

DIMENSI KEADILAN DALAM AYAT-AYAT WARIS
MENURUT IBNU ASYUR DAN AMINA WADUD

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



**Universitas
PTIQ Jakarta**

Oleh:

MOHAMMAD ALFIN NI'AM
NIM: 222510013

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.

ABSTRAK

Dalam dimensi keadilan hukum waris Islam, prinsip berimbang tercermin seiring dengan ajaran Al-Qur'an. Penulis berupaya menggali keadilan tersebut dengan menggunakan *maqâshid al-syarî`ah*. Laki-laki dan perempuan memiliki fitrah tugas yang berbeda; laki-laki diwajibkan menanggung perempuan, sementara perempuan tidak diwajibkan melakukan hal serupa.

Untuk menjelaskan dimensi keadilan dalam pembagian warisan menurut Islam, penulis menggunakan perbandingan antara pandangan Ibnu Asyur dan Amina Wadud. Ibnu Asyur mewakili pendekatan tradisional ulama klasik, dengan perbandingan warisan antara laki-laki dan perempuan sebesar 2:1, yang didasarkan pada prinsip-prinsip *maqâshid al-syarî`ah*. Di sisi lain, Amina Wadud mewakili pendekatan modernis yang berakar pada hermeneutika dan kontekstual, yang mengakui fleksibilitas interpretasi dengan perbandingan warisan antara laki-laki dan perempuan seperti 1:1 atau 1:2.

Penelitian ini juga menggambarkan penggunaan teori *mashlahah* dari berbagai tokoh *maqâshid al-syarî`ah*, memberikan landasan yang kuat untuk memahami prinsip-prinsip kemaslahatan dalam hukum Islam. Penulis juga mengadopsi teori *qath`i* dan *zhannî*, mencerminkan pendekatan yang terstruktur dan seimbang dalam menafsirkan ajaran Islam. Pendekatan ini tidak hanya menggali sudut pandang ulama klasik, tetapi juga mempertimbangkan perspektif modernis untuk memperkaya pemahaman tentang konteks pembagian waris dalam Islam.

Dalam penelitian ini, penulis mengaplikasikan metode kualitatif untuk menggali keragaman perspektif terkait pembagian waris antara laki-laki dan perempuan dalam Islam. Pendekatan tafsir *maudhû`i*, yang terfokus pada tema ayat waris, dan analisis komparatif, memungkinkan pemahaman mendalam mengenai perbedaan dan persamaan pandangan antara Ibnu 'Asyur dan Amina Wadud. Dengan menerapkan teknik studi kepustakaan (*library research*), penulis berusaha mendalami berbagai sumber yang relevan, menjadikan penelitian ini sebagai kontribusi berharga untuk memperkaya pemahaman tentang subjek ini. Pendekatan ini menjadi dasar yang kokoh untuk mengeksplorasi perbedaan pandangan yang kompleks dalam konteks pembagian waris antara laki-laki dalam ajaran Islam.

Kata Kunci: Keadilan, Waris, Ahli Waris Laki-laki dan Perempuan

ABSTRACT

In the dimension of Islamic inheritance law, the principle of balance is reflected in accordance with the teachings of the Qur'an. The author endeavors to explore this justice by using *maqâshid al-syarî`ah*. Men and women have different natural obligations; men are required to provide for women, while women are not obligated to do the same.

To explain the dimension of justice in the distribution of inheritance according to Islam, the author uses a comparison between the views of Ibn Ashur and Amina Wadud. Ibn Ashur represents the traditional approach of classical scholars, with a ratio of inheritance between men and women of 2:1, based on the principles of *maqâshid al-syarî`ah*. On the other hand, Amina Wadud represents a modernist approach rooted in hermeneutics and contextualism, acknowledging the flexibility of interpretation with an inheritance ratio between men and women such as 1:1 or 1:2.

This study also illustrates the use of *maslahah* theory from various figures of *maqâshid al-syarî`ah*, providing a strong foundation for understanding the principles of benefit in Islamic law. The author also adopts *qath`î* and *zhannî* theories, reflecting a structured and balanced approach in interpreting Islamic teachings. This approach not only explores the perspectives of classical scholars but also considers modernist perspectives to enrich understanding of the context of inheritance distribution in Islam.

In this study, the author applies qualitative methods to explore the diversity of perspectives regarding inheritance distribution between men and women in Islam. The *maudhû`î* interpretation approach, focused on the theme of inheritance verses, and comparative analysis allow for a deep understanding of the differences and similarities in views between Ibn 'Ashur and Amina Wadud. By employing library research techniques, the author seeks to delve into various relevant sources, making this research a valuable contribution to enrich understanding of this subject. This approach forms a solid foundation for exploring complex differences of opinion in the context of inheritance distribution among men in Islamic teachings.

Keywords: Justice, Inheritance, Male and Female Heirs

خلاصة

العدالة في مفهوم توزيع الميراث في الإسلام تتجلى فيها مبدأ التوازن وفقاً لتعاليم القرآن. يسعى الكاتب لاستكشاف هذه العدالة من خلال استخدام مقاصد الشريعة. يتمتع الرجال والنساء بواجبات طبيعية مختلفة؛ فالرجال ملزمون بتوفير الرعاية للنساء، بينما ليست النساء ملزمات بفعل المثل.

لشرح بُعد العدالة في توزيع الميراث وفقاً للإسلام، يستخدم الكاتب مقارنة بين آراء ابن عاشور وأمينة ودود. يمثل ابن عاشور النهج التقليدي للعلماء السلف، بنسبة توزيع الميراث بين الرجال والنساء ٢:١، استناداً إلى مقاصد الشريعة. من ناحية أخرى، تمثل أمينة ودود نهجاً حديثاً مستنداً إلى علم التفسير والسياقية، معترفة بمرونة التفسير مع نسبة توزيع الميراث بين الرجال والنساء مثل ١:١ أو ١:٢.

توضح هذه الدراسة أيضاً استخدام نظرية المصلحة من مختلف الشخصيات في مقاصد الشريعة، مما يوفر أساساً قوياً لفهم مبادئ المصلحة في القانون الإسلامي. كما يتبنى الكاتب نظريات القطعية والظنية، مما يعكس نهجاً منظمًا ومتوازنًا في تفسير التعاليم الإسلامية. هذا النهج لا يستكشف فقط آراء العلماء الكلاسيكيين، بل ينظر أيضاً إلى وجهات نظر الحداثيين لإثراء فهم سياق توزيع الميراث في الإسلام.

في هذه الدراسة، يعتمد الكاتب أساليب نوعية لاستكشاف تنوع وجهات النظر المتعلقة بتوزيع الميراث بين الرجال والنساء في الإسلام. يسمح نهج التفسير الموضوعي، الذي يركز على موضوع آيات الميراث، والتحليل المقارن لفهم عميق للفروق والتشابه في الآراء بين ابن عاشور وأمينة ودود. من خلال توظيف تقنيات البحث في المكتبة، يسعى الكاتب إلى الغوص في مصادر مختلفة ذات صلة، مما يجعل هذه الدراسة مساهمة قيمة في إثراء فهم هذا الموضوع. يشكل هذا النهج أساساً قوياً لاستكشاف التباين الكبير في الآراء في سياق توزيع الميراث بين الرجال في تعاليم الإسلام.

الكلمات الرئيسية: العدالة، التركة، الميراث، الورثة الذكور والإناث

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Mohammad Alfin Ni'am
Nomor Induk Mahasiswa : 222510013
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul : Dimensi Keadilan dalam Ayat-Ayat Waris Menurut
Ibnu Asyur dan Amina Wadud

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku dilingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 29 Februari 2024
Yang Membuat Pernyataan,



Mohammad Alfin Ni'am

TANDA PERSETUJUAN TESIS

DIMENSI KEADILAN DALAM AYAT-AYAT WARIS
MENURUT IBNU ASYUR DAN AMINA WADUD

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Mohammad Alfin Ni'am
NIM: 222510013

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 29 Februari 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Nurbaiti M.A.

Pembimbing II,



Dr. Azmi Ismail, LL.M.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

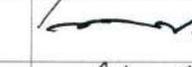
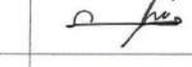
TANDA PENGESAHAN TESIS

DIMENSI KEADILAN DALAM AYAT-AYAT WARIS MENURUT IBNU ASYUR DAN AMINA WADUD

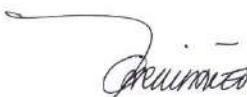
Disusun oleh:

Nama : Mohammad Alfin Ni'am
Nomor Induk Mahasiswa : 222510013
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
10 Agustus 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4	Dr. Nurbaiti M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Azmi Ismail, LL.M	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 10 Agustus 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

xiii

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	t	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	ḥ	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Keterangan:

1. Konsunan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبِّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *Fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis í atau Î, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: (القارعة) ditulis *al-qâri’ah*, (المساكين) ditulis *al-masâkîn*, (المفلحون) ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: (الكافرون) ditulis *al-Kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya (الرجال) ditulis *ar-rijâl*. atau boleh ditulis dengan transliterasi Qamariyyah dengan ditulis *al-rijâl*.
4. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h misalnya: (البقرة) ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis t, misalnya (زكاة المال) ditulis *zakat al-mâl* atau contoh (سورة النساء) ditulis *sûrat an-Nisâ’*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: (وهو خير الرازقين) ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Mu'id N., M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis I, (Dr. Nurbaiti, M.A.) dan Dosen Pembimbing Tesis II, (Dr. Azmi Ismail, LL.M.) yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Tata Usaha (TU) beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
8. Kedua Orang Tua saya, Bapak Abdul Hadi dan Ibu Zubaidah.
9. Kedua Saudari Nadiyah Solikha dan Tazkiyah Noor Aliqoh.
10. Teman-teman Pascasarjana IAT Angkatan 2022.
11. Segenap keluarga yang senantiasa memberikan dukungan.
12. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini. Akhimya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan penulis khususnya. Amin.

Jakarta, 29 Februari 2024
Yang Membuat Pernyataan,

Mohammad Alfin Ni`am

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Identifikasi Masalah.....	6
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	7
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	8
F. Kerangka Teori	9
G. Tinjauan Pustaka	12
H. Metodologi Penelitian	16
I. Sistematika Penulisan.....	18
BAB II DISKURUSUS KEADILAN	21
A. Pengertian Keadilan	21
B. Keadilan Perspektif Barat	25
C. Keadilan Perspektif Islam	32
D. Keadilan Perspektif Al-Qur'an	46
E. Keadilan Perspektif Hukum Islam	56

F. Keadilan dalam Hukum Waris Islam	68
BAB III WARIS DALAM ISLAM, <i>QATH`Î</i> , DAN <i>ZHANNÎ</i>	77
A. Sistem Hukum Waris dalam Islam.....	77
1. Pengertian Waris	77
2. Sumber Hukum Waris Islam.....	80
3. Sejarah Sistem Waris	86
4. Rukun dan Syarat Waris dalam Islam.....	90
5. Hak-Hak Terkait Harta Peninggalan.....	93
6. Sebab-Sebab Mendapatkan Waris dalam Islam.....	95
7. Sebab-Sebab Terhalang Mendapatkan Waris dalam Islam.....	96
B. Penafsiran 2:1 Antara Laki-Laki dan Perempuan	98
C. <i>Qath`î</i> dan <i>Zhannî</i>	109
BAB IV PENAFSIRAN WARIS 2:1 LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN MENURUT IBNU ASYUR DAN AMINA WADUD.....	115
A. Biografi Ibnu Asyur dan Pembagian Waris 2:1 Laki-Laki dan Perempuan Menurut Ibnu Asyur.....	115
B. Biografi Amina Wadud dan Pembagian Waris 2:1 Laki-Laki dan Perempuan Menurut Amina Wadud.....	141
C. Perbandingan Pemikiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud Terkait Pembagian Waris 2:1 Laki-Laki dan Perempuan.....	164
BAB V PENUTUP	183
A. Kesimpulan	183
B. Saran.....	184
DAFTAR PUSTAKA	187
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menurut Nasaruddin Umar, masyarakat selalu mengalami perubahan dinamis, terutama dalam dekade terakhir ini, sementara teks Al-Qur'an tetap konstan dan tidak akan mengalami perubahan. Oleh karena itu, diperlukan suatu proses dialog antara teks dan konteks. Ini berarti bahwa upaya untuk memahami dan menerapkan Al-Qur'an dalam masyarakat harus dianggap sebagai suatu proses yang berlanjut.¹ Mendialogkan teks dengan konteks ini menjadi tugas para *mufassir* dan ulama yang bertanggung jawab untuk menyampaikan pemahaman mereka kepada masyarakat, baik melalui berbagai metode langsung atau tidak langsung.

Abdul Mustaqim telah melakukan analisis yang lebih mendalam tentang metodologi penafsiran Al-Qur'an, mulai dari awal wahyu hingga zaman kontemporer. Dia mengkategorikan tafsir ke dalam tiga periode utama, yaitu periode klasik, periode pertengahan, dan periode kontemporer. Melalui penelitiannya, dia menyimpulkan bahwa setiap periode penafsiran ini mencerminkan perkembangan pemikiran manusia. Dalam periode klasik, penafsiran Al-Qur'an cenderung bersifat mitis, sedangkan dalam periode pertengahan, penafsiran cenderung bersifat ideologis. Sementara itu, dalam periode kontemporer, penafsiran Al-Qur'an cenderung lebih ilmiah.²

¹ Nasaruddin Umar, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005, hal. xxi.

² Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003, hal. 120.

Para mufasir telah mengembangkan berbagai metode untuk menafsirkan Al-Qur'an, seperti metode tafsir *tahlili*, metode tafsir *ijmâli*, metode tafsir *muqâran*, dan metode tafsir *mawdhû'i* (tematik). Belakangan ini, metode tafsir *maqâshidi* dan hermeneutika sedang menjadi topik pembicaraan yang populer di kalangan mahasiswa dan cendekiawan Muslim. Ketika mufasir memiliki karakteristik yang bervariasi dalam melakukan penafsiran, merupakan suatu keharusan untuk mengakui bahwa ada dinamika dalam hasil tafsir. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji produk tafsir dan menilai sejauh mana relevansinya dengan konteks zaman saat ini.

Peran penting hermeneutika dan maqashid syari'ah dalam konteks pemikiran modernitas berkaitan erat dengan interpretasi teks Al-Qur'an. Hermeneutika dipandang sebagai sarana untuk memahami pesan-pesan dalam teks atau sebagai cara untuk mengungkapkan makna dan isi Al-Qur'an, yang dapat menghasilkan metodologi dan epistemologi yang inovatif.³ Hermeneutika sering digunakan untuk menjadikan teks Al-Qur'an sebagai mitra dialog bagi para penafsir, dengan keyakinan bahwa kronologi teks Al-Qur'an memiliki kebenaran yang harus ditemukan dan dipahami secara logis secara objektif.⁴

Penafsiran hermeneutika dibagi menjadi tiga kategori, yaitu hermeneutika objektif, hermeneutika subyektif, dan hermeneutika pembebasan. Hermeneutika objektif bertujuan memahami teks dari perspektif pengarangnya, sehingga pemahaman didasarkan pada inti dan arahan pengarang daripada disimpulkan dari pembahasan.⁵ Hermeneutika subyektif merupakan usaha untuk memahami isi teks itu sendiri, yang mirip dengan pendekatan yang digunakan oleh Gadamer.⁶ Sementara itu, hermeneutika pembebasan bertujuan untuk menafsirkan teks dan hasil pemahaman guna merubah struktur sosial (tindakan) yang memungkinkan kerjasama antara penulis dan pembaca.⁷ Jika diperhatikan, model interpretasi hermeneutika sebenarnya telah ada dan digunakan bahkan oleh para penafsir klasik meskipun menggunakan istilah yang berbeda. Misalnya, tafsir *bi al-ma'tsûr* memiliki kesamaan

³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Qalam, 2007, hal. 8.

⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSaQ Prres, 2007, hal. 6.

⁵ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge, 2017, hal. 29.

⁶ Arip Purkon, "Pendekatan Hermeneutika dalam Kajian Hukum Islam," dalam *AHKAM Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2013, hal. 187.

⁷ Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir," dalam *Jurnal Tsaqafah* Vol. 7 No. 1 Tahun 2011, hal. 31–32.

dengan hermeneutika objektif, sementara tafsir *bi al-ra'yi* juga mirip dengan hermeneutika subyektif.⁸

Maqâshid al-Syari'ah dalam pemikiran ulama kontemporer digunakan sebagai sarana untuk menunjukkan tujuan-tujuan Al-Qur'an dalam aspek kehidupan, seperti iman, spiritualitas, akal, keluarga, dan materi.⁹ Lebih tepatnya disusun sebagai metode untuk menampilkan tujuan dan peran Al-Qur'an dalam mewujudkan kesejahteraan manusia.¹⁰ Dalam menemukan esensi Al-Qur'an, proses interpretasi senantiasa terkait dengan tujuan dan nilai-nilai moral dalam Islam, dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip *Maqâshid al-Syari'ah*.¹¹

Di antara isu kontroversial dalam Islam adalah bagaimana merumuskan pembagian waris, isu pembagian waris merupakan permasalahan yang sangat signifikan dan senantiasa menjadi topik utama dalam konteks hukum Islam. Hal ini disebabkan karena permasalahan warisan secara konsisten muncul dalam setiap keluarga dan memiliki potensi untuk memicu konflik dalam masyarakat karena pembagian yang dianggap tidak adil atau merugikan pihak-pihak tertentu. Oleh karena itu, dalam hukum Islam, terdapat peraturan yang komprehensif mengenai isu warisan, yang dapat ditemukan dalam Al-Qur'an.¹² Seperti yang dijelaskan dalam Al-Qur'an surah Al-Nisâ/4: 11.

Beberapa abad yang lalu, wanita sama sekali tidak memiliki hak warisan, dan dalam konteks zaman sekarang, perlu dilakukan peninjauan ulang terhadap hal ini karena sejatinya Al-Qur'an mendorong prinsip keadilan.¹³ Permasalahan pembagian warisan ini melibatkan ketidaksetaraan antara pria dan wanita. Ketidaksetaraan ini dapat dipahami karena pada masa ketika Al-Qur'an diwahyukan, tradisi jahiliyah tidak memberikan bagian warisan kepada wanita. Namun, setelah turunnya Al-Qur'an, mulai ada pembagian warisan untuk wanita.

Keseluruhan dominasi budaya patriarki yang telah berlangsung selama berabad-abad seolah menjadi sesuatu yang mutlak. Karena

⁸ Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir," ... hal. 31–32.

⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2007, hal. 17.

¹⁰ Mufti Hasan, "Tafsir Maqasidi (Penafsiran Al-Quran Berbasis Maqasid Al-Syari'ah)," dalam *Jurnal: Maghza* Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal.17.

¹¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syari'ah*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 56.

¹² Muhammad Ali al-Shabuni, *Hukum Waris dalam Islam*, Depok: Fathan Prima Media, 2013, hal. 32.

¹³ M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 291.

dominasi kuat budaya patriarki dalam pengembangan fikih Islam secara historis, penetapan hukum Islam menjadi tidak egaliter dan juga menolak mendefinisikan perempuan dengan status yang setara dengan laki-laki secara ontologis, teologis, sosial, dan eskatologis.¹⁴

Seperti yang dijelaskan oleh Musda Mulia, dalam tafsir klasik, perempuan sering ditempatkan sebagai subjek hukum, terutama dalam konteks hukum keluarga seperti hukum pewarisan.¹⁵ Bagi masyarakat yang hidup di era modern seperti saat ini, ketidaksetaraan dalam pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan menjadi masalah yang diperhatikan oleh mufasir kontemporer, terutama oleh para tokoh *feminis*.

Dengan perkembangan zaman yang semakin maju, banyak wanita yang terlibat dalam gerakan-gerakan untuk mencapai kesetaraan dengan pria. Upaya untuk mencapai kesetaraan ini timbul karena wanita melihat diri mereka sebagai individu yang mampu berkontribusi dalam semua aspek kehidupan, seperti halnya pria. Contohnya, jika pada masa lalu tugas pria adalah mencari nafkah untuk mendukung ekonomi keluarga, sekarang banyak wanita yang memiliki kemampuan untuk berpartisipasi dalam ekonomi untuk menyokong diri mereka sendiri dan keluarganya. Peran wanita yang dahulu terbatas pada peran tradisional dalam rumah tangga, telah mengalami perubahan nilai-nilai seiring dengan kemajuan zaman.

Perubahan peran sosial perempuan bertujuan agar tidak selalu berada dibalik bayangan laki-laki. Yang dulunya perempuan hanya bisa menerima penghidupan dari suami, sekarang tidak sedikit perempuan yang menjadi tulang belakang keluarga. Atas dasar itu, tidak sedikit kaum perempuan yang menghadapi masalah pembagian harta waris yang dirasa tidak adil seperti ketentuan yang tertulis dalam kitab-kitab tafsir klasik pada umumnya. Dari masalah tersebut muncul pertanyaan, bagaimana pembagian waris 2:1 bagi laki-laki dan perempuan menurut pandangan kesetaraan gender? maka, penulis merasa perlu adanya penafsiran yang mendukung kesetaraan *gender*, karena sampai saat ini hubungan *gender* masih saja menyisakan masalah sosial.

Untuk mengatasi permasalahan yang telah disebutkan sebelumnya, peneliti berkeinginan untuk menemukan solusi terhadap masalah pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan dengan menganalisis karya-karya Ibnu Asyur dan Amina Wadud sebagai materi

¹⁴ Agus Purwadi (Ed.) *Islam dan Problem Gender*, Yogyakarta: Aditya Media, 2000, hal. 123.

¹⁵ Cahya Edi Setiyawan, "Pemikiran Kesetaraan Gender dan Feminisme Amina Wadud Tentang Eksistensi Wanita Dalam Kajian Hukum Keluarga," dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2017, hal. 72.

studi dalam pemahaman surah Al-Nisâ/4: 11 tentang pembagian harta warisan. Penulis tertarik untuk melaksanakan penelitian ini sebagai sebuah perspektif pemikiran yang harus dinilai dalam konteks masa depan perkembangan Islam. Kedua sudut pandang ini dinilai dengan mempertimbangkan perbedaan mereka sebagai implikasinya.

Ibnu Asyur adalah seorang tokoh yang memiliki karakteristik unik, baik dalam kepribadiannya maupun dalam karya-karyanya. Ada beberapa hal yang membedakannya: *Pertama*, Ibnu Asyur adalah seorang tokoh besar yang memiliki pengaruh besar dalam bidang tafsir di Tunisia. Hal ini terlihat ketika dia diangkat sebagai mufti di negaranya. *Kedua*, Ibnu Asyur adalah salah satu pionir dalam mengembangkan wacana *Maqâshid al-Syarî'ah* setelah al-Syatibi, dan dia secara kontekstual mengintegrasikan gagasan *Maqâshid* ke dalam karyanya dalam bidang tafsir.¹⁶

Amina Wadud adalah seorang tokoh yang dikenal dekat dengan sebutan feminis Muslim. Dalam bukunya yang berjudul *Qur'an and Women*, Amina Wadud mengemukakan kritik terhadap tafsir klasik atau tradisional dengan mengatakan bahwa tafsir-tafsir tersebut secara eksklusif ditulis oleh laki-laki.¹⁷ Oleh karena itu, dalam penafsiran tersebut, budaya patriarki mendominasi. Menurut Amina Wadud, patriarki adalah budaya yang mendasarkan pada asumsi bahwa pria adalah yang utama (*androsentrik*), di mana laki-laki dan pengalaman mereka dianggap sebagai norma.¹⁸

Metode dan gaya penafsiran yang diterapkan oleh Ibnu Asyur dan Amina Wadud memiliki perbedaan yang mencolok. Ibnu Asyur mengadopsi metode *tahlilî* atau analitik dengan bentuk penafsiran *bi al-Ra'yi* dan corak *lughawi* dan *'ilmi*,¹⁹ selain itu Ibnu Asyur dikenal dengan pakar *Maqâshid al-Syarî'ah*, sehingga karya tafsirnya juga disebut tafsir *maqâshidî*. Sementara Amina Wadud menggunakan metode hermeneutika dengan pendekatan tafsir *bi al-Ra'yi* dalam penelitiannya. Perbedaan-perbedaan ini tentu saja memiliki implikasi dan konsekuensi yang khas dalam proses penafsiran Al-Qur'an.

Apakah analisis terhadap ayat hukum yang memiliki dimensi sosial harus diartikan sesuai dengan interpretasi teks secara harfiah ataukah

¹⁶ Arwani Syaerozi, "Para Pionir Kajian Maqasid Syari'ah" dalam <https://fahmina.or.id/para-pionir-kajian-maqasid-syariah/>, Diakses 5 Oktober 2023.

¹⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective Amina Wadud*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 2.

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective Amina Wadud*,..., hal. 80.

¹⁹ Jani Arni, "Tafsir al-Tahrir wa al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahir ibn Asyur," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2011, hal. 95.

dipahami sesuai dengan situasi kontekstualnya? Sepertinya relevan untuk melakukan peninjauan ulang mengingat masalah warisan berkaitan erat dengan isu sosial dan ekonomi.

Secara lebih terstruktur, motivasi penulis untuk mengkaji pembagian waris 2:1 antara Ibnu Asyur dan Amina Wadud didasarkan pada beberapa faktor, seperti: *Pertama*, penulis merasa tertarik untuk melakukan penelitian lebih lanjut tentang interpretasi mereka karena karya-karya ini memiliki popularitas yang tinggi di kalangan peneliti tafsir. *Kedua*, karena metode dan gaya penafsiran yang digunakan oleh kedua tokoh ini sangat berbeda dalam pendekatan pemahaman terhadap Al-Qur'an. Ibnu Asyur terkenal karena pendekatannya yang berfokus pada teks, sedangkan Amina Wadud dikenal karena cara pendekatannya yang lebih menitikberatkan pada konteks zaman dalam menerapkan makna Al-Qur'an.

Oleh karena itu, penulis memilih metode komparatif dengan membandingkan antara penafsiran Ibnu Asyur dalam karya-karyanya dan Amina Wadud dalam buku *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* Amina Wadud serta pemikirannya.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan dari latar belakang yang telah disebutkan, terdapat perbedaan antara kenyataan (*das sein*) dan harapan (*sollen*),²⁰ yang berkaitan dengan isu pembagian waris, memunculkan ketidaksesuaian yang menarik perhatian peneliti untuk menyelidikinya lebih dalam. Ini menghasilkan sejumlah masalah, di antaranya:

Pertama, Kematian seseorang tidak hanya berdampak pada dirinya sendiri, tetapi juga memberikan konsekuensi hukum yang melibatkan keluarga, masyarakat, dan lingkungan sekitarnya. Selain itu, kematian memicu kewajiban bagi pihak lain untuk mengurus jenazahnya (*fardhu kifayah*).²¹ Dampak hukum lain yang muncul setelah kematian adalah terkait dengan hak-hak ahli waris atas harta peninggalan, serta hak masyarakat dan negara (*bait al-mâl*) dalam situasi tertentu.²²

Kedua, permasalahan yang muncul adalah bagaimana menyelesaikan atau membagi harta warisan (*tirkah*) yang ditinggalkan oleh seseorang setelah meninggal dunia. Dalam konteks Islam, di mana

²⁰ Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 84.

²¹ Abdurrahman al-Jazari, *al-Fiqh `ala Madzhâhib al-Arba`ah*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2003, hal. 470.

²² Ibrahim al-Maslami, *al-Mawârîts fî al-Islâm*, Kairo: Muthabiul Ahram al-Tighariyah, 1989, hal. 195.

hukum Islam mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, terdapat pertanyaan tentang hukum apa yang harus diterapkan dalam penyelesaian harta warisan tersebut. Hukum yang mencakup peralihan harta warisan dalam ilmu hukum dikenal sebagai hukum kewarisan atau *farâidh*.

Ketiga, pandangan yang tergesa-gesa mungkin menyatakan bahwa pembagian warisan, sebagaimana diatur dalam surah QS. al-Nisâ/4:11, dapat dianggap sebagai tindakan ketidakadilan terhadap kaum perempuan. Ini menimbulkan isu tentang potensi merampas hak-hak perempuan sebagai manusia yang seharusnya setara dengan kaum lelaki.²³,

Keempat, dalam era modern, muncul pendekatan penafsiran hermeneutika terhadap ayat waris, yang membawa implikasi bahwa dapat terjadi variasi dalam penafsiran dan penerapan hukum waris. Hal ini menimbulkan tantangan baru dalam pemahaman dan praktik hukum waris, karena penafsiran yang berbeda dapat menghasilkan keputusan hukum yang beragam pula.

Kelima, dalam era modern, muncul pendekatan penafsiran hermeneutika terhadap ayat waris, yang membawa implikasi bahwa dapat terjadi variasi dalam penafsiran dan penerapan hukum waris. Hal ini menimbulkan tantangan baru dalam pemahaman dan praktik hukum waris, karena penafsiran yang berbeda dapat menghasilkan keputusan hukum yang beragam pula.

Keenam, Ibnu Asyur adalah seorang mufasir yang terkenal karena karya tafsirnya yang menyelami ayat-ayat warisan dengan cara yang klasik. Pertanyaan yang timbul adalah seberapa relevan penafsiran klasik tersebut dalam konteks zaman sekarang.

Ketujuh, Amina Wadud, seorang Feminis Muslim, mengusung pendekatan yang berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat warisan yang berbicara tentang hak-hak laki-laki dan perempuan. Pertanyaannya, sejauh mana penafsiran yang dia ajukan dapat mengubah pandangan yang sudah mapan dalam tradisi tafsir klasik.

Pewaris meninggalkan warisan sebagai harta peninggalan, yang seringkali menjadi sumber potensial konflik di antara anggota keluarga. Hal ini menimbulkan kebutuhan akan pembahasan yang serius untuk menyelesaikan potensi perpecahan dan perselisihan terkait pembagian warisan.

²³ Afidah Wahyuni, "Keadilan Waris dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Mizan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 192.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah di atas dan menjauhkan penulis dari kesalahan dalam penulisan maka penulis akan membatasi masalah yang dikaji dalam penelitian ini. Yang dikaji dalam penelitian ini adalah perbedaan penafsiran antara Ibnu Asyur dan Amina Wadud, terkait hak waris antara laki-laki dan perempuan. Apa penyebab perbedaan penafsiran antar keduanya. Hal ini terkait dengan analisa penulis ketika mengamati pemikiran dan karya antara Ibnu Asyur dan Amina Wadud terhadap surah Al-Nisâ/4: 11.

2. Rumusan Masalah

Adapun rumusan masalah terkait Ayat Waris adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana dimensi keadilan dalam ayat-ayat waris?
- b. Bagaimana pemikiran dan penafsiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud terkait surah al-Nisâ/4: 11 tentang masalah pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan?
- c. Bagaimana perbandingan pemikiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud terkait surah Al-Nisâ/4: 11 tentang masalah pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pada rumusan masalah yang penulis sampaikan ada tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini:

1. Mengetahui dimensi keadilan dalam ayat-ayat waris
2. Untuk mengetahui dan menjelaskan pemikiran dan penafsiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud terkait surah Al-Nisâ/4: 11 tentang masalah pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan.
3. Untuk mengetahui dan menjelaskan Analisis komparatif Ibnu Asyur dan Amina Wadud terkait surah Al-Nisâ/4: 11 tentang masalah pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki dua jenis manfaat, yaitu manfaat dalam ranah teoritis yang berdampak pada perkembangan ilmu tafsir, dan manfaat dalam ranah praktis yang berkaitan dengan kebutuhan dan pemahaman masyarakat terhadap isu pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan melalui perspektif tafsir. Kedua jenis manfaat ini mencakup:

1. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi berarti pada perbincangan ilmiah yang baru dengan mengenalkan perspektif dan wawasan baru dalam pengembangan Ilmu Tafsir Al-Qur'an dan juga dalam kajian fikih khususnya terkait pembagian waris. Penelitian ini akan melakukan pendekatan studi perbandingan (studi komparatif) antara pemikiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud, serta mempertimbangkan teori-teori lain dari kedua sisi, termasuk pandangan dari mufasir-mufasir lain sebagai sumber data sekunder yang mendukung penelitian ini. Dengan demikian, diharapkan penelitian ini dapat membuktikan kebermanfaatannya dan signifikansinya yang sebenarnya.
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran kepada para pengamat dan peneliti selanjutnya dalam menanggapi hak waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan melalui sudut pandang tafsir Al-Qur'an, sehingga dapat membuka gagasan baru yang lebih komprehensif.

F. Kajian Pustaka

Kajian pustaka ini menjadi salah satu acuan penulis dalam melakukan penelitian sehingga penulis dapat memperkaya teori yang digunakan dalam mengkaji penelitian yang dilakukan. Dari penelitian terdahulu penulis tidak menemukan penelitian dengan judul yang sama seperti judul penelitian yang penulis lakukan. Namun penulis mengangkat beberapa penelitian untuk sebagai referensi dalam memperkaya bahan kajian pada penelitian penulis. Berikut merupakan penelitian terdahulu terkait penelitian yang dilakukan penulis.

1. Syamsul Wathani dalam jurnalnya yang berjudul "HUMANITAS YURISPRUDENSI AYAT WARIS (Membaca Konsep Al-Qur'an Mengenai Warisan 'ala Ahmad an-Na'im)", yang ditulis pada tahun 2019 di STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang Lombok Timur, NTB. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep Al-Qur'an dalam masalah warisan adalah untuk menciptakan keadilan dalam pembagian harta, termasuk zakat, shadaqah, dan warisan itu sendiri, sehingga harta tidak hanya dikuasai oleh orang-orang kaya. Fiqh Qur'an tentang warisan membuka kemungkinan kesetaraan dalam pembagian harta. Pemahaman Al-Qur'an tidak hanya memiliki karakter metodologis, tetapi juga mencakup karakter kontekstual dan humanis dalam pembentukan yurisprudensi dalam ayat-ayatnya. Penting untuk melakukan analisis baru terhadap ayat-ayat Al-Qur'an agar dapat memahaminya secara konstruktif tanpa terjebak dalam

analisis normatif yang kuno.²⁴ Persamaan penelitian ini dengan penulis yaitu membahas tema waris secara kontekstual menurut sudut pandang Amina Wadud. Perbedaan dari penelitian ini dengan penelitian yang dibahas penulis yaitu penulis melakukan kompartif dalam penafsiran ayat waris.

2. Defel Fakhyadi, dalam jurnal yang berjudul “Patriarkisme Hukum Kewarisan Islam: Kritik Hukum Waris Islam Dan Kompilasi Hukum Islam”, yang ditulis pada tahun 2021 di STAIN Madina. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa hukum kewarisan dalam Islam mengatur peralihan harta dari pewaris kepada ahli waris dengan ketentuan yang telah dijelaskan dalam Al-Qur’an dan hadis, sehingga tidak dapat diijtihadkan. Patriarkisme dalam hukum kewarisan Islam dianggap tidak sesuai karena aturan kewarisan bersifat bilateral, dan pemahaman komprehensif terhadap hukum kewarisan Islam diharapkan dapat menghasilkan hukum yang responsif dan otoritatif. Keberhasilan KHI (Kompilasi Hukum Islam) di Indonesia diharapkan dapat mengatasi berbagai masalah hukum kewarisan secara universal dengan menjadi panduan bagi hakim dalam pengambilan putusan di Pengadilan Agama.²⁵ Persamaan penelitian ini dengan penulis yaitu menyoroti bagaimana hukum waris Islam tradisional sering kali memberikan hak lebih besar kepada laki-laki dalam warisan, yang dianggap sebagai aspek patriarkis dalam hukum tersebut. Perbedaan dari penelitian ini dengan penelitian yang dibahas penulis yaitu Defel Fakhyadi melakukan kritik terhadap Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam, sedangkan penulis lebih fokus pada pembagian 2:1 antara laki-laki dan perempuan.
3. Muhammad Iqbal Piliang dalam jurnal yang berjudul “Penafsiran Modern Ayat-Ayat Waris: Perbandingan Muḥammad Shaḥrūr dan Munawir Sjadzali”, yang ditulis pada tahun 2019 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa pentingnya pemikiran kritis dan pembaharuan dalam pemahaman hukum waris dalam Islam untuk mencapai keadilan dan relevansi dalam masyarakat modern. Dua penafsir tersebut memberikan wawasan yang berbeda, dan pemahaman terhadap hukum waris dalam Al-Qur’an dapat berkembang sesuai dengan konteks zaman

²⁴ Syamsul Wathani, “Humanitas Yurisprudensi Ayat Waris (Membaca Konsep Al-Qur’an Mengenai Warisan ‘ala Ahmad an-Na’im)”, dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 15, No. 1, tahun 2019, hal. 161.

²⁵ Defel Fakhyadi, “Patriarkisme Hukum Kewarisan Islam: Kritik Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam”, dalam *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 21, No.1, tahun 2021, hal. 14.

dan kebutuhan masyarakat.²⁶ Persamaan penelitian ini dengan penulis yaitu melakukan komparatif pada pembahasan ayat waris. Perbedaan dari penelitian ini dengan penelitian yang dibahas penulis yaitu tokoh yang dibahas, sehingga akan menghasilkan hasil yang berbeda.

4. Moh Rozin dalam jurnalnya yang berjudul “Bidadari Dalam Tafsir Al-Qur’an: Komparasi Pemikiran Ibn ‘Âsyûr Dan Amina Wadud”, yang ditulis pada tahun 2020 di IDIA Prenduan Sumenep. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa Perbedaan diantara pemikiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud terdapat dalam argumentasi yang mereka gunakan untuk mendukung pendapat masing-masing. Hal ini berasal dari latar belakang pemikiran dan struktur metodologi yang berbeda.²⁷ Persamaan penelitian ini dengan penulis yaitu melakukan komparatif antara pemikiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud. Perbedaan dari penelitian ini dengan penelitian yang dibahas penulis yaitu pembahasan, Moh. Rozin membahas tentang Bidadari dalam Tafsir Al-Qur’an, sedangkan penulis membahas tentang Waris.
5. Muhammad Hasan Nasution dalam tesisnya yang berjudul “Hukum Waris Dalam Masyarakat Adat Sumondo Di Kecamatan Natal Kabupaten Mandailing Natal (Studi Komparatif Hukum Adat Dan Hukum Islam)”, yang ditulis pada tahun 2020 di UIN Sumatera Utara. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa Penelitian ini menghasilkan temuan bahwa dalam praktiknya, masyarakat di Kecamatan Natal, Kabupaten Mandailing Natal, cenderung lebih memilih pendekatan tradisional Sumando dalam pembagian harta warisan. Dalam proses pembagian warisan ini, perempuan mendapat perhatian yang lebih tinggi. Penggunaan sistem kewarisan berdasarkan tradisi Sumando tercermin dalam norma adat yang menegaskan bahwa pembagian warisan dilakukan dengan memprioritaskan perdamaian dan kesepakatan bersama, serta menghormati prinsip kepatutan.²⁸ Persamaan penelitian ini dengan penulis yaitu melakukan komparatif pada tema waris. Perbedaan dari penelitian ini dengan penelitian yang dibahas penulis yaitu Hasan

²⁶ 7. Muhammad Iqbal Piliang, “Penafsiran Modern Ayat-Ayat Waris: Perbandingan Muḥammad Shahrûr dan Munawir Sjadzali”, dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 18, No. 1, tahun 2019, hal 2.

²⁷ Moh Rozin, “Bidadari Dalam Tafsir Al-Qur’an: Komparasi Pemikiran Ibn ‘Âsyûr dan Amina Wadud”, dalam *DIROSAT Journal of Islamic Studies*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, hal. 167.

²⁸ Muhammad Hasan Nasution, “Hukum Waris Dalam Masyarakat Adat Sumondo di Kecamatan Natal Kabupaten Mandailing Natal (Studi Komparatif Hukum Adat Dan Hukum Islam)”, *Tesis*. Sumatera Utara: Pascasarjana UIN Sumatera Utara Medan, 2020.

melakukan komparatif dengan Hukum Adat dengan Hukum Islam, sedangkan penulis melakukan komparatif antar tokoh.

Dari beberapa kajian pustaka yang telah disebutkan, telah ditemukan beberapa penelitian yang sejenis, namun penulis masih menemukan ruang kosong dalam pembahasan waris, yaitu pembahasan yang didasarakkan oleh pemikiran Ibnu Asyur yang dikenal sebagai pembaharu *Maqâshid al-Syari`ah* dan Amina Wadud dikenal sebagai tokoh feminis yang menafsirkan menggunakan hermeneutika, yang kemudian dari pendapat keduanya dikomparasikan.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori adalah landasan konseptual atau sekumpulan gagasan, ide, atau teori yang berkaitan dengan suatu kasus atau permasalahan yang digunakan sebagai pedoman teoritis.²⁹ Teori memiliki fungsi untuk menjelaskan penyebab atau alasan mengapa gejala khusus atau proses tertentu terjadi, dan teori tersebut harus diuji melalui pengujian terhadap fakta-fakta yang dapat mengkonfirmasi atau membantahnya.³⁰ Untuk menganalisis permasalahan yang disajikan dalam tesis ini, penulis menggunakan beberapa teori, diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Teori Perubahan Hukum Islam

Hukum Islam adalah suatu sistem hukum yang memiliki karakteristik universal, berlaku untuk setiap situasi, niat, tempat, dan budaya, serta untuk setiap zaman. Hukum ini dianggap sebagai anugerah dan panduan bagi seluruh umat manusia, yang sangat komprehensif dalam cakupannya. Hal ini diyakini dapat memberikan solusi terhadap tantangan-tantangan baru yang dihadapi oleh masyarakat. Oleh karena itu, perkembangan hukum Islam secara langsung dipengaruhi oleh perubahan sosial yang terjadi seiring berjalannya waktu.

Secara praktis, dalam kaidah fikih, perubahan dalam hukum dikaitkan dengan ada atau tidak adanya dasar atau alasan hukum yang disebut sebagai *`illat*. *`Illat* adalah sifat yang mempengaruhi hukum suatu permasalahan yang telah ditetapkan dalam *nash*, dan hukum tersebut berlaku berdasarkan keberadaan *`illat*. Artinya, ketika ada *`illat*, maka ada hukum yang berlaku, dan sebaliknya, ketiadaan *`illat* menunjukkan ketiadaan hukum. Prinsip dasar dalam

²⁹ M. Solly Lubis, *Filsafat dan Penelitian*, Bandung: MandarMaju, 1994, hal 80.

³⁰ M. Hisyam, *Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: FEUI, 1996, hal. 203.

kaidah fikih adalah: “*Hukum berputar pada keberadaan `illat, baik itu untuk adanya hukum atau ketiadaan hukum.*”³¹

Namun, `illat bukanlah satu-satunya dasar hukum. Terdapat juga kaidah fikih yang menyatakan bahwa dasar hukum adalah kemaslahatan. Dalam prinsip ini, dikatakan “*Bahwa dibentuknya syariat adalah untuk mencapai kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat bersamaan.*”³²

Najmudin al-Thufi adalah seorang ulama Islam yang dikenal karena pendekatannya yang lebih menekankan pada konsep kemaslahatan dalam hukum Islam daripada hanya mengandalkan *nash* dan *ijma`* (konsensus ulama) sebagai sumber hukum. Pendekatannya ini mencerminkan salah satu aliran pemikiran dalam tradisi usul fikih yang menghargai pentingnya mempertimbangkan kemaslahatan sosial dan tujuan hukum dalam proses penafsiran hukum Islam. Pendekatan kemaslahatan yang dianut oleh Najmudin al-Thufi menekankan bahwa dalam merumuskan hukum, penting untuk mempertimbangkan manfaat atau kemaslahatan yang akan dihasilkan dari penerapan hukum tersebut dalam masyarakat. Ini berarti bahwa hukum dapat berubah atau disesuaikan dengan konteks sosial dan kebutuhan zaman, asalkan perubahan tersebut mendukung kemaslahatan umum.³³ Dalam konteks ini, lebih fleksibel dalam menafsirkan hukum Islam daripada yang hanya bergantung pada teks-teks klasik tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan perubahan zaman. Pendekatannya menekankan bahwa hukum harus melayani kemaslahatan dan kebaikan umum, sehingga memungkinkan penyesuaian dan fleksibilitas dalam penerapannya.

2. Keadilan Gender

Istilah “gender” pertama kali diperkenalkan oleh Robert Stoller pada tahun 1968. Kemudian dalam disiplin ilmu sosial, konsep dan penafsiran mengenai “gender” diperluas oleh Ann Oakley pada tahun 1972 dan Gayle Rubin pada tahun 1975. “Gender” dalam konteks ini diartikan sebagai konstruksi sosial atau atribut yang diterapkan pada individu oleh budaya manusia.³⁴ Dengan kata lain, perbedaan peran antara perempuan dan laki-laki merupakan hasil

³¹ Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994, hal. 125.

³² Muhammad Thahir Hakim, *Ri'âyah al- Mashlahah wa al-Hikmah fî al-Tasyri`*, Madinah: al-Jâmi'ah al-Islamiyyah, 2002, jilid 1, hal. 211.

³³ Muhammad Sholah al-Itribiy, *al-Turuk al-Nabawiyah*, Qathar: Wizârah al-Awqâf al-Islamiyyah, 2012, hal. 395.

³⁴ Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengurus-Utamaannya di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 2-3.

dari konstruksi sosial dan nilai-nilai budaya, bukan merupakan akibat dari perbedaan alami yang dimiliki sejak lahir. Jika “jenis kelamin” merujuk pada karakteristik yang ada sejak kelahiran, maka “gender” merujuk pada pandangan yang berkembang dan terbentuk dalam masyarakat seiring waktu.

Dalam Kamus Bahasa Indonesia, istilah “gender” merujuk pada suatu konsep yang digunakan untuk menggambarkan perbedaan sosial antara laki-laki dan perempuan.³⁵ “Gender” mengacu pada sekelompok atribut dan perilaku yang dipengaruhi oleh budaya, yang ditemukan pada individu laki-laki dan perempuan. Sementara itu, “jenis kelamin” adalah karakteristik biologis yang bersifat permanen, sedangkan “gender” adalah hasil dari konstruksi sosial.³⁶ Dengan demikian, “gender” adalah suatu konstruksi sosial yang membantu dalam memahami perbedaan peran dan perilaku antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat.

Gender dan seks berbeda. Seks digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan berdasarkan anatomi biologis seperti komposisi kimia dan hormon tubuh, karakteristik fisik, fungsi reproduksi, dan atribut biologis lainnya. Seks merujuk pada klasifikasi dasar manusia berdasarkan karakteristik fisik saat lahir, seperti laki-laki dan perempuan. Misalnya, laki-laki memiliki penis sebagai organ reproduksi, menghasilkan sperma, dan karakteristik fisik seperti jakala. Sementara itu, perempuan memiliki rahim, sel telur, vagina, dan organ menyusui sebagai atribut biologis. Organ-organ ini secara biologis melekat pada manusia berjenis kelamin laki-laki dan perempuan, dan tidak dapat dipertukarkan satu sama lain. Prinsip-prinsip biologis ini dianggap sebagai bagian dari kodrat manusia yang tetap dan tidak berubah, diciptakan oleh Tuhan.³⁷ Di sisi lain, istilah gender lebih sering digunakan untuk menggambarkan aspek sosial, budaya, psikologis, dan elemen-elemen non-biologis lainnya yang membedakan laki-laki dan perempuan.³⁸

Pengertian gender dapat digambarkan sebagai konsep yang melibatkan pembagian dan perbedaan peran antara laki-laki dan

³⁵ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hal. 4-5.

³⁶ Margert Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, tp., 1935, hal. 21.

³⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, 7-8.

³⁸ Nasaruddin Umar, “Pesrpektif Jender dalam Islam”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1 No. 1, 1998, hal. 99-100.

perempuan yang dibentuk oleh faktor sosial dan budaya. Gender berasal dari hubungan sosial yang mengatur peran dan fungsi yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan dalam fungsi dan peran ini tidak didasarkan pada perbedaan biologis atau kodrat, tetapi tergantung pada kedudukan, fungsi, dan peran masing-masing individu dalam berbagai aspek kehidupan dan pembangunan.³⁹

Perbedaan gender menjadi masalah ketika menjadi perhatian dalam konteks sosial dan budaya, yang kemudian menghasilkan berbagai bentuk ketidakadilan dan penindasan terhadap individu dengan jenis kelamin tertentu, terutama perempuan. Akan tetapi, dalam realitasnya, perbedaan gender juga dapat menimbulkan ketidakadilan, tidak hanya terhadap perempuan tetapi juga terhadap laki-laki. Laki-laki, yang sering diberi peran sebagai pencari nafkah dan pelindung, sering kali diharapkan untuk menunjukkan kekuatan, kemampuan bekerja keras, dan rasionalitas, sehingga dapat mengorbankan sisi kelembutan dan sikap damai yang juga merupakan kebutuhan penting dalam kehidupan manusia. Mungkin faktor ini merupakan salah satu penyebab utama rendahnya umur hidup laki-laki dibandingkan perempuan. Sebaliknya, perempuan yang seringkali diberi peran sebagai penanggung jawab pekerjaan domestik, sering dianggap memiliki sifat lemah dan pasif, yang kadang-kadang membatasi kemampuan mereka untuk berperan dalam kehidupan publik.⁴⁰

Ketidakadilan gender yang sering terjadi pada perempuan berawal dari ketidaksetaraan gender dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam hal akses terhadap pendidikan dan sumber daya ekonomi. Ketidaksetaraan ini bisa muncul karena adanya pandangan negatif bahwa perempuan dianggap lemah, yang mungkin berawal dari mitos yang berkembang dalam masyarakat. Contohnya, mitos yang menganggap sperma sebagai inti kehidupan, sementara perempuan dianggap hanya mampu menerima. Akibatnya, perempuan sering kali diposisikan sebagai manusia yang dianggap lemah dan berada di peringkat kedua.⁴¹

Opini bahwa perempuan memiliki status yang lebih rendah daripada laki-laki merupakan akar dari doktrin ketidakadilan dan

³⁹ Noeleen Heyzer, *Daughters in Industry: Work, Skill, and Conscious of Women Workers in Asia*, Kuala Lumpur: Development Center, 1988, hal. 31.

⁴⁰ Andersen M. L., *Thinking about Women*, New York: MacMillan Publishing Co. Ind, 1983, hal. 41.

