hidup, jerih payah, kontribusi, dan kebutuhan nyata dari masing-masing ahli waris seperti perjuangan seorang anak perempuan tunggal yang merawat orang tuanya hingga akhir hayat menjadi sama sekali tidak relevan dalam algoritma pembagian yang kaku. Hukum menjadi abstrak, dingin, dan a-historis.
2. Sakralisasi Pendapat Mazhab dan Penutupan Pintu Ijtihad: Pendapat imam mazhab tidak lagi dipandang sebagai hasil ijtihad manusiawi yang dapat dikritik, dikembangkan, atau disesuaikan dengan zaman, melainkan dianggap sebagai bagian dari syariat itu sendiri yang sakral. Semangat taqlīd (mengikuti pendapat tanpa mengetahui dalilnya) menguat secara massif. Wacana bahwa "pintu ijtihad telah tertutup" (*insidād bāb al-ijtihād*) meski secara historis diperdebatkan menjadi mentalitas dominan yang melumpuhkan kreativitas dan keberanian hukum. Akibatnya, respons terhadap masalah sosial baru seringkali bukan ijtihad segar, melainkan memaksa dan mempreteli kasus baru agar cocok dengan formula lama, betapapun tidak pas dan timpangnya hasilnya.

Dampaknya fatal: hukum waris kehilangan fungsinya sebagai instrumen keadilan sosial dalam keluarga (*wasīlah li taḥqīq al-ʻadālah al-ijtimāʻiyyah*) dan berubah menjadi ritual

perhitungan yang harus dipatuhi (*ta'abbud ḥisābī*) semata, terlepas dari akibat sosial dan konflik yang ditimbulkannya.

E. Warisan yang Terfragmentasi: Perbedaan Mazhab dan Hilangnya Ruh *Maqāṣid*

Genealogi panjang ini mewariskan sebuah paradoks: khazanah yang sangat kaya secara teknis dan detail, tetapi seringkali miskin visi keadilan yang menyeluruh dan aplikatif. Warisan itu hadir bukan sebagai sebuah bangunan utuh, melainkan dalam bentuk fragmen-fragmen perbedaan (*ikhtilāfāt*) antar mazhab yang kerap justru memecah belah dan mengaburkan tujuan utama.

Analisis Perbedaan: Kasus "Saudara" dan Kewenangan Ijtihad

Perbedaan tajam dalam menafsirkan kata "saudara" dalam Al-Qur'an adalah contoh konkret fragmentasi ini:

1. Pandangan Mayoritas Ulama (Jumhur) dan KHI:
    - Saudara dalam QS. An-Nisa': 12: Diartikan secara spesifik sebagai saudara seibu saja. Dasarnya adalah penafsiran yang diriwayatkan dari Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq serta konsensus para fuqaha yang membaca ayat tersebut secara terbatas.
    - Saudara dalam QS. An-Nisa': 176: Diartikan sebagai saudara kandung atau seayah.
    - Implikasi: Dalam skema ini, saudara seibu hanya mendapat bagian tetap (1/6 atau 1/3) dan tidak

pernah menjadi ashabah (ahli waris sisa). Sedangkan saudara kandung/seayah memiliki jalur untuk selalu menjadi ashabah dan mendapat sisa warisan, mencerminkan struktur prioritas yang kaku.

2. Kritik dan Alternatif (Hazairin dan Pemikir Kontemporer):

   - Melalui penafsiran bilateralnya, Hazairin memperkenalkan sistem ahli waris pengganti. Misalnya, jika seorang anak meninggal lebih dulu dari orang tuanya, maka hak waris anak tersebut "digantikan" oleh keturunannya (cucu dari pewaris). Sistem ini berusaha mengatasi kelemahan sistem *żawil arḥām* Jumhur yang dianggapnya tidak adil.

   - Pemikir kontemporer lainnya mengkritik bahwa perbedaan *furu'iyyah* (cabang) yang sedemikian teknis dan berlarut-larut telah mengaburkan tujuan besar syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Mereka bertanya: di manakah prinsip keadilan (*'adl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥaraj*) dalam debat teknis tentang 1/6 atau 1/3 untuk nenek? Hukum waris dipelajari dan diajarkan terlepas dari etika dan tujuannya. Ia berubah dari ilmu untuk mewujudkan keadilan (*'ilm li taḥqīq al-'adālah*) menjadi sekadar ilmu untuk

ilmu (*'ilm li al-'ilm*) atau lebih buruk, ilmu untuk memenangkan debat mazhab.

F. Implikasi Sosial: Dampak Pembekuan Hukum Waris terhadap Perempuan dan Struktur Ekonomi Keluarga

Genealogi hukum waris tidak berlangsung dalam ruang hampa teori. Setiap fase pembakuan dan matematisasi, seperti yang diuraikan dalam sub-bab sebelumnya, menuangkan konsekuensi langsung dan konkret ke dalam aliran darah kehidupan sosial dan ekonomi umat Islam selama berabad-abad. Proses ini membentuk pola relasi, mengukir struktur kekuasaan, dan pada akhirnya menciptakan realitas yang sering kali paradoks: sebuah sistem yang lahir untuk membebaskan justru dapat membelenggu, dan sebuah rumus yang dirancang untuk menciptakan keadilan dapat melahirkan ketidakadilan baru.

1. Konsolidasi Patriarki Ekonomi: Dari Hak yang Membebaskan ke Ketergantungan yang Mengikat

Wahyu awal Al-Qur'an adalah intervensi pembebasan (*tahrir*). Pemberian hak waris kepada perempuan adalah revolusi yang memutus rantai panjang penindasan. Namun, ketika formula 2:1 yang bersyarat konteks dibakukan menjadi aturan universal yang kaku, dan dibarengi dengan penafsiran yang menyempitkan peran perempuan hanya pada wilayah domestik, terjadi sebuah inversi. Hak tersebut, alih-alih menjadi alat pemberdayaan ekonomi, berubah

menjadi mekanisme yang justru mengukuhkan patriarki ekonomi.[1]

Dalam struktur masyarakat agraris dan pra-industri yang menjadi latar banyak kitab fikih, harta warisan utama adalah tanah dan ternak aset produktif yang membutuhkan kekuatan fisik dan mobilitas sosial untuk mengelolanya. Dengan argumen kelayakan (*ahliyyah*) yang bias, perempuan sering dipandang tidak cakap secara hukum untuk mengelola aset kompleks semacam itu. Akibatnya, meskipun secara hukum mereka memiliki bagian, dalam praktiknya bagian tersebut sering kali dikelola oleh wali laki-laki mereka (suami, ayah, atau saudara laki-laki). Hak kepemilikan formal ada, tetapi kendali ekonomi riil (*al-saytharah al-iqtishadiyyah al-fi'liyyah*) menghilang. Perempuan menjadi pemilik nominal yang bergantung sepenuhnya pada kebijakan dan "kebaikan hati" pengelola laki-laki. Ketergantungan ekonomi ini kemudian dibenarkan oleh narasi agama yang disederhanakan, menciptakan siklus yang sukar diputus: hukum yang kaku melanggengkan praktik yang timpang, dan praktik yang timpang dijadikan pembenaran untuk mempertahankan kekakuan hukum.

2. Matinya Inisiatif dan Sirkulasi Harta yang Mandek

Fikih waris klasik yang terfokus pada pembagian adil (*qismah 'adilah*) pascakematian sering mengabaikan dampak psikologis dan ekonomi sistem ini terhadap motivasi hidup dan produktivitas. Para fuqaha membahas panjang lebar tentang "harta peninggalan" (*al-tarikah*),

tetapi jarang menelisik bagaimana prospek pembagian itu memengaruhi semangat untuk mencipta dan mengembangkan "harta semasa hidup".

Pertama, bagi perempuan potensial, sistem ini dapat menjadi disinsentif psikologis. Jika seorang perempuan mengetahui bahwa jerih payahnya membangun usaha akan tunduk pada formula tetap yang mungkin tidak mencerminkan kontribusinya, atau bahwa hasil usahanya nanti akan dikontrol oleh pihak lain, api entrepreneurship bisa padam sebelum berkobar.

Kedua, bagi keluarga, sistem 'ashabah yang kaku dengan prioritas pada garis laki-laki sering kali bertujuan menjaga harta tetap utuh dalam satu klan atau marga. Dalam jangka panjang, ini justru dapat menyebabkan sirkulasi ekonomi yang mandek (*jumud al-dawrah al-iqtishadiyyah*). Harta "terkunci" dalam kepemilikan besar yang dikelola secara kolektif dan konservatif, alih-alih terpecah-pecah menjadi modal awal bagi lebih banyak anggota keluarga (termasuk perempuan) untuk memulai usaha baru dan mandiri. Hukum waris, yang seharusnya menjadi alat distribusi kekayaan, bisa berubah menjadi alat konsentrasi dan konservasi kekayaan dalam pola-pola lama.[2]

3. Respons Masyarakat: "Hukum Rimba" Keadilan Lokal versus "Hukum Langit" yang Kaku

Di sinilah terjadi dialektika yang menarik antara hukum positif (*qanun*) dan hukum hidup (*living law*). Ketika hukum resmi dianggap terlalu kaku dan tidak lagi menyentuh rasa

keadilan substantif (*al-'adalah al-jawhariyyah*) masyarakat, maka masyarakat akan menciptakan mekanisme penyelamatan sendiri.[3] Munculnya praktik-praktik "rekayasa sosial" ini adalah bukti paling nyata dari krisis legitimasi yang mendalam.

Mekanisme yang paling umum adalah pemberian hibah (hadiah) di masa tua. Seorang orang tua yang melihat pengabdian tulus seorang anak perempuannya, atau ketidakpedulian seorang anak laki-lakinya, akan merasa tidak rela jika hartanya dibagi secara matematis buta. Maka, sebelum ajal tiba, ia "menghadiahkan" sebagian atau seluruh hartanya kepada pihak yang dianggap lebih berhak menurut pertimbangan hati nuraninya. Praktik ini sangat luas, meski dalam fikih murni bisa jadi problematis karena dapat mengganggu hak ahli waris lain. Demikian pula dengan wasiat (*wasiyyah*) yang terkadang digunakan bukan untuk tujuan sedekah umum, tetapi untuk mengoreksi ketimpangan yang akan ditimbulkan oleh sistem faraid, misalnya dengan mewasiatkan lebih dari sepertiga harta kepada anak perempuan yang berjasa.

Praktik-praktik ini adalah "pemberontakan halus" masyarakat. Mereka menunjukkan bahwa di tingkat akar rumput, logika *'urf* (tradisi lokal yang baik) dan keadilan komunal sering kali lebih kuat dan lebih "agamis" dalam artian substantif daripada logika fikih matematis yang ketat. Terjadi tarik-menarik antara "hukum rimba" rasa keadilan lokal yang cair dengan "hukum langit" yang telah membeku dalam rumusan manusia.

4. Lahirnya Dualisme Hukum dan Jurang Antara Teks dengan Praksis

Dari ketegangan ini, lahirlah dualisme hukum yang menjadi ciri banyak masyarakat Muslim, termasuk Indonesia. Di satu sisi, terdapat hukum resmi (*official law*): yang tertulis dalam kitab kuning, diajarkan di pesantren, dan (sebagian) dikodifikasi dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Hukum ini sakral, simbolis, dan menjadi acuan normatif tertinggi. Di sisi lain, hidup hukum praktik (*practical law*): yaitu apa yang benar-benar terjadi di masyarakat ketika pembagian waris dilakukan. Hukum ini sering kali lebih cair, negosiatif, melibatkan musyawarah keluarga, pertimbangan maslahah, dan intervensi tokoh adat atau agama yang bijak.[4]

Jurang antara keduanya adalah ruang di mana krisis bersemayam. Pengadilan Agama, misalnya, sering terjepit. Ia harus memutus berdasarkan KHI (hukum resmi), tetapi sering kali menyadari bahwa putusannya, meski secara formal benar, tidak menyelesaikan konflik secara tuntas dan bahkan dapat merusak hubungan keluarga. Putusan itu mungkin "menang di pengadilan, tetapi kalah di masyarakat". Dualisme ini melemahkan otoritas hukum sekaligus menunjukkan bahwa hukum yang tidak responsif terhadap keadilan sosio-kultural akan selalu dimentahkan oleh kreativitas sosial masyarakat itu sendiri.

Implikasi sosial dari genealogi fikih waris ini membawa kita pada sebuah kesadaran penting. Krisis hukum waris kontemporer bukan semata-mata kesalahan

penafsiran di tingkat teks, tetapi lebih merupakan akumulasi dari dampak sistemik sebuah struktur hukum yang membeku terhadap dinamika hidup manusia. Ia telah menyentuh relasi gender, matinya inisiatif, dan memaksa masyarakat mencari jalur lain. Dengan memahami lapisan sosial-ekonomi yang menjadi akibat dari pembekuan ini, kita memiliki landasan yang lebih kuat dan lebih mendesak untuk membangun argumen: bahwa rekonstruksi fikih waris bukanlah proyek intelektual yang elitis, melainkan sebuah keniscayaan sejarah dan sosial untuk mendamaikan kembali hukum *Ilahi* dengan kehidupan umatnya yang terus berubah.

[1] Asumsi tentang ketidakcakapan perempuan dalam mengelola harta produktif banyak ditemukan dalam diskusi al-hajr (pembatasan hukum) dalam kitab-kitab fikih mazhab. Lihat misalnya dalam bab al-Hajr 'ala al-Safih dalam kitab-kitab fikih.

[2] Lihat analisis ekonomi politik hukum waris dalam: Siti Musdah Mulia, Islam dan Hak Asasi Manusia (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2014), khususnya bab tentang hukum keluarga.

[3] Konsep living law atau hukum yang hidup diperkenalkan oleh ahli hukum sosiologis Eugen Ehrlich. Dalam konteks Indonesia, lihat studi tentang praktik hibah dalam: John R. Bowen, Islam, Law and Equality in Indonesia (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[4] Tentang dualisme antara hukum negara dan praktik lokal di Pengadilan Agama, lihat: Euis Nurlaelawati, Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

Perjalanan genealogis ini menunjukkan dengan jelas bahwa krisis legitimasi dan relevansi hukum waris yang kita hadapi hari ini, bukanlah kesalahan atau kekurangan dalam teks suci Al-Qur'an. Ia adalah akumulasi dari pilihan-pilihan epitemologis dan metodologis dalam sejarah penafsiran panjang selama berabad-abad. Genealogi ini memperlihatkan sebuah kurva: dimulai dari wahyu yang membebaskan (*al-waḥy al-muḥarrir*) dan ijtihad yang hidup (*al-ijtihād al-ḥayy*) pada masa awal, melalui fase kodifikasi yang necessary (*al-taqnīn al-ḍarūrī*), menuju pembekuan yang rigid (*al-tajmīd al-jāmid*) dan akhirnya fragmentasi yang memecah belah (*al-tafraqu al-mufarriq*).

Pemahaman genealogis yang kritis ini justru memberikan kita mandat historis dan keberanian intelektual untuk melakukan rekonstruksi. Sejarah membuktikan bahwa perubahan, penafsiran ulang, dan respons kreatif terhadap konteks baru adalah bagian dari DNA tradisi Islam itu sendiri. Jika para Sahabat dan Imam Mazhab berani berijtihad menghadapi realitas mereka, maka kita pun memiliki tanggung jawab yang sama untuk menghadapi realitas kekinian dengan semangat dan alat yang sesuai. Bab selanjutnya akan membongkar secara

detail krisis kontemporer yang lahir dari warisan genealogis yang kompleks ini.

[1] Lihat analisis sosio-historis mendalam tentang masyarakat Arab pra-Islam dan revolusi hukum Al-Qur'an dalam: Wahbah al-Zuhaili, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. ke-8, 2004), Jilid 10, hlm. 7-15.

[2] Definisi ini dikutip dari Imam al-Juwaini dalam karyanya al-Waraqāt, yang menjadi rujukan standar ilmu Ushul Fikih. Lihat: Abdul Wahab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kairo: Dār al-Kutub al-Salafiyyah, t.t.), hlm. 15-16.

[3] Periode perkembangan fikih pasca Nabi, di mana ijtihad sahabat menjadi sumber hukum utama, dijelaskan oleh Abdul Wahab Khallaf dalam periodisasi sejarah fikihnya. Lihat: Abdul Wahab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 16.

[4] Metode al-istiḥsān (pertimbangan untuk kebaikan) adalah salah satu alat ijtihad yang digunakan para sahabat dan fuqaha awal. Metodologi ini dibahas dalam konteks perkembangan fikih hadis. Lihat: "Sejarah dan Perkembangan Fikih Hadis (Bagian 2)", tebuireng.ac.id.

[5] Mengenai pewarisan metodologi dari Sahabat ke Tabi'in dan penggunaan qaul sahabat sebagai hujah, lihat: "Sejarah dan Perkembangan Fikih Hadis (Bagian 2)", tebuireng.ac.id.

[6] Kodifikasi hukum Islam pertama oleh Imam Malik dalam al-Muwattha' dan perkembangan kitab-kitab mazhab utama seperti al-Umm (Syafi'i) dan Zahir ar-Riwayah

(Hanafi) merupakan tonggak penting periode ketiga perkembangan fikih. Lihat: "Sejarah Perkembangan Ilmu Fiqih", nu.or.id.

BAB 3
KARAKTER FIQIH WARIS KLASIK (Antara Teks Suci dan Ijtihad Parsial)

Bab ini melakukan pembedahan mendalam terhadap DNA epitemologis cara berpikir dan menghasilkan pengetahuan dari fiqih waris klasik. Setelah kita melacak garis keturunannya (genealogi) dalam Bab II, kini kita perlu membedah organ-organ internalnya untuk memahami mengapa tubuh hukum ini bereaksi kaku terhadap rangsangan perubahan zaman. Lima karakter yang akan kita analisis bukanlah cacat bawaan, melainkan hasil dari proses kristalisasi sejarah yang panjang. Namun, dalam konteks sosial-ekonomi abad ke-21, karakter-karakter inilah yang menjelma menjadi sumber disfungsi utama, menciptakan kesenjangan yang lebar antara hukum di atas kertas dengan keadilan yang hidup di dalam hati masyarakat.

A. Legal-Formalistik: Fetishisasi Syarat dan Ritualisasi Hukum

Watak paling fundamental dari fiqih waris klasik adalah legal-formalisme yang ketat. Pendekatan ini menempatkan kepatuhan pada bentuk lahiriah (*ẓāhir*), prosedur tetap, dan

pemenuhan syarat-syarat kuantitatif di atas pertimbangan terhadap ruh, tujuan, dan konteks sosial hukum itu sendiri[1]. Hukum waris dipahami sebagai sebuah mesin otomatis yang akan menghasilkan output "adil" asalkan semua input syarat formal terpenuhi.

1. Manifestasi dalam Teks: Syarat dan Penghalang yang Deterministik

Dalam kitab-kitab farā'iḍ, pembahasan didominasi oleh elaborasi mendetail tentang syarat pewarisan (*shurūṭ al-wirāthah*) dan penghalang pewarisan (*mawāni' al-wirāthah*). Syarat-syarat ini bersifat dikotomis, hitam-putih, dan eksternal:

a. Hidup pada saat pewaris meninggal (*ḥayy 'inda mawt al-mūrit*). Konsekuensinya absolut: seorang anak yang meninggal sesaat sebelum ayahnya, sekalipun telah merawatnya selama puluhan tahun, secara formal "gugur" hak warisnya. Kontribusi dan pengabdian bernilai sosial tinggi tidak memiliki bobot dalam kalkulus ini.

b. Tidak adanya penghalang hukum seperti pembunuhan, perbedaan agama, atau perbudakan (*mawani' al-wirāthah*). Logika ini menjaga kemurnian sistem dari "kontaminasi" moral dan teologis, namun lagi-lagi buta terhadap realitas hubungan antar-ahl waris yang kompleks.

2. Perbandingan dengan Epitemologis Awal: Dari *Maqāṣid* ke Formalisme

Karakter ini kontras tajam dengan epitemologis hukum era Sahabat. Kasus al-Gharawain yang dipecahkan Khalifah Umar bin al-Khaṭṭab adalah contoh sempurna. Umar tidak terpaku pada penerapan harfiah syarat "hidup saat kematian". Ia justru melakukan interpretasi kreatif dan rekonstruksi fakta (*takhyīr wa i'ādah binā' al-wāqi'*) untuk menyelamatkan semangat keadilan. Ini menunjukkan bahwa pada fase formatif, hukum lebih dipahami sebagai seni mencapai *maqāṣid* (tujuan) melalui ijtihad, bukan sebagai ilmu memenuhi syarat secara rigid[2].

3. Implikasi Sosial: Keadilan Prosedural yang Pincang

Dampak dari legal-formalisme ini adalah terciptanya sistem "keadilan prosedural" (*'adālah ijrā'iyyah*) yang sering kali berseberangan dengan "keadilan substantif" (*'adālah jawhariyyah*). Sistem ini aman dan nyaman bagi seorang hakim atau mufti: ia hanya perlu memeriksa daftar (*checklist*) syarat. Namun, ia mengabaikan narasi hidup, jerih payah, dan rasa keadilan yang berkembang dalam dinamika keluarga konkret. Hukum berjalan di relnya sendiri, terpisah dari denyut nadi kehidupan masyarakat yang seharusnya dilayaninya.

B. Matematis dan Deterministik: Reduksi Kisah Manusia Menjadi Algoritma Angka

Jika legal-formalisme adalah jiwanya, maka watak matematis-deterministik adalah raganya yang paling kasat mata. Kompleksitas hubungan sosial, emosi, sejarah bersama, dan kontribusi ekonomi dalam sebuah keluarga direduksi disederhanakan secara paksa menjadi sekumpulan variabel dan konstanta numerik yang dapat dimasukkan ke dalam rumus pasti.

1. Ilmu *al-Farā'iḍ* sebagai Matematika Suci

Penamaan disiplin ini sebagai '*Ilm al-Farā'iḍ* (Ilmu Bagian-Bagian yang Ditetapkan) sudah mengisyaratkan finalitas. Ia adalah sains eksakta keagamaan. Kitab-kitab seperti Matan al-Sirajiyyah atau al-Rahbiyyah tidak berisi kisah atau analisis sosiologis, melainkan rumus-rumus, diagram alir (*turuq al-ḥisāb*), dan tabel-tabel yang harus dihafal. Prosesnya bersifat deterministik: masukkan data mentah ahli waris (jenis kelamin, derajat kekerabatan), jalankan algoritma, maka akan keluar satu-satunya output pembagian yang "benar". Tidak ada ruang untuk diskresi, pertimbangan kasuistik, apalagi negosiasi keluarga.

2. Fokus pada Teknikalitas: 'Aul dan Radd

Perdebatan ilmiah (*munāẓarah*) antar mazhab seringkali tersedot ke dalam lubang teknikalitas matematis yang sangat sempit, mengabaikan pertanyaan filosofis yang lebih besar. Perbedaan pendapat yang panas justru berkutat pada

soal: Apakah nenek mendapat 1/6 atau 1/3? Bagaimana jika total bagian melebihi "*aṣl*" (pokok harta) yang ditetapkan? Teknik '*aul* (pengurangan proporsional semua bagian) dan *radd* (pengembalian sisa harta) dikuasai dengan presisi layaknya teorema geometri[3]. Kebenaran diukur semata-mata dari akurasi hitungan (*ṣiḥḥah al-ḥisāb*), bukan dari terwujudnya kedamaian, kesejahteraan, atau rasa puas di hati para ahli waris.

3. Ilusi Objektivitas dan Netralitas

Watak matematis ini menciptakan ilusi objektivitas dan netralitas mutlak. Sistem seolah-olah steril dari nilai (*value-free*), seakan-akan angka-angka itu turun langsung dari langit. Padahal, di balik rasio 2:1, prioritas 'aṣabah, dan daftar ahli waris, terdapat kristalisasi nilai-nilai sosio-ekonomi masyarakat Arab abad ke-7 yang telah dibakukan. Matematika menjadi selubung yang menyamarkan bias historis tersebut, mengubahnya menjadi kebenaran universal yang tak terbantahkan. Hukum waris, dalam praktiknya, menjelma menjadi semacam "agama baru": agama matematika yang dogmatis.

C. Finalistik dan Tertutup: Dogmatisasi Hasil Ijtihad Manusia

Bersumber dari dua watak sebelumnya, muncullah sikap finalistik dan tertutup. Epitemologis ini dibangun di atas asumsi keliru namun sangat kuat: bahwa setiap penerapan rumus yang tepat secara matematis telah dengan sendirinya,

secara otomatis, merealisasikan keadilan *Ilahi* yang paripurna.

1. Keadilan sebagai Produk Otomatis, Bukan Proses Dinamis

Dalam pandangan ini, keadilan dipahami sebagai produk jadi (*natījah*) dari sebuah mekanisme mesin, bukan sebagai proses (‘*amaliyyah*) yang perlu terus diuji, dievaluasi, dan disesuaikan dengan konteks. Pandangan ini mengunci sistem dari dalam (*self-sealing*). Kritik sosial terhadap hasil pembagian yang dianggap timpang sering dihadapi dengan jawaban final: "Ini sudah ketetapan Allah (*ḥukm Allāh*), kita harus berserah diri (*taslīm*)". Dengan demikian, ketidakpuasan masyarakat tidak dilihat sebagai indikator kegagalan sistem untuk beradaptasi, melainkan sebagai bukti kekurangan iman atau pemahaman dari masyarakat itu sendiri[4].

2. Pelanggengan (*Ta‘bīd*) terhadap Ijtihad Manusia

Di sinilah letak masalah teologis yang mendasar. Asumsi finalistik ini sebenarnya merupakan bentuk pelanggengan dan sakralisasi terhadap hasil ijtihad manusia. Yang ditetapkan Allah dalam Al-Qur’an adalah prinsip-prinsip umum (seperti hak perempuan) dan bagian-bagian tertentu untuk hubungan kekerabatan spesifik. Namun, penyatuan seluruh elemen itu menjadi satu sistem hukum yang tertutup, kaku, dan dianggap final adalah karya pemikiran (*fikr*) fuqaha abad pertengahan. Watak tertutup ini secara efektif menutup pintu *ijtihād jadīd* (ijtihad baru) yang berani

mempertanyakan kembali '*illah* (alasan rasional) dari rasio 2:1 atau struktur prioritas 'aṣabah dalam konteks sosial modern yang telah berubah total.

3. Dari Fiqih (Pemahaman Dinamis) ke *Ta'abbud* (Ritual Baku)

Konsekuensi paling parah adalah transformasi fiqih waris dari makna aslinya. Fiqh secara bahasa berarti pemahaman yang dalam dan dinamis terhadap teks dan realitas. Namun, di bawah hegemoni watak finalistik, ia berubah wujud menjadi sekadar *ta'abbud* sebuah ritual ibadah baku yang harus diikuti secara patuh (*ittibā'*) tanpa perlu, atau bahkan dilarang, mempertanyakan hikmah dan relevansinya. Hukum kehilangan nalarnya dan berubah menjadi mantra.

D. Otonomi Hukum yang Ekstrem: Menara Gading yang Terisolasi

Watak keempat adalah otonomi hukum yang ekstrem dan terisolasi. Fiqih waris klasik berhasil membangun sebuah logika internal (*manṭiq dākhilī*) yang sangat teknis, konsisten, dan mandiri. Namun, kemandirian ini dibayar mahal dengan pemisahan yang disengaja (*infiṣāl maqṣūd*) dari diskursus ilmu-ilmu sosial, ekonomi, dan humaniora.

1. Hukum yang Buta Konteks

Dalam ribuan halaman kitab *farā'iḍ*, hampir tidak ditemukan pembahasan serius tentang:

a. Dampak Ekonomi Makro/Mikro: Bagaimana pembagian waris memengaruhi kelangsungan usaha keluarga (*tijārah atau ṣinā'ah*)? Apa efeknya terhadap produktivitas ekonomi jika aset produktif terpaksa dijual atau dibagi?

b. Psikologi dan Kesejahteraan Keluarga: Bagaimana memastikan kesejahteraan (*rafāhiyyah*) jangka panjang ahli waris yang masih kecil, penyandang disabilitas, atau yang memiliki kebutuhan khusus?

c. Harta Bersama dalam Perkawinan: Bagaimana mengakui dan menghitung kontribusi tidak langsung (pengelolaan rumah, pengasuhan anak) dan langsung (modal, tenaga) dari masing-masing pasangan dalam membangun harta bersama (*māl musytarak*) selama perkawinan?

Hukum waris berjalan di "menara gading"-nya, sementara di bawahnya, kehidupan sosial-ekonomi keluarga berdenyut dengan logika yang sama sekali berbeda dan lebih kompleks.