⁴¹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 33.

ketidaksetaraan, yang kemudian menghasilkan nilai-nilai patriarki.⁴² Konstruksi budaya patriarki yang telah ada secara universal selama berabad-abad tidak lagi dilihat sebagai ketidaksetaraan; bahkan, hal ini sering dianggap sebagai “fakta ilmiah”.⁴³ Konstruksi budaya patriarki ini telah mapan secara universal selama berabad-abad dan mendapatkan justifikasi atas otoritas yang didukung oleh undang-undang negara. Semua hal ini tentunya merugikan kaum perempuan, dan dampaknya adalah bahwa kebijakan hukum yang bias gender mengakibatkan hak-hak perempuan terpinggirkan dan mereka menjadi dalam posisi subordinasi.⁴⁴

H. Metodologi Penelitian

Berdasarkan jenis datanya, penelitian ini menggunakan metode kualitatif karena data yang digunakan bersifat kualitatif. Selain itu, metodologi penelitian yang diterapkan adalah studi kepustakaan (*Library Research*). Referensi dalam penelitian ini merujuk pada karya-karya yang dihasilkan oleh Ibnu Asyur dan Amina Wadud, yang membahas mengenai ketentuan pembagian warisan 2:1 antara laki-laki dan perempuan. Selain itu, juga merujuk kepada berbagai buku yang terkait dengan isu kesetaraan gender dan wanita dalam konteks Islam, serta memanfaatkan berbagai sumber seperti jurnal, dan artikel yang mendukung penelitian ini.

Pendekatan yang digunakan dalam tesis ini berupa Tafsir *maudhû'i* dan komparatif, yaitu membandingkan hal yang memiliki ciri-ciri yang serupa sering digunakan untuk memberikan penjelasan mengenai suatu konsep atau ide.⁴⁵ Penafsir menggunakan teknik ini untuk mengklarifikasi ayat-ayat dalam Al-Qur'an dengan cara membandingkan pandangan yang telah disampaikan oleh para ahli tafsir.⁴⁶ Tujuan dari komparatif ini adalah: mencari makna, pemahaman, serta pengertian suatu fenomena,⁴⁷ mencari aspek persamaan dan

⁴² Sahbana, “Wanita Indonesia dalam Keluarga Persepektif Islam”, dalam, *Jurnal Ilmu Syari'ah*, Keadilan Gender dalam Syari'at Islam, Yogyakarta: UIN Press, 2001, hal. 141.

⁴³ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Teologi Feminis Islam Suatu Refleksi Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia”, dalam *Jurnal Teologi Gema*, edisi 55, tahun 1999, hal. 109.

⁴⁴ Rusli, “The Tradisional and Women's Issues In The Shafi'ite Books of Islamic Jurisprudence”, dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, vol. 38 No. 2, Yogyakarta: UIN Suka, 2004, hal. 282.

⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2018, hal. 132

⁴⁶ Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 151.

⁴⁷ A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan penelitian gabungan*, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 328.

perbedaan, mencari kelebihan dan kekurangan masing-masing pemikiran tokoh, mencari sintesa kreatif dari hasil analisis pemikiran kedua tokoh, yang dalam tesis ini adalah Ibnu Asyur dan Amina Wadud.

1. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sekunder. Pertama, sumber data primer, yaitu sumber data yang diambil dari tangan pertama.⁴⁸ Sumber data primer dalam penelitian ini adalah *Tafsīr al-Tahrīr Wa al-Tanwīr* karya Ibnu Asyur dan *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* Amina Wadud karya Amina Wadud.

Adapun sumber sekunder melengkapi sumber-sumber primer, antara lain *Maqâshid al-Syarī'ah* karya Ibnu Asyur, dan bahan pelengkap yang berkaitan dengan waris, hermeneutirka Amina Wadud, dan sumber-sumber sekunder seperti literatur ilmiah dan populer yang membahas topik tersebut. .

2. Pengumpulan Data

Model penelitian yang akan digunakan adalah penelitian *library research* (kepastakaan) sebab penelitian ini fokus dengan data-data dari berbagai literatur yang merupakan bahan-bahan kepustakaan.⁴⁹

Pengumpulan data pada penelitian ini adalah: yang pertama mendalami bagaimana penafsiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud yang berkaitan dengan Waris. Kedua, peneliti akan mendalami juga karya-karya tafsir, hadits, buku, jurnal dan lain-lain yang menguatkan maupun melemahkan masing-masing pemikiran Ibnu Asyur atau Amina Wadud.

3. Pengolahan Data

Data-data yang sudah terkumpul akan diklasifikasikan berdasarkan kategori primer atau sekunder. *Tafsīr al-Tahrīr Wa al-Tanwīr* karya Ibnu Asyur dan *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* Amina Wadud karya Amina Wadud.

Rujukan di atas akan dijadikan sumber utama, tanpa mengesampingkan karya Ibnu Asyur yang lain misalnya *Maqâshid al-Syarī'ah* karya Ibnu Asyur. Adapun misalkan antara lain *Tafsīr al-Maraghī* karya Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsīr al-Thabari* karya Muhammad bin Jarir, *Tafsīr al-Qurthūbi* karya Abu Abdillah bin Ahmad Al-Qurthubi ini akan dijadikan sumber sekunder.

⁴⁸ Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017, hal. 11.

⁴⁹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013, hal. 4.

4. Analisis Data

Metode analisis data dalam tesis ini adalah kualitatif- normatif yaitu analisa data dari berbagai dokumen yang berkaitan dengan pembagian waris 2:1 bagi laki-laki dan perempuan dalam tafsir Ibnu Asyur dan Amina Wadud berdasarkan persepsi perubahan hukum Islam dan analisis kesetaraan gender.

Ada beberapa langkah yang dilakukan oleh penulis untuk menganalisis data. Salah satunya adalah menyusun data agar dapat dipahami dengan mudah dan diinterpretasikan secara objektif, logis, dan seimbang. Ini memungkinkan data untuk terhubung dan memiliki keterkaitan dengan bahasan lainnya.

Berdasarkan data yang telah dikumpulkan, penulis berusaha untuk mengidentifikasi pola dan tema yang muncul dalam berbagai bab pembahasan. Penarikan pola dan tema ini bertujuan untuk menjaga relevansi dengan masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya.

Sumber-sumber data yang telah diperoleh kemudian diklasifikasikan berdasarkan jenisnya, baik itu data primer atau sekunder. Ini dilakukan untuk menghindari kesalahan interpretasi dalam mengaitkan berbagai pandangan atau teori yang disampaikan oleh ahli atau berbagai dokumen yang ada. Proses pengembangan data yang telah dikumpulkan bisa dilakukan baik secara langsung maupun tidak langsung. Pengembangan data secara langsung berarti data yang ditemukan akan dikutip tanpa perubahan, sebagaimana adanya dalam sumber aslinya, dan kemudian diikuti dengan analisis dan kesimpulan. Sementara itu, pengembangan data secara tidak langsung berarti data tersebut diubah dalam konsep kutipannya, tetapi tetap menjaga inti makna sumber tersebut, dan kemudian diikuti oleh analisis dan kesimpulan.

Untuk metode penelitian ini menggunakan standar transliterasi dan penulisan *footnote* dengan mengikuti buku Pedoman Penulisan Proposal, Tesis dan Disertasi sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh Universitas Perguruan Tinggi Ilmu Qur'an (PTIQ) Jakarta tahun 2017.

I. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan pada penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, maka penulis akan membuat gambaran besar terkait pembahasan yang akan di tulis dalam penelitian ini sesuai dengan bab masing-masing. Secara garis besar penelitian ini terdiri dari lima bab dan di dalam bab terdapat beberapa sub bab pembahasan yang saling berkaitan. Adapun sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan yang mencakup konteks masalah yang menjelaskan secara akademis apa yang mendasari penelitian ini dan mengapa penting untuk dilakukan. Kemudian, rumusan masalah dimaksudkan untuk mengklarifikasi isu yang akan diteliti agar dapat dipahami dengan lebih jelas. Selanjutnya, tujuan dan manfaat penelitian menjelaskan seberapa relevan penelitian ini dan dampaknya. Sementara itu, tinjauan pustaka bertujuan untuk memeriksa sejauh mana penelitian ini berbeda dari penelitian yang sudah ada sebelumnya. Kemudian, kerangka teori yang diikuti oleh metode penelitian dimaksudkan untuk menguraikan pendekatan yang digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini. Terakhir, sistematika penulisan Tesis.

Bab II memuat tentang teori keadilan, diantaranya yaitu definisi keadilan, dan menjelaskan mengenai keadilan dari berbagai perspektif, yaitu Perspektif Barat, Prespektif Islam, Perspektif Hukum Islam, dan Perspektif Al-Qur'an

Bab III berisikan tentang Sistem Waris dalam Hukum Islam, kemudian penulis juga membahas penafsiran waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan, dan membahas mengenai *Qath`i* dan *Zhanni*.

Bab IV Pada bagian bab ini, merupakan penjelasan penafsiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud, dan penulis membahas sekilas biografi kedua tokoh tersebut, serta menganalisa perbandingan penafsiran ayat waris menurut Ibnu Asyur dan Amina Wadud.

Bab V Sebagai penutup, bab ini akan menyimpulkan pokok-pokok penelitian, yang sekaligus akan menjadi jawaban bagi masalah-masalah yang dikemukakan pada bab pertama. Bagian ini juga akan menjelaskan implikasi penelitian beserta saransaran yang perlu dikembangkan dalam penelitian selanjutnya.

BAB II

DISKURSUS KEADILAN

Pembahasan mengenai keadilan menjadi suatu kewajiban dalam perbincangan tentang filsafat hukum. Hal ini karena salah satu tujuan utama hukum adalah mencapai keadilan, yang telah menjadi fokus utama dalam sejarah perkembangan filsafat hukum. Memahami konsep keadilan tidaklah mudah karena terdapat beragam definisi, namun untuk menggali makna sejati dari keadilan tidaklah sekadar memahami definisi-definisi yang disampaikan oleh para ahli. Pembahasan tentang keadilan melibatkan proses filosofis yang mendalam dan membutuhkan refleksi mendalam hingga mencapai inti yang paling esensial. Dalam konteks ini, akan dijelaskan beberapa aspek mengenai keadilan, termasuk arti sempit atau etimologisnya, arti luas atau terminologisnya, dan juga arti dalam atau radixnya.

A. Pengertian Keadilan

Secara etimologi, Asal-usul kata “keadilan” berasal dari bahasa Arab *al-`adl* yang menggambarkan keadaan jiwa seseorang yang tegak atau lurus.¹ Kata ini berasal dari kata kerja *`adala* yang memiliki beberapa makna. *Pertama*, tindakan untuk menegakkan atau meluruskan, merujuk pada perbaikan atau perubahan. *Kedua*, bergerak menjauh dari jalur yang salah menuju jalur yang benar. *Ketiga*, menyamakan atau membuat sesuatu setara. Dan *keempat*, mencapai keseimbangan atau kesetaraan, di

¹ Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 61.

mana dua entitas atau lebih berada dalam posisi yang setara atau seimbang.²

Dalam bahasa Inggris, kata “keadilan” diterjemahkan sebagai “*justice*” yang berasal dari bahasa Latin “*iustitia*”. Istilah “*justice*” memiliki tiga konotasi yang berbeda, yaitu; *pertama*, secara sifat merujuk pada kualitas yang adil atau fair (dapat disamakan dengan *justness*), *kedua*, sebagai sebuah tindakan, merujuk pada pelaksanaan hukum atau keputusan yang menetapkan hak dan sanksi atau hukuman (dapat disamakan dengan *judicature*), dan *ketiga*, merujuk pada individu, yaitu pejabat publik yang berwenang untuk menetapkan persyaratan sebelum suatu kasus diajukan ke pengadilan (dapat disamakan dengan *judge, jurist, magistrate*).

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, keadilan memiliki beberapa makna: *pertama*, merupakan kesetaraan dan netralitas, tidak memihak kepada salah satu pihak; *kedua*, mendukung yang benar dan berpegang pada kebenaran; *ketiga*, adil dan tidak sewenang-wenang, seperti yang tercermin dalam tuntutan para buruh yang wajar dan berdasarkan hak.³

Dengan demikian, bahwa keadilan secara etimologi merupakan prinsip yang mendasari tatanan hukum dan moralitas dalam masyarakat. Konsep ini melibatkan ide kesetaraan, netralitas, dukungan terhadap kebenaran, serta keseimbangan dalam penegakan hukum dan pengambilan keputusan. Dari berbagai perspektif linguistik dan budaya, keadilan dianggap sebagai pijakan yang penting untuk menciptakan harmoni dan keadilan dalam tatanan sosial dan hukum.

Dari sudut terminologi, konsep keadilan telah dipelajari dan diperdebatkan oleh banyak filsuf (ahli pemikir), yang jumlahnya mencapai puluhan. Meskipun pandangan-pandangan ini beragam dan berbeda satu sama lain, namun pada hakikatnya, mereka memiliki kesamaan esensial. Dalam ranah pemikiran modern, pengertian tentang keadilan secara terminologi telah dikaji melalui berbagai pendapat tokoh, antara lain:

1. Aristoteles mengategorikan keadilan dalam dua bentuk: keadilan distributif, yang berkaitan dengan pembagian berdasarkan jasa atau hak individu, dan keadilan kumulatif, yang terjadi melalui transaksi seperti perjanjian tukar-menukar.
2. Thomas Aquinas membagi keadilan menjadi dua: keadilan umum, yang berlaku berdasarkan undang-undang untuk kepentingan umum,

² Majid Khaddury, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal. 8.

³ <https://kbbi.web.id/keadilan>, diakses 16 Februari 2024.

dan keadilan khusus, yang mencakup distributif, komutatif, dan vindikatif.

3. Notohamidjojo membedakan keadilan menjadi keratif, yang memungkinkan setiap individu menciptakan sesuatu sesuai kreativitasnya, dan protektif, yang memberikan perlindungan kepada individu dalam masyarakat.
4. Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa keadilan adalah memberikan hak sesuai dengan hukum, tanpa pilih kasih, dengan pemahaman akan hak dan kewajiban, serta bertindak jujur sesuai dengan peraturan yang ada, menjadi prinsip mendasar dalam berbagai aspek kehidupan manusia, bahkan menjadi tujuan dalam ajaran agama.⁴
5. Menurut Franz Magnis Suseno, keadilan mengharuskan perlakuan yang sama terhadap individu dalam situasi yang sama. Dalam konteks hukum, ini berarti hukum berlaku secara universal, tanpa kecuali.⁵

Kesimpulan dari pendapat para ahli tersebut adalah bahwa konsep keadilan memiliki beragam dimensi dan perspektif, yang meliputi distribusi yang adil, penerapan undang-undang untuk kepentingan umum, kemampuan individu untuk menciptakan sesuatu sesuai kreativitasnya, perlindungan terhadap individu dalam masyarakat, memberikan hak sesuai dengan hukum tanpa pilih kasih, dan perlakuan yang sama terhadap individu dalam situasi yang sama. Meskipun terdapat variasi dalam pendekatan dan fokus, prinsip-prinsip ini menegaskan pentingnya keadilan dalam berbagai aspek kehidupan manusia dan sebagai tujuan dalam ajaran agama.

Keadilan, dalam esensinya, memiliki dimensi yang beragam, yang meliputi keadilan sebagai hakikat manusia dan keadilan sebagai tujuan dalam sistem hukum. Keadilan merupakan kodrat manusia, sehingga menjadi pondasi utama dalam kehidupan, baik itu secara individu, dalam lingkup keluarga, maupun dalam konteks sosial masyarakat. Hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam ajaran agama, seperti yang tertera dalam QS. al-Hadîd/57:25:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ^ع

⁴ <https://jamaluddinmahasari.wordpress.com/2012/04/22/pengertian-keadilan-diambil-dari-pendapat-para-ahli/>, diakses 16 Februari 2024.

⁵ Franz Magnis Suseno, *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: PT. Gramedia Utama, 1994, hal. 81.

Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan)....

Keadilan merupakan tujuan dalam sistem hukum, yang menjadi kebutuhan esensial manusia di setiap konteks dan waktu. Perkembangan manusia selalu diiringi kebutuhan akan hukum, yang tidak lain merupakan bentuk perlindungan bagi keamanan dan ketertiban sosial. Konsep ini mencerminkan sifat hukum yang dinamis, senantiasa beradaptasi dengan tuntutan zaman untuk memastikan keadilan.

Dalam kajian ilmu hukum, terdapat beberapa pandangan tentang tujuan hukum. Pandangan etis menyatakan bahwa hukum bertujuan mewujudkan keadilan, didasarkan pada kesadaran moral masyarakat mengenai apa yang adil. Perspektif ini menekankan pentingnya hukum sebagai alat untuk mencapai keadilan dalam masyarakat.⁶

Umumnya, keadilan sering kali dinilai hanya dari perspektif pihak yang merasa dirugikan oleh suatu perlakuan; pihak-pihak yang terkadang kalah dalam perselisihan hukum cenderung merasa bahwa keputusan hakim tidak adil, sedangkan buruh yang di-PHK merasa bahwa tindakan majikannya tidak adil. Sehingga, evaluasi terhadap keadilan seringkali hanya dilakukan dari sudut pandang satu pihak saja.⁷

Menurut teori utilitarianisme, hukum bertujuan untuk memastikan kebahagiaan sebesar mungkin bagi manusia dalam jumlah yang maksimal. Fokus utama teori ini adalah pada manfaat yang dapat dihasilkan oleh hukum dalam meningkatkan kebahagiaan sebanyak mungkin orang. Salah satu tokohnya adalah Jeremy Bentham.⁸

Sementara itu, teori campuran yang disampaikan oleh Mochtar Kusumaatmadja menyatakan bahwa tujuan utama hukum adalah untuk menegakkan ketertiban. Namun, selain ketertiban, tujuan hukum juga termasuk pencapaian keadilan yang memiliki beragam bentuk dan ukuran sesuai dengan kebutuhan masyarakat dan zaman. Kontribusi Purnadi dan Soerjono Soekanto menekankan bahwa tujuan hukum adalah menciptakan kedamaian dalam hubungan antar individu, yang mencakup baik ketertiban di antara individu maupun ketenangan batin individu.⁹

⁶ L.J. van Apeldoorn, *Inleiding tot de Sardis van het Nederlandse Recht*, diterjemahkan oleh Oetarid Sadino, Pengantar Ilmu Hukum, Jakarta: Pradnya Paramita, 2000, hal. 12.

⁷ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Liberty, 1999, hal. 71-72.

⁸ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, ... hal. 71-72.

⁹ Purnadi Purbacaraka dan Soerjono Soekanto, *Perihak Kaedah Hukum*, Bandung: Alumni, 1978, hal. 67.

Dengan demikian, keberadaan hukum adalah hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Sebuah kehidupan dianggap bermakna ketika didukung oleh keberadaan hukum yang berlaku secara luas dan abadi. Menurut Friedmann, konsep sejarah hukum alam mewakili ide keadilan absolut yang bersifat kekal.¹⁰

B. Keadilan Perspektif Barat

Sejak zaman Yunani kuno, telah dilakukan berbagai kajian mendalam mengenai konsep keadilan. Para filosof pada masa itu mempertimbangkan sikap manusia terhadap sesama dan lingkungan mereka sebagai dasar pemikiran mereka. Inti dari berbagai pemikiran filosofis terbagi menjadi dua aspek utama. Pertama adalah obyek materi, yang mencakup segala sesuatu yang ada atau mungkin ada, baik secara konkret maupun secara abstrak, seperti jiwa atau nilai-nilai seperti kebenaran dan keadilan. Kedua adalah obyek bentuk, yang merujuk pada sudut pandang atau tujuan dari pemikiran tersebut, yang bertujuan untuk memahami secara mendalam dan menemukan kebenaran atau esensi dari obyek material yang diselidiki.¹¹

Keadilan merujuk pada keadaan ideal moral yang berkaitan dengan objek atau individu tertentu. Menurut sebagian besar pandangan, keadilan memiliki signifikansi yang besar. John Rawls, seorang filsuf Amerika Serikat yang dihormati dalam bidang filsafat politik pada abad ke-20, menganggap bahwa "Keadilan merupakan prinsip pertama dalam institusi sosial, sama pentingnya dengan kebenaran dalam sistem pemikiran".¹² Meskipun demikian, sebagian besar pandangan juga menyatakan bahwa keadilan masih belum terwujud sepenuhnya: "Dunia ini tidaklah adil".¹³ Banyak yang meyakini bahwa ketidakadilan harus diperangi dan dihukum, sehingga banyak gerakan sosial dan politik di seluruh dunia yang berjuang untuk menegakkan keadilan.

Teori-teori Hukum Alam dari zaman Sokrates hingga Francois Geny tetap menegaskan pentingnya keadilan sebagai inti dari hukum. Teori-teori ini menekankan pencarian akan keadilan.¹⁴ Ada beragam teori yang membahas tentang keadilan dan bagaimana menciptakan

¹⁰ Lili Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat Hukum*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1990, hal. 27-28.

¹¹ Muhammad Nursyam, "Penjabaran Filsafat Pancasila dalam Filsafat Hukum Sebagai Landasan Pembinaan Hukum Nasional," *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 1992, hal. 45.

¹² John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1999, hal. 3.

¹³ Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, 2005, hal. 113.

¹⁴ Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum Perspektif Historis*, Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004, hal. 24.

masyarakat yang adil. Teori-teori ini meliputi hak dan kebebasan individu, distribusi kekuasaan, pemerataan pendapatan, dan kemakmuran. Beberapa di antaranya termasuk teori keadilan Aristoteles yang ditemukan dalam karyanya *Nicomachean Ethics*, teori keadilan sosial John Rawls yang dijelaskan dalam bukunya *A Theory of Justice*, dan teori hukum dan keadilan Hans Kelsen yang disajikan dalam bukunya *General Theory of Law and State*.

Dalam konsep Plato mengenai keadilan, ada dua jenis keadilan yang dikenal: keadilan individual dan keadilan dalam negara. Plato berpendapat bahwa untuk memahami keadilan individual dengan benar, kita harus pertama-tama memahami sifat-sifat dasar keadilan dalam negara. Untuk itu, Plato mengatakan: “Mari kita pertama-tama mencari tahu apa itu di dalam kota-kota, kemudian kita akan memeriksanya pada individu tunggal, mencari kesamaan dari yang lebih besar dalam bentuk yang lebih kecil.”¹⁵ Meskipun Plato menyatakan hal ini, bukan berarti bahwa keadilan individual identik dengan keadilan dalam negara. Plato melihat bahwa keadilan muncul ketika bagian-bagian masyarakat saling berpadu dengan harmonis. Keadilan terwujud dalam masyarakat ketika setiap anggota melakukan fungsi mereka dengan baik sesuai kemampuan dan peran mereka yang tepat.

Aristoteles menyajikan pembahasan yang lebih terperinci tentang konsep keadilan. Jika Plato mengedepankan harmoni atau keseimbangan, Aristoteles lebih menitikberatkan pada proporsi atau keseimbangan. Baginya, dalam konteks negara, segala sesuatu harus diarahkan ke arah cita-cita yang mulia, seperti kebaikan, dan pencapaian kebaikan tersebut harus tercermin dalam keadilan dan kebenaran. Aristoteles menekankan bahwa kesamaan hak haruslah diterapkan dengan adil di antara individu yang setara.¹⁶ Ini berarti bahwa dalam satu sisi, keadilan memang mencakup kesetaraan hak, namun pada sisi lain, keadilan juga mengakui ketidaksamaan hak. Teori keadilan Aristoteles didasarkan pada prinsip kesetaraan. Dalam konteks modern, prinsip ini dirumuskan sebagai prinsip bahwa keadilan tercapai ketika kebutuhan yang sama diperlakukan secara sama dan kebutuhan yang berbeda diperlakukan secara berbeda. Secara detail, berikut adalah beberapa teori keadilan dari tokoh-tokoh Barat:

1. Teori Keadilan Adam Smith

Adam Smith berpendapat bahwa keadilan sebenarnya hanya memiliki satu makna, yaitu keadilan komutatif, yang melibatkan kesetaraan, keseimbangan, dan harmoni dalam hubungan antara

¹⁵ The Liang Gie, *Teori-teori Keadilan*, Yogyakarta: Sumber Sukses, 1982, hal. 22.

¹⁶ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Plato*, Jakarta: Rajawali Press, 1991, hal. 82.

individu atau pihak yang berbeda. Baginya, keadilan legal sebenarnya tercakup dalam keadilan komutatif, karena prinsip keadilan legal adalah konsekuensi dari prinsip tersebut, di mana negara harus bertindak netral dan memperlakukan semua pihak secara adil tanpa kecuali.

Adam Smith menolak konsep keadilan distributif sebagai jenis keadilan. Alasannya adalah karena keadilan selalu berkaitan dengan hak-hak individu yang tidak boleh diganggu atau, secara positif, setiap orang harus diperlakukan sesuai dengan haknya. Menurut Adam Smith, ada tiga prinsip utama dalam keadilan komutatif, yaitu:

a. Prinsip *No Harm*

Prinsip *No Harm* menyatakan bahwa tidak boleh ada tindakan yang merugikan orang lain, terutama dalam hal hak dan kepentingan mereka. Prinsip ini menekankan perlunya setiap individu menjauhi tindakan yang dapat menyebabkan kerugian terhadap hak dan kepentingan orang lain, sesuai dengan harapan bahwa hak dan kepentingan mereka juga tidak dirugikan oleh orang lain. Dalam konteks bisnis, prinsip ini menggarisbawahi pentingnya menjaga agar tidak ada pihak yang mengalami kerugian terkait hak dan kepentingannya, baik itu investor, karyawan, distributor, konsumen, maupun masyarakat umum.

b. Prinsip *Non Intervention*

Prinsip non-intervensi menegaskan hak dan kepentingan setiap individu harus dihormati tanpa campur tangan dari pihak lain. Tidak diperkenankan bagi siapapun untuk ikut campur dalam kehidupan atau aktivitas orang lain, karena itu dianggap sebagai pelanggaran terhadap hak individu dan mengakibatkan kerugian, yang akhirnya menciptakan ketidakadilan. Pemerintah seharusnya tidak campur tangan dalam urusan pribadi warga tanpa alasan yang jelas, karena itu dianggap melanggar prinsip keadilan. Dalam konteks ekonomi, campur tangan pemerintah dalam bisnis individu tanpa alasan yang jelas dianggap tidak adil dan merupakan pelanggaran terhadap hak individu, khususnya hak atas kebebasan.

c. Prinsip Pertukaran yang Adil

Prinsip fair trade tercermin dalam mekanisme harga pasar, yang merupakan implementasi dari prinsip No Harm dalam pertukaran dagang antarpihak di pasar. Adam Smith memisahkan harga alamiah dengan harga pasar. Harga alamiah mencerminkan biaya produksi, sementara harga pasar adalah harga yang benar-benar ditawarkan dan dibayar dalam transaksi

pasar. Jika barang dijual dengan harga alamiah, itu dianggap sebagai pertukaran yang adil, menguntungkan baik produsen maupun konsumen. Dalam jangka panjang, mekanisme pasar yang kompetitif akan membawa harga pasar berfluktuasi sekitar harga alamiah, menciptakan keseimbangan di antara produsen dan konsumen. Dalam pasar bebas yang kompetitif, kenaikan harga karena penawaran yang rendah dan permintaan yang tinggi akan menguntungkan produsen, tetapi menyulitkan konsumen. Namun, penawaran berlimpah karena banyaknya produsen baru akan membuat harga turun, menguntungkan konsumen namun merugikan produsen.¹⁷

2. Teori Keadilan Aristoteles

Pemikiran Aristoteles tentang keadilan terdapat dalam karya-karyanya seperti *Nicomachean Ethics*, *Politics*, dan *Rhetoric*. Khususnya dalam *Nicomachean Ethics*, Aristoteles secara khusus membahas tentang keadilan, yang menurutnya merupakan inti dari filsafat hukumnya, karena menurutnya hukum hanya bisa ditegakkan dalam konteks keadilan.¹⁸

Pandangan keadilan Aristoteles pada dasarnya mencakup pemberian hak yang setara namun tidak merata. Aristoteles membedakan antara hak setara dan hak proposional. Hak setara dilihat sebagai hak yang diberikan kepada semua individu sebagai entitas yang sama. Ini berarti bahwa di hadapan hukum, semua orang dianggap sama. Sementara hak proposional memberikan setiap individu hak sesuai dengan kontribusinya dan pencapaiannya.

Lebih lanjut, menurut Aristoteles, konsep keadilan dapat dibagi menjadi dua jenis: keadilan distributif dan keadilan komutatif. Keadilan distributif merupakan bentuk keadilan yang memberikan setiap individu bagian sesuai dengan prestasinya atau kontribusinya. Sementara itu, keadilan komutatif mengimplikasikan pemberian yang sama kepada setiap individu tanpa memperhitungkan perbedaan dalam prestasi mereka, terutama dalam konteks pertukaran barang dan jasa.

Pembagian ini telah menimbulkan banyak kontroversi dan perdebatan. Keadilan distributif menurut Aristoteles berfokus pada distribusi kehormatan, kekayaan, dan barang-barang lain yang dapat diperoleh dalam masyarakat. Meskipun tidak didasarkan pada bukti matematis yang jelas, Aristoteles lebih tertarik pada distribusi

¹⁷ Nui, http://nui-duniamahasiswa.blogspot.com/2012/11/teori-keadilan-adam-smith_9.html, diakses 17 Februari 2024.

¹⁸ L. J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1996, hal. 11-12.

kekayaan dan barang berharga lainnya berdasarkan nilai-nilai yang diakui dalam masyarakat. Distribusi yang adil mungkin berkaitan dengan sejauh mana distribusi tersebut sesuai dengan nilai-nilai kebaikan dan manfaatnya bagi masyarakat secara keseluruhan.¹⁹

Teori keadilan menurut Aristoteles, yang dijelaskan oleh Theo Huijbers, dapat diringkas sebagai berikut:

- a. Keadilan dalam distribusi jabatan dan harta publik berdasarkan pada prinsip kesamaan geometris. Artinya, seseorang harus dihormati sesuai dengan pentingnya jabatannya, dengan prinsip bahwa kepada yang sama penting, harus diberikan perlakuan yang sama, dan kepada yang tidak sama penting, harus diberikan perlakuan yang tidak sama.
 - b. Keadilan dalam transaksi jual-beli diatur berdasarkan kedudukan relatif dari pihak yang terlibat. Namun, konsep ini sekarang dianggap tidak relevan.
 - c. Keadilan sebagai kesetaraan dalam hukuman, baik dalam konteks pribadi maupun publik. Sebagai contoh, jika seseorang melakukan tindak pidana, dia harus dihukum tanpa memandang status sosialnya. Sebagai contoh, jika seorang pejabat melakukan korupsi, dia harus dihukum sesuai dengan hukum, tanpa memperhitungkan jabatannya.
 - d. Keadilan dalam penafsiran hukum menekankan bahwa hakim harus menerapkan hukum secara adil dengan mempertimbangkan konteks situasi konkret. Aristoteles menegaskan bahwa seorang hakim harus memiliki rasa keadilan (*epikeia*) untuk memutuskan apa yang pantas dalam setiap kasus.²⁰
3. Teori Keadilan John Rawls

Beberapa konsep tentang keadilan yang diajukan oleh filsuf Amerika pada akhir abad ke-20, yaitu John Rawls, seperti yang terdapat dalam karyanya *A Theory of Justice*, *Political Liberalism*, dan *The Law of Peoples*, telah memberikan dampak yang signifikan pada perdebatan mengenai nilai-nilai keadilan.²¹

John Rawls, yang dikenal sebagai pendukung perspektif “*liberal-egalitarian of social justice*”, berpendapat bahwa keadilan merupakan kebajikan utama dari kehadiran institusi sosial. Namun, kebajikan tersebut tidak boleh mengabaikan atau mengesampingkan

¹⁹ Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum Perspektif Historis*, ... hal. 24.

²⁰ Hyronimus Rheti, *Filsafat Hukum Edisi Lengkap (Dari Klasik ke Postmodernisme)*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2015, hlm. 241.

²¹ Pan Mohamad Faiz, “Teori Keadilan John Rawls”, dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2009, hal. 139.

rasa keadilan individu yang telah merasakannya, terutama bagi mereka yang berada dalam posisi yang kurang mendapatkan keadilan.²²

John Rawls mengembangkan gagasan tentang prinsip-prinsip keadilan dengan menggunakan konsep-konsep yang ia ciptakan, seperti *original position* dan *veil of ignorance*.²³

Dalam pandangan Rawls, *original position* menggambarkan situasi di mana setiap individu dalam masyarakat dianggap setara dan tidak memiliki perbedaan status atau kedudukan, sehingga mereka dapat membuat kesepakatan yang adil. Konsep ini didasarkan pada pemikiran tentang keseimbangan reflektif yang didorong oleh rasionalitas, kebebasan, dan kesetaraan untuk mengatur struktur dasar masyarakat.

Sementara itu, konsep *veil of ignorance* menyiratkan bahwa setiap individu tidak mengetahui informasi pribadi tentang dirinya sendiri, termasuk posisi sosial dan pandangan politik tertentu. Dengan demikian, masyarakat diarahkan untuk mencapai prinsip persamaan yang adil yang dikenal sebagai "*Justice as fairness*."

Menurut pandangan Rawls tentang "posisi asli", terdapat prinsip-prinsip keadilan utama, termasuk prinsip persamaan, di mana setiap orang memiliki kebebasan yang sama yang bersifat universal dan hak yang kompatibel, serta ketidaksetaraan dalam kebutuhan sosial dan ekonomi. Prinsip pertama menekankan kebebasan yang sama, seperti kebebasan beragama dan berpolitik, sementara prinsip kedua, yang dikenal sebagai prinsip perbedaan, menghadirkan kesempatan yang sama bagi setiap individu.

Lebih lanjut, Rawls menegaskan bahwa program untuk mencapai keadilan harus memperhatikan dua prinsip utama, yaitu memberikan hak dan kesempatan yang sama bagi setiap orang atas kebebasan dasar dan mengatur kembali kesenjangan sosial dan ekonomi untuk keuntungan bersama.²⁴

4. Teori Keadilan Thomas Hobbes

Thomas Hobbes berpendapat bahwa keadilan terjadi ketika suatu tindakan dianggap adil berdasarkan pada perjanjian yang telah disepakati. Dengan demikian, kesepakatan antara dua belah pihak menjadi kunci untuk mencapai keadilan. Konsep perjanjian ini tidak hanya berlaku dalam konteks bisnis atau transaksi sewa-menyewa, tetapi juga mencakup perjanjian yang terjadi dalam proses hukum,

²² Pan Mohamad Faiz, "Teori Keadilan John Rawls", ... hal. 140.

²³ Uzair Fauzan, dkk, *Teori Keadilan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 90.

²⁴ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, diterjemahkan oleh Rasisul Muttaqien, Bandung, Nusa Media, 2011, hal. 7.

seperti kesepakatan putusan antara hakim dan terdakwa, serta pembuatan undang-undang yang mengutamakan kepentingan dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan.²⁵

5. Teori Keadilan Roscoe Pound

Roscoe Pound mengartikan keadilan sebagai hasil konkret yang dapat diberikan kepada masyarakat. Baginya, hasil tersebut harus memenuhi kebutuhan manusia sebanyak mungkin dengan pengorbanan sekecil mungkin. Pound menyatakan bahwa dia mendukung perluasan pengakuan dan pemenuhan kebutuhan, tuntutan, atau keinginan manusia melalui kontrol sosial. Dia juga menekankan pentingnya jaminan terhadap kepentingan sosial yang lebih luas dan efektif serta upaya untuk mengurangi pemborosan dan mencegah konflik dalam penggunaan sumber daya. Pound menggambarkan ini sebagai peningkatan efektivitas rekayasa sosial.²⁶

6. Teori Keadilan Hans Kelsen

Hans Kelsen berpendapat bahwa keadilan merupakan suatu sistem sosial tertentu yang menciptakan lingkungan yang mendukung perkembangan pencarian kebenaran. Baginya, keadilan mencakup kebebasan, perdamaian, demokrasi, dan toleransi.²⁷

Hans Kelsen mengemukakan dua konsep tambahan tentang keadilan. *Pertama*, tentang hubungan antara keadilan dan perdamaian, di mana keadilan awalnya berakar dari aspirasi non-rasional tetapi kemudian dirasionalkan melalui pengetahuan yang menimbulkan konflik kepentingan. Penyelesaian konflik ini mungkin melibatkan pengorbanan satu kepentingan demi kepentingan lain atau mencapai kompromi untuk menciptakan perdamaian di antara semua kepentingan yang terlibat.²⁸

Kedua, konsep tentang hubungan antara keadilan dan legalitas. Kelsen berpendapat bahwa dalam membangun suatu tatanan sosial yang kuat, keadilan seharusnya merujuk pada legalitas. Suatu peraturan umum dianggap "adil" jika diterapkan secara konsisten, sementara peraturan tersebut dianggap "tidak adil"

²⁵ Muhammad Syukri Albani Nasution, *Hukum dalam Pendekatan Filsafat*, Jakarta: Kencana, 2017, hal. 217-218.

²⁶ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2014, hal. 174.

²⁷ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, ... hal. 174.

²⁸ Kahar Masyhur, *Membina Moral dan Akhlak*, Jakarta: Kalam Mulia, 1985, hal.

jika diterapkan secara selektif, hanya pada kasus tertentu tanpa konsistensi pada kasus serupa yang lain.²⁹

Istilah keadilan dan legalitas ini juga tercermin dalam hukum nasional Indonesia, di mana peraturan hukum nasional dianggap sebagai landasan bagi peraturan hukum lainnya sesuai dengan hierarki dan kekuatannya. Selain itu, peraturan hukum tersebut dianggap mengikat terhadap materi yang tercakup di dalamnya.³⁰

Kesimpulan umum dari teori keadilan para tokoh barat adalah bahwa keadilan melibatkan penyelesaian konflik, pemenuhan kebutuhan manusia, perjanjian atau kesepakatan yang adil, dan pengaturan struktur masyarakat yang mengedepankan kesetaraan, kebebasan, dan kesejahteraan sosial.

C. Keadilan Perspektif Islam

Prinsip keadilan mencakup prinsip imbalan yang setimpal, keseimbangan, dan keadilan yang benar-benar sepadan bagi setiap individu. Di balik setiap peristiwa, terdapat tujuan yang lebih besar yang berkembang dari landasan spiritual, menuju pada pemahaman dan pengabdian kepada Tuhan. Keadilan yang holistik tersedia bagi semua individu. Namun, hukum, konstitusi, pengadilan, dan sistem keadilan buatan manusia tidak mampu menyediakan bentuk keadilan semacam itu.³¹

Dalam ajaran Islam, prinsip keadilan dianggap sebagai salah satu pilar yang fundamental. Allah sendiri dicirikan sebagai Maha Adil (*al-`Adlu*), dan hal ini diharapkan menjadi contoh bagi setiap individu yang mengabdikan kepada-Nya. Bagi mayoritas manusia, pencapaian keadilan sosial dianggap sebagai suatu tujuan yang mulia. Bahkan, sering kali tujuan utama pendirian suatu negara adalah untuk menegakkan keadilan dengan jelas disebutkan dalam prinsip-prinsipnya. Dalam Islam, terdapat banyak perintah yang menekankan pentingnya menegakkan keadilan,³² karena agama ini menghendaki agar setiap individu dapat menikmati hak-haknya sebagai manusia. Ini mencakup jaminan untuk kebutuhan dasar, seperti keamanan dalam agama, keselamatan pribadi (baik jasmani maupun rohani), keamanan pikiran, keamanan harta benda, dan

²⁹ Kahar Masyhur, *Membina Moral dan Akhlak*, ... hal. 71.

³⁰ Suhrawardi K. Lubis, *Etika Profesi Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2000, hal. 50.

³¹ Saiyad Fareed Ahmad, *Lima Tantangan Abadi Terhadap Agama dan Jawaban Islam Terhadapnya*, diterjemahkan dari *God, Islam, Ethics, and the Skeptic Mind: A Study on Faith, Religios Diversity, Ethics, and The Problem of Evil*, Bandung: Mizan Pustaka, 2008, hal. 151.

³² Lihat dalam Al-Qur'an, QS. al-Nisâ/4:58, QS. al-Mâidah/5:8, QS. al-A' râf/8:96, QS. Yûnus/10:13, QS. al-Nahl/16:90, QS. al-Isrâ/17:16, QS. al-Naml/27:52, QS. al-Hadîd/57:25.

keamanan keturunan. Keadilan (*al-`Adlu*) dianggap sebagai instrumen kunci dalam masyarakat untuk memastikan pemenuhan hak-hak tersebut.³³

Keadilan memiliki definisi yang luas dan juga memiliki konotasi yang spesifik, mencakup konsep keadilan dalam transaksi sehari-hari, sistem hukum, pengaturan keuangan, dan perlindungan hak asasi manusia.³⁴ Keadilan dalam Islam mencakup berbagai aspek kehidupan, terutama dalam bidang hukum dan sistem hukumnya. Prinsip keadilan ini, yang merupakan prinsip kedua setelah tauhid, mencakup keadilan dalam berbagai hubungan, termasuk hubungan individu dengan dirinya sendiri, hubungan individu dengan sesama manusia dan masyarakatnya, hubungan individu dengan pengadilan dan pihak yang berperkara, serta hubungan dengan pihak lain yang terlibat.³⁵

Pemahaman tentang keadilan dalam Islam juga memiliki dimensi universal yang luas, mencakup semua aspek kehidupan. Manusia diinstruksikan untuk bersikap adil tidak hanya dalam interaksi sosial, tetapi juga dalam hubungan dengan Sang Pencipta, dengan diri sendiri, dan dengan makhluk lainnya. Kegagalan dalam memperlihatkan keadilan pada salah satu aspek kehidupan dapat membuka pintu bagi ketidakadilan pada aspek lainnya. Ketidakadilan dalam hubungan dengan Pencipta, misalnya, dapat menjadi akar dari segala bencana dalam kehidupan manusia.³⁶

Kehidupan manusia terdiri dari tiga kebutuhan utama yang tak terpisahkan: kebutuhan materi, spiritual, dan intelektual. Semua kebutuhan tersebut harus terpenuhi seimbang sesuai dengan kadar yang telah ditentukan. Mengutamakan kebutuhan fisik tanpa memperhatikan kebutuhan spiritual dapat menghasilkan individu yang kuat tetapi liar, seperti kuda liar yang tidak terkendali. Sebaliknya, mengabaikan kebutuhan material demi kesalehan spiritual juga dapat menghasilkan individu yang saleh namun lemah. Begitu pula, kekuatan intelektual yang berdiri sendiri bisa menghasilkan kecerdikan yang hanya berbahaya bagi diri sendiri dan orang lain di sekitarnya.³⁷ Keadilan adalah memperlakukan orang sesuai dengan standar di mana, jika posisimu

³³ Didin Hafidhuddin, *Agar Layar Tetap Berkembang: Upaya Menyelamatkan Umat*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, hal. 249.

³⁴ Muhammad Dhiaduddin Rais, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 268.

³⁵ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Tasikmalaya: Lathifah Press, 2009, hal. 72.

³⁶ M. Syamsi Ali, *Dai Muda di New York City*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007, hal. 272.

³⁷ M. Syamsi Ali, *Dai Muda di New York City*, ... hal. 274.

adalah sebagai warga biasa dan orang lain adalah pemimpin, kamu akan berharap untuk diperlakukan dengan cara yang sama.³⁸

Keadilan dalam Islam meliputi dimensi ekonomi, sosial, dan politik secara menyeluruh. Prinsip-prinsip keadilan dalam ajaran Islam menekankan pentingnya kasih sayang, kerjasama, dan rasa tanggung jawab, bukan bertumpu pada pertentangan antarkelas dalam struktur sosial. Manusia seringkali cenderung egois karena dipengaruhi oleh hawa nafsu, yang menghalangi mereka untuk bertindak adil terhadap sesama. Oleh karena itu, upaya untuk mewujudkan keadilan sosial dalam Islam tidak hanya melalui pembentukan undang-undang dan peraturan semata, tetapi juga melalui proses disiplin diri untuk menundukkan hawa nafsu.³⁹

Perintah untuk bertindak adil berlaku bagi semua individu tanpa pandang bulu dalam Islam. Kewajiban untuk menjunjung tinggi keadilan harus dijalankan di dalam lingkungan keluarga dan masyarakat Muslim, bahkan terhadap individu yang tidak beragama Islam.⁴⁰ Prinsip-prinsip yang mendasari penegakan keadilan dalam Islam adalah sebagai berikut:

1. Kebebasan jiwa yang mutlak: Islam menjamin kebebasan jiwa dengan memberikan kebebasan yang lengkap, tidak hanya dalam aspek makna spiritual tetapi juga dalam aspek ekonomi. Kebebasan tersebut ditujukan untuk meliputi seluruh aspek kehidupan. Islam membebaskan jiwa dari segala bentuk perbudakan, baik itu berupa pengabdian kepada individu atau ketakutan terhadap kehidupan, rejeki, dan status sosial. Orang yang dihormati dalam Islam adalah mereka yang bertakwa, yaitu mereka yang memiliki iman yang kuat dan melakukan amal baik.
2. Prinsip persamaan kemanusiaan yang sempurna: Dalam Islam, tidak ada perbedaan yang diakui antara individu yang berasal dari kelompok bangsawan dengan individu biasa. Islam datang untuk menegaskan kesatuan manusia dalam segala aspek, baik itu asal usul, tempat tinggal, hak, dan kewajiban mereka di hadapan hukum dan di hadapan Allah.⁴¹

Secara mendasar, semua aspek kehidupan harus diwarnai oleh prinsip keadilan, yang meliputi keadilan terhadap diri sendiri dan

³⁸ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan dari *The History of Islamic Political Thought: From The Prophet to the Present*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 208.

³⁹ Ahmad Shukri Mohd, *et.al.*, *Dimensi dan Isu Pembangunan*, Malaysia: Univesiti Teknologi Malaysia, 2003, hal. 116.

⁴⁰ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, ... hal. 73.

⁴¹ Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 34.

anggota keluarga, keadilan dalam sistem hukum dan peradilan, keadilan dalam ranah ekonomi, bahkan keadilan dalam memperlakukan lawan atau musuh. Hukum-hukum yang diterapkan dalam masyarakat haruslah mencerminkan dan mengartikan nilai-nilai serta prinsip-prinsip keadilan tersebut.⁴²

Keadilan merupakan prinsip yang sangat penting dan menduduki posisi yang tinggi dalam ajaran Islam.⁴³ Istilah “adil” digunakan dalam berbagai konteks, termasuk menciptakan keseimbangan, mengamalkan persamaan dan non-diskriminasi, memberikan hak-hak yang sesuai kepada individu yang berhak, serta memberikan konsekuensi sesuai dengan tingkat dan layaknya. Konsep keadilan ilahi mengandung makna bahwa setiap entitas memperoleh bentuk dan kesempurnaan yang seharusnya sesuai dengan kapasitas dan potensinya.⁴⁴ Keadilan dalam Islam dikategorikan ke dalam tiga jenis, yakni keadilan dalam konteks hukum (*al-`adâlah al-qanûniyyah*), keadilan sosial (*al-`adâlah al-ijtimâ`iyyah*), dan keadilan antarnegara (*al-`adâlah al-dauiyyah*).⁴⁵

Keadilan dalam Islam ditegakkan berdasarkan standar keadilan yang telah ditetapkan oleh Allah. Manusia tidak memiliki kemampuan untuk sepenuhnya memahami konsep keadilan dengan benar. Oleh karena itu, dalam Islam, iman dan keyakinan terhadap keadilan yang ditetapkan oleh Allah menjadi landasan utama.⁴⁶ Dalam berbagai konteks, keadilan dalam Islam diatur sesuai dengan prinsip-prinsip hukum ilahi atau kehendak Allah yang diinterpretasikan oleh para ulama sebagai panduan dalam kehidupan berkomunitas.⁴⁷ Keadilan dipandang sebagai aspirasi kolektif yang mempromosikan hubungan yang harmonis di antara berbagai entitas sosial. Setiap individu diminta untuk menjalankan tugasnya sesuai dengan peran dan kodratnya dalam tatanan sosial.⁴⁸

Berikut adalah uraian mengenai keadilan distributif, keadilan retributif, dan keadilan sosial:

⁴² Didin Hafidhuddin, *Dakwah Aktual*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998, hal. 214.

⁴³ Pradana Boy ZTF, *Fikih Jalan Tengah: Dialektika Hukum Islam dan Masalah-masalah Masyarakat Modern*, Jakarta: Hamdalah, 2008, hal. 49.

⁴⁴ Murtadha Muthahhari, *Keadilan Tuhan: Asas Pandangan Dunia Islam*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2009, hal. 65.

⁴⁵ Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hal. 25-27.

⁴⁶ Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Implementasinya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hal. 46.

⁴⁷ Andrea Ata Ujan, *Filsafat Hukum: Membangun Hukum, Membela Keadilan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009, hal. 42.

⁴⁸ Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum: Sejarah, Aliran dan Pemaknaan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2009, hal. 47.

1. Keadilan Distributif

Keadilan distributif⁴⁹ mengacu pada pemberian barang atau sumber daya kepada individu sesuai dengan prinsip yang adil. Prinsip keadilan ini ditentukan oleh posisi sosial individu, yang sebagian dipengaruhi oleh status yang diberikan oleh keadaan sejarah dan masyarakat, dan sebagian lainnya diperoleh melalui usaha individu dalam meningkatkan status dan potensinya.⁵⁰

Dua prinsip utama dalam keadilan distributif adalah prinsip formal dan prinsip material. Prinsip formal, seperti yang diungkapkan oleh Aristoteles, menyatakan bahwa setiap individu yang sama seharusnya diperlakukan secara sama, sementara individu yang berbeda dapat diperlakukan secara berbeda.⁵¹ Aristoteles menafsirkan konsep keadilan dengan memperhitungkan kepemilikan benda tertentu. Menurut pandangannya, keadilan ideal tercapai ketika setiap anggota masyarakat mendapatkan porsi yang sama dari sumber daya alam, karena setiap individu dianggap setara dan memiliki hak yang sama terhadap kepemilikan barang.⁵²

Keadilan distributif telah ada sejak zaman klasik, dan menjadi semakin penting di era modern. Salah satu tantangan utamanya adalah bagaimana menyebarkan manfaat dan beban secara adil, sehingga tidak ada yang mendapat terlalu banyak atau terlalu sedikit.⁵³ Keadilan distributif bertujuan untuk menghentikan akumulasi kekayaan yang tidak merata dan memastikan sirkulasi kekayaan yang sehat di masyarakat, sehingga tidak ada kelompok

⁴⁹ Keadilan distributif adalah bentuk keadilan yang diterapkan proporsional di dalam domain hukum publik secara keseluruhan. Jenis keadilan ini ditentukan oleh pembuat undang-undang dan mencakup distribusi berbagai layanan, hak, dan kebaikan kepada anggota masyarakat sesuai dengan prinsip proporsionalitas. Lihat Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum: Sejarah, Aliran dan Pemaknaan*, ... hal. 47. Distribusi ini mencakup alokasi barang, pelayanan, dan kesejahteraan secara adil. Keadilan distributif melibatkan aspek-aspek seperti pembagian jabatan dan pengenaan pajak, yang harus dilakukan berdasarkan prinsip kesetaraan geometris. Lihat Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 2011, hal. 43.