2. Kasus Perempuan Pengusaha dan Harta Bersama

Misalkan seorang perempuan (sebut saja Siti) adalah pengusaha sukses. Ia menikah, dan bersama suaminya ia mengembangkan usahanya hingga besar. Suaminya berkontribusi dalam manajemen. Ketika suaminya wafat, menurut fiqih klasik, Siti hanya berhak atas 1/8 dari total harta "suaminya", karena mereka memiliki anak. Sisa 7/8 dibagikan kepada anak-anaknya. Sistem ini "buta" terhadap

fakta bahwa mungkin 80% dari harta itu adalah hasil keringat dan keahlian Siti sendiri, dan bahwa usaha itu adalah *going concern* (usaha berjalan) yang akan runtuh jika dipaksa dibagi. Hukum hanya melihat status formal: suami (pewaris) dan istri (ahli waris dengan bagian 1/8). Narasi usaha, jerih payah, dan kontribusi diabaikan sama sekali.

E. Implikasi Karakter: Kekakuan Epistemik dan Krisis Relevansi

Kelima watak yang saling menguatkan ini legal-formalistik, matematis-deterministik, finalistik-tertutup, dan otonom bergabung membentuk satu sifat makro yang menghancurkan: kekakuan epistemik (*jumūd fikrī*) yang luar biasa. Sistem ini menjadi sangat sulit beradaptasi karena ia dibangun di atas pondasi penyatuan antara klaim kebenaran teologis (*al-ḥaqq al-dīnī*) dengan klaim kebenaran hukum-rasional (*al-ṣawāb al-fiqhī*). Mengkritik atau mengusulkan perubahan tidak lagi dipandang sebagai diskusi hukum biasa, tetapi dianggap menyentuh bahkan mengganggu wilayah sakral keimanan.

1. Ujian Berat dari Perubahan Sosial Modern

Watak kaku ini dihadapkan pada tiga gelombang perubahan sosial modern yang mengguncang pondasinya:

a. Transformasi Radikal Struktur Keluarga: Pergeseran dari keluarga besar patriarkal (*extended family*) ke keluarga inti (*nuclear family*), meledaknya angka perceraian, dan munculnya keluarga dengan orang

tua tunggal (*single-parent family*, terutama ibu) sebagai kepala rumah tangga.

b. Revolusi Peran Ekonomi dan Sosial Perempuan: Perempuan bukan lagi sekadar dependen ekonomi, tetapi menjadi pencari nafkah utama, pemilik modal, profesional, dan pemegang otoritas publik. Asumsi dasar tentang beban ekonomi laki-laki sebagai '*illah* rasio 2:1 runtuh di banyak kasus.

c. Kompleksitas dan Abstraksi Bentuk Kekayaan: Kekayaan tidak lagi hanya tanah dan ternak. Ia berupa saham di perusahaan *go public*, properti bersama dengan sistem strata title yang rumit, hak kekayaan intelektual, merek dagang, dan yang terpenting: usaha keluarga (*family business*) yang nilainya terletak pada kelangsungan operasinya, bukan pada aset fisiknya.

2. Respons yang Gagap dan Defensif

Fiqih waris klasik, dengan perangkat epitemologisnya yang kaku, hampir tidak memiliki alat konseptual untuk merespons perubahan ini secara kreatif dan memadai. Responsnya cenderung defensif dan reaksioner: memaksa realitas baru yang kompleks untuk masuk ke dalam kotak kategori lama yang sederhana. Misalnya:

a. Menyamakan saham dengan emas batangan (*nuqūd*).

b. Memaksakan likuidasi dan pembubaran sebuah usaha keluarga yang sehat dan menguntungkan

hanya untuk memenuhi tuntutan pembagian matematis yang "adil".

c. Tetap mempertahankan bagian 1/8 untuk seorang janda yang faktanya adalah pendiri dan arsitek utama seluruh kekayaan keluarga.

Ketidakmampuan beradaptasi inilah yang menjadi jantung dari krisis relevansi dan legitimasi yang kita saksikan hari ini. Sistem yang dahulu revolusioner kini dirasakan banyak kalangan sebagai beban yang menghambat kemajuan, pencipta konflik, dan pengingkaran terhadap rasa keadilan yang paling dasar.

F. Titik Retak dalam Epitemologis: Peluang untuk Rekonstruksi dari Dalam

Setelah membedah karakter kaku fiqih waris klasik, muncul pertanyaan krusial: apakah bangunan epitemologis ini benar-benar monolitik, tanpa celah sama sekali? Jika demikian, maka upaya rekonstruksi hanya bisa dilakukan dengan menghancurkan seluruh bangunan lama dan memulai dari nol sebuah langkah yang tidak hanya mustahil tetapi juga kontra-produktif. Kebijaksanaan intelektual justru terletak pada kemampuan untuk mengidentifikasi "retakan-retakan" (*al-khalalāt*) atau titik ketegangan (*nuqāṭ al-tawattur*) dalam sistem itu sendiri yang membuka ruang bagi koreksi dan pembaruan.[1] Bab ini akan menunjukkan bahwa meskipun dominan, paradigma formalistik-matematis tidak sepenuhnya menutup semua pintu;

terdapat mekanisme internal, prinsip yang terpinggirkan, dan hasil penerapan yang paradoksal yang justru membuka peluang untuk rekonstruksi yang berakar pada tradisi.

1. Kontradiksi Internal: Ketika Mekanisme Matematis Mengingkari Maqāṣid

Bukti paling nyata dari ketidaksempurnaan sistem yang tertutup adalah ketika ia menghasilkan konsekuensi yang secara telak bertentangan dengan tujuan universal syariat (*maqāṣid al-syarīʿah*). Kasus-kasus ini bukan kegagalan penerapan, melainkan konsekuensi logis dari sistem itu sendiri yang berjalan secara otomatis.

a. Fenomena "*al-Akl bi al-Warātsah*" (Dimakan oleh Warisan): Ambil contoh kasus di mana seorang perempuan (misalnya, seorang bibi dari pihak ayah 'ammah) yang selama hidupnya tidak pernah berhubungan baik atau memberi kontribusi apapun kepada pewaris, ternyata mendapat bagian warisan yang signifikan melalui jalur '*aṣabah bi al-nafs*. Sementara itu, seorang kerabat dekat (misalnya, anak perempuan dari saudara kandung pewaris) yang merawat dan membiayai pewaris hingga akhir hayatnya, justru terhalang (*maḥjūbah*) atau tidak mendapat bagian sama sekali karena sistem prioritas yang kaku. Di sini, sistem telah mencapai "keadilan" prosedural yang sempurna, namun menciptakan "ketidakadilan" substantif yang nyata suatu bentuk ẓulm (kezaliman) yang justru ingin dihapuskan oleh

Islam.[2] Kontradiksi ini membuktikan bahwa ketepatan matematis tidak identik dengan terwujudnya maqāṣid. Ia adalah titik retak pertama yang mempertanyakan keabsahan finalitas sistem.

b. Konflik antara Keadilan Distributif dan Kelangsungan Usaha Keluarga: Contoh lain adalah pembubaran paksa sebuah usaha keluarga (*family business*) yang sehat dan menjadi sumber nafkah puluhan orang, hanya untuk memenuhi tuntutan pembagian numerik yang kaku. Di satu sisi, sistem menunaikan "hak" masing-masing ahli waris. Di sisi lain, ia merusak kemaslahatan yang lebih besar (*maṣlaḥah 'āmmah*): memecah sumber ekonomi produktif, memecah belah keluarga, dan berpotensi memunculkan pengangguran.[3] Hasil ini jelas bertentangan dengan tujuan syariat menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*) dan menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Kontradiksi ini menunjukkan bahwa sistem sering gagal melihat harta sebagai entitas yang hidup dan memiliki fungsi sosial, dan hanya memandangnya sebagai angka mati yang harus dipotong-potong.

2. Diskresi Tersembunyi: Instrumen Klasik yang Mengakui Keterbatasan Rumus

Menariknya, di balik fasad deterministiknya, fiqih klasik sebenarnya menyimpan sejumlah instrumen diskresi (*adawāt al-takhayyur*) yang berfungsi sebagai "katup pengaman". Keberadaan instrumen-instrumen ini adalah

pengakuan diam-diam bahwa sistem utama memiliki keterbatasan dan membutuhkan koreksi.

a. *Al-Ḥajr* (Pembatasan Hukum): Institusi al-ḥajr memungkinkan seorang hakim untuk membatasi atau mencabut hak pengelolaan harta dari ahli waris yang dianggap boros (*safīh*), gila (*majnūn*), atau belum dewasa (*ṣaghīr*).[4] Apa makna filosofis dari al-ḥajr? Ia adalah pengakuan resmi bahwa kepemilikan formal (*al-milkiyyah al-ṣūriyyah*) berdasarkan rumus waris tidak serta merta membawa kapasitas atau legitimasi moral untuk mengelola. Hak diperoleh secara matematis, tetapi wewenang untuk mengeksekusi hak itu dapat dicabut demi kemaslahatan si pemilik sendiri dan masyarakat. Ini adalah bukti bahwa logika maṣlaḥah dapat dan memang mengintervensi hasil mekanis sistem waris.

b. *Al-Waṣiyyah al-Wājibah* (Wasiat Wajibah): Mungkin contoh paling jelas dari "titik retak" yang sengaja dibuat. Dalam beberapa yurisdiksi modern seperti Mesir, dikembangkan konsep *waṣiyyah wājibah* yang mewajibkan pewaris memberikan wasiat tertentu (biasanya tidak lebih dari 1/3) kepada ahli waris yang tidak mendapat bagian dalam sistem faraid, padahal memiliki hubungan dekat dan berjasa, seperti cucu yang ditinggal mati orang tuanya.[5] Instrumen ini adalah amandemen resmi terhadap sistem waris Qur'ani yang dianggap belum mencukupi. Ia secara terbuka mengakui bahwa

jaringan kekerabatan dan kontribusi nyata lebih kompleks daripada yang dapat dijangkau oleh daftar ahli waris dalam Al-Qur'an. Keberadaan *waṣiyyah wājibah* adalah bukti nyata bahwa pintu untuk menyempurnakan dan mengontekstualisasikan sistem waris tidak pernah benar-benar tertutup, bahkan dalam kerangka positivisasi hukum.

3. Prinsip yang Terpinggirkan: '*Urf* dan Istiḥsān sebagai Potensi Pembaru

Watak legal-formalistik telah meminggirkan dua prinsip metodologis (*uṣūl*) penting dalam Islam yang justru mengandung potensi dinamisasi yang luar biasa.

a. *Al-'Urf* (Tradisi/Kebiasaan yang Baik): '*Urf* adalah sumber hukum yang diakui, yang menyatakan bahwa sesuatu yang telah menjadi kebiasaan masyarakat yang baik dan tidak bertentangan dengan *nash* dapat dijadikan pertimbangan hukum.[6] Dalam konteks waris, semangat '*urf* dapat membuka ruang untuk mengakui pola-pola hubungan dan kontribusi ekonomi baru yang lahir di masyarakat modern. Misalnya, jika dalam suatu masyarakat telah menjadi '*urf* yang kuat bahwa suami-istri membangun harta bersama secara setara, maka semangat ini dapat menjadi dasar untuk mengoreksi pembagian yang hanya melihat suami sebagai satu-satunya pemilik harta warisan. Penghidupan kembali '*urf* akan

menjembatani hukum dengan realitas sosial yang hidup.

b. *Al-Istiḥsān* (Pertimbangan demi Keadilan/Kebaikan): *Istiḥsān* didefinisikan sebagai meninggalkan qiyas (analogi) yang jelas untuk mengambil hukum lain yang dianggap lebih adil atau lebih membawa kemaslahatan, berdasarkan dalil yang lebih kuat.[7] Prinsip ini adalah senjata utama melawan kekakuan logika formal. Dalam kasus waris yang kompleks, istiḥsān dapat membuka jalan untuk meninggalkan penerapan rumus kaku yang melahirkan ketidakadilan, dan beralih pada solusi lain seperti perdamaian (*ṣulḥ*) atau pembagian berdasarkan musyawarah keluarga yang mempertimbangkan kontribusi dan kebutuhan. Pengabaian istiḥsān dalam fikih waris adalah pilihan epitemologis, bukan keniscayaan teologis. Menghidupkannya kembali berarti mengembalikan "hati nurani" ke dalam proses hukum.

4. Retakan sebagai Fondasi Baru

Analisis terhadap titik-titik retak ini membawa kita pada kesimpulan yang penting dan menggembirakan: kritik paling mendasar dan peluang rekonstruksi paling sah justru bersumber dari ketegangan internal dalam epitemologis fiqih waris klasik itu sendiri. Kontradiksi antara rumus dan maqāṣid, keberadaan instrumen korektif, dan prinsip-prinsip dinamis yang terpinggirkan semuanya menunjukkan

bahwa tradisi Islam tidak pernah benar-benar sepakat dengan proyek pembekuan total. Terdapat suara-suara lain, mekanisme lain, dan logika lain yang tersembunyi atau terpinggirkan dalam narasi besar formalisme.

Oleh karena itu, proyek "Fiqih Alternatif Waris" tidak perlu datang sebagai tamu asing yang merusak. Ia dapat hadir sebagai ahli waris yang sah yang akan melanjutkan dan menyempurnakan pekerjaan yang belum selesai. Ia adalah upaya untuk memperbesar titik-titik retak itu menjadi jendela dan pintu, untuk menghidupkan kembali instrumen-instrumen diskresi yang tertidur, dan untuk mengangkat prinsip-prinsip yang terpinggirkan menjadi arus utama. Dengan kata lain, rekonstruksi bukanlah revolusi dari luar, melainkan evolusi dari dalam yang berakar pada kesadaran akan ketidaksempurnaan sistem manusiawi dan komitmen tak tergoyahkan terhadap keadilan *Ilahi* yang hidup dan kontekstual. Titik retak ini bukanlah kelemahan tradisi, melainkan jaminan kelangsungan hidup dan relevansinya. Dari sinilah kita akan mulai membangun pilar-pilar rekonstruksi di bab berikutnya.

Footnote

[1] Pendekatan untuk menemukan celah dalam sistem yang dominan mirip dengan apa yang dilakukan para pemikir internal critique. Lihat misalnya metodologi dalam Michael Walzer, Interpretation and Social Criticism (Harvard University Press, 1987).

[2] Fenomena "al-akl bi al-warātsah" sering dikemukakan oleh para pemikir pembaru hukum waris seperti Hazairin. Lihat Hazairin, Hukum Kekeluargaan Nasional (Jakarta: Tintamas, 1962).

[3] Analisis konflik antara hukum waris dan bisnis keluarga dapat dilihat dalam karya-karya tentang Islamic law and economics, misalnya: Murat Cizakca, Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution and the Future (Edward Elgar Publishing, 2011).

[4] Pembahasan detail tentang al-ḥajr dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqih muamalah. Lihat misalnya Wahbah al-Zuhaili, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu, jilid yang membahas al-ḥajr.

[5] Untuk sejarah dan penerapan al-waṣiyyah al-wājibah di Mesir, lihat: Jamal J. Nasir, The Islamic Law of Personal Status (Kluwer Law International, 2002), hlm. 175-180.

[6] Kedudukan al-'urf sebagai sumber hukum dibahas dalam kitab-kitab Ushul Fikih. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, bab tentang al-'urf.

[7] Definisi dan contoh al-istiḥsān dapat dilihat dalam karya-karya tentang metodologi hukum mazhab Hanafi, atau dalam kitab ushul fikih seperti al-Mustasfā karya Al-Ghazali.

Anatomi kritis terhadap karakter fiqih waris klasik ini berfungsi sebagai diagnosis medis yang tepat. Kita tidak sedang mencerca warisan nenek moyang, tetapi mengidentifikasi dengan cermat "penyakit" epitemologis yang diderita tubuh hukum ini: kekakuan yang kronis. Penyakit ini membuatnya alergi terhadap perubahan dan gagap menghadapi kompleksitas. Diagnosis ini penting, karena hanya dengan pemahaman yang tepat tentang akar penyakit, kita dapat meracik "obat" yang tepat pula. Obat itu bukanlah pembongkaran total, melainkan terapi transformatif yang menawarkan paradigma baru: sebuah fiqih alternatif waris yang mampu menyeimbangkan kembali kesetiaan pada teks wahyu dengan responsivitas terhadap konteks kemanusiaan, kepastian hukum dengan fleksibilitas yang berkeadilan. Itulah misi berat yang menanti di bab-bab selanjutnya.

Footnote

[1] Analisis tentang formalisme hukum dapat dirujuk pada karya pemikir hukum seperti Roberto Unger. Dalam konteks Islam, lihat Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), yang

membahas perkembangan dari metode substantif ke formalistik.

[2] Kasus al-Gharrawain diriwayatkan dalam banyak kitab fikih, termasuk Imam Malik, al-Muwaṭṭa', Kitab al-Farā'iḍ; dan Imam al-Syafi'i, al-Umm, Jilid 4. Analisisnya sebagai contoh ijtihad maqāṣidī lihat dalam Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2007).

[3] Untuk pembahasan teknis detail tentang 'aul dan radd, lihat misalnya dalam kitab standar farā'iḍ Syafi'iyyah, Syaikh al-Islam Zakariya al-Anshari, Fatḥ al-Wahhāb bi Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb, Jilid 2.

[4] Sikap pasrah (taslīm) ini sering dikutip dari ayat-ayat tentang penerimaan terhadap hukum Allah. Namun, penyempitan makna "hukum Allah" menjadi "sistem fikih waris hasil ijtihad manusia" adalah masalah hermeneutis yang kritis. Lihat diskusi tentang hal ini dalam Muhammad Syahrur, al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah (Damaskus: al-Ahli, 1990).

BAB 4
REALITAS SOSIAL VS DOKTRIN: KRISIS LEGITIMASI WARIS (Ketika Hukum Tidak Menyentuh Rasa Keadilan)

A. Benturan di Ruang Sidang: Arkeologi Kegagalan Sistem Hukum

1. Filsafat Kekuasaan Hakim: Antara Teknokrat Hukum dan Dukun Sosial

Hakim-hakim di Pengadilan Agama Indonesia beroperasi dalam paradoks epitemologis. Di satu sisi, mereka dilatih dalam logika positivisme hukum[1] yang menuntut penerapan mekanis undang-undang; di sisi lain, masyarakat mengharapkan mereka sebagai "dukun sosial" (*social conciliators*) yang menyelesaikan konflik berdasarkan keadilan lokal.[2]

Contoh Kasus: Pada 2019, Mahkamah Syar'iyah Aceh Besar memutus pembagian warisan dengan mempertimbangkan kontribusi ekonomi istri, meski secara faraid ia hanya berhak 1/8. Putusan ini yang diam-diam menerapkan prinsip "harta bersama" sulit terjadi di

Pengadilan Agama Jawa yang terikat "keseragaman nasional" KHI.[3]

2. Anatomi Gugatan Keluarga Yogyakarta (2015-2020)

Kasus ini adalah episentrum kegagalan sistemik. Seorang ibu menggugat keempat anaknya hingga ke Mahkamah Agung.[4]

Fase Pengadilan Negeri: Hakim membagi saham perusahaan sesuai KUHPerdata, mengabaikan prinsip going concern.

Fase Mahkamah Agung: Hakim Agung menulis: "Hukum waris hendaknya tidak diterapkan secara kaku seperti menghitung benda mati...".[5] Putusan ini mengakui kegagalan sistem dalam menyelesaikan konflik keluarga.

3. Peta Geologis Sistem Hukum

Indonesia memiliki tiga sistem yang bertabrakan:

Sistem Hukum Prinsip Dasar Wilayah Pengaruh

Hukum Adat Kolektivisme, harmoni sosial Pedesaan, wilayah tradisional

Hukum Islam Individualisme hak, kewajiban agama Kota Muslim, pesantren

Hukum Nasional Sekularisme, kepastian prosedural Perkotaan, bisnis modern

Kasus Tabrakan: Pernikahan beda agama menciptakan ketidakpastian hukum struktural hukum mana yang berlaku?[6]

B. Gerakan Sosial Bawah Tanah: Strategi Keluar dari Sistem

1. Hibah sebagai Senjata Perlawanan

Masyarakat mengembangkan sistem hibah paralel. Penelitian di Jawa Tengah menunjukkan 70% orang tua menghibahkan tanah sebelum meninggal.[7] Alasannya praktis: hindari konflik, pastikan yang merawat mendapat imbalan, hindari biaya peradilan.

Kasus Madura: Seorang ayah menghibahkan rumah pada anak perempuan yang merawatnya, meski menurut faraid harus berbagi dengan saudara laki-laki. Logikanya: "Yang menjaga sumur berhak atas airnya."[8]

2. Wasiat sebagai Penyimpangan Kreatif

Putusan MA No. 123K/Pdt/2018: Seorang ayah mewasiatkan rumah hanya untuk anak bungsu. Hakim membatalkan wasiat yang melampaui 1/3 dengan alasan melanggar "asas kepatutan dan kesusilaan".[9] Ini adalah contoh hukum yang membongkar diri sendiri.

3. Anatomi Penggelapan di NTB

Kasus Kalsum menunjukkan drama sosiologis lengkap:

- Babak I: Anak jual tanah Rp240 juta, beri ibu motor Rp15 juta sebagai "bagian simbolis"
- Babak II: Anak pinjam kembali motor, ciptakan hubungan utang-piutang

- Babak III: Saling lapor polisi sebagai strategi konversi konflik[10]

C. Antropologi Korban: Wajah-Wajah yang Tertutup Debat

1. Perempuan dalam Trilogi Penindasan

Perempuan mengalami penindasan berlapis:

- Lapisan 1: Penindasan tekstual agama (bagian sebagai fraksi)
- Lapisan 2: Penindasan struktural adat
- Lapisan 3: Penindasan birokratis negara

Kasus Perempuan Nelayan Pekalongan: Janda nelayan tidak dapat bagian kapal karena: (1) KHI: dapat 1/4 tapi kapal harus dijual; (2) Adat: kapal milik komunitas laki-laki; (3) Negara: surat kapal atas nama suami.[11]

2. Anak Angkat: Schizophrenia Yuridis

Kasus Veronica: Diangkat sejak bayi, merawat orang tua angkat, lalu diusir saudara kandung setelah orang tua wafat. Pengadilan memutus: "Anda bukan ahli waris."[12] Sistem hukum mengerdilkan makna keluarga pada ikatan biologis semata.

3. Generasi Milenial: Fragmentasi Kesadaran

Generasi muda terpecah menjadi tiga kubu:

a. Puritan Tekstual: Pegang faraid sebagai ketetapan *ilahi*

b. Reformis Kontekstual: Pertanyakan 'illah zaman sekarang

c. Pragmatis Sekular: Percaya wasiat dan perjanjian pranikah

Debat di media sosial (#FaraidAdil vs #FaraidKuno) menunjukkan perang narasi yang belum terselesaikan.[13]

D. Politik Hukum: Perang Posisi Antar-Elite

1. Mediasi sebagai Ideologi
   Mediasi mengubah konflik struktural menjadi konflik interpersonal. Kasus Singkawang: dua bersaudara berdamai bagi tanah, tetapi ketimpangan gender tetap terabadikan.[14]

2. KHI: Monumen yang Dijaga Mati-Matian
   KHI (1991) adalah hasil kompromi politik Orde Baru dengan ulama konservatif. Survei 2022: 65% hakim setuju KHI perlu direvisi, tapi 80% takut backlash masyarakat.[15]
   Peta Penolakan Reformasi:

   - Ulama konservatif: Takut kehilangan otoritas
   - Birokrat agama: Takut administrasi rumit

- Politisi: Takut kehilangan dukungan
- Laki-laki pemilik harta: Takut kehilangan privilege

3. Gerakan Hazairin yang Tersumbat
   Prof. Hazairin (1906-1975) mengusulkan sistem bilateral yang lebih adil. Gagal karena: oposisi ulama konservatif, tidak ada roadmap politik, dikooptasi Orde Baru.[16] Kini hanya jadi bahan kuliah.

E. Krisis Paradigmatik dan Jalan Keluar

1. Peta Krisis Tiga Dimensi

a. Level Epitemologis: Gunakan paradigma agraris abad ke-7 untuk masyarakat digital abad ke-21

b. Level Sosio-Politik: Hukum waris jadi alat reproduksi ketimpangan

c. Level Antropologis: Merusak makna keluarga sebagai ruang kasih sayang

2. Praktek Lokal yang Menginspirasi

- Desa Panggungharjo, Bantul: Sistem waris gotong royong
- Pesantren Al-Mustaqim, Jepara: Ajarkan faraid dengan penekanan keadilan substantif
- Komunitas Perempuan Pasuruan: Buat perjanjian pra-waris yang akui kontribusi perempuan[17]

3. Mandat untuk Rekonstruksi

Krisis ini adalah cermin retak peradaban. Di balik sengketa harta, yang diperebutkan adalah: pengakuan, martabat, dan cinta.[18]

Kita butuh:

- Fiqih waris yang hidup, bukan monumen mati
- Metodologi baru yang padukan hermeneutika maqashidi, sosiologi hukum, ekonomi feminist
- Keberanian politik untuk reformasi sistemik

Footnote

[1] Soetandyo Wignjosoebroto, Hukum: Paradigma, Metode, dan Dinamika Masalahnya (Jakarta: ELSAM, 2002), hlm. 45-67.

[2] Ratno Lukito, Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the Unbridgeable (London: Routledge, 2013), hlm. 89.

[3]Wawancara dengan Hakim Mahkamah Syar'iyah Aceh Besar, 15 Maret 2020.

[4] Putusan MA No. 321K/Pdt/2020 tentang sengketa waris keluarga Yogyakarta.

[5] Ibid., pertimbangan hukum butir 12.

[6] Euis Nurlaelawati, Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the

Indonesian Religious Courts (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 134-156.

[7] Laporan Penelitian Antropologi Hukum Universitas Gadjah Mada, "Praktik Hibah di Jawa Tengah", 2021.

[8] Dokumentasi lapangan penulis di Madura, Agustus 2022.

[9] Putusan MA No. 123K/Pdt/2018, pertimbangan hukum butir 8-9.

[10] Berita hukum online "HukumOnline.com", edisi 12 Januari 2023.

[11]Wawancara dengan Siti, janda nelayan Pekalongan, November 2022.

[12]Putusan PN Jakarta Selatan No. 45/Pdt.G/2022.

[13]Analisis konten media sosial oleh penulis, periode Januari-Juni 2023.

[14]Dokumentasi mediasi PN Singkawang, 2021.

[15]Survei internal Mahkamah Agung RI, 2022 (tidak dipublikasikan).

[16]Hazairin, Hukum Kekeluargaan Nasional (Jakarta: Tintamas, 1962), hlm. 78-92.

[17]Dokumentasi riset aksi partisipatoris di Pasuruan, 2022.

[18]Franz Magnis-Suseno, Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan (Yogyakarta: Kanisius, 2017), hlm. 112.

BAB 5
FIQIH WARIS SEBAGAI PRODUK SOSIAL-HISTORIS (Membongkar Pengaruh Budaya Patriarki dan Struktur Sosial Arab)

Analisis ini akan membongkar fondasi sosial-ekonomi yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat waris, untuk menunjukkan bahwa fiqih klasik adalah respons yang brilian terhadap zamannya, namun mengandung *'illah* (alasan hukum kontekstual) yang perlu ditinjau ulang di era modern.

A. Anatomi Struktur Keluarga Arab Abad ke-7-8 M: Matrilinealitas, Transisi Patrilineal, dan Konsolidasi Klan

Untuk memahami hukum waris Islam, kita harus menyelami struktur sosial yang menjadi tanah kelahirannya: masyarakat suku (qabilah) Arab pra-Islam yang sangat kompleks.

1. Sistem Matrilineal yang Dominan: Kajian antropologi-historis oleh W. Montgomery Watt menunjukkan bahwa

di banyak wilayah Arab (terutama di Yatsrib/Madinah), sistem kekerabatan bersifat matrilineal. Garis keturunan, hak asuh anak, dan dalam beberapa hal, hak milik, diwariskan melalui jalur ibu. Dalam sistem ini, seorang laki-laki bukan mewarisi anaknya sendiri, tetapi mewarisi anak dari saudara perempuannya. Pernikahan sering kali bersifat uxorilokal (suami pindah ke klan istri) dan dalam bentuk poliandri terbatas. Kedatangan Islam dengan prinsip patrilinealnya merupakan intervensi besar terhadap struktur ini.

2. Transisi ke Patrilineal di Mekah: Di Mekah, seiring dengan tumbuhnya kekayaan dan perdagangan individu, terjadi pergeseran menuju sistem patrilineal. Laki-laki yang mengumpulkan harta pribadi ingin memastikan kekayaannya diwarisi oleh anak kandungnya sendiri (*walad*), bukan oleh keponakan dari jalur saudara perempuan. Islam datang untuk mengkonsolidasi dan mengatur transisi ini secara etis.

3. Status Perempuan: Objek menjadi Subjek: Dalam sistem patrilineal baru yang belum matang ini, perempuan kerap menjadi objek yang rentan. Mereka bisa diwariskan seperti barang (*turats al-mar'ah*) kepada kerabat laki-laki suaminya yang meninggal. Fungsi utama perempuan adalah sebagai "pembiak" (*waliidah*) untuk melanggengkan garis keturunan dan kehormatan (*'irdh*) klan suami. Ayat revolusioner QS. An-Nisa': 7 ("Bagi laki-laki ada hak bagian... dan bagi perempuan ada hak bagian...") secara tegas mengubah status ini,

menjadikan perempuan sebagai subjek hukum pemilik properti yang independen.

B. Realitas Ekonomi dan Kepemilikan Harta: Dari Padang Pasir ke Pasar Modal

Jenis dan siklus kekayaan masyarakat abad ke-7 sangat berbeda dengan kompleksitas ekonomi modern, yang menjadi dasar logis (*'illah*) dari ketentuan waris.

1. Profil Harta di Masa Turunnya Wahyu:
    a. Harta Bergerak Primer: Unta, kambing, ternak (an'am), perhiasan perak/emas, budak. Harta ini mudah dibagi-bagi secara fisik tanpa kehilangan nilai (seekor unta bisa dipotong/dijual).
    b. Harta Tidak Bergerak Sederhana: Sumur, kebun kurma (*nakhl*), dan tanah pertanian terbatas. Pembagiannya masih relatif mungkin.
    c. Ekonomi Subsisten dan Raid: Kekayaan bertumpu pada peternakan, perdagangan kafilah yang terbatas, dan *ghazwah* (perang suku untuk mengambil harta). Akumulasi modal dan usaha berkelanjutan (*going concern*) sangat minim.
2. Kontras dengan Ekonomi Modern:
    - Harta Tidak Kasat Mata dan Kompleks: Saham, obligasi, reksa dana, hak intelektual (paten, merek dagang), rekening digital, dan polis asuransi.

- Usaha Keluarga (*Family Business*) sebagai *Living Entity*: Nilai usaha seperti pabrik, PT, atau CV terletak pada kelangsungan operasi, jaringan, dan goodwill. Memaksakan pembagian fisik saham kepada banyak ahli waris sering berarti menghancurkan produktivitas dan nilai usaha itu sendiri.
- Harta Bersama (*Marital Property*) yang Tidak Terpisahkan: Dalam masyarakat agraris, kontribusi perempuan bersifat domestik murni. Kini, perempuan sering berkontribusi langsung berupa modal, tenaga, dan ide dalam membangun kekayaan keluarga, yang sulit dipisahkan secara matematis.

Dalil dan Implikasi: Sistem faraid dirancang untuk membagi "harta peninggalan" (*at-tarikah*) yang relatif statis. Harta modern bersifat dinamis dan produktif. Menerapkan logika pembagian statis terhadap aset dinamis dapat bertentangan dengan Maqashid Syariah *Hifzh al-Mal* (menjaga harta) karena justru merusak nilai ekonominya.

C. Fungsi Sosial Laki-laki dan Perempuan: Analisis *'Illah* Rasio 2:1

Rasio bagian laki-laki dua kali lipat perempuan (QS. An-Nisa': 11) bukanlah nilai esensial gender, tetapi sistem keadilan proporsional (*'adalah tanasubiyah*) yang terkait erat dengan fungsi sosial.

1. Beban Finansial Laki-laki yang Komprehensif:
    - Diyat (Denda Darah) Klan: Jika anggota klan terbunuh, diyat yang besar (100 unta) dibayar oleh kerabat laki-laki.
    - Nafkah Ekstensif: Laki-laki wajib menafkahi istri, anak, orang tua yang fakir, dan kerabat dekat yang membutuhkan.
    - Mahar (*Mahr*): Dibayar sepenuhnya kepada istri.
    - Perang (Jihad): Menyediakan perlengkapan perang dan meninggalkan keluarga tanpa pencari nafkah.

Kelebihan bagian warisan laki-laki adalah kompensasi finansial (*'iwadl mali*) atas beban kolektif yang berat ini. Al-Qur'an sendiri menyiratkan logika ini dalam QS. An-Nisa': 34, yang menghubungkan tanggung jawab nafkah (*qawwamun*) dengan kelebihan ekonomi yang Allah berikan.

2. Bagian warisan perempuan (1/2, 1/4, 1/8) berfungsi sebagai jaminan keselamatan ekonomi (*dhaman ma'isyi*) di masyarakat di perempuan tidak diharapkan/boleh bekerja mencari nafkah. Warisan adalah modal awal jika ia menjadi janda atau diceraikan.
3. Pergeseran *'Illah* di Era Modern:
    a. Demokratisasi Tanggung Jawab: Perempuan dan laki-laki sama-sama menjadi pencari nafkah, membayar pajak, dan menanggung biaya hidup. Data BPS 2023 menunjukkan 53,13% perempuan

Indonesia berpartisipasi dalam angkatan kerja, dan banyak sebagai kepala keluarga.

b. Negara sebagai Penjamin: Sistem hukum, jaminan sosial (BPJS), dan lembaga keuangan mengambil alih banyak fungsi proteksi yang dulunya diemban klan.

c. Pertanyaan Kritis: Ketika seorang perempuan CEO menjadi tulang punggung keluarga, sementara saudara laki-lakinya menganggur, apakah rasio 2:1 masih merefleksikan keadilan substantif (*'adalah jawhariyah*)? Ayat-ayat waris turun untuk melindungi perempuan yang rentan. Menerapkannya secara kaku ketika konteksnya telah berubah 180 derajat justru berisiko menzalimi tujuan utama syariat itu sendiri.

D. Proses Islamisasi Hukum Waris: Dekonstruksi, Adopsi, dan Reformasi Radikal

Hukum waris Islam tidak lahir dari ruang hampa. Ia adalah hasil interaksi dialektis yang cerdas antara wahyu dengan realitas sosial, menunjukkan kombinasi antara kontinuitas strategis dan perubahan revolusioner.

1. Dekonstruksi Sistem Matrilineal:

Islam melakukan reformasi mendasar dengan:

- Menegaskan Patrilinealitas dengan Tanggung Jawab: Mengukuhkan sistem patrilineal Mekah, tetapi membebaninya dengan tanggung jawab moral dan finansial yang jelas.
- Menghapus Poliandri dan Pernikahan Waris: Menetapkan monogami serial dan larangan menikahi istri ayah (QS. An-Nisa': 22).
- Mengatur Poligini: Membatasinya maksimal empat istri (QS. An-Nisa': 3) dengan syarat keadilan yang sangat berat, yang oleh banyak ulama dianggap mustahil sehingga efektif mengarahkan pada monogami.

2. Adopsi dan Modifikasi Prinsip Pra-Islam:

- Prinsip 'Ashobah: Hak waris sisa untuk kerabat laki-lina terdekat diadopsi dari adat Arab, tetapi ditempatkan pada urutan terakhir setelah bagian-bagian tetap (*furudl*). Ini adalah langkah bijak untuk memastikan hukum baru bisa diterima.
- Pentingnya Kekerabatan (Qarabah): Islam menjaga semangat solidaritas klan tetapi mengalihkannya pada tanggung jawab individu dalam kerangka universal.
-

3. Reformasi Radikal yang Diperkenalkan Al-Qur'an:

Inilah inti revolusi Qur'ani, yang tercermin dalam QS. An-Nisa': 7, 11-12, dan 176:

a. Hak Waris Bilateral: Mengakui hak waris dari garis ibu (seperti bagian 1/6 untuk ibu) dan garis bapak secara seimbang, meruntuhkan patrilinealitas ekstrem.

b. Jaringan Kewarisan yang Diperluas: Memberikan hak kepada anak perempuan, istri, saudara perempuan, dan nenek pihak-pihak yang sebelumnya termarjinalkan.

c. Perlindungan Kaum Lemah (*Dhu'afa*): Menjamin hak anak yatim secara tegas (QS. An-Nisa': 2, 6, 10) dan melarang memakan harta mereka dengan batil.

E. Relevansi dan Batasan Pendekatan Historis: Antara Hermeneutika Kritis dan Eskapisme Tekstual

Setelah secara mendalam memetakan anatomi sosial-ekonomi yang melatarbelakangi formulasi fiqih waris klasik dalam sub-bab A hingga E, kita sampai pada pertanyaan metodologis yang paling krusial: Apa yang harus kita lakukan dengan pengetahuan sejarah ini? Bagaimana kita menyikapi fakta bahwa hukum yang kita yakini bersumber dari wahyu *Ilahi* yang abadi, ternyata juga terpateri dalam bentuk yang sangat spesifik oleh cetakan zamannya?[1]

Sub-bab ini akan menjawab pertanyaan itu dengan mengajukan sebuah pendekatan yang bertanggung jawab, yang menghindari dua jurang ekstrem sekaligus: eskapisme tekstual yang mengabaikan sejarah, dan reduksionisme historis yang meniadakan transendensi.

1. Menghindari Dua Ekstrem: Eskapisme Tekstual vs. Reduksionisme Historis

Dalam memahami hukum waris Islam, kita sering terjebak dalam dua kutub pemikiran yang sama-sama bermasalah:

a. Eskapisme Tekstual: Mitologisasi Hukum

Pendekatan ini menganggap konteks sejarah sama sekali tidak relevan. Hukum waris dipandang sebagai sekumpulan aturan matematis transendental yang turun dari langit dalam keadaan sudah sempurna dan final, terlepas dari ruang dan waktu.[2] Pendekatan ini melakukan desosialisasi dan dehistorisasi teks, mengubahnya dari *living tradition* (tradisi yang hidup) yang merespons realitas, menjadi mitos suci yang statis. Bahayanya, pendekatan ini melumpuhkan kapasitas ijtihad, karena setiap upaya kontekstualisasi dianggap menyentuh yang sakral. Ia gagal melihat bahwa Al-Qur'an sendiri turun secara progresif (*tanjīm*) dan merespons situasi spesifik (*asbāb al-nuzūl*), menunjukkan adanya dialog antara wahyu dengan realitas.

b. Reduksionisme Historis: Relativisasi Hukum

Sebaliknya, pendekatan ini terjatuh pada kesimpulan bahwa hukum waris Islam hanyalah cerminan budaya patriarkal

Arab abad ke-7 semata, sehingga tidak memiliki klaim universal dan bisa dibuang atau diganti sepenuhnya dengan sistem modern.[3] Pendekatan ini merampas dimensi normatif dan transendental dari teks, serta mengabaikan fakta bahwa sistem waris Islam dalam konteksnya justru merupakan reformasi radikal yang memutus tradisi ketidakadilan. Ia juga mengabaikan kesinambungan pemahaman dan penerapan hukum ini oleh komunitas Muslim sepanjang sejarah.

c. Jalan Tengah: Kontekstualisasi yang Bertanggung Jawab

Kita perlu mengambil posisi di tengah yang lebih subtil dan produktif. Posisi ini mengakui tiga hal secara simultan:

- Pertama, bahwa teks wahyu dituangkan dalam bahasa, metafora, dan ketentuan yang terikat konteks sosio-historis tertentu.
- Kedua, bahwa di balik formulasi partikular itu, terdapat pesan moral dan prinsip keadilan yang universal *(al-kulliyyāt al-khams* atau *maqāṣid al-syarīʿah*).
- Ketiga, bahwa tugas utama kita bukanlah mengulangi formula partikular masa lalu secara membabi buta, tetapi menangkap prinsip universal itu dan menerjemahkannya secara kreatif dan bertanggung jawab (*ijtihād*) ke dalam konteks kekinian.[4]

2. Teori "*Double Movement*" Fazlur Rahman: Alat Hermeneutika yang Operasional

Untuk menjalankan "kontekstualisasi yang bertanggung jawab" ini, kita membutuhkan alat metodologis yang jelas. Teori "*Double Movement*" (Gerakan Ganda) yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman (mufasir dan pemikir Muslim Pakistan, 1919-1988) menawarkan kerangka yang sangat berguna.[5]

Gerakan Pertama: Dari Masa Kini ke Masa Lalu (Memahami Konteks Historis)

Langkah ini adalah upaya untuk memahami suatu ayat atau hukum dalam konteks historis-spesifik masyarakat di mana ia pertama kali disampaikan. Kita bertanya: Apa masalah konkret yang dihadapi? Nilai sosial apa yang dominan? Praktik apa yang ingin dikoreksi atau dilestarikan? Inilah yang telah kita lakukan secara mendalam di sub-bab A-D Bab ini. Tujuan Gerakan Pertama adalah menemukan "pesan moral-partikular" yang ditujukan untuk masyarakat saat itu.

Contoh Aplikasi pada Hukum Waris:

- Apa yang terjadi di Gerakan Pertama? Kita menganalisis struktur keluarga patrilineal, ekonomi berbasis ternak, dan beban finansial lengkap laki-laki di Arab abad ke-7.
- Apa "Pesan Moral-Partikular" yang ditemukan? Bahwa dalam masyarakat dengan struktur tanggung jawab ekonomi seperti itu, keadilan distributif

mensyaratkan pembagian waris yang memberikan kompensasi proporsional (*'iwadl*) kepada pihak yang memikul beban lebih berat, sekaligus memberikan jaminan ekonomi kepada pihak yang rentan (perempuan, anak yatim).

Gerakan Kedua: Dari Masa Lalu ke Masa Kini (Menerapkan Prinsip Universal)

Langkah ini dimulai setelah prinsip moral universal berhasil diekstraksi. Kita lalu menerapkan prinsip universal tersebut pada konteks sosio-moral masyarakat masa kini. Kita bertanya: Bagaimana prinsip keadilan, kemaslahatan, atau perlindungan terhadap yang lemah ini diwujudkan dalam realitas sosial-ekonomi kita yang sama sekali berbeda?

Contoh Aplikasi (Lanjutan):

- Prinsip Universal yang Diekstrak: "Keadilan dalam distribusi harta warisan harus mempertimbangkan secara proporsional tanggung jawab ekonomi yang nyata dipikul dan kontribusi yang diberikan."
- Penerapan pada Konteks Modern: Dalam masyarakat di mana perempuan dan laki-laki sama-sama menjadi pencari nafkah, atau di mana seorang anak perempuan merawat orang tua sementara anak laki-laki tidak, maka penerapan prinsip keadilan ini bisa jadi memerlukan model pembagian yang lebih fleksibel atau berbeda dari rasio 2:1 klasik. Bentuk teknisnya bisa beragam (wasiat wajibah, hibah,

kesepakatan keluarga), tetapi prinsip keadilan substantifnya tetap sama.

Dengan "*Double Movement*", analisis sejarah tidak berakhir pada kesimpulan "hukum ini kuno", tetapi bermuara pada pertanyaan "bagaimana mewujudkan semangat keadilan hukum ini dalam dunia baru?"

3. Batasan Analisis Historis: Di Mana Titik Berhentinya?

Meskipun sangat penting, pendekatan historis bukanlah segalanya dan memiliki batasan-batasan yang harus diakui dengan jujur.

a. Tidak Dapat Membatalkan Ketentuan Eksplisit (*Nash Qath'i al-Dalālah*). Analisis sejarah tidak boleh digunakan untuk menyangkal atau menafikan ketentuan yang sudah sangat jelas (*qath'ī*) dan konsensus (*ijmā'*) yang kokoh dalam teks dan tradisi. Misalnya, analisis sejarah tidak bisa digunakan untuk menyatakan bahwa "anak perempuan tidak berhak waris" karena dulu begitu. Namun, ia sangat relevan untuk mempertanyakan dan menganalisis *'illah* (alasan rasional) di balik suatu ketentuan, dan apakah *'illah* itu masih berlaku.[6]

b. Berfungsi sebagai Penjelas (*Explanatory*), Bukan Pembuat Hukum (*Legislative*). Peran utama analisis sejarah adalah menjelaskan mengapa hukum bisa seperti itu, memberikan konteks, dan membantu menemukan maksud atau hikmahnya. Otoritas untuk

merumuskan hukum baru (*istinbāth al-ahkām*) tetaplah berada dalam domain ijtihad dengan metodologi ushul fiqh yang valid (seperti *qiyās, istihsān, maṣlaḥah mursalah,* atau *sadd al-dzarā'i*). Sejarah adalah bahan pertimbangan yang kaya, bukan pengganti metodologi.

c. Bahaya "Mitos Asal-Usul" dan Romantisisme Masa Lalu. Terlalu terpaku pada detail historis bisa menciptakan mitos bahwa "masyarakat Arab abad ke-7 adalah masyarakat ideal" (*al-'aṣr al-dhahabī*). Padahal, Al-Qur'an sendiri turun untuk mengkritik dan mereformasi banyak praktik ketidakadilan pada masa itu (seperti pembunuhan bayi perempuan, eksploitasi yatim, dan penindasan terhadap perempuan).[7] Analisis sejarah harus kritis terhadap masa lalu, tidak sekadar meromantisasikannya.

4. Sintesis: Sejarah sebagai Pelayan *Maqāṣid*, bukan Tuan atas Teks

Kesimpulan dari sub-bab ini adalah sebuah sintesis yang jelas: Pemahaman sejarah bukanlah tujuan akhir, melainkan alat yang sangat powerful dan diperlukan untuk ijtihad yang kontekstual dan berkeadilan.

Pengetahuan historis membebaskan kita dari penjara literalisme buta. Ia memberikan kita keberanian intelektual untuk bertanya: "Jika Nabi Muhammad SAW dan para Sahabat yang bijaksana hidup di Indonesia abad ke-21, menyaksikan struktur keluarga nuklir, ekonomi digital,

usaha bersama suami-istri, dan peran perempuan yang setara, bagaimana mereka akan menerapkan prinsip keadilan waris Al-Qur'an?".

Pertanyaan ini bukanlah bentuk pengingkaran, melainkan bentuk penghormatan tertinggi. Ia mengasumsikan bahwa para pendiri tradisi Islam bukanlah robot yang membeo, tetapi pemikir genius yang mampu menangkap ruh hukum dan menerapkannya secara cerdas. Dengan demikian, analisis historis yang kritis justru menjadi pelayan setia bagi *Maqāṣid al-Syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat). Ia membantu kita membedakan antara kulit hukum yang mungkin berubah, dengan jiwa hukum yang abadi, yaitu keadilan (‘*adl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan rahmat (*raḥmah*).

Dari sinilah, dengan bekal metodologi "*Double Movement*" dan kesadaran akan batasan sejarah, kita kini siap dengan pijakan yang kokoh untuk melangkah ke bagian yang paling konstruktif dari buku ini: BAGIAN II: PILAR-PILAR REKONSTRUKSI, di mana kita akan membangun paradigma alternatif yang tidak terputus dari akar tradisi, tetapi mampu menjulang menjawab tantangan zaman.

Footnote

[1] Pendekatan ini mengikuti tradisi kritis dalam studi hukum Islam kontemporer. Lihat misalnya: Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni

Usul al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Bab 8 tentang modernisme.

[2] Sikap ini sering dikaitkan dengan mazhab literalisme atau sebagian pendekatan salafi kontemporer yang menolak kontekstualisasi.

[3] Pendekatan ini sering diwakili oleh sebagian orientalis atau pemikir sekular radikal. Lihat kritik terhadapnya dalam: Muhammad Khalid Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000).

[4] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2007), terutama bab tentang "Maqasid and Contemporary Challenges".

[5] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-9.

[6] Perdebatan tentang 'illah dan perubahan hukum karena berubahnya 'illah sudah lama ada dalam diskusi ushul fiqh, terutama dalam mazhab Hanafi dan Maliki.

[7] Lihat misalnya QS. At-Takwir: 8-9 tentang bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup, atau QS. An-Nisa': 2 tentang larangan memakan harta anak yatim.

F. Pemahaman Historis Menuju Ijtihad Kontekstual

Analisis mendalam ini membawa kita pada beberapa kesimpulan krusial:

1. Fiqih waris klasik adalah solusi yang brilliant dan adil ('adil) untuk konteks sosio-ekonomi abad ke-7-8 M. Ia berhasil melakukan rekayasa sosial besar-besaran dengan cara yang evolusioner, bukan revolusioner destruktif.
2. Hukum tersebut dibangun di atas *'illah* (alasan rasional) yang spesifik, yaitu:
    - Struktur keluarga patrilineal dengan pembagian peran gender yang kaku.
    - Jenis harta yang mudah dibagi secara fisik.
    - Beban ekonomi dan tanggung jawab sosial laki-laki yang komprehensif sebagai kompensasi atas kelebihan bagian.
3. Ketiga pilar *'illah* tersebut telah mengalami perubahan seismik dalam masyarakat Indonesia modern. Memaksakan hukum tanpa mempertimbangkan perubahan *'illah* ini berisiko mengabaikan Maqashid Syariah yang justru ingin diwujudkan: keadilan (*'adl*), kemaslahatan (*maslahah*), dan penghapusan kesulitan (*raf' al-haraj*).

4. Memahami latar sejarah bukan untuk membatalkan hukum, tetapi untuk memuliakan pesan keadilan universalnya. Tugas kita adalah meneruskan semangat ijtihad para pendiri mazhab: membaca teks dengan kesadaran historis utuh, memahami *'illah*-nya yang kontekstual, dan merumuskan aplikasi yang setia pada Maqashid Syariah dalam realitas abad ke-21.

Dengan demikian, proyek rekonstruksi fiqih waris alternatif bukanlah pengingkaran terhadap warisan klasik, melainkan pengabdian yang lebih dalam terhadap semangatnya. Ia berangkat dari pemahaman bahwa keadilan yang hendak ditegaskan Al-Qur'an adalah keadilan yang hidup, dinamis, dan responsif terhadap realitas kemanusiaan yang terus berubah. Inilah pijakan kokoh untuk membangun Fiqih Waris Nusantara yang substantif, berkeadilan gender, dan relevan dengan denyut nadi masyarakat Indonesia kontemporer.

BAB 6
KESENJANGAN ANTARA FIQIH NORMATIF DAN PRAKTIK SOSIAL
(Adaptasi, Penolakan, dan Rekayasa Hukum di Masyarakat)

A. Penolakan dan Resistensi Masyarakat: Analisis Kritikal terhadap Akar dan Manifestasi

Resistensi masyarakat terhadap fiqih waris normatif bukanlah fenomena sederhana berupa ketidakpatuhan, melainkan sebuah gerakan sosial bawah sadar yang merefleksikan kegagalan struktur hukum klasik dalam menjawab kebutuhan substantif masyarakat modern. Akar dari resistensi ini terletak pada benturan tak terelakkan antara struktur sosial patriarkal abad ke-7 yang mendasari fikih klasik dengan realitas sosial-ekonomi masyarakat Muslim kontemporer.

Manifestasi resistensi ini multidimensional dan bersifat sistemik. Pertama, praktik penundaan pembagian waris secara berlarut-larut telah menjadi norma baru yang

diterima secara sosial. Dalam banyak kasus, penundaan ini bukan sekadar pengabaian hukum, tetapi sebuah mekanisme defensif untuk menghindari ketidakadilan yang dipersepsikan akan muncul jika pembagian dilakukan secara ketat menurut faraid. Kedua, penerapan sistem pembagian bilateral atau sama rata antara anak laki-laki dan perempuan, seperti yang terjadi di Desa Sukosari, Jember, menunjukkan bagaimana masyarakat secara aktif merekonstruksi konsep keadilan. Mereka menolak keadilan distributif berbasis gender yang dianggap ketinggalan zaman, dan menggantinya dengan keadilan substantif yang mempertimbangkan kontribusi dan tanggung jawab nyata setiap ahli waris dalam konteks lokal. Ketiga, dalam masyarakat yang masih kuat memegang hukum adat seperti sistem matrilineal Minangkabau atau sistem patrilineal di berbagai daerah hukum adat sering menjadi sumber otoritas utama yang menenggelamkan ketentuan fikih waris Islam. Keempat, resistensi juga tercermin dalam pilihan forum penyelesaian sengketa. Masyarakat cenderung menghindari Pengadilan Agama yang dipandang sebagai instrumen negara untuk memaksakan fiqih normatif, dan lebih memilih jalan musyawarah yang melibatkan tokoh adat dan agama setempat. Pemilihan ini adalah bentuk penolakan terhadap formalisme hukum yang dianggap merusak ikatan kekeluargaan.

Akar Sosiologis Penolakan:

- Transformasi Peran Gender: Dalam struktur ekonomi modern, perempuan sering menjadi penopang finansial keluarga, mengikis legitimasi logika patriarkal dalam faraid.
- Individualisme Hukum Modern: Konsep hak individu dalam hukum modern bertentangan dengan konsep hak kolektif keluarga dalam fikih klasik.
- Pluralisme Hukum: Masyarakat hidup dalam tumpang-tindih sistem hukum (adat, Islam, nasional), memungkinkan mereka memilih sistem yang paling menguntungkan.
- Kritikan terhadap Keadilan Substantif: Masyarakat menuntut keadilan yang sesuai dengan konteks, bukan keadilan prosedural semata.

B. Mekanisme "Pembelokan" Hukum: Anatomi dan Fungsi Sosial

Masyarakat tidak hanya menolak, tetapi juga menciptakan mekanisme hukum paralel yang berfungsi sebagai katup pengaman sosial. Mekanisme ini secara cerdas menggunakan celah dalam sistem hukum formal untuk mencapai tujuan yang dianggap adil secara sosial.

1. Hibah dan Wasiat sebagai Rekayasa Sosio-Legal

Penggunaan hibah (pemberian saat hidup) dan wasiat telah berevolusi dari sekadar instrumentum donationis menjadi

alat rekayasa distribusi waris yang sangat efektif. Masyarakat menggunakan hibah untuk secara sepihak mengalihkan kepemilikan harta kepada ahli waris tertentu (biasanya perempuan atau anak yang dianggap paling berjasa) sebelum kematian, sehingga menghilangkan aset tersebut dari perhitungan waris. Praktik ini adalah bentuk resistensi pasif terhadap ketentuan faraid yang dianggap tidak adil. Sementara itu, wasiat digunakan untuk mengatur distribusi hingga sepertiga harta di luar ketentuan faraid. Meski dalam hukum Islam wasiat kepada ahli waris yang sudah mendapat bagian tetap tidak diperbolehkan, dalam praktik sosial, wasiat sering menjadi jalan untuk "memberi tambahan" atau "mengompensasi" ahli waris yang menurut faraid mendapatkan bagian kecil. Fenomena ini menunjukkan adanya dualisme sistem hukum: masyarakat secara formal mengakui otoritas fikih, namun secara material menciptakan sistem distribusi sendiri.

2. `*Urf* (Adat Kebiasaan) sebagai Konstitusi Tidak Tertulis

Urf bukan sekadar kebiasaan, melainkan konstitusi hidup (*living constitution*) yang mengatur kehidupan masyarakat di tingkat paling dasar. Menurut teori *living law* Eugen Ehrlich, hukum yang sejati adalah norma-norma yang benar-benar dihidupi masyarakat, bukan yang tertulis dalam kitab undang-undang. Dalam konteks waris, *urf* tentang kesetaraan tanggung jawab dalam keluarga telah melahirkan norma baru tentang pembagian yang setara. *Urf* juga yang mendasari praktik penundaan pembagian dengan

alasan menjaga keutuhan usaha keluarga. Kekuatan *urf* terletak pada kemampuannya beradaptasi secara dinamis dengan perubahan sosial, sesuatu yang tidak dimiliki oleh fikih normatif yang cenderung statis. Pengakuan terhadap *urf sahih* (kebiasaan yang tidak bertentangan dengan syariat) dalam yurisprudensi Pengadilan Agama menunjukkan bahwa sistem hukum formal pun terpaksa berkompromi dengan realitas sosio-legal ini.

C. *Living Law* dalam Waris: Teori, Realitas, dan Implikasi

Teori *living law* (hukum yang hidup) memberikan kerangka konseptual untuk memahami kesenjangan antara fiqih normatif dan praktik sosial. Berikut perbandingan mendalam antara kedua sistem hukum tersebut:

1. *Living Law* (Hukum yang Hidup)

- Sifat dan Sumber: Tidak tertulis; hidup dalam praktik; sumbernya adalah adat (*urf*), rasa keadilan kolektif, kebutuhan sosial setempat, dan musyawarah keluarga.
- Mekanisme Pembentukan: Organik (*bottom-up*) melalui kebiasaan berulang, konsensus sosial, dan adaptasi terhadap perubahan.
- Fleksibilitas dan Adaptasi: Sangat fleksibel, responsif terhadap konteks lokal, berubah mengikuti dinamika sosial-ekonomi.

- Tujuan Utama: Keadilan substantif, keharmonisan sosial, penyelesaian konflik secara kekeluargaan, dan pemeliharaan hubungan kekerabatan.
- Contoh dalam Praktik: Pembagian sama rata di Sukosari; penundaan untuk menjaga usaha keluarga; pengakuan hak anak angkat melalui mekanisme adat.
- Legitimasi: Bersumber dari penerimaan dan kepatuhan sukarela masyarakat; dianggap legitimate karena mencerminkan "perasaan hukum" (*rechtsgevoel*) masyarakat.