⁵⁰ Anwar Harjono, *Indonesia Kita: Pemikiran Berwawasan Iman-Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hal. 24.

⁵¹ Artinya adalah bahwa situasi yang serupa harus diperlakukan secara konsisten, sementara situasi yang berbeda dapat diperlakukan secara berbeda. Prinsip ini menegaskan penolakan terhadap diskriminasi. Lihat Kees Bertens, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hal. 94.

⁵² Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum: Sejarah, Aliran dan Pemaknaan*, ... hal. 48.

⁵³ Antonius Atoshoki Gea, *Relasi Dengan Sesama: Character Building II*, Jakarta: Elek Media Komputindi, 2002, hal. 324.

yang menguasai sepenuhnya.⁵⁴ Masalah kemiskinan dan kelaparan tidak hanya disebabkan oleh kemalasan individu, tetapi juga oleh struktur ekonomi dan sosial yang tidak merata, yang memperbesar kesenjangan. Oleh karena itu, Islam menentang keras akumulasi kekayaan di tangan sekelompok kecil orang kaya.⁵⁵

Prinsip-prinsip material keadilan distributif melengkapi prinsip-prinsip formalnya. Prinsip-prinsip material mengacu pada faktor-faktor yang relevan yang dapat menjadi dasar bagi pembagian yang adil dari kebutuhan yang diinginkan oleh beragam individu. Sementara prinsip formal hanya memiliki satu aturan, prinsip-prinsip material memiliki beberapa aturan yang berbeda. Keadilan distributif tercapai ketika:

- a. Setiap orang menerima bagian yang sama. Pembagian yang adil dilakukan dengan membagi secara merata kepada semua pihak yang berkepentingan sehingga setiap orang mendapatkan bagian yang sama. Misalnya, dalam lingkungan keluarga, makanan atau kue dibagikan secara adil jika setiap anggota keluarga mendapat bagian yang sama.
 - b. Setiap orang memperoleh sesuai dengan kebutuhannya. Prinsip ini menekankan pentingnya keadilan yang sesuai dengan kebutuhan masing-masing individu. Sebagai contoh, dalam keluarga, keadilan tercapai ketika masing-masing anggota mendapatkan makanan sesuai dengan kebutuhan mereka masing-masing, bukan dengan porsi yang sama.
 - c. Setiap orang memperoleh sesuai dengan haknya. Penting untuk memastikan bahwa hak-hak individu dipenuhi sesuai dengan ketentuan yang telah disepakati. Sebagai contoh, seorang karyawan dianggap diperlakukan secara adil jika hak-haknya terpenuhi sesuai dengan kontrak kerja yang telah disepakati.
 - d. Setiap orang menerima berdasarkan usaha individualnya.
 - e. Setiap orang memperoleh sesuai dengan kontribusinya kepada masyarakat.
 - f. Setiap orang mendapatkan imbalan yang sesuai dengan jasanya.
- Perlu memperhatikan dengan teliti kondisi sosial yang ada agar prinsip keadilan distributif yang dipilih dapat secara efektif mengatasi masalah kesenjangan yang terjadi. Begitu pula,

⁵⁴ Anwar Abbas, *Bung Hatta dan Ekonomi Islam*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010, hal. 172.

⁵⁵ Didin Hafidhuddin, *Agar Layar Tetap Berkembang: Upaya Menyelamatkan Umat, ...* hal. 265.

perumusan tujuan yang tepat diperlukan agar lebih relevan dan sesuai dengan sasaran yang ingin dicapai.⁵⁶

2. Keadilan Retributif

Keadilan retributif terjadi ketika seseorang menurunkan status dan hak-haknya sebagai konsekuensi dari tidak memenuhi kewajiban atau melakukan pelanggaran terhadap norma-norma sosial dan alam yang mendasarinya. Hukuman dalam konteks ini merupakan tujuan yang diberlakukan oleh keadilan retributif, bukan sekadar implikasi negatif dari keadilan distributif.⁵⁷ Prinsip keadilan retributif bukanlah masalah yang bersifat pribadi, tetapi menjadi kewenangan otoritas hukum, yang bertindak sebagai wakil dari masyarakat.⁵⁸

Keadilan retributif dianggap efektif tergantung pada bagaimana masyarakat menganggapnya sebagai bentuk imbalan yang sesuai. Jika sebaliknya terjadi, mungkin timbul argumen tentang penegakan hukum sendiri, yaitu ancaman bahwa jika keadilan retributif tidak ditegakkan oleh pemerintah, masyarakat mungkin akan mencari keadilan dengan cara mereka sendiri.⁵⁹

Fungsi dari keadilan retributif adalah memberikan balasan atas pelanggaran hukum. Tujuannya adalah untuk memenuhi kebutuhan akan keadilan, mengembalikan keseimbangan yang terganggu, dan secara luas, memenuhi standar moral.⁶⁰ Prinsip utama dari keadilan retributif adalah untuk menjaga dan melindungi hak-hak individu.⁶¹ Oleh karena itu, pemberian hukuman dianggap sebagai tindakan yang adil.⁶²

3. Keadilan Sosial

Pada dasarnya, keadilan sosial adalah masalah hukum, karena pencapaian keadilan sosial sangat tergantung pada produk hukum

⁵⁶ Faturochman, *Keadilan Perspektif Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 9.

⁵⁷ Keadilan retributif bisa dijelaskan sebagai pemberian imbalan atau hukuman yang sebanding dengan tindakan yang dilakukan. Lihat Ayub Ranoh, *Kepemimpinan Kharismatis: Tinjauan Teologis-Etis Atas Kepemimpinan Sukarno*, Jakarta: Gunung Mulia, 2006, hal. 192.

⁵⁸ Shindunata, *Kambing Hitam: Teori Rene Girard*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007, hal. 111.

⁵⁹ Todung Mulya Lubis dan Alexander Lay, *Kontroversi Hukuman Mati: Perbedaan Pendapat Hakim Konstitusi*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009, hal. 127-128.

⁶⁰ E. Sumaryono, *Etika dan Hukum: Relevansi Teori Hukum Kodrat Thomas Aquinas*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hal. 86.

⁶¹ Andrea Ata Ujan, *Filsafat Hukum: Membangun Hukum, Membela Keadilan, ...* hal. 112.

⁶² E. Sumaryono, *Etika Profesi Hukum, Norma-Norma Bagi Penegak Hukum*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2012, hal. 124

dan kebijakan pemerintah yang memperhatikan dan mendukung kepentingan serta kebutuhan rakyat sebagai instrumen utama dalam mewujudkan keadilan sosial.⁶³

Konsep keadilan sosial hanya berfokus pada aspek tertentu, sedangkan keadilan secara keseluruhan melibatkan berbagai hal. *Pertama*, keadilan melibatkan pemenuhan hak-hak individu, yang merupakan inti dari keadilan itu sendiri. *Kedua*, keadilan terkait dengan prosedur; jika prosedur diikuti, maka hasilnya dianggap adil, sedangkan melanggar prosedur dianggap tidak adil. *Ketiga*, melibatkan pemberian penghargaan kepada yang baik dan hukuman kepada yang jahat. *Keempat*, menyangkut sikap sosial dan non-sosial. *Kelima*, menekankan pemberdayaan kelompok yang lemah, tertindas, dan terpinggirkan, yang harus diwujudkan dalam upaya keadilan sosial. *Keenam*, memperhatikan pembagian pendapatan atau kesejahteraan secara merata. Keadilan sosial fokus pada pemberdayaan kelompok yang lemah, tertindas, dan terpinggirkan, serta pembagian kesejahteraan secara adil.⁶⁴ Ini adalah refleksi dari keadilan Islam yang adil dan inklusif, yang membutuhkan kekukuhan dalam iman, kepatuhan terhadap hukum, penghargaan terhadap aparat hukum, dan pemahaman bahwa penegakan hukum memiliki dampak besar terhadap iman.⁶⁵

Salah satu prinsip fundamental dalam kehidupan berkelompok adalah keadilan, sementara sikap memberi lebih dari yang seharusnya (misalnya, memperlakukan baik mereka yang bersalah) dapat mengganggu keseimbangan dalam dinamika sosial. Pentingnya menegakkan keadilan, bahkan dengan langkah-langkah yang tegas, ditekankan. Al-Qur'an mengaitkan kata "timbangan" yang merujuk pada alat pengukur yang adil dengan kata "besi" yang digunakan sebagai senjata, menunjukkan bahwa senjata bisa menjadi alat untuk menegakkan keadilan.⁶⁶

Keadilan sosial merupakan tujuan yang bisa mendekati, namun tidak pernah sepenuhnya tercapai secara sempurna. Meskipun dalam satu masyarakat keadilan sosial bisa lebih baik terwujud daripada yang lain, praktis tidak ada masyarakat di mana

⁶³ Frans H. Winarta, *Suara Rakyat Hukum Tertinggi*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009, hal. 9.

⁶⁴ Azyumardi Azra, *Berderma Untuk Semua: Wacana dan Praktik Filantropi Islam*, Jakarta: Mizan, 2003, hal. Xxxiv.

⁶⁵ Yusuf Burhanudin, *Saat Tuhan Menyapa Hatimu*, Bandung: Mizania, 2007, hal. 240.

⁶⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2007, hal.347.

tidak ada masalah terkait keadilan sosial.⁶⁷ Keadilan sosial dipengaruhi oleh struktur kekuasaan dalam masyarakat, termasuk dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan ideologi. Membangun keadilan sosial berarti menciptakan struktur-struktur yang mendukung tercapainya keadilan. Tantangan keadilan sosial terletak pada bagaimana mengubah struktur kekuasaan yang cenderung menciptakan ketidakadilan. Ini berarti bahwa kelompok-kelompok miskin dalam masyarakat dipastikan akan ada oleh struktur kekuasaan yang ada dan dibentuk oleh pihak yang mengendalikannya.⁶⁸

Keadilan sosial berkaitan dengan aspek struktural. Keadilan dalam konteks sosial sering disebut sebagai keadilan sosial atau keadilan makro. Keadilan sosial adalah jenis keadilan yang tidak hanya bergantung pada niat baik atau perilaku adil individu, meskipun hal itu tetap penting. Implementasi keadilan sosial sangat tergantung pada seberapa adilnya struktur sosial yang ada dalam suatu masyarakat. Tanpa adanya struktur sosial yang adil, konsep keadilan sosial hanya akan menjadi ide yang kosong dan tidak dapat diwujudkan. Oleh karena itu, upaya untuk mewujudkan keadilan sosial sebenarnya berarti melakukan perbaikan terhadap struktur sosial yang tidak seimbang dan tidak adil.⁶⁹

Keadilan sosial adalah bentuk keadilan yang sesuai dengan norma-norma dan nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat, termasuk norma-norma yang terdapat dalam Undang-Undang. Masyarakat cenderung menerima keadilan sosial karena hal itu menjadi kebiasaan atau karena faktor-faktor lain seperti *inersia* atau alasan lainnya. Berbeda dengan konsep keadilan yang bersifat idealistik atau ilahi, keadilan sosial, yang sering mencakup keadilan distributif, lebih bersumber dari karakter masyarakat, dipengaruhi oleh pengalaman dan kebiasaan manusia lebih dari alasan rasional atau alamiah.⁷⁰

Al-Qur'an memerintahkan kewajiban zakat sebagai sarana untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat yang kurang mampu secara ekonomi. Ketika Nabi Muhammad hijrah ke Madinah, beliau

⁶⁷ Kees Bertens, *Pengantar Etika Bisnis*, ... hal. 94.

⁶⁸ M. Nasruddin Anshoriy Ch., *Dekonstruksi Kekuasaan: Konsolidasi Semangat Kebangsaan*, Yogyakarta: LKiS, 2008, hal. 109.

⁶⁹ Chaider S. Bamualim dan Irfan Abubakar, *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Syahid, 2005, hal.8.

⁷⁰ Hanif, N., *Islamic Concept of Crime and Justice*, New Delhi: Sarup & Son, 1999, hal. 1.

menginisiasi sistem persaudaraan di mana penduduk lokal berbagi dengan para pendatang, memberikan mereka tempat tinggal, kekayaan, dan bantuan lainnya.⁷¹ Islam menempatkan penekanan yang besar pada keadilan sosial dan ekonomi, memandang kehidupan, alam semesta, dan manusia sebagai satu kesatuan yang harmonis.⁷² Allah, dengan pengetahuan-Nya yang Maha Luas tentang kondisi sosial dan ekonomi manusia, menciptakan kerangka Islam yang mendorong kehidupan yang damai dan seimbang, di mana keadilan dan kesetaraan dijunjung tinggi. Prinsip keadilan ilahi tercermin dalam wahyu dan ajaran Nabi Muhammad yang diterima umat Islam. Wahyu yang tercantum dalam Al-Qur'an dan ajaran Nabi, yang disebut sunnah, merupakan sumber utama hukum Islam dan prinsip keadilan.⁷³ Ibnu Taimiyah, seorang ulama Islam, menjelaskan konsep keadilan dengan mendalam sebagai berikut:

فَإِنَّ النَّاسَ لَمْ يَتَنَازَعُوا فِي أَنْ عَاقِبَةُ الظُّلْمِ وَحَيْمَةٌ وَعَاقِبَةُ الْعَدْلِ كَرِيمَةٌ وَلِهَذَا يُرْوَى: ﴿اللَّهُ يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الْعَادِلَةَ وَإِنْ كَانَتْ كَافِرَةً وَلَا يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الظَّالِمَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً﴾⁷⁴

Bahwa manusia tidak berselisih tentang bahwa akibat dari kezaliman adalah berat dan akibat dari keadilan adalah mulia. Oleh karena itu, disebutkan bahwa "Allah menolong negara yang adil, meskipun kafir, dan tidak menolong negara yang zalim, meskipun mukmin."

Keadilan yang dimaksud di sini adalah keadilan yang sesuai dengan ajaran syariat Islam, yaitu keadilan yang berkelanjutan. Konsep adil mencakup semua aspek yang dijelaskan dalam Islam, seperti yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah, baik dalam hukum-hukum muamalah yang melibatkan sanksi maupun hukum-hukum lainnya. Secara umum, Al-Qur'an dan hadis melarang segala bentuk perilaku zalim dan mendorong pelaksanaan keadilan, seperti misalnya mencuri harta yang tidak halal.⁷⁵

Segala bentuk kekuasaan dalam Islam dimaksudkan untuk mendorong amar ma'ruf nahi munkar, baik itu kekuasaan yang besar seperti dalam pengelolaan pemerintahan, maupun yang lebih spesifik seperti kepolisian, peradilan, keuangan, wilayah hisbah, dan sebagainya.

⁷¹ Nimat Hafez Barazangi, *et.al.*, *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, Florida: University Press of Florida, 1996, hal. 16.

⁷² Sayed Khatib, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Teory of Jahiliyyah*, New York: Routledge, 2006, hal. 106.

⁷³ Hanif, N., *Islamic Concept of Crime and Justice*, ... hal. pendahuluan.

⁷⁴ Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwa'*, jilid 28, Madinah: Mujamma' Malik Fahd, hal. 63-64.

⁷⁵ Ibnu Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Ma'arif li al-Thibaah wa al-Nasyr, t.th., hal. 15 dan 156.

Di antara pemegang kekuasaan tersebut, ada yang berperan sebagai saksi kepercayaan yang harus bersikap jujur, seperti saksi di hadapan hakim, atau petugas administrasi yang bertanggung jawab atas pencatatan pemasukan dan pengeluaran, dan sebagainya. Selain itu, ada juga yang memiliki posisi sebagai otoritas yang dihormati dan dipatuhi, seperti kepala pemerintahan, hakim, dan muhtasib (pengawas wilayah hisbah). Mereka diharapkan untuk bertindak secara adil dan jujur dalam semua tindakan dan perkataan mereka, dengan tujuan untuk memperbaiki segala keadaan. Keadilan, kebenaran, dan kejujuran harus senantiasa bersinergi dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain.⁷⁶

Allah akan memberikan dukungan kepada negara yang menerapkan keadilan, meskipun mereka tidak beriman, sementara negara yang tidak menerapkan keadilan tidak akan mendapatkan dukungan dari-Nya, meskipun mereka beragama Islam. Hal ini menunjukkan bahwa keberlangsungan dunia akan terjamin dengan adanya keadilan, bahkan jika dilakukan oleh orang-orang yang tidak beriman, namun dunia tidak akan bertahan dengan ketidakadilan, bahkan jika dilakukan oleh mereka yang beragama Islam.⁷⁷

Keadilan merupakan hasil yang mendasar dari keyakinan kepada Allah. Segala sesuatu yang bermoral dan benar adalah bagian dari keadilan, sementara segala yang tidak adil dan menindas adalah bagian dari ketidakadilan. Oleh karena itu, menjalankan prinsip keadilan terhadap siapa pun dan apa pun menjadi suatu kewajiban yang tak terelakkan. Tidak ada ruang bagi perlakuan tidak adil terhadap siapa pun atau apa pun.⁷⁸ Salah satu ajaran yang ditegaskan dalam Al-Qur'an adalah pentingnya menegakkan keadilan dengan memanfaatkan kekuasaan yang dimiliki. Oleh karena itu, penyampaian ajaran agama seringkali diwujudkan melalui mushaf dan penerapan kekuasaan.⁷⁹ Tidak diragukan lagi bahwa Allah sendiri menuntut keadilan dan merupakan sumber dari segala keadilan.⁸⁰

Dalam teologi Mu`tazilah, konsep keadilan memiliki dua aspek. *Pertama*, keadilan merujuk pada tindakan, yang berarti bahwa setiap tindakan baik yang dilakukan seseorang akan memberikan manfaat bagi orang lain. Dengan demikian, setiap tindakan yang dilakukan oleh Allah

⁷⁶ Ali Abdul Halim Mahmud, *Karakteristik Umat Terbaik: Telaah Manhaj, Akidah dan Harakah*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hal. 256.

⁷⁷ Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi: Sebuah Tinjauan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 146.

⁷⁸ Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi: Sebuah Tinjauan Islam*, ... hal. 57.

⁷⁹ Ibnu Taimiyah, *al-Siyāsah al-Syarī'ah fī Ishāh al-Rāyi wa al-Ra'iyah*, Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1979, hal. 26.

⁸⁰ Murtadha Muthahhari, *Keadilan Tuhan: Asas Pandangan Dunia Islam*, ... hal. 65.

dalam menciptakan alam ini dianggap adil karena bertujuan memberikan kebaikan untuk dimanfaatkan oleh makhluk lain. *Kedua*, keadilan merujuk pada pelaku tindakan, yang berarti bahwa Allah tidak pernah melakukan tindakan yang buruk atau jahat.⁸¹

Mu`tazilah cenderung melihat tindakan Allah dari perspektif kepentingan dan kesejahteraan manusia. Mereka menyatakan bahwa masalah keadilan erat kaitannya dengan pemberian hak. Keadilan diinterpretasikan sebagai memberikan kepada setiap individu apa yang menjadi haknya. Ketika dikatakan bahwa Tuhan adil, itu berarti bahwa semua tindakan-Nya adalah baik. Allah tidak mungkin melakukan kejahatan dan tidak akan mengabaikan kewajiban-Nya terhadap manusia. Selain itu, keadilan juga berarti bertindak sesuai dengan kebenaran dan kepentingan manusia, serta memberikan ganjaran atau hukuman yang setara dengan perbuatan manusia.⁸²

Masalah keadilan dipandang dari perspektif manusia dan berkaitan dengan hak dan kewajiban Tuhan. Ketika keadilan dikaitkan dengan hak, itu menunjukkan bahwa Tuhan adalah Yang Maha Baik, Dia tidak lupa akan apa yang seharusnya dilakukan-Nya terhadap manusia. Oleh karena itu, Tuhan tidak bertindak zalim dalam memberikan hukuman, Dia tidak membebani manusia melebihi batas kemampuannya, dan Dia memberikan imbalan kepada orang yang taat kepada-Nya, serta memberikan hukuman kepada orang yang menentang perintah-Nya.⁸³

Bagi Ahlusunnah, yang cenderung melihat segala hal dari perspektif kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan diartikan sebagai menempatkan segala sesuatu pada tempat yang seharusnya, yakni memiliki kekuasaan absolut atas harta yang dimilikinya dan menggunakannya sesuai dengan kehendak dan pengetahuan sang pemilik. Keadilan mencerminkan bahwa Tuhan memiliki kekuasaan yang tak terbatas atas ciptaan-Nya dan dapat bertindak sesuai kehendak-Nya dalam kerajaan-Nya. Ketidakadilan, di sisi lain, berarti menggunakan kekuasaan mutlak atas hak milik orang lain. Keadilan Tuhan, khususnya, merujuk pada hikmah Tuhan dalam menghukum orang yang melanggar perintah-Nya.⁸⁴ Asy`ariyah menyatakan bahwa

⁸¹ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Tasikmalaya: Lathifah Press, 2009, hal. 75.

⁸² Tsuroya Kiswati, *Al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 150.

⁸³ I. Nurol Aen, *Relevansi Konsep al-Mushawwibat dengan Dasar Teologi Mu`tazilah (Studi atas Pemikiran al-Qadhiy `Abd al-Jabbar)*, Bandung: Gunung Djati Press, 1998, hal. 54.

⁸⁴ Tsuroya Kiswati, *Al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 151.

Tuhan menciptakan perbuatan manusia dan manusia sendiri harus menghadapi konsekuensi kompleks dari persoalan keadilan ini.⁸⁵

Pemikiran dalam Islam mengenai keadilan dari sudut pandang sosio-politik menekankan bahwa keadilan yang diterapkan oleh penguasa atau pejabat pemerintahan, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan hak finansial atau hak-hak yang timbul dari tanggung jawab mereka, akan menciptakan rasa aman dan ketentraman di antara rakyatnya. Hal ini juga akan meningkatkan semangat kerja mereka, serta mendukung percepatan pembangunan dan peningkatan kekayaan serta kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan.⁸⁶ Keadilan merupakan tujuan utama dalam setiap aspek kepemimpinan dan pemerintahan manusia, serta menjadi prinsip yang harus dipegang teguh oleh setiap individu yang memegang peran kepemimpinan, baik dalam konteks umum maupun dalam lingkup komunitas Muslim.⁸⁷

Keadilan yang ditegakkan oleh seorang pemimpin memiliki dampak yang sangat signifikan terhadap stabilitas kehidupan rakyat. Ancaman terbesar terhadap stabilitas suatu negara sering kali timbul karena perasaan rakyat bahwa mereka tidak diperlakukan secara adil. Jika perasaan tersebut terus berkembang di dalam masyarakat, dapat mengarah pada kerusuhan nasional yang ditandai dengan protes massal, kekerasan, ketidakstabilan, dan bahkan upaya penggulingan pemerintahan. Oleh karena itu, menjaga stabilitas yang kokoh berarti menjamin keadilan yang hakiki. Rakyat selalu menginginkan keadilan yang memberikan rasa ketenangan, keamanan, dan keselamatan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Keadilan yang terwujud akan membawa ketenangan, kedamaian, dan kesejahteraan bagi rakyat, meskipun mereka tidak hidup dalam kemewahan. Tidak ada ruang untuk mengabaikan kewajiban menegakkan kebenaran dan keadilan, karena hal ini merupakan perintah Allah dan menjadi pondasi utama bagi ketertiban dalam masyarakat.⁸⁸ Kepemimpinan, sebagai sebuah amanah dari Tuhan, menuntut tanggung jawab untuk melawan segala bentuk kezaliman dan memastikan keadilan berjalan dengan teguh.⁸⁹

Keadilan dalam Islam didasarkan pada keadilan yang telah ditetapkan oleh Allah sendiri. Manusia tidak mampu memahami keadilan

⁸⁵ Ibnu Rusy, *Tujuh Perdebatan Utama Dalam Teologi Islam*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal.57.

⁸⁶ Muhammad Dhiaduddin Rais, *Teori Politik Islam*, ... hal. 269.

⁸⁷ Ali Abdul Halim Mahmud, *Fiqh Responsibilitas, Tanggung Jawab Muslim*, Jakarta: Gema Insani, hal. 243.

⁸⁸ Nasiruddin, *Kisah Keadilan Para Pemimpin Islam*, Jakarta: Penerbit Republika, 2008, hal. 2-4.

⁸⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 150.

secara sepenuhnya, karena keyakinan dalam hal ini mendahului pemahaman rasional, mengingat bahwa segala yang ditetapkan oleh Allah SWT pasti adil. Konsep keadilan dalam hukum sipil, di sisi lain, sepenuhnya bergantung pada penalaran manusia dan termasuk dalam domain filsafat hukum. Oleh karena itu, pemahaman tentang keadilan selalu bervariasi dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya, tergantung pada perkembangan aliran filsafat hukum yang dianut oleh masyarakat tersebut.⁹⁰

Keadilan mencakup konsep kesamaan untuk mencapai kebebasan dan peluang yang setara.⁹¹ Keadilan hukum mencakup semua aspek hukum, sehingga keadilan distributif dan keadilan komutatif termasuk di dalamnya. Keadilan menuntut agar semua orang patuh pada hukum, yang menyatakan kepentingan umum. Oleh karena itu, sangat penting bagi seorang hakim untuk memeriksa berkas-berkas yang masuk dengan cermat. Prinsip takwa, baik dalam perilaku maupun ujaran, sangat penting, karena seorang hakim Muslim selalu didampingi oleh dua malaikat keadilan.⁹²

Menegakkan keadilan adalah sebuah keharusan yang merupakan bagian dari hukum yang objektif, tidak tergantung pada keinginan pribadi siapa pun, dan tidak berubah-ubah. Hal ini disebut dalam Al-Qur'an sebagai bagian dari hukum kosmis, yang dikenal sebagai hukum keseimbangan, yang berlaku dalam seluruh alam semesta atau disebut sebagai hukum jagad raya. Upaya untuk menegakkan keadilan memerlukan konsistensi dan keteguhan pribadi. Prinsip keadilan menempatkan semua pihak pada timbangan yang sama, tanpa memandang toleransi terhadap hubungan keluarga atau golongan.⁹³ Keadilan adalah bagian dari bukti ketakwaan tertinggi kepada Tuhan.⁹³ Allah memerintahkan umat Islam untuk menegakkan keadilan, terutama dalam bentuk pemerataan kesejahteraan dan kepedulian terhadap penderitaan kaum fakir miskin.⁹⁴ Sangat jelas bahwa Islam memberikan

⁹⁰ Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Implementasinya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hal 46.

⁹¹ Ayub Ranoh, *Kepemimpinan Kharismatis: Tinjauan Teologis-Etis Atas Kepemimpinan Sukarno*, Jakarta: Gunung Mulia, 2006, hal. 192.

⁹² Nasiruddin, *Kisah Keadilan Para Pemimpin Islam*, ... hal. 6.

⁹³ Mohammad Monib, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nucholish Madjid*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011, hal. 198.

⁹⁴ Mohammad Monib, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nucholish Madjid*, ... hal. 251.

perhatian khusus terhadap orang-orang yang lemah sementara kehancuran akan menimpa orang-orang yang mewah dan kaya.⁹⁵

Pada dasarnya, Islam menekankan bahwa kekayaan tidak boleh hanya terkonsentrasi di tangan golongan kaya atau berada dalam kelompok aghniya saja. Jika terjadi konsentrasi kekayaan, akan muncul ketimpangan sosial dan meningkatnya tingkat kemiskinan serta proses pemiskinan. Islam memandang bahwa kemunduran umat Islam tidak hanya disebabkan oleh ketidaktahuan terhadap syariat Islam, tetapi juga oleh ketimpangan dalam struktur ekonomi dan sosial. Keadilan membutuhkan kemampuan untuk menghormati semua orang tanpa memandang status atau hubungan mereka, serta memberikan layanan yang sama kepada setiap individu.⁹⁶ Meskipun mencapai keadilan tidak selalu mudah, namun hal ini harus terus diupayakan agar dapat terwujud.⁹⁷

Kesimpulan dari perspektif keadilan dalam Islam adalah bahwa keadilan merupakan prinsip yang sangat penting dalam agama Islam. Islam mengajarkan agar individu dan masyarakat memperlakukan satu sama lain dengan adil dan berlaku adil dalam segala aspek kehidupan, baik dalam hubungan personal maupun dalam sistem sosial, ekonomi, dan politik. Keadilan dalam Islam mencakup pemenuhan hak-hak individu, penegakan prosedur yang adil, pemberian penghargaan kepada yang baik dan hukuman kepada yang jahat, serta pemberdayaan kelompok yang lemah dan tertindas. Prinsip keadilan dalam Islam juga menekankan pentingnya redistribusi kekayaan secara merata dan penegakan hukum yang adil untuk mencegah terjadinya ketidakadilan sosial. Dengan demikian, keadilan dalam Islam bukan hanya menjadi aspek moral, tetapi juga menjadi landasan untuk membangun masyarakat yang adil, berkeadilan, dan sejahtera bagi semua individu.

D. Keadilan Perspektif Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah pedoman normatif yang memberikan arahan kepada umat manusia untuk mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Qur'an tidak hanya mengajarkan tentang ibadah dan hubungan individu dengan Tuhan serta sesama manusia, tetapi juga menyampaikan nilai-nilai kebenaran yang bersifat universal. Petunjuk-petunjuk ini menjadi dasar yang dikembangkan dan

⁹⁵ Andang L. Binawan dan A. Prasentyantoko, *Keadilan Sosial: Upaya Mencari Makna Kesejahteraan Bersama di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004, hal. 230.

⁹⁶ William J. Byron, *The Power of Principles*, Yogyakarta: Kanisius, 2010, hal. 122.

⁹⁷ Maria S. Sumardjono, *Kebijakan Pertanahan: Antara Regulasi dan Implementasi*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2001, hal. 176.

diikuti oleh umat Muslim dalam mencapai kesempurnaan. Salah satu nilai universal yang tercakup dalam Al-Qur'an adalah nilai-nilai keadilan.

Ungkapan-ungkapan tentang keadilan dan konsep serupa seperti *al-Qisth*, *al-Mizân*, dan *al-Wasth* tersebar di berbagai bagian Al-Qur'an. Bahkan pada ayat-ayat dan surah-surah yang paling awal, pemikiran tentang keadilan sudah disertakan bersamaan dengan pengajaran ajaran tauhid oleh Nabi Muhammad saw. Hal ini sangatlah beralasan mengingat situasi nyata yang dihadapi oleh Nabi setelah menyebarkan ajaran monoteisme adalah konsekuensi logis dari keadilan.

Dalam Al-Qur'an, kata yang digunakan untuk menyampaikan konsep “`*adl*” (keadilan) berasal dari huruf-huruf hijaiyah ع - د - ل dengan berbagai bentuk kata. Turunan dari huruf-huruf ini mencakup عَدَلُوا، عَدِلُوا، يَعْدِلُونَ، تَعْدِلُوا، تَعْدِلْ، لِأَعْدِلَ yang muncul sebanyak 28 kali dalam Al-Qur'an. Penggunaan kata adil sebagai bentuk *mashdar* (infinitif) terulang sebanyak 14 kali, seperti (عَدِلْ) dalam QS. al-Baqarah/2:48, 123, dan 282; (بِالْعَدْلِ) dalam QS al-Nisâ'/4:58, (عَدِلْ) dalam QS al-Mâ'idah/5: 95 dan 106, (بِالْعَدْلِ) dalam QS al-Hujurât/49:9, (بِالْعَدْلِ) dalam QS al-Nahl/16: 87, dan (عَدِلْ) dalam QS al-An`âm/6:70, serta (تَعْدِلْ) dalam QS al-An`âm/6:115 dan (عَدِلْ) dalam QS al-Thalaq/65:2. Selain itu, penggunaan kata adil sebagai bentuk kata kerja (*fi'il*), baik *fi'il al-mudhâri`* maupun *fi'il al-amr*, terulang sebanyak 12 kali dan 2 kali, secara berturut-turut.⁹⁸

Berdasarkan periode turunnya, term `*adl* dalam Al-Qur'an lebih sering disebutkan pada periode Madinah, yakni sebanyak 16 kali, dibandingkan dengan periode Makkah yang hanya sebanyak 12 kali.⁹⁹ Menurut penelitian Abd. Muin Salim, tidak semua ayat tentang keadilan yang diturunkan di Makkah bersifat mutlak. Bahkan, dengan diutusnya Nabi Muhammad, disampaikan perintah untuk bertindak adil dalam masyarakat berdasarkan wahyu yang diterimanya. Hal ini karena keadilan sangatlah relevan dengan martabat kemanusiaan dan keadilan

⁹⁸ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turas, 2015, hal. 448-449.

⁹⁹ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur`ân al-Karîm*, ... hal. 448-449.

sosial, dan bahkan terdapat ayat-ayat hukum yang diturunkan sebelum Nabi Muhammad hijrah ke Madinah.¹⁰⁰

Penggunaan kata adil dalam Al-Qur'an tidak hanya untuk menyampaikan ajaran tentang keadilan itu sendiri, tetapi juga digunakan untuk menjelaskan masalah-masalah lain, misalnya: *pertama*, Kebenaran, seperti yang diungkapkan dalam QS. al-Baqarah/2: 282. *Kedua*, menyandarkan perbuatan kepada selain Allah dan/atau menyimpang dari kebenaran, seperti dalam QS. al-Nisâ'/4: 135. *Ketiga*, membuat sekutu bagi Allah atau mempersekutukan-Nya (musyrik), seperti yang disebutkan dalam QS. al-An`âm/6:1 dan 150. *Keempat*, enebus, sebagaimana yang ditemukan dalam QS. al-Baqarah/2:48, 123 dan QS al-An`âm/6:70.

Dalam Al-Qur'an, konsep keadilan sering kali diungkapkan melalui dua istilah, yaitu *al-`adl* dan *al-qisth*. Meskipun secara tekstual keduanya memiliki makna yang sama, namun terdapat perbedaan mendasar di antara keduanya. Secara bahasa, keduanya mengandung arti "keadilan".¹⁰¹ Perbedaannya terletak pada akar kata masing-masing istilah. Istilah *al-`adl* memiliki arti dasar sama rata, sedangkan istilah *al-qisth* memiliki arti dasar lurus.¹⁰²

Untuk memperoleh pemahaman yang lebih lengkap mengenai term-term yang digunakan Al-Qur'an dalam menggambarkan konsep keadilan dan yang terkait dengannya, berikut penulis uraikan:

1. *al-`Adl*

Seperti telah dijelaskan sebelumnya mengenai interpretasi linguistik terhadap konsep keadilan, istilah 'adl dalam Al-Qur'an memiliki beragam aspek, objek, dan pelaku. Variasi ini menghasilkan beragam makna keadilan. Menurut penelitian M. Quraish Shihab,¹⁰³ terdapat paling tidak empat interpretasi yang berbeda mengenai keadilan dalam Al-Qur'an. Berikut akan diuraikan empat makna keadilan tersebut:

a. Adil dalam arti sama

Persamaan yang dimaksud adalah kesetaraan dalam memperoleh hak, konsep ini banyak terdapat dalam Al-Qur'an, seperti yang tercantum dalam QS. al-Nisâ'/4:3, 58, dan 129, QS. al-Syûra/42:15, QS al-Mâidah/5:8, QS. al-Nahl/16:76, 90, dan QS.

¹⁰⁰ Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasa; Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, Jakarta: Raja Grafindo, 2002, hal. 217.

¹⁰¹ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1977, hal. 491

¹⁰² Asad M. Alkalili, *Kamus Indonesia Arab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, hal. 67.

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 114-117.

al-Hujurât/49:9. Sebagai contoh, konsep ini ditegaskan dalam QS. al-Nisa'/4:58;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat ini terkait dengan peristiwa yang melibatkan Utsman bin Talhah al-Hajabi, seorang dari suku Bani Abdil Dar yang bertugas sebagai penjaga Ka`bah. Saat terjadi Penaklukan Makkah, Utsman mengunci pintu Ka`bah dan naik ke atasnya. Nabi Muhammad meminta kunci Ka`bah, dan diketahui bahwa kunci itu berada di tangan Utsman. Namun, saat diminta, Utsman menolak dengan alasan bahwa jika dia tahu bahwa Nabi adalah Rasulullah, dia tidak akan menghalanginya. Kemudian, Ali bin Abi Thalib memutar tangan Utsman, mengambil kunci tersebut, dan membuka pintu Ka`bah. Nabi Muhammad masuk ke dalam Ka`bah dan melaksanakan shalat dua rakaat di dalamnya. Setelah itu, Abbas meminta kunci tersebut agar dia bisa memegang dua jabatan sekaligus: sebagai pemberi minuman kepada jamaah haji dan sebagai penjaga Ka`bah.

Setelah peristiwa tersebut, turunlah ayat ini, dan Nabi Muhammad memerintahkan Ali untuk mengembalikan kunci tersebut kepada Utsman serta meminta maaf atas kejadian tersebut. Setelah Ali melaksanakan perintah itu, Utsman menyatakan bahwa dia bersaksi bahwa Muhammad adalah Rasulullah, dan dia memeluk Islam. Malaikat Jibril kemudian datang dan menyatakan bahwa selama Ka`bah masih ada, kunci dan jabatan pemegang kunci akan tetap menjadi wewenang dari keturunan Utsman. Menurut al-Wahidi, hingga saat ini, kunci dan jabatan tersebut masih berada di tangan keturunan Utsman.¹⁰⁴

Para mufassir memiliki pendapat yang berbeda mengenai pengertian kata *al-`adl* dalam ayat ini, namun umumnya menginterpretasikannya sebagai berada di pertengahan dan mempersamakan hak. al-Maraghi memandang keadilan dalam

¹⁰⁴ Abi Hasan Ali Ibnu Ahmad al-Wahidi, *Asbâb al-Nuzûl wa Bihâmisihî al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, Beirut: Alam al-Kutub, t.th., hal. 116-117.

konteks terselenggaranya atau terpenuhinya hak-hak yang telah ditetapkan menjadi milik seseorang.¹⁰⁵ Sejalan dengan pandangan ini, Sayyid Quthb menegaskan bahwa keadilan bersifat mutlak, di mana dasar persamaan itu adalah sifat kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap individu, bukan hanya keadilan di antara umat Muslim atau terhadap orang-orang Ahli Kitab.¹⁰⁶ Keadilan merupakan hak setiap manusia, baik mukmin atau kafir, teman atau lawan, orang berkulit hitam atau berkulit putih, orang Arab atau non-Arab.¹⁰⁷

Selanjutnya, kalimat yang ada pada QS al-Nisa'/4:58:

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

Dan jika kamu memutuskan perkara di antara manusia, hendaklah kamu memutuskan dengan adil.

Kata adil dalam ayat tersebut diartikan sebagai sama, yang hanya terkait dengan sikap dan perlakuan hakim pada saat proses pengambilan keputusan. Oleh karena itu, ayat ini mengarahkan hakim untuk menempatkan pihak-pihak yang bersengketa di posisi yang sama, seperti tempat duduk, penyebutan nama, ekspresi wajah yang ceria, kesungguhan dalam mendengarkan, mempertimbangkan ucapan mereka, dan hal-hal lain yang terkait dalam proses pengambilan keputusan. Namun, jika persamaan yang dimaksud mencakup keharusan mempersamakan apa yang mereka terima dari keputusan, maka pada saat itu persamaan tersebut akan menjadi bentuk kezaliman yang nyata.¹⁰⁸

b. Adil dalam arti Seimbang

Pengertian ini dapat ditemukan dalam QS. al-Mâidah/5:95 dan QS. al-Infithâr/82:7. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa keseimbangan yang dimaksud adalah ketika terdapat suatu kelompok yang terdiri dari beragam bagian yang menuju satu tujuan tertentu, selama setiap bagian memenuhi syarat dan kadar tertentu. Dengan memenuhi syarat ini, kelompok tersebut dapat bertahan dan mencapai tujuan keberadaannya. Sebagai contoh, ayat yang terkait dengan makna ini adalah QS al-Infithâr/82:6-7:

¹⁰⁵ Nashiruddin al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid 2, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002, hal. 79-80.

¹⁰⁶ Ahmad al-Mushthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 5, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946, hal. 71.

¹⁰⁷ Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'ân*, jilid 2, Kairo: Dar al-Syuruq, 1992, hal. 690.

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ... hal. 114.

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝
(٧)

Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh) mu seimbang.

Konsep keadilan dalam ayat ini ditafsirkan melalui kata فَسَوَّاكَ. Kalimat ini diartikan sebagai membuat seimbang, karena ayat tersebut menyampaikan kepada manusia bahwa tubuhnya secara keseluruhan disusun menurut prinsip-prinsip keseimbangan.¹⁰⁹ Dalam konteks ini, dapat dinyatakan bahwa jika salah satu anggota tubuh manusia memiliki kelebihan atau kekurangan dari kadar atau syarat yang semestinya, maka akan terjadi ketidakseimbangan (keadilan).

Contoh lain tentang keadilan dalam arti keseimbangan dapat ditemukan dalam alam semesta beserta ekosistemnya, seperti yang disebutkan dalam QS. Al-Mulk/67:3. Dalam ayat ini, keadilan diartikan sebagai kesesuaian atau keproporsionalan, bukan sebagai lawan dari kezaliman. Oleh karena itu, keseimbangan tidak mengharuskan persamaan kadar dan syarat bagi semua bagian unit agar seimbang. Sebaliknya, sebuah bagian dapat memiliki ukuran yang kecil atau besar, tergantung pada fungsi yang diharapkan darinya.¹¹⁰

Dengan demikian, petunjuk-petunjuk Al-Qur'an yang mengatur perbedaan hak waris dan persaksian antara laki-laki dan perempuan, ketika dilihat dari sudut pandang keadilan, harus dipahami dalam konteks "keseimbangan" bukan persamaan. Keadilan dalam konteks warisan tidak berarti membagi harta warisan secara merata kepada semua ahli waris, tetapi melibatkan kebenaran sesuai yang ditetapkan oleh Al-Qur'an. Jika laki-laki menerima bagian yang lebih besar daripada perempuan, hal ini berkaitan dengan tanggung jawab yang lebih besar yang dimiliki oleh laki-laki untuk membiayai rumah tangganya. Jika pembagian tersebut menyimpang dari yang ditetapkan dalam Al-

¹⁰⁹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 373.

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ... hal. 115.

Qur'an, itu dianggap tidak adil.¹¹¹ Keadilan dalam konteks ini menimbulkan keyakinan bahwa Allah, Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui, menciptakan dan mengatur segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu untuk mencapai tujuannya.

- c. Adil dalam arti Menyisihkan perhatian pada hak-hak individu dan mengakui hak-hak tersebut kepada pemiliknya.

Pengertian adil dalam kategori ini adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya atau memberikan hak pihak lain melalui jalan yang terdekat. Lawannya adalah kezaliman, yang berarti melanggar hak-hak pihak lain. Dengan demikian, menyirami tumbuhan adalah tindakan adil, sementara menyirami duri adalah contoh kezaliman. Pengertian keadilan seperti ini kemudian melahirkan konsep tentang keadilan sosial (*social justice*). Keadilan sosial berkaitan dengan beramal sosial, yang merupakan kelanjutan dari sikap adil dalam bentuk berbuat kebaikan. Oleh karena itu, berperilaku adil menjadi standar minimal bagi perilaku manusia.¹¹²

Perbuatan keji, kemungkaran (pelanggaran terhadap hukum dan aturan), serta permusuhan dilarang menurut ayat tersebut, karena dapat merugikan orang lain dan diri sendiri. Keduanya merupakan bentuk kezaliman terhadap orang lain dan diri sendiri, dan keduanya juga mencerminkan ketidakadilan.¹¹³ Dengan demikian, lawan dari keadilan adalah kezaliman. Oleh karena itu, dapat dijelaskan bahwa keadilan merupakan nilai dasar yang berlaku dalam kehidupan sosial. Dengan kata lain, nilai keadilan menjadi pusat interaksi antar manusia.

- d. Adil dalam arti dinisbatkan kepada Ilahi

Pengertian adil di sini mengacu pada memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu. Semua wujud tidak memiliki hak atas Allah, dan keadilan Ilahi pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikannya. Keadilan-Nya mengandung konsekuensi bahwa rahmat

¹¹¹ Abdul Aziz Dahlan, et. all, (editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 2, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, hal. 26.

¹¹² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ... hal. 116.

¹¹³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, ... hal. 387.

Allah tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya.¹¹⁴

Adil dalam pengertian tersebut dapat dipahami dari sifat Allah sebagai Maha Adil, yang disebut *Allah al-`Adl* dan *Allah al-Muqsîth*. Sifat Allah yang paling hakiki adalah Adil. Dalam konteks ini, M. Quraish Shihab¹¹⁵ menegaskan bahwa manusia yang bermaksud meneladani sifat Allah ini, setelah meyakini keadilan Allah, dituntut untuk menegakkan keadilan bahkan terhadap keluarganya, ibu, bapak, dan dirinya sendiri, sebagaimana dinyatakan dalam QS Al-An'am/6:152, dan bahkan terhadap musuhnya sekalipun, sebagaimana dinyatakan dalam QS Al-Maidah/5:8:

...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَالِي ۤالَا تَعْدِلُوۡا ۗ اِعْدِلُوۡا ۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ...
...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَالِي ۤالَا تَعْدِلُوۡا ۗ اِعْدِلُوۡا ۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ...

...Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa...

Keadilan pertama yang dituntut adalah terhadap dirinya sendiri, yaitu dengan cara menahan syahwat dan amarahnya sebagai tawanan yang harus mengikuti perintah akal dan agama, bukan menjadikannya sebagai penguasa yang mengarahkan akal dan tuntunan agama. Jika tidak demikian, ia tidak berlaku adil, yang berarti tidak menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar.

2. *al-Qisth*

al-Qisth dalam *Mu`jâm Maqâyîs al-Lughah* berasal dari huruf ق-س-ط (qaf, sin, tha), yang struktur hurufnya mengandung dua makna yang bertentangan, yaitu *al-Qisth* berarti keadilan dan *al-Qasth* bermakna *al-jûr* (kecurangan). Dari makna pertama, diperoleh arti bagian (nasib), dan atas dasar ini, dapat dikatakan bahwa konsep keadilan yang terkandung dalam kata *al-Qisth* relevan dengan hak-hak secara proporsional.¹¹⁶

Dalam Al-Qur'an, term *al-qisth* dengan berbagai derivasinya terulang sebanyak 25 kali, yang kesemuanya mengarah kepada makna keadilan. Term tersebut muncul dalam bentuk masdar sebanyak 17 kali, dalam bentuk *fi`il al-mudhâri`* dua kali, dalam bentuk *fi`il amr*

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 151.

¹¹⁵ M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*, ... hal. 151-152.

¹¹⁶ Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu`jam Maqâyîs al-Lughah*, jilid 4, Beirut: Dar al-Ittihad, 2002, hal. 85.

satu kali, dan dalam bentuk *ism al-fâ'il* lima kali.¹¹⁷ Di antaranya, dalam QS. Ali Imran/3:18, Allah berfirman:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Allah menyatakan bahwa tidak ada tuhan selain Dia; (demikian pula) para malaikat dan orang berilmu yang menegakkan keadilan, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Mahaperkasa, Maha-bijaksana.

Ayat ini turun setelah Nabi saw. didatangi oleh dua orang pendeta dari Syam (Syiria) yang datang ke Madinah terdorong oleh nubuwat yang tercantum dalam kitab mereka. Begitu Nabi saw. tiba di Madinah, kedua pendeta itu datang menghadap kepadanya, mengamati kota Madinah dengan seksama. Salah seorang dari mereka, dengan takjub, mengatakan, “Betapa miripnya kota ini dengan karakteristik kota Nabi yang akan diutus pada akhir zaman.” Setelah mereka menemui Nabi saw. di rumahnya, mereka mengenali dengan detail segala sifat dan karakter beliau. Kemudian mereka bertanya, “Engkau Muhammad?” Nabi saw. menjawab, “Ya.” Lalu mereka bertanya lagi, “Engkau Ahmad?” Nabi saw. menjawab, “Ya.” Keduanya kemudian menyatakan, “Kami ingin mengetahui tentang kesaksian (*syahadah*). Jika Anda memberitahu kami mengenai kesaksian itu, kami akan beriman kepada Anda dan membenarkan Anda.” Nabi Muhammad menjawab, “Silakan bertanya kepada saya.” Maka keduanya bertanya, “Ceritakan kepada kami tentang kesaksian teragung dalam kitab Allah.” Ayat ini pun turun kepada Nabi saw., dan akhirnya kedua pendeta tersebut memeluk agama Islam, mengakui misi Nabi Muhammad.¹¹⁸

Jadi, intinya keadilan adalah memberikan kepada setiap orang apa yang seharusnya mereka peroleh sesuai dengan hak mereka; memperlakukan semua orang secara adil tanpa memandang perbedaan; menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban; serta menciptakan keseimbangan antara apa yang diperoleh dan apa yang diperlukan atau berguna bagi mereka.

3. *al-Mizân*

Kata *al-Mizân* dan bentuk derivasinya digunakan dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali dengan beragam makna. Term ini dapat merujuk kepada timbangan atau neraca, seperti yang disebutkan

¹¹⁷ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur`ân al-Karîm*, ... hal. 544-545.