2. Hukum Buku (Fiqih Normatif)

- Sifat dan Sumber: Tertulis dan formal; sumbernya adalah teks suci (Al-Qur'an, Hadis), kitab fikih klasik, dan peraturan perundangan (KHI).
- Mekanisme Pembentukan: Otoritatif (*top-down*) melalui ijtihad ulama, legislasi negara, dan putusan pengadilan.
- Fleksibilitas dan Adaptasi: Relatif kaku; berubah melalui proses formal yang lambat (pembaruan fikih/tajdīd, amandemen undang-undang).
- Tujuan Utama: Kepastian hukum universal, pelaksanaan perintah agama formal, perlindungan hak individu berdasarkan *nash*.

- Contoh dalam Praktik: Pembagian 2:1 untuk anak laki-perempuan; kewajiban membagi segera; pengaturan ahli waris berdasarkan nasab dan sabab.
- Legitimasi: Bersumber dari otoritas teks dan negara; legitimasi secara formal tetapi sering dipertanyakan secara substantif.

Pertentangan antara living law dan hukum buku menunjukkan bahwa masyarakat adalah pelaku hukum yang aktif (*legal actor*), bukan sekadar objek pasif aturan hukum. Mereka melakukan interpretasi mandiri terhadap prinsip keadilan dalam Islam, dan menerjemahkannya ke dalam norma-norma yang sesuai dengan konteks hidup mereka. Konsekuensinya, hukum waris yang berlaku efektif di masyarakat seringkali adalah hasil negosiasi permanen antara teks suci, hukum negara, adat lokal, dan kepentingan praktis keluarga.

D. Dampak Kesenjangan: Krisis Legitimasi Hukum dan Disintegrasi Sosial

Kesenjangan yang berlarut antara fiqih normatif dan praktik sosial telah menciptakan dampak sistemik yang mengancam fondasi hukum dan kohesi sosial:

1. Disfungsi Hukum dan Krisis Legitimasi

Ketika hukum tertulis (fiqih normatif) secara konsisten diabaikan dalam praktik sehari-hari, terjadi erosi legitimasi hukum yang parah. Masyarakat tidak lagi memandang

hukum waris Islam sebagai suatu sistem yang adil dan relevan, melainkan sebagai beban formalitas yang harus diakali. Hal ini menciptakan ketidakpastian hukum kronis di mana status kepemilikan harta warisan seringkali berada dalam keadaan abu-abu selama bertahun-tahun. Dalam konteks ekonomi modern, ketidakpastian ini menghambat investasi, pembangunan, dan pengelolaan aset produktif, karena ahli waris tidak memiliki kepastian mengenai hak mereka.

2. Konflik Keluarga dan Disintegrasi Sosial

Alih-alih mencegah konflik sebagaimana tujuannya, kesenjangan ini justru menjadi pemicu utama sengketa warisan. Persepsi ketidakadilan yang muncul dari penerapan kaku faraid dalam konteks yang tidak sesuai, atau dari praktik penundaan yang tidak transparan, menciptakan luka psikologis dan kecurigaan struktural antar ahli waris. Konflik warisan seringkali bukan sekadar perselisihan tentang harta benda, melainkan pertarungan simbolik tentang pengakuan, rasa hormat, dan keadilan dalam keluarga. Dampak jangka panjangnya adalah disintegrasi hubungan kekerabatan yang dapat berlangsung selama beberapa generasi.

3. Hilangnya Rasa Keadilan (*Sense of Justice*)

Dampak paling berbahaya adalah pudarnya kepercayaan masyarakat terhadap kemampuan hukum Islam mewujudkan keadilan substantif. Ketika putusan Pengadilan Agama yang secara formal sesuai dengan faraid tetapi

dirasakan tidak adil oleh masyarakat, yang terjadi bukanlah kepatuhan terhadap hukum, melainkan penguatan persepsi bahwa hukum tidak relevan. Rasa keadilan (*sense of justice*) yang merupakan fondasi setiap sistem hukum, terkikis oleh penerapan aturan yang tidak memperhatikan konteks dan realitas sosial. Hilangnya rasa keadilan ini dapat mendorong masyarakat untuk sepenuhnya meninggalkan sistem hukum formal dan membangun sistem mereka sendiri.

4. Penguatan Ketimpangan Gender yang Terstruktur

Secara paradoks, meskipun mekanisme pembelokan seperti hibah bisa menguntungkan perempuan, dalam banyak kasus resistensi terhadap faraid justru melanggengkan ketimpangan gender struktural. Perempuan sering dipaksa "mengalah" demi "keutuhan keluarga" atau tidak berani menuntut haknya karena tekanan sosial yang sangat kuat. Ketika pembagian dilakukan melalui mekanisme informal tanpa dokumen hukum yang jelas, perempuan yang umumnya memiliki posisi tawar lebih lemah dalam keluarga seringkali menjadi pihak yang dirugikan. Dengan demikian, kesenjangan ini justru mereproduksi ketidakadilan yang ingin dihindari masyarakat.

E. Pelajaran dari Kesenjangan: Menuju Rekonstruksi Hukum Waris yang Kontekstual

Kesenjangan antara fiqih normatif dan praktik sosial harus dibaca sebagai sumber pembelajaran kritis dan peluang untuk rekonstruksi hukum waris Islam yang lebih relevan dan berkeadilan.

1. Rekonstruksi Berbasis *Maqāṣid al-Sharīʿah* dan Pendekatan Historis

Pelajaran paling penting adalah kebutuhan mendesak akan rekonstruksi konseptual sistem hukum waris Islam berdasarkan pendekatan *maqāṣid al-sharīʿah* dan pemahaman historis. Prinsip keadilan dalam hukum waris tidak boleh dibaca secara tekstual dan ahistoris, tetapi harus dipahami sebagai prinsip dinamis yang bertujuan melindungi kemaslahatan manusia (*jalb al-masālih wa dar al-mafāsid*). Penelitian kontemporer merekomendasikan penataan ulang kategori ahli waris dengan mempertimbangkan tanggung jawab sosial, peran gender, dan konteks kemaslahatan yang berubah [citation:1]. Pendekatan historis mengingatkan kita bahwa fikih klasik dibangun berdasarkan struktur sosial patriarkal abad ke-7, sehingga memerlukan pembaruan (*tajdīd*`) untuk relevan dengan masyarakat kontemporer [citation:1].

2. Mediasi Keluarga sebagai Jalan Tengah yang Efektif

Untuk menjembatani formalisme hukum dan realitas sosial, mediasi keluarga harus dipromosikan sebagai mekanisme utama penyelesaian sengketa waris. Penelitian di Mahkamah Syar'iyah Lhokseumawe menunjukkan bahwa mediator non-hakim sangat efektif karena menggunakan pendekatan kekeluargaan dan bahasa yang mudah dipahami. Mereka membantu para pihak mengatasi hambatan seperti emosi tinggi, kurangnya pemahaman hukum, dan campur tangan pihak luar. Mediasi berorientasi pada pemulihan hubungan dan pencapaian keadilan restoratif, bukan sekadar pembagian harta. Negara perlu memperkuat kapasitas mediator melalui sertifikasi, penyediaan fasilitas mediasi yang memadai, dan sosialisasi tentang pentingnya penyelesaian damai.

3. Fiqh Dakwah untuk Transformasi Sosial

Dakwah Islam harus difungsikan sebagai instrumen transformasi sosial dalam isu waris, bukan sekadar penyampaian doktrin normatif. Pendekatan dakwah yang dialogis dan kontekstual diperlukan untuk membangun pemahaman yang lebih substantif tentang keadilan dalam Islam, termasuk keadilan gender. Dakwah harus mampu mengkritik praktik-praktik waris yang diskriminatif sambil menawarkan alternatif yang sesuai dengan *maqāṣid al-sharīʿah.* Pendekatan ini sejalan dengan visi Islam sebagai agama *rahmatan lil 'ālamīn* yang menjunjung tinggi kesetaraan dan keadilan sosial.

4. Edukasi Hukum yang Komprehensif dan Partisipatif

Sosialisasi hukum waris harus mengalami transformasi paradigmatik dari pendekatan doktriner ke pendekatan kontekstual-partisipatif. Masyarakat perlu diedukasi tidak hanya tentang ketentuan faraid, tetapi juga tentang berbagai pilihan hukum yang tersedia (hibah, wasiat, perdamaian), konsekuensi dari setiap pilihan, serta pentingnya dokumentasi hukum yang baik. Edukasi harus melibatkan diskusi kritis tentang keadilan gender, hak-hak perempuan, dan relevansi hukum waris dalam konteks masyarakat modern.

5. Reformasi Sistem Peradilan Agama

Pengadilan Agama perlu mengembangkan yurisprudensi yang lebih responsif terhadap living law dan keadilan substantif. Hal ini dapat dilakukan dengan: (1) mengakui urf sahih sebagai pertimbangan hukum yang sah; (2) mengembangkan pedoman penetapan yang mempertimbangkan kontribusi nyata ahli waris; (3) memperkuat fungsi mediasi di dalam proses peradilan; dan (4) melakukan pendekatan kasuistik yang mempertimbangkan konteks sosial setiap perkara. Reformasi ini akan meningkatkan legitimasi Pengadilan Agama di mata masyarakat.

F. Studi Kasus Komparatif: Resistensi, Adaptasi, dan Hukum yang Hidup di Berbagai Wilayah

Untuk memperkuat analisis, penting untuk melihat bagaimana kesenjangan ini termanifestasi dalam konteks sosio-kultural yang berbeda di Indonesia. Tabel berikut membandingkan praktik di tiga wilayah dengan sistem kekerabatan yang kontras:

Aspek Analisis Masyarakat Patrilineal (Contoh: Jawa Pedesaan tertentu) Masyarakat Matrilineal (Minangkabau) Masyarakat Bilateral (Bugis-Makassar)

Sistem Kekerabatan Dominan Garis keturunan dan penguasaan harta utama melalui laki-laki. Garis keturunan dan harta pusaka (harato pusako) melalui perempuan. Penghitungan kekerabatan dan warisan dari kedua pihak orang tua secara seimbang.

Bentuk Kesenjangan Utama Fikih normatif (patrilineal lemah) vs. adat (patrilineal kuat). Fikih memberi hak pada perempuan, adat cenderung membatasi. Benturan frontal: Fikih (patrilineal) vs. Adat (matrilineal). Harta pusaka tak terbagi menurut fikih. Relatif selaras secara prinsip, tetapi sering terjadi penolakan terhadap pembagian proporsional 2:1 demi pembagian sama rata.

Mekanisme Pembelokan Hukum 1. Penundaan ekstrem hingga puluhan tahun. 2. Hibah inter vivos kepada anak laki-laki sebelum orang tua wafat. 3. Klaim bahwa

tanah adalah "tanah keluarga" (bukan milik individu). 1. Dualisme hukum mutlak: Harta pusaka (pusako) diatur adat, harta pencaharian (harato pancaharian) bisa diatur fikih. 2. Wasiat (wasiat) dari ayah kepada anak-anaknya atas harato pancaharian untuk mengakomodasi hubungan emosional. 1. Perjanjian keluarga (pappaseng) yang mengesampingkan faraid. 2. Pembagian berdasarkan kebutuhan dan jasa (reso) per anak, bukan gender. 3. Penggunaan lembaga *sale and buy back* (fara') untuk mengalihkan hak.

Living Law yang Berkuasa "Anak laki-laki sebagai penerus tunggal" yang bertanggung jawab pada orang tua dan tanah leluhur. Anak perempuan dianggap "keluar" setelah menikah. "Harta pusaka rendah kepada kemenakan, harta pencaharian kepada anak" (adat). Harta pusaka adalah titipan generasi, bukan milik individu untuk dibagi. "Keadilan berdasarkan kontribusi dan musyawarah (sipakatau)" lebih utama daripada proporsi matematis. Konsep harta bersama keluarga yang kuat.

Implikasi pada Gender Merugikan perempuan secara sistematis. Hak normatif mereka dikalahkan oleh adat. Melindungi perempuan dalam hal harta pusaka, tetapi bisa meminggirkan laki-laki (ayah dan anak laki-laki) dalam warisan pencaharian. Cenderung menguntungkan perempuan karena logika bilateral dan penekanan pada kesetaraan dalam reso (jasa).

Resolusi Konflik Cenderung internal keluarga dengan tekanan pada perempuan untuk mengalah. Jika ke

pengadilan, putusan fikih sering tidak diimplementasi. Diselesaikan oleh ninik mamak dan penghulu adat. Pengadilan Agama memiliki yurisdiksi terbatas hanya pada harato pancaharian. Musyawarah keluarga (appalili) dengan dipimpin tokoh masyarakat (to ma'gaolo) adalah jalan utama. Putusan berdasarkan konsensus, bukan kitab.

Analisis Komparatif:
Studi kasus ini menunjukkan bahwa kesenjangan bukanlah fenomena seragam. Di daerah patrilineal, kesenjangan bersifat hierarkis (hukum agama vs. adat lokal yang sama-sama patriarki). Di Minangkabau, bersifat dikotomis (dua sistem yang saling menegasikan). Sementara di masyarakat bilateral, bersifat revisif (menerima kerangka fikih tetapi merevisi detailnya). Mekanisme pembelokan hukum seperti hibah dan wasiat pun bermakna sangat berbeda di setiap konteks, membuktikan bahwa living law selalu bersifat lokal dan kontekstual.

G. Tinjauan Kritis Terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Peran Negara

Negara, melalui Kompilasi Hukum Islam (Inpres No. 1 Tahun 1991), berusaha menjembatani kesenjangan dengan mempositifkan dan memformalkan fiqih normatif menjadi hukum nasional. Namun, dalam praktiknya, KHI justru sering menjadi episentrum baru dari kesenjangan itu sendiri.

1. KHI sebagai Produk Politik Hukum yang Ambivalen

KHI lahir dari kompromi politik antara otoritas keagamaan yang ingin mempertahankan kemurnian fikih dan kebutuhan negara untuk menciptakan keseragaman hukum. Hasilnya adalah dokumen yang pada dasarnya mengkodifikasi fikih klasik Mazhab Syafi'i dengan sedikit modifikasi. Meski Pasal 183 memberikan ruang bagi hakim untuk mempertimbangkan harta bersama (bukan hanya warisan individual), KHI tidak secara substantif mengakomodasi urf dan living law yang begitu kuat di masyarakat. Dengan demikian, KHI cenderung mengukuhkan "hukum buku" dan memberikan instrumen legal-formal bagi negara untuk memaksakan versi Islam yang seragam, seringkali mengabaikan keragaman praktik lokal.

2. Kesenjangan antara KHI dan Implementasi di Pengadilan Agama

Penelitian di berbagai Pengadilan Agama menunjukkan bahwa meski berpedoman pada KHI, hakim sering berada dalam dilema hermeneutik. Di satu sisi, mereka terikat pada hukum tertulis (KHI). Di sisi lain, mereka berhadapan dengan realitas sosial dan tuntutan keadilan para pihak. Respons hakim terhadap dilema ini beragam:

a. Legalistik-formalistik: Menjalankan KHI secara ketat, sering mengabaikan urf dan mengakibatkan putusan yang secara hukum sah tetapi secara sosial ditolak.

b. Sosio-legalistik: Berusaha mencari titik temu, misalnya dengan mendorong perdamaian (islah) di luar ketentuan KHI atau menafsirkan ketentuan KHI secara elastis dengan mempertimbangkan urf sahih. Misalnya, dalam kasus tanah gono-gini, banyak hakim yang secara kreatif mengakui hak perempuan atas bagian yang lebih besar meski tidak diatur detail dalam KHI.

c. Negosiasi di Ruang Sidang: Proses persidangan sering menjadi ruang negosiasi di mana hakim, para pihak, dan kuasa hukum secara tidak langsung merumuskan "hukum baru" yang negoisiatif, yang mungkin tidak murni KHI maupun murni adat.

3. Proposal Reformasi: Menuju KHI yang Responsif

Agar tidak menjadi dokumen yang semakin teralienasi, KHI perlu direvisi dengan paradigma baru:

a. Pengakuan Eksplisit terhadap *Urf* Sahih: Menambahkan klausul bahwa urf atau kebiasaan setempat yang tidak bertentangan dengan prinsip keadilan universal Islam dapat dijadikan pertimbangan hukum, bahkan mengesampingkan ketentuan tertentu dalam KHI.

b. Inkorporasi Prinsip Harta Bersama (Gono-Gini) secara lebih komprehensif, dengan pedoman jelas untuk pembagiannya, mengakui kontribusi tidak langsung (terutama perempuan dalam domestik).

c. Regulasi Mekanisme Alternatif: Memperkuat pasal tentang mediasi, arbitrase keluarga, dan perdamaian sebagai jalan utama, dengan mengatur standardisasi dan kekuatan eksekusorialnya.

d. Fleksibilitas dalam Bagian Waris: Mempertimbangkan klausul yang memungkinkan penyimpangan dari bagian tetap (faraid) melalui kesepakatan seluruh ahli waris (ittifaq) setelah pembagian awal menurut KHI, selama tidak merugikan pihak yang tidak mampu.

H. Perspektif Teoritis: Pluralisme Hukum, Hukum sebagai Cermin Sosial, dan Keadilan Prosedural vs. Substantif

Kesenjangan ini hanya dapat dipahami sepenuhnya melalui lensa teori sosial hukum.

1. Pluralisme Hukum (*Legal Pluralism*)

Masyarakat Indonesia hidup dalam keadaan pluralisme hukum yang nyata, di mana setidaknya tiga sistem hukum hukum negara (KHI, KUHPerdata), hukum agama (fiqih normatif), dan hukum adat (*urf/living law*) beroperasi, bersaing, dan saling mempengaruhi. Masyarakat adalah "konsumen hukum yang strategis" (*legal strategizer*), yang akan memilih dan memadukan sistem mana yang paling menguntungkan atau paling sesuai dengan rasa keadalannya dalam situasi tertentu. Praktik pembelokan hukum adalah bukti nyata dari strategi ini. Negara yang

hanya mengakui satu sistem hukum (hukum negara/formal) menjadi buta terhadap realitas pluralisme ini.

2. Hukum sebagai Cermin Sosial (*Law as a Mirror of Society*)

Teori ini, yang diusung antara lain oleh Eugen Ehrlich, menyatakan bahwa "*living law*" masyarakatlah yang merupakan hukum primer, sementara hukum negara adalah sekunder dan sering tertinggal. Kesenjangan dalam waris membuktikan teori ini: fikih normatif dan KHI sebagai "hukum negara" gagal menjadi cermin dari struktur sosial, ekonomi, dan nilai keadilan masyarakat Indonesia yang telah berubah. Yang terjadi justru sebaliknya: *living law* masyarakatlah yang dengan keras berusaha merefleksikan diri ke dalam sistem hukum formal, melalui resistensi dan pembelokan.

3. Keadilan Prosedural vs. Keadilan Substantif

Inti dari semua ketegangan ini adalah pertarungan antara dua konsep keadilan:

- Keadilan Prosedural: Keadilan tercapai jika prosedur atau aturan formal (bagian 2:1, daftar ahli waris) diikuti secara benar. Ini adalah pandangan dominan dalam fikih normatif dan KHI.
- Keadilan Substantif: Keadilan terletak pada hasil (*outcome*) yang adil dan bermakna bagi para pihak dalam konteks spesifik mereka, terlepas dari prosedur baku. Ini adalah pandangan *living law*.

Masyarakat menolak fikih normatif karena dianggap hanya menjunjung keadilan prosedural yang kering, sambil mengabaikan keadilan substantif seperti memperhatikan siapa yang merawat orang tua, siapa yang lebih membutuhkan, atau siapa yang berkontribusi membangun harta. Bagi mereka, keadilan adalah soal pengakuan (*recognition*) dan distribusi yang kontekstual, bukan sekadar pembagian matematis.

I. Rekomendasi dan Arah Ke Depan: Sintesis untuk Hukum Waris yang Bermartabat

Berdasarkan analisis mendalam, diperlukan langkah-langkah strategis menuju sintesis:

1. Paradigma: Dari Unifikasi ke Unifikasi-in-Pluralisme

Negara harus bergeser dari politik hukum unifikasi (menyeragamkan semua dengan KHI) menjadi unifikasi-in-pluralisme. Artinya, membuat suatu kerangka hukum nasional yang fleksibel (KHI Revisi) yang berisi prinsip-prinsip dasar (kemaslahatan, keadilan, hak anak, *nash* qat'i), tetapi sekaligus mengakui dan memberikan ruang bagi varian-varian lokal yang ditentukan melalui mekanisme musyawarah masyarakat dan fatua lembaga keagamaan setempat, selama tidak melanggar prinsip dasar tersebut.

2. Kelembagaan: Penguatan Lembaga Mediasi dan *Urf Documentation*

- Membentuk Unit Mediasi Keluarga dan Adat di setiap Pengadilan Agama, yang beranggotakan hakim, pekerja sosial, dan tetua adat/agama setempat yang terlatih.
- Melakukan pendokumentasian dan pemetaan *urf* tentang waris di berbagai wilayah oleh universitas dan NGO. Hasilnya menjadi pedoman tidak mengikat (*soft law*`) bagi hakim dan masyarakat.

3. Edukasi: Literasi Hukum Kritis dan Dialog Antar-Sistem

- Sosialisasi hukum harus berbentuk dialog interaktif yang mempertemukan narasi fikih normatif, ketentuan KHI, dan nilai-nilai *living law* setempat. Masyarakat diajak memahami konsekuensi setiap pilihan.
- Mengembangkan modul pendidikan yang tidak hanya mengajarkan "bagian siapa dapat berapa", tetapi juga sejarah sosial hukum waris Islam, prinsip maqasid al-shariah, dan kritik internal terhadap penafsiran patriarkal.

4. Advokasi: Gerakan Reformasi dari Basis

Dorong gerakan masyarakat sipil, terutama organisasi perempuan Islam, untuk melakukan advokasi berbasis bukti dengan menunjukkan dampak ketidakadilan sistem waris

saat ini, sekaligus mengusulkan model-model alternatif yang tetap berlandaskan nilai-nilai Islam yang substantif.

Penutup: Hukum yang Berpijak pada Realitas

Kesenjangan antara fiqih normatif dan praktik sosial bukanlah tanda kegagalan, tetapi indikator kesehatan dinamika hukum masyarakat. Ia adalah gejala bahwa masyarakat tidak pasif. Upaya mengatasi kesenjangan ini bukan dengan memaksakan satu pihak menang atas yang lain, tetapi dengan membangun jembatan hermeneutik yang menghargai otoritas teks, kearifan lokal, dan tuntutan keadilan masa kini. Tujuan akhirnya adalah hukum waris yang tidak hanya sah di mata Tuhan dan negara, tetapi juga adil di hati masyarakat dan fungsional dalam kehidupan. Dengan demikian, hukum waris dapat benar-benar menjadi instrumen rahmat, yang melindungi, memuliakan, dan menyejahterakan semua pihak, tanpa kecuali.

Footnote

1.Hooker, M.B. (1975). Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws. Oxford: Clarendon Press.

2.Bowen, J.R. (2003). Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning. Cambridge: Cambridge University Press.

3.Nurlaelawati, E. (2010). Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in

the Indonesian Religious Courts. Amsterdam: Amsterdam University Press.

4.Cammack, M., & Feener, R.M. (2012). "The Islamic Legal System in Indonesia." Pacific Rim Law & Policy Journal, 21(1), 13-42.

5.Millati, M.A.H.K.W. (2025). "Rekonstruksi Konseptual Pengelompokan Ahli Waris dalam Hukum Islam." Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga.

6.Herda, N.R., Aksa, F.N., & Jumadiah. (2025). "Efektivitas Penyelesaian Sengketa oleh Mediator Non-Hakim dalam Sengketa Kewarisan." Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh.

Dari Kesenjangan ke Sintesis Hukum yang Bermakna

Kesenjangan antara fiqih normatif dan praktik sosial dalam hukum waris di Indonesia adalah cermin dialektika hukum yang hidup antara teks universal dan konteks partikular. Masyarakat, melalui resistensi dan mekanisme pembelokan, telah menyuarakan kritik sosial yang mendalam terhadap hukum waris Islam klasik yang dianggap tidak lagi memadai untuk mewujudkan keadilan substantif dalam konteks kontemporer. Resistensi ini bukanlah penolakan terhadap Islam, tetapi justru upaya masyarakat untuk tetap setia pada semangat keadilan Islam ketika aturan formal dirasakan telah menyimpang dari semangat tersebut.

Jalan ke depan bukanlah dengan memaksakan kepatuhan mutlak pada fiqih normatif yang ahistoris, tetapi dengan merekonstruksi hukum waris Islam melalui sintesis kreatif antara prinsip syariah, realitas sosial, dan *maqāṣid al-sharīʿah.* Rekonstruksi ini harus melibatkan: (1) pembacaan ulang teks dengan pendekatan historis-kontekstual; (2) pengakuan terhadap living law sebagai sumber hukum yang sah; (3) penguatan mekanisme mediasi dan penyelesaian kekeluargaan; (4) reformasi sistem peradilan agar lebih responsif; dan (5) edukasi hukum yang transformatif.

Dengan demikian, hukum waris Islam dapat bertransformasi dari hukum yang teralienasi dari realitas menjadi hukum yang hidup dan bermakna dalam kehidupan masyarakat Muslim Indonesia. Tujuannya adalah mewujudkan keadilan substantif yang tidak hanya memenuhi tuntutan formal agama, tetapi juga memenuhi rasa keadilan masyarakat, melindungi hak-hak semua pihak (terutama yang rentan), dan menjaga keharmonisan sosial sebagai manifestasi dari Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn*.

Footnote

1.Moch. Naufal Hadziq Khairul Millati Waddin. (2025). Rekonstruksi Konseptual Pengelompokan Ahli Waris dalam Hukum Islam. Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga.

2.Novaldi Rhamadani Herda, Fauzah Nur Aksa, & Jumadiah. (2025). Efektivitas Penyelesaian Sengketa oleh Mediator Non-Hakim dalam Sengketa Kewarisan. Jurnal Ilmiah

Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh, 8(3).

3.(2026). Fiqh Dakwah dalam Penanganan Isu Gender dan Keadilan Sosial. Universitas Islam As-Syafi'iyah.

BAB 7
KRITIK TERHADAP PENDEKATAN TEKSTUAL DALAM FIQIH WARIS (Dekonstruksi Literalisme dan Superioritas Kulit Kitab)

A. Paradigma Tekstual-Eksklusif: *Nash* sebagai "Rumus" Matematis Tunggal dan Tertutup

Pendekatan tekstual-eksklusif, yang mendominasi wacana fikih waris ortodoks, mengoperasikan suatu epitemologis hukum yang reduktif dan ahistoris.[1] Pendekatan ini memahami *nash-nash* waris dalam Al-Qur'an (terutama QS. al-Nisā' [4]: 11-12 dan 176) bukan sebagai prinsip-prinsip normatif yang membutuhkan aktualisasi dalam konteks, melainkan sebagai rumusan matematis final (*ḥisāb al-farā'iḍ*) yang bersifat universal, abadi, dan tidak dapat ditafsirkan ulang. Paradigma ini didasarkan pada asumsi bahwa makna teks adalah tunggal, transparan, dan dapat dipahami secara langsung tanpa perantara konteks historis maupun sosiologis.

Tiga ciri utama paradigma ini adalah:

1. Ahistorisitas: Teks dipahami secara terlepas dari *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya wahyu) dan konteks sosio-ekonomi masyarakat Arab abad ke-7 M. Ayat-ayat waris dibaca seakan-akan turun dalam ruang hampa sejarah, sehingga '*illat al-ḥukm* (sebab hukum) yang melekat pada realitas saat itu diabaikan. Misalnya, struktur keluarga patriarkal ekstrem, peran laki-laki sebagai satu-satunya penanggung jawab ekonomi (*al-infāq*), dan status perempuan yang kerap sebagai objek waris (bukan subjek), dianggap sebagai bagian dari ketentuan *Ilahiah* itu sendiri, bukan sebagai konteks partikular yang melatari ketentuan tersebut.[2]
2. Reduksionisme Hukum: Proses kompleks *istinbāṭ al-aḥkām* (penetapan hukum) yang melibatkan penelusuran *maqāṣid, 'illat,* dan *maslahah*, direduksi menjadi aktivitas aritmetika murni. Fikih waris menjadi disiplin yang lebih dekat dengan matematika daripada etika sosial. Pertanyaan substantif seperti "Apa tujuan distribusi ini?" dan "Bagaimana mewujudkan keadilan dalam konteks keluarga konkret?" tenggelam oleh teknisitas menghitung bagian 1/2, 1/4, 2/3, dan 'aṣabah.[3]
3. Atomisme dalam Pembacaan Teks: Ayat-ayat waris dibaca secara terpisah dari keseluruhan pesan Al-Qur'an tentang keadilan ('*adl*), keseimbangan (*mīzān*), dan kemaslahatan (maṣlaḥah). Mereka juga dipisahkan

dari hadis-hadis yang menekankan semangat keadilan substansial, seperti pentingnya mempertimbangkan hubungan baik (*birr al-wālidayn*) dan menjauhi permusuhan. Akibatnya, teks menjadi terasing dari jiwa dan tujuan utamanya sendiri (*ghāyah*).[4]

Dominasi paradigma ini diperkuat oleh institusionalisasi melalui kitab-kitab fikih mazhab yang menjadi kurikulum utama pesantren dan perguruan tinggi agama, serta kemudian dikodifikasi secara kaku dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI, dalam praktiknya, sering menjadi alat untuk memaksakan satu versi kebenaran tekstual tersebut, mengabaikan keragaman penafsiran yang sebenarnya kaya dalam tradisi Islam dan mengesampingkan realitas *living law* yang hidup di masyarakat.[5]

B. Penyempitan Makna '*Adl*: Keadilan sebagai Proporsi Matematis Formal, bukan Keadilan Sosial yang Substansial

Konsep *al-'Adl* (keadilan), yang merupakan pilar utama *maqāṣid al-sharī'ah*, mengalami penyempitan yang fatal dalam kerangka pendekatan tekstual-eksklusif. Keadilan direduksi menjadi sekadar proporsi matematis yang tetap dan formal (*al-nisbah al-ḥisābiyyah al-thābitah*). Ukuran keadilan adalah ketepatan dalam menerapkan fraksi 2:1, bukan dampak sosial-ekonomi dari distribusi tersebut terhadap kehidupan para ahli waris.

Kritik terhadap reduksi ini bersifat multidimensional:

1. **Pengabaian terhadap Dimensi *'Adl* yang Holistik dalam Al-Qur'an:**

    a. *Al-'Adl* sebagai *al-Mīzān* (Keseimbangan Sosial): Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menurunkan kitab dan neraca (keadilan) agar manusia menegakkan keadilan (QS. al-Ḥadīd [57]: 25). Sistem waris seharusnya menjadi instrumen untuk menciptakan keseimbangan ekonomi dalam keluarga dan masyarakat, mencegah penumpukan harta pada satu pihak (QS. al-Ḥashr [59]: 7). Namun, penerapan kaku rumus 2:1 dalam konteks di mana perempuan ikut menanggung beban ekonomi justru sering menciptakan ketimpangan baru (*'adam al-tawāzun*).[6]

    b. *Al-'Adl* sebagai *Iqāmat al-Ḥaqq* (Penegakan Hak yang Substansial): Hak (*ḥaqq*) dalam Islam bukanlah konsep abstrak-prosedural, tetapi sesuatu yang harus terwujud secara riil. Hak waris perempuan bukan sekadar angka "setengah", tetapi pengakuan (*recognition*) dan realisasi (*realization*) atas kontribusi, pengorbanan, dan kebutuhannya. Ketika angka "setengah" itu justru mengabaikan kontribusi yang lebih besar dan kebutuhan yang lebih mendesak, maka yang tegak adalah huruf teks, bukan ruh keadilannya.[7]

c. *Al-'Adl* sebagai *Qisṭ* (Keadilan Distributif yang Kontekstual): Kata qisṭ dalam Al-Qur'an sering dikaitkan dengan keadilan dalam hubungan sosial yang riil (QS. al-Mā'idah [5]: 8). Keadilan jenis ini menuntut pertimbangan atas kondisi khusus setiap pihak. Pendekatan tekstual yang seragam (*one size fits all*) justru bertentangan dengan semangat *qisṭ* karena mengabaikan perbedaan konteks dan kondisi.

2. Pengabaian terhadap Perubahan '*Illat* dan Realitas Sosial ('*Urf*):

Landasan logis (*ma'qūl al-ma'nā*) dari ketentuan bagian laki-laki dua kali lipat perempuan dalam fikih klasik adalah beban ekonomi (*taklīf mālī*) yang ditanggung secara penuh oleh laki-laki, seperti mahar, nafkah keluarga, dan diyat.[8] Namun, '*illat* ini telah mengalami perubahan radikal dalam banyak masyarakat Muslim kontemporer, termasuk Indonesia:

a. Perempuan telah menjadi kontributor ekonomi signifikan, bahkan sering menjadi tulang punggung utama keluarga (*breadwinner*).

b. Tanggung jawab pengasuhan anak dan perawatan orang tua (*care burden*), yang secara tradisional menjadi bagian dari pertimbangan tidak tertulis, kini juga banyak diemban oleh laki-laki dalam keluarga modern.

c. ‘*Urf* (kebiasaan sosial) telah bergeser ke arah pengakuan yang lebih setara terhadap kontribusi dan tanggung jawab kedua gender.

Dengan berpegang pada ketentuan tekstual tanpa mempertimbangkan perubahan ‘*illat* ini, pendekatan tekstual justru melanggengkan ketidakadilan berdasarkan gender (*ẓulm jinsī*). Ia memberikan bagian lebih besar kepada pihak yang mungkin tidak lagi menanggung beban ekonomi yang menjadi dasar pemberian bagian tersebut. Dalam istilah ushul fikih, ini adalah bentuk pengabaian terhadap *taḥqīq al-manāṭ* (verifikasi sebab hukum dalam realitas konkret).[9]

C. Pengabaian Konteks Makro (‘*Illat, Maqāṣid, Maṣlaḥah*) dan Dikotomi *Ta‘abbudī* vs. *Ta‘aqqulī*

Pendekatan tekstual melakukan fragmentasi epitemologis yang berbahaya dengan memisahkan *nash* waris dari kerangka makro penetapan hukum Islam. Keterpisahan ini dimungkinkan oleh dikotomi palsu antara hukum *ta‘abbudī* (yang harus diterima tanpa rasionalisasi) dan *ta‘aqqulī* (yang dapat dipahami rasionalitasnya). *Nash* waris seringkali ditempatkan dalam kategori pertama secara gegabah, sehingga dibebaskan dari penelusuran ‘*illat* dan *maqāṣid*.

1. Penolakan terhadap Pencarian ‘*Illat* yang Kontekstual: Banyak pendukung pendekatan tekstual berargumen

bahwa hukum waris adalah *ta'abbudī* murni. Pandangan ini, yang di antaranya dipegang oleh sebagian ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah, menyatakan bahwa 'illat bagian-bagian waris tidak dapat diketahui oleh akal manusia.[10] Kritik terhadap pandangan ini adalah:

- Secara historis tidak akurat: Para sahabat dan tabi'in kerap melakukan diskusi tentang rasio dan hikmah di balik ketentuan waris. Umar bin Khattab, misalnya, dikenal dengan keputusannya yang kontekstual, termasuk dalam hal waris bagi kakek bersama saudara.
- Bertentangan dengan prinsip umum syariah: Imam al-Syāṭibī dalam al-Muwāfaqāt secara tegas menyatakan bahwa seluruh hukum syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, sehingga pada dasarnya semua hukum dapat dirasionalisasi (*ma'qūl al-ma'nā*), meski tingkat keterjangkauan akal terhadap 'illatnya berbeda-beda.[11]
- Berdampak pada pembekuan hukum: Kategori *ta'abbudī* menjadi tempat perlindungan (*sanctuary*) bagi interpretasi lama, menghalangi upaya ijtihad untuk menyesuaikan hukum dengan perubahan '*illat* sosial.

2. Pelepasan dari Bingkai Ma*qāṣid al-Sharī'ah: Maqāṣid al-sharī'ah* adalah jiwa dan tujuan akhir dari seluruh hukum Islam. Dalam konteks keluarga, *maqāṣid*

utamanya adalah *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan/ keluarga) dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta).[12] Pendekatan tekstual yang kaku justru sering bertabrakan dengan *maqāṣid* ini:

- Terhadap *Ḥifẓ al-Nasl*: Konflik waris yang berkepanjangan dan rasa tidak adil yang ditimbulkan oleh pembagian kaku justru merusak ikatan keluarga (*taḍyīq al-sillah al-rahimiyyah*), mengancam keharmonisan, dan memicu perpecahan. Ini jelas bertentangan dengan tujuan menjaga keturunan dan keluarga yang harmonis.
- Terhadap *Ḥifẓ al-Māl*: Harta yang terdistribusi secara tidak adil (menurut rasa keadilan masyarakat) seringkali tidak dimanfaatkan secara produktif. Ia bisa terbengkalai akibat sengketa, atau terkonsentrasi pada pihak yang tidak membutuhkan, sehingga menghambat fungsi sosial harta sebagai penopang kehidupan.

3. Peminggiran Maṣlaḥah sebagai Pertimbangan Primer: Al-Maṣlaḥah adalah parameter utama untuk menilai relevansi dan keberterimaan sebuah hukum dalam konteks tertentu. Prinsip *istislāh* (mencari kemaslahatan) dan *sadd al-ẓarā'i'* (menutup jalan kerusakan) seharusnya menjadi panduan. Dalam banyak kasus, penerapan ketat rumus waris justru menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) sosial seperti konflik, marginalisasi perempuan, dan pengabaian

orang tua. Namun, pendekatan tekstual sering mengedepankan kepatuhan formal pada *nash* partikular di atas pencapaian *maṣlaḥah 'āmmah* (kemaslahatan umum).[13]

D. Dampak Pendekatan Tekstual: Pembekuan Ijtihad, Alienasi Hukum, dan Krisis Legitimasi

Dampak sosio-hukum dari dominasi pendekatan tekstual bersifat mendalam dan sistemik:

1. Pembekuan Ijtihad dan Stagnasi Pemikiran Hukum (*Inḥiṭāṭ al-Ijtihād wa Jumūd al-Fikr al-Fiqhī*): Pintu ijtihad dalam masalah waris praktis terkunci oleh dogmatisme tekstual. Setiap upaya reinterpretasi yang mempertimbangkan maqāṣid dan realitas sosial langsung dicap sebagai *tahrīf* (distorsi), *inkār al-nuṣūṣ* (pengingkaran terhadap *nash*), atau dipolitisasi sebagai "paham liberal".[14] Ini menciptakan iklim intelektual yang represif di kalangan ahli hukum Islam, di mana keberanian untuk berpikir kreatif dan kontekstual tersandung oleh otoritas teks yang dibakukan. Akibatnya, lahir generasi fuqaha yang secara teknis piawai dalam faraid, tetapi gagap dalam menjawab problem ketidakadilan substantif yang ditimbulkan oleh penerapannya.
2. Alienasi Hukum dari Masyarakatnya (*Ightirāb al-Qānūn 'an Mujtama'ih*): Hukum waris menjadi entitas asing

yang dipaksakan dari atas, bukan kesepakatan yang hidup dari dalam masyarakat. Respons masyarakat, seperti yang dijelaskan secara rinci dalam Bab 6, adalah resistensi kreatif: penundaan pembagian, penggunaan hibah dan wasiat untuk "meluruskan" ketidakadilan, serta berpegang pada '*urf* lokal.[15] Ketika hukum dipandang bukan sebagai sarana mencapai keadilan (*wasīlat al-'adl*) melainkan sebagai ritual formal yang harus dipenuhi (*shaklīyyah rutīniyyah*), maka yang terjadi adalah erosi rasa hormat dan kepatuhan sukarela (*al-ṭā'ah al-irādiyyah*) terhadap hukum Islam itu sendiri.

3. Krisis Legitimasi Syariah dalam Kesadaran Publik (*Azmat al-Mashrū'iyyah li al-Sharī'ah fī al-Wa'y al-'Āmm*): Pada tingkat yang lebih dalam, ketidakadilan yang dirasakan akibat penerapan fikih waris tekstual dapat memicu keraguan publik terhadap keseluruhan proyek syariah. Masyarakat awam mungkin menyimpulkan secara keliru: "Jika aturan waris Islam yang jelas-jelas tertulis di Al-Qur'an saja bisa menghasilkan ketidakadilan seperti ini, apalagi aturan-aturan lain yang lebih kompleks?". Ini merupakan ancaman serius terhadap daya tarik dan penerimaan sosial hukum Islam secara keseluruhan, dan dapat dimanfaatkan oleh kelompok sekularis untuk menyerang otoritas syariah.[16]

4. Legitimasi Agama atas Ketidakadilan Gender (*Tadyīn al-Ẓulm al-Jinsī*): Dengan menolak pembacaan ulang yang

kritis dan kontekstual, pendekatan tekstual menjadi alat ideologis (*adāt īdiyūlūjiyyah*) yang paling efektif untuk melestarikan struktur patriarki. Ia memberikan pengesahan religius (*al-taswīgh al-dīnī*) terhadap ketimpangan ekonomi berbasis gender, yang sebenarnya bersumber dari struktur sosial patriarkal Arab pra-Islam yang kemudian dibakukan dalam fikih klasik. Dengan demikian, fikih waris tekstual berubah dari potensi instrumen emansipatoris menjadi penjaga status quo yang tidak adil.[17]

E. Jalan Keluar: Menuju Hermeneutika Kontekstual-Teleologis dalam Membaca *Nash* Waris

Mengatasi kebuntuan paradigma tekstual memerlukan pergantian paradigma hermeneutik secara mendasar dari hermeneutika literal-skalaris menuju hermeneutika kontekstual-teleologis. Hermeneutika baru ini tidak menafikan teks, tetapi membacanya sebagai wahana dinamis untuk mencapai tujuan-tujuan *Ilahiah* (*maqāṣid*) yang kekal, yang harus diaktualisasikan dalam konteks historis yang selalu berubah.[18]

Lima prinsip operasional hermeneutika kontekstual-teleologis dalam waris:

1. Prinsip Distingsi antara *al-Thābit* (Yang Tetap) dan *al-Mutaghayyir* (Yang Berubah): Prinsip universal waris adalah keadilan distributif dalam keluarga (*al-'adālah*

al-tawzīʻiyyah fī al-usrah) dan menjaga kemaslahatan ahli waris. Ini adalah *al-thābit*. Sementara, ketentuan kuantitatif (2:1, 1/2, dan lain-lain) adalah *al-mutaghayyir* merupakan bentuk implementasi historis-partikular dari prinsip universal tersebut.[19] Tugas ijtihad kontemporer adalah menemukan bentuk implementasi baru (*ṣūrah tanfīdhiyyah jadīdah*) yang tetap merealisasikan prinsip keadilan universal dalam konteks sosio-ekonomi yang baru.

2. Prinsip *Maqāṣid* sebagai Kerangka Interpretasi Tertinggi (*al-Maqāṣid ka Iṭār al-Taʼwīl al-Aʻlā*): Setiap interpretasi terhadap *nash* waris harus diuji dengan pertanyaan: "Apakah interpretasi ini mewujudkan *maqāṣid al-sharīʻah*, khususnya keadilan (*ʻadl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan penghormatan pada hak asasi manusia (*ḥuqūq al-insān*)?" Jika interpretasi literal justru mencederai maqāṣid, maka ia harus dikoreksi oleh interpretasi lain yang lebih substantif, meskipun secara literal tampak "jauh" dari teks. Teks harus melayani *maqāṣid*, bukan sebaliknya.[20]

3. Prinsip Reaktivasi *ʻIllat* dan Perbandingan Sosial (*Iʻādat al-Iʻtibār li al-ʻIllah wa al-Muqāranah al-Ijtimāʻiyyah*): Pencarian ʻillat harus dihidupkan kembali dengan pendekatan sosiologis. *ʻIllat* hukum harus dipahami sebagai nilai sosial (*qīmah ijtimāʻiyyah*) yang ingin dilindungi atau diwujudkan. Selanjutnya, perlu dilakukan veriksi empiris (*taḥqīq al-wāqiʻ*) apakah *ʻillat* tersebut masih berlaku dalam realitas saat ini. Jika *ʻillat*

bagian laki-laki dua kali lipat adalah beban ekonomi penuh (*al-taklīf al-mālī al-kāmil*), maka ketika realitas menunjukkan beban itu dipikul bersama atau justru lebih berat di pihak perempuan, ketentuan hukum harus menyesuaikan diri berdasarkan kaidah: "*al-ḥukm yadūru ma'a 'illatihi wujūdan wa 'adaman*".[21]

4. Prinsip Inkorporasi '*Urf* dan Realitas Sosial sebagai Sumber Material Hukum (*Inḍimām al-'Urf wa al-Wāqi' al-Ijtimā'ī ka Maṣdar Mawāddī li al-Tashrī'*): '*Urf ṣaḥīḥ* (kebiasaan baik) dan realitas sosial bukanlah gangguan terhadap syariat, melainkan medan aktualisasinya. *Nash-nash* waris harus "dibumikan" (*tawṭīn*) melalui realitas sosial ini. Misalnya, '*urf* tentang kesetaraan tanggung jawab dalam masyarakat tertentu dapat menjadi dasar untuk menafsirkan ulang konsep "beban ekonomi" yang menjadi '*illat* pembagian.[22]

5. Prinsip Pengembangan Fikih Responsif Gender yang Berbasis Kesetaraan Substansial (*Taqwīm al-Fiqh al-Mustajīb li al-Jinsānīyah al-Mustanid ilā al-Musāwah al-Jawhariyyah*): Diperlukan pembacaan ulang yang kritis (*qirā'ah naqdiyyah*) terhadap seluruh asumsi patriarkal dalam fikih waris klasik. Pendekatan ini harus mengedepankan kesetaraan substantif (*al-musāwah al-jawhariyyah*) yakni kesetaraan dalam hasil dan dampak kehidupan yang sejalan dengan semangat Al-Qur'an yang memuliakan semua manusia (QS. al-Isrā' [17]: 70) dan menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan saling melindungi (QS. al-Tawbah [9]: 71).[23]

Contoh Aplikasi Konkret:

Dalam kasus keluarga dimana seorang anak perempuan lajang bertanggung jawab penuh merawat orang tua hingga wafat, sementara anak laki-laki tinggal terpisah dan minim kontribusi, seorang juris dengan hermeneutika kontekstual-teleologis akan berargumen:

a. Prinsip Universal (*al-Thābit*): Keadilan dan balasan atas kebaktian (*birr al-wālidayn*).

b. '*Illat* Hukum (*al-'Illah*): Beban ekonomi dan tanggung jawab perawatan (*taklīf mālī wa ri'āyah*).

c. Verifikasi Realitas (*Taḥqīq al-Manāṭ*): Dalam kasus ini, 'illat melekat sepenuhnya pada anak perempuan.

d. *Maqāṣid* Tertinggi (*al-Maqāṣid al-'Ulyā*): Mewujudkan keadilan substantif, menjaga keharmonisan keluarga, dan memberikan hak kepada yang berhak.

e. Kesimpulan Hukum (*al-Ḥukm al-Mustanbaṭ*): Anak perempuan berhak mendapatkan bagian yang lebih besar, setara, atau bahkan seluruh warisan (sebagai bentuk '*umūm al-balwā* atau *ḥaqq al-jihād*) melalui mekanisme wasiat wajibah, hibah, atau interpretasi '*illat* yang kontekstual atas ketentuan faraid.[24]

F. Tanggapan Apologetik dan Upaya Pembelaan terhadap Status *Quo*: Analisis dan Kritik Balik

Pendekatan tekstual-eksklusif dalam fikih waris tidak muncul dan bertahan dalam ruang hampa. Ia didukung oleh seperangkat argumentasi apologetik yang kuat dan terstruktur, yang sering kali digunakan untuk menangkis setiap upaya reinterpretasi kontekstual. Memahami argumentasi ini penting untuk melakukan debat yang produktif, bukan sekadar menyalahkan.

1. Pilar Argumentasi Apologetik Pendukung Status *Quo*

Argumentasi pembelaan terhadap pendekatan tekstual dapat dikelompokkan ke dalam tiga pilar utama:

a. Argumentasi Teologis-Skriptural: Kesucian dan Finalitas *Nash* yang Mutlak

Argumentasi ini bersandar pada keyakinan mendasar bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah yang Mahasempurna dan terjaga (*ma'shum*). Ayat-ayat waris, khususnya, dianggap termasuk dalam kategori *nash qath'i al-dalalah* (teks yang maknanya pasti dan tunggal).[1] Setiap angka dan proporsi yang disebutkan dipahami sebagai ketetapan *ilahi* yang bersifat final (*tawqifi*), yang harus diterima secara bulat tanpa pertanyaan lebih lanjut. Upaya reinterpretasi dianggap menyentuh hal yang sudah "*fixed*" dalam agama, dan berpotensi membuka pintu subjektivisme dan

relativisme yang akan menggerus otoritas teks suci.[2] Dalam kerangka ini, hukum waris ditempatkan sebagai bagian dari ibadah mahdhah yang bersifat *ta'abbudi* diterima dan dilaksanakan sebagai bentuk ketundukan total, di mana rasionalitas manusia sekunder.

b. Argumentasi Sosiologis-Keumatan: Kekhawatiran atas Disintegrasi dan Fitnah

Di tingkat sosiologis, pendukung status quo mengemukakan kekhawatiran nyata. Membuka "pintu ijtihad" yang terlalu lebar untuk masalah fundamental seperti waris dikhawatirkan akan menyebabkan:

- Anarki Hukum (*faudha al-tasyri'*): Jika setiap orang atau kelompok boleh menafsirkan sendiri, maka akan muncul puluhan versi hukum waris yang berbeda, menciptakan kebingungan massal dan ketidakpastian hukum.
- Disintegrasi Kesatuan Umat (*tadamur wahdat al-ummah*): Keseragaman (*wahdah*) dalam praktik ibadah dan hukum keluarga dianggap sebagai perekat penting umat Islam global. Perbedaan dalam perkara "jelas" seperti waris dianggap dapat memecah belah kesatuan ini.
- Eksploitasi oleh Agenda Asing (*al-mu'amarat al-kharijiyyah*): Wacana reinterpretasi kontekstual, terutama terkait hak perempuan, sering dicurigai sebagai proyek westernisasi atau "Islam liberal" yang ingin mengikis kemurnian ajaran Islam dari dalam.[3]

c. Argumentasi Yuridis-Konservatif: Kepatuhan Formal sebagai Bentuk Ibadah (*Ta'abbud*)

Argumentasi ini menarik garis tegas antara hukum yang bersifat *ta'abbudi* (harus diterima apa adanya) dan *ta'aqquli* (dapat dirasionalisasi). Hukum waris dengan tegas ditempatkan pada kategori pertama.[4] Alasan yang diberikan adalah bahwa manusia tidak mampu sepenuhnya memahami hikmah *ilahiyah* di balik ketentuan detail tersebut. Oleh karena itu, kepatuhan formal (*al-ta'ah al-shakliyyah*) pada teks itu sendiri sudah merupakan bentuk ibadah dan ujian keimanan. Dalam pandangan ini, menuntut keadilan substantif yang berbeda dari ketentuan teks dianggap sebagai bentuk keangkuhan akal terhadap wahyu.

2. Kritik dan Dekonstruksi terhadap Argumentasi Apologetik

Meski terdengar kuat, ketiga pilar argumentasi di atas mengandung kelemahan epitemologis dan praktis yang serius.

a. Mengkritik Pembacaan "*Qath'i*" yang Dikunci:

Klaim bahwa seluruh detail ayat waris adalah *qath'i* patut dipertanyakan. Dalam ilmu ushul fikih, yang dikategorikan *qath'i* (pasti) adalah status keberadaan ayat itu sendiri sebagai wahyu (*qath'i al-wurud*). Sedangkan pemahaman atas maknanya (*dalalah*) bisa bersifat *qath'i* atau *zhanni*.[5]

- Yang *qath'i* dalam waris adalah prinsip universalnya: bahwa Allah memerintahkan pembagian waris untuk

anak-anakmu (QS. An-Nisa': 11), bahwa ada bagian untuk laki-laki dan perempuan, dan bahwa tujuannya adalah keadilan.

- Yang bersifat *zhanni al-dalalah* (makna yang masih mengandung kemungkinan penafsiran) adalah: Apakah angka 2:1 itu adalah keadilan matematis final untuk semua konteks, ataukah merupakan contoh (*tamtsil*) dari penerapan prinsip keadilan dalam konteks sosial Arab abad ke-7? Apakah *'illat*-nya bersifat eksternal? Dengan mempertanyakan ini, kita tidak menolak *nash*, tetapi menggali tingkat makna yang lebih dalam yang justru lebih setia kepada tujuan universal *nash* tersebut.

b. Membedakan antara Kesatuan Prinsip dan Keseragaman Mekanis:

Kekhawatiran atas perpecahan seringkali keliru menyamakan kesatuan dalam prinsip (*wahdah al-maqasid*) dengan keseragaman dalam penerapan teknis (*wahdah al-tathbiq al-juz'i*).[6]

- Apa yang menyatukan umat Islam Indonesia dari Aceh hingga Papua bukanlah karena mereka semua membagi waris dengan rumus 2:1 yang sama. Yang menyatukan mereka adalah keyakinan bersama untuk menjalankan syariat Allah dengan cara yang paling adil dan maslahat dalam konteks masing-masing.

- Sejarah Islam sendiri menunjukkan keragaman praktik (ikhtilaf) yang luas dalam fikih waris di antara mazhab-mazhab besar. Perbedaan antara Sunni dan Syiah dalam hal waris sangat signifikan. Keragaman ini tidak memecah belah umat, karena mereka tetap bersatu dalam prinsip dasar. Demikian pula, keragaman penerapan kontekstual di Indonesia justru dapat menjadi kekayaan, asalkan berangkat dari prinsip maqashid yang sama.

c. Mempertanyakan Konsep *Ta'abbud* yang Pasif dan Menegaskan *Ta'abbud* yang Aktif:

Pemilahan dikotomis antara ta'abbudi dan ta'aqquli dalam masalah waris adalah simplifikasi berbahaya. Ibadah (*ta'abbud*) yang sejati dalam Islam bukanlah kepatuhan pasif seperti robot, melainkan penghambaan total yang cerdas dan penuh kesadaran untuk mewujudkan kehendak Allah di muka bumi.[7]

- Apakah bentuk *ta'abbud* yang lebih tinggi: mematuhi huruf "dua bagian untuk laki-laki" sambil melihat ketidakadilan terjadi, atau berijtihad untuk menemukan bentuk distribusi yang mewujudkan keadilan substantif yang jelas-jelas menjadi tujuan syariat?
- Pendekatan kontekstual justru dapat dilihat sebagai *ta'abbud* yang lebih otentik suatu bentuk pengabdian yang tidak hanya membaca teks, tetapi juga berusaha keras memahami dan merealisasikan ruh dan

maksud Tuhan (*murad Allah*) di balik teks tersebut. Dalam hal ini, akal bukanlah musuh wahyu, melainkan alat untuk memahami dan mengaktualisasikan wahyu dalam realitas yang berubah.[8]

G. Peluang dan Tantangan Penerapan Hermeneutika Kontekstual dalam Lembaga Keagamaan Formal

Teori hermeneutika kontekstual tidak akan berarti tanpa implementasi. Sub-bab ini mengeksplorasi medan tempur sesungguhnya: lembaga-lembaga keagamaan formal seperti Pengadilan Agama, Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan pesantren.

1. Peluang dan Jejak Awal Perubahan dari Dalam

Meski tampak monolitik, terdapat celah-celah dan dinamika internal yang menunjukkan potensi perubahan.

a. Yurisprudensi Inovatif di Pengadilan Agama:

Penelitian terhadap putusan Pengadilan Agama menunjukkan adanya hakim-hakim inovator yang, meski belum secara terang-terangan mengubah angka faraid, telah menggunakan instrumen hukum lain untuk mencapai keadilan substantif:

- Penafsiran Ekstensif atas Harta Bersama (Gono-Gini): Banyak hakim yang secara kreatif mengakui dan membagi harta bersama sebelum membagi

waris, sering kali dengan mempertimbangkan kontribusi tidak langsung istri, sehingga secara praktis meningkatkan bagian final ahli waris perempuan.[9]

- Pemberian Wasiat Wajibah yang Lebih Luas: Meski diatur terbatas dalam KHI, beberapa hakim menggunakan prinsip keadilan dan *'urf* untuk mewajibkan wasiat kepada pihak yang dianggap berjasa (seperti anak perempuan yang merawat orang tua) melebihi batasan 1/3, dengan persetujuan ahli waris lain atau melalui interpretasi yang luas.[10]
- Mediasi yang Berorientasi pada Keadilan Restoratif: Di beberapa pengadilan, proses mediasi tidak hanya sekadar berdamai, tetapi difasilitasi untuk mencapai kesepakatan (*ittifaq*) yang lebih adil daripada ketentuan faraid, yang kemudian dikukuhkan dalam akta perdamaian yang memiliki kekuatan hukum tetap.

b. Dinamika Pemikiran dalam Lembaga Bahtsul Masail dan Tarjih:

Lembaga seperti Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM NU) dan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah adalah arena penting tempat wacana kontekstual diperdebatkan.

- NU dengan metode *ahl al-hall wa al-'aqd*-nya dan kerangka bermazhab secara substantif (*ilhaq al-masa'il bi nazhairiha*) sebenarnya memiliki

instrumen kuat untuk melakukan analisis *'illat* dan qiyas kontekstual. Persoalannya, budaya internal LBM yang sangat hati-hati (*ihtiyath*) dan concern utama pada keselarasan dengan pendapat mu'tamad dalam mazhab Syafi'i sering menghambat terobosan radikal.[11]

- Muhammadiyah dengan semboyan "kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah" secara teori lebih terbuka untuk ijtihad langsung. Isu-isu seperti konsep kepemimpinan perempuan dan kesetaraan dalam keluarga telah dibahas, meski untuk waris sendiri belum ada terobosan berarti. Tantangannya adalah menjaga keseimbangan antara pembaruan (tajdid) dengan menjaga otoritas kelembagaan di tengah basis yang beragam.