¹¹⁸ Abi Hasan Ali Ibnu Ahmad al-Wahidi, *Asbâb al-Nuzûl wa Bihâmisihî al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, Beirut: Alam al-Kutub, t.th., hal. 101.

dalam QS. al-Hadid/57:25. Di antara ayat-ayat yang terkait dengan keadilan, termasuk yang terdapat dalam QS. al-A`râf/7:152, QS. Hûd/11:84-85, dan QS. al-Syura/42:17.

Dalam QS. al-Hadid/57:25, Allah berfirman:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil. Kami menurunkan besi yang mempunyai kekuatan hebat dan berbagai manfaat bagi manusia agar Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya walaupun (Allah) tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Mahaperkasa.

Dalam tafsirnya, Sayyid Quthb menyatakan bahwa setiap rasul datang untuk menegakkan keadilan di muka bumi, untuk memperbaiki perbuatan-perbuatan dan memastikan rasa aman dari hawa nafsu. Oleh karena itu, *mizân* (keadilan) menjadi pedoman yang tetap bagi manusia, karena mereka menemukan di dalamnya kebenaran yang hakiki.¹¹⁹ Keadilan merupakan prinsip yang mulia, yang tidak terpengaruh oleh batasan ruang dan waktu, atau oleh hawa nafsu dan kecenderungan-kecenderungan lainnya. Keadilan menuntut perlakuan yang sama terhadap semua manusia tanpa pengecualian.

Oleh karena itu, keadilan harus ditegakkan di mana pun, kapan pun, dan terhadap siapa pun, bahkan jika itu memerlukan tindakan tegas. Salah satu bukti dari ayat Al-Qur`an adalah penggunaan "timbangan" sebagai alat ukur yang adil, yang digandengkan dengan "besi" yang di antaranya digunakan sebagai senjata. Hal ini memberikan isyarat bahwa kekerasan dapat menjadi salah satu teknik untuk menegakkan keadilan.¹²⁰

4. *al-Wasth*

Dalam Al-Qur`an, konsep keadilan tidak hanya diungkapkan dengan istilah *al-`adl* dan *al-qisth*, tetapi juga sering terkait dengan sikap seimbang dan moderat yang disebut *al-wasth*, yang berarti pertengahan. Contohnya, dalam semangat moderasi dan toleransi.

¹¹⁹ Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur`ân*, jilid 6, ... hal. 3949.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an: Tafsîr Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ... hal. 118.

Kata *al-wasath* berasal dari huruf-huruf (ط - س - و), yaitu waw, sin, dan ta, yang memiliki makna keadilan dan bagian.

Kata *al-wasath* dan berbagai bentuk derivasinya digunakan dalam Al-Qur'an sebanyak 5 kali, dengan beragam makna. Salah satunya adalah makna "pertengahan" seperti yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2:143. Dalam empat ayat lainnya, yaitu QS. al-Baqarah/2:238, QS al-Mâidah/5:89, QS. al-Qalam/68:28, dan QS. al-Adiyât/100:5, kata ini memiliki makna yang berbeda-beda, seperti menyebut waktu shalat Asar, yang paling baik atau semisalnya, yang paling baik dan pilihan, serta tengah-tengah perkumpulan.

Dalam keempat ayat tersebut, kata *al-wasath* digunakan dengan salah satu dari makna bahasa di atas. Tiga di antaranya merujuk pada makna *a`dal wa khiyâr* (paling adil dan paling baik atau pilihan), yang secara bahasa menjadi makna pokok kata *wasath*.

Imam al-Qurthubi dalam tafsirnya menjelaskan ayat tersebut: Sebagaimana Ka`bah adalah *wasath* (bagian tengah) bumi, demikian pula Kami menjadikan kalian ummatan *wasathan*, artinya Kami jadikan kalian di bawah para nabi, di atas umat-umat lain. *Wasath* adalah *al-`adl* (adil). Asalnya, yang paling terpuji dari sesuatu adalah *awsath*-nya.¹²¹

E. Keadilan Perspektif Hukum Islam

Prinsip-prinsip pembentukan hukum, yang juga dikenal sebagai prinsip keadilan, memiliki dimensi etis yang mengimplikasikan bahwa hukum secara esensial mendorong kewajiban moral. Oleh karena itu, pencapaian tujuan utama hukum, yaitu keadilan, harus diupayakan melalui lembaga hukum yang berdiri secara independen dalam suatu negara. Ini menegaskan pentingnya menciptakan keadilan bagi seluruh warga negara atau manusia sebagai landasan hukum. Salah satu kontribusi utama Islam bagi umat manusia adalah prinsip keadilan sosial serta implementasinya dalam segala aspek kehidupan. Islam menetapkan aturan yang dapat dijalankan oleh semua penganutnya. Setiap individu dalam masyarakat didorong untuk memperbaiki kondisi material masyarakat tanpa memandang perbedaan bentuk, keturunan, atau jenis kelamin. Semua orang dianggap setara dalam hak untuk mengembangkan potensi hidup mereka.¹²²

Tidak dapat disangkal bahwa Al-Qur'an secara signifikan meningkatkan dimensi keadilan dalam kehidupan manusia, baik dalam

¹²¹ Muhammad Ibnu Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi` li al-Ahkâm Al-Qur`ân*, jilid 2, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), hal. 433.

¹²² Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, jilid 1, diterjemahkan Soeroyo, Nastangin, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1995, hal. 74.

konteks kolektif maupun individual. Oleh karena itu, tidak jarang kita merasa puas sebagai individu Muslim karena temuan yang jelas dan mudah dipahami yang disajikan oleh Al-Qur'an. Akibatnya, kepuasan ini sering kali menghasilkan idealisme terhadap Al-Qur'an sebagai sumber pemikiran terbaik tentang keadilan. Pandangan semacam ini sejalan dengan doktrin keimanan Islam tentang Allah sebagai Pemelihara Keadilan yang Maha Tinggi. Dengan demikian, wajar jika Al-Qur'an, sebagai firmanNya, dianggap sebagai sumber utama pemikiran tentang keadilan, karena ia mencerminkan esensi dari keadilan yang berasal dari Allah sendiri.

Istilah lain untuk *al-`adl* adalah *al-qisth* atau *al-mitsl* yang mengacu pada kesetaraan atau kesamaan dalam segi nilai atau ukuran. Secara terminologis, adil mencakup tindakan memperlakukan sesuatu dengan setara dengan yang lain, baik dari aspek nilai maupun ukuran, sehingga tidak ada keberpihakan atau perbedaan yang mencolok antara keduanya. Konsep adil juga mencakup sikap mendukung atau berpegang pada kebenaran.¹²³

Dalam Islam, perintah untuk bertindak adil berlaku tanpa pandang bulu terhadap siapapun. Hal ini mencakup kewajiban untuk menyampaikan kebenaran dengan jujur, bahkan jika itu berpotensi merugikan kerabat sendiri. Prinsip keterwakilan adil juga harus dijunjung tinggi dalam lingkup keluarga dan masyarakat Muslim, bahkan terhadap orang non-Muslim sekalipun. Keadilan sosial harus ditegakkan tanpa memandang status sosial, kekayaan, jabatan, jenis kelamin, atau latar belakang lainnya. Semua individu harus diperlakukan sama dan diberikan kesempatan yang sama.¹²⁴ Seperti yang diungkapkan oleh Sayyid Quthb, Islam menegaskan bahwa tidak ada ruang bagi perbedaan yang didasarkan pada status atau kedudukan seseorang.¹²⁵

Islam juga mengajarkan pentingnya memenuhi janji, menjalankan tugas dan amanah dengan penuh tanggung jawab, serta melindungi yang lemah, menderita, dan kekurangan. Selain itu, Islam mendorong solidaritas konkret dengan sesama anggota masyarakat, menekankan pentingnya jujur dalam segala aspek perilaku, dan prinsip-prinsip lain yang menegaskan nilai keadilan. Capaian yang dianggap penting bagi umat Muslim menunjukkan komitmen yang kuat terhadap keadilan. Tidak hanya terfokus pada aspek individual, konsep keadilan dalam Islam juga meluas ke tataran masyarakat secara keseluruhan.

¹²³ Abdul Aziz Dahlan, et. all, (editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 2, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, hal. 25.

¹²⁴ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, ... hal. 73.

¹²⁵ John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, diterjemahkan oleh Machnun Husein, Jakarta: CV Rajawali, 1984, 224.

Yang menarik adalah hubungan langsung antara konsep keadilan dengan usaha meningkatkan kesejahteraan dan taraf hidup masyarakat, terutama bagi mereka yang berada dalam posisi rentan seperti yatim piatu, kaum miskin, janda, wanita hamil, atau yang baru saja mengalami perceraian. Bahkan, keluarga dekat yang membutuhkan bantuan juga dianggap sebagai implementasi dari prinsip keadilan. Berbagai bentuk wajah keadilan ini bisa berupa tindakan karitatif atau mengarah pada transformasi sosial. Prinsip keadilan sosial dan implementasinya dalam segala aspek kehidupan manusia merupakan bagian penting dalam Islam. Islam memberikan aturan yang dapat dijalankan oleh setiap individu yang beriman. Setiap anggota masyarakat didorong untuk berkontribusi dalam meningkatkan kesejahteraan material masyarakat tanpa memandang status sosial, keturunan, atau jenis kelamin. Prinsip ini mendorong setiap individu untuk diberi kesempatan yang sama dalam mengembangkan potensi hidup mereka.¹²⁶

Keadilan hukum dalam Islam berasal dari Allah yang Maha Adil, karena Allahlah yang pada hakikatnya menegakkan keadilan (*qâiman bi al-qisth*). Keyakinan ini didasarkan pada kepercayaan bahwa Allah tidak melakukan penindasan terhadap hamba-hambanya, sebagaimana dalam QS. Yûnus/10:44. Oleh karena itu, setiap tindakan manusia akan dipertanggungjawabkan kepada-Nya pada hari keadilan QS. al-Nisâ/4:110. Konsep keadilan dalam Islam juga mencakup persamaan dalam hak, di mana semua individu diperlakukan secara adil tanpa memandang status sosial atau latar belakang mereka. Hal ini sesuai dengan ajaran Allah dalam QS. al-Nisâ/4:58.

Maqâshid al-syarî'ah, atau tujuan-tujuan hukum syariah, merupakan instrumen penting dalam memahami nilai keadilan dalam hukum Islam. Pentingnya memahami *maqâshid al-syarî'ah* terletak pada fakta bahwa hal ini memberikan kerangka kerja yang komprehensif dalam memahami hukum Islam. Seseorang tidak bisa dianggap mampu untuk menetapkan hukum dalam Islam tanpa memahami dengan baik tujuan Allah di balik perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. *Maqâshid al-syarî'ah* merujuk pada tujuan yang menjadi sasaran dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hukum-hukum Islam tertentu yang harus diwujudkan dalam kehidupan manusia. Ini mencakup segala macam perintah, larangan, dan hal yang diperbolehkan (mubah) yang ditujukan kepada individu, keluarga, komunitas, dan umat secara keseluruhan.¹²⁷

¹²⁶ Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, ... hal. 74.

¹²⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Maqasid Syariah: Moderasi Islam antara Islam Tekstual dan Islam Liberal*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanro, Pustaka Al-Kautsar, 2007, hal. 18.

Menurut al-Juwaini, tujuan hukum dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu primer, sekunder, dan tersier. Pemikiran ini kemudian dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali. al-Ghazali menjelaskan makna hukum dalam konteks tema maslahat. Menurut al-Ghazali, maslahat adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. al-Ghazali memandang kelima maslahat tersebut dengan tingkat prioritas yang berbeda, tergantung pada tujuan utamanya, yang dapat dilihat dalam urutan primer, sekunder, dan tersier.¹²⁸

Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa tujuan utama dari hukum Islam adalah untuk membimbing hamba Allah menuju kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Baginya, setiap peraturan hukum Islam mengandung unsur-unsur keadilan, rahmat, kemashlahatan, dan hikmah. Jika suatu hukum tidak mencakup keempat nilai tersebut, maka tidak pantas disebut sebagai hukum Islam¹²⁹. Pendapat serupa juga diungkapkan oleh al-Syatibi, yang menekankan bahwa semua kewajiban dalam Islam diciptakan untuk mewujudkan kemashlahatan bagi hamba Allah. Menurutnya, tidak ada satu pun hukum Allah yang tidak memiliki tujuan yang jelas. Hukum yang tidak memiliki tujuan yang jelas sama dengan membebani seseorang dengan hal-hal yang tidak dapat dilaksanakan.¹³⁰ Pembahasan kemashlahatan (*mashlahah*) secara rinci sebagai berikut:

1. Pengertian *Mashlahah*

Mashlahah secara etimologi atau bahasa (bahasa Arab) adalah kemanfaatan, kebaikan, kepentingan.¹³¹ Adapun menurut Ibnu Faris adalah huruf *اللام*, *الصاد*, dan *الحاء* jika digabungkan memiliki arti menolak kerusakan.¹³² Sedangkan menurut Najmuddin al-Thufi kata *mashlahah* memiliki makna, keberadaan sesuatu dalam keadaannya yang sempurna, dilihat dari segi bahwa fungsi sesuatu itu sesuai dengan tujuan. Contoh, sesuai dengan fungsinya pensil cocok untuk menulis pada buku dan pisau fungsinya cocok untuk memotong buah.¹³³

¹²⁸ Muhammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2008, hal. 127.

¹²⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 1017.

¹³⁰ Muhammad Khalid Mas`ud, *Islamic Legal Philosophy*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977, hal. 223.

¹³¹ Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafia: Pondok Pesantren Krapyak, t.th., hal. 1741.

¹³² Ibnu Faris, *Mu`jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 3, Kairo: Dar al-Fikr, 1979, hal. 303.

¹³³ Mushtafa Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyr`i al-Islamiy wa Najmuddin al-Thufi*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964, hal. 67.

Dari pemaparan yang telah disebutkan dapat ditarik kesimpulan bahwa, dari segi etimologi kata *maṣlahah* merujuk pada pengertian manfaat dan manfaat itu sendiri (langsung) atau kepada sesuatu yang menjadi sebuah sebab (tidak langsung) dan menimbulkan keduanya (*maṣlahah* langsung dan tidak langsung).

Adapun secara terminologi atau istilah, ulama *uṣul fikh* memiliki definisi yang beragam mengenai *maṣlahah* atau *istiṣlah*, diantara definisi tersebut sebagai berikut:

Menurut Ibnu Qudamah dalam karyanya *Raudhatu al-Nazhîr* adalah *Mashlahah* adalah mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan.¹³⁴ Definisi yang dikemukakan oleh Ibnu al-Qudamah terbilang umum, tidak menguraikan seberapa jauh dampak manfaat yang dapat dihasilkan dan seberapa besar keburukan yang bisa dihindarkan.

Menurut Najmuddin al-Thufi, membagi makna *Mashlahah* bisa ditinjau dari sebab aspek *ʿUrfi* dan *Syarʿi*, menurutnya ialah Adapun batas *mashlahah* menurut kebiasaan (adat): itu adalah penyebab yang mengarah pada keselamatan dan manfaat, seperti perdagangan yang mengarah pada keuntungan dan ditinjau dari aspek *Syarʿi* adalah penyebab yang mengarah pada pencapaian tujuan syariat, baik itu berupa ibadah atau kebiasaan.¹³⁵ Definisi yang dirumuskan al-Thufi, penulis mendapatkan beberapa point penting:

- a. Tindakan yang menghasilkan manfaat atau keuntungan dalam hal keselamatan. Ini menunjukkan pentingnya tindakan yang mengarah pada keamanan dan perlindungan.
- b. Manfaat yang dihasilkan dari tindakan tersebut sering kali atau secara konsisten diperoleh oleh banyak orang atau individu. Ini menunjukkan konsistensi dan tingkat keberhasilan yang tinggi dari tindakan tersebut.
- c. Mengatakan “selalu” mengindikasikan manfaat murni dan berkelanjutan: Ini menekankan bahwa ketika kita menggunakan kata `selalu` untuk menggambarkan manfaat, itu menunjukkan bahwa manfaat tersebut bersifat murni, tanpa adanya pengecualian, dan berkelanjutan dalam jangka waktu yang lebih lama.

Menurut Sa`id Ramadhan al-Buthi dalam karyanya *Dhawâbith al-Mashlahah* adalah Kemaslahatan yang dimaksudkan oleh sang

¹³⁴ Ibnu Al-Qudamah, *Raudhatu al-Nazhîr*, jilid 2, Beirut: Muasasah Risalah, 2002, hal. 238.

¹³⁵ Najmuddin al-Thufi, *al-ta`yîn fi Syarh al-Arba`în*, Beirut: Maktabah al-Rayyan, 1998, hal. 239.

pencipta kepada hambanya, dengan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka, sesuai tingkatan prioritas urutan yang ada dalam penyebutan diantaranya.¹³⁶

Dari pemaparan definisi yang telah disebutkan, bila ditinjau dari segi redaksi terlihat sebuah perbedaan, namun jika ditinjau secara hakikat memiliki sebuah persamaan dan dapat ditarik kesimpulan bahwa, dari segi terminologi *Mashlahah* sebagai berikut:

- a. Sesuatu yang menurut akal sehat dianggap maslahat atau bermanfaat dan baik bagi kehidupan umat manusia. Dengannya, hidup anak cucu Adam menjadi lebih baik dan mudah, dan terhindar dari kesulitan hidup.
 - b. *Mashlahah* sejalan dengan tujuan syariat dan tidak bertentangan dengan dalil Syar`i.
1. Pembagian *Mashlahah*

Ulama beragam dalam membagi *mashlahah*, ada yang membagi ditinjau dari Urgensi atau Prioritas, kemudian ditinjau dari segi Cakupan, kemudian ada yang membagi ditinjau dari sifatnya (Berubah atau Tetap), kemudian membagi dari segi hubungannya dengan syariat, dan juga ada yang membaginya berdasarkan tujuan zaman.¹³⁷ penulis hanya membahas dari segi hubungannya dengan syariat:

- a. *Mashlahah al-Mu`tabarah*

Definisi *mashlahah al-mu`tabarah* adalah Kemaslahatan yang ada pada *nash*, yang dengan tegas menyatakan dan mengakui keberadaan kemaslahatan tersebut, yang mana kemaslahatannya untuk menjaga agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta seseorang, Muhammad Mukhtar al-Syinqithy mendefinisikan “*Syariat menyaksikan bahwa manfaat tersebut dianggap.*”¹³⁸

Contoh: Jihad, potong tangan bagi pencuri, larangan minum khamr. Jihad memiliki kemaslahatan untuk melindungi agama, dan memberi hukuman kepada pencuri memiliki kemaslahatan memberikan perlindungan terhadap harta, dan larangan meminum khamr memberikan perlindungan pada akal. Sejalan dengan perintah agama terdapat perintah untuk jihad, larangan meminum khamr, dan hukuman potong tangan untuk pencuri.

¹³⁶ Muḥammad Sa`id Ramadhan Al-Buthi, *Dhawābith al-Mashlahah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993, hal. 37.

¹³⁷ Mohammad Alfin Ni`am, *Konsep Maṣlahah Dan Ihtiyāt Pada Klausul Ta`zīr Dan Ta`wīd Dalam Transaksi*, Malang: Madza Media, 2023, hal. 20-44.

¹³⁸ Muhammad Amin al-Syinqithy, *Mudzakirah fī Ushūl al-Fiqh*, jilid 1, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2019, hal. 201.

Adapun *Maṣlahah Al-Mu`tabarah* ulama tidak berbeda pendapat, sepakat bahwa *Maṣlahah Al-Mu`tabarah* adalah hujjah.¹³⁹

b. *Mashlahah Mulghah*

Pengertian *Mashlahah Mulghah* adalah Kemaslahatan yang dibatalkan oleh syariat dan syariat tidak menganggap itu sebagai kemaslahatan, atau bisa disebut juga kemaslahatan yang bertentangan dengan ketentuan yang ada pada nash.¹⁴⁰

Contoh: kemaslahatan yang ada pada *khamr*, tetapi dilarang dalam al-Quran untuk mengkonsumsinya sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2:219:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۚ قُلْ فِيهِمَا ۖ إِنَّهُمَا كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ ۗ
وَأثْمُهُمَا ۖ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya.

Sehingga kemaslahatan yang terdapat dalam *khamar* dibatalkan oleh syariat dengan ayat diatas, dan disebutkan juga keburukan yang terdapat pada *khamr*, bahkan lebih banyak keburukannya dibanding kemaslahatannya, sehingga dibatalkan kemaslahatan tersebut.

c. *Mashlahah Mursalah*

Mashlahah Mursalah secara bahasa terdiri dari kata *Mashlahah* dan *Mursalah*. *Mursalah* merupakan *maf'ul* (objek) dari *fi'il ma'di* (kata dasar) yang berbentuk *sulasi* (kata dasar yang terdiri dari tiga huruf ra (الراء) sin (السين) lam (اللام) rasala (رَسَلَ) dengan penambahan alif (الألف) di depan sehingga menjadi *arsala* (أرسل) yang memiliki arti "terlepas" atau "bebas", sehingga apabila kata "*Maṣlahah*" digabungkan dengan kata "*Mursalah*", maka secara bahasa artinya adalah

¹³⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtashfa*, Beirut: Dar al-Kutub `Ilmiyyah, 1993, hal. 179.

¹⁴⁰ Abu Mundzir al-Munawi, *al-Bid'ah al-Syar'iah*, Mesir: Maktabah Syamilah, 2011, hal. 119.

kemaslahatan yang terlepas atau terbebas dari keterangan yang menunjukkan kebolehan atau larangan untuk dilakukan.¹⁴¹

Sedangkan secara terminologi, menurut al-Ghazali adalah Selama tidak ada kesaksian yang diberikan oleh syariat tentang kebatilan atau pertimbangan tertentu terhadapnya, itu tidak memiliki nas (teks hukum) yang spesifik.¹⁴²

Menurut Mushthafa al- Zuhaili adalah Kemaslahatan yang tidak ditemukan dalil khusus dari nas yang membenarkan, dan tidak ada nas yang memerintahkan atau melarangnya.¹⁴³

Menurut Muhammad Mukhtar al-Syinqithy adalah Kemaslahatan yang tidak dipersaksikan oleh syariat dengan dalil khusus (tertentu), tetapi tidak juga dibatalkan dengan suatu dalil tertentu.¹⁴⁴

Dari beberapa definisi yang telah disebutkan dapat disimpulkan bahwa *Maṣlahah Mursalah* ialah:

- 1) Sesuatu yang menurut akal baik dengan sebuah pertimbangan dapat mencapai kebaikan atau menghilangkan keburukan.
- 2) Sesuatu yang menurut akal baik, selaras dan sejalan tujuan syariat (*Maqashid al-Syari`ah*) dalam menetapkan suatu hukum.
- 3) Sesuatu menurut akal itu baik dan juga selaras dengan tujuan syariat, tidak ada dalil yang menolaknya atau mengakuinya.

Contoh *Mashlahah Mursalah* adalah melakukan pengumpulan Al-Qur'an menjadi satu mushaf untuk kemaslahatan agar terjaganya Al-Qur'an dari kepunahan, dikarenakan wafatnya beberapa penghafal Al-Qur'an dari para generasi sahabat Nabi.¹⁴⁵

2. Kehujjahan *Mashlahah*

Pembahasan ini menjelaskan tentang jenis masalah, apakah jenis masalah tersebut dapat digunakan sebagai hujjah atau tidak, secara rinci sebagai berikut:

¹⁴¹ Mohammad Mufid, *Ushul Fiqh Ekonomi*, Jakarta: Prenada Media Group, 2016, hal. 120.

¹⁴² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtashfa*, ... hal. 179.

¹⁴³ Mushtafa al-Zuhaili, *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Khair Li al-Thiba'ah Wa Taus'i, 2006, hal. 253.

¹⁴⁴ Muhammad Amin al-Syinqithy, *al-Mashalih al-Mursalah*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2019, hal. 15.

¹⁴⁵ Abdulllah al-Juda'i, *Taysir 'Ilm Ushul Al-Fiqh*, Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1997, hal. 199.

a. *Mashlahah Mu`tabarah*

Sebagian besar ulama menerima penggunaan *Mashlahah Mu`tabarah*, mereka tidak menganggapnya sebagai argumen atau metode mandiri dalam penetapan hukum. *Mashlahah Mu`tabarah* digunakan karena ada arahan syariat yang mengakuinya baik secara tersurat maupun tersirat. Karena syaria telah diakui, pengakuan *Mashlahah Mu`tabarah* dalam bentuk ini sebagai teknik ijtihad dilakukan sehubungan dengan penggunaan metode *qiyâs*. Oleh karena itu, *Mashlahah Mu`tabarah* dihubungkan dengan *qiyâs* sebagai metode untuk penentuan hukum.¹⁴⁶

b. *Mashlahah Mulghah*

Para ulama telah memutuskan untuk tidak menggunakan *mashlahah mulghah* untuk ijtihad. *Mashlahah Mulghah* mungkin memiliki nilai kemaslahatan berdasarkan pertimbangan rasional, tetapi bertentangan dengan nas dan tujuan hukum Islam. Mayoritas ulama berpendapat bahwa nas harus didahulukan dari maslahat jika terjadi kontradiksi di antara keduanya.¹⁴⁷

al-Ṭhufi memiliki pandangan yang berbeda, ia berpendapat bahwa *mashlahah mulghah* dapat dipraktikkan untuk menjaga kemaslahatan, karena ada tiga faktor yang mendukungnya: *nash*, *ijma*, dan kemaslahatan. Jika nas dan *ijmak* telah sesuai dengan konsep memelihara kemaslahatan, maka *mashlahah* dapat dipertahankan. Namun demikian, pertimbangan *mashlahah* harus lebih diutamakan daripada pertimbangan nas dan *ijmak* bertentangan dengan *mashlahah*. Sederhananya, yang dimaksud dengan nas lemah atau *zhanni*, dari segi validitasnya, dan *ijmak* yang lemah, bukan *mu`tabarah* (mutawatir).

Ahmad Ibnu Abdul Wahab al-Syinqithy dalam kitabnya *al-Washf al-Munâsib li Syar`i al-Hukm* mengutip pendapat al-Thufi sebagai berikut: “*al-Ṭhufi mengatakan tentang al-munâsib al-mursal dan mashlahah muthlaqah jika bertentangan dengan nas dan ijma, ia berpendapat bahwa kemaslahatan ialah dalil syari` yang terlepas dari nas (mustaqil), dan menurutnya mashlahah tidak perlu dalil dari nas syari` untuk memperkut kemaslahatan*

¹⁴⁶ Ibnu Al-Qudamah, *Raudhatu al-Nazhîr*, jilid 1, Beirut: Muasasah al-Rayyan, 2002, hal. 478.

¹⁴⁷ Muhammad Husain al-Jizani, *Ma`âlim Ushûl al-Fiqh*, Saudi Arabia: Dar Ibnu al-Jauzi, 2006, hal. 235.

tersebut, dan *mashlahah* bersandar melalui pertimbangan berdasarkan akal dan kebiasaan, dan pelaksanaan.”¹⁴⁸

al-Thufi berpendapat “Memelihara kemaslahatan lebih kuat dari *ijma*, maka dari itu *mashlahah* merupakan dalil terkuat, karena yang lebih kuat dari yang paling kuat ialah paling kuat.”¹⁴⁹

c. *Mashlahah Mursalah*

Berkaitan dengan kehujjahan *mashlahah* sebagai metode ijtihad, terdapat perbedaan pendapat ulama mengenai kehujjahannya, ada Sebagian ulama yang membolehkan dan ada sebagian yang melarang menggunakan metode tersebut, berikut sebelum penulis menjabarkan secara rinci, penulis akan menjelaskan terlebih dulu poin-poin apa saja yang ada pada masalah ini, disepakati oleh para pihak yang berbeda pendapat, lalu setelah itu baru mendiagnosa dimana saja letak perbedaan yang mesti diselesaikan (dan dikuatkan) sebagai berikut:

- 1) Ulama sepakat bahwa tidak diperbolehkan menggunakan *mashlahah mursalah* pada ranah ibadah, dikarenakan ibadah bersifat *Ta`abudiyah* dan *Tauqifiyyah*.
- 2) Ulama sepakat bahwa tidak diperbolehkan menggunakan *mashlahah mursalah* pada ketentuan yang tidak diketahui akal, seperti *kafarat*, hak pembagian waris, dan lain-lain.
- 3) Ulama berbeda pendapat mengenai kehujjahan *mashlahah mursalah* pada ranah muamalah dan adat,¹⁵⁰ terbagi menjadi tiga pendapat sebagai berikut:
 - a) Golongan Ulama Yang Melarang

Diantara Ulama yang melarang menjadikan *mashlahah Mursalah* sebagai dalil ialah Sebagian ulama Syafi`iah dan Hanabilah,¹⁵¹ al-Qadhi dan pengikutnya,¹⁵² al-Baqilani, al-Amadiy, Ibnu al-Hajib, Ibnu al-Qudamah, al-Syaukani,¹⁵³ dengan argument 1) bahwa syariat islam telah memperhatikan kemaslahatan

¹⁴⁸ Ahmad Ibnu Abdul Wabah al-Syinqithy, *al-Washf al-Munâsib li Syar`i al-Hukm*, Madinah: Jamiah Islamiyyah, 1994, hal. 349.

¹⁴⁹ Najmuddin al-Thufi, *al-ta`yîn fî Syarh al-Arba`în*, ... hal. 239.

¹⁵⁰ Abdullah al-Judai`, *Taysîr `Ilm Ushûl Al-Fiqh*, Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1997, hal. 199.

¹⁵¹ `Abdul Karim al-Namlah, *al-Muhadzab fî `Ilm Ushûl al-Fiqh*, jilid 3, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999, hal. 1012.

¹⁵² Badruddin Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhîf fî Ushûl al-Fiqh*, Jilid 8, Hurghada: Dar al-Kutubi, 1994, hal. 83.

¹⁵³ Muhammad Sholah al-Irtibity, *al-Turuk al-Nabawiyah*, jilid 1, Qatar: Wizarah al-Awqaf al-Islamiyyah, 2012, hal. 395

untuk hamba dalam pensyariatannya.¹⁵⁴ 2) bahwa hukum syariat memerlukan dalil untuk landasannya seperti Al-Qur'an, Hadis, Ijma, dan *qiyas*, atau dalil lainnya, apabila kemaslahatan tidak bersandarkan pada dalil syariat yang telah disebutkan, dan hanya menjadikan akal sebagai tolak ukur, kemaslahatan tersebut ditolak.¹⁵⁵

b) Golongan Ulama Yang Membolehkan

Diantara Ulama yang membolehkan menjadikan *mashlahah Mursalah* sebagai dalil ialah ulama Malikiyyah dan Hanabilah diantaranya adalah Najmuddin al-Thufi yang lebih mendepankan *mashlahah* dibandingkan nas dan *ijma`*.¹⁵⁶ Argument yang digunakan oleh golongan ini adalah 1) Hukum syariat sesuai dengan kemaslahatan umat manusia yang berarti mendatangkan manfaat untuk *mukallaf* dan mencegah keburukan bagi *mukallaf*,¹⁵⁷ 2) jika *mashlahah Mursalah* tidak dijadikan sebagai dalil yang *mu`tabar* maka banyak kekurangan dari problematik yang belum ditentukan hukumnya, dan tidak banyak dalil yang membahasnya. 3) bahwa yang mengikuti fatwa yang dikeluarkan oleh para sahabat mengenai ijtihad mereka, mengetahui bahwa para sahabat menjaga kemaslahatan.¹⁵⁸

c) Golongan Ulama yang Membolehkan Dengan Syarat

Diantara Ulama yang membolehkan menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai dalil dengan syarat ialah al-Ghazali, dengan syarat ia *mashlahah Dharuriyyah Qath`iyyah* dan al-Syathibi dengan kemaslahatan tersebut bisa difahami oleh akal, dan kemaslahatan tersebut menghilangkan kesulitan bagi *mukallaf*.¹⁵⁹ Argumen dari golongan ini sama dengan argument golongan yang membolehkan secara mutlak, hanya saja

¹⁵⁴ Abdullah al-Judai`, *Taysir` Ilm Ushul Al-Fiqh*, ... hal. 200.

¹⁵⁵ `Abdul Karim al-Namlah, *al-Muhadzab fi` Ilm Ushul al-Fiqh*, jilid 3, ... hal. 1013.

¹⁵⁶ Muhammad Sholah al-Irtibity, *al-Turuk al-Nabawiyah*, ... hal. 395.

¹⁵⁷ Abdullah al-Judai`, *Taysir` Ilm Ushul Al-Fiqh*, ... hal. 200.

¹⁵⁸ `Abdul Karim al-Namlah, *al-Muhadzab fi` Ilm Ushul al-Fiqh*, jilid 3, ... hal. 1010.

¹⁵⁹ Muhammad Sholah al-Irtibity, *al-Turuk al-Nabawiyah*, ... hal. 396.

golongan ini diharuskan persyaratan untuk mengamalkannya.

3. Syarat Penggunaan *Mashlahah*

Ulama yang menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai dalil membangun sebuah hukum, para ulama memberikan persyaratan yang ketat, agar terhindar penetapan hukum syariat yang menuruti hawa nafsu, syarat-syarat yang dikemukakan oleh para ulama sebagai berikut:

- a. Imam Malik menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai dalil, memberikan syarat sebagai berikut:
 - 1) Adanya relevansi antara *mashlahah* yang dipandang sebagai sumber hukum yang independen dengan tujuan syariat.
 - 2) Bahwa *mashlahah* itu harus logis atau masuk akal (rationable) dan memiliki sifat yang sesuai dengan pemikiran rasional jika diperhadapkan kepada kelompok rasionalis.
 - 3) Penetapan *mashlahah* ini adalah dalam rangka mengangkat kesulitan yang terjadi dan menimpa umat.¹⁶⁰
- b. Abdul Wahab Khallaf menyebutkan persyaratan *mashlahah mursalah* sebagai berikut:
 - 1) Penetapan masalahat benar-benar dilakukan setelah melalui proses *istiqra`* (penelitian empiris) sehingga *mashlahah* tersebut benar-benar hakiki, bukan *mashlahah* yang bersifat dugaan atau angan semata (*wahmiah*).
 - 2) *Mashlahah* yang dimaksud adalah kemaslahatan umum, bukan bersifat individual. *Mashlahah* harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas.
 - 3) Pembentukan hukum bagi *mashlahah* itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nas dan ijmak yang jelas.¹⁶¹
- c. Abdul Karim al-Namlah menyebutkan persyaratan *mashlahah mursalah* sebagai berikut:
 - 1) *Mashlahah Mursalah* merupakan kemaslahatan yang bersifat *dharuri* (kebutuhan primer), ialah yang termasuk kategori kebutuhan primer lima, yang dapat dipastikan mengenai manfaat yang diperoleh darinya.

¹⁶⁰ Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr, 2010, hal. 279-280.

¹⁶¹ Abdul Wahab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyri` al-Islamiy fi mâ lâ Nash fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972, hal. 73-74.

- 2) Hendaklah *mashlahah* tersebut cakupan umum, karena untuk kemanfaatan yang cakupannya umum bagi seluruh umat muslim.
- 3) *Maşlahah* itu sejalan dengan tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syari`ah*) secara global, bukan menjadi *mashlahah* yang asing.
- 4) Kemaslahatan itu harus bersifat *Qathi`* atau keberadaan kemaslahatan itu mengalahkan pengetahuan yang bersifat *zhanniy* dan tak ada yang diperselisihkan mengenai itu.¹⁶²

Berdasarkan syarat penggunaan yang telah diuraikan sebelumnya, menjadi jelas bahwa suatu perbuatan dapat dianggap sebagai maslahat atau sebaliknya. Sebagai contoh, penulis merujuk pada tindakan korupsi. Korupsi merupakan suatu tindakan yang hanya menghasilkan keuntungan bagi individu tertentu tanpa memperhatikan dampak secara keseluruhan. Selain itu, tindakan ini juga berpotensi menimbulkan kerugian bagi berbagai pihak yang terlibat.

F. Keadilan Dalam Hukum Waris Islam

Murtadha Muthahhari menjelaskan konsep keadilan dalam empat aspek yang berbeda.¹⁶³ *Pertama*, keadilan mencakup keseimbangan dalam masyarakat yang ingin berkembang dan stabil. Masyarakat harus mempertahankan keseimbangan di mana setiap unsur eksis dengan proporsi yang sesuai, bukan hanya jumlah yang sama. Keseimbangan sosial memerlukan penilaian yang proporsional terhadap kebutuhan, dengan mempertimbangkan potensi yang seharusnya berkontribusi pada keseimbangan tersebut, seperti yang dinyatakan dalam QS. al-Rahmân/55:7, yang menunjukkan penciptaan alam yang seimbang.

Kedua, keadilan menuntut penolakan terhadap segala bentuk ketidaksetaraan. Prinsip keadilan mengharuskan kesetaraan dalam hak-hak saat mereka dimiliki secara merata, karena itu adalah syarat dan konsekuensi logis dari keadilan. *Ketiga*, keadilan melibatkan perlindungan hak-hak individu dan pemberian hak kepada setiap individu yang berhak. Ini dikuatkan oleh sebuah hadis yang menyatakan bahwa Allah SWT telah memberikan hak-hak bagi setiap orang yang berhak atasnya, sehingga tidak ada ruang bagi warisan untuk diwasiatkan. Prinsip ini merupakan dasar dari keadilan sosial yang harus ditegakkan dalam hukum dan dijalankan oleh setiap individu. *Keempat*,

¹⁶² `Abdul Karim al-Namlah, *al-Muhadzab fî `Ilm Ushûl al-Fiqh*, jilid 3, ... hal. 1009-1010.

¹⁶³ Murtadha Muntahari, *Keadilan Ilahi: Azas Pandangan Dunia Islam*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 53.

keadilan melibatkan penghargaan terhadap hak untuk kelangsungan hidup. Dalam konteks ini, keadilan menjamin bahwa setiap individu memiliki hak untuk eksis dan berkembang secara adil dalam masyarakat.¹⁶⁴

Para Ulama dari masa lampau hingga masa kini telah secara konsisten menginvestigasi dan mengupayakan untuk memahami alasan di balik kebijakan Allah dalam melipatgandakan bagian warisan yang diberikan kepada kaum laki-laki, terutama anak-anak dan suami, dibandingkan dengan anak perempuan dan istri. Beberapa manfaat positif dari kebijakan ini antara lain:

1. Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha

Dua ulama Mesir yang terkenal sebagai tokoh pembaru Islam (*mujaddid* dan *mujtahid*) menjelaskan bahwa salah satu alasan mengapa bagian warisan laki-laki setara dengan dua bagian perempuan adalah karena laki-laki tidak hanya bertanggung jawab atas nafkah dirinya sendiri, tetapi juga harus menafkahi istri dan anak-anaknya. Oleh karena itu, laki-laki berhak mendapatkan dua bagian warisan. Sementara itu, perempuan hanya perlu menafkahi dirinya sendiri, dan jika menikah, nafkahnya akan dijamin oleh suaminya. Oleh karena itu, ada pepatah yang mengatakan bahwa meskipun bagian warisan perempuan tetap lebih sedikit daripada laki-laki, hal ini sebanding dengan tanggung jawab mereka dalam memberikan nafkah.¹⁶⁵ Alasan lain yang diungkapkan oleh beberapa ahli tafsir, yang menyatakan bahwa bagian warisan perempuan setengah dari bagian laki-laki karena pandangan bahwa akal perempuan lebih rendah dan syahwatnya lebih lemah, merupakan pandangan yang lemah dan harus ditolak. Hal ini disebabkan oleh pemahaman yang salah tentang kata "lemah" di sini, yang mengacu pada kemampuan fisik. Secara umum, kaum perempuan memang cenderung tidak sekuat kaum laki-laki secara fisik, terutama dalam melakukan usaha ekonomi di sektor industri yang mengandalkan stamina dan tenaga yang besar daripada kecerdasan intelektual atau keterampilan lainnya.

2. Mutawalli Sya`rawi

Seorang mufti terkemuka pada masanya menjelaskan bahwa perbedaan dalam pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan terutama didasarkan pada perbedaan fungsi masing-masing gender, di mana laki-laki bertanggung jawab sebagai *qawwâmah al-rijâl `ala al-nisâ'*. Konsep *qawwâmah al-rijâl `ala al-nisâ'* dalam Al-

¹⁶⁴ Murtadha Muntahari, *Keadilan Ilahi: Azas Pandangan Dunia Islam*, ... hal. 53.

¹⁶⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, jilid 4, Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah al-`Amah, 1990, hal. 333.

Qur'an, seperti yang tercantum dalam Surah al-Nisâ'/4:34 menunjukkan bahwa laki-laki memiliki tanggung jawab untuk memelihara, melindungi, dan bekerja keras untuk kaum perempuan, serta memberikan pengabdian kepada mereka. Dengan kata lain, laki-laki berjuang hingga titik darah penghabisan untuk melayani perempuan, baik sebagai istri atau ibu dari anak-anaknya. Oleh karena itu, *qawwâmah* merupakan beban tanggung jawab bagi laki-laki.

Penting dicatat bahwa makna "*bi mâ fadhala Allah ba'dhuhum `ala ba`din*" dalam ayat tersebut tentang kelebihan laki-laki atas perempuan bukanlah suatu keistimewaan yang diberikan secara cuma-cuma oleh Allah kepada laki-laki melebihi kaum perempuan, sebagaimana kebanyakan orang memahami potongan ayat tersebut., sebagaimana yang sering dipahami oleh banyak orang dari potongan ayat tersebut. Jika itu adalah maksudnya, maka redaksi ayat akan berbunyi "*bi mâ fadhala Allah al-rijâl `ala al-nisâ*". Hal ini menunjukkan bahwa *qawwâmah* (perlindungan) memang memiliki kelebihan yang harus diperjuangkan oleh laki-laki sendiri, dengan pengorbanan yang besar, yang mungkin mencakup kerja keras bahkan risiko nyawa.¹⁶⁶

Penulis mengklasifikasikan jenis-jenis keadilan dalam Hukum Waris Islam menjadi tiga kategori, yakni:

1. Keadilan Berimbang

Keadilan dalam hukum waris terkait erat dengan prinsip-prinsip hak dan kewajiban, serta dengan upaya untuk mencapai keseimbangan antara hak-hak yang diperoleh dengan kebutuhan dan manfaat yang diperlukan. Prinsip-prinsip ini menjadi dasar bagi penafsiran asas keadilan dalam pembagian harta warisan dalam hukum Islam. Secara esensial, dapat dikemukakan bahwa dalam Islam, perbedaan gender tidak menentukan hak kewarisan. Artinya, baik pria maupun wanita memiliki hak yang sama untuk menerima warisan, sesuai dengan yang dijelaskan dalam surah al-Nisâ'/4:7 yang menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hak mendapatkan warisan. Ayat 11-12, serta 176 dari surah al-Nisâ, secara rinci menjabarkan kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan dalam menerima warisan, baik antara orang tua (ayat 11), suami dan istri (ayat 12), maupun saudara laki-laki dan perempuan (ayat 12 dan 176).¹⁶⁷

¹⁶⁶ Muhammad Mutawalli al-Sya`rawi, *al-Fatâwa Kullu mâ Yahum al-Muslim fi Hayâtihi wa Yaumihi wa Ghadihi*, Beirut: Dat al-Qalam, t.th., hal. 400.

¹⁶⁷ Fahrudin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 9, Beirut: Dar al-Ihya Turats al-`Ilmiyah, 1999, hal. 502.

Terhadap jumlah bagian yang diterima oleh laki-laki dan perempuan, terdapat tiga macam.¹⁶⁸ *Pertama*, laki-laki dan perempuan menerima jumlah yang sama, seperti yang terjadi pada ibu dan ayah (masing-masing mendapatkan 1/6) jika pewaris meninggalkan anak kandung. Demikian juga, saudara laki-laki dan saudara perempuan menerima bagian yang sama (1/6) jika pewaris tidak memiliki ahli waris langsung.

Kedua, laki-laki menerima bagian yang lebih besar atau dua kali lipat dari perempuan dalam kasus yang sama, seperti anak laki-laki dibandingkan dengan anak perempuan. Dalam kasus yang terpisah, duda menerima dua kali lipat dari janda, yaitu 1/2 dibandingkan dengan 1/4 jika pewaris tidak meninggalkan anak, dan 1/4 dibandingkan dengan 1/8 jika pewaris meninggalkan anak.

Ketiga, perempuan menerima bagian yang lebih besar dari laki-laki dalam situasi perempuan mewarisi laki-laki tetapi tidak sebaliknya.

Meskipun terdapat ketidakseimbangan dalam jumlah bagian yang diterima, hal ini tidak berarti tidak adil. Keadilan dalam pandangan Islam tidak hanya diukur dari segi jumlah yang diterima saat menerima hak waris, tetapi juga dengan mempertimbangkan kegunaan dan kebutuhan. Secara umum, pria dianggap membutuhkan lebih banyak materi dibandingkan wanita,¹⁶⁹ karena dalam ajaran Islam, pria bertanggung jawab atas dirinya sendiri dan keluarganya, termasuk wanita,¹⁷⁰ sebagaimana yang dijelaskan dalam surah al-Nisâ/4:3: “*Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka memberi nafkah dengan harta mereka.*”

Jika jumlah yang diterima dalam warisan dihubungkan dengan kewajiban dan tanggung jawab, maka akan terlihat bahwa manfaat yang dirasakan oleh pria setara dengan yang dirasakan oleh wanita. Meskipun pada awalnya pria menerima dua kali lipat dari wanita, namun sebagian dari bagian yang diterimanya akan diberikan kepada wanita sebagai tanggung jawab pemimpin rumah tangga. Bagi seorang laki-laki, tanggung jawab utamanya adalah terhadap istri dan anak-anaknya, sesuai dengan perintah Allah sebagaimana

¹⁶⁸ Muhammad Salim al-Hanbali, *Wasilat al-Râghibin wa Bughiyât al-Mustafidîn* Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998, hal. 29-37.

¹⁶⁹ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, jilid 2, Riyadh: Dar al-Thayyibah, 1999, hal. 226.

¹⁷⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, jilid 5, Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah al-'Amah, 1990, hal. 55-57.

yang tercantum dalam QS. al-Baqarah/2:233 "... kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada ibu dan anak-anaknya secara layak." Tanggung jawab terhadap kerabat lainnya, seperti yang disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2:215, adalah tambahan dan harus dipikul jika mampu serta dibutuhkan oleh kerabat tersebut.

Perlu diperhatikan bahwa dalam hukum waris Islam, pentingnya hubungan kekerabatan sangat ditekankan. Semakin dekat hubungan, semakin besar hak untuk mendapatkan bagian warisan,¹⁷¹ bukan berdasarkan status sosial atau ekonomi.

Jika hukum waris disesuaikan dengan realitas sosial, akan mengakibatkan Islam tunduk pada perubahan realitas sosial yang terus berubah. Akibatnya, hukum waris Islam akan menjadi terpengaruh oleh budaya dan status sosial masyarakat.¹⁷² Para ulama telah menegaskan bahwa pembagian warisan harus tetap merujuk kepada ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Inilah bentuk keadilan hakiki dalam Islam dalam masalah warisan, yaitu keadilan yang seimbang dan tidak semata-mata merata.

2. Keadilan Universal

Sistem waris dalam Islam memegang peranan penting dalam pengalihan kepemilikan harta yang adil di antara anggota keluarga yang berhak mewarisi. Ini mencerminkan prinsip keadilan dalam hukum waris Islam yang mempertimbangkan tingkat kebutuhan terhadap harta dengan membagi porsi laki-laki dan perempuan dengan perbandingan dua banding satu. Ini disebabkan oleh tanggung jawab laki-laki sebagai penanggung nafkah bagi keluarga.¹⁷³

Menurut Razaq Makhur al-Gharawi, sistem waris dalam Islam tidak hanya memiliki aspek hukum, tetapi juga mengandung dimensi akuntansi yang penting. Penetapan dalam syariat selalu didasarkan pada *maqâshid al-syarî`ah*, yaitu prinsip-prinsip yang berfungsi sebagai panduan. Perintah dalam Islam selalu mengikuti prinsip-prinsip ini, yang pada gilirannya selalu berada di bawah tujuan-

¹⁷¹ Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa prinsip utama pembagian warisan didasarkan pada hubungan kekerabatan, baik itu untuk laki-laki maupun perempuan. Ibnu Taimiyah, *Majmû` al-Fatâwa*, jilid 31, Madinah: Muja'mma` al-Malik Fahd li Thabaah al-Mushaf al-Syarif, 1995, hal. 341. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I`lâmul Muwâqî'in `an Rabbil `Âlamîn*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1991, hal. 284.

¹⁷² Hendri Sholahuddin, "Wacana Kesetaraan Gender dalam Pemikiran Islam di Institusi Pengajian Tinggi Islam Negeri di Indonesia: Kajian di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta", *Disertasi*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Malaya, 2016, hal. 395.

¹⁷³ Umar Ibnu Fahyan al-Marzuqi, "Iqthishadiyât al-Mirâts fî al-Islâm", *Jurnal al-Iqthisadiyyah al-Islâmiyyah*, Vol. 5 No. 14 Tahun 2001.

tujuan yang diinginkan oleh syariat. Dalam konteks ini, al-Gharawi menunjukkan bahwa keadilan dan keseimbangan adalah prinsip utama yang harus dijunjung tinggi dalam hukum waris Islam. Konsep keadilan dalam sistem waris ini dibahas dengan mempertimbangkan berbagai aspek, di antaranya adalah persamaan yang absolut menjadi bentuk ketidakadilan. Persamaan yang sebenarnya harus dibedakan dengan keadilan yang sesungguhnya. Sebagai contoh, dalam konteks pendidikan, jika seorang guru memberikan nilai yang sama kepada seluruh murid tanpa membedakan kualitas kerja mereka, itu dianggap sebagai tindakan yang tidak adil. Demikian pula, dalam sistem waris, pembagian dua banding satu antara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai tindakan yang tidak adil, terutama ketika dipertimbangkan dalam konteks ekonomi keluarga dan masyarakat.¹⁷⁴

Dalam sistem waris Islam, kekayaan tidak boleh hanya dimiliki oleh satu individu, tetapi harus didistribusikan kepada ahli waris. Hal ini bertujuan untuk menghapuskan sikap individualisme dalam hal kepemilikan harta. Dengan demikian, sistem waris memfasilitasi peredaran harta dan mencegah terjadinya akumulasi kekayaan pada sejumlah orang terbatas. Dengan adanya sistem waris Islam, harta memiliki manfaat yang lebih luas dan berkontribusi dalam menjaga ekonomi Islam dari praktik penimbunan harta. Penimbunan kekayaan yang berlebihan pada golongan ekonomi yang kuat dapat mengakibatkan terjadinya penyelewengan dan dosa. Beberapa bentuk penyelewengan tersebut antara lain:¹⁷⁵

- a. Hidup mewah, yang dilarang dalam Islam karena dapat menimbulkan dekadensi moral dan ketidakseimbangan dalam masyarakat. Kemewahan haruslah sesuai dengan norma yang berlaku dan tidak boleh melebihi kemampuan yang adil, agar tidak menyebabkan ketidakseimbangan sosial.
- b. Mencegah terjadinya kejahatan yang dilakukan oleh fakir miskin yang dipicu oleh kebutuhan hidup dan dorongan untuk bertahan hidup.
- c. Memerangi penyakit dan kebodohan, karena kedua faktor ini dapat merugikan individu dan masyarakat serta melemahkan kekuatan kolektif.