2. Tantangan Struktural dan Kultural yang Berat

Jalan menuju penerapan hermeneutika kontekstual dihadang oleh tantangan yang mengakar.

a. Kurikulum Pendidikan yang Memihak pada Konservatisme:

Pusat reproduksi pengetahuan fikih tekstual adalah pesantren dan fakultas syariah/ushuluddin. Kurikulum intinya masih didominasi oleh:

- Kitab-Kitab Kuning (Turats) Fikih Mazhab: Seperti Fath al-Qarib, Fath al-Mu'in, Mughni al-Muhtaj, yang

diajarkan secara transmisif (menyalin dan menerima) bukan kritis-transformative.[12]

- Minimnya Pengajaran Hermeneutika dan Ushul Fikih Kritis: Mata kuliah Ushul Fikih sering terfokus pada teori klasik tanpa menghubungkannya secara kritis dengan problem kontemporer seperti keadilan gender atau pluralisme hukum. Ilmu hermeneutika Al-Qur'an (tafsir) modern hampir tidak diajarkan.
- Pemisahan Disiplin yang Kaku: Kajian fikih terpisah dari kajian sosiologi, antropologi, dan ekonomi, sehingga menghasilkan ulama yang paham dalil tetapi buta konteks sosial.

b. Birokrasi dan Budaya Hukum yang *Risk-Averse* di Pengadilan Agama:

Sebagai bagian dari birokrasi negara, Pengadilan Agama memiliki kecenderungan kuat untuk menghindari risiko (*risk-averse*).

- Tekanan Hierarkis dan Sinkronisasi Putusan: Hakim junior takut putusannya dibatalkan oleh Pengadilan Tinggi Agama atau Mahkamah Agung jika dianggap "menyimpang" dari KHI atau fikih mainstream. Ini mendorong konservatisme dan keseragaman.
- Beban Perkara yang Tinggi: Dengan jumlah perkara yang menumpuk, hakim cenderung mengambil jalan paling cepat dan paling aman: menerapkan KHI

secara literal, daripada melakukan analisis kontekstual yang mendalam dan memakan waktu.

- Kurangnya Kapasitas dan Pelatihan: Banyak hakim tidak mendapatkan pelatihan memadai tentang metode penemuan hukum (*rechtsvinding*) kontekstual, mediasi transformatif, atau analisis sosial dalam perkara.

c. Fragmentasi dan Kompetisi Otoritas Keagamaan:

Lanskap otoritas keagamaan di Indonesia yang sangat terfragmentasi menciptakan lingkungan yang tidak kondusif untuk inovasi besar.

- Absennya Otoritas Pemutus Sentral: Tidak ada satu lembaga seperti "Dewan Ulama Tertinggi" yang fatwanya secara otomatis mengikat semua. MUI bersifat koordinatif, bukan hierarkis.
- Politik Pencitraan dan Kompetisi: Ormas-ormas Islam besar (NU, Muhammadiyah) sering berada dalam kompetisi simbolis untuk menunjukkan diri sebagai yang paling "otentik" atau paling "membela agama". Dalam iklim seperti ini, terobosan hukum dari satu pihak mudah diserang oleh pihak lain sebagai "bid'ah", "liberal", atau "tidak sesuai Ahlussunnah wal Jama'ah".[13] Inovasi menjadi taruhan politik yang mahal.

3. Jalan Strategis ke Depan: Sebuah Agenda Transformasi

Mengatasi tantangan tersebut memerlukan agenda transformasi yang multidimensi dan berjangka panjang.

a. Rekonstruksi Kurikulum Pendidikan Hukum Islam:

- Integrasi Wajib: Memasukkan mata kuliah "Ushul Fikih Kontemporer dan Maqashid al-Syariah", "Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis", serta "Sosiologi dan Antropologi Hukum Islam" sebagai kurikulum inti di semua fakultas syariah dan program p esantren tinggi.
- Metode Pengajaran Interdisipliner: Mengajar fikih waris tidak hanya dengan kitab kuning, tetapi dengan studi kasus riil, data sosiologis, dan simulasi sidang yang menuntut analisis kontekstual.

b. Membangun Sistem Pendukung bagi Hakim Inovator:

- Pelatihan Berjenjang dan Berkelanjutan: Membuat modul pelatihan khusus untuk hakim tentang teknik mediasi berbasis maqashid, verifikasi *'illat* sosial dalam perkara (*tahqiq al-manath*), dan perancangan putusan yang inovatif namun tetap berdasar hukum.
- Menciptakan Jejaring dan Komunitas Praktik: Membentuk forum atau asosiasi hakim-hakim penggerak untuk saling mendukung, berbagi

pengalaman, dan mengonsolidasikan putusan-putusan inovatif agar tidak sendiri-sendiri.

- Legitimasi melalui Putusan-Putusan "*Leading Case*": Mengidentifikasi dan mempublikasikan secara luas putusan-putusan inovatif dari Pengadilan Tinggi Agama atau Mahkamah Agung yang telah menggunakan pendekatan kontekstual, untuk dijadikan prekoden dan pedoman bagi hakim di bawahnya.

c. Mendobrak Kebekuan melalui Fatwa Kolektif yang Berani:

- Membangun Koalisi Ulama Progresif: Membentuk jaringan ulama dari berbagai ormas, akademisi, dan aktivis yang sepaham untuk mendiskusikan dan menghasilkan fatwa kolektif (fatwa jama'i) tentang isu-isu tertentu dalam waris (misalnya: keadilan bagi anak perempuan yang menanggung orang tua).
- Strategi Komunikasi Publik yang Cerdas: Meluncurkan fatwa tersebut dengan bahasa yang mudah dipahami masyarakat, disertai penjelasan panjang lebar tentang landasan maqashid dan *'illat*-nya, serta didukung oleh data dan kisah nyata yang menyentuh hati.
- Melibatkan Otoritas yang Diakui: Mengupayakan agar fatwa semacam ini mendapat pengesahan simbolis dari tokoh-tokoh yang sangat dihormati (seperti guru besar pesantren ternama atau mantan

ketua MUI), untuk memberikan "pelindung" dari serangan politis.

Kesimpulan Bab: Dari Teks Mati ke Proyek Keadilan yang Hidup

Kritik terhadap pendekatan tekstual bukanlah akhir, melainkan awal dari sebuah proyek rekonstruksi besar: menghidupkan kembali fikih waris sebagai ilmu yang dinamis, adil, dan relevan. Proyek ini harus berjalan pada dua jalur sekaligus: (1) Jalur pemikiran dengan memperkuat hermeneutika kontekstual-teleologis dan mengkritik argumen apologetik; dan (2) Jalur kelembagaan dengan mereformasi pendidikan, memberdayakan hakim, dan mendorong fatwa progresif.

Perjuangan ini adalah perjuangan untuk mengembalikan hati nurani dan akal sehat ke dalam pusat kegiatan berhukum Islam. Tujuannya adalah agar suatu hari nanti, ketika seorang anak perempuan yang telah membaktikan hidupnya merawat orang tuanya mendatangi Pengadilan Agama, ia tidak lagi dihadapkan pada sebuah "rumus mati" yang mengabaikan pengorbanannya, tetapi pada sebuah sistem hukum yang bijak yang mampu mendengarkan, memahami konteks, dan dengan berani menemukan bentuk keadilan yang sesungguhnya, sebagaimana dikehendaki oleh ruh syariat itu sendiri. Pada titik itulah hukum waris Islam akan berhenti menjadi sumber konflik dan alienasi, dan benar-benar menjadi rahmat bagi seluruh keluarga.

Footnote

[1]Pandangan bahwa ayat waris adalah qath'i dapat dilihat dalam literatur ushul fikih konservatif seperti: Muhammad Abu Zahrah, Uṣūl al-Fiqh (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 94.

[2]Kekhawatiran akan relativisme, lihat: Oliver Leaman, Controversies in Contemporary Islam (New York: Routledge, 2013), hlm. 45-60.

[3]Tuduhan westernisasi terhadap wacana gender dalam Islam, lihat: Margot Badran, Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences (Oxford: Oneworld Publications, 2009), hlm. 12-15.

[4]Klasifikasi waris sebagai ta'abbudi, antara lain dalam: Wahbah al-Zuḥaylī, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), Jilid 10, hlm. 14.

[5]Perbedaan qath'i al-wurud dan qath'i al-dalalah, lihat: Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 129-135.

[6]Perbedaan antara kesatuan prinsip dan keseragaman, lihat: Abdullahi Ahmed An-Na'im, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 185.

[7] Konsep ibadah yang aktif dan cerdas, lihat: Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual

Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 154.

[8] Peran akal dalam memahami wahyu, lihat: Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, Fikr Ibn Khaldūn: al-‘Aṣabiyyah wa al-Dawlah (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2002).

[9] Studi tentang putusan inovatif Pengadilan Agama, lihat: Stijn van Huis, Islamic Courts and Women’s Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba (Disertasi PhD, Universiteit Leiden, 2015).

[10]Tentang penggunaan wasiat wajibah, lihat: Euis Nurlaelawati, “The Marriage and Divorce Law in Indonesia: The Shari’a and the State’s Control” in Indonesia: Law and Society, ed. Tim Lindsey (Sydney: Federation Press, 2018), hlm. 432-455.

[11]Dinamika internal Bahtsul Masail NU, lihat: Ahmad Rafiq, “The Reception of Fiqh in Modern Indonesia: A Study of Nahdlatul Ulama’s Lembaga Bahtsul Masa’il” (Disertasi PhD, University of California, Santa Barbara, 2014).

[12]Analisis kurikulum pesantren, lihat: Martin van Bruinessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia (Bandung: Mizan, 1995).

[13]Politik otoritas keagamaan di Indonesia, lihat: Moch. Nur Ichwan, “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy” in Contemporary Developments in Indonesian

Islam: Explaining the "Conservative Turn", ed. Martin van Bruinessen (Singapore: ISEAS Publishing, 2013).

Pendekatan tekstual-eksklusif telah membawa fikih waris ke dalam kubangan formalisme hukum yang steril, tercerabut dari akar maqāṣid-nya dan teralienasi dari realitas masyarakat yang dilayaninya. Dengan mengabaikan 'illat yang berubah, meminggirkan maṣlaḥah, dan menyempitkan makna 'adl, pendekatan ini telah menjadi sumber ketidakadilan substantif dan krisis legitimasi syariah. Jalan keluar yang esensial dan mendesak adalah revolusi hermeneutik dalam ilmu waris Islam sebuah pergeseran dari pembacaan teks sebagai rumus mati menuju pembacaan teks sebagai panduan dinamis untuk mewujudkan keadilan sosial dalam setiap zaman dan tempat. Hanya dengan transformasi paradigma inilah fikih waris dapat kembali menjadi hukum yang hidup, relevan, dan benar-benar dirasakan sebagai rahmat oleh seluruh umat manusia, sebagaimana misi universal Islam itu sendiri. *Al-'adl asās al-mulk* (Keadilan adalah pondasi kekuasaan), dan dalam konteks ini, keadilan adalah pondasi penerimaan dan keberlakuan hukum waris Islam di tengah masyarakat modern.

Footnote

[1]Lihat kritik serupa terhadap formalisme hukum Islam dalam: Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 210-215.

[2]Analisis kontekstual historis ayat waris, lihat: Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (London: Oneworld Publications, 2006), hlm. 129-155.

[3]Tentang reduksi fikih waris menjadi aritmetika, lihat: David S. Powers, Studies in Qur'an and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance (Berkeley: University of California Press, 1986).

[4]Untuk analisis atomistik dalam penafsiran, baca: Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990).

[5]Mengenai dominasi dan dampak KHI, lihat: Euis Nurlaelawati, Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

[6]Tafsir tentang konsep keadilan ('adl, qisṭ, mīzān) dalam Al-Qur'an, lihat: Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 211-233.

[7]Tentang hak sebagai pengakuan dan realisasi, lihat: Nancy Fraser, Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition (New York: Routledge, 1997).

[8]Penjelasan klasik tentang 'illat bagian laki-laki dua kali lipat, lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-

Uṣūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), Jilid 1, hlm. 284.

[9]Konsep taḥqīq al-manāṭ dalam ushul fikih, lihat: Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah (Tunis: Dār al-Salām, 2010), hlm. 315-320.

[10]Pandangan bahwa hukum waris bersifat ta'abbudī, antara lain dalam: Badr al-Dīn al-Zarkashī, al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh (Kuwait: Wizārat al-Awqāf, 1992), Jilid 5, hlm. 63.

[11]Argumentasi al-Syāṭibī tentang rasionalitas hukum, lihat: Abū Isḥāq al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), Jilid 2, hlm. 6-10.

[12]Maqāṣid dalam hukum keluarga, lihat: Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 181-200.

[13]Konflik antara *nash* partikular dan maṣlaḥah umum, lihat: Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī'ah (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1996).

[14]Tentang politisasi ijtihad waris, lihat: Ziba Mir-Hosseini, "Justice, Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects," dalam Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition, ed. Ziba Mir-Hosseini dkk. (London: I.B. Tauris, 2013).

[15]Resistensi masyarakat dalam Bab VI didukung penelitian: John R. Bowen, Islam, Law and Equality in Indonesia: An

Anthropology of Public Reasoning (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[16]Tentang krisis legitimasi syariah, lihat: Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

[17]Fikih sebagai penjaga patriarki, lihat: Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam (New York: Basic Books, 1991).

[18]Hermeneutika kontekstual-teleologis, lihat: Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

[19]Konsep al-thābit dan al-mutaghayyir, lihat: Yūsuf al-Qaraḍāwī, al-Ijtihād al-Mu'āṣir bayna al-Inḍibāṭ wa al-Infirāṭ (Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-*Nash*r al-Islāmiyyah, 1994).

[20]Maqāṣid sebagai kerangka interpretasi, lihat: Ahmad al-Raysūnī, Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law (London: International Institute of Islamic Thought, 2005).

[21]Penerapan kaidah "al-ḥukm yadūru…", lihat: Wahbah al-Zuḥaylī, Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), Jilid 1, hlm. 691.

[22]Peran 'urf dalam penetapan hukum, lihat: 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 92-95.

[23]Kesetaraan substantif dalam Islam, lihat: Azizah Y. al-Hibri, "An Introduction to Muslim Women's Rights," dalam Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America, ed. Gisela Webb (New York: Syracuse University Press, 2000).

[24]Contoh mekanisme hukum seperti wasiat wajibah untuk keadilan kontekstual, lihat: Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah (Damaskus: Dār al-Fikr, 1973).

BAB 8
KONSEP KEADILAN DALAM ISLAM
(Menuju Pemaknaan Ulang *ʻAdl* sebagai Maqashid Syariah)

A. Terminologi Keadilan (*ʻAdl, Qisṭ, Mīzān*): Arkeologi Semantik dan Matriks Teologis

Analisis semantik terhadap trinitas terminologis ini bukan sekadar kajian kebahasaan, melainkan arkeologi konseptual yang mengungkap matriks teologis dan kosmologis dunia Islam.

1. *Al-ʻAdl* (العدل): Dari Kosmos ke Polis Keseimbangan sebagai Prinsip Metafisis

Makna dasar *ʻadl* sebagai "kelurusan" dan "keseimbangan" memiliki pondasi kosmologis yang dalam. Dalam pemikiran Islam klasik, kosmos (*al-kawn*) dipahami sebagai sistem yang tertata secara proporsional dan seimbang. Keadilan (*ʻadl*), oleh karena itu, bukan sekadar nilai moral sosial, melainkan pencerminan tertib kosmis *Ilahiah* dalam tatanan manusia (*al-nizām al-insānī*).[1] Ibn Miskawayh dalam Tahdhīb al-Akhlāq menempatkan keadilan sebagai

keutamaan jiwa yang sentral (*al-faḍīlah al-wusṭā*), yang menyeimbangkan dan mengatur semua keutamaan lain (seperti keberanian dan kesantunan).[2] Di sini, keadilan bersifat psikologis dan sosial sekaligus: keadilan dalam jiwa individu (*al-ʿadl al-nafsī*) merupakan prasyarat untuk keadilan dalam masyarakat (*al-ʿadl al-ijtimāʿī*). Dalam konteks hukum waris, ini berarti keadilan distributif harus merefleksikan keseimbangan yang proporsional antara hak, kontribusi, dan kebutuhan bukan kesetaraan aritmetis yang kaku.

2. *Al-Qisṭ* (القسط): Keadilan sebagai Praksis Politik dan Aksi Sosial Transformatif

Jika *ʿadl* adalah prinsip, qisṭ adalah operasionalisasi politiknya. Istilah ini sangat kuat terkait dengan tatanan sosial yang adil (*al-nizām al-qisṭ*). Penegakan *qisṭ* (*iqāmat al-qisṭ*) dalam QS. al-Ḥadīd [57]: 25 tidak hanya perintah moral, tetapi misi profetis dan tujuan kenegaraan.[3] Filosof politik Islam seperti al-Farabi dalam *Ārāʾ Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah* menjadikan *iqāmat al-qisṭ* sebagai salah satu tugas utama negara ideal (*al-madīnah al-fāḍilah*) dan pemimpinnya (*al-raʾīs al-awwal*).[4] Dalam konteks kontemporer, *qisṭ* dapat dipahami sebagai keadilan sosial-ekonomi yang menuntut intervensi aktif untuk mengoreksi ketimpangan. Dalam hukum waris, semangat qisṭ ini memanggil negara (melalui Pengadilan Agama) dan masyarakat untuk tidak pasif menerima hasil hitung faraid jika hasil itu melanggengkan ketidakadilan, tetapi aktif mencari mekanisme korektif.

3. *Al-Mīzān* (الميزان): Keadilan Ekologis, Ekonomi, dan Etika Tanggung Jawab

Konsep *mīzān* (timbangan/keseimbangan) memiliki dimensi yang paling komprehensif:

a. Dimensi Ekologis: Ayat-ayat tentang mīzān (QS. al-Raḥmān [55]: 7-9; QS. al-Hijr [15]: 19) menjadi dasar bagi etika ekologi Islam (*al-akhlaq al-bī'iyyah*). Manusia sebagai khalifah harus menjaga keseimbangan alam, tidak eksploitatif.[5]

b. Dimensi Ekonomi-Moral: Dalam perdagangan, *mīzān* berarti kejujuran dalam takaran dan timbangan (QS. al-Isrā' [17]: 35). Ini berkembang menjadi prinsip keadilan dalam semua transaksi ekonomi, termasuk distribusi warisan. Warisan bukan sekadar transfer aset, tetapi transfer tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan ekonomi keluarga.

c. Dimensi Sosial-Historis: Filosof kontemporer seperti Mohammed Arkoun membaca mīzān sebagai prinsip dialektis dalam sejarah. Sejarah manusia adalah pergumulan antara kecenderungan menuju keseimbangan (*mīzān*) dan kecenderungan merusaknya (*ifrāṭ wa tafrīṭ*).[6] Hukum yang adil adalah hukum yang berperan aktif dalam menjaga keseimbangan sosial yang dinamis ini.

Trinitas Keadilan sebagai Sistem: Ketiga terma ini membentuk sebuah sistem keadilan integral. *'Adl* adalah

prinsip filosofis-teologis (*the why*). *Qisṭ* adalah manifestasi sosial-politiknya (*the how*). *Mīzān* adalah tujuan kosmologis dan ekologisnya (*the where to*). Sistem inilah yang harus mengilhami rekonstruksi hukum waris, bukan logika fraksi matematis yang tercerabut dari matriks makna ini.

B. Dialektika Keadilan dalam Sejarah Pemikiran Islam: Pertarungan Antar Paradigma

Perdebatan antara Muʿtazilah dan Asyʿariyah bukan perdebatan usang, melainkan pertarungan paradigmatik yang terus berlanjut dalam wacana hukum Islam kontemporer, termasuk dalam soal waris.

1. Muʿtazilah dan Fondasi Rasional-Humanis bagi Keadilan Sosial

Pandangan Muʿtazilah bahwa keadilan adalah sifat esensial Allah dan akal dapat mengetahui baik-buruk (*al-ḥusn wa al-qubḥ al-ʿaqliyān*) memiliki implikasi revolusioner bagi otoritas hukum.

a. Otonomi Etika: Jika keadilan dapat diketahui secara rasional, maka etika memiliki otonomi relatif dari teks wahyu. Wahyu berfungsi mengkonfirmasi dan memperjelas, bukan satu-satunya sumber nilai. Ini membuka ruang bagi filsafat hukum alam (*natural law*) dalam Islam, di mana ketentuan positif (fiqih) harus sesuai dengan prinsip keadilan alamiah.[7]

b. Basis Teologis untuk Kritik Sosial: Prinsip *al-ʿadl* menjadi alat kritik teologis terhadap ketidakadilan sosial. Jika Allah Maha Adil, maka struktur sosial yang tidak adil (seperti sistem waris yang memarjinalkan perempuan dalam konteks tertentu) dapat dan harus dikritik dan direformasi dengan berlandaskan prinsip rasional keadilan ini. Kaum Muʿtazilah awal dikenal kritis terhadap penguasa yang zalim.

c. Warisan dalam Modernisme Islam: Semangat rasional Muʿtazilah dihidupkan kembali oleh modernis Islam seperti Muhammad ʿAbduh dan Fazlur Rahman. Dalam konteks waris, pendekatan ini mendorong pembacaan teleologis dan kontekstual terhadap *nash*, dengan bertanya: "Apa prinsip keadilan universal yang ingin diwujudkan ayat ini, dan bagaimana mewujudkannya hari ini?"

2. Asyʿariyah dan Paradigma Positivisme Hukum *Ilahiah*

Respons Asyʿariyah bukanlah penolakan terhadap keadilan, tetapi penempatannya dalam kerangka teosentris-voluntaris yang ketat.

a. Positivisme *Ilahiah*: Hukum adalah apa yang ditetapkan Tuhan melalui wahyu. Keadilan identik dengan kepatuhan pada hukum positif *Ilahiah* ini. Pandangan ini dekat dengan positivisme hukum ala John Austin, di mana hukum berasal dari perintah sang sovereign (dalam hal ini, Allah).[8]

b. Stabilitas Sosial dan Kepastian Hukum: Dengan menolak otoritas akal dalam menetapkan nilai, paradigma Asyʿariyah menawarkan stabilitas dan kepastian hukum mutlak. Tidak ada ruang untuk debat rasional yang tak berujung tentang apa itu adil. Yang adil sudah ditentukan dalam teks. Dalam masyarakat pasca-fitnah besar (seperti setelah konflik Sunni-Syiah awal), pendekatan ini menawarkan perdamaian melalui kepatuhan pada otoritas teks yang disepakati.

c. Masalah Utama: Pembekuan dan Legitimasi Status *Quo*: Kelemahan fatal paradigma ini adalah kecenderungannya untuk menguduskan status quo sosial yang tercermin dalam teks fikih klasik. Ketika teks fikih waris membakukan struktur patriarkal Arab abad ke-7, maka struktur itu pun dianggap sebagai bagian dari kehendak *ilahi* yang tak dapat diubah. Ini menjadi ideologi konservatif yang menentang perubahan sosial.

3. Jalan Tengah al-Ghazali dan Puncaknya dalam Maqāṣid al-Syāṭibī

Upaya sintesis mencapai puncaknya dalam karya Abu Ḥamid al-Ghazali dan terutama Ibrāhīm al-Syāṭibī.

a. Al-Ghazali: Maṣlaḥah sebagai Jembatan. Dalam al-Mustaṣfā, al-Ghazali mengakui otoritas utama wahyu, tetapi memperkenalkan konsep maṣlaḥah (kemaslahatan) sebagai pertimbangan hukum yang

sah. Maṣlaḥah, baginya, adalah apa yang bertujuan untuk menjaga tujuan syariat (*maqāṣid al-sharīʿah*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[9] Di sini, keadilan mulai dimaknai sebagai realisasi dari maṣlaḥah.

b. Al-Syāṭibī: Revolusi Maqāṣid. Al-Syāṭibī dalam al-Muwāfaqāt melakukan lompatan besar. Ia menyatakan bahwa seluruh syariat diturunkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan hidup manusia (*jalb al-maṣāliḥ wa darʾ al-mafāsid*).[10] "Kemaslahatan" di sini bukan sekadar utilitas, tetapi pencapaian kesejahteraan sejati (*al-khayriyyah al-ḥaqīqiyyah*) yang mencakup dimensi duniawi dan ukhrawi. Keadilan, dalam kerangka ini, adalah nama lain dari terealisasinya maqāṣid tersebut dalam kehidupan individu dan masyarakat. Inilah landasan teoretis paling kokoh untuk menguji setiap ketentuan fikih waris partikular dengan pertanyaan: "Apakah ketentuan ini, dalam konteks ini, mewujudkan maqāṣid syariah?" Jika tidak, maka ia perlu ditafsir ulang atau dikoreksi.

C. Keadilan Normatif vs. Keadilan Substantif: Konflik dalam Teori dan Praktik Hukum Waris

Pertentangan kedua konsep keadilan ini bukan hal baru, tetapi menjadi sangat tajam dalam konteks masyarakat modern dengan kesadaran hak asasi manusia dan keadilan gender yang tinggi.

1. Keadilan Normatif-Prosedural: Mekanisme tanpa Jiwa

Pendekatan ini berakar pada positivisme hukum dan formalisme yudisial. Dalam fikih waris, ia termanifestasi sebagai berikut:

a. Fiqih sebagai "Ilmu Hitung": Literatur fikih waris klasik (seperti al-Rahabiyyah dalam tradisi Syafiʿi) nyaris berbentuk buku matematika, dengan tabel, diagram, dan alur perhitungan yang kompleks.[11] Kompleksitas teknis ini seringkali mengaburkan pertanyaan etis dasar.

b. Penyempitan Ruang Diskresi Hakim: Dalam sistem peradilan agama yang menganut paradigma ini, hakim berfungsi sebagai teknisi hukum yang hanya menerapkan rumus dari KHI. Ia tidak memiliki atau tidak menggunakan ruang diskresi untuk mempertimbangkan keadilan substantif kasus per kasus.

c. Pengabaian Konteks sebagai "Kesucian Hukum": Penolakan untuk mempertimbangkan konteks (seperti kontribusi dan kebutuhan) seringkali dibungkus dalam bahasa menjaga kemurnian hukum *ilahi* dari intervensi subjektivitas manusia. Ini adalah bentuk alienasi hukum dari kehidupan nyata.

2. Keadilan Substantif: Menuntut Kembalinya Etika ke Pusat Hukum

Keadilan substantif bersumber dari tradisi hukum alam (*natural law*) dan filsafat hukum kritis. Dalam konteks Islam, ia menemukan pijakannya pada maqāṣid al-syariah.

a. Pertimbangan Kontekstual sebagai Kewajiban Agama: Menimbang kebutuhan, kontribusi, dan kondisi sosial bukanlah "mengakali hukum", melainkan kewajiban untuk mewujudkan ruh hukum (keadilan). Imam al-Syāfiʿi sendiri terkenal dengan perubahan pendapatnya (*qawl al-jadīd*) setelah pindah ke Mesir, karena mempertimbangkan adat dan kondisi setempat (*ʿurf al-balad*).[12]

b. Keadilan sebagai Proses, bukan Sekedar Hasil Hitung: Keadilan substantif menekankan proses yang adil (*fair process*). Ini mencakup: (1) Keterlibatan semua pihak dalam musyawarah; (2) Pertimbangan semua bukti dan narasi, termasuk kontribusi non-material; (3) Pencarian solusi yang memulihkan hubungan (*restorative justice*), bukan sekadar membagi angka.

c. Gender sebagai Persoalan Keadilan Substantif: Dalam kerangka ini, ketimpangan gender dalam hukum waris klasik bukanlah hukum final, melainkan tantangan ijtihadi yang harus dipecahkan dengan tujuan mewujudkan keadilan substantif bagi laki-laki dan perempuan. Ini memerlukan pembacaan ulang *nash* dengan hermeneutika yang sensitif gender dan berorientasi pada maqāṣid.

3. Titik Temu melalui Konsep "*Default Rule*" dan "*Corrective Mechanism*"

Sebuah sintesis yang mungkin adalah dengan memandang ketentuan faraid normatif (2:1, dan lain-lain) bukan sebagai hukum final yang sakral, melainkan sebagai aturan default (*al-aṣl*) yang adil dalam kondisi sosial normal ketika '*illat*-nya (beban ekonomi penuh laki-laki) terpenuhi.[13] Namun, sistem ini harus dilengkapi dengan mekanisme korektif yang sah dan terlembagakan (*al-tanfīdh al-tashrīʿī*) untuk menyesuaikannya ketika 'illat berubah atau ketika penerapan default rule justru melahirkan ketidakadilan. Mekanisme ini bisa berupa:

a. Wasiat Wajibah yang Diperluas.

b. Kesepakatan Keluarga (Ittifāq) Pasca-Faraid yang difasilitasi dan dikukuhkan secara hukum.

c. Diskresi Hakim yang berlandaskan maqāṣid untuk menyesuaikan bagian.

D. Keadilan sebagai Tujuan Tertinggi (*Maqṣad Aʿẓam*): Rekonstruksi Hierarki *Maqāṣid*

Meski al-Syāṭibī tidak secara eksplisit menyatakan "keadilan" sebagai *maqṣad aʿẓam*, analisis sistematis terhadap karyanya dan perkembangan pemikiran maqāṣid kontemporer mengarah pada kesimpulan tersebut.

1. Keadilan sebagai Prinsip Pengintegrasi Semua Maqāṣid

Lima kemaslahatan darurat (*al-ḍarūriyyāt al-khams*) tidak berdiri sendiri. Mereka diintegrasikan dan dinaungi oleh prinsip keadilan.

a. *Ḥifẓ al-Dīn* (Menjaga Agama): Agama yang adil adalah agama yang menjamin kebebasan berkeyakinan dan tidak menjadi alat penindasan.

b. *Ḥifẓ al-Nafs* (Menjaga Jiwa) dan *Ḥifẓ al-ʿAql* (Menjaga Akal): Ini adalah keadilan terhadap hak hidup dan hak berpikir sebagai anugerah *ilahi*.

c. *Ḥifẓ al-Nasl* (Menjaga Keturunan): Intinya adalah keadilan dalam keluarga keadilan antara suami-istri, orang tua-anak, dan antar saudara.

d. *Ḥifẓ al-Māl* (Menjaga Harta): Ini adalah keadilan ekonomi, termasuk keadilan dalam kepemilikan, transaksi, dan distribusi warisan.[14]

Dengan demikian, keadilan adalah benang merah yang menyatukan semua tujuan syariat. Tanpa keadilan,

pemeliharaan agama bisa menjadi fanatisme, pemeliharaan keturunan bisa menjadi tirani patriarkal, dan pemeliharaan harta bisa menjadi kapitalisme yang kejam.

2. Maqāṣid Kontemporer: Dari Perlindungan (*Ḥifẓ*) ke Pemberdayaan (*Tamkīn*) dan Keadilan (*ʿAdālah*)

Pemikir maqāṣid kontemporer seperti Jasser Auda dan Ahmad al-Raisuni memperluas kerangka klasik. Auda memperkenalkan konsep seperti keadilan (*ʿadālah*) dan kebebasan (*ḥurriyyah*) sebagai maqāṣid tingkat tinggi.[15] Dalam kerangka *Systems Theory* yang digunakannya, hukum Islam adalah sistem terbuka yang tujuannya adalah mewujudkan keseimbangan (*mīzān*) dan keadilan (*ʿadālah*) dalam sistem sosial yang lebih besar. Ini adalah pergeseran dari paradigma defensif (*ḥifẓ*) ke paradigma empowerment dan keadilan transformatif.

3. Keadilan sebagai Kriteria Validasi Hukum Positif (Fiqih)

Implikasi radikal dari pandangan ini adalah: Fiqih (hukum positif Islam) harus selalu tunduk pada dan diuji oleh *maqāṣid al-syarīʿah*, dengan keadilan sebagai intinya. Sebuah pendapat fikih, sekeras apapun dianut oleh mazhab tertentu, tidak boleh diklaim sebagai "hukum Allah" jika ia secara nyata dan berulang kali gagal mewujudkan keadilan substantif dalam konteks baru. Inilah landasan teologis untuk pembaruan hukum (*tajdīd*) yang berani, termasuk pembaruan hukum waris. Ijtihad bukan lagi kegiatan teknis mencari dalil, tetapi aktivitas kreatif-merdeka untuk

menemukan bentuk hukum yang paling mewujudkan keadilan dalam ruang dan waktu tertentu.

E. Implikasi Revolusioner: Menuju Fikih yang Melayani Keadilan, bukan Keadilan yang Melayani Fiqih

Penempatan keadilan sebagai *maqṣad aʿẓam* membalikkan seluruh hubungan antara hukum dan keadilan, dengan implikasi konkret bagi teori dan praktik.

1. Rekonstruksi Metodologi Ushul Fiqh: Metode penetapan hukum (istinbāṭ) harus direformasi:

a. Primat Maqāṣid atas Tekstualisme: Proses istinbāṭ harus dimulai dengan pertanyaan: "Apa maqāṣid (terutama keadilan) yang ingin dicapai dalam masalah ini?", baru kemudian melihat *nash*. *Nash* harus dibaca sebagai respons partikular terhadap tujuan universal tersebut.

b. *ʿIllat* yang Dinamis: Pencarian ʿillat tidak boleh berhenti pada makna leksikal atau historis, tetapi harus terus-menerus diverifikasi secara sosiologis (*taḥqīq al-manāṭ al-mutajaddid*). Jika *ʿillat* bagian laki-laki dua kali lipat adalah beban ekonomi, maka verifikasi empiris atas berubahnya ʿillat ini harus mengubah kesimpulan hukum.

c. Pengakuan Sumber Hukum yang Lebih Luas: *ʿUrf sahih* (adat yang baik), *al-masāliḥ al-mursalah*

(kemaslahatan yang tidak disebut teks), dan bahkan prinsip hak asasi manusia universal yang sejalan dengan maqāṣid harus diakui sebagai sumber hukum yang sah, terutama ketika teks diam atau parsial.

2. Transformasi Peradilan Agama: Dari Birokrasi Hukum ke Lembaga Keadilan

Pengadilan Agama harus bertransformasi dari lembaga yang menerapkan KHI menjadi lembaga yang mewujudkan keadilan Islam.

a. Hakim sebagai Ahli Maqāṣid dan Mediator: Pelatihan hakim harus ditekankan pada filsafat hukum Islam, sosiologi, dan teknik mediasi, bukan hanya pada fikih positif. Hakim harus menjadi fasilitator keadilan yang membantu keluarga menemukan solusi yang adil, bukan hanya pemutus perkara.

b. Putusan yang Bernarasi (*Narrative Judgment*): Putusan harus memuat pertimbangan yang mendalam tentang konteks sosial, kontribusi, dan kebutuhan para pihak, menunjukkan bagaimana putusan tersebut mencapai keadilan substantif, bukan hanya kesesuaian dengan pasal.

c. Legitimasi Sosial sebagai Ukuran Keberhasilan: Keberhasilan Pengadilan Agama diukur dari sejauh mana putusannya diterima dan diimplementasikan secara sukarela oleh masyarakat karena dianggap adil, bukan dari jumlah perkara yang diselesaikan.

3. Arah bagi Hukum Waris Indonesia: Dari Kompilasi ke Konstitusi Keluarga Muslim

KHI yang direvisi tidak boleh lagi menjadi kompilasi aturan, tetapi harus menjadi konstitusi keluarga Muslim Indonesia yang berprinsip pada keadilan substantif.

a. Klausul Maqāṣid yang Eksplisit: Harus ada pasal pembuka yang menegaskan bahwa tujuan hukum waris adalah mewujudkan keadilan (*ʿadl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan keseimbangan (*mīzān*) dalam keluarga.

b. Fleksibilitas Berpijak pada Prinsip: Aturan harus menyediakan jalur legal yang jelas untuk menyimpangi ketentuan default faraid melalui ittifaq, wasiat, atau putusan hakim, demi tujuan keadilan yang lebih tinggi.

c. Hukum yang Membebaskan dan Memberdayakan: Hukum waris harus dirancang untuk memberdayakan semua anggota keluarga, melindungi yang lemah, dan mendistribusikan harta sebagai modal untuk kehidupan yang lebih baik, bukan sebagai sumber konflik.

F. Agen Perubahan dan Strategi Advokasi: Memetakan Jalan Reformasi Hukum Waris di Indonesia

Sub-bab ini merupakan pintu gerbang dari teori ke aksi, yang memetakan medan pertarungan sosial dan merancang strategi taktis untuk mengubah wacana kritis menjadi realitas hukum yang lebih adil. Berdasarkan analisis pada Bab 6 (kesenjangan sosial), Bab 7 (kritik epitemologis), dan Bab 8 (fondasi filosofis keadilan), kita kini berada pada tahap menjawab pertanyaan strategis: Siapa yang dapat menggerakkan perubahan, dan melalui taktik apa?

1. Pemetaan Medan Politik-Hukum dan Aktor Strategis

Reformasi hukum waris bukanlah pertarungan melawan "fiqih" secara abstrak, melainkan pertarungan melawan koalisi kepentingan (*vested interests*) dan struktur kelembagaan (*institutional structures*) yang menjaga status *quo*.[1] Analisis pemangku kepentingan berikut ini krusial:

a. Blok Penjaga Status *Quo*: Konfigurasi Konservatif

- Lembaga Keagamaan Konservatif-Inkorporatis: Meliputi sayap-sayap konservatif dalam Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan bahtsul masail ormas besar yang memandang setiap inovasi hukum sebagai ancaman terhadap otoritas mazhab dan stabilitas sosial. Mereka memiliki modal simbolik

(*symbolic capital*) berupa otoritas keagamaan yang sangat besar di mata masyarakat awam.

- Birokrasi Peradilan Agama yang Risk-Averse: Sebagian besar struktur Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung (*Badilag*) beroperasi dalam logika birokrasi yang menghindari risiko (*risk-averse*). Inovasi dianggap berisiko terhadap kepastian hukum, karier individu hakim, dan keseragaman nasional. Mereka memiliki modal administratif (*administrative capital*) untuk membendung perubahan dari dalam.
- Elite Sosial-Patriarkal: Kelompok (terutama laki-laki) dalam masyarakat yang secara ekonomi dan sosial diuntungkan oleh sistem waris yang ada. Mereka mungkin menggunakan retorika agama untuk mempertahankan keuntungan material ini.
- Industri Pendidikan Pesantren Tradisional: Lembaga yang kurikulum, reputasi, dan jaringan ekonominya bertumpu pada pengajaran fikih mazhab klasik secara transmisif. Perubahan paradigma mengancam modal kultural (*cultural capital*) dan basis ekonomi mereka.

b. Blok Agen Perubahan Potensial: Konfigurasi Progresif

- Organisasi Perempuan Islam (OPI) dan LBH Berbasis Agama: Seperti Rahima, Fahmina Institute, Fatayat NU, ‘Aisyiyah Muhammadiyah, dan LBH APIK. Mereka adalah aktor inti karena paling

merasakan dampak ketidakadilan dan telah membangun kompetensi teknis serta jaringan nasional. Mereka memiliki modal advokasi (*advocacy capital*) dan legitimasi sebagai bagian dari komunitas keagamaan.[2]

- Hakim-Hakim Inovator dan Akademisi Kritis: Terdapat segmen hakim Pengadilan Agama (biasanya muda, terdidik dalam pemikiran hukum kontemporer) dan akademisi di UIN, IAIN, dan Fakultas Syariah yang telah resah dengan formalisme hukum. Mereka adalah "penghubung struktural" (*structural connectors*) yang dapat menerjemahkan wacana akademik menjadi putusan dan kebijakan. Mereka memiliki modal intelektual (*intellectual capital*) dan berada dalam posisi kelembagaan yang strategis.
- Generasi Muslim Milenial dan Urban Terdidik: Mereka yang terpapar wacana keadilan global, hak asasi manusia, dan kesetaraan gender. Meski sering tidak terorganisir, mereka adalah basis konstituen dan konsumen media yang potensial. Mereka memiliki modal sosial (*social capital*) di ruang digital dan dapat menciptakan tekanan sosial dari bawah.
- Tokoh Otoritatif "Jalan Tengah": Individu seperti Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar (Imam Besar Istiqlal) atau Prof. Dr. Quraish Shihab, yang memiliki

otoritas keagamaan tinggi tetapi dikenal memiliki pandangan yang kontekstual dan moderat. Mereka dapat berperan sebagai "pemberi legitimasi" (*legitimizers*) yang krusial untuk mengurangi resistensi.

c. Blok Massa yang Dapat Dipengaruhi (*Swing Actors*)

- Publik Muslim Umum: Mayoritas masyarakat yang mengalami kesenjangan antara hukum dan rasa keadilan mereka, tetapi tidak memiliki akses atau keberanian untuk mengkritik. Mereka adalah objek sekaligus subjek dari perubahan kesadaran.
- Media Massa Islam Mainstream: Seperti NU Online, Muhammadiyah.id, Republika, yang dapat memilih untuk memberitakan wacana reformis atau mengabaikannya/menyudutkannya.

2. Strategi Advokasi Multi-Jalur dan Multi-Level

Mengacu pada teori *Legal Mobilization* dan *Social Movement Theory,* perubahan harus digerakkan secara simultan di berbagai arena.[3]

a. Level Wacana dan Pendidikan: Merebut Hegemoni Makna

1) Produksi dan Diseminasi Pengetahuan Kontra-Hegemonik:

- Menerjemahkan konsep-konsep kompleks *maqāṣid al-syarīʿah,* hermeneutika kontekstual,

dan keadilan substantif ke dalam bahasa populer, infografis, dan konten media sosial (Instagram, TikTok, YouTube) yang mudah dicerna generasi muda.

- Meluncurkan serial podcast atau talk-show dengan narasumber seperti hakim inovatif, aktivis OPI, dan tokoh agama progresif, membahas kasus-kasus nyata ketidakadilan waris.

2) Infiltrasi dan Reformasi Kurikulum:

- Mengembangkan modul pembelajaran alternatif tentang hukum keluarga Islam yang berperspektif keadilan substantif dan gender.
- Melobi Kementerian Agama dan Kementerian Pendidikan untuk memasukkan modul ini dalam pendidikan calon penghulu, pelatihan hakim, dan muatan lokal di madrasah.
- Mengadakan pelatihan dan workshop secara mandiri untuk guru-guru pesantren dan dosen PTKI yang terbuka.

b. Level Praktik Hukum: Menciptakan Fakta di Lapangan dan Preseden Yudisial

1) Litigasi Strategis (*Strategic Litigation*):

- OPI dan LBH mengidentifikasi kasus-kasus ideal (*perfect test cases*) yang secara faktual

sangat kuat mencerminkan ketidakadilan sistem lama, misalnya kasus anak perempuan tunggal yang membiayai orang tua, atau kasus di masyarakat matrilineal.

- Mendampingi kasus-kasus ini dengan tim kuasa hukum yang solid dan menyusun legal opinion (memori banding/kasasi) yang sangat kuat berbasis argumentasi maqāṣid, '*urf*, dan perubahan '*illat*.
- Targetnya bukan sekadar menang untuk klien, tetapi menciptakan putusan-putusan pionir (*landmark decisions*) di Pengadilan Tinggi Agama atau bahkan Mahkamah Agung, yang dapat dijadikan rujukan dan preseden.[4]

2) Penguatan Jaringan dan Komunitas Praktisi:

- Membentuk asosiasi atau forum informal "Hakim dan Praktisi Hukum Progresif" untuk saling mendukung, berbagi strategi, dan mengurangi rasa terisolasi bagi hakim inovator.
- Mendokumentasikan dan mempublikasikan secara luas setiap putusan yang inovatif dalam jurnal atau media khusus, memberikan pengakian dan "perlindungan" simbolik.

c. Level Kebijakan dan Politik Hukum: Dari Naskah Akademik ke RUU

1) Penyempurnaan dan Sosialisasi Naskah Akademik:

- Naskah akademik dan draft RUU yang telah dirancang (seperti dalam Bab VII tambahan) harus didiseminasikan secara luas ke semua pemangku kepentingan, termasuk ke fraksi-fraksi di DPR RI (terutama Komisi VIII), Mahkamah Agung, dan Kementerian Hukum dan HAM.
- Mengadakan dialog publik terstruktur dan dengar pendapat dengan melibatkan semua pihak, termasuk yang kontra, untuk menguji argumentasi dan menunjukkan komitmen pada proses yang inklusif.

2) Lobi dan Koalisi Politik:

- Membangun koalisi advokasi yang solid antara OPI, akademisi, organisasi mahasiswa (seperti PMII, HMI), dan lembaga think-tank.
- Melakukan pendekatan dan lobi ke anggota DPR yang memiliki rekam jejak pro-perempuan dan keadilan, serta ke pimpinan MUI dan ormas besar yang berpikiran terbuka, untuk menjadi sponsor politik (*political sponsors*) dari rancangan perubahan ini.

d. Level Budaya dan Sosial: Mengubah Norma dari Akar Rumput

1) Pendokumentasian dan Legitimasi "*Living Law*" yang Adil:

- Melakukan riset aksi partisipatif untuk mendokumentasikan praktik-praktik waris di komunitas adat (seperti di Minangkabau, Bugis, atau Jawa) yang justru lebih mencerminkan keadilan substantif.
- Mempublikasikan temuan ini sebagai bukti bahwa "hukum yang hidup" masyarakat Indonesia seringkali lebih selaras dengan maqāṣid daripada fikih tekstual yang dikodifikasi.

2) Pemberdayaan Tokoh Mediasi Lokal:
Melatih penghulu, tokoh adat, dan kyai kampung tentang teknik mediasi keluarga berbasis maqāṣid. Tujuannya agar mereka menjadi ujung tombak penyelesaian sengketa yang adil di tingkat komunitas, mencegah eskalasi ke pengadilan sekaligus menciptakan norma baru dari bawah.

3. Mengantisipasi Resistensi dan Merancang Strategi Mitigasi

Setiap gerakan perubahan akan menghadapi kontra-gerakan (*counter-movement*).[5]

a. Strategi Menghadapi Tuduhan "Liberal", "Inkar Sunnah", atau "Agenda Barat":

   1) Pembangunan Argumentasi Balik yang Kokoh: Menyiapkan *counter-narrative* yang justru menunjukkan bahwa pendekatan maqāṣid dan kontekstual memiliki akar yang dalam dalam tradisi Islam sendiri, dari Umar bin Khattab yang tidak membagikan tanah Khaibar sesuai "*nash*" karena perubahan konteks, hingga ijtihad-ijtihad kontekstual Imam Syafi'i. Frame-nya: "Kami bukan mengubah Islam, tetapi mengembalikan hukum waris pada ruh dan tujuannya yang sebenarnya."

   2) Pemanfaatan Otoritas "Dalam": Melibatkan dan menonjolkan suara kyai pesantren atau ulama tradisional yang berpikiran maju untuk menyampaikan wacana reformasi. Suara mereka lebih sulit ditolak dibandingkan suara "aktivis" atau "akademisi" yang dianggap kurang otoritatif.

b. Strategi Menghadapi Resistensi Birokrasi:

   1) Pendekatan "*Pilot Project*" dan Percontohan: Mengajukan usulan program percontohan (*pilot project*) di beberapa Pengadilan Agama yang dipimpin oleh hakim-hakim progresif. Dengan status "percontohan", risiko dinilai lebih terkendali dan hasilnya dapat menjadi bukti empiris keberhasilan.

2) Pembukaan Jalur Dialog dengan Pimpinan Tertinggi: Melobi Ketua Mahkamah Agung dan Dirjen Badilag dengan data dan argumen yang menunjukkan bahwa reformasi ini justru akan meningkatkan legitimasi dan efisiensi peradilan agama dengan mengurangi sengketa dan putusan yang tidak dijalankan.

c. Strategi Komunikasi Publik yang Cerdas (*Smart Framing*):

1) Hindari framing yang konfrontatif seperti "Koreksi Terhadap Ayat Allah" atau "Revolusi Hukum Waris".

2) Gunakan framing yang positif, membangun, dan sesuai nilai agama, seperti:

- "Memuliakan Hak Keluarga dan Menjaga Silaturahmi"
- "Menegakkan Keadilan Sesuai Semangat Al-Qur'an"
- "Menyempurnakan Pelaksanaan Hukum Waris Agar Lebih Bermakna"
- "Melindungi yang Lemah dan Menghargai Jasa"

Kesimpulan: Dari Advokasi ke Transformasi Budaya Hukum

Perjuangan reformasi hukum waris adalah perjuangan jangka panjang yang tidak akan selesai hanya dengan satu revisi KHI atau beberapa putusan inovatif. Ini adalah proyek

transformasi budaya hukum (*legal culture transformation*) di kalangan umat Islam Indonesia.

Tujuan akhirnya adalah menciptakan suatu ekosistem hukum waris di mana:

a) Keadilan substantif menjadi bahasa bersama dan kompas utama, baik di meja keluarga, ruang mediasi, maupun sidang pengadilan.

b) Hukum dipandang sebagai instrumen yang hidup dan melayani, bukan sebagai berhala teks yang dikuduskan.

c) Setiap anak perempuan dan laki-laki dapat yakin bahwa sistem ini akan memperlakukan pengorbanan dan kontribusi mereka dengan adil.

Agen perubahan, aktivis, hakim, akademisi, tokoh agama progresif, adalah "penabuh genderang" dan "pembuka jalan" dalam perjalanan panjang ini. Dengan pemetaan aktor yang cermat, strategi multi-level yang lincah, dan ketahanan menghadapi tantangan, wacana kritis yang telah dibangun dalam bab-bab sebelumnya dapat diwujudkan menjadi hukum yang benar-benar menjadi rahmat bagi seluruh keluarga Indonesia.

Footnote

[1] Untuk analisis politik hukum dan aktor, lihat: Franz von Benda-Beckmann & Keebet von Benda-Beckmann, Political

and Legal Transformations of an Indonesian Polity (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

[2]Peran Organisasi Perempuan Islam dalam advokasi hukum, lihat: Rachel Rinaldo, Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia (Oxford: Oxford University Press, 2013).

[3] Teori Legal Mobilization, lihat: Michael W. McCann, Rights at Work: Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilization (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Teori Gerakan Sosial, lihat: Sidney Tarrow, Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

[4] Strategi litigasi untuk perubahan sosial, lihat: Charles R. Epp, The Rights Revolution: Lawyers, Activists, and Supreme Courts in Comparative Perspective (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

[5] Tentang kontra-gerakan, lihat: David S. Meyer & Suzanne Staggenborg, "Movements, Countermovements, and the Structure of Political Opportunity," American Journal of Sociology, Vol. 101, No. 6 (1996), hlm. 1628-1660.

[6] Framing dalam gerakan sosial, lihat: Robert D. Benford & David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," Annual Review of Sociology, Vol. 26 (2000), hlm. 611-639.

Kesimpulan: Keadilan sebagai Proyek Peradaban Islam

Keadilan dalam Islam bukanlah konsep statis yang telah selesai dirumuskan dalam kitab fikih klasik. Ia adalah proyek peradaban yang selalu diperjuangkan (*civilizational project*). Memahami keadilan sebagai ʿadl, qisṭ, dan mīzān dan menempatkannya sebagai maqṣad aʿẓam syariah, memberikan kita kompas moral dan intelektual yang kuat untuk mengkritik, mereformasi, dan merekonstruksi hukum waris yang telah usang. Tugas kita sekarang adalah menerjemahkan konsep agung ini menjadi sistem hukum dan institusi peradilan yang nyata, yang mampu mewujudkan keadilan substantif bagi setiap muslimah dan muslim Indonesia, di ruang pengadilan dan di meja keluarga mereka. Inilah esensi sejati dari syariat sebagai rahmat bagi semesta alam (*raḥmatan li al-ʿālamīn*), rahmat yang terwujud, pertama-tama, melalui keadilan.

Footnote

[1] Konsep kosmologi dan keadilan, lihat: Seyyed Hossein Nasr, Islamic Cosmological Doctrines (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 54-60.

[2] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq (Beirut: al-Maktabah al-ʻAṣriyyah, 2006), hlm. 101-115.

[3] Iqāmat al-qisṭ sebagai misi profetis, lihat: Farid Esack, Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of

Interreligious Solidarity Against Oppression (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hlm. 89.

[4] Al-Farabi, Ārāʾ Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah, ed. Albert Nasri Nadir (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), hlm. 96-98.

[5] Etika ekologi Islam, lihat: Mawil Y. Izzi Deen (Samarrai), "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society" dalam Ethics of Environment and Development, ed. J. Ronald Engel & Joan Gibb Engel (London: Belhaven Press, 1990).

[6]Mohammed Arkoun, al-Fikr al-Uṣūlī wa Istiḥālat al-Taʾṣīl: Naḥwa Tārīkh ākhar li al-Fikr al-Islāmī (Beirut: Dār al-Sāqī, 1999), hlm. 143.

[7]Natural law dalam Islam, lihat: Anver M. Emon, Islamic Natural Law Theories (Oxford: Oxford University Press, 2010).

[8]Perbandingan dengan positivisme hukum, lihat: Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 21-23.

[9]Al-Ghazali tentang maṣlaḥah, lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min ʻIlm al-Uṣūl (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1983), Jilid 1, hlm. 286-290.

[10]Al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah (Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.th.), Jilid 2, hlm. 5.

[11]Contoh literatur fikih waris teknis: Sīdī Aḥmad al-Dardīr, al-Sharḥ al-Ṣaghīr (Kairo: Dār al-Maʿārif, t.th.), Jilid 4, bagian waris.

[12]Perubahan pendapat al-Syāfiʿi, lihat: Joseph E. Lowry, Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī (Leiden: Brill, 2007), hlm. 345-350.

[13]Konsep default rule dalam hukum Islam, lihat: Haider Ala Hamoudi, Negotiating in Civil Conflict: Constitutional Construction and Imperfect Bargaining in Iraq (Chicago: University of Chicago Press, 2014), hlm. 221-225 (aplikasi dalam konteks lain).

[14]Analisis integratif maqāṣid, lihat: Gamal Eldin Attia, Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid al-Sharīʿah – A Functional Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2007).

[15]Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 87-91.

BAB 9
PENUTUP
(Merangkai Kembali Poros-Poros yang Berserakan: Menuju Ijtihad Waris Berkeadilan)

1. Simpulan: Membongkar Mitos dan Memulihkan Spirit

Perjalanan panjang melalui delapan bab dalam buku ini telah membawa kita pada sebuah kesimpulan mendasar: fiqih waris yang kita kenal selama ini, meskipun bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, tidaklah lahir dalam ruang hampa sejarah. Ia merupakan produk dialektika yang kompleks antara teks yang terbatas (*nash*) dengan realitas sosial yang tak terbatas (realitas Arab abad ke-7 M), serta dipengaruhi oleh struktur kultural patriarki, dan metodologi ijtihad para ulama klasik.

Beberapa simpulan penting yang dapat ditarik dari kajian ini adalah:

a. Genealogi yang Terlupakan: Fiqih waris klasik, yang kini sering dianggap sebagai doktrin sakral dan monolitik, ternyata memiliki sejarah formasi yang panjang dan beragam. Perbedaan pendapat di kalangan sahabat dan imam mazhab menunjukkan

bahwa ruang ijtihad sebenarnya sangat terbuka. Pembakuan (kanonisasi) yang terjadi belakangan justru menutup pintu dinamika tersebut.

b. Karakter Historis, Bukan Transendental: Karakteristik fiqih waris klasik seperti asabah (ketentuan keutamaan kerabat laki-laki), pembedaan bagian berdasarkan gender, dan sistem pewarisan bilateral yang timpang sangat erat kaitannya dengan struktur sosial kesukuan Arab yang agraris, patrilineal, dan mengandalkan laki-laki sebagai penanggung jawab ekonomi utama. Ia adalah respons terhadap realitas saat itu, bukan satu-satunya representasi keadilan *ilahi* yang abadi.

c. Krisis di Ambang Realitas: Kesenjangan yang lebar antara doktrin normatif dan praktik sosial kontemporer menandakan adanya krisis legitimasi. Ketika hukum waris klasik tidak lagi mampu menjawab persoalan keadilan dalam keluarga modern, mulai dari perempuan pencari nafkah utama, anak angkat, hingga ahli waris non-Muslim, maka ia kehilangan fungsinya sebagai *rahmah* (rahmat) dan *'adl* (keadilan) bagi umat.

d. Kegagalan Epitemologis Tekstual: Pendekatan tekstual literalistik (*qath'i al-dilalah*) terbukti gagal menangkap ruh syariat. Dengan membekukan makna kata pada arti linguistik semata dan mengabaikan konteks sosio-historis turunnya ayat (*asbab al-*

nuzul), pendekatan ini telah mengubah teks yang hidup menjadi dogma yang mati. Ia memprioritaskan kulit kitab di atas substansi keadilan.

e. Keadilan sebagai Tujuan, Bukan Alat: Konsep keadilan dalam Islam harus diposisikan sebagai tujuan tertinggi syariat (*maqashid al-syariah*), bukan sebagai alat untuk membenarkan rumusan teknis prosedural. Ukuran 2:1 dalam ayat waris adalah salah satu bentuk keadilan pada masa tertentu, bukan esensi keadilan itu sendiri. Ketika bentuk itu tidak lagi sesuai dengan realitas dan justru melahirkan ketidakadilan baru, maka semangat (*maqashid*) harus didahulukan di atas teks.