3. Keadilan dalam Pandang Humanisme

¹⁷⁴ Suliyono, "Konsep Keadilan dalam Hukum Waris Perspektif Islam," dalam *Jurnal Syar'ie`* Vol. 3 Tahun 2020, hal. 94-95.

¹⁷⁵ Sayyid Quthb, *al-`Adalah al-Ijtimâ`iyah fî al-Islâm*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad, Bandung: Perpustakaan Salman ITB, 1984, hal. 383.

Pembagian harta warisan dalam hukum Islam tidak seharusnya terkait dengan perbandingan kedudukan antara laki-laki dan perempuan. Lebih tepatnya, prinsip perbedaan ini lebih bergantung pada perbedaan kewajiban dan tanggung jawab antara keduanya. Dipahami bahwa prinsip hukum dan keadilan yang mendasarkan diri pada ketentuan Al-Qur'an, khususnya surah al-Nisâ/4:58 adalah tentang kewajiban menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya. Oleh karena itu, Allah SWT sebagai pembuat hukum kewarisan Islam, tentu saja selalu mengutamakan nilai-nilai keadilan seperti yang diperintahkanNya untuk ditegakkan dalam kehidupan manusia.¹⁷⁶

Dalam Al-Qur'an, kewarisan diisyaratkan sebagai wujud pemeliharaan rasa keadilan, di mana Allah mengetahui siapa yang lebih banyak memberi manfaat. Berdasarkan prinsip ini, bagian-bagian warisan diberikan sesuai dengan peran masing-masing individu dalam keluarga, serta manfaat yang mereka berikan dan pertolongan yang mereka berikan kepada anggota keluarga lainnya.

Kenyataan bahwa seorang wanita mewarisi setengah dari bagian pria, terkait dengan keadaan yang khas. Wanita memiliki hak atas mahar dan nafkah, dan karena mereka tidak terlibat dalam pertahanan masyarakat, pembagian warisan ini sebagian merupakan hasil dari prinsip imbalan. Dengan kata lain, kedudukan waris wanita didasarkan pada peran khusus mereka dalam hal mahar, nafkah, dan sebagainya.¹⁷⁷

Keadilan dalam pembagian warisan tidak berarti membagi secara merata kepada semua ahli waris, tetapi berpihak pada kebenaran yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an. Jika laki-laki menerima lebih banyak dari perempuan, ini disesuaikan dengan tanggung jawab laki-laki yang lebih besar dalam membiayai rumah tangga. Jika pembagian tersebut menyimpang dari ketentuan Al-Qur'an, maka itu dianggap tidak adil. Oleh karena itu, prinsip keadilan dalam kewarisan harus ditegakkan, sebagaimana juga larangan memakan harta orang lain secara tidak sah, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2:188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ
النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ □

¹⁷⁶ Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Islam Dihujat Islam Menjawab*, diterjemahkan oleh Irfan Mas'ud, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hal. 132.

¹⁷⁷ Murtazi Mutahhari, *The Right Women in Islam*, Teheran: Wofis. 1999, hal. 204.

Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui.

Jika dalam suatu kasus seorang anak perempuan atau saudara perempuan menerima separuh dari harta yang ditinggalkan, sebenarnya mereka menerima porsi yang lebih besar daripada yang diterima oleh laki-laki. Hal ini karena kekayaan yang dimiliki oleh laki-laki, termasuk dari bagian warisan, pada akhirnya akan digunakan untuk memenuhi kebutuhan dasar perempuan seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal, sehingga bagian laki-laki akan lebih cepat habis. Sebaliknya, kekayaan yang diterima oleh perempuan dari pembagian warisan akan tetap utuh dan tidak berkurang,¹⁷⁸ karena pada dasarnya mereka menerima bagian tersebut sebagai hak mereka dan tidak memberikan apa-apa dalam pertukaran. Mereka menerima bagian warisan serta mendapatkan nafkah, tetapi tidak sebaliknya. Ini mengacu pada asas keadilan yang terkandung dalam Al-Qur'an, yang terkadang disampaikan dalam bentuk perintah atau berita.¹⁷⁹

Secara mendasar, syariah bertujuan untuk menegakkan perdamaian di muka bumi dengan mengatur masyarakat dan memberikan keadilan kepada semua individu. Oleh karena itu, perintah dan keadaan menjadi tujuan utama bagi syariah.¹⁸⁰ Dalam konteks bahasa Indonesia, keadilan merujuk pada tindakan yang adil, tidak memihak, dan berpegang pada kebenaran.

Salah satu hukum waris Islam yang diambil dari Hadis Nabi Muhammad adalah yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ»¹⁸¹

Nabi Muhammad bersabda: "Berikanlah harta pusaka kepada orang yang berhak. Sisanya untuk laki-laki yang lebih utama." (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini mengatur pemindahan harta dari pewaris kepada ahli waris, dan jika ada sisa, maka bagian yang lebih besar diberikan kepada laki-laki.

¹⁷⁸ Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 65,

¹⁷⁹ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: PT. Gunung Agung, 1984, hal. 23.

¹⁸⁰ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis; Studi Perbandingan Sistem Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, hal. 77.

¹⁸¹ Abdurrahman Alu Sa'di, *Bahjah al-Qulûb al-Abrâr wa Qurratu 'Uyûn al-Akhbâr fi Syarh Jawâmi' al-Akhbâr*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2002, hal. 116.

BAB III

WARIS DALAM ISLAM, *QATH`Î*, DAN *ZHANNÎ*

Pembagian warisan dalam Islam telah menjadi perdebatan yang kompleks dan sering kali menimbulkan kontroversi dalam masyarakat Muslim. Konsep ini tidak hanya terkait dengan aspek hukum, tetapi juga melibatkan pertimbangan etis dan sosial yang mendalam. Dalam pembahasan ini, kita akan mengeksplorasi dua pendekatan utama terhadap penafsiran waris dalam Islam: *Qath`î* dan *Zhannî*. Melalui analisis yang cermat, kita akan memahami bagaimana dua pendekatan ini memengaruhi pandangan dan implementasi hukum waris dalam kehidupan sehari-hari, serta dampaknya terhadap masyarakat Muslim secara keseluruhan. Dengan demikian, pembahasan ini akan memberikan wawasan yang mendalam tentang kompleksitas isu waris dalam Islam dan upaya untuk menemukan titik tengah antara tradisi dan konteks kontemporer.

A. Sistem Hukum Waris dalam Islam

1. Pengertian Waris

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), waris merujuk pada individu yang memiliki hak untuk menerima harta warisan dari seseorang yang telah meninggal.¹

Ketika membahas warisan dalam Islam, terdapat dua kata yang sering ditemui, yaitu *al-Farâidh* dan *al-Mawârîts*. *فَرَائِضٌ* (*farâidh*) merupakan bentuk jamak dari kata, *فَرِيضَةٌ* (*farîdhah*) yang berasal dari kata *فَرَضٌ* (*fardhu*) yang bermakna ketetapan atau aturan. Penjelasan ini diambil dari QS. al-Nisâ³/4:11;

... لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۖ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا
 ... kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.

Secara etimologi, *al-Farâidh* mengacu pada segmen-segmen spesifik atau bagian-bagian tertentu. Namun, dalam terminologi hukum waris, istilah tersebut merujuk pada bagian-bagian yang telah diatur atau ditetapkan dalam Al-Qur'an untuk ahli waris, seperti $\frac{1}{2}$ (setengah), $\frac{1}{4}$ (seperempat), dan sebagainya.² Ini merujuk pada pembagian harta warisan yang telah diperinci dalam hukum Islam untuk diberikan kepada ahli waris sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan.

Adapun kata *al-Mawârîts* merupakan bentuk jamak dari kata *مِيرَاثٌ* (*mirâts*).³ Kata dasar dari *يَرِثُ* – *وَرَثٌ* yang berarti waris. Contoh *أَبَاؤُهُ* *وَرَثُوا* yang artinya mewarisi ayahnya.⁴ Frasa ini merujuk pada tindakan menerima harta atau properti dari pewaris yang merupakan ayahnya setelah kematiannya, hal tersebut menunjukkan perpindahan.

Dalam konteks ini, perpindahan sesuatu dari satu individu ke individu lain mencakup segala hal yang dapat dipindahkan, baik berupa barang fisik maupun yang bersifat tidak materiil atau abstrak,

¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, hal. 1386.

² Muhammad Sa'id Zulfani, *al-Fawâid fî Tashîl Masâil al-Farâidh*, Madinah: Maktabah al-Malik al-Fahd, 2017, hal. 10.

³ Mansur bin Yunus al-Bahuti, *al-Raudh al-Muraba` Bi Syarh Zâd al-Mustaqna`*, jilid 3, Kuwait: Dar Rakaiz li al-Nasyr Wa al-Tauzi`, 2017, hal. 6.

⁴ Ahmad Warsion Munawir, *Kamus Al Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1634.

seperti pengetahuan yang juga dapat berpindah, sebagaimana yang dikatakan oleh Nabi Muhammad:

إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ °

Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para Nabi.

Demikian juga harta peninggalan yang dikenal sebagai pusaka, yang menjadi fokus dalam kajian Hukum Waris, disebut sebagai warisan karena terjadi perpindahan kepemilikan harta dari individu yang telah meninggal.

Penulis mendapatkan kata *يَرِثُ* – *وَرَثَ* beserta turunannya terdapat sebanyak 22 kali dalam Al-Qur'an, 17 dalam bentuk *وَرَثَ* dan 5 kali dalam bentuk *يَرِثُ*, diantaranya:

Dalam QS. Maryam/19:6:

يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

Yang akan mewarisi aku dan mewarisi dari keluarga Yakub; dan jadikanlah dia, ya Tuhanku, seorang yang diridai.

Demikian pada QS. al-Naml/27:16:

وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوٓدَ وَقَالَ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۗ
إِنَّ هٰذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِيْنُ

Dan Sulaiman telah mewarisi Dawud, dan dia (Sulaiman) berkata, "Wahai manusia! Kami telah diajari bahasa burung dan kami diberi segala sesuatu. Sungguh, (semua) ini benar-benar karunia yang nyata.

QS. al-Ahzâb/33:27:

وَأَوْرَثْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَّوُّهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ۝

Dan Dia mewariskan kepadamu tanah-tanah, rumah-rumah dan harta benda mereka, dan (begitu pula) tanah yang belum kamu injak. Dan Allah Mahakuasa terhadap segala sesuatu.

Yang bermakna Nabi Sulaiman mewarisi, kerajaan, pengetahuan, dan keilmuan Nabi Daud.⁶

Dalam Al-Qur'an, konsep *mîrâts* ditemukan sebagai transisi atau pertukaran hak. Terminologi ini dikenal oleh para ulama sebagai pemindahan hak kepemilikan dari individu yang telah meninggal kepada ahli waris yang masih hidup, termasuk dalam bentuk harta

⁵ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kairo: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.th., hal. 81.

⁶ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durur al-Mantsûr*, jilid 6, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 344.

(uang), tanah, atau aset lain yang merupakan kepemilikan sah menurut hukum syariah.

Dengan demikian, semua yang ditinggalkan oleh orang yang telah meninggal dianggap sebagai warisan. Ini juga mencakup kewajiban utang-piutang, baik terkait dengan harta benda (seperti harta yang digadaikan) atau kewajiban pribadi yang harus dipenuhi (seperti pembayaran kredit atau mahar yang belum diberikan kepada janda).

Definisi lainnya, hukum waris Islam mengatur pemindahan harta dari individu yang telah meninggal kepada yang masih hidup. Penggunaan kata “hukum” pada awal kalimat mengacu pada serangkaian peraturan yang mengikat, sementara kata “Islam” di bagian belakang menunjukkan asal usulnya. Dengan demikian, hukum waris Islam dapat dijelaskan sebagai seperangkat aturan tertulis berdasarkan wahyu Allah dan ajaran Nabi Muhammad tentang proses pemindahan harta dari yang telah meninggal kepada yang masih hidup, yang diakui serta diyakini sebagai berlaku dan mengikat bagi semua umat Islam.⁷

Kompilasi Hukum Islam mengemukakan bahwa hukum waris adalah peraturan yang mengatur pemindahan hak kepemilikan harta yang ditinggalkan (warisan) oleh pewaris, menetapkan siapa yang berhak menjadi ahli waris, dan berapa bagian yang mereka terima masing-masing.⁸

Berdasarkan beberapa definisi terkait, hukum waris Islam dapat disimpulkan sebagai serangkaian aturan yang mengatur pemindahan harta atau hak dari individu yang telah meninggal (pewaris) kepada yang masih hidup (ahli waris), sesuai dengan bagian-bagian yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an, penjelasan dari Nabi Muhammad dalam hadis, serta ijtihad para ulama.

2. Sumber Hukum Waris Islam

Secara historis, asas-asas hukum waris dalam Islam bersumber pada beberapa ayat dalam Al-Qur'an dan hadis Rasulullah. Ini mencakup pernyataan, tindakan, dan keputusan yang ditetapkan oleh Rasulullah. Baik dalam Al-Qur'an maupun hadis, dasar hukum waris dijelaskan secara eksplisit dan terkadang secara implisit, terkadang hanya mencakup poin-poin intinya saja. Sumber

⁷ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, 2004, hal. 5-6.

⁸ Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Nuansa Aulia, 2020, hal.

hukum waris yang paling sering ditemukan terdapat dalam surah al-Nisâ'.⁹

a. Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam memiliki banyak sekali hukum dan aturan yang diuraikan di dalamnya. Namun, dari sekian banyak permasalahan hukum tersebut, ada satu permasalahan yang diuraikan dengan sangat tuntas dan detail, yaitu permasalahan pembagian harta warisan.

Pembagian harta waris dalam Islam bukanlah hal yang sederhana. Ini adalah proses yang melibatkan banyak pihak dan berbagai jenis harta. Oleh karena itu, Al-Qur'an menguraikan aturan ini dengan sangat detail dan tuntas. Hal ini dapat dilihat dari beberapa ayat yang berbicara tentang pembagian harta warisan sebagai berikut:

1) Berkaitan dengan Hak Waris

Surah al-Nisâ/4:11,12, dan 176 memberikan penjelasan bahwa, Setiap ahli waris memiliki bagian yang ditentukan berdasarkan hubungan mereka dengan pewaris dan ketentuan yang diatur dalam Al-Quran.

Dalam hal pembagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan, Al-Quran menyebutkan dalam Surah An-Nisâ ayat 11, 12, dan ayat 176 bahwa bagian seorang anak laki-laki setara dengan dua bagian seorang anak perempuan. Artinya, jika ada seorang pewaris yang memiliki anak laki-laki dan anak perempuan, maka bagian seorang anak laki-laki akan dua kali lipat dari bagian seorang anak perempuan.

Selain itu, Al-Quran juga memberikan ketentuan yang lebih spesifik mengenai bagian-bagian tertentu dalam pembagian warisan. Beberapa bagian yang disebutkan dalam Al-Quran dapat dilihat sebagai table berikut:¹⁰

Tabel III.1. Hak Bagian dan Ahli Waris¹¹

Hak Bagian Waris	Ahli Waris
1/2 (setengah)	Suami, Anak Perempuan, Cucu Perempuan, Saudara Perempuan

⁹ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Bina Aksara, 1982, hal. 65.

¹⁰ Ahmad Kamil al-Khudhari, *al-Mawâriṭs al-Islâmiyyâh*, Mesir: Matba'ah Wadi al-Mulk, 1946, hal. 24-26.

¹¹ Penulis hanya memberikan gambaran umum tanpa menyajikan detail yang memadai, sedangkan perbedaan kondisi dapat menghasilkan hak yang beragam.

	Kandung, dan Saudara Perempuan Seayah
1/4 (seperempat)	Suami dan Istri
1/8 (seperdelapan)	Istri
2/3 (dua pertiga)	Anak Perempuan, Cucu Perempuan, Saudara Perempuan Kandung, dan Saudara-Saudari Perempuan Seayah
1/3 (sepertiga)	Ibu dan Saudara atau Saudari Seibu
1/6 (sepersenam)	Ibu, Ayah, Nenek, Kakek, Cucu Perempuan, Saudara Perempuan Seayah, dan Saudara-Saudari Seibu

Pembatasan dan ketentuan yang ada dalam ayat-ayat tersebut tidak hanya menetapkan siapa yang memiliki hak sebagai pewaris, bagian mereka, dan waktu pembagian harta peninggalan, tetapi juga dengan jelas atau tidak langsung memastikan perlindungan terhadap hak kaum perempuan (seperti ibu, istri, anak perempuan, bahkan saudara perempuan dalam keadaan tertentu) untuk menerima bagian warisan.¹²

- 2) Ayat Tentang Warisan
 a) Surah al-Nisâ' 4:7

Hak waris masyarakat Arab pra-Islam biasanya hanya diberikan kepada laki-laki yang mampu memanggul senjata dan membela kehormatan kabilahnya. Ini berarti bahwa anak-anak, orang tua, dan perempuan yang tidak mampu memanggul senjata tidak memiliki hak waris.¹³

Namun, Islam mengubah hal ini dengan memberikan hak waris kepada semua individu, baik laki-laki maupun perempuan, tanpa memandang kemampuan mereka untuk memanggul senjata. Ini adalah langkah revolusioner yang menunjukkan komitmen Islam terhadap keadilan dan kesetaraan.

Perubahan ini tidak hanya memberikan hak waris kepada perempuan, tetapi juga memberikan perlindungan dan keamanan ekonomi kepada mereka. Dengan demikian, perubahan ini membantu memperkuat

¹² Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 121.

¹³ Manshur Ibnu Muhammad al-Sam'ani, *Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1, Riyadh: Dar al-Wathan, 1997, hal. 399.

posisi perempuan dalam masyarakat dan memberikan mereka lebih banyak otonomi dan kebebasan.

b) Surah al-Nisâ'/4:8

Menginstruksikan bahwa keluarga dekat, anak yatim, dan orang miskin yang hadir saat pembagian harta warisan harus diberi bagian tertentu dari harta tersebut agar mereka juga dapat menikmati pembagian warisan. Penerapan prinsip ini, menurut Ahmad Azhar Basir, memiliki potensi untuk dikembangkan dalam skala nasional sebagai fondasi yang kokoh bagi pengenalan undang-undang atau peraturan pajak yang mengatur harta warisan.¹⁴

c) Surah al-Nisâ'/4:9

Tuntunan Allah SWT bagi orang mukmin dalam kondisi sakit parah di ambang kematian adalah agar selalu memprioritaskan perhatian terhadap kesejahteraan anak dan cucu yang ditinggalkan, sehingga mereka tidak mengalami kesulitan hidup karena salah dalam pengelolaan harta oleh orang tua mereka, dan tidak meninggalkan wasiat lebih dari sepertiga hartanya.¹⁵

d) Surah al-Nisâ'/4:10

Ayat ini memberikan peringatan untuk memelihara harta warisan yang seharusnya menjadi milik anak yatim dengan hati-hati, agar tidak disalahgunakan atau disia-siakan. Karena jika hal tersebut terjadi, dampaknya akan sebanding dengan menyerupai tindakan yang membawa konsekuensi buruk, sebagaimana memakan bara api neraka. Hal ini menegaskan pentingnya pengelolaan yang bijaksana dan adil terhadap harta warisan anak yatim untuk menghindari akibat yang merugikan secara moral dan spiritual.¹⁶

e) Surah al-Nisâ'/4:13

Isyarat yang terdapat dalam ayat ini mencakup semua peraturan hukum yang telah diuraikan sejak permulaan surah. Aturan 'isyarat yang kembali pada hukum yang paling dekat' tidak berlaku dalam konteks ayat ini karena tidak ada faktor yang menghalangi isyarat tersebut untuk

¹⁴ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hal. 5.

¹⁵ Abu Bakar al-Jazairi, *Aisar al-Tafâsir li al-Jazâiri*, jilid 1, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 2003, hal. 144.

¹⁶ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 4, Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1946, hal. 193.

merujuk pada seluruh peraturan hukum yang telah dijelaskan sejak awal surah. Oleh karena itu, isyarat tersebut harus merujuk kembali pada keseluruhan hukum yang telah dijelaskan, meskipun terdapat sejumlah ayat yang memisahkan keduanya.¹⁷

Dengan demikian, dapat dilihat bahwa Al-Qur'an menguraikan aturan pembagian harta warisan dengan sangat detail dan tuntas. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya masalah ini dalam hukum Islam dan betapa pentingnya untuk memahami dan mengikuti aturan ini dengan benar.

b. Hadis

Terdapat beberapa hadis yang mengatur tentang pembagian waris, diantaranya sebagai berikut:

Hadis dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari

عَنِ النَّبِيِّ □ قَالَ: «أَحْبَبُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ» ١٨.

Dari Ibnu Abbas ia berkata bahwa Nabi Muhammad Bersabda “Berikanlah harta warisan kepada orang yang berhak menerimanya, sedangkan sisanya untuk kerabat laki-laki yang terdekat. (HR. Bukhari dari Ibnu Abbas).

Dalam hadis ini, Rasulullah mengarahkan agar pembagian harta warisan dimulai dari *Ashâb al-Furûdh* (bagian yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an), yaitu kelompok ahli waris yang memiliki bagian tertentu (seperti setengah, seperempat, seperdelapan, dua pertiga, sepertiga, atau seperenam), setelah itu, jika masih ada sisa, bagian tersebut diberikan kepada kerabat laki-laki yang paling terdekat.

Hadis dari Usamah Ibnu Zaid yang diriwayatkan oleh Imam Muslim

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ □ قَالَ (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ. وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ) ١٩.

Dari Usamah Ibnu Zaid bahwa Nabi Muhammad Bersabda “Seorang muslim tidak mewarisi orang kafir, dan orang kafir

¹⁷ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr al-Râzi*, jilid 9, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 235.

¹⁸ Muhammad Ibnu Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid 8, Beirut: Thauq al-Najah, 2001, hal. 150.

¹⁹ Muslim Ibnu Hujaj al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, jilid 3, Kairo: Mathba`ah Isa, 1955, hal. 1232.

tidak mewarisi orang muslim. (HR. Muslim dari Usamah Ibnu Zaid).

Hadis lain yang menyebutkan tentang perbedaan agama dalam pembagian waris

عَنْ جَابِرٍ، عَنِ النَّبِيِّ □ قَالَ: «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ»²⁰

“Dari Jabir bahwa Nabi Muhammad Bersabda “Orang yang berbeda agama tidak saling mewarisi.” (HR. Tirmidzi dari Jabir)”

Kedua hadis tersebut adalah bukti bahwa tidak ada saling mewarisi di antara individu yang memiliki agama yang berbeda. Contohnya, seorang Muslim tidak akan menerima bagian warisan dari anggota keluarganya yang beragama Nasrani, dan sebaliknya, seorang Nasrani juga tidak akan menerima warisan dari kerabatnya yang beragama Islam. Ini menunjukkan bahwa dalam hukum waris Islam, agama memiliki peran penting dalam menentukan siapa yang berhak menerima bagian warisan.

Hadis dari Amr Ibnu Kharijah yang diriwayatkan oleh Daruquthni

عَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ □: «لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ إِلَّا أَنْ يُجِيزَ الْوَارِثَةُ»²¹.

Dari Amr Ibnu Kharijah berkata Rasulullah bersabda, “Tidak (diperbolehkan) wasiat (harta) kepada ahli waris (tertentu) kecuali atas izin ahli waris (lainnya). (HR. Daruquthni dari Amr Ibnu Kharijah)

Melaksanakan wasiat harta tertentu dari orang yang meninggal untuk salah satu pewaris harus dilakukan dengan hati-hati dan memerlukan persetujuan dari pewaris lainnya. Jika pewaris lain tidak memberikan izin, maka wasiat tidak bisa dijalankan, dan pewaris yang mendapat wasiat tetap menerima bagian sesuai dengan aturan hukum warisan yang berlaku.

Izin dari pewaris hanya dianggap sah jika diberikan oleh mereka yang sudah dewasa, berakal, dan mampu membuat keputusan sendiri. Jika ada di antara mereka yang masih di bawah umur, tidak berpikiran sehat, atau memiliki keterbatasan mental

²⁰ Muhammad Ibnu Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, jilid 4, Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1975, hal. 424.

²¹ Abu Hasan al-Daruquthni, *Sunan Dâr al-Quthni*, jilid 5, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004, hal. 267.

yang signifikan, izin yang diberikan oleh mereka dianggap tidak sah karena berpotensi mengambil alih hak warisan mereka.²²

c. Ijmak

Ijmak (keepakatan) yang diterima secara luas di kalangan Sahabat Nabi Muhammad dan generasi berikutnya, yang dikenal sebagai para tabi'in, adalah mengenai pembagian warisan untuk nenek. Mereka sepakat bahwa satu nenek mendapatkan seperenam dari harta warisan yang ditinggalkan. Hal yang sama berlaku untuk hak pembagian warisan bagi dua nenek atau bahkan tiga nenek, di mana semuanya memiliki hak mendapatkan bagian yang sama, yaitu seperenam dari total warisan yang ditinggalkan. Pandangan diriwayatkan oleh Baihaqi dari Muhammad bin Nashr, salah satu ulama terkemuka pengikut mazhab Syafi'i.²³

3. Sejarah Sistem Waris

Penulis menyajikan beragam sistem warisan pra-Islam sebagai landasan untuk menyoroiti keunggulan sistem warisan dalam Islam. Hal ini bertujuan untuk menentang klaim bahwa hukum waris dalam Al-Qur'an hanya merupakan refleksi dari tradisi Arab. Sebelum munculnya sistem hukum waris Islam, berbagai sistem warisan sudah ada, termasuk yang berasal dari Mesir kuno, Romawi, Yunani, Yahudi, dan Arab Jahiliyyah.

Melalui perbandingan dengan berbagai sistem warisan tersebut, penulis menekankan bahwa Islam membawa konsep warisan yang lebih terstruktur dan adil. Selain itu, upaya untuk meredakan anggapan bahwa hukum waris dalam Al-Qur'an hanya mencerminkan kebiasaan atau kepentingan budaya khusus tertentu, seperti yang sering dituduhkan terhadap tradisi Arab.

Setiap sistem warisan yang ada memiliki aturan-aturan khusus yang membentuk landasan bagi pembagian warisan. Aturan-aturan ini sangat bervariasi dari satu sistem ke sistem lainnya.²⁴

Dalam hukum waris Yunani kuno, terdapat tradisi yang memberikan pewaris hak penuh untuk membuat wasiat yang sangat luas, mencakup pemberian harta kepada siapa pun yang diinginkannya, bahkan hingga kepada tetangga atau hewan peliharaan. Namun, dalam situasi di mana wasiat tidak ada,

²² al-Hasan Ali Ibnu Muhammad al-Mawardi, *al-Hâwî al-Kabîr fî Fiqh Madzhab al-Imâm al-Syâfi'î*, jilid 8, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 2004, hal. 213.

²³ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, jilid 8, Damaskus: Dar al-Fikr, 1984, hal. 246.

²⁴ Mushtafa al-Zuhaili, *al-Farâidh wa al-Mawârîts wa al-Washâyâ*, Beirut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 2001, hal. 21.

pembagian warisan dilakukan dengan memberikan bagian yang sama kepada anak-anaknya terlebih dahulu, lalu dilanjutkan kepada saudara-saudara dan paman-pamannya. Namun, perlu diperhatikan bahwa dalam sistem ini, perempuan tidak diberikan hak untuk menerima bagian warisan. Hal ini mencerminkan kecenderungan pada masa itu di mana hak waris perempuan sering diabaikan atau dihapuskan sama sekali dari proses pembagian warisan, dan dominasi warisan diberikan sepenuhnya kepada kaum pria.²⁵

Hukum waris di Romawi menitikberatkan pada hubungan darah atau hukum yang dekat seperti budak, untuk menentukan penerimaan warisan. Dalam kedua sistem ini, istri tidak secara otomatis menerima bagian warisan dari suami karena kurangnya ikatan darah langsung antara keduanya. Hal ini mengakibatkan penolakan atau minimnya hak istri dalam menerima warisan, menunjukkan kurangnya perhatian terhadap peran perempuan dalam hukum waris pada masa itu.²⁶

Dalam sistem waris Yahudi, seorang wanita tidak menerima warisan jika masih ada ahli waris laki-laki yang hidup. Meskipun demikian, perempuan tetap memiliki hak atas jaminan harta sampai saat mereka menikah. Aturan warisan ini memberikan hak waris kepada anak yang lahir dari pernikahan sah maupun hasil dari perzinahan. Namun, khusus untuk anak perempuan, haknya terbatas pada penerimaan uang belanja dari warisan hingga mereka menikah atau mencapai usia dewasa.²⁷

Sistem ini menegaskan bahwa meskipun perempuan memiliki akses ke sebagian harta warisan melalui uang belanja, mereka tidak mendapatkan bagian proporsional atau penuh seperti ahli waris laki-laki. Hal ini menyoroti ketimpangan dalam hak waris antara laki-laki dan perempuan dalam budaya waris Yahudi kuno, di mana perempuan sering kali diberi hak terbatas dan lebih dititikberatkan pada perannya dalam pernikahan.

Jadi, ketika seorang ayah meninggal, harta kekayaannya menjadi milik anak laki-lakinya saja. Anak laki-laki sulung menerima dua kali lipat dari bagian adiknya, tetapi jika mereka sepakat, pembagian bisa dilakukan secara rata. Mengenai anak perempuan, ia hanya berhak mendapat uang belanja dari harta warisan itu untuk kehidupannya sampai menikah atau dewasa.

Hal serupa berlaku untuk istri yang tidak menerima bagian warisan, hanya mendapatkan uang belanja sampai menikah lagi atau

²⁵ Mushtafa al-Zuhaili, *al-Farâidh wa al-Mawârîts wa al-Washâyâ*, ... hal. 21.

²⁶ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, ... h. 111.

²⁷ Mushtafa al-Zuhaili, *al-Farâidh wa al-Mawârîts wa al-Washâyâ*, ... hal. 22-23.

meninggal. Begitu pula dengan seorang ibu, ia tidak memiliki bagian dalam warisan anaknya, baik itu anak laki-laki maupun perempuan. Jika ibu meninggal terlebih dahulu, hartanya akan menjadi bagian warisan anak laki-laki. Jika tidak ada anak laki-laki, baru anak perempuan mendapat bagian.

Pada masa Jahiliyah diwarnai dengan pengabaian terhadap hak waris bagi perempuan dan anak-anak laki-laki yang masih kecil dalam hal warisan. Alasan-alasan warisan pada masa Jahiliyah adalah:²⁸

a. Keturunan dan Kekerabatan

Sistem warisan pada masa jahiliyah hanya diberikan kepada laki-laki dewasa yang kuat dan mampu mengangkat pedang (berperang) dan berkuda. Sebuah persyaratan yang ketat dalam menerima warisan adalah adanya hubungan kekerabatan dengan laki-laki yang memiliki kemampuan dalam pertahanan, perlindungan keluarga, atau paling tidak melindungi kabilah (persukuan) mereka sendiri. Keterbatasan aturan ini berdampak pada anak-anak yang belum dewasa dan kaum perempuan yang diabaikan dalam pembagian warisan. Kedua kelompok ini tidak menerima bagian warisan karena dianggap tidak mampu berpartisipasi dalam pertempuran atau berjuang bersama mereka yang lebih kuat, juga dinilai tidak memiliki kemampuan dalam urusan hukum. Oleh karena itu, di zaman Jahiliyah, ahli waris berasal dari kelompok kerabat terdiri dari: anak laki-laki, saudara laki-laki, paman, dan anak laki-laki dari paman.

Jika pewaris tidak memiliki anak laki-laki dewasa, maka saudara laki-lakinya berhak menerima warisan, dengan syarat saudara tersebut juga memiliki kemampuan untuk berperang membela suku. Yang menarik dan mungkin mengherankan adalah bahwa seorang istri juga dianggap sebagai bagian dari warisan yang dapat diwariskan, asalkan istri tersebut bukan ibu kandung pewaris. Mereka juga memberikan warisan kepada anak yang lahir di luar pernikahan.²⁹

b. *Tabannî* (Adopsi)

Orang yang diadopsi diberikan hak warisan seperti anak kandung, namun Islam telah membatalkan hal tersebut.

Keinginan mereka untuk membuat kesepakatan dan mengangkat anak memiliki tujuan bersama untuk saling melindungi hidup,

²⁸ Ulama al-Azhar, *Tafsîr al-Wasîth*, Jilid 3, Kairo: al-Haiâh al-Amah Li al-Syu'un al-Mathabi' al-Amirah, 1993, hal. 723.

²⁹ Ismuha, *Penggantian Tempat Dalam Hukum Waris Menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*, Darussalam: Bulan Bintang, 1978, hal. 28

kehormatan, serta mempertahankan serta memajukan kekayaan mereka.³⁰

Sebelum menjadi Rasul, Nabi Muhammad mengangkat Zaid Ibnu Haritsah sebagai anak angkatnya, disebut sebagai Zaid bin Muhammad. Pengangkatan ini terjadi setelah Zaid dimerdekakan. Kemudian, Abu Huzaifah Ibnu `Utbah mengangkat Salim sebagai anak angkatnya, dikenal sebagai Salim ibn Abu Huzaifah.³¹ Keadaan tersebut berlaku hingga turun QS. al-Ahzab/33:5 yang artinya “*Panggillah mereka (anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang adil di sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu.*” Ayat ini menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw bukanlah ayah dari seorang anak angkat, seperti Zaid, dan bahwa anak-anak angkat tidak dapat dianggap sebagai anak kandung. Selain itu, ayat tersebut menekankan pentingnya menyebutkan silsilah anak-anak angkat kepada ayah kandung.

c. Sumpah dan Perjanjian

Seseorang akan mengatakan kepada yang lain, “Darahku darahmu, dan merusakanku kerusakanmu, dan kamu akan mewarisi aku dan aku akan mewarisi kamu.” Jika salah satu dari mereka meninggal sebelum yang lain, yang hidup akan mewarisi yang telah meninggal.

Pada akhir kesepakatan ikatan prasetia, jika salah satu pihak meninggal, maka pihak yang masih hidup berhak atas 1/6 bagian dari harta yang ditinggalkan oleh pasangannya. Sisa dari harta tersebut, setelah dikurangi 1/6, akan dibagi di antara ahli warisnya.³²

Abdul Manan menyatakan bahwa orang Arab pada masa Jahiliyah menggunakan sistem warisan yang telah ada sebelum mereka, yaitu aturan warisan dari generasi sebelumnya (*syar'u man qablanâ*). Dalam sistem ini, seorang anak perempuan tidak memiliki bagian dalam warisan, terlepas dari peran mereka sebagai ibu, istri, atau posisi lainnya dalam garis keturunan perempuan. Harta warisan hanya diperoleh oleh kakak laki-laki, anak laki-laki dari paman, atau

³⁰ Moh. Muhibbudin, dkk, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009, hal. 4.

³¹ Teuku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqh Mawaris*, Semarang: Pustaka Risky Putra, 2011, hal. 3.

³² Moh. Muhibbudin, dkk, *Hukum Kewarisan Islam*, ... hal. 34.

anak laki-laki tertua jika sudah mencapai usia dewasa.³³ Daved S. Powers menyatakan bahwa dalam sistem hukum adat suku di Arab sebelum Islam, kaum perempuan tidak diberikan hak waris. Pada zaman Jahiliyah, warisan biasanya dibagikan kepada kaum pria tanpa memperhitungkan kaum perempuan.³⁴

Seperti yang telah diuraikan sebelumnya, sistem waris Islam memberikan hak warisan kepada laki-laki dan perempuan, tidak hanya kepada anak-anak, bahkan mencakup seorang anak yang masih dalam kandungan, serta semua anggota keluarga yang berhak menerima bagian warisan. Dalam sistem ini, ditegaskan prinsip kesetaraan dalam pemberian hak waris tanpa memandang perbedaan gender.

Hukum waris Islam menjadi sebuah sistem yang menggantikan dan mengubah sistem warisan yang telah ada sebelumnya. Prinsip-prinsipnya memperkenalkan konsep baru yang mencerminkan kesetaraan dan keadilan dalam pembagian harta warisan, yang secara signifikan berbeda dari sistem warisan yang ada sebelum munculnya Islam. Sistem waris Islam tidak hanya mempertimbangkan peran gender, tetapi juga mengakui hak-hak setiap individu dalam keluarga, memastikan bahwa pemberian warisan didasarkan pada prinsip-prinsip yang lebih adil dan merata bagi semua pewaris, tanpa membedakan latar belakang atau status sosial. Dengan demikian, hukum waris Islam merupakan perubahan besar yang membawa aspek-aspek keadilan yang lebih luas dan kesetaraan dalam warisan, menyajikan pendekatan yang berbeda dalam sistem pewarisan dibandingkan dengan tradisi sebelumnya.

Kesimpulannya, hukum waris Islam menegaskan pentingnya hak-hak yang jelas dan terdefinisi bagi setiap ahli waris, menekankan kesetaraan gender dalam pembagian warisan, yang berbeda dengan tradisi-tradisi kuno yang sering kali tidak memberikan perlakuan yang adil terhadap perempuan dalam hal warisan.

4. Rukun dan Syarat Waris dalam Islam

- a. Rukun merupakan bagian yang meliputi dari suatu proses atau ritual, di mana proses atau ritual tersebut tidak dapat terwujud

³³ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, hal. 195.

³⁴ Daved S. Powers, *Peralihan Kekayaan Politik Kekuasaan, Kritik Historis Hukum Waris*, diterjemahkan oleh Nurul Huda dan Arif Maftuhin dari judul *Studies in Al-Qur'an and Hadis: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001, hal. 67.

tanpa keberadaan rukun tersebut.³⁵ Contoh: posisi ruku' dalam sholat dianggap sebagai bagian yang sangat penting karena merupakan bagian yang tak terpisahkan dari sholat, dan sholat tidak akan sempurna tanpa adanya ruku'.

Rukun waris dalam Islam terdapat tiga, yaitu:³⁶

1) *Wârits* (Ahli Waris)

Mereka yang memiliki hak untuk menerima harta warisan karena terikat oleh hubungan kekerabatan (nasab) atau hubungan perkawinan.

2) *Muwarrits* (Mayyit)

Individu yang mewariskan harta, seseorang yang telah meninggal dunia, dan harta yang ditinggalkannya akan dibagi di antara para ahli waris. Pemilikan harta yang diwariskan harus berasal dari individu, bukan dari badan atau lembaga, karena badan atau lembaga tersebut bukanlah pihak yang mewarisi harta.

3) *Mawrûts* (Harta Warisan)

Barang atau hak kepemilikan yang ditinggalkan, seperti uang, tanah, dan lain sebagainya, merupakan bagian dari harta warisan. Namun, harta yang bukan kepemilikan dari pewaris tidak dapat diwariskan. Contohnya, harta bersama antara suami dan istri. Ketika suami meninggal, harta tersebut harus dipisahkan terlebih dahulu untuk membedakan antara milik suami dan milik istri. Barulah harta yang dimiliki oleh suami dapat diwariskan, sedangkan harta yang dimiliki oleh istri tidak dapat diwariskan karena bukan termasuk dalam harta warisan.

b. Syarat Waris

Syarat adalah hal yang ketika tidak terpenuhi, mengakibatkan syarat yang dimaksud juga tidak ada, tetapi keberadaan syarat tersebut tidak secara langsung menjamin keberadaan hal yang disyaratkan.³⁷ Contohnya, wudhu adalah syarat penting untuk sahnya sholat, jika wudhu tidak dilakukan, maka sholat tidak akan dianggap sah. Namun, melakukan wudhu tidak secara otomatis menjamin terlaksananya sholat.

³⁵ Abdul Karim Namlah, *al-Muhaddzab fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, jilid 5, Riyadh: Maktabah Rusyd, 1999., hal. 1963.

³⁶ Maulid Mukhlis al-Rawi, *'Ilm al-Farâidh wa al-Mawârîts*, Baghdad: Dar al-Kalimah, 2021, hal. 9.

³⁷ Abu Zakaria Fadhl, *al-Tahqîqât 'ala Syarh al-Jalâl al-Waraqât*, Kuwait: Dar al-Dzahiriya, 2019, hal. 168.

Dalam Islam, syarat waris di antaranya:³⁸

1) Yakin akan Kematian *Muwarrits*

Seseorang baru disebut sebagai *muwarrits* setelah mereka meninggal dunia. Artinya, jika seseorang memberikan harta kepada ahli waris saat masih hidup, itu bukanlah warisan. Ulama membedakan tiga jenis kematian pada muwarrits:

- a) Mati *haqiqi* adalah kematian yang dapat diamati secara nyata dengan panca indera.
- b) Mati *hukmi* adalah kematian yang diakibatkan oleh keputusan hakim, entah orang tersebut masih hidup atau sudah meninggal.
- c) Mati *taqdiri* adalah kematian yang diasumsikan kuat bahwa individu yang bersangkutan telah meninggal dunia.³⁹

2) Yakin akan hidupnya *Wârits*

Keyakinan terhadap keberlangsungan hidup ahli waris ketika pewaris meninggal, meskipun hanya sesaat, contoh: bayi yang lahir dalam keadaan hidup namun kemudian mengalami kematian.⁴⁰ Analogi tersebut memberikan perhatian terhadap hidup ahli waris mungkin berlangsung singkat setelah kematian pewaris, namun keberadaannya diakui sebagaimana bayi yang memiliki kehidupan meski hanya sebentar setelah lahir. Ini menegaskan pentingnya keyakinan akan kelangsungan hidup individu, bahkan dalam konteks yang mungkin terasa singkat atau terbatas seperti saat peralihan warisan.

3) Mengetahui sebab mendapatkan Warisan

Posisi ahli waris berdasarkan relasinya dengan pewaris harus terdefinisi dengan jelas dan pasti, seperti sebagai suami atau istri, anak kandung, saudara kandung, dan lain sebagainya, untuk mempermudah penentuan pembagian warisan. Bagian warisan yang diterima akan bervariasi tergantung pada hubungan individu dengan pewarisnya. Sebagian akan menerima bagian utama, sementara yang lain akan mendapat sisa, kehadiran satu ahli waris

³⁸ Muhammad Ibnu Ghalil Ghalbun, *al-Tuhfah fi 'Ilm al-Mawârîts*, Tripoli: Universitas Tripoli, 1990, hal. 89.

³⁹ Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, Bandung: Al-Ma'arif, 1981, hlm. 79.

⁴⁰ Faiz Ibnu Ahmad al-Ghamidi, *Mudah Menghitung Waris*, diterjemahkan oleh Abdul Barr dari judul *al-Fawâid Fi Tashîl Masâil al-Farâidh*, t.tp.: t.p., t.th., hal. 16.

bisa menghalangi bagian yang lainnya.⁴¹

5. Hak-Hak Terkait Harta Peninggalan

Sebelum harta warisan dapat dibagikan, ada serangkaian hak yang harus diperhatikan dan dipenuhi. Hak-hak ini sebagai berikut:⁴²

a) Pengurusan Jenazah

Hal-hal yang berkaitan dengan pengurusan jenazah adalah: proses pemandiannya, untuk kain kafan, biaya penguburan, dll yang berkaitan dengan pemularasan jenazah dengan layak dan tidak berlebihan.

Penanganan jenazah diberi prioritas lebih tinggi dibandingkan dengan utang dan hal lainnya. Penanganan jenazah diibaratkan seperti pakaian yang menjadi kebutuhan pokok bagi individu yang masih hidup dan tidak dapat dilepaskan dengan alasan untuk membayar utang.

b) Hutang Berkaitan dengan Harta Warisan

Setelah penanganan jenazah, yang diprioritaskan adalah penyelesaian utang. Ini karena penanganan jenazah diberi prioritas lebih tinggi daripada membayar utang. Utang yang dimaksud di sini bisa berupa hutang yang terikat dengan jaminan, seperti gadai. Meskipun demikian, beberapa ulama mengutamakan penyelesaian utang lebih dahulu sebelum penanganan jenazah, sebagaimana pendapat al-Nawawi dalam kitab *Minhâj al-Thâlibîn*.⁴³ Hal tersebut berdasarkan hadis yang menceritakan bahwa Nabi Muhammad tidak menshalati jenazah yang meninggalkan utang yang belum terlunasi.⁴⁴ Hal ini menegaskan pentingnya penyelesaian utang sebelum proses penanganan jenazah.

c) Hutang Berkaitan dengan Tanggungan Mayyit

Yang dimaksud di sini adalah harta yang tidak terikat sebagai jaminan harta warisan, melainkan termasuk utang yang terkait dengan hak-hak Allah dan hak-hak sesama manusia. Utang yang berkaitan dengan hak Allah, seperti zakat yang belum terbayarkan dari harta peninggalan, kafarat, atau puasa yang belum ditepati. Contohnya, zakat pada tahun-tahun sebelum wafat yang belum dibayarkan dari harta yang ditinggalkan. Begitu pula dengan puasa

⁴¹ Muhammad `Ali al-Shabuni, *al-Mawâriṭs fî al-Syari'ah al-Islâmiyyah Fî Dhau al-Kitâb Wa al-Sunnah*, Mesir: Dar al-Hadis, t.th, hal. 41.

⁴² Muhammad Ibnu Husain al-Utsaimin, *Talkhîs Fiqh al-Farâidh*, Riyadh: Dar al-Wathan, 2002, hal. 4-5.

⁴³ Abu Zakaria al-Nawawi, *Minhâj al-Thâlibîn*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005, hal. 180.

⁴⁴ Muhammad Ali Ibnu Ahmad Hazm al-Andalusi, *al-Muḥalla bi al-Atsâr*, jilid 3, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 375.

yang belum dilaksanakan dan dapat digantikan dengan memberikan fidyah (memberi makan kepada orang miskin sejumlah puasa yang ditinggalkan). Sementara utang yang terkait dengan hak sesama manusia mencakup utang kepada pihak lain yang belum diselesaikan hingga saat meninggal dunia dan upah yang tertunda untuk dibayarkan.

Menurut Khatib Syirbini dalam kitab *Mughni Muhtâj*,⁴⁵ prioritas penyelesaian hak-hak yang terkait dengan Allah lebih tinggi dibandingkan dengan hak-hak yang berhubungan dengan sesama manusia, berdasarkan hadis Nabi Muhammad “Hutang Allah lebih utama dilunasi.”⁴⁶

d) Wasiat

Setelah menunaikan tiga kewajiban sebelumnya, wasiat diberikan prioritas setelah itu. Pelunasan utang ditempatkan di depan pelaksanaan wasiat. Salah satu alasan utama adalah kesepakatan ulama yang menempatkan prioritas pelunasan utang lebih tinggi daripada pelaksanaan wasiat. Hadis dari Sahabat `Ali Ibnu Abi Thalib

عن عليّ قال: إنكم تقرأون هذه الآية: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ ذَيْنَ﴾ [النساء: ١٢]، وإن رسول الله ﷺ قضى بالدين قبل الوصية^{٤٧}....

Sesungguhnya kalian membaca ayat ini ‘sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya’. Dan Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam melunasi utang sebelum menunaikan wasiat... (HR. Tirmidzi dari `Ali Ibnu Abi Thalib)

Alasan lainnya adalah bahwa wasiat merupakan bagian dari kesepakatan sosial atau pemberian tanpa imbalan. Jika harta yang ditinggalkan terbatas, maka jelas bahwa prioritasnya adalah menyelesaikan utang sebelum melaksanakan wasiat, karena melunasi utang adalah kewajiban, sementara memenuhi wasiat adalah tindakan yang bersifat sukarela. Perlu dicatat bahwa dalam aturan Islam, wasiat tidak boleh melebihi sepertiga (1/3) dari total harta yang tersisa setelah kewajiban dan utang terpenuhi. Hal ini menegaskan betapa pentingnya menyelesaikan kewajiban finansial

⁴⁵ Syamsuddin al-Syirbini, *Mughni Muhtâj ila Ma`rifah ma`âni Alfâdz al-Minhâj*, jilid 4, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1994, hal 7.

⁴⁶ Sulaiman Ibnu Ahmad al-Thabrani, *al-Mu`jam al-Kabîr*, Jilid 12, Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyyah, 1994, hal. 25.

⁴⁷ Abdul Ghani al-Maqdishi, *Umdat al-Ahkâm al-Kubra*, Riyadh: Maktabah al-Ma`arif li al-Nasyr Wa Tauzi, 2009, hal. 343.

terlebih dahulu sebelum melaksanakan kehendak untuk memberikan wasiat.

e) Warisan

Pembagian harta waris berdasarkan urutan yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an, kemudian bagian yang tidak tentu sebagaimana telah disebutkan dalam Hadis yang telah disebutkan dipembahasan dasar hukum.

Sebagai contoh dari pembahasan ini sebagai berikut: Seseorang meninggal dan hak-hak berkaitan dengan warisan: 100 riyal untuk pengurusan jenazah, 100 riyal untuk utang gadai, 100 riyal untuk utang bukan gadai, 100 riyal untuk wasiat yang sah, serta terdapat ahli waris suami dan satu saudara perempuan.

Penyelesaiannya adalah: Jika yang ditinggalkan adalah 100 riyal, maka akan digunakan untuk pengurusan jenazah, dan sisanya dibiarkan. Jika yang ditinggalkan adalah 200 riyal, maka digunakan untuk pengurusan jenazah dan utang yang dijamin, dan sisanya dibiarkan. Jika yang ditinggalkan adalah 300 riyal, maka digunakan untuk pengurusan jenazah, utang tanpa jaminan, dan sisanya dibiarkan. Jika yang ditinggalkan adalah 600 riyal, maka 300 riyal akan digunakan seperti yang telah disebutkan sebelumnya, 100 riyal untuk wasiat, 100 riyal untuk suami, dan 100 riyal untuk saudara perempuan.