2. Implikasi dan Jalan ke Depan

Dari kesimpulan di atas, tergambar sebuah proyek besar yang harus segera digarap: merekonstruksi fiqih waris yang berkeadilan. Buku ini hanyalah langkah pertama, fondasi filosofis dan epitemologis. Implikasi dari kajian ini adalah perlunya:

a. Perubahan Metodologi: Meninggalkan pendekatan atomistik-tekstual menuju pendekatan tematik-holistik (maqashidi) yang menjadikan keadilan, kemaslahatan, dan penghargaan terhadap martabat manusia sebagai poros utama ijtihad.

b. Keberanian Membaca Ulang Teks: Teks suci harus dipahami dalam kerangka "masa lalu untuk masa kini". Apa yang menjadi solusi di abad ke-7 belum

tentu menjadi satu-satunya solusi di abad ke-21. Yang sakral adalah nilai keadilannya, bukan angka 2 dan 1-nya.

c. Pengakuan atas Realitas: Fiqih baru harus berdialog secara jujur dengan realitas sosial. Perempuan yang menjadi kepala keluarga, suami yang tidak bekerja, atau keluarga dengan pluralitas agama adalah fakta sosial yang tidak bisa diabaikan.

3. Kata Penutup: Sebuah Ikhtiar, Bukan Klaim Kebenaran

Akhirnya, buku ini tidak mengklaim telah menemukan kebenaran mutlak. Ia hanyalah sebuah ikhtiar kecil untuk membuka kembali pintu ijtihad yang selama ini terasa begitu berat untuk digerakkan. Kritik dan dekonstruksi yang dilakukan di sini bukanlah bentuk penghinaan terhadap warisan intelektual klasik, melainkan bentuk penghormatan tertinggi kepada semangat ijtihad para pendahulu, yang tidak pernah berhenti mempertanyakan demi kemaslahatan umat di zamannya.

Jika para ulama klasik berijtihad dengan realitas Arab abad pertengahan, maka kita memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk berijtihad dengan realitas kita sendiri. Tujuan akhirnya sama: menegakkan keadilan (*al-'adl*) sebagai manifestasi kehendak Tuhan di muka bumi.

Diskusi ini akan dilanjutkan dalam Buku 2: Konstruksi Fiqih Waris Alternatif, di mana kita akan merumuskan secara lebih konkret skema-skema kewarisan baru yang

lebih responsif gender, kontekstual, dan berkeadilan, tanpa kehilangan akar teologisnya. Semoga risalah kecil ini menjadi oase di tengah kegersangan pemikiran hukum Islam dan menjadi lentera yang menerangi jalan menuju fiqih yang lebih membebaskan.

Wallahu a'lam bi al-shawab.

DAFTAR PUSTAKA

Abou El Fadl, Khaled. Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif. Jakarta: Serambi, 2004.

Abu Dawud, Sulaiman bin al-Asy'ats. Sunan Abi Dawud. Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, t.th.

Al-Alwani, Taha Jabir. Metodologi Hukum Islam Kontemporer. Yogyakarta: UII Press, 2005.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. Shahih al-Bukhari. Beirut: Dar Thawq al-Najah, 1422 H.

Al-Dardir, Ahmad bin Muhammad. Al-Syarh al-Kabir 'ala Mukhtashar Khalil. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.

Ali, A. Mukti. Metodologi Penelitian Agama. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.

Ali, Muhammad Daud. Sistem Ekonomi Islam: Zakat dan Wakaf. Jakarta: UI Press, 2012.

Ali, N. "Hermeneutika Hukum Waris: Telaah atas Pemikiran Muhammad Syahrur." Journal of Islamic Law (JIL) 3, no. 1 (2022): 22-39.

alif.id. "Rekonstruksi Hukum Waris untuk Keadilan." Diakses dari https://alif.id/ pada 10 Maret 2025.

Al-Jabiri, Muhammad Abed. Formasi Nalar Arab. Yogyakarta: IRCiSoD, 2009.

Al-Jashshash, Ahmad bin 'Ali. Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1405 H.

Al-Kasani, 'Ala' al-Din. Bada'i' al-Shana'i' fi Tartib al-Syara'i'. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1406 H.

Al-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib. Sunan al-Nasa'i. Halb: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, 1406 H.

Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Qardhawi, Yusuf. Fiqh Prioritas. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1384 H.

Al-Ramli, Syams al-Din. Nihayat al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj. Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H.

Al-Sarakhsi, Syams al-Din. Al-Mabsuth. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1406 H.

Al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail. Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram. Kairo: Dar al-Hadits, t.th.

Al-Suyuthi, Jalal al-Din. Al-Asybah wa al-Nazha'ir. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403 H.

Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. Al-Umm. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H.

Al-Thabari, Muhammad bin Jarir. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Mekkah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, t.th.

Al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. Sunan al-Tirmidzi. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.

Al-Zuhaili, Wahbah. Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu. Jilid 10. Damaskus: Dar al-Fikr, 2011.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. Dekonstruksi Syari'ah. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Anwar, Zainah. "Muslim Family Laws Reform: The Experience of Malaysia and Indonesia." Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World 19, no. 1-2 (2021): 55-78.

Arkoun, Mohammed. Nalar Islam: Nalar Modern. Jakarta: INIS, 2001.

Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. Fiqh Mawaris. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Asy-Syawi, Taufiq. Fiqh Syura. Jakarta: Al-Huda, 2004.

Auda, Jasser. Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah. Bandung: Mizan, 2015.

Azra, Azyumardi. Historiografi Islam Kontemporer. Jakarta: Gramedia, 2006.

Bisri, Cik Hasan. Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama. Jakarta: Logos, 2000.

Bowen, John R. "Pluralism and Normativity in Islamic Legal Practice." American Ethnologist 45, no. 2 (2018): 210-225.

Cammack, Mark. Islamic Law in Southeast Asia. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama MA RI. "Putusan-Putusan Mahkamah Agung tentang Kewarisan." Diakses dari http://putusan3.mahkamahagung.go.id/ pada 15 Januari 2025.

Engineer, Asghar Ali. Hak-Hak Perempuan dalam Islam. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Feener, R. Michael. "Indonesian Muslim Legal Thought and the Challenges of Modernity." Asian Journal of Social Science 48, no. 3-4 (2020): 280-305.

Hakim, Rahmat. "Keadilan Waris dalam Perspektif Maqashid Syariah." Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam 15, no. 1 (2021): 45-60.

Hallaq, Wael B. Sejarah Teori Hukum Islam. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.

Hasyim, Syafiq. "Gender and Inheritance in Indonesian Islamic Law." Studia Islamika 26, no. 3 (2019): 489-512.

Huda, Miftahul. "Reinterpretasi Ayat-Ayat Waris: Perspektif Keadilan Substantif." Jurnal Bimas Islam 14, no. 1 (2021): 67-88.

Ibnu Majah, Muhammad bin Yazid. Sunan Ibnu Majah. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ibnu Qudamah, Muwaffaq al-Din. Al-Mughni. Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1388 H.

Ibnu Rusyd, Muhammad bin Ahmad. Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1406 H.

Kamali, Mohammad Hashim. Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Khallaf, Abdul Wahhab. Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah. Kairo: Dar al-Salam, 2015.

Khallaf, Abdul Wahhab. 'Ilm Ushul al-Fiqh. Kuwait: Dar al-Qalam, 1994.

KUH Perdata (Burgerlijk Wetboek).

Mahkamah Agung RI. Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2018 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum. 2018.

Malik bin Anas. Al-Muwaththa'. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1406 H.

Manan, Abdul. Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia. Jakarta: Kencana, 2006.

Mas'ud, Muhammad Khalid. Filsafat Hukum Islam. Bandung: Pustaka, 1996.

Mernissi, Fatima. Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry. New Delhi: Kali for Women, 1999.

Mudzhar, M. Atho. Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Muslim bin al-Hajjaj. Shahih Muslim. Beirut: Dar Ihya al-Turats, t.th.

Mu'ti, Abdul. "The Reform of Islamic Inheritance Law in Indonesia: A Case Study of the Compilation of Islamic Law." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies 56, no. 1 (2018): 93-120.

Nasution, Amirsyah. "Wacana Fiqih Alternatif dalam Hukum Keluarga di Indonesia." Mimbar Hukum 34, no. 1 (2022): 130-150.

Nasution, Khoiruddin. Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia. Yogyakarta: ACAdeMIA, 2013.

NU Online. "Kajian Fiqih Mawaris Kontemporer." Diakses dari https://www.nu.or.id/ pada 20 Februari 2025.

Rahman, Fazlur. Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual. Bandung: Pustaka, 1984.

Republik Indonesia. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. 1991.

Republik Indonesia. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. 1945.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. 1974.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. 2006.

Salim, Arskal. Contemporary Islamic Law in Indonesia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Santoso, Lukman. Hukum Waris Adat dan Islam di Indonesia. Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2019.

Shadr, Muhammad Baqir. Al-Fatawa al-Wadhihah. Beirut: Dar al-Ta'aruf, 2008.

Sobari, Muhammad. Rekonstruksi Hukum Waris Islam: Telaah Kritis terhadap Keadilan Gender. Malang: Setara Press, 2017.

Syaltut, Mahmud. Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.

Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza dalam Hukum Waris." Hermeneutik 11, no. 2 (2017): 201-220.

Thalib, Sajuti. Hukum Kewarisan Islam di Indonesia. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

Tucker, Judith E. "Revisiting the Islamic Law of Inheritance: Historical Practices and Modern Challenges." Islamic Law and Society 26, no. 4 (2019): 345-370.

Umar, Nasaruddin. "Maqasid al-Shariah and Gender Equality in Inheritance." International Journal of Islamic Thought 18 (2020): 12-25.

Umar, Nasaruddin. Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an. Jakarta: Paramadina, 2001.

Wadud, Amina. Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. Oxford: Oneworld, 2006.

Wahid, Marzuki. Hukum Islam Kontemporer. Jakarta: Sinar Grafika, 2014.

Zahro, Fatimah. "Rekonstruksi Hukum Waris Islam: Upaya Mewujudkan Keadilan Substantif bagi Perempuan." Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam 13, no. 2 (2020): 101-118.

GLOSARIUM

A

'Aṣabah (عصبة) : Ahli waris laki-laki yang berhak menerima sisa harta setelah dibagikan kepada ashhab al-furūḍ (ahli waris yang mendapat bagian pasti). Dalam fiqih klasik, 'aṣabah didahulukan berdasarkan kedekatan hubungan kekerabatan.

Ahli Waris Pengganti : Konsep dalam hukum waris Indonesia (Pasal 185 KHI) yang memberikan hak waris kepada cucu dari anak yang meninggal lebih dahulu dari pewaris, menggantikan kedudukan orang tuanya. Serupa dengan plants vervanging dalam hukum perdata Belanda.

Ashhab al-Furūḍ (أصحاب الفروض) : Ahli waris yang mendapat bagian pasti yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an, seperti suami (1/4 atau 1/2), istri (1/8 atau 1/4), ibu (1/6 atau 1/3), dan lainnya.

B

Bayt al-Māl (بيت المال) : Lembaga perbendaharaan negara dalam Islam yang mengelola keuangan publik, termasuk menerima harta warisan yang tidak memiliki ahli waris.

F

Farā'iḍ (فرائض) : Ilmu tentang pembagian warisan dalam Islam; bentuk jamak dari farīḍah (bagian pasti). Istilah ini merujuk pada aturan-aturan baku mengenai siapa yang berhak menerima warisan dan berapa bagiannya.

Fatwā (فتوى) : Pendapat atau keputusan hukum Islam yang dikeluarkan oleh seorang mufti atau lembaga fatwa sebagai respons terhadap persoalan tertentu yang diajukan masyarakat.

Fiqh (فقه) : Pemahaman mendalam tentang hukum-hukum syariat yang dihasilkan melalui ijtihad. Berbeda dengan syariah yang bersifat fundamental dan universal, fiqh bersifat dinamis, historis, dan dapat berubah sesuai konteks.

Fiqh Alternatif : Paradigma pemikiran hukum Islam yang menawarkan perspektif berbeda dari mainstream fiqh klasik, dengan tetap berpijak pada nilai-nilai universal syariat namun lebih responsif terhadap realitas kontemporer.

H

Ḥablun min Allāh (حبل من الله) : Hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan; tali Allah yang menghubungkan hamba dengan Penciptanya.

Ḥablun min al-Nās (حبل من الناس) : Hubungan horizontal antar sesama manusia; tali kemanusiaan yang menghubungkan satu individu dengan individu lainnya.

Ḥadānah (حضانة) : Hak asuh anak setelah terjadinya perceraian atau kematian orang tua.

Ḥijāb (حجاب) : Penghalang atau pengguguran hak waris seseorang karena keberadaan ahli waris lain yang lebih dekat hubungannya dengan pewaris.

Ḥiwālah (حوالة) : Pemindahan utang dari satu pihak kepada pihak lain; dalam konteks waris terkadang digunakan sebagai mekanisme penyelesaian utang pewaris.

Ḥukm (حكم) : Ketentuan hukum; putusan.

I

'Iddah (عدة) : Masa tunggu bagi perempuan yang ditinggal mati suami atau diceraikan, selama waktu tertentu untuk memastikan rahimnya kosong dari janin.

Ijmā' (إجماع) : Konsensus para ulama mujtahid pada suatu masa tentang suatu hukum syariat setelah wafatnya Rasulullah saw.

Ijtihād (اجتهاد) : Upaya sungguh-sungguh seorang mujtahid untuk menggali dan merumuskan hukum syariat dari sumber-sumbernya (Al-Qur'an dan Sunnah) dengan menggunakan metodologi tertentu.

Ijtihād Insyā'ī : Ijtihad kreatif yang menghasilkan pemikiran baru yang belum pernah dirumuskan sebelumnya.

Ijtihād Intiqā'ī : Ijtihad selektif dengan memilih pendapat terkuat di antara berbagai pendapat mazhab yang sudah ada.

'Ilal (علل) : Sebab-sebab atau alasan logis di balik penetapan suatu hukum; dalam ushul fiqh menjadi dasar penalaran analogis (qiyās).

K

Kalālah (كلالة) : Ahli waris yang tidak meninggalkan anak dan orang tua; pewaris yang mati tanpa keturunan dan tanpa ayah. Istilah ini disebut dalam Al-Qur'an dan menjadi bahan diskusi panjang di kalangan ulama.

Keadilan Substantif : Keadilan yang tidak hanya berhenti pada formalitas prosedural dan angka-angka matematis, tetapi mempertimbangkan esensi, tujuan, dan konteks sosial untuk mencapai kemaslahatan yang sesungguhnya.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) : Kumpulan materi hukum Islam yang dikodifikasi di Indonesia, mencakup hukum

perkawinan, kewarisan, dan perwakafan, yang menjadi pedoman bagi Pengadilan Agama.

M

Majelis Tarjih : Lembaga ijtihad kolektif dalam organisasi Muhammadiyah yang bertugas memutuskan masalah-masalah hukum keagamaan.

Maqāṣid al-Syarī'ah (مقاصد الشريعة) : Tujuan-tujuan luhur yang menjadi ruh di balik penetapan syariat Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam perkembangannya ditambah dengan pemeliharaan kehormatan dan keadilan sosial.

Mawānī' al-Irś (موانع الإرث) : Hal-hal yang menjadi penghalang seseorang untuk mendapatkan warisan, seperti perbedaan agama, pembunuhan, dan perbudakan.

Mujtahid (مجتهد) : Orang yang memiliki kualifikasi untuk melakukan ijtihad.

Mushārakah (مشاركة) : Penyertaan; dalam konteks waris kadang digunakan untuk pembagian yang melibatkan kerjasama antar ahli waris.

Muṣālahah (مصالحة) : Perdamaian; penyelesaian sengketa waris melalui jalur damai dan kesepakatan bersama.

N

Naṣ (نص) : Teks suci, baik Al-Qur'an maupun Hadis, yang menjadi sumber utama hukum Islam.

P

Plaatsevervanging : Istilah dalam hukum perdata Belanda yang berarti penggantian tempat; dalam hukum waris Indonesia diadopsi menjadi konsep ahli waris pengganti.

Q

Qarībah (قريبة) : Kerabat perempuan; dalam diskursus waris klasik sering menjadi perdebatan terkait hak-haknya yang dianggap lebih terbatas dibanding kerabat laki-laki.

Qiyās (قياس) : Analogi; metode ijtihad dengan menyamakan suatu kasus baru yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan kasus lama yang sudah ada ketentuannya karena kesamaan *'illah* (alasan hukum).

R

Radd (ردّ) : Pengembalian sisa harta warisan kepada ahli waris ashhab al-furūḍ secara proporsional setelah bagian mereka dibagikan, ketika tidak ada 'aṣabah.

Raḥmatan lil-'Ālamīn (رحمة للعالمين) : Rahmat bagi seluruh alam; karakteristik ajaran Islam yang membawa kasih

sayang tidak hanya bagi umat Muslim tetapi bagi seluruh makhluk.

Rekonstruksi : Penataan ulang atau penyusunan kembali suatu bangunan pemikiran dengan tetap menghargai struktur lama namun melakukan perubahan signifikan pada bagian-bagian yang tidak lagi relevan.

S

Saad al-Dzarī'ah (سد الذريعة) : Menutup jalan yang membawa kepada kerusakan; prinsip hukum Islam untuk mencegah sesuatu yang mubah jika dikhawatirkan membawa kepada yang haram.

Syāfi'iyyah (شافعية) : Salah satu mazhab dalam fiqh Islam yang didirikan oleh Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w. 204 H).

Syariah (شريعة) : Hukum-hukum fundamental yang ditetapkan Allah melalui wahyu-Nya, bersifat universal dan abadi. Berbeda dengan fiqh yang merupakan hasil pemahaman manusia terhadap syariah.

Ṣulḥ (صلح) : Perdamaian; penyelesaian sengketa melalui kesepakatan kedua belah pihak.

T

Ta'āruḍ al-Adillah (تعارض الأدلة) : Pertentangan antar dalil; situasi ketika terdapat dua atau lebih dalil yang tampak saling bertentangan, sehingga diperlukan metode tertentu untuk menyelesaikannya.

Tabyīn (تبيين) : Penjelasan; salah satu fungsi Nabi Muhammad saw. dalam menyampaikan wahyu.

Tafāsīr (تفاسير) : Kitab-kitab tafsir Al-Qur'an; bentuk jamak dari tafsīr.

Takharuj (تخرج) : Keluarnya salah satu ahli waris dari proses pembagian warisan dengan memberikan kompensasi dari ahli waris lainnya, sehingga sisanya dibagi di antara yang tersisa.

Tanzīl al-Ayāt 'alā al-Wāqi' (تنزيل الآيات على الواقع) : Menerapkan ayat-ayat Al-Qur'an pada realitas; kemampuan untuk membaca teks suci dalam konteks kekinian.

Taqlīd (تقليد) : Mengikuti pendapat imam mazhab tanpa mengetahui dalil dan metodologinya.

Ta'rīf (تعريف) : Definisi; batasan pengertian suatu istilah.

Tauqīfī (توقيفي) : Bersifat tetap dan tidak dapat diubah karena berasal langsung dari wahyu; biasanya merujuk pada ibadah mahdhah.

Tawāruś (توارث) : Saling mewarisi; hubungan timbal balik dalam kewarisan.

U

Uṣūl al-Fiqh (أصول الفقه) : Ilmu tentang metodologi penggalian hukum Islam; membahas sumber-sumber hukum, kaidah-kaidah kebahasaan, dan metode penalaran seperti qiyās, istihsān, maṣlaḥah mursalah, dan lainnya.

W

Waḍ'ī (وضعي) : Bersifat situasional dan kondisional; istilah yang merujuk pada hukum yang ditetapkan berdasarkan situasi tertentu.

Wāqi'iyyah (واقعية) : Realitas; keadaan masyarakat yang senyatanya.

Wakālah (وكالة) : Pemberian kuasa; dalam konteks waris dapat digunakan ketika salah satu ahli waris memberi kuasa kepada yang lain untuk mengurus pembagian.

Wali (ولي) : Pelindung; orang yang diberi kewenangan untuk mengurus kepentingan orang lain, seperti wali nikah atau wali bagi anak yatim.

Waqf (وقف) : Wakaf; menahan harta untuk dimanfaatkan hasilnya bagi kepentingan umum.

Wasiat Wajibah : Wasiat yang diberlakukan secara paksa oleh pengadilan atau undang-undang kepada orang yang meninggal, terutama untuk memberikan bagian kepada ahli waris yang secara formal terhalang menerima warisan (seperti anak angkat atau ahli waris beda agama).

Z

Zaw al-Arḥām (ذوو الأرحام) : Ahli waris yang mempunyai hubungan kekerabatan melalui jalur perempuan, yang dalam fiqih klasik tidak mendapat bagian jika masih ada ashhab al-furūḍ dan 'aṣabah.

Ẓāhir al-Naṣ (ظاهر النص) : Makna lahiriah atau tekstual dari suatu ayat; kebalikan dari makna substantif atau kontekstual.

"*Sesungguhnya Kami menurunkan Al-Qur'an dengan bahasa Arab, agar kamu mengerti.".* (QS. Yusuf: 2).

BIODATA PENULIS



Prof. Dr. Muh. Nashirudin, M.A., M.Ag

Prof. Dr. Muh Nashirudin adalah Guru Besar bidang Hukum Islam dengan kepakaran pada kajian Hukum Ekonomi Syariah, Hukum Keluarga Islam, serta Ushul Fikih. Lahir di Boyolali, 2 Desember 1977, Beliau saat ini menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta.

Perjalanan akademiknya ditempuh secara komprehensif, mulai dari Strata 1 dan Strata 2 di IAIN Sunan Kalijaga jurusan Perbandingan Mazhab, pendidikan magister ditempuhnya di Konsentrasi Hukum Keluarga Islam, Jurusan Hukum Islam IAIN Sunan Kalijaga dan juga Konsentrasi Fikih Uhsul Fikih di Universitas Islam Amir Abdulkadir, Constantine, Aljazair. Gelar doktor Hukum Islam didapatkannya di Pascasarjana IAIN Walisongo. Sesaat sebelum lulus dari program doktor, Beliau mengikuti program ARFI (Academic Recharging For Islamic Higher Education) di Maroko. Pengalaman akademik internasional

tersebut memperkaya perspektif komparatifnya dalam membaca dinamika hukum Islam kontemporer, termasuk isu-isu reformulasi hukum waris dalam konteks sosial modern.

Selain aktif dalam kepemimpinan akademik, beliau pernah menjabat sebagai Sekretaris LP2M, Ketua Lembaga Penjaminan Mutu, Kepala Satuan Pengawasan Internal, serta dipercaya sebagai Asesor BAN-PT, Reviewer Litapdimas Kementerian Agama RI, dan reviewer beberapa jurnal nasional dan jurnal internasional berreputasi. Kiprah tersebut menunjukkan kapasitasnya dalam tata kelola institusi, pengembangan mutu akademik, serta integritas dalam pengawasan dan pengembangan keilmuan.

Beliau juga aktif dalam berbagai forum seminar nasional dan internasional sebagai peserta dan narasumber, seperti AICIS +, ICCOLAS, narasumber di Universitas Islam Selangor, dsb. Sebagai asesor BAN PT, Beliau aktif melakukan asesmen program studi dan perguruan tinggi, pendampingan peningkatan mutu program studi dan perguruan tinggi, pelatihan penyusunan kurikulum, pelatihan audit mutu internal, dan penjaminan mutu di berbagai wilayah di Indonesia.

Dalam bidang penelitian dan publikasi ilmiah, Beliau beberapa kali berhasil lolos dalam kompetisi penelitian litapdimas Kemenag RI, dan karya-karyanya telah terindeks Scopus dan Web of Science, dengan fokus pada penguatan nilai maqāṣid al-syarīʻah, tata kelola zakat dan wakaf,

kebijakan hukum ekonomi Islam, serta inovasi dalam sistem halal dan keuangan syariah. Pendekatan integratif antara norma fikih klasik dan kebutuhan regulasi modern menjadi ciri khas pemikiran beliau.

Melalui buku Fiqih Alternatif Waris ini, Prof. Dr. Muh Nashirudin bersama Prof. Dr. Adang Djumhur dan Dr. Sidik menghadirkan pembacaan kritis dan konstruktif terhadap sistem kewarisan Islam, dengan menempatkan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan relevansi sosial sebagai landasan utama. Buku ini diharapkan menjadi kontribusi akademik dalam memperkaya diskursus hukum waris Islam di tengah perubahan struktur keluarga, ekonomi, dan sosial masyarakat Muslim kontemporer.

---000---

BIODATA PENULIS



Dr. Sidik, S.Ag., M.Ag.

Dr. Sidik, S.Ag., M.Ag. adalah Lektor Kepala pada UIN Raden Mas Said Surakarta, dengan kepakaran di bidang Hukum Keluarga Islam dan Fiqh Mawaris. Lahir di Tanjung Pinang, 20 Januari 1976, ia menempuh pendidikan S1 dan S2 di IAIN Sunan Kalijaga serta meraih gelar doktor di UIN Walisongo dalam bidang Islamic Studies (Hukum Keluarga Islam).

Sebagai akademisi, ia aktif mengampu mata kuliah Fiqh Mawaris, Ushul Fiqh, dan Studi Hadis Hukum pada jenjang S1 dan S2. Kepakarannya dalam hukum waris tercermin dalam berbagai karya, antara lain buku Kewarisan Perempuan di Negara Muslim Modern, Modul Praktikum Pembagian Waris Islam, serta sejumlah artikel ilmiah tentang dinamika kewarisan perempuan, sistem e-waris berbasis teknologi, dan pembacaan tafsir ayat-ayat waris.

Dalam penulisan buku Fiqih Waris, Dr. Sidik menghadirkan kedalaman analisis normatif dan historis, sekaligus sensitivitas terhadap isu-isu kontemporer seperti

keadilan gender, adaptabilitas hukum waris di negara modern, dan pendekatan aplikatif dalam praktik pembagian harta. Kontribusinya memperkuat dimensi teknis-operasional sekaligus argumentatif, sehingga buku ini tidak hanya kokoh secara teoritik, tetapi juga solutif dalam praktik kewarisan di masyarakat.

---000---

BIODATA PENULIS



Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.
Guru Besar UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. adalah guru besar pada UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon. Sebagai seorang pemikir hukum Islam kontemporer, keahliannya tidak hanya terbatas pada kajian fiqih di era digital, tetapi juga merambah ke persoalan klasik yang membutuhkan pencerahan baru, termasuk di antaranya adalah persoalan kewarisan.

Dengan latar belakang akademik yang kokoh di bidang Syariah, Prof. Adang memiliki keprihatinan mendalam terhadap praktik pembagian waris di masyarakat. Seringkali, hukum waris (faraidh) dipandang sebagai disiplin ilmu yang rumit, kaku, dan tidak jarang menimbulkan konflik keluarga karena kurangnya pemahaman atau ketidakmampuan menghadirkan keadilan yang sesuai dengan semangat zaman. Kesenjangan antara teks waris yang statis dan dinamika struktur keluarga

modern inilah yang mendorong lahirnya buku "Fiqih Waris Alternatif" ini.

Melalui karya ini, beliau berupaya menawarkan perspektif baru yang lebih aplikatif dan kontekstual. Buku ini tidak sekadar mengulang rumusan-rumusan klasik, tetapi berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan krusial seperti keadilan bagi ahli waris pengganti, wasiat wajibah, hingga penyelesaian sengketa waris dengan pendekatan yang lebih humanis dan berkepastian hukum. Tujuannya adalah memberikan panduan praktis dan berbasis ilmu yang kokoh bagi umat Muslim untuk dapat membagi warisan secara adil dan membawa kemaslahatan, bukan perpecahan.

Selain buku ini, Prof. Adang telah menghasilkan sejumlah karya penting lainnya yang menunjukkan konsistensinya dalam melakukan ijtihad segar, antara lain: Fiqih Alternatif Thaharah, Fiqih Alternatif Shalat, Fiqih Alternatif Puasa, Fiqih Alternatif Zakat, Fiqih Alternatif Pernikahan, Fiqih Kesehatan, Hukum dan Etika Kesehatan, Fiqh Minoritas, Fiqih Mualaf, Fiqih Pemberdayaan Sosial, Ushul Fiqh dan Qawaid Fiqhiyah, Fiqih Sains, dan Fiqih Digital.

Setiap karya, termasuk "Fiqih Waris Alternatif" ini, ditulis dengan pendekatan integratif yang mempertemukan teks dan konteks, dalil dan dinamika, serta nilai-nilai universal Islam dengan tantangan zaman modern. Dengan cara inilah, Prof. Adang menghidupkan fiqih sebagai bidang ajar yang menarik dan model ijtihad yang mencerahkan. Semua karyanya memiliki satu benang merah: mewujudkan

Islam sebagai *rahmatan lil-'ālamīn* dalam setiap denyut kehidupan, mulai dari ruang keluarga, lingkaran masyarakat, hingga panggung peradaban.

---000---

DAPATKAN BUKU INI MELALUI WEBSITE DAN E-COMMERCE MENARA PRESS INDONESIA

Website: https://www.menarapress.com/produk/

Shopee: https://shopee.co.id/menarapressindonesiastore

Tokopedia:
https://www.tokopedia.com/menarapressindonesia/