Penegasan pemberian wasiat atas warisan adalah karena setiap bagian yang ditetapkan untuk suami dan saudara perempuan tidak menjadi setengah dari keseluruhan, kecuali jika ada sisa setelah wasiat. Jika wasiat tidak ditetapkan pada keduanya, maka wasiat mendapatkan lima puluh tujuh, dan masing-masing dari suami dan saudara perempuan

akan menerima seratus dua belas riyal setengah.⁴⁸

6. Sebab-Sebab Mendapatkan Waris dalam Islam

Dalam kitab *Rahbiyah*, dijelaskan bahwa terdapat tiga alasan menerima warisan, yaitu perkawinan, Nasab, dan *al-walâ*.⁴⁹ Secara rinci sebagai berikut:⁵⁰

a. Pernikahan

Pernikahan yang sah adalah dasar bagi perolehan warisan. Walaupun belum terjadi hubungan intim di antara pasangan,

⁴⁸ Muhammad Ibnu Husain al-Utsaimin, *Talkhis Fiqh al-Farâ'idh*, ... hal. 4-6.

⁴⁹ Muwafiquddin Abu Abdullah, *Matan al-Rahbiyah*, Alexandria: Dar al-Mathbua'at al-Haditsah, 1985, hal. 3.

⁵⁰ Mushtafa al-Khin, *al-Fiqh Manhâjî*, jilid 2, Damaskus: Dar al-Qalam, 2013, hal. 276.

namun dengan sahnya ikatan pernikahan, keduanya memiliki hak waris. Ketika suami meninggal, istri dapat menerima harta warisnya. Begitu pula sebaliknya, ketika istri meninggal, suami berhak atas harta yang ditinggalkannya. Dalam situasi perceraian melalui talak *raj`i*, apabila salah satu dari pasangan tersebut meninggal selama masa iddah talak *raj`i*, pasangan yang masih hidup berhak menerima warisan dari yang telah meninggal. Adapun pasangan yang menikah melalui pernikahan yang rusak, seperti tanpa keberadaan wali atau saksi, tidak memiliki hak saling mewarisi. Hal serupa berlaku bagi pasangan yang menikah melalui pernikahan *mut`ah*.

b. Nasab

Warisan bisa diperoleh melalui ikatan nasab atau kekeluargaan. Ini mencakup kedua orang tua dan keturunan langsung, seperti saudara kandung atau saudara tiri, serta anak-anak dari mereka. Hal ini juga termasuk anak cucu dan keturunan lainnya, dari anak laki-laki dan perempuan serta anak dari anak laki-laki (cucu laki-laki dan cucu perempuan).

c. *al-Walâ*

Ketika seorang budak dimerdekakan oleh tuannya, jika budak tersebut meninggal, sang tuan berhak menerima warisan dari harta yang ditinggalkan oleh budak yang telah dimerdekakan. Tetapi sebaliknya, budak yang telah dimerdekakan tidak memiliki hak waris atas tuannya yang telah memerdekakannya. Hal ini adalah prinsip yang berlaku dalam hukum waris terkait pembebasan budak.

7. Sebab-Sebab Terhalang Mendapatkan Waris dalam Islam

Dalam hukum Islam, ada beberapa faktor yang dapat mencegah seseorang untuk menerima bagian dari warisan. Karena adanya faktor-faktor ini, orang yang seharusnya berhak atas warisan dari kerabatnya menjadi tidak dapat menerimanya. Para Ulama telah menetapkan tiga hal yang menjadi penyebab seseorang terhalang untuk menerima warisan. Tiga penyebab seseorang mendapatkan waris disebutkan oleh Abdul Karim al-Lahim dalam karyanya *al-Farâidh* sebagai berikut:⁵¹

a. Status Budak

Orang yang berstatus sebagai budak, apapun jenisnya, tidak berhak menerima bagian dari harta warisan. Penyebabnya adalah jika seorang budak menerima warisan, harta tersebut akan

⁵¹ Abdul Karim al-Lahim, *al-Farâidh*, Arab Saudi: Wizarah Syuun Islamiyyah, 2000, hal. 19.

menjadi milik tuannya. Namun, sang tuan bukanlah seseorang yang memiliki hubungan keluarga atau kedekatan dengan orang yang meninggal dan meninggalkan harta yang diwarisinya. Di sisi lain, seorang budak tidak dapat memberikan warisan karena pada dasarnya ia tidak memiliki kepemilikan apa pun. Segala hal yang dimiliki oleh seorang budak, termasuk dirinya sendiri, menjadi milik tuannya.⁵² Seorang budak tidak bisa mendapatkan warisan dan tidak bisa memberikan warisan.⁵³

b. Membunuh

Seseorang yang melakukan pembunuhan, baik disengaja maupun karena kesalahan, tidak memenuhi syarat untuk menerima warisan dari orang yang dibunuhnya. Tindakan membunuh mengakibatkan terputusnya hubungan kekerabatan, yang merupakan salah satu faktor yang memungkinkan seseorang menerima warisan. Pelarangan membunuh mendapatkan waris terdapat dalam hadis, sebagaimana disebutkan oleh `Amr Ibnu Syaib

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ.»⁵⁴

Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Pembunuh tidak mendapat warisan apapun (dari yang dibunuh). (HR. Nasai dari `Amr Ibnu Syaib)

Alasan mengapa pembunuh tidak diizinkan menerima warisan adalah mereka mempercepat penerimaan warisan dengan melakukan perbuatan terlarang. Hukum syariat melarang mereka dari apa yang mereka inginkan, karena mewariskan harta kepada pembunuh bisa menyebabkan penyebaran kekacauan dan kejahatan. Allah tidak menyukai keburukan, oleh karena itu, perlu adanya batasan dalam hal ini.⁵⁵

Sebagai ilustrasi, jika seorang anak membunuh orang tuanya, anak tersebut tidak akan berhak menerima harta warisan yang ditinggalkan oleh orang tua tersebut. Namun, orang yang menjadi korban pembunuhan bisa menerima warisan dari orang yang membunuhnya. Contohnya, jika seorang anak melukai orang tua untuk membunuhnya, namun akhirnya si anak meninggal lebih

⁵² Abdullah al-Tayyar, *al-Fiqh al-Muyassar*, jilid 5, Riyadh: Madar al-Wathn Lilnasyr, 2011, hal. 229.

⁵³ Muhammad Ibrahim Tuwajjiri, *Mukhtashar al-Fiqh al-Islâmi fî Dhau al-Kitâb Wa al-Sunnah*, Arab Saudi: Dar Ashda al-Mujtama`, 2012, hal. 881.

⁵⁴ Ahmad Ibnu Ali al-`Asqalani, *Bulûgh al-Marâm*, Riyadh: Dar al-Falaq, 2003, hal. 258.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuh*, jilid 10, Damaskus: Dar al-Fikr, 1997, hal. 7715-7716.

dulu sebelum orang tuanya, maka orang tua yang menjadi korban tersebut dapat menerima warisan dari harta yang ditinggalkan oleh si anak, walaupun akhirnya orang tua tersebut juga meninggal dunia.

c. Perbedaan Agama

Seorang Muslim tidak diperbolehkan menerima warisan dari keluarganya yang meninggal dalam keadaan tidak beragama Islam. Begitu juga sebaliknya, seorang non-Muslim tidak diperbolehkan menerima warisan dari keluarganya yang meninggal dalam keadaan beragama Islam. Hal tersebut berdasarkan hadis dari Usamah Ibnu Zaid yang diriwayatkan oleh Imam Muslim

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ. وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ).⁵⁶

Dari Usamah Ibnu Zaid bahwa Nabi Muhammad Bersabda: Seorang muslim tidak mewarisi orang kafir, dan orang kafir tidak mewarisi orang muslim. (HR. Muslim dari Usamah Ibnu Zaid).

Bagaimana dengan sesama orang kafir namun beda agama? Dalam hal warisan ini para ulama menghukumi bahwa agama apa pun selain Islam dianggap sebagai satu agama sehingga mereka yang beragama non-Islam dapat saling mewarisi satu sama lain. Maka bila dalam satu keluarga ada beda-beda agama selain Islam di antara anggota keluarganya mereka bisa saling mewarisi satu sama lain.

B. Penafsiran 2:1 Antara Laki-Laki dan Perempuan

Dalam sub-bab ini, penulis mengulas penafsiran surah al-Nisâ : 4/11 terkait 2:1 pembagian waris antara laki-laki dan perempuan. Penulis mencantumkan dua model penafsiran, yaitu klasik dan modernis.

1. Penafsiran Klasik

Penulis mencantumkan beberapa tafsir mengenai awal surah al-Nisâ : 4/11 yaitu

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan.

al-Thabari dalam karyanya *Jâmi` al-Bayân* menafsirkan ayat tersebut:⁵⁷ Abu Ja'far menyampaikan bahwa arti dari ayat ini, "Allah

⁵⁶ Muslim Ibnu Hujaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, jilid 3, ... hal. 1232.

mensyariatkan bagimu," adalah bahwa Allah menetapkan aturan untukmu tentang pembagian warisan anak-anakmu. Ini berarti: bagian seorang anak laki-laki sama dengan dua anak perempuan. Allah menjelaskan bahwa jika seseorang meninggal dan meninggalkan anak laki-laki dan perempuan, dan tidak ada ahli waris selain anak laki-laki dan perempuan, mereka semua berhak atas warisan, baik anak tersebut masih anak-anak atau sudah dewasa. Bagian anak laki-laki setara dengan dua bagian anak perempuan.

Penekanan pada kata *mitslu* disebabkan oleh perannya sebagai sifat dari kata kerja *lam* pada kata "anak laki-laki." Kata *mitslu* tidak dihubungkan dengan kalimat "Allah mensyariatkan bagimu" karena ini lebih merupakan pemberitahuan daripada bagian yang dihubungkan secara langsung dengan pemberian hukum. Dalam konteks ini, seolah-olah Allah memberitahukan, "Hak kalian dalam pembagian warisan anak-anakmu adalah bagian seorang anak laki-laki setara dengan dua anak perempuan."

Abu Ja'far juga menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai penjelasan hukum warisan dan hak-hak atas harta warisan bagi ahli waris. Di masa lalu, praktiknya adalah orang-orang meninggalkan warisan mereka kepada prajurit yang terlibat dalam perjuangan dan bukan kepada generasi berikutnya.

Allah menegaskan bahwa mereka yang disebutkan dalam ayat tersebut berhak menerima warisan dari orang yang telah meninggal, baik itu anak-anak yang masih kecil maupun yang sudah dewasa. Mereka berhak menerima bagian warisan sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan, termasuk bagi anak laki-laki yang setara dengan dua bagian anak perempuan.

Fakhrudin al-Razi dalam karyanya menjelaskan: Penting untuk dicatat bahwa dalam pembahasan mengenai warisan, prioritas utama adalah hak anak, karena keterikatan yang erat antara anak dan orang tua. Dalam konteks hak warisan anak, saat seseorang meninggal, ada tiga situasi yang mungkin terjadi: ada saat anak laki-laki dan perempuan bersamaan, kadang hanya perempuan, atau kadang hanya anak laki-laki.⁵⁷

Jika seorang yang meninggal hanya meninggalkan seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan, maka hak warisan anak laki-laki adalah dua kali lipat dari hak warisan anak perempuan. Jika jumlah anak laki-laki dan perempuan yang ditinggalkan lebih dari

⁵⁷ Abu Ja'far al-Thabari, Tafsîr, *al-Thabari Jâmi` al-Bayân `An Ta`wil Ay al-Qur`ân*, Jilid 6, Giza: Maktab Hijr Li-al-Tiba`ah, 2001, hal. 456-457

⁵⁸ Muhammad Ibnu Umar al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib aw al-Tafsîr al-Kabîr*, Jilid 9, Beirut: Dar al-Ihya, 2000, hal. 508.

satu, setiap anak laki-laki akan tetap memiliki hak warisan dua kali lipat dari hak anak perempuan.

al-Baidhawi dalam karyanya *Anwâr al-Tanzîl* menjelaskan:⁵⁹ Anak laki-laki memiliki bagian yang setara dengan dua anak perempuan saat bersamaan dalam warisan, sehingga mereka mendapatkan bagian yang lebih besar. Ini menggambarkan keunggulan yang diberikan kepada anak laki-laki, menegaskan bahwa penggandaan ini bertujuan agar anak laki-laki memiliki porsi yang proporsional dalam pembagian warisan.

Penegasan itu memberi peringatan bahwa penurunan porsi sudah cukup untuk keunggulan sehingga tidak dihalangi dengan keadaan umum, dan keduanya terlibat dalam hal itu.

Buya Hamka dalam karyanya *Tafsir Al-Azhar* menjelaskan kalimat tersebut:

Dinyatakan: “Bagi seorang anak laki-laki setara dengan bagian dua anak perempuan.” Tidak disebutkan seperti contohnya: “Bagi seorang anak perempuan setengah dari bagian seorang anak laki-laki.” Ini menandakan bahwa perempuan sebelumnya telah menjadi prioritas.

Bagian anak laki-laki adalah dua kali lipat dari bagian anak perempuan. Namun, orang yang tidak menyukai Islam menyatakan pertanyaan mereka, “Mengapa anak laki-laki mendapatkan dua kali lipat dari anak perempuan, kenapa tidak disetarakan saja?”

Dalam pandangan objektif, kita bisa bertanya: “Mengapa di beberapa bangsa di Eropa-Kristen, hingga sekarang, perempuan tidak memiliki hak atas warisan?” Kita akan menyadari bahwa tanggung jawab laki-laki, bahkan di negara-negara modern, jauh lebih besar daripada tanggung jawab perempuan. Islam mengakui bahwa tanggung jawab laki-laki dalam urusan harta jauh lebih besar daripada tanggung jawab perempuan, meskipun hak-hak perempuan saat ini lebih maju dari masa lampau. Namun, dalam masalah menghasilkan harta, perempuan tidak setara dengan laki-laki menurut pandangan Islam. Meskipun tidak setara, Islam tetap memberikan hak yang sepadan dengan kondisi fisiknya. Seorang perempuan, dalam setiap periode, tidak pernah lepas dari tanggung jawab dan perlindungan laki-laki. Dalam masa kecil, ia berada di bawah perlindungan ayahnya yang membiayai hidupnya. Setelah menikah, ia berada di bawah tanggungan suaminya. Jika suaminya tua atau meninggal, dan dia sendiri pun telah menjadi tua, ia masih dalam tanggungan anak laki-lakinya. Oleh karena itu, adil jika bagian yang didapat oleh laki-laki dua kali lebih besar daripada perempuan. Sebab jika harta warisan yang diterimanya dari ayahnya habis, ia akan kembali ke dalam tanggungan saudara laki-lakinya, yang akan membantunya dengan sebagian dari warisan yang diterimanya dari ayahnya.⁶⁰

Dalam beberapa tafsir, para ahli tafsir berpendapat bahwa hikmah dari dua kali lipatnya bagian laki-laki dari perempuan adalah karena

⁵⁹ Nashiruddin al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid 2, Beirut: Dar Ihya, 1998, hal. 62.

⁶⁰ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jilid 2, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982, hal. 1115-1117.

kekurangan akal perempuan, di mana akalnya hanya setengah dari akal laki-laki. Mereka juga menyatakan bahwa hasrat perempuan lebih kuat daripada hasrat laki-laki, sehingga jika diberi banyak harta, perempuan akan menggunakannya untuk membeli perhiasan yang mahal. Alasan pertama ini sangat disangkal, karena kenyataannya kedua akal laki-laki dan perempuan, keduanya memiliki kekurangan yang sama. Lebih tepat jika kedua akal itu digabungkan. Pengalaman rumah tangga yang bahagia menunjukkan bahwa seringkali suami tidak dapat mengambil keputusan tanpa petunjuk dari istrinya. Begitu pula sebaliknya, istri pun sering kali salah mengambil keputusan karena tidak berkonsultasi dengan suaminya. Dalam Perjanjian Hudaibiyah, jelaslah bahwa nasihat dari Ummi Salamah yang membebaskan Rasulullah dari kesulitan.

Demikian pula, alasan kedua yang menyatakan bahwa hasrat perempuan lebih kuat dari laki-laki, sehingga ia akan menghabiskan harta untuk memenuhi hasratnya, juga tidak sepenuhnya benar. Lebih banyak laki-laki yang menghabiskan harta mereka, baik warisan maupun lainnya, untuk menarik perhatian perempuan yang mereka cintai, dibandingkan dengan perempuan yang menghabiskan harta karena hasratnya. Ketika perempuan menjual diri di pinggiran jalan tengah malam, itu karena dia tahu bahwa laki-laki 'pemain', akan memuaskan dan melepaskan hasratnya kepada dirinya. Laki-laki-lah yang merayu perempuan dengan berbagai cara agar perempuan mau menyerahkan kehormatannya. Dan seringkali kita melihat perempuan yang mulia, melepaskan perhiasannya yang mahal untuk membantu suaminya yang sedang kesulitan.

Jadi, dapat disimpulkan bahwa Islam telah menetapkan hukum yang tidak hanya memberikan hak warisan kepada laki-laki meskipun tanggung jawabnya lebih besar, tetapi juga kepada perempuan.

Wahbah al-Zuhaili (w. 1436 H) dalam karyanya *Tafsîr al-Munîr* dan *Tafsîr al-Wasîth* menjelaskan:⁶¹ Saat seseorang meninggal, pemberian hak warisan kepada anak laki-laki dua kali lipat dari hak anak perempuan terjadi, karena laki-laki memiliki tanggung jawab untuk menafkahi dirinya sendiri, keluarganya, anak-anak, istri, dan saudara perempuannya yang belum menikah. Laki-laki juga memberikan mahar kepada calon istrinya, sehingga pemberian hak warisan yang lebih besar kepada anak laki-laki menjadi bagian dari kewajiban sosial dan tanggung jawab keluarga yang lebih luas.

Quraish Shihab dalam karyanya *Tafsîr Al-Mishbah* menjelaskan kalimat tersebut:⁶² Pentingnya penekanan pada hak anak perempuan terletak pada penggunaan proporsi anak perempuan sebagai standar bagi hak anak laki-laki. Ini menyiratkan bahwa hak

⁶¹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, jilid 4, Damaskus: Dar al-Fikr, 2001, hal. 273. dan lihat juga, Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Wasîth*, jilid 1, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal 291.

⁶² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah*, jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 361.

anak perempuan sudah ada sebelum hak anak laki-laki ditetapkan. Bukankah pengukuran baru menentukan tingkat sesuatu? Penggunaan istilah ini dimaksudkan untuk menyoroiti hak anak perempuan dalam menerima warisan, yang berbeda dengan praktik di masa jahiliah.

Pemilihan kata *dzakar* yang diterjemahkan sebagai anak lelaki, bukan *rajul* yang merujuk pada lelaki dewasa, bertujuan untuk menekankan bahwa usia tidak menjadi faktor pembatas dalam menerima warisan. *Dzakar* secara bahasa merujuk pada jantan, baik itu anak-anak atau dewasa, baik manusia maupun hewan. Begitu pula dengan *untsayain* yang diterjemahkan sebagai dua anak perempuan. Bentuk tunggalnya, *untsa*, mengacu pada betina atau perempuan, baik itu dewasa atau anak-anak, manusia atau binatang.

Setelah dijabarkan penafsiran dari ulama klasik, penulis mencoba mengaplikasikan hitungan waris berdasarkan penafsiran tersebut, contoh: Apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan suami, seorang anak laki-laki, dan dua anak perempuan, dengan sisa harta sebesar Rp. 400 juta, maka suami mendapatkan 100 juta berdasarkan hak seperempat (1/4), anak laki-laki mendapatkan hak 150 juta, dan masing-masing anak perempuan 75 juta.

Setelah mengetahui penafsiran ulama klasik, selanjutnya pembahasan penafsiran modernis mengenai hak waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan.

2. Penafsiran Modernis

a. Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur berpendapat bahwa konsep kewarisan dalam Islam yang telah dirumuskan oleh para ulama masih memiliki permasalahan yang perlu diperbaiki. Beberapa permasalahan yang muncul diantaranya:⁶³

- 1) Konsep kewarisan yang telah diadopsi oleh masyarakat Muslim didasarkan pada interpretasi para ahli fikih pada awal masa Islam.
- 2) Penerapan konsep kewarisan masih bergantung pada ajaran yang terdapat dalam buku-buku *al-Farâidh* dan *al-Mawârîts* yang masih terikat pada tradisi lokal di berbagai wilayah Arab dan non-Arab, yang berada di luar ketentuan yang telah dijelaskan dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

⁶³ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: al-Ahali Li al-Thibaah Wa al-Nasyr Wa al-Taûzi', 2000, hal. 221.

Syahrur menjelaskan bahwa ayat waris dalam Al-Qur'an menetapkan batas maksimum bagi laki-laki dan batas minimum bagi perempuan. Jika laki-laki bertanggung jawab atas seluruh atau 100% beban ekonomi keluarga, sementara perempuan tidak terlibat sama sekali atau 0%, sesuai hukum Allah, maka pembagian warisan adalah dua bagi laki-laki dan satu bagi perempuan.⁶⁴ Lebih lanjut, dari perspektif persentase, bagian minimal bagi perempuan adalah 33,3%, sementara bagian maksimal bagi laki-laki adalah 66,6%. Dengan demikian, jika laki-laki diberikan 75% dan perempuan 25%, itu melanggar batas yang telah ditetapkan oleh Allah. Namun, jika pembagian dilakukan dengan 60% bagi laki-laki dan 40% bagi perempuan, itu tidak melanggar ketentuan hukum Allah karena tetap berada dalam batas yang telah ditetapkan.⁶⁵

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, Syahrur banyak mengandalkan konsep *al-hûdûd* yang ia rumuskan, yaitu *al-hadd al-adna* (batas minimum), *al-hadd al-a'la* (batas maximum), dan *ma baynahuma* (yang berada di antara keduanya). Dia menyalahkan para ulama fikih karena menggabungkan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an, antara yang memiliki sifat *hûdûd* dengan yang bersifat ta'limat. Ayat-ayat yang bersifat ta'limat bisa diabaikan atau tidak dilaksanakan, atau bahkan sebaliknya, karena hanya berfungsi sebagai panduan etis. Sementara ayat-ayat *hûdûd* harus dapat mengakomodasi perilaku manusia, selama perilaku tersebut tetap berada dalam batas *ma baynahuma* dan tidak melampaui batas minimum (*al-adna*) atau maksimum (*al-a'la*).⁶⁶ Secara rinci sebagai berikut ini:

1) Batas Pertama

...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ...⁶⁷

...Bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan... (QS. al-Nisâ'/4:11).

Ketentuan perbandingan dua banding satu ini hanya berlaku jika jumlah perempuan dua kali lipat dari jumlah

⁶⁴ Maksudnya, batas minimal ini tetap berlaku ketika perempuan tidak terlibat sama sekali dalam mencari nafkah bagi keluarga. Namun, jika perempuan turut serta dalam pencarian nafkah, persentase bagian perempuan akan bertambah besar, mendekati persentase bagian laki-laki sesuai dengan seberapa banyak keterlibatannya dalam mencari nafkah.

⁶⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb Wa al-Qirâ'ah Mu`âshirah*, Beirut: Syarikat al-Mathbu`ah Li al-Tauzi` Wa al-Nasyr, 2000, hal. 458.

⁶⁶ Munir Muhammad Thahir al-Syawwaf, *Tahâfut Qira`ah Mu`ashirah*, Riyadh: Dar al-Syawwaf, 1995, hal. 24

laki-laki, dan tidak berlaku dalam situasi lainnya.⁶⁷ Contoh: Apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan istri, ibu, seorang anak laki-laki, dan dua orang anak perempuan, dengan sisa harta sebesar Rp. 200 juta setelah dipotong dengan berbagai utang dan biaya lainnya, maka istri mendapatkan hak 25 juta berdasarkan ketentuan seperdelapan (1/8), Ibu mendapatkan hak 29,1 juta berdasarkan hak seperenam (1/6), anak laki-laki mendapatkan 72,95 juta, dan masing-masing anak perempuan mendapatkan 36,475 juta. Pada kasus ini tidak ada perbedaan dengan pembagian klasik antara hak laki-laki dan perempuan.

2) Batas Kedua

... فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ...

...Dan jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan... (QS. al-Nisâ'/4:11).

Jika ahli waris terdiri dari lebih dari dua anak perempuan atau lebih dan hanya satu anak laki-laki, maka mereka secara bersama-sama akan menerima 2/3 bagian.⁶⁸ Aplikasi dari penafsiran dan metode Muhammad Syahrur: apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan suami, seorang anak laki-laki, dan tiga anak perempuan, dengan sisa harta sebesar Rp. 400 juta, maka suami mendapatkan 100 juta berdasarkan hak seperempat (1/4), anak laki-laki mendapat 100 juta, dan tiga anak perempuan masing-masing mendapatkan 66,6 juta. Pada kasus ini, hasil dari penafsiran dan pemikiran Muhammad Syahrur dengan klasik sedikit berbeda, seharusnya anak laki-laki mendapatkan hak sebesar 120 juta, dan masing-masing anak perempuan mendapatkan 60 juta.

3) Batas Ketiga

Apabila ahli waris terdiri dari satu anak laki-laki dan satu anak perempuan (dengan jumlah laki-laki sama dengan jumlah perempuan), dalam situasi ini, berlaku ayat:

...وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...

⁶⁷ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadidah Li al-Fiqh al-Islâmî*, ... hal. 248.

⁶⁸ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadidah Li al-Fiqh al-Islâmî*, ... hal. 249.

...Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan)... (QS. al-Nisâ'4:11).

Jika anak perempuan itu hanya satu, maka ia memperoleh separuh harta.⁶⁹ Contoh: Apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan suami, seorang anak laki-laki, dan seorang anak perempuan, dengan sisa harta sebesar Rp. 500 juta, maka suami mendapatkan 125 juta berdasarkan hak seperempat (1/4), anak laki-laki mendapat 187,5 juta, dan anak perempuan mendapatkan 187,5 juta. Pada kasus ini, hasil penafsiran dan teori Muhammad Syahrur sangat berbeda dengan penafsiran klasik, apabila menggunakan penafsiran ulama klasik, anak laki-laki mendapatkan 250 juta, dan anak perempuan mendapatkan 125 juta.

Penafsiran yang diberikan oleh Muhammad Syahrur, terutama terkait dengan ayat kewarisan 2:1, merupakan pandangan yang sangat unik dan berbeda dari pemahaman umum yang telah kita kenal. Ayat ini memiliki beragam alternatif penafsiran. Angka 2:1 diinterpretasikan sebagai perbandingan antara kelompok perempuan dan laki-laki, bukan sebagai jumlah individu, dan tidak memiliki satu penafsiran tunggal seperti yang biasa dipahami. Pembagian 2:1 antara laki-laki dan perempuan hanya berlaku dalam konteks khususnya (ketika jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki) dan tidak berlaku dalam situasi lainnya.

b. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman tidak menafsirkan Surah Al-Nisa'4:11, namun ia mengusulkan teori "Double Movement" untuk menafsirkan Al-Qur'an. Meski demikian, penulis mencatat hasil penerapan teori yang diajukan tersebut oleh beberapa peneliti.

Dalam penggunaannya, pendekatan penafsiran yang Fazlur Rahman tawarkan dalam membangun metodologi tafsirnya menggunakan dua langkah yang dikenal sebagai gerakan ganda atau *Double Movement*. Langkah pertama bergerak dari kondisi saat ini ke situasi saat Al-Qur'an diwahyukan, sementara langkah kedua kembali dari masa Al-

⁶⁹ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadidah Li al-Fiqh al-Islâmî*, ... hal. 249.

Qur'an diwahyukan ke masa sekarang, dengan asumsi kemajuan dalam wahyu dan moral.⁷⁰

Dalam Surah Al-Nisa'/4:11, mengatur pembagian waris antara laki-laki dan perempuan, yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan. Kemudian dalam Surah Al-Nisa'/4:12, menerangkan pembagian warisan suami 2 kali lipat dari bagian istri, yaitu suami mendapatkan setengah dari istrinya yang meninggal dunia (pewaris) jika pewaris tidak mempunyai anak, jika pewaris mempunyai anak maka bagiannya menjadi seperempat. Adapaun istri mendapat bagian seperempat dari suaminya yang meninggal dunia (pewaris) jika pewaris tidak mempunyai anak. Jika pewaris mempunyai anak-anak bagiannya menjadi seper delapan. Dari uraian tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa bagian waris antara laki-laki dan perempuan adalah 2:1.⁷¹

Jika diperhatikan secara lebih mendalam, pengaturan pembagian warisan 2:1 sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat Arab pada masa Rasulullah SAW. Tanggung jawab pencarian nafkah hanya diterima oleh laki-laki dan menjadi kewajiban bagi mereka. Di sisi lain, perempuan (istri) tidak diwajibkan untuk mencari nafkah karena dianggap bukan peran inti sebagai kepala keluarga yang bertanggung jawab mencari nafkah, tugas ini dianggap sebagai kewajiban laki-laki (suami). Sebaliknya, perempuan memiliki hak untuk menerima nafkah dari suaminya (jika telah menikah), sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 233 dan Surah At-Thalaq ayat 6. Namun, akan terlihat kontras jika kita membandingkan eksistensi perempuan pada zaman sekarang dengan zaman lampau. Saat ini, perempuan memiliki kemandirian yang besar dalam menjalankan aktivitasnya. Banyak di antara mereka yang memiliki kemampuan atau keahlian yang bahkan melebihi laki-laki dalam profesi di sektor publik. Mereka sering disebut sebagai wanita karier. Dengan demikian, saat ini tidak hanya laki-laki yang memiliki kemampuan mencari nafkah, tapi perempuan juga memiliki kapabilitas tersebut. Bahkan, tidak sedikit perempuan

⁷⁰ Ulya. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. XII Tahun 2011, hal. 119.

⁷¹ Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlurrahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik", dalam *Jurnal al-Manahij*, Vol. VII Tahun 2013, hal. 201.

yang menjadi tulang punggung keluarga untuk memenuhi kebutuhan rumah tangganya.⁷²

Berangkat dari dialektika di atas, maka terkait dengan masalah pembagian waris dituntut adanya reinterpretrasi terhadapnya dengan tujuan tetap terjaganya nilai-nilai sakral dalam Al-Quran, yaitu nilai keadilan dan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Jadi, ketika memahami teori double movement Fazlur Rahman, terdapat teori ganda dalam memahami ayat waris, diantaranya: *Pertama*, pembagian waris antara laki-laki dan perempuan diharapkan adanya bentuk keadilan dalam masyarakat, hanya saja aplikasi penerapan pembagian waris 2:1 dipengaruhi oleh budaya Arab pada saat itu. Hal ini tidak menutup kemungkinan jika penafsiran Fazlur Rahman berpaling dengan hukum yang telah ditetapkan, malainkan mengambil dari segi moral jika situasi dan kondisi sekarang mengenai pembagian waris sama dengan kondisi di Arab. *Kedua*, jika ditinjau dari segi sosio-historis pada saat ini, realitas keberadaan perempuan tidak sama dengan realitas perempuan di Arab pada saat itu. Sehingga bisa menutup kemungkinan jika pembagian waris antara laki-laki dan perempuan sama, yakni 1:1.⁷³

Pendekatan teori *Double Movement* yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman menunjukkan perbedaan yang signifikan dengan penafsiran klasik. Teori ini bertujuan untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender yang dinilai dalam konteks saat ini.

c. Munawir Sjadzali

Munawir Sjadzali pernah meminta saran dari seorang ustadz yang dianggapnya dapat diandalkan mengenai permasalahan hatinya terkait warisannya. Dengan bangga, ia mengungkapkan kepada seorang pria terpelajar bahwa dia diberkahi dengan enam anak, tiga laki-laki dan tiga perempuan. Meskipun ketiga putranya berhasil lulus dari universitas asing tanpa memerlukan biaya kuliah, dua dari tiga putrinya memilih keluar dari pendidikan tinggi karena pertimbangan biaya kuliah dan biaya hidup yang lebih rendah di sekolah kejuruan. Putranya sendiri tertarik untuk mengikuti jejak mereka, dan Munawir mendukungnya sepenuhnya.

⁷² Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlurrahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik", ... hal. 202.

⁷³ Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlurrahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik", ... hal. 202.

Merasa ketidakadilan dalam pembagian warisan, Munawir Sjadzali mengusulkan ide baru untuk membagi warisan secara merata antara ahli waris laki-laki dan perempuan dengan rasio 1:1, sehingga setiap jenis kelamin menerima jumlah yang sama. Namun, dia menyadari bahwa keberlakuan aturan ini harus mempertimbangkan peran perempuan dalam masyarakat. Munawir meyakini bahwa di masyarakat di mana perempuan aktif berperan, pembagian warisan 2:1 akan dianggap sebagai tindakan yang tidak adil.⁷⁴

Ketika seorang wanita tidak menduduki posisi yang signifikan, peraturan-peraturan ini tidak berlaku. Implikasinya adalah bahwa seorang wanita yang memberikan kontribusi pada profesi atau kelompok yang sudah ada. Dengan mengikuti interpretasi kontekstual Al-Qur'an yang telah dilakukan oleh para ulama terkemuka, Munawir Sjadzali memperkuat argumennya.⁷⁵

Munawir Sjadzali memberikan argumen untuk memberikan bagian yang sama kepada ahli waris laki-laki dan perempuan karena pada masa sebelum Islam, wanita sama sekali tidak mendapatkan bagian warisan. Dengan kedatangan Islam, wanita kemudian diberikan bagian, meskipun hanya setengah dari bagian yang diterima oleh laki-laki. Hal ini menunjukkan kesadaran Islam untuk meningkatkan status perempuan. Munawir Sjadzali berpikir mengapa tidak memberikan hak yang sama kepada wanita sekaligus, dan menurutnya, ajaran Islam diterapkan secara bertahap.

Berdasarkan pemikiran tersebut, Munawir Sjadzali mengaitkannya dengan penetapan hukum *khamr* yang dilakukan secara bertahap. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa esensi dari ayat waris tersebut pada dasarnya mencoba untuk terus meningkatkan hak dan status perempuan, yang seharusnya dilakukan secara berkelanjutan.⁷⁶

Munawir Sjadzali mengusulkan pemberian bagian yang sama kepada ahli waris laki-laki dan perempuan karena pada zaman sebelum Islam, wanita tidak menerima bagian warisan sama sekali. Dengan masuknya Islam, wanita diberikan bagian,

⁷⁴ Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 88.

⁷⁵ Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, hal. 8.

⁷⁶ Atho Mudzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali Di Dunia Islam, Kontekstual Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 312.

meskipun hanya setengah dari bagian yang diberikan kepada laki-laki. Ini menandakan bahwa dengan sengaja, Islam berusaha untuk meningkatkan posisi perempuan. Munawir Sjadzali memiliki pertanyaan mengenai mengapa tidak memberikan hak yang sama kepada wanita secara langsung, dan menurutnya, ajaran Islam diimplementasikan secara bertahap.

Berdasarkan pemikiran tersebut, Munawir Sjadzali mengaitkannya dengan penetapan hukum khumr yang dilakukan secara bertahap. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa inti dari ayat waris tersebut pada dasarnya mencoba untuk terus meningkatkan hak dan status perempuan, yang seharusnya dilakukan secara berkelanjutan.⁷⁷

C. *Qath`i dan Zhanni*

Para Ulama ushul fikih mengamati petunjuk-petunjuk dalam Al-Qur'an untuk menilai apakah memiliki makna yang tegas, pasti, dan tak terbantahkan. Para Ulama menggunakan dua pendekatan, yaitu *qath`i* dan *zhanni*. Dalam hal sampai Al-Qur'an sampai kepada kita, Al-Qur'an dianggap *qath`i al-wurûd*, yang berarti sampainya Al-Qur'an kepada kita tak diragukan lagi. Namun, dalam hal penafsiran makna teks, Al-Qur'an memiliki dua kemungkinan, yaitu *qath`i al-dalâlah* dan *zhanni al-dalâlah*. Penulis mencantumkan konsep *qath`i* dan *zhanni* antara ulama klasik dan modernis.

1. *Qath`i dan Zhanni* klasik

Qath`i secara etimologi berasal dari kata *qatha'a* yang bermakna memotong, atau segala sesuatu yang bermakna sama. Hal tersebut menurut pendapat Ibnu Faris,⁷⁸ al-Azhari,⁷⁹ dan Ibnu Manzhur.⁸⁰ Namun, al-Raghib al-Ashfihani menjabarkan *Qath`i* adalah Penjelasan terhadap hal-hal yang dapat diamati melalui panca indera, seperti bagian tubuh, atau yang dipahami melalui akal dan pikiran, seperti segala hal yang masuk akal.⁸¹ Adapun *Zhanni* secara etimologi

⁷⁷ Atho Mudzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali Di Dunia Islam, Kontektual Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 312.

⁷⁸ Ahmad Ibnu Faris, *Maqâyis al-Lughah*, Jilid 5, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, hal. 101.

⁷⁹ Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu al-Azhar, *Tadhîb al-Lughah*, jilid 1, Beirut: Dar Ihya, 2001, hal. 128

⁸⁰ Jamaluddin Ibnu Manzhur, *Lisân al-`Arab*, jilid 8, Beirut: Dar al-Shadir, 1994, hal. 282.

⁸¹ al-Raghib al-Ashfihani, *al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Qalam, 1992, hal. 677.

bermakna dugaan, prasangka, dan hipotesa, atau yang semakna dengannya.⁸²

Secara terminologi, Ulama Ushul Fikih berbeda memberikan definisi *qath`i*, diantaranya sebagai berikut:

- a. *Qath`i* merupakan dalil yang secara asal pembawaan maknanya, tidak terdapat berbagai kemungkinan di dalamnya.⁸³
- b. Tidak adanya kemungkinan yang sebaliknya.⁸⁴
- c. Tidak adanya kemungkinan yang ada dari dalil, bahwa tidak adanya kemungkinan lain.⁸⁵
- d. Terputusnya kemungkinan memiliki makna lain.⁸⁶

Dari beberapa definisi yang telah disebutkan, penulis menarik kesimpulan bahwa, nas yang *qath`i* adalah nas yang menyampaikan makna yang jelas dari kata-katanya, tidak ada ruang untuk penafsiran alternatif, dan tidak ada kemungkinan penafsiran makna yang lain. Singkatnya, *qath`i* memberikan keyakinan dan kepastian karena tidak ada ruang bagi interpretasi yang berbeda.

Secara terminologi, Ulama Ushul Fikih berbeda memberikan definisi *Zhanni*, diantaranya sebagai berikut:

- a. Menurut Abu Ya`la, *Zhanni* adalah melampaui dua perkara yang salah satunya lebih kuat dari yang lain.⁸⁷
- b. Menurut al-Syirazi, *Zhanni* adalah melampaui dua perkara yang salah satunya lebih meyakinkan dari yang lain.⁸⁸
- c. Menurut Qarafi, *Zhanni* adalah nama untuk sebuah kemungkinan yang kuat.⁸⁹

Berdasarkan beberapa definisi tersebut, penulis menarik kesimpulan bahwa nas yang *zhanni* adalah nas yang mengarah pada makna yang mungkin dapat diinterpretasikan secara alternatif atau makna aslinya bisa dibalik ke makna lain. Dengan kata lain, nas

⁸² Atabik Ali dan Ahmad Zuhrî Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996, hal. 1252.

⁸³ Muhammad Dambi Dakuri, *al-Qath`i min al-Adilah al-Arba`ah*, Madinah: Jamiah al-Islamiyyah, 2000, hal. 67.

⁸⁴ Mahmud Ibnu Abdurrahman, *Bayân al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibnu al-Hâjib*, jilid 3, Saudi: Dar al-Madani, 1986, hal. 312.

⁸⁵ Sa`ad al-Tafazani, *al-Talwih `ala al-`Taudhîh Limatan al-Tanqih*, Mesir: Mathba`ah `Ali Shubaihi, 1957, hal. 63.

⁸⁶ `Alauddin Abdul Aziz, *Kasyf al-Asrâr `an Ushûl Fakhr al-Islâm*, jilid 1, Istanbul: Syarikah al-Shahafah, 1890, hal. 79.

⁸⁷ Muhammad Ibnu al-Hasan al-Baghdadi, *al-`Iddah fî Ushûl Fiqh*, jilid 1, Saudi: t.p., 1993, hal. 83.

⁸⁸ Abu Ishaq al-Syirazi, *al-Luma` fî Ushûl Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2003, hal. 4.

⁸⁹ Badruddin al-Zarkasyi, *Tansyîf al-Masâmi` bi Jami` al-Jawâmi`*, Kairo: Maktabah Qurtubah, 1998, hal. 222.

zhanni memungkinkan memiliki beberapa makna atau interpretasi yang berbeda.

Selanjutnya penulis akan mencantumkan contoh *qath`i* dan *zhanni*, yaitu:

a. Contoh *Qath`i*:

Telah dijelaskan sebelumnya, secara umum dapat dipahami bahwa ayat-ayat yang bersifat *qath`i* adalah teks yang memiliki makna tunggal dan tidak mungkin diinterpretasikan dengan makna lain. Ayat-ayat semacam ini termasuk ayat-ayat mengenai waris, hudud, dan kaffarat. Sebagai contoh, QS. al-Nisâ/4:12:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَوَلَدٌ...

Bagimu (para suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak...

Makna yang terdapat dalam ayat tersebut adalah *qath`i*, artinya sangat jelas, sehingga tidak dapat ditafsirkan ulang atau dipahami di luar dari apa yang sudah ditunjukkan oleh ayat itu. Dengan demikian, bagian yang didapat oleh seorang suami dalam mewarisi harta peninggalan istrinya yang meninggal tanpa memiliki anak adalah setengah dari harta yang ditinggalkannya.⁹⁰

Contoh lain QS. Nûr/24:2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...

Pezina perempuan dan pezina laki-laki, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali...

Dalam *Kaffarât* (sumpah) QS. al-Mâidah/5:89:

...فَكَفَّارَتُهُ... إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ... ذَلِكَ...

... Maka, kafaratnya (denda akibat melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang (biasa) kamu berikan kepada keluargamu, memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Siapa yang tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasa tiga hari ...

Ayat tentang hukuman seratus kali dera bagi pelaku zina, dan *Kaffarât* (sumpah) memiliki hukum yang sangat jelas dan pasti menurut para ulama ushul fikih, dan tidak dapat ditafsirkan dengan

⁹⁰ Muhktar Yahyah, fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986, hal. 37.

makna yang lain.⁹¹ Ayat tentang dera bagi pelaku zina sebanyak 100 kali tidak boleh kurang ataupun lebih.⁹²

b. Contoh *Zhanni*:

Ayat-ayat yang bersifat *zhanni* dalam Al-Qur'an mengandung makna ganda dan memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam. Sebagai contoh QS. al-Baqarah/2:228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ ...

Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurû' (suci atau haid)...

Kata *qurû'* dalam Bahasa Arab disebut lafadh *musytarak*, yaitu mempunyai lebih dari satu makna. Dapat bermakna *thuhr* (suci), dan dapat pula bermakna haid (menstruasi). Sehingga para mujtahid berbeda pendapat dalam menetapkan masa *iddah* perempuan tersebut. Abu Hanifah menetapkan masa *iddah* nya tiga kali haid, sementara Malik dan Syafi'i menetapkan masa *iddah* nya 3 (tiga) kali masa suci.⁹³

Contoh lain QS. al-Mâidah/5:38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً ۖ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Dalam konteks ini, istilah "tangan" dalam ayat tersebut membuka kemungkinan tafsiran, apakah merujuk pada tangan kanan atau kiri, serta apakah mencakup area pergelangan tangan atau bahkan siku. Menurut para ulama ushul fikih, ayat-ayat tersebut memuat dalil yang memiliki sifat relatif dan mengandung kemungkinan penafsiran yang beragam.⁹⁴

2. *Qath'i* dan *Zhanni* modernis

Pada masa klasik, konsep tentang perbedaan antara *qath'i* dan *zhanni* tidak pernah dipertanyakan karena miripnya dengan kategori *muhkam-mutasyabih* yang diperkenalkan secara langsung

⁹¹ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, h. 32-33.

⁹² Abdul Wabah Khallaf, *Ilm Ushûl Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978, hal. 45.

⁹³ Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Yogyakarta: LESFI, 2003, hal. 74.

⁹⁴ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, ... h. 35.

dalam Al-Qur'an. Namun, dalam era modern, konsep tentang teori ini telah mulai dipertanyakan.

Masdar F. Mas'udi mempertimbangkan bahwa konsep yang ada hanya terbatas pada representasi simbolis dari teks, bukan pada substansi inti yang terkandung dalam suatu ayat. Dampaknya adalah kekakuan dan ketidakmampuan dalam beroperasi dalam era modern. Seharusnya, konsep tersebut seharusnya berdasarkan pada substansi yang tersemat dalam ayat. Dalam konteks ini, yang *qath'i* adalah ayat yang mengandung prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya universal, seperti ayat yang menegaskan keesaan Tuhan, keadilan, kesetaraan hak asasi manusia, prinsip kebebasan beragama, atau musyawarah. Sementara yang *zhanni* adalah yang membahas tentang ontologi dan aksiologi dari nilai-nilai dasar yang bersifat universal, seperti ayat tentang hukuman potong tangan bagi pencuri.⁹⁵

Kassim Ahmad dari Malaysia, sejalan dengan Masdar, mengajukan pertanyaan terhadap konsep yang telah diterima dalam kalangan umat Islam sebelumnya. Baginya, ayat yang merinci secara terperinci hanya merupakan contoh penerapan sesuai dengan zaman dan bisa berubah. Poin utama berada pada ayat yang bersifat ringkas. Sebagai contoh, dalam kasus pembagian warisan, ayat yang menyatakan bahwa wanita dan laki-laki memiliki bagian dalam harta peninggalan orang tua dan kerabat mereka (QS. al-Nisâ/4:7) merupakan prinsip umum. Sedangkan ayat yang menyebutkan bahwa bagian wanita setengah dari bagian laki-laki (QS. al-Nisâ/4:11-12) adalah contoh penerapan pada saat itu terhadap prinsip umum tersebut.⁹⁶

Gagasan Kassim Ahmad yang menyatakan bahwa ayat yang mujmal adalah *qath'iy*, memiliki kemiripan dengan gagasan Mahmud Muhammad Thaha, seorang pemikir Sudan. Thaha mengusulkan bahwa di era modern, umat Islam harus menerapkan ayat-ayat umum yang berada dalam ayat-ayat Makkiah dan menunda pelaksanaan ayat-ayat khusus, yakni ayat-ayat Madaniyah. Alasannya, ayat-ayat Makkiah merupakan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Pada abad ke-7 M, ayat-ayat ini dianggap terlalu maju untuk diterapkan pada masa itu, sehingga ditolak oleh masyarakat Mekah. Allah kemudian memerintahkan

⁹⁵ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan Dialog Fikih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997, hal. 30-31.

⁹⁶ Muhyar fannani, "Sejarah Perkembangan Konsep Qath'iy-Zhanniy: Perdebatan Ulama tentang Kepastian dan Ketidakpastian dalil Syari'at" dalam *Al-jami'ah*, Vol. 39 No. 2, hal. 453.

Nabi untuk berhijrah ke Madinah dan menurunkan ayat-ayat yang lebih rinci dan sesuai dengan keadaan waktu tersebut.

Menurut Thaha, saat ini, manusia telah maju, sehingga sudah waktunya untuk melaksanakan ayat-ayat Makkiah sambil menunda pelaksanaan ayat-ayat Madaniyah. Ide pokok ayat-ayat Makkiah, seperti kesetaraan di antara manusia, seharusnya diterapkan.⁹⁷

Pada era modern ini, tidak hanya konsep teori *qath`i* dan *zhanni* yang dipertanyakan, tapi juga eksistensinya sendiri. Taufiq Adnan Amal menyatakan bahwa teori ini mencerminkan kebingungan dan penafsiran yang beragam dari para ulama dalam menginterpretasi pesan-pesan Al-Qur'an. Menurutnya, dikotomi ini bersifat sangat subjektif dan tergantung pada preferensi pribadi si penafsir. Sebagai contoh, ulama klasik menganggap ayat tentang hukuman pembunuhan (al-Nisâ/4:92-93) sebagai solusi spesifik yang harus diaplikasikan sebagai hukum, sementara ajaran moral Al-Qur'an tentang kesetaraan dan keadilan sosial-ekonomi (QS. al-Mâidah/5:32) sering kali terabaikan karena lebih banyak pembahasan tentang aspek-aspek hukum yang terlihat secara jelas dalam ayat-ayat tersebut.⁹⁸

Tampaknya, keraguan terhadap keberadaan teori ini belum memberikan hasil yang signifikan. Ini karena teori yang baru belum memiliki dasar epistemologis yang kuat, berbeda dengan konsep *qath`i* dan *zhanni* yang didasari oleh landasan epistemologis yang kokoh. Konsep *qath`i* dan *zhanni* membedakan antara ayat yang dapat dipahami secara langsung dan ayat yang membutuhkan analisis lebih mendalam.

⁹⁷ Pendapat Thaha Husain ini tercantum dalam karyanya *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islam* yang kemudian diterjemahkan oleh muridnya Abdullahi Ahmed al-Na'im ke dalam bahasa Inggris yang berjudul *The Second Message of Islam*. Buku ini diterbitkan pertama kali pada tahun 1987. Karya ini dan pemikiran Thaha pada umumnya, disajikan dalam istilah al-Na'im *Tafsir Modern dan Evolusioner Terhadap Al-Qur'an*. Lihat pengantar LKiS dalam Abdullahi Ahmed al-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1994, hal. xi.

⁹⁸ Taufiq Adnan Amal, *Tafsir kontekstual Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 30-31.

BAB IV

PENAFSIRAN WARIS 2:1 LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN MENURUT IBNU ASYUR DAN AMINA WADUD

Dalam bab ini, penulis membahas analisis penafsiran dua tokoh terkemuka, yaitu Ibnu Asyur dan Amina Wadud, mengenai pembagian waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan dalam Islam. Penelitian ini tidak hanya memaparkan pandangan masing-masing tokoh terhadap isu tersebut, tetapi juga melakukan perbandingan komparatif terhadap perspektif keduanya.

Penulis membahas sekilas biografi Ibnu Asyur dan Amina Wadud. Ibnu Asyur, seorang ulama terkemuka, dikenal melalui banyak karyanya, termasuk karya fenomenalnya dalam bidang tafsir dan maqâshid al-Syarî'ah. Di sisi lain, Amina Wadud, seorang cendekiawan Muslim yang modernis, memiliki kontribusi signifikan dalam gerakan feminis Islam. Selain itu, ia juga dikenal sebagai pembela hak-hak perempuan dalam konteks kontemporer. Pemahaman Amina Wadud terhadap pembagian waris memberikan perspektif yang kontekstual dan relevan dengan isu-isu gender dalam masyarakat saat ini.

Perbandingan komparatif antara pandangan Ibnu Asyur dan Amina Wadud terhadap pembagian waris 2:1 tidak hanya membuka pintu untuk pemahaman lebih mendalam mengenai perbedaan pandangan antara tradisional dan modern dalam konteks interpretasi hukum Islam, tetapi juga menawarkan wawasan yang lebih luas tentang bagaimana kedua pemikir ini

menavigasi tantangan-tantangan hermeneutika dalam era yang berbeda. Bab ini bertujuan untuk menyajikan kerangka pemikiran yang holistik dan objektif, yang mempertimbangkan aspek-aspek sejarah, sosial, dan budaya dalam analisis terhadap isu yang kompleks ini, serta mengajak pembaca untuk mengeksplorasi bagaimana pemikiran Islam terus berkembang dan beradaptasi seiring perubahan zaman.

A. Biografi Ibnu Asyur dan Penafisiran Waris 2:1 Laki-Laki dan Perempuan Ibnu Asyur

1. Biografi Ibnu Asyur

Nasab Ibnu Asyur dari jalur ayah adalah Muhammad al-Thahir Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad al-Thahir Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad al-Syadzili Ibnu Abdul Qadir Ibnu Muhammad Ibnu Asyur. Ayahnya, Muhammad Ibnu Asyur, dan ibunya, Fathimah binti al-Wazir Muhammad Aziz Ibnu Muhammad al-Habib Ibnu Muhammad al-Thaib Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad Bu`atur. Ibnu Asyur, sebutan akrab untuk Muhammad al-Thahir ibn Asyur.¹

Ibnu Asyur dilahirkan di Marasi² di rumah kakek yang berasal dari jalur ibunya yaitu Muhammad al-`Aziz Bu `Utur seorang perdana Menteri, pada Jumadil Awal tahun 1296 H atau sekitar bulan September tahun 1879 M. Sedangkan kakek dari jalur ayahnya merupakan seorang ulama, Ibnu Asyur berasal dari keluarga yang memiliki latar belakang keluarga yang kuat dalam ilmu dan silsilah, bahkan membangsakan dengan *Ahl al-Bait* Nabi Muhammad SAW.³

Dalam lingkungan keluarga tersebut, ia tumbuh dan dibesarkan dengan adab yang tinggi, membentuk masa remajanya di bawah perlindungan dan pedoman orang tua yang berharap agar ia meneladani semangat ilmu dan kebijaksanaan dari kakeknya, baik dari pihak ayah maupun ibunya. Sang kakek, seorang menteri, menginginkan agar Ibnu Asyur menjadi pewaris dalam ranah ilmu, pemerintahan, dan jabatan. Dari pernikahannya dengan Fatimah binti Muhammad bin Muṣṭafa Muḥsin, Ibn Asyur diberkati Allah dengan lima anak, terdiri dari tiga laki-laki dan dua perempuan. *Pertama*, al Fadlil menikahi Sabia, putri dari Muhammad Aziz Jait. *Kedua*, Abdul Malik menikahi Radliya, putri dari al-Habib al-Juli. *Ketiga*, Zain al-Abidin menikahi Fatimah, putri dari Shalih bin Munshif Bey.

¹ Muhammad al-Jaib Ibnu al-Khaujah, *Syeikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur*, jilid 1, Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi', 2004, hal. 153-154.

² al-Marasi merupakan salah satu kota di tepi pantai yang terletak di sebelah utara ibu kota Tunisia, dengan jarak sekitar 20 km.

³ `Ubair bintu `Abdullah al-Na`im, *Qawâ'id al-Tarjîh al-Muta`aliqatu bi al-Nash 'Inda Ibnu Asyur*, Riyadh: Dar al-Tadmuriyah, 2015, hal. 28.

Keempat, Umm Hani menikahi Ahmad, putra dari Muhammad bin al-Bashir Ibnu al-Khuja, dan Syafiya menikah dengan Syazili al-Asram.⁴

Ibnu Asyur menjalani pendidikan dasar seperti seorang anak seusianya. Ketika berusia enam tahun, dia memulai belajar membaca dan menulis, memperoleh dasar bahasa Arab, serta menghafal Al-Qur'an dari Muhammad al-Khiyari di Masjid Sidi Abi Hadid di sekitar rumahnya. Selain itu, ia juga mendalami ilmu-ilmu dasar agama sebagai persiapan untuk kuliah di Universitas al-Zaitunah dengan menghafal Matan Ibnu 'Asyir, materi gramatikal bahasa Arab *Matan al-Ajrumiyyah*, dan pelajaran lainnya.⁵ Meskipun masih muda, berkat kecerdasannya, dia diberi kesempatan langka oleh kakeknya untuk mempelajari bahasa Perancis, suatu kesempatan yang jarang diperoleh oleh anak-anak seusianya.⁶ Ketika berusia 14 tahun, pada tahun 1310 H/1893 M, ia melanjutkan pendidikannya di Jami' al-Zaitunah,⁷ mendalami berbagai disiplin ilmu seperti Nahwu, Balaghah, Gramatikal Arab, Manthiq, Ilmu Kalam, Fikih, Faraidh, Ushul Fikih, Hadis, Sejarah Nabi, dan Sejarah. Selain itu, ia memperdalam bahasa Perancis,⁸ bahasa resmi yang digunakan pemerintah kolonial Perancis di Tunisia pada masa itu. Pada bulan Rabiul Awal tahun 1317 H/ Juli 1899 M, ia lulus dan mendapatkan *syahâdah/ijazah al-Tathwî*.⁹

Setelah mendapatkan *syahâdah al-Tathwî*, Ibnu Asyur kembali belajar bersama gurunya, Muhammad al-Nakhliy, pada tahun 1318 H. Selain itu, dalam perjalanan pendidikannya, Ibnu Asyur sering kali menerima ijazah sanad (mata rantai keilmuan) dari para gurunya. Praktik memberikan ijazah ini masih umum dilakukan pada masa itu. Namun, secara umum terdapat empat guru yang mempengaruhi pola pikir Ibnu Asyur, Beberapa ulama tersebut ialah:

⁴ Syamsun al-Palimbani, "Biografi Penulis Tahrir Wa Tanwir", <https://hadyussari.wordpress.com/2010/09/14/biografi-penulis-tahrir-wa-tanwir/>, diakses 1 Januari 2024.

⁵ Balqasim al-Ghaliy, *Syaikh al-Jâmi' al-A`zham Muḥammad al-Tâhir Ibnu 'Âsyûr: Hayâtuhu wa Âtsâruhu*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996, hal. 37.

⁶ Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu 'Âsyûr*, Virginia: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1995, hal. 80.

⁷ Sebuah masjid yang berperan sebagai pusat pembelajaran agama bagi para cendekiawan Muslim Tunisia pada masa itu, menjadi institusi pendidikan tinggi Islam yang tertua di wilayah Maghribi, yang telah ada sejak abad ke-8 Masehi.

⁸ Muhammad bin Ibrahim al-Hamad, *Madkhal litafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr liibn 'Âsyûr*, Riyadh: Dar Ibnu Khuzaimah, 2007, hal. 13.

⁹ Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu 'Âsyûr, ...* hal. 81.

Muhammad al-`Aziz Bu `Utur,¹⁰ Mahmud Ibnu Haujah,¹¹ Salim Buhajib,¹² Umar Ibnu Ahmad.¹³

Tanda suksesnya seorang guru adalah memiliki murid yang hebat, di antara murid-murid Ibn Asyur yang menonjol adalah:

- a. Al-Fadhil, putra Ibnu Asyur, adalah salah satu ulama modern di Tunis yang wafat pada tahun 1390 H/1970 M.
- b. Abdul Malik, putra kedua Ibnu Asyur, memegang jabatan tinggi dan melakukan kajian serta kritik ilmiah yang dipublikasikan dalam majalah, seperti al-Hidayah.
- c. Muhammad al-Habib, dekan fakultas di Zaitunah dan juga menjabat sebagai mufti pemerintah Tunis.
- d. Abdul Hamid, pemimpin perkumpulan ulama Muslim di Aljazair, meninggal pada tahun 1359 H/1940 M.
- e. Zainal Abidin bin Husain wafat pada tahun 1377 H/1957 M.
- f. Muhammad al-Khiyari, dan lainnya.¹⁴

Setelah mengenal murid-murid yang gemilang dari Ibnu Asyur, terlihat bahwa meskipun sibuk, Ibnu Asyur tetap memberikan perhatian yang besar pada pendidikan anak-anaknya. Tanda nyata dari komitmen ini tergambar melalui prestasi yang ditunjukkan oleh kedua anaknya, yang menjadi bukti bahwa Ibnu Asyur tidak mengabaikan peran pentingnya sebagai pendidik dalam keluarganya.

Ibnu Asyur tercatat sebagai salah satu ulama ternama di Tunisia. Setelah menyelesaikan studi akademiknya di Universitas al-Zaitunah, dia memberikan kontribusi besar pada lembaga tersebut dengan mengisi berbagai posisi dalam ranah keagamaan. Awalnya, ia memulai karirnya pada tahun 1903 menjadi pengajar tingkat kedua mazhab Maliki di Universiats al-Zaitunah. Pada tahun 1905, posisinya naik menjadi *mudarris* tingkat pertama. Antara tahun 1905 hingga 1913, ia ditugaskan sebagai pengajar di Universitas al-Shiddiqiyah. Di tahun 1908, ia dipromosikan sebagai wakil inspektur pengajaran di

¹⁰ Muhammad Mahfudz, *Tarâjim al-Muallifîn al-Tûnisîn*, jilid 3, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994, hal. 355.

¹¹ Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu `Âsyûr*, ... hal. 84.

¹² Muhammad al-Khadir Husain, *Tûnis wa Jâmi`ah al-Zaitûnah*, Suriah: Dar al-Nawadir, 2010, hal. 182.

¹³ Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu `Âsyûr*, ... hal. 86.

¹⁴ Saifisaifi Abdul Rahim, *Maqâshid al-Qur`ân al-Karîm `inda al- Imâm Muḥammad al-Thâhir ibn `Âsyûr fî Tafsihi - Dirâsatan Nazhariyatan ma`a Namâdzij Tathbiqiyah*, Tilmasan: Abou Bekr Belkaid University, 2016, hal. 17-18.

Universitas al-Zaitunah, dan pada tahun berikutnya, ia dipercaya sebagai anggota dewan pengelola di Universitas al-Shiddiqiyah.¹⁵

Ibnu Asyur bertugas sebagai hakim (Qâdhi) dalam mazhab Maliki di Tunisia pada 1913 dan kemudian menjabat sebagai pemimpin mufti mulai tahun 1927. Dia terpilih sebagai anggota *Majma` al-Lughah al-`Arabiyyah* di Mesir dan Damaskus pada tahun 1950 serta menjadi bagian dari *Majma` al-`Ilmi al-Arabiyyah* di Damaskus pada tahun 1955.¹⁶

Ibnu Asyur memiliki kontribusi yang signifikan dalam berbagai bidang administrasi dan hukum syariah. Di bidang administrasi kelembagaan, ia memiliki sejumlah posisi penting, termasuk sebagai Anggota *Majlis Idarah al-Jâm`iah al-Khalduniyah* pada tahun 1905, Anggota *Lajnah al-Mukhallifah di Maktabah al-Shiddiqiyah*, delegasi negara dalam penelitian ilmiah pada tahun 1907, serta berbagai peran lain seperti Anggota *Majlis Ishlah*, *Lajnah Fahrasah*, dan posisi sebagai rektor di *Jâmi`ah al-Zaitunah*.¹⁷ Di bidang *mahkamah syar`iyah*, Ibnu Asyur juga memiliki peran penting, mulai dari menjadi hakim di *Majlis al-Mukhtalith al-`Aqariy* pada tahun 1911, hakim negara di *Majlis al-Syar`i* dari tahun 1913 hingga 1923, hingga posisi sebagai mufti, Pimpinan Ahli Syura, dan *Syaikh al-Islâm al-Mâlikî* pada tahun-tahun berikutnya.¹⁸

Berdasarkan latar belakang rasio cultural Ibnu Asyur, kecintaan mendalam terhadap ilmu, ketekunan yang tinggi dalam belajar dan rasa ikhlas dalam tindakan, menjadikan Ibnu Asyur mengabdikan dirinya pada ilmu, serta menjadi pengajar, dan tokoh Agama, sehingga waktunya dipenuhi dengan mengajar dan menulis. Semua itu berdasarkan komitmen terhadap ilmu dan rasa *wara`*, diantara karyanya yang fenomenal ialah *al-Maqâshid al-Syarî`ah* dan *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

Ibnu Asyur memiliki banyak karya dan beragam bidang, ada karya hasil tulisannya sendiri, Ibnu Asyur juga menghasilkan karya berupa komentar dan penjelasan dari karya-karya orang lain, Adapun karya-karyanya sebagai berikut:

¹⁵ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Kasyf al-Mugtha' min al-Ma`âni wa al-Fâdz al-Wâqi`ah fî al-Muwatha'*, Kairo: Dar al-Salam, 2006, hal. 9.

¹⁶ Abdul Qadir Muhammad Shalih, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-Ashr al-`Hadîts: `Ardh wa Dirâsah Mufassshalah li Ahammi Kutub al-Tafsîr al-Mu`âshir*, Beirut: Dar al-Ma`arifah, t.th. hal. 228.

¹⁷ Muhammad al-Jaib Ibnu al-Khaujah, *Syeikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn `Asyur, ...* hal. 166-167.

¹⁸ Muhammad al-Jaib Ibnu al-Khaujah, *Syeikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn `Asyur, ...* hal. 167-168.

- a. Karya dalam bidang Tafsir adalah *Tahrîr al-Ma`nâ al-Sadîd wa Tanwîr al-`Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd* yang disingkat menjadi *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.
- b. Karya dalam bidang hadis, yaitu: 1) *Ta`liqât wa Tahqiqât `ala Hadîts Ummu Zar`* 2) *al-Nazhr al-Fasîh `Inda Madhâyi al-Intidzâr fî al-Jâm`i al-Shahîh* 3) *Kasyf al-Mugtha` min al-Ma`ânî wa al-Fâdz al-Wâqi`ah fî al-Muwatha`*.¹⁹ Dari karya hadis tersenut, menunjukkan bahwa Ibnu Asyur menguasai dasar keilmuan hadis sehingga mampu menganalisa hadis-hadis Nabi secara analitis. Ini tercermin dari pemikirannya yang dapat mengklasifikasikan posisi Nabi menjadi dua belas bagian yang masing-masing memiliki implikasi yang berbeda dalam pembuatan hukum.

Kitab *Kasyf al-Mugtha`*... merupakan sebuah karya yang ditulis sebelum tafsirnya. Isinya menggabungkan sejumlah gagasan dan riset yang muncul dari Ibnu Asyur saat ia mempelajari dan mengajar *al-Muwatha`* di Jami` al-Zaitunah. Tujuan utamanya adalah untuk mengungkap makna-makna yang benar serta kata-kata yang sulit dipahami atau terlupakan oleh peneliti lain.²⁰

Adapun *al-Nazhr al-Fasîh*, karya ini menggambarkan perspektif Ibnu 'Asyur mengenai hadis-hadis yang ada dalam *al-Jâmi` al-Shahîh al-Bukhârî* dan juga sikapnya terhadap perbedaan pandangan mengenai pemahaman hadis-hadis dalam karya *al-Jâmi` al-Shahîh al-Bukhârî*.²¹

- c. Karya dalam bidang *Maqâshid al-Syarî`ah*
 Pandangan progresif Ibnu Asyur mengenai *Maqâshid al-Syarî`ah* sebagai ilmu mandiri dari Ushul Fikih dinyatakan dalam karyanya yang berjudul *Maqâshid al-Syarî`ah al-Islâmiyah*.²² Pemikirannya tentang *Maqâshid al-Syarî`ah* membuat Ibnu Asyur diakui sebagai *mujtâhid* dan *mujaddid* “reformis” di bidang ilmu syariat. Karyanya *Maqâshid al-Syarî`ah al-Islâmiyah* menempatkannya sebagai ahli yang melampaui kontribusi ulama lain dalam bidang ini, seperti al-Syathibi dengan karyanya *al-Muwâfaqât* dan al-Fasi dengan karyanya *Maqâshid*

¹⁹ Iyad Khalid al-Thiba`, *Muhammad al-Thâhir Ibnu Asyur*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005, hal. 105.

²⁰ Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu `Âsyûr*, ... hal. 94.

²¹ Iyad Khalid al-Thiba`, *Muhammad al-Thâhir Ibnu Asyur*, ... hal. 105.

²² Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu `Âsyûr*, ... hal. 92.

al-Syarî`ah, dan sebagainya.²³ Penyusunan buku ini, menurut pandangan Ibnu Asyur, dilakukan karena minimnya fukaha yang mampu mengargumentasikan menggunakan prinsip-prinsip *Maqâshid al-Syarî`ah*.²⁴

Selanjutnya, penulis menggambarkan karya tafsir Ibnu Asyur,

Dalam pengantar tafsirnya, Ibnu Asyur menjelaskan bahwa buku tafsirnya disebut sebagai *Tahrîr al-Ma`nâ al-Sadîd wa Tanwîr al-`Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd*. Nama ini disingkat menjadi *al-Tahrîr wa al-Tanwîr min al-Tafsîr*.²⁵ kemudian dikenal luas sebagai *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* atau *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* atau *Tafsîr Ibnu `Âsyûr*.²⁶ Dari penamaan ini, tampaknya Ibn 'Asyur memiliki dua tujuan dalam buku tafsirnya: pertama, mengungkap makna Al-Qur'an; kedua, menyampaikan gagasan baru mengenai pemahaman Al-Qur'an.

Kitab *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang menjadi sumber penelitian dalam tulisan ini adalah karya tafsir Ibnu Asyur yang diterbitkan secara lengkap di Tunisia oleh penerbit al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr pada tahun 1984 M. Karya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* ini terdiri dari 21 jilid yang memuat penafsiran 30 juz Al-Qur'an. Setiap jilidnya berisi beberapa juz, sehingga ketebalan halaman tiap buku bervariasi tergantung jumlah juz yang ditafsirkan. Buku ini pertama kali dicetak di Tunis dengan juz 'amma pada tahun 1956, kemudian dua jilid pertama diterbitkan di Kairo pada tahun 1965 dan 1966. Selanjutnya, buku ini dicetak secara lengkap dalam 15 jilid dengan 30 juz di Tunis pada tahun 1968.²⁷

Kitab ini dimulai dengan penjelasan mengenai tujuan utama Ibnu Asyur, yaitu menafsirkan Al-Qur'an yang memuat manfaat untuk kehidupan dunia dan akhirat, serta mengandung prinsip-prinsip dari berbagai ilmu. Selanjutnya, penulis tafsir menetapkan sepuluh pendahuluan (*muqaddimah*) yang menjadi dasar teoritis Ibnu Asyur dalam pemahaman Al-Qur'an (ilmu Al-Qur'an). Sepuluh pendahuluan tersebut meliputi: *Pertama*, menjelaskan tentang esensi dari *tafsîr*, *ta`wîl*, dan eksistensi tafsir sebagai ilmu. *Kedua*, membahas sumber materi dalam ilmu tafsir. *Ketiga*, membahas validitas dan makna tafsir

²³ Balqasim al-Ghaliy, *Syaikh al-Jâmi' al-A`zham Muḥammad al-Tâhir Ibnu `Âsyûr: Ḥayâtuḥu wa Âtsârūḥu*, ... hal. 11.

²⁴ Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâshid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu `Âsyûr*, ... hal. 91.

²⁵ Ini didasarkan pada penjelasan Ibnu Asyur dalam karyanya, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hal. 8-9.

²⁶ Muhammad Ibnu Ibrahim al-Hamd, *al-Taqrîb Litaḥsîn al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, Riyadh: Dar Ibnu Huzaimah, 2008, hal. 35.

²⁷ Muhammad al-Jaib Ibnu al-Khaujah, *Syeikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muḥammad al-Thahir Ibn `Asyur*, ... hal. 317.

berdasarkan pendapat pribadi (*ra'yī*). *Keempat*, menjelaskan maksud atau tujuan dari seorang penafsir. *Kelima*, memberikan penjelasan mengenai *Asbâb al-Nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an). *Keenam*, membahas tentang variasi bacaan Al-Qur'an (*Qirâ'at*). *Ketujuh*, mengenai kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an. *Kedepalan*, tentang hal-hal yang berkaitan dengan nama-nama Al-Qur'an dan ayat-ayatnya. *Kesembilan*, mengenai makna-makna Al-Qur'an, dan *Kesepuluh*, tentang keunggulan keindahan bahasa Al-Qur'an (*I'jâz al-Qur'ân*).

Sebelum menulis karyanya yang terkenal ini, Ibnu Asyur telah lama bercita-cita untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ia berkeinginan untuk menyampaikan kepada masyarakat tentang hal-hal yang akan membawa kebahagiaan dalam kehidupan dunia dan akhirat, memperjelas kebenaran, etika yang mulia, keindahan bahasa yang terdapat dalam Al-Qur'an, ilmu-ilmu syariat, serta berbagai pendapat para penafsir tentang makna ayat-ayat Al-Qur'an. Ibnu Asyur sering kali berbagi impian ini dengan teman-temannya, sambil meminta masukan dari mereka. Seiring berjalannya waktu, cita-cita tersebut semakin menguat dalam dirinya. Akhirnya, Ibnu Asyur mengokohkan tekadnya untuk menafsirkan Al-Qur'an, memohon pertolongan Allah agar dalam usahanya ini ia terhindar dari kesalahan.²⁸ Proyek menyelesaikan tafsirnya ini memakan waktu panjang selama 39 tahun, dimulai sejak tahun 1341 Hingga selesai pada tahun 1380 H.²⁹

Ibnu Asyur menggunakan tafsirnya sebagai sarana untuk mengekspresikan pemikirannya yang menurutnya belum pernah dibahas secara mendalam dalam lingkup ilmu pengetahuan sebelumnya, khususnya dalam studi tafsir Al-Qur'an. Dia dengan tegas menyatakan bahwa karyanya merupakan hasil analisisnya terhadap evolusi karya-karya tafsir sebelumnya yang cenderung didominasi oleh gaya penafsiran *bi ma'tsur*, yang sekadar mengutip dan mengumpulkan pendapat para ulama terdahulu tanpa kritikan yang mendalam, walaupun ada beberapa penjelasan singkat atau lebih rinci. Ibnu 'Asyur menegaskan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an juga harus berdasarkan pada pertimbangan-pertimbangan ilmiah, suatu aspek yang jarang ditemukan dalam tafsir sebelumnya. Meskipun begitu, ia merendahkan diri dengan menyatakan bahwa pandangan-pandangannya bukanlah sesuatu yang bersifat mutlak dari dirinya sendiri, sambil tetap terbuka kemungkinan bahwa ulama lain juga mungkin memiliki pandangan serupa dan menafsirkan Al-Qur'an dengan metode yang serupa pula. Dalam

²⁸ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, ... hal. 5-6.

²⁹ Muhammad Ibnu Ibrahim al-Hamd, *al-Taqrîb Litafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ... hal. 35.

karyanya, Ibnu Asyur juga menegaskan keinginannya agar umat Islam menyadari keagungan Al-Qur'an sebagai kitab yang unik dan luar biasa, sangat berbeda dari buku-buku lainnya di dunia ini karena keelokan gaya bahasanya. Dia menekankan bahwa semua upayanya dilakukan semata-mata karena cintanya kepada agama Islam dan keinginannya untuk memajukan bidang keilmuan di dalamnya.³⁰

Ibnu Asyur selalu mengemukakan bahwa membatasi diri pada satu pandangan yang terus-menerus berulang sama saja dengan mengurangi kekayaan makna Al-Qur'an yang begitu luas. Artinya, baginya, Al-Qur'an seperti intan yang setiap sisinya memancarkan cahaya. Dia sependapat dengan Abdullah Daraz bahwa Al-Qur'an itu bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya.³¹ Menurutnyanya, ada dua sikap terhadap pendapat para penafsir sebelumnya: yang pertama adalah mereka yang teguh pada pendapat mereka, dan yang kedua adalah mereka yang meruntuhkan pandangan-pandangan tersebut. Bagi Ibnu Asyur, kedua kelompok ini memiliki potensi bahaya yang besar. Dia menjelaskan tentang kelompok ketiga, yaitu mereka yang menggabungkan, menyaring, dan memperkuat pemikiran para pendahulu mereka, serta menambahinya agar menjadi lebih kokoh, bukan untuk dihancurkan. Baginya, menolak kelebihan mereka adalah mengingkari nikmat, dan tidak mengakui keunggulan para pendahulu juga bukan sikap yang mulia dalam umat Muhammad.³²

Ibnu Asyur terlihat menempatkan dirinya dalam kelompok ketiga ini. Hal ini terlihat dari cara penggunaannya terhadap sejumlah kitab tafsir pendahulu sebagai referensi dalam penafsirannya. Beberapa di antaranya termasuk *Tafsîr al-Kassâyf* karya Zamakhsyari, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr al-Baidhâwî*, *Tafsîr al-Syihâb*, *Tafsîr Abî Su`ûd*, *Tafsîr al-Qurthubî*, *Tafsîr Muḥammad Ibnu `Arafah al-Thunisi*, *Tafsîr al-Muḥarrar al-Wajîz* karya Ibnu Atiyah, *Tafsîr al-Thabârî*, *Tafsîr al-Aḥkâm*, dan *Tafsîr al-Durrah al-Tanzîl*, yang kadang-kadang dihubungkan dengan Fakhr al-Din al-Razi dan kadang-kadang dengan al-Raghib al-Asfahani.³³

Ibnu Asyur memulai tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* dengan pengantar yang ia tulis sendiri. Di pengantar ini, ia menjelaskan motivasinya dalam menyusun tafsir tersebut, menguraikan topik-topik

³⁰ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, ... hal. 7.

³¹ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 16.

³² Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, ... hal. 7.

³³ Saifisaifi Abdul Rahim, *Maqâshid al-Qur'ân al-Karîm `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir ibn `Âsyûr fî Tafsîrihi - Dirâsatan Nazhariyatan ma`a Namâdzij Tathbiqiyah*, ... hal. 27.

yang akan diungkapkan di dalamnya, dan memberi nama kepada karyanya. Menurut Ibnu 'Asyur, Al-Qur'an memiliki makna-makna yang sangat beragam dan tujuan yang sangat luas, yang terungkap melalui berbagai ayat. Ini mencakup ayat hukum, moral, kisah, ilmu, dan lain sebagainya. Selain itu, ia juga menegaskan komitmennya dalam menulis tafsir Al-Qur'an, menggambarkan cita-citanya sebagai berikut. "Fokus utama tafsir saya adalah menguraikan beragam mukjizat Al-Qur'an serta mengungkap keindahan dan kecemerlangan bahasa Arab beserta ragam gaya penggunaannya; Saya juga menekankan penjelasan tentang keterhubungan antar-ayat satu dengan yang lainnya."³⁴

Berdasarkan penelitian terhadap kitab tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, ditemukan gambaran mengenai metode, model, arah, dan langkah-langkah penafsiran yang digunakan oleh Ibnu Asyur. Metode yang ia terapkan adalah *al-izdiwaji*, yakni menggabungkan metode *bi al-Ma'tsur* dan *ra'yi*. Ini terlihat dari pendekatan Ibnu Asyur dalam menafsirkan suatu ayat dengan mengaitkannya dengan ayat lain (tafsir ayat dengan ayat), serta merujuk pada hadits-hadits Nabi, pendapat para sahabat, dan tabiin.³⁵

Selain itu, ia juga menerapkan metode *ra'yi*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan melakukan ijtihad, termasuk analisis bahasa dan sastra, analisis historis, korelasi, serta melakukan kontekstualisasi dengan situasi dan kondisi saat turunnya ayat, yang dihubungkan dengan realitas pada masa hidupnya. Ia juga mengaplikasikan teori-teori ilmu pengetahuan. Adapun model (*uslûb*) yang digunakan adalah *tahlîlî*, yaitu menafsirkan setiap ayat Al-Qur'an dari al-Fâtihah hingga al-Nâs. Menurut Ibnu Khaujah, *Manhâj* penafsiran ini adalah 'Ilmi.³⁶ Corak dari tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* adalah dalam bidang kebahasaan (*al-Balâghî*)³⁷ dan *al-Maqâshidî*, Ibnu 'Asyur berupaya menerapkan *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagai pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan tujuan memperbaiki kondisi masyarakat, baik dari perspektif individu maupun sosial. Dia berusaha mencari makna yang sesuai dan memberikan panduan yang dapat dipahami oleh akal yang masih sederhana. Pendekatan ini digunakan oleh Ibnu 'Asyur untuk

³⁴ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, ... hal. 8.

³⁵ Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudlu'i pada Masa Kini*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990, hal. 68.

³⁶ Muhammad al-Jaib Ibnu al-Khaujah, *Syeikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur*, ... hal.318.

³⁷ Iyad Khalid al-Thiba', *Muhammad al-Thâhir Ibnu Asyur*, ... hal. 96.

mengungkapkan hikmah, alasan, dan makna teks yang sejalan dengan tujuan syariat.³⁸

Setelah kata pengantar dari Ibnu Asyur sebagai penulis kitabnya, bab berikutnya berisi muqaddimah penafsiran yang disusun oleh Ibnu 'Asyur. Dalam bukunya *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm baina al-Qudamâ' wa al-Muhadditsîn*, Gamal al-Banna memberikan komentarnya bahwa keunggulan tafsir ini terletak pada *muqaddimah*-nya yang memberikan gambaran umum kepada pembaca tentang dasar-dasar penafsiran, serta bagaimana seorang penafsir berinteraksi dengan kosa kata, makna, struktur, dan sistem Al-Qur'an. Pengantar ini disajikan dengan bahasa yang sederhana, walaupun pada beberapa bagian masih menggunakan gaya bahasa yang klasik. Metode yang diterapkan oleh Ibnu Asyur dikatakan sebagai metode yang moderat oleh Gamal al-Banna. Ia menekankan bahwa *muqaddimah* ini merupakan bagian terbaik dalam karya tafsir tersebut, bahkan dianggap sebagai pengganti utama dari isi tafsir itu sendiri. Posisi penting *muqaddimah* tafsir ini dalam karyanya serupa dengan peran pengantar sejarah yang ditulis oleh Ibnu Khaldun dalam bukunya "*al-Muqaddimah*".³⁹

2. Penafsiran Ibnu Asyur

Ayat yang menjadi pokok pembahasan dalam analisa ini adalah QS. al-Nisâ'/4:11 merupakan awal pembahasan yang mengambil kesimpulan dari ayat sebelumnya.

Ayat-ayat tentang kewarisan tersebut merupakan Ketentuan Allah mengenai warisan mencakup semua individu yang memiliki hubungan kekerabatan, seperti ayah, ibu, anak, dan saudara, serta melibatkan hubungan perkawinan antara suami dan istri. Selain itu, aturan ini juga menetapkan bagian masing-masing ahli waris dan langkah-langkah yang harus diambil sebelum harta peninggalan dapat dianggap sebagai warisan, termasuk menyelesaikan wasiat pewaris dan melunasi utangnya.

Pada ayat QS. al-Nisâ'/4:7:

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

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta

³⁸ Alviga Nur Laila dan Danang Ochivardi, "CORAK TAFSIR MAQASIDI DALAM TAFSIR AL-TAHRIR WA AL-TANWIR", dalam *JIQTA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2023, hal. 154.

³⁹ Gamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an al-Karim baina al-Qudama' wa al-Muhadditsin*, diterjemahkan oleh Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004, hal. 130.

peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan.

Merupakan awal pembahasan yang merangkum isi ayat sebelumnya yang menginstruksikan penyerahan harta kepada anak-anak yatim. Dapat juga diungkapkan bahwa ayat tersebut berperan sebagai pengantar untuk peraturan warisan yang akan dijelaskan dalam firman Allah QS. al-Nisâ'/4:11.⁴⁰

Ibnu Asyur menjelaskan bahwa, pada masa jahiliyah, suku Arab biasanya menyusun harta mereka melalui wasiat untuk para pemimpin suku dan orang-orang yang terhubung dengan mereka melalui ikatan kekerabatan atau afiliasi suku. Hal ini meningkatkan status sosial mereka dan mempererat hubungan melalui sumpah atau ikatan kekerabatan. Jika seseorang tidak membuat wasiat atau meninggalkan sebagian hartanya tanpa wasiat, maka harta tersebut akan diberikan kepada putra-putra laki-laki yang masih hidup. Jika tidak ada putra laki-laki, dikatakan bahwa mereka akan memberikannya kepada keluarga dari saudara kandung atau anak sepupu. Tidak ada bagian yang diberikan kepada anak perempuan, sedangkan istri dianggap sebagai pewaris, bukan waris. Pada masa jahiliyah, mereka hanya mewariskan melalui keturunan laki-laki, dan wanita tidak mendapatkan bagian dari warisan karena kepercayaan bahwa hanya yang bisa mengangkat senjata (berperang) berhak mewarisi harta.⁴¹

Sistem warisan pada masa jahiliyah suku Arab ditandai oleh penggunaan wasiat, yang umumnya diberikan kepada pemimpin suku atau individu dengan ikatan kekerabatan. Ini bertujuan meningkatkan status sosial pemberi warisan dan mempererat hubungan sosial melalui ikatan kekerabatan dan afiliasi suku. Prioritas pemberian warisan mencakup penekanan pada putra-putra laki-laki, dan jika tidak ada, diberikan kepada keluarga saudara kandung atau anak sepupu. Wanita dikesampingkan dari warisan, sementara istri dianggap sebagai pewaris dengan porsi mungkin lebih kecil. Kriteria pemberian warisan didasarkan pada keberanian dengan panah dan pedang, mencerminkan konteks kehidupan nomaden dan peperangan pada masa jahiliyah.

Menurut Ibnu Asyur, hukum waris dalam adat jahiliyah sebelum Islam mencakup tiga penyebab utama mewarisi (*asbâb al-irts*). *Pertama*, melibatkan nasab, yang didefinisikan sebagai anak laki-laki dewasa yang terbukti mampu menggunakan senjata, tanpa mempertimbangkan

⁴⁰ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 4, Tunisia: Dar al-Tunisia, 1984, hal. 247.

⁴¹ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 4, ... hal. 247-248.

keturunan "yang lemah," termasuk perempuan dewasa dan anak-anak laki-laki. *Kedua*, melibatkan anak angkat (*al-tabannî*), yaitu pengangkatan anak (laki-laki) orang lain oleh seseorang yang kemudian diakui secara *de facto* maupun *de jure* sebagai anak sendiri, dengan hak waris serta hak-hak lainnya. *Ketiga*, melibatkan perjanjian (*al-hilf*), di mana seseorang berjanji dan bersumpah kepada orang lain bahwa "darahku adalah juga darahmu, dan kehancuranku adalah juga berarti kehancuranmu," sehingga pihak yang terlibat berhak mewarisi satu sama lain.⁴²

Ketika Islam mengatur persoalan waris, dari tiga faktor utama kewarisan yang disebutkan, hanya dua yang diakui dan diberlakukan, yaitu *al-nasab* dan *al-hilf* (janji). *Ketiga*, yakni pengangkatan anak (*al-tabannî*), ditolak dan dihapuskan oleh ajaran Islam. Meskipun demikian, dalam awal-awal Islam, hukumnya masih mentoleransi dua faktor lain yang dapat mempengaruhi kewarisan, yaitu kewarisan berdasarkan persaudaraan karena hijrah (migrasi) dan kewarisan berdasarkan persaudaraan (*al-ukhuwwah*), sejenis saudara angkat, yang ditetapkan oleh Rasulullah tiba di Madinah.⁴³ Namun, dalam perkembangan selanjutnya, kewarisan berdasarkan migrasi dan persaudaraan semacam itu dihapuskan. Oleh karena itu, penyebab kewarisan yang diakui dan diabadikan oleh hukum Islam mencakup tiga hal, yaitu hubungan darah (*al-nasab*), pernikahan (*al-nikâh/al-zawjiyyah*), dan pembebasan budak (*al-walâ*).⁴⁴

Terkait dengan warisan dalam adat jahiliyah sebelum Islam, terdapat praktik yang lebih tidak bermoral, bukan hanya tidak adil, yaitu istri-istri yang ditinggal oleh suami mereka tidak dianggap sebagai ahli waris, melainkan dianggap sebagai bagian dari harta warisan. Sebagai hasilnya, anak laki-laki tertua atau keluarga diperbolehkan untuk mewarisi istri-istri (janda-janda) yang ditinggal mati ayah mereka, dengan maksud untuk menikahinya sendiri atau menjodohkannya dengan anggota keluarga atau orang lain, seolah-olah menggunakan istri sebagai sarana "bisnis" melalui pembayaran mahar terselubung, seperti yang tersirat dan tersurat dalam QS. al-Nisâ'/4:19. Praktik ini menunjukkan sejauh mana hukum adat jahiliyah pra Islam yang menyamakan kaum perempuan dengan barang-barang material, memperlakukannya seolah bisa diwarisi dan bahkan diperdagangkan. Lebih memprihatinkan lagi, ketika perempuan yang bisa diwarisi ternyata adalah mantan istri

⁴² Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tamwîr*, jilid 4, ... hal. 248.

⁴³ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal. 194-195.

⁴⁴ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tamwîr*, jilid 4, ... hal. 248-249.

ayahnya, yang secara tegas dilarang untuk dinikahi sesuai dengan apa yang disebutkan dalam QS. al-Nisâ'/4:22-23.

Ibnu Abi Thalhah mengutip sebuah riwayat dari Ibnu `Abbas yang menjelaskan bahwa jika seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan seorang perempuan (janda), kerabatnya akan melemparkan pakaiannya di depan perempuan tersebut sebagai tindakan tertentu. Ibnu `Abbas melarang perempuan tersebut untuk dinikahi oleh orang lain apabila kerabat laki-laki melemparkan pakaiannya di depannya. Jika perempuan tersebut cantik, maka ia akan dinikahi, tetapi jika terlihat jelek, maka ia akan ditahan sampai meninggal dunia untuk kemudian harta peninggalannya dipusakai.⁴⁵

Dalam upaya mengubah sistem warisan yang didasarkan pada adat jahiliyah pra-Islam, Al-Qur'an turun dengan beberapa ayat yang mengubah dinamika tersebut. Salah satu ayat yang mencakup perubahan signifikan ini dapat ditemukan pada ayat 7 dalam surah al-Nisâ'. Ayat ini tidak hanya memberikan pandangan baru terhadap warisan, tetapi juga secara tegas menetapkan hak waris bagi wanita, mengisyaratkan langkah awal dalam transformasi sistem warisan yang sebelumnya didasarkan pada norma-norma jahiliyah. Ayat 7 surah al-Nisâ' menjadi tonggak penting dalam merinci hak waris bagi wanita, yang sebelumnya mungkin diabaikan atau tidak setara dalam sistem warisan adat jahiliyah. Dengan menyediakan panduan hukum yang jelas, ayat ini membuka pintu menuju perubahan sosial yang signifikan, mendukung prinsip kesetaraan gender dalam kewarisan.

Perubahan ini mencerminkan komitmen Islam untuk menghapuskan ketidakadilan dan diskriminasi yang terjadi dalam praktik-praktik warisan sebelumnya. Al-Qur'an, sebagai sumber hukum utama, memberikan fondasi bagi reformasi dalam konteks ini, menegaskan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan dalam distribusi harta waris. Ayat 7 surah al-Nisâ' juga mencerminkan peran Al-Qur'an sebagai panduan moral dan hukum yang relevan dalam menghadapi perubahan zaman. Dengan mengatasi ketidaksetaraan gender dalam warisan, Islam mengakui hak-hak individu tanpa memandang jenis kelamin, membawa perubahan dalam pemahaman dan implementasi norma-norma sosial. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya menciptakan landasan hukum baru untuk kewarisan, tetapi juga menandai komitmen Islam terhadap perbaikan sosial dan penghapusan ketidaksetaraan, memberikan dorongan positif terhadap evolusi masyarakat menuju norma-norma yang lebih adil dan inklusif.

⁴⁵ Abu Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, jilid 2, Kairo: Bulaq, 1884, hal. 248-249.

Dalam usaha untuk mengubah hukum adat jahiliyah pra Islam, Al-Qur'an menurunkan beberapa ayat kewarisan yang mencakup perubahan ini, yang mencakup ayat 7 dalam surah al-Nisâ'. Ayat ini secara signifikan menetapkan hak waris untuk wanita, menjadi langkah awal dalam memperbarui sistem warisan yang sebelumnya didasarkan pada adat jahiliyah.⁴⁶

Hal tersebut menunjukkan upaya Al-Qur'an dalam mengubah sistem warisan pada masa pra-Islam yang didasarkan pada adat jahiliyah. Al-Qur'an mengintroduksi perubahan melalui ayat-ayat kewarisan, dengan salah satu contoh utamanya terdapat pada ayat 7 dalam surah Al-Nisâ'. Poin penting dalam analisis ini adalah penegasan hak waris bagi wanita, yang sebelumnya mungkin diabaikan dalam sistem adat jahiliyah. Dengan menetapkan hak waris untuk wanita, Al-Qur'an menggambarkan langkah progresif menuju kesetaraan gender dalam kewarisan, memperbarui serta memberikan landasan hukum baru yang lebih adil dan inklusif. Hal ini mencerminkan peran Al-Qur'an sebagai panduan untuk mengubah norma-norma masyarakat yang tidak adil dan memperkenalkan prinsip-prinsip yang lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Ibnu Asyur memberikan tinjauan terhadap beberapa riwayat yang berkaitan dengan ayat tersebut, termasuk riwayat dari al-Wahidi dalam *Asbâb al-Nuzûl* dan al-Thabari dalam tafsirnya. Ayat ini dikaitkan dengan kasus kewarisan pada saat meninggalnya Aws Ibnu Tsabit al-Anshari, yang meninggalkan ahli waris berupa satu istri (Ummu Kukhah), tiga anak perempuan, dan dua adik laki-laki (Suwayd dan Arjafah), yang juga sebagai paman ketiga bagi anak perempuan Aws. Sesuai dengan praktik hukum adat kewarisan Arab jahiliyah, hanya Suwayd dan Arjafah yang memiliki hak mewarisi harta peninggalan (*tirkah*) Aws Ibnu Tsabit. Sementara itu, keempat ahli waris lainnya, termasuk Ummu Kukhah (istri Aws) dan tiga anak perempuannya, tidak mendapatkan bagian apapun. Analisisnya menunjukkan bahwa hukum kewarisan pada masa jahiliyah bersifat patriarki, dengan hanya mengakui hak waris bagi kelompok laki-laki, sementara kaum perempuan tidak memiliki hak waris dalam konteks tersebut.⁴⁷

Melihat ketidakadilan dan diskriminasi dalam hukum kewarisan adat jahiliyah pra-Islam, Ummu Kukhah (istri mendiang Aws) bertindak membela hak-hak perempuannya dengan mengadukan kasusnya kepada Rasulullah, menggambarkan situasi ketidakadilan yang dialami oleh dirinya dan terutama ketiga anak perempuannya yang masih gadis atau

⁴⁶ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 4, ... hal. 249.

⁴⁷ Abu al-Hasan al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, hal. 148.

bahkan belum menikah dan tidak mendapatkan bagian apapun. Atas keluhan Ummu Kukhah ini, Rasulullah memanggil Suwayd dan Arjafah untuk mencari klarifikasi. Keduanya menjawab bahwa dalam hukum adat yang mereka pahami, hanya ahli waris laki-laki yang sudah dewasa, mampu mencari nafkah, dan jika perlu, terlibat dalam peperangan yang berhak menerima warisan. Sementara itu, mereka menyatakan bahwa Ummu Kukhah dan ketiga anak perempuan al-Anshari, yang semuanya perempuan, tidak mampu berperang. Setelah mendengar jawaban Suwayd dan Arjafah, Rasulullah Saw. meminta keduanya untuk kembali dan menunggu hingga beliau menerima wahyu, yang kemudian diwujudkan dalam bentuk ayat 7 surah al-Nisâ' yang telah dikutip sebelumnya.⁴⁸

Dari hal tersebut menunjukkan bahwa Ummu Kukhah, sebagai istri mendiang Aws, menghadapi ketidakadilan dalam hukum kewarisan adat jahiliyah pra-Islam yang tidak memberikan hak waris kepada perempuan. Tindakan Ummu Kukhah untuk mengadukan kasusnya kepada Rasulullah menggambarkan kesadaran dan perlawanan terhadap sistem yang merugikan perempuan. Kasus ini mencerminkan adanya ketidaksetaraan gender dan ketidakadilan dalam pembagian warisan pada masa jahiliyah. Respons Rasulullah yang memanggil Suwayd dan Arjafah untuk klarifikasi menunjukkan kepedulian beliau terhadap isu ini. Namun, jawaban Suwayd dan Arjafah mencerminkan pemahaman tradisional yang diskriminatif terhadap perempuan, di mana hanya laki-laki yang dianggap berhak menerima warisan karena kriteria tertentu. Sikap Rasulullah yang meminta mereka untuk menunggu hingga Rasulullah menerima wahyu menunjukkan komitmen untuk membawa perubahan dalam hukum kewarisan, yang kemudian terwujud dalam ayat 7 surah al-Nisâ' yang menetapkan hak waris bagi perempuan, menjadi langkah awal dalam mereformasi sistem warisan yang adil dan setara dalam Islam.

Ibnu Asyur mempersembahkan konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang inovatif, memperbaharui konsep tersebut dari karya-karya ulama sebelumnya. Dalam kerangka ini, dia membagi konsep tersebut menjadi dua bagian, yaitu *maqâshid `âmah* (tujuan umum) dan *maqâshid khâshah* (tujuan khusus). *Maqâshid `âmah* mencakup pembahasan hukum Islam yang melibatkan kepentingan dan kesejahteraan manusia secara keseluruhan, termasuk mencegah kerusakan, menegakkan persamaan hak asasi manusia, dan melaksanakan hukum Islam sesuai dengan ketentuan-ketentuan Allah. sedangkan *maqâshid khâshah*

⁴⁸ Abdul Azhim Ma`ani dan Ahmad al-Ghundur, *Ahkâm min Al-Qur`ân wa al-Sunnah*, Mesir: Dar al-Ma`arif, 1967, hal. 133.

membahas tujuan dari syariat secara khusus, yang berkaitan dengan muamalah, diantaranya adalah perniagaan, hukum tata negara, dan sebagainya.⁴⁹

Salah satu pembahasan dari *maqâshid`âmah* adalah *al-musâwah* (kesetaraan). Secara etimologis, *al-musâwah* mengandung makna kesetaraan, kesamaan, dan keseimbangan. Ibnu Asyur menjelaskan bahwa salah satu tujuan utama syariah Islam adalah mencapai *al-musâwah* dalam kehidupan dan menghilangkan ketidakseimbangan yang dikenal sebagai *al-tafâwut*. Dengan demikian, konsep *al-musâwah* menjadi landasan yang memperkuat fondasi teoritis Ibnu Asyur dalam merumuskan *maqâshid al-syari`ah*.⁵⁰

Islam menegaskan prinsip kesetaraan di depan hukum Syariah, di mana setiap individu diperlakukan dengan adil dan setara. Ibnu Asyur menganggap sangat penting menerapkan prinsip *al-musawah*, terutama dalam kerangka lima prinsip dasar yang menjadi tujuan utama syariat Islam, yang dikenal sebagai *al-daruriyyat al-khamsah*. Prinsip-prinsip ini melibatkan menjaga agama (*hifzh al-dîn*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-mâl*). Dalam pandangan Ibnu Asyur, firman Allah dalam QS. *al-Nisâ`/4:135*:⁵¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدُوا ۗ وَإِن
تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika dia (yang terdakwa) kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatan (kebaikannya). Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka ketahuilah Allah Mahateliti terhadap segala apa yang kamu kerjakan.

⁴⁹ Sururi Maudhunati dan Muhajirin, “Gagasan Maqashid Syari`ah menurut Muhammad Thahir bin al- ‘Asyur serta Implementasinya dalam Ekonomi Syariah,” dalam *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 201.

⁵⁰ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *Maqâshid al-Syari`ah al-Islâmiyyah*, Yordania: Dar al-Nafais, 2001, hal. 95.

⁵¹ Julian Maharani, Ilfi Nur Diana, dan Aunur Rofiq, “Pemikiran Ibnu Asyur Tentang Maqashid Syariah Dalam Ekonomi Kontemporer,” dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol. 8, Tahun 2003, hal. 2498.

Ayat ini menjadi landasan yang meneguhkan pentingnya prinsip kesetaraan dalam syariat Islam. Kesetaraan ini tidak hanya bersifat retorika, tetapi juga termanifestasi dalam perlindungan hak dan keadilan yang diberikan kepada setiap individu, tanpa memandang jenis kelamin, usia, atau latar belakang lainnya. Prinsip *al-musawah* dalam Islam juga melibatkan tanggung jawab sosial untuk menjaga keadilan dalam masyarakat. Ibnu Asyur menekankan bahwa penerapan prinsip ini harus membawa dampak positif dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hal ini menggambarkan visi Islam yang holistik, tidak hanya fokus pada aspek spiritual, tetapi juga mengakui nilai-nilai kemanusiaan dan sosial. Selain itu, Ibnu Asyur menunjukkan bahwa prinsip *al-musawah* adalah landasan untuk mengatasi ketidakseimbangan (*al-tafâwut*) dalam masyarakat. Dengan menerapkan kesetaraan dalam segala aspek kehidupan, Islam berusaha menciptakan masyarakat yang adil, merata, dan sejahtera. Konsep *al-musawah* bukan hanya sebagai norma moral, tetapi sebagai panduan konkret untuk membangun tatanan sosial yang adil dan inklusif.

QS. al-Nisâ'/4:7 membawa persamaan dan kesetaraan dalam status keanggotaan warisan, menciptakan dasar yang seimbang bagi anak dan kerabat lainnya. Ayat ini menghapus perbedaan jenis kelamin atau usia, menegaskan prinsip kesetaraan yang tidak diakui dalam sistem warisan sebelum adanya hukum waris Islam. Dalam adat jahiliyah di kalangan bangsa Arab sebelum Islam, terdapat diskriminasi dan ketidaksetaraan dalam pembagian warisan, terutama melibatkan jenis kelamin dan usia anggota keluarga. Ayat ini dengan tegas menetapkan dasar hukum yang adil, menggantikan praktik-praktik ketidaksetaraan yang mendominasi sebelumnya. Dengan demikian, konsep kesetaraan yang diperkenalkan oleh ayat ini bukan hanya menyoroti penghapusan ketidaksetaraan gender dan usia, tetapi juga menciptakan landasan bagi sistem waris Islam yang adil dan inklusif.

Jaminan dan perlindungan hukum yang tersirat QS. al-Nisâ'/4:7 mencakup setiap ahli waris, tanpa memandang jenis kelamin atau status, dan menegaskan bahwa Allah menjamin dan melindungi hak mereka untuk menerima bagian warisan. Hal ini berlaku baik bagi ahli waris laki-laki maupun perempuan, memberikan kepastian bahwa mereka akan mendapatkan hak kewarisan meskipun jumlah dan nilai harta peninggalan yang ditinggalkan si mayit bisa bervariasi, baik itu sedikit atau banyak. Ayat ini menunjukkan keadilan Allah dalam memberikan hak waris kepada setiap individu, menghapuskan segala bentuk diskriminasi dalam sistem pewarisan. Seluruh ahli waris yang ditinggalkan oleh orang tua atau kerabat dijamin sepenuhnya mendapatkan bagian hak kewarisan mereka sesuai dengan ketentuan

penerima wasiat (umat manusia). Oleh karena itu, dinamakan "wasiat" segala sesuatu yang seseorang berkomitmen untuk melakukan terkait dengan anak-anaknya, harta benda, dan dirinya sendiri setelah kematian, dan ini disebut sebagai wasiat.⁵³

Pengaturan wasiat tidak hanya bersifat formalitas hukum, tetapi juga mencakup dimensi etika dan moral, di mana wasiat dipandang sebagai panduan yang diberikan oleh Allah. Pembuka QS. al-Nisâ/4:11 "Allah memberikan wasiat kepada kalian" menyoroti nilai-nilai kebaikan yang diharapkan dari penerima wasiat, menggarisbawahi tujuan wasiat yang tidak hanya teknis, melainkan juga untuk memberikan manfaat konkret kepada pihak yang diberi wasiat. Konsep "wasiat" dalam analisis ini mencakup komitmen terhadap tindakan yang melibatkan anak-anak, harta benda, dan diri sendiri setelah kematian, mencerminkan tanggung jawab yang melibatkan berbagai aspek kehidupan. Penggunaan istilah "wasiat" tidak hanya mengacu pada aspek hukum, tetapi juga menunjukkan keputusan moral, perencanaan, dan perhatian terhadap keberlanjutan serta kesejahteraan umat manusia. Dengan demikian, pengaturan wasiat tidak hanya berkaitan dengan hukum formal, tetapi juga dengan norma-norma moral, etika, serta perhatian terhadap keberlanjutan dan kesejahteraan generasi mendatang. Keseluruhan konsep ini memberikan dasar yang kokoh untuk tindakan bijaksana dan bertanggung jawab dalam merencanakan masa depan dan mewariskan nilai-nilai positif kepada keturunan.

Adapun para mufasir menjelaskan kalimat *اللَّهُ يُوصِيكُمُ* diantaranya sebagai berikut:

1. al-Jashash: Ayat tersebut merupakan ayat hukum yang tegas dan tidak terhapuskan, dan ayat ini memerintahkan pembatalan hukum waris sebelum Islam. Karena Allah menetapkan waris bagi umat manusia yang disebutkan dalam ayat tersebut, maka tidak ada yang tersisa bagi pihak yang terlibat dalam alasan-alasan tersebut. Ini menyebabkan kejatuhan hak-hak mereka dalam situasi ini.⁵⁴
2. al-Thabari: Allah merawat atau menjaga kalian, apabila kalian mati, dengan menjaga anak-anak kalian dengan harta yang kalian tinggalkan.⁵⁵
3. al-Wahidi: Ayat tersebut merupakan wasiat dari Allah kepada manusia yang bersifat wajib.⁵⁶

⁵³ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 4, ... hal. 257.

⁵⁴ Ahmad bin `Ali al-Jashash, *Ahkâm Al-Qur`ân*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1994, hal. 100.

⁵⁵ Abu Ja'far Ibnu Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabarî*, jilid 6, Baghdad: Dar al-A`Araji, 2001, hal. 456.

4. al-Baghawi: Allah menjanjikan kepada kalian dan mewajibkan kepada anak kalian terkait harta warisan apabila kalian meninggal.⁵⁷

Kesimpulan dari pendapat para ulama terhadap ayat tersebut adalah bahwa ayat ini dianggap sebagai perintah hukum yang tegas dan tidak dapat dihapuskan. al-Jashash menyoroiti perintah pembatalan hukum waris sebelum Islam karena Allah telah menetapkan pewarisan bagi umat manusia, mengakibatkan kejatuhan hak-hak pihak yang terlibat dalam hukum waris sebelumnya. Perspektif al-Thabari menekankan perawatan Allah terhadap umat manusia setelah kematian, khususnya anak-anak yang dijaga dengan harta warisan yang ditinggalkan. Al-Wahidi melihat ayat sebagai wasiat wajib dari Allah kepada manusia, menekankan kewajiban umat manusia untuk mematuhi dan menjalankan ketentuan waris tersebut. Selain itu, al-Baghawi menyoroiti janji Allah terkait harta warisan dan kewajiban anak-anak dalam menerima warisan tersebut ketika orang tua meninggal. Kesimpulannya, bahwa kalimat *اللَّهُ يُوصِيكُمُ* tersebut bukan hanya mengatur aspek hukum, tetapi juga mencakup nilai-nilai perawatan, kewajiban, dan janji Allah terhadap umat manusia dalam konteks warisan.

Ada beberapa riwayat yang mengungkapkan alasan turunnya ayat tersebut, namun Ibnu Asyur hanya mencantumkan dua riwayat sebagai penjelasan.⁵⁸

Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ عَادِنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ فِي بَنِي سَلَمَةَ يَمْشِيَانِ فَوَجَدَنِي لَا أَعْقِلُ فَدَعَا بِمَاءٍ فَتَوَضَّأْتُ ثُمَّ رَشَّ عَلَيَّ مِنْهُ فَأَفَقْتُ فَقُلْتُ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَتَنَزَّلَتْ
(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ)⁵⁹

Jabir bin Abdullah dia berkata, "Saat aku sakit di kampung bani Salamah, Nabi shallallahu 'alaihi wasallam dan Abu Bakar menjengukku dengan berjalan kaki, dan beliau mendapatiku dalam keadaan pingsan. Kemudian beliau meminta air untuk berwudlu, lalu beliau memercikkannya kepadaku hingga aku pun tersadar. Aku lalu

⁵⁶ Abu Hasan al-Wahidi, *al-Wajîz fî al-Kitâb al-`Azîz*, jilid 1, Damaskus: Dar al-Qalam, 1994, hal. 254.

⁵⁷ Abu Muhammad Hasan al-Baghawi, *Ma`âlim al-Tanzîl fî Tafsîr*, jilid 2, Riyadh: Dar al-Thaybah, 1997, hal. 177.

⁵⁸ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 4, ... hal. 256.

⁵⁹ Abu `Abdullah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Jilid 6, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1993, hal. 2473.

berkata, "Bagaimana seharusnya saya mengatur hartaku wahai Rasulullah?" maka turunlah ayat: '(Allah menetapkan bagimu tentang warisan untuk anak-anakmu, bagian satu anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan....)' (Qs. An Nisaa; 11).

Kedua, hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidzi, Abu Daud, Ibnu Majah:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى جِئْنَا امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْأَسْوَاقِ فَجَاءَتْ الْمَرْأَةُ بِابْنَتَيْنِ لَهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ بِنْتَانِ ابْنَتَايَ تَابِتُ بْنُ قَيْسٍ قُتِلَ مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ وَقَدْ اسْتَفَاءَ عَمَّهُمَا مَاهُمَا وَمِيرَاثُهُمَا كُلُّهُ فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا إِلَّا أَخَذَهُ فَمَا تَرَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَاللَّهِ لَا تُنْكَحَانِ أَبَدًا إِلَّا وَهُمَا مَالٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ قَالَ وَنَزَلَتْ سُورَةُ النَّسَاءِ { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ } الْآيَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادْعُوا لِي الْمَرْأَةَ وَصَاحِبَهَا فَقَالَ لِعَمَّهُمَا أَعْطِيهِمَا الثُّلُثَيْنِ وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثُّمْنَ وَمَا بَقِيَ فَلكَ قَالَ أَبُو دَاوُدَ أَخْطَأَ بِشْرٍ فِيهِ إِتْمَا هُمَا ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ وَتَابِتُ بْنُ قَيْسٍ قُتِلَ يَوْمَ الْيَمَامَةِ حَدَّثَنَا ابْنُ السَّرْحِ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ وَعَيْرُهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ امْرَأَةً سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَعْدًا هَلَكَ وَتَرَكَ ابْنَتَيْنِ وَسَاقَ نَحْوَهُ قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهَذَا هُوَ أَصْحُ⁶⁰

Dari [Jabir bin Abdullah], ia berkata; kami keluar bersama Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam hingga kami sampai pada seorang wanita anshar di beberapa pasar kemudian wanita tersebut datang dengan membawa dua orang anak wanitanya dan berkata; wahai Rasulullah, ini adalah dua anak wanita Tsabit bin Qais, ia terbunuh bersama engkau pada saat perang Uhud. Dan pamannya telah mengambil seluruh harta dan warisan mereka berdua, dan tidaklah Tsabit meninggalkan harta untuk mereka berdua melainkan ia telah mengambilnya. Bagaimana pendapat engkau wahai Rasulullah? Demi Allah, mereka berdua tidaklah dinikahkan selamanya kecuali mereka memiliki harta. Kemudian Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Allah akan memutuskan dalam perkara tersebut." Jabir berkata; dan turunlah Surat An Nisa': "Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu." Kemudian Rasulullah shallallahu 'alaihi

⁶⁰ Abu Daud al-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, Jilid 3, Beirut: al-Maktabah al' Ashriyah, t.th., hal. 80.

wasallam berkata: "Panggilkan wanita tersebut sahabatnya (paman kedua anak tersebut)!" kemudian beliau berkata kepada paman kedua anak tersebut: "Berikan kepada keduanya dua pertiga, dan berikan seperdelapan kepada ibu mereka, dan sisanya adalah untukmu." Abu Daud berkata; Bisyr telah salah dalam hal tersebut. Sesungguhnya mereka berdua adalah anak wanita Sa'd bin Ar Rabi', sedangkan Tsabit bin Qais terbunuh pada perang Yamamah. Telah menceritakan kepada kami [Ibnu As Sarh], telah menceritakan kepada kami [Ibnu Wahb], telah mengabarkan kepadaku [Daud bin Qais], dan yang lainnya dari kalangan ahli ilmu, dari [Abdullah bin Muhammad bin 'Aqil], dari [Jabir bin Abdullah], bahwa isteri Sa'd bin Ar Rabi' berkata; wahai Rasulullah, sesungguhnya Sa'd telah mati dan meninggalkan dua anak wanita, kemudian Ibnu As Sarh menyebutkan hadis seperti hadis tersebut. Abu Daud berkata; dan hadis ini lebih shahih.

Kalimat *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ* "Bagi laki-laki bagian setara dengan dua bagian perempuan," adalah penjelasan untuk frasa *يُوصِيكُمُ اللَّهُ*. Hal ini karena makna yang terkandung di dalamnya adalah makna yang terkandung dalam petunjuk, sehingga hal ini mirip dengan penjelasan dalam firman-Nya yang berbunyi: *فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ* "Maka bisikkanlah syaitan kepada keduanya..." Dimulainya kalimat dengan menyajikan informasi sebelum subjek dalam frasa ini bertujuan untuk memberikan peringatan dari awal bahwa laki-laki dalam syariat Islam memiliki saham mitra dalam warisan, yaitu perempuan, karena sebelumnya perempuan tidak memiliki bagian warisan karena semua harta warisan diambil oleh laki-laki dan tidak ada bagian untuk perempuan, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.⁶¹

Ibnu Asyur, dalam penafsiran terhadap ayat yang membahas warisan, tidak hanya menyajikan aturan hukum semata, tetapi juga membawa dimensi mendalam yang mencerminkan perubahan signifikan dalam paradigma hak waris dalam Islam. Penafsiran Ibnu Asyur mengungkapkan pemahaman yang lebih luas, mengaitkan aspek hukum dengan nilai-nilai keadilan dan perubahan positif yang diusung oleh ajaran Islam.

Pertama-tama, Ibnu Asyur menyoroti perumpamaan "Bagi laki-laki bagian setara dengan dua bagian perempuan," sebagai titik fokus yang menekankan pada prinsip keadilan. Dalam merinci makna ayat ini, beliau menjelaskan bahwa perbandingan ini tidak hanya sebagai pembagian harta, tetapi juga sebagai panggilan untuk memahami hak dan

⁶¹ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jilid 4, ... hal. 257.

kewajiban dengan proporsionalitas yang adil antara laki-laki dan perempuan. Ini merupakan sinyal perubahan mendalam dari praktik jahiliah, di mana perempuan tidak memiliki hak waris yang sebanding. Menurut Ibnu Asyur, dimulainya kalimat dengan penyampaian informasi sebelum subjek merupakan strategi linguistik. Dengan demikian, Ibnu Asyur tidak hanya memberikan informasi hukum, tetapi juga menekankan urgensi dan signifikansi perubahan ini dalam konteks keadilan gender.

Dengan demikian, Ibnu Asyur tidak hanya memberikan informasi hukum, tetapi juga menekankan urgensi dan signifikansi perubahan ini dalam konteks keadilan gender. Penafsiran Ibnu Asyur juga membuka wawasan terhadap aspek sosial dan historis, karena Ibnu Asyur merinci bagaimana ayat tersebut memperbaiki ketidakadilan gender yang telah berlangsung di masa jahiliah. Dengan menempatkan konteks tersebut, penafsiran beliau menjadi lebih dari sekadar kajian hukum; ia menjadi pemahaman yang holistik tentang bagaimana ajaran Islam membawa perubahan positif dalam struktur sosial.

Menurut Ibnu Asyur bagian perempuan dijadikan sebagai patokan untuk menentukan bagian laki-laki. Sebelumnya, belum ada penetapan bagi bagian perempuan sehingga perlu ditentukan dulu untuk dapat menghitung bagian laki-laki. Oleh karena itu, diketahui bahwa yang dimaksud adalah pengurangan bagian laki-laki dari anak-anaknya dibandingkan dengan bagian perempuan dari mereka. Dan maksud ini bermakna baik dengan menyatakan bahwa setiap perempuan mendapatkan separuh bagian dari laki-laki, atau setiap dua perempuan mendapatkan bagian yang setara dengan bagian laki-laki, karena tujuannya hanyalah untuk menjelaskan konsep perkalian.⁶²

Dalam penafsirannya, Ibnu Asyur mengemukakan bahwa pembagian warisan dalam Islam menggunakan bagian perempuan sebagai titik rujukan, menciptakan kerangka kerja yang sistematis untuk menentukan alokasi hak waris laki-laki. Sebelumnya, ketidakjelasan dalam penetapan bagi bagian perempuan memunculkan kebutuhan mendesak untuk menetapkan standar yang jelas, memastikan bahwa perhitungan bagi bagian laki-laki dapat dilakukan secara akurat. Ibnu Asyur menyoroti bahwa maksudnya adalah mengurangi bagian laki-laki dari warisan anak-anaknya dibandingkan dengan bagian perempuan, menciptakan proporsi yang spesifik. Dalam konsep perkalian yang dijelaskan, beliau menjelaskan bahwa setiap perempuan berhak mendapatkan separuh bagian dari laki-laki, atau secara lebih umum, setiap dua perempuan berbagi bagian yang setara dengan bagian laki-

⁶² Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jilid 4, ... hal. 257.

laki. Pemilihan bagian perempuan sebagai dasar penentuan bukan hanya mencerminkan pendekatan matematis, tetapi juga menunjukkan kesisteman dan kejelasan dalam proses pembagian warisan. Tujuan utama dari pendekatan ini nampaknya adalah menjelaskan konsep perkalian sebagai dasar pemahaman yang lebih luas terhadap pembagian warisan dalam kerangka hukum Islam.

Menurut Ibnu Asyur, penggunaan ungkapan ini diprioritaskan sebagai sentilan halus, yaitu isyarat bahwa dalam pandangan hukum Islam, bagian perempuan kini dianggap lebih penting daripada bagian laki-laki. Hal ini karena pada masa jahiliyah, hak perempuan sering diabaikan, dan Islam kemudian menekankan pentingnya hak mereka sejak awal, seolah-olah memanggil untuk memberikan perhatian pertama pada pembagian warisan, seperti yang terdengar pertama kali. Diketahui bahwa pembagian harta kini ditentukan berdasarkan jumlah anak laki-laki dan perempuan.⁶³

Dalam pandangan Ibnu Asyur, penggunaan ungkapan yang menempatkan bagian perempuan sebagai prioritas adalah sebuah sentilan halus yang mengisyaratkan bahwa dalam perspektif hukum Islam, hak waris perempuan sekarang dianggap lebih penting daripada hak laki-laki. Analisis beliau mencerminkan kebutuhan untuk memberikan perhatian khusus pada hak-hak waris perempuan, terutama di tengah kondisi masyarakat pada masa jahiliyah di mana hak perempuan seringkali diabaikan. Dengan menekankan pentingnya hak waris perempuan sejak awal, Ibnu Asyur seolah-olah menyerukan perlunya memberikan perhatian utama pada pembagian warisan, seakan-akan menyusun ulang prioritas dalam konteks keadilan gender. Dengan demikian, pendekatan ini memberikan gambaran bahwa Islam secara aktif memperjuangkan hak-hak waris perempuan dan menegaskan perlunya memberikan perhatian dan penghormatan pada peran dan kontribusi perempuan dalam konteks pembagian harta warisan.

Menelaah redaksi ayat tersebut, nampak terang bahwa pembagian 2:1, yang bermakna dua bagian untuk anak laki-laki dan satu bagian untuk anak perempuan, dijelaskan dengan tegas dalam dua bagian ayat, yakni pada ayat 11 dan ayat 176 surah al-Nisâ'. Seperti yang telah disampaikan sebelumnya, penggunaan rasio pembagian warisan 2:1 ini sering kali menjadi sorotan, mendapat tantangan, bahkan tidak jarang dikritik oleh sebagian pihak yang merasa kurang puas dengan sistem warisan sesuai hukum waris ini. Khususnya di era modern saat ini, di mana dunia kerja tidak lagi menjadi dominasi eksklusif kaum adam (laki-laki), banyak yang berargumentasi bahwa kerja sama dalam

⁶³ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 4, ... hal. 257.

menyokong kehidupan dan penghidupan rumah tangga harus dijadikan pertimbangan untuk menekan agar ahli hukum Islam menyamakan pembagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan, serta menyamakan pula antara bagian suami dan istri.

Konsep *maqâshid al-syarî'ah* Ibnu Asyur, pada pembahasan *maqâshid `âmah*, terdapat pembahasan mengenai naluri laki-laki dan perempuan yang tidak boleh untuk disamakan, Pembatasan yang bersifat tetap: seperti pembatasan kesetaraan antara wanita dan pria dalam hal tanggung jawab yang mereka emban berdasarkan prinsip penciptaan, seperti kepemimpinan militer dan kepemimpinan lainnya, dan seperti dalam keputusan hukum. Juga melibatkan pembatasan kesetaraan antara pria dan wanita dalam hal tanggung jawab terhadap pemeliharaan anak-anak yang masih kecil. Dengan demikian, termasuk dalam kategori pembatasan ini adalah dampak-dampak dari pembatasan tersebut, seperti pembatasan kesetaraan antara pria dan wanita dalam hal pengeluaran yang ditanggung oleh istri untuk keperluan keluarga, karena pria dianggap sebagai pencari nafkah utama keluarga. Dan kebiasaan ini merupakan dampak dari pembatasan yang memberi wewenang kepada pria untuk memiliki kemampuan dalam mencari nafkah dan menetapkannya.⁶⁴

Oleh karena itu, pembagian warisan 2:1 antara laki-laki dan perempuan adalah pembagian yang sesuai dan tepat, sejalan dengan konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang ditegaskan oleh Ibnu Asyur. Konsep tersebut menetapkan prinsip al-musâwah, yaitu kesetaraan yang adil, dan sekaligus menolak persamaan atau kesetaraan mutlak antara laki-laki dan perempuan. Pemahaman ini didasarkan pada prinsip bahwa laki-laki dan perempuan, pada dasarnya, memiliki peran dan naluri yang berbeda dalam kehidupan, dan oleh karena itu, pembagian warisan yang memperhitungkan perbedaan ini dianggap mencerminkan keadilan dan kemaslahatan sesuai dengan tatanan fitrah yang diciptakan oleh Allah.

Muhammad Husain Fadhullah menyatakan bahwa perbedaan dalam pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dengan proporsi yang tidak seimbang, sesuai dengan ayat, tidak berasal dari adanya perbedaan nilai kemanusiaan di antara keduanya. Lebih lanjut, menurutnya, perbedaan ini disebabkan oleh fakta bahwa tanggung jawab laki-laki lebih besar dibandingkan perempuan, seperti memberikan mahar dan memberikan nafkah.⁶⁵

⁶⁴ Muhammad al-Thahir Ibnu Asyur, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, ... hal. 286-288.

⁶⁵ Muhammad Husain Fadhullah, *Dunia Wanita dalam Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Qadir al-Qaf dari judul *Dunyâ al-Mar'ah*, Jakarta: Lentera Basritama, 2000, hal. 87.

Dengan dasar kenyataan tersebut, yang mendapat keuntungan sebenarnya adalah perempuan, karena mereka dapat menyimpan kekayaannya, sementara laki-laki diharuskan memberikan kontribusi finansial kepada istri dan anak-anaknya. Partisipasi perempuan dalam lapangan kerja dalam konteks ekonomi bukanlah sesuatu yang baru, karena bahkan pada masa lalu, perempuan telah bekerja, baik di sektor pertanian maupun industri kreatif. Keikutsertaan mereka tidak menyebabkan pelanggaran terhadap hak dan kewajiban.⁶⁶ Perempuan tidak dilarang untuk turut serta bersama suami dalam mencari nafkah, tetapi tidak dianggap sebagai kewajiban sebagaimana yang diwajibkan untuk suaminya. Menurut Husain, partisipasi perempuan dalam bekerja bersama suaminya tidak memiliki keterkaitan dengan hak warisan. Hal ini dikarenakan pemberian warisan kepada anak laki-laki dan anak perempuan oleh orang tua tidak ditentukan oleh sejauh mana anak laki-laki berkontribusi dalam memberikan nafkah, melainkan sudah ditetapkan oleh Allah dengan pembagian yang tetap.⁶⁷

B. Biografi Amina Wadud dan Penafsiran Waris 2:1 Laki-Laki dan Perempuan Menurut Amina Wadud

1. Biografi Ibnu Asyur

Amina Wadud lahir di Bethesda, Maryland, Amerika Serikat, pada 25 September 1952, dalam keluarga Metodis, suatu sekte khusus dalam agama Kristen Protestan dan ibunya merupakan keturunan dari budak Muslim Arab keturunan Berber Afrika-Amerika (kulit hitam).⁶⁸ Pada tahun 1972, ketika sedang menempuh studi di Universitas Pennsylvania, ia memutuskan untuk memeluk Islam, dipengaruhi oleh pengalamannya sebagai wanita Afrika-Amerika. Pada tahun 1988, setelah melanjutkan studi untuk meraih gelar PhD dalam Ilmu Islam dan Bahasa Arab di Universitas Michigan, Amina bergabung dengan Departemen Pengetahuan dan Warisan Islam di Universitas Islam Internasional di Malaysia. Meskipun dibesarkan dengan ajaran orang tuanya, Amina Wadud memilih untuk memahami dan mempelajari ajaran agama lain. Bahkan, ada catatan bahwa dia sempat mempraktikkan Buddhisme sebelum akhirnya memilih Islam sebagai agamanya.⁶⁹

⁶⁶ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1984, hal. 19.

⁶⁷ Muhammad Husain Fadhullah, *Dunia Wanita dalam Islam*, ... hal. 87.

⁶⁸ Ahmad Baidawi, *Tafsir Feminis; Kajian Perempuan dalam al- Qur'an Dan Para Mufassir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2005, hal. 109.

⁶⁹ Mehran Kamrava, *The New Voice of Islam: Rethinking Politics and Modernity*, Los Angeles: University of California Press, 2006, hal. 201.

Amina Wadud, sejak kecil, merasa terpinggirkan dan seperti "orang asing" karena statusnya sebagai perempuan dan latar belakang etnisnya yang merupakan bagian dari komunitas kulit hitam. Masa kecilnya penuh dengan kesulitan karena keluarganya hidup dalam kemiskinan, terutama setelah ibunya meninggalkan mereka dan mereka mengalami kesulitan finansial. Pengalaman-pengalaman ini mendorong Amina untuk memperjuangkan hak-hak dan kesetaraan perempuan sejak dini. Meskipun tidak terlalu fokus pada pendidikan formal, Amina menunjukkan kedewasaan yang luar biasa dan kemampuan untuk memahami makna yang tersembunyi di balik kata-kata sejak usia dini. Meskipun tidak mencapai kesuksesan besar di sekolah dasar, ia berhasil masuk dalam peringkat 100 besar dalam ujian nasional dan mulai memahami identitasnya sebagai perempuan kulit hitam Amerika ketika memasuki SMA.⁷⁰

Amina Wadud, lahir sebagai Afro-Amerika di Bethesda, mengalami inferioritas di tengah lingkungan yang didominasi oleh supremasi kulit putih. Masa kecilnya diwarnai oleh kesulitan ekonomi dan perpisahan dengan ibunya. Meskipun demikian, ia mencapai kecemerlangan akademis di sekolah kulit putih. Pada tahun 1972, di tengah studinya, ia memeluk Islam dan mengubah namanya menjadi Amina Wadud Muhsin. Meskipun latar belakang keputusannya memeluk Islam belum jelas, dia menyatakan bahwa Al-Qur'an memberinya tujuan hidup yang dicarinya. Dia melanjutkan pendidikan dengan fokus pada Timur Dekat dan Studi Islam serta Bahasa Arab di University of Michigan.⁷¹

Amina Wadud, seorang profesor Studi Islam, aktivis Muslim Amerika-Afrika, feminis, cendekiawan, khatibah (pembaca/pengajar), imamah (pemimpin), dan ibu dari lima anak, memulai perjalanannya menuju Islam pada tahun 1972. Selama tiga dekade terakhir, Wadud telah memimpin, mengajar, dan membantu membentuk landasan intelektual dari gerakan feminis Muslim yang bertujuan untuk mencapai kesetaraan gender yang lebih besar dalam Islam serta pembacaan yang memasukkan perempuan dalam Al-Qur'an, dan literatur hadits.⁷²

Awal dari karirnya adalah sebagai asisten profesor Qur'anic Studies di Department of Islamic Revealed Knowledge, International

⁷⁰ Suha Taji-Farouki, *et al.*, *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2006, hal. 98-99.

⁷¹ Masyithah Mardhatillah, "Keberpihakan Al-Qur'an terhadap Perempuan (Studi atas Hermeneutika Amina Wadud)," dalam *jurnal AJIQS* Vol. 1, No. 2 Tahun 2019, hal. 26-27.

⁷² Mary Zeiss Stange et al., *Encyclopedia of Women in Today's World*, Los Angeles: SAGE Publications, 2011, hal. 1533.

Islamic University Malaysia dari tahun 1989 hingga 1992. Pengalaman ini sangat mendukung minatnya dalam kajian Al-Qur'an, khususnya terkait pembelaan dan dukungan terhadap perempuan. Selama menjadi asisten profesor, dia menerbitkan disertasinya dalam bentuk buku yang berjudul *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective*. Tidak hanya sampai di situ, tetapi ia juga merupakan salah satu pendiri organisasi non-pemerintah yang disebut Sisters in Islam yang sangat menghargai karyanya tersebut, bahkan menjadikannya sebagai bacaan yang diperlukan. Pada tahun 1992, ia pindah menjadi profesor Filsafat dan Agama di Virginia Commonwealth University dan kemudian pensiun setelah 16 tahun. Saat ini, ia menjadi profesor tamu di Center for Religious and Cultural Studies di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.⁷³

Antara tahun 1989 dan 1992, ia menjabat sebagai asisten profesor di Universitas Islam Internasional Malaysia. Di periode tersebut, ia menyiapkan dan menerbitkan disertasinya yang kemudian menjadi terkenal, yaitu *Quran and Women: Rereading The Sacred Text From a Woman's Perspective*. Setelah itu, ia pindah ke Amerika dan menjadi profesor bidang Agama dan Filsafat di salah satu perguruan tinggi di sana hingga pensiun pada tahun 2008. Selain itu, di Amerika, ia terlibat dalam komunitas minoritas Muslim yang sedang berjuang untuk memperlihatkan identitas mereka pada orang-orang yang menilai Muslim sebagai kelompok radikal. Kehadiran Amina sangat dinantikan oleh komunitas ini karena mereka yang berasal dari keturunan Afrika-Amerika sering mengalami diskriminasi di Amerika. Komunitas tersebut bertujuan untuk menjadikan ajaran Islam sebagai solusi bagi berbagai tantangan yang dihadapi oleh golongan Muslim mulai dari modernitas hingga postmodernitas.⁷⁴

Amina Wadud juga aktif dalam berbagai kegiatan organisasi dan pernah menjadi salah satu dari delapan pendiri NGO (Organisasi Non-Pemerintah) yang dikenal sebagai "Sisters in Islam" (SIS). Organisasi ini terbentuk pada tahun 1980-an ketika sekelompok orang berkumpul untuk berdiskusi tentang posisi perempuan dalam hukum keluarga Islam. Meskipun baru diakui secara resmi pada tahun 1993, SIS saat ini memiliki pengaruh yang melintasi batas negara.⁷⁵

⁷³ Masyithah Mardhatillah, "Keberpihakan Al-Qur'an terhadap Perempuan (Studi atas Hermeneutika Amina Wadud)," ... hal. 28.

⁷⁴ Nur Saidah, "Bidadari dalam Konstruksi Tafsir Al-Quran: Analisis Gender", dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2013, hlm.453.

⁷⁵ Azza Basarudin, *Humanizing the Sacred: Sister in Islam and Struggle for Gender Justice in Malaysia*, Washington DC: University of Washington Press, 2016, hal. 12.

Sebagai seorang tokoh dalam Studi Islam dan aktivis kesetaraan gender, Amina Wadud memiliki karya yang tersebar luas di masyarakat, mencerminkan kegelisahan intelektualnya terhadap ketidakadilan dalam masyarakat. Beberapa karya yang dimilikinya mencakup buku seperti *Qur'an and Woman: Rereading The Sacred Text From a Woman's Perspective* dan *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Selain itu, dia juga telah menulis berbagai artikel seperti *Muslim Women as Minority* dan *The Dynamics of Male-Female Relations In Islam*. Karya-karya lainnya mencakup *Women In Islam: Masculine and Feminine Dynamics in Islamic Liturgy* dan *Understanding the Implicit Qur'anic Parameters to the Role Women in the Modern Context*.⁷⁶ Semua karya tersebut menunjukkan upaya Wadud untuk melakukan restrukturisasi metodologis terhadap cara menafsirkan Al-Qur'an, dengan tujuan menghasilkan penafsiran yang lebih peka terhadap isu gender dan lebih adil.

Sebelum mengeksplorasi pemikiran Amina Wadud, penting untuk memahami mengapa dia memilih menjadi seorang reformis-feminis. Amina melihat bahwa ketidakadilan yang dialami oleh perempuan dalam Islam disebabkan oleh dominasi budaya patriarki yang dipromosikan oleh kaum pria. Ini terlihat dalam karya-karya yang dibuat oleh pria yang cenderung membela kelompok mereka sendiri sambil menempatkan peran dan hak perempuan pada posisi yang terpinggirkan. Karena itulah, dengan keberanian dan tekadnya, ia memilih untuk memperjuangkan kesetaraan gender agar kaum perempuan mendapatkan posisi yang sama dengan kaum pria.⁷⁷

Setidaknya, gagasan-gagasan Amina Wadud tercermin dengan baik dalam bukunya, *Qur'an and Woman: Reading The Sacred Text From a Woman's Perspective*. Menurut informasi yang diberikan oleh Charlez Kurzman, penelitian yang dilakukan oleh Amina Wadud mengenai perempuan, terutama yang diuraikan dalam bukunya, berasal dari kondisi sejarah yang erat kaitannya dengan upaya perjuangan gender yang dilakukan oleh wanita Afrika-Amerika. Amina Wadud juga meyakini bahwa keberadaan budaya patriarki yang telah terakar dalam masyarakat menjadi penyebab minimnya peran perempuan dalam mendapatkan keadilan.⁷⁸ Keprihatinannya ini tidak hanya sebatas pada

⁷⁶ Mutrofin, "Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud dan Riffat Hassan", dalam *Jurnal Teosofi: Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013, hal. 240.

⁷⁷ Sahiron Samsudin, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadits*, Yogyakarta: Elsaq, 2010, hal. 177.

⁷⁸ Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis ; Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2005, hal. 110.

aspek interpretasi saja, namun juga mencakup minatnya dalam menerapkan gagasan tersebut melalui penelitian dan pengajaran langsung di Amerika Serikat.

Melihat kondisi buruk yang dihadapi oleh perempuan dalam berbagai bidang, menjadi latar belakang dari pemikiran Amina Wadud. Ia mulai menyelidiki akar permasalahan yang dihadapi oleh kaum perempuan tersebut. Amina Wadud menyimpulkan bahwa dengan adanya budaya patriarki, hasil interpretasi dan pemikiran dari para ulama telah membuat perempuan menjadi terpinggirkan.⁷⁹ Karena itu, ia merasa penting untuk berjuang (jihad) melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat yang mengkaji tentang perempuan dengan menggunakan pendekatan hermeneutik.

Pemikiran Amina Wadud dipengaruhi ketika melihat ketidakadilan yang dialami oleh perempuan di berbagai bidang. Dia mulai menyelidiki akar permasalahan yang dihadapi oleh perempuan. Wadud menemukan bahwa dengan adanya budaya patriarki, penafsiran yang dilakukan oleh para ulama telah menempatkan perempuan di pinggiran.⁸⁰

Secara umum, hermeneutika yang diterapkan oleh Wadud adalah hermeneutika konvensional. Ini berarti dia mencari makna yang dimaksud oleh pengarang, sambil mempertimbangkan pengaruh kebudayaan dan bahasa sebagai medium interpretasi. Dalam konteksnya sebagai penafsir Al-Qur'an, Wadud juga mempertimbangkan konteks kebudayaan dan bahasanya sendiri sebagai seorang perempuan yang hidup pada abad ke-20 menuju ke-21.

Karena itu, ia merasa penting untuk berjuang (jihad) melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat yang mengkaji tentang perempuan dengan menggunakan pendekatan hermeneutik, dengan tujuan melakukan reformasi sosial terhadap perempuan. Kegelisahan Amina Wadud terhadap hal ini menjadi dasar dari buku yang dia tulis yang berjudul *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*.

Dari pernyataan tersebut, setidaknya ada dua kekhawatiran akademis utama bagi Amina Wadud. *Pertama*, marginalisasi perempuan. *Kedua*, cara interpretasi tentang perempuan dalam Al-Qur'an yang ditafsirkan oleh mufasir laki-laki berdasarkan pengalaman dan latar belakang sosial mereka yang dianggap telah menjadikan perempuan terpinggirkan dalam perannya di masyarakat tanpa adanya keadilan. Dari latar belakang pemikiran Amina Wadud tersebut, khususnya terkait

⁷⁹ Amina Wadud Muhsin, *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, England: Oneworld Publication, 2008, hal. xii.

⁸⁰ Amina Wadud Muhsin, *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, ... hal. xii.

ketidakadilan gender yang muncul dari interpretasi Al-Qur'an yang memiliki bias patriarki, karya-karyanya seperti *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* dan *Qur'an and Women* sebenarnya bertujuan melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap model penafsiran klasik yang dipengaruhi oleh bias patriarki.

Hermeneutika feminisme untuk penafsiran Al-Qur'an adalah suatu pendekatan tafsir yang diterapkan oleh Amina Wadud untuk membongkar pendekatan penafsiran klasik yang telah ada selama ini. Amina Wadud, sebagai salah satu perintis feminisme Islam, mengadopsi hermeneutika feminisme dalam menjelaskan Al-Qur'an.

Amina Wadud tidak secara eksplisit menyebut bahwa pendekatan penafsiran yang ia gunakan adalah hermeneutika feminisme. Ia lebih mengemukakan ide-ide yang terkait dengan hermeneutika berbasis feminis. Ide-ide ini bisa dipahami dari kritiknya terhadap tafsir klasik dan gagasan-gagasannya tentang elemen-elemen analisis serta wilayah-wilayah yang relevan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Amina Wadud juga menunjukkan hubungan teoritis dan metodologis antara penafsiran Al-Qur'an dengan hal-hal yang mempengaruhinya, seperti siapa yang menyampaikannya dan bagaimana penyampaian itu dilakukan. Fokusnya mencakup apa yang dinyatakan dalam Al-Qur'an, bagaimana pesan tersebut disampaikan, serta siapa yang menjadi sumbernya. Pengertian ini juga meliputi apa yang belum disampaikan dalam konteks Al-Qur'an.⁸¹

Secara umum, setiap pemikiran yang muncul tidak dapat dipisahkan dari warisan pemikiran sebelumnya, bahkan jika itu hanya dalam jumlah yang sedikit. Demikian pula halnya dengan Amina Wadud, interpretasinya terhadap Al-Qur'an sedikit banyak dipengaruhi oleh pemikiran "neo-modernis" Fazlur Rahman, terutama dalam metode penafsiran holistik yang menekankan aspek normatif dari ajaran Al-Qur'an. Fazlur Rahman mengkritik metode tafsir klasik dan menengah yang umumnya menggunakan metode parsial, hal ini disampaikannya melalui tiga kritik: kurang memperhatikan aspek historis, teksual, serta pemahaman yang bersifat atomistik.

Amina Wadud kemudian mengadopsi metode Fazlur Rahman, yaitu pendekatan tematik terhadap ayat Al-Qur'an yang bertujuan untuk mengurangi subjektivitas penafsir. Kritik ini juga diungkapkan oleh Wadud dalam hal kecenderungan untuk memarginalkan peran perempuan dalam tradisi tafsir Al-Qur'an yang kemudian memengaruhi

⁸¹ Amina Wadud Muhsin, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari Judul *Qur'an And Woman: Rereading The Sacred Text From Woman's Perspective*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 15.

kehidupan sosial perempuan. Dengan demikian, meskipun Islam pada dasarnya menyajikan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, namun tidak secara langsung memberikan kebebasan bagi perempuan Muslim.⁸²

Telah disebutkan sebelumnya, metode penafsiran yang digunakan oleh Amina Wadud pada dasarnya mengadopsi kerangka pemikiran dari Fazlur Rahman, seorang pionir dalam pengembangan tafsir kontekstual. Menurut Fazlur Rahman, metode penafsiran dan pemahaman yang telah ada belum mendapat eksplorasi yang memadai dalam tradisi keilmuan Islam. Oleh karena itu, masalah ini menjadi penting untuk ditinjau kembali dalam konteks zaman sekarang. Metode penafsiran yang diwariskan oleh para mufasir klasik kurang memberikan pemahaman yang holistik kepada pembaca. Ini terjadi karena prinsip-prinsip yang digunakan cenderung fokus pada penafsiran ayat per ayat dan kecenderungan untuk mengisolasi ayat-ayat secara terpisah. Akibatnya, mufasir pada umumnya gagal menggali pesan yang disampaikan Al-Qur'an dengan pandangan dunia yang komprehensif.⁸³

Berdasarkan pandangan Fazlur Rahman ini, Amina Wadud menegaskan bahwa agar Al-Qur'an tetap relevan bagi manusia, ia harus terus-menerus ditafsirkan sesuai dengan konteks zaman. Dalam hal ini, Amina Wadud mengusulkan suatu pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang mengadopsi pendekatan hermeneutik kontekstual, sebagaimana yang digagas oleh Fazlur Rahman. Konsep pemikiran Amina Wadud berkisar pada metode pendekatan yang disebutnya sebagai hermeneutika tauhid, yang berakar pada asumsi bahwa laki-laki dan perempuan, dalam hakikat penciptaan mereka, memiliki kesamaan.⁸⁴

Amina Wadud berargumen bahwa untuk mengatasi berbagai perubahan yang terjadi, penting untuk membaca teks-teks keagamaan (seperti Al-Qur'an dan Hadits) dengan konteks yang lebih luas daripada sekadar melihat teks itu secara tekstual.⁸⁵ Menurutnya, Al-Qur'an dan Hadits dengan jelas menyatakan bahwa keyakinan dan praktik Islam bisa relevan di mana pun dan kapan pun. Kedua sumber utama hukum Islam ini tidak hanya ditujukan untuk masyarakat dengan latar budaya tertentu. Selain dimensi ilahi, keduanya juga mengandung dimensi manusiawi. Meskipun Al-Qur'an dan Hadits dianggap memiliki nilai-nilai moral yang tinggi, namun ada kesadaran bahwa nilai-nilai ini dapat terpengaruh

⁸² Khairuddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Perempuan*, Yogyakarta: Tafazza dan Academia, 2002, hal. 120.

⁸³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University Press, 1982, hal. 2-3.

⁸⁴ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective*, Oxford: University Press, 1998, hal. 14-15.

⁸⁵ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal.121.

atau terdistorsi saat berinteraksi dengan berbagai budaya manusia saat ini. Kesalahpahaman ini sebagian disebabkan oleh perbedaan kecerdasan dan konteks sosial serta sejarah dari para penafsirnya.⁸⁶

Amina Wadud mengemukakan dua hal penting yang terkait dengan perlakuan Al-Qur'an terhadap perempuan dalam konteks ini. Pertama, ia menyatakan bahwa ada perlunya membuktikan klaimnya bahwa Al-Qur'an perlu secara berkala ditafsir ulang agar tetap relevan. Menurutnya, jika pemahaman tentang konsep perempuan dalam Al-Qur'an yang telah dibangun lebih dari 140 tahun lalu diterapkan sepenuhnya, Islam dapat menjadi kekuatan global yang mendorong pemberdayaan perempuan.⁸⁷

Amina Wadud menyoroti pentingnya menganalisis isu gender dalam Al-Qur'an dari perspektif feminis yang ingin melepaskan diri dari keterikatan masa lalu. Mereka yang mendukung pemisahan Al-Qur'an dari nilai-nilai waktu meyakini hal ini sebagai kunci untuk interpretasi optimal, namun hal ini membutuhkan pembebasan dari keterikatan yang ada. Wadud menegaskan bahwa visi Al-Qur'an untuk masyarakat Muslim belum sepenuhnya terwujud dan menekankan pentingnya interpretasi otoritatif atas teks itu sendiri. Dia menggarisbawahi perlunya pemahaman yang lebih luas tentang Al-Qur'an yang tidak terikat pada penafsiran yang terbatas. Wadud menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki peran signifikan dalam berbagai aspek kehidupan dan bahwa penafsiran mengenai perempuan harus dilihat secara menyeluruh. Melalui penelitiannya, Wadud menghadirkan sudut pandang baru mengenai peran perempuan dalam masyarakat, tetapi juga mencatat bahwa topik ini masih diperdebatkan secara luas dalam konteks kontemporer.⁸⁸

Menurut Amina Wadud, tidak ada suatu model penafsiran Al-Qur'an yang sepenuhnya objektif, karena setiap pemahaman atau interpretasi terhadap sebuah teks, termasuk kitab suci Al-Qur'an, sangat dipengaruhi oleh perspektif masing-masing mufasir, latar belakang budaya, dan asumsi-asumsi yang membentuk sudut pandangnya. Amina Wadud menyebutnya sebagai *prior text*⁸⁹ atau *pra teks*⁹⁰. Meskipun Al-

⁸⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, ... hal. 118.

⁸⁷ Amina Wadud. *Wanita di Dalam al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 12-13.

⁸⁸ Amina Wadud. *Wanita di Dalam al-Qur'an*, ... hal. 13.

⁸⁹ *Prior text* adalah konteks individu penafsir, yang meliputi latar belakang, persepsi, dan kondisi pribadi penafsir, seperti bahasa dan konteks budaya di mana teks tersebut diinterpretasikan. *Prior teks* ini memperluas sudut pandang dan kesimpulan penafsiran, yang menunjukkan sifat individual dari interpretasi tersebut. Dedi Junaedi, dkk, "Metodologi Tafsir Amina Wadud dalam Menafsirkan Al-Qur'an", dalam *Ta'dib: Jurnal Pendidikan Islam* Vol.8 No 2 Tahun 2019, hal. 662.

Qur'an sebagai teks tunggal, namun jika diinterpretasikan oleh berbagai mufassir, hasil interpretasi akan bervariasi.⁹¹

Amina Wadud menilai bahwa sebagian besar penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir cenderung bersifat patriarki. Ini berarti penafsiran sebelumnya, khususnya terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, cenderung memberikan keunggulan pada kaum laki-laki daripada kaum perempuan. Dengan demikian, interpretasi semacam itu menciptakan kesulitan bagi perempuan untuk mencapai kesetaraan dan keadilan, serta secara tidak sadar menimbulkan anggapan bahwa Al-Qur'an tidak memiliki nilai universal. Fatimah Mernissi, seorang feminis lainnya, mengamati bahwa posisi perempuan dalam Islam masih dipengaruhi oleh bias patriarki, dan dia menggunakan klaim kesucian berbagai teks sebagai dasar dukungannya.⁹² Oleh karena itu, dalam usahanya untuk menemukan kebenaran terkait kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, Amina Wadud menggunakan tujuh istilah tertentu, diantaranya sebagai berikut:

- a. *Pertama*, prinsip Tauhid menyatakan bahwa di hadapan Allah, semua manusia sama, tanpa memperhatikan ras, kekayaan, jenis kelamin, atau negara asal; satu-satunya perbedaan yang ada adalah tingkat ketakwaan mereka.
- b. *Kedua*, prinsip Khalifah menegaskan bahwa manusia diberi kedudukan sebagai khalifah oleh Allah. Sebagai khalifah, mereka memiliki dua tugas utama: pertama, memenuhi perintah Allah sebagai makhluk-Nya, dan kedua, menjalankan peran mereka dengan baik di dunia ini.
- c. *Ketiga*, prinsip etika mengacu pada berbagai interpretasi etika yang diajarkan dalam Al-Qur'an sebagai panduan hidup. Implementasi etika Islam bisa berbeda-beda, menyebabkan variasi makna Al-Qur'an.
- d. *Keempat*, prinsip takwa menyoroti perkembangan spiritual yang dimulai sejak kelahiran seseorang. Al-Qur'an, yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, memberikan banyak ajaran tentang takwa yang bersifat religius dan moral bagi manusia.

⁹⁰ Saeful Yusuf al-Faiz, Susanto, *Feminisme dan Penafsiran Al- Qur'an Amina Wadud*, <http://pku.unida.gontor.ac.id/feminisme-dan-penafsiran-al-quran-amina-wadud/>, diakses tanggal 29 Desember 2023.

⁹¹ Amina Wadud Muhsin, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, ... hal. 15-16.

⁹² Nurul Agustina, "Fatimah Mernissi; Kekuatan Mimpi dari Dalam Harem", dalam *Jurnal Perempuan*, Vol. 22, Tahun 2002, hal. 97.

- e. *Kelima*, prinsip keadilan menekankan bahwa bentuk peradilan haruslah bersifat universal dan adil sesuai dengan konteks waktu dan tempat, dan ini perlu untuk terus didiskusikan.
- f. *Keenam*, prinsip Syari'ah mengklaim bahwa substansi hukum Syari'ah didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadits, sementara Fiqh adalah bentuk implementasi bagi umat Islam dalam menjalankan Syari'ah. Namun, Fiqh juga dipengaruhi oleh interpretasi ulama, yang dapat menghasilkan variasi interpretasi sesuai dengan metode yang digunakan. Akibatnya, ketidak konsistenan dalam mengikuti metode ini sering terjadi di kalangan umat Muslim.
- g. *Ketujuh*, prinsip kekuatan dan kekuasaan, yang dipahami Amina Wadud melalui dua istilah: *power over* dan *power to*. *Power over* merujuk pada penurunan moral dan kerakusan di antara laki-laki dan perempuan sebagai konsumen yang berlebihan, yang memerlukan kontrol penuh terhadap nafsu mereka. Sementara *power to* menggambarkan kondisi seorang perempuan dalam pekerjaan dan pelayanan yang bercirikan kemanusiaan di ranah publik. Pengetahuan perempuan dalam peran sosialnya menjadi penting karena mereka bisa menjadi kontributor yang berharga dalam peran mereka.⁹³

Metode hermeneutika oleh Al-Qur'an yang dirumuskan Amina Wadud melalui pendekatan yang dijelaskan di atas. Model hermeneutika Amina Wadud merupakan cara interpretasi teks yang bertujuan untuk mengekstraksi esensi dari teks itu sendiri. Interpretasi ini dicapai melalui analisis konsisten dari tiga perspektif, yaitu: *Pertama*, Konteks penulisan teks. *Kedua*, Struktur gramatikal, mode penyampaian, serta pilihan kata yang digunakan. *Ketiga*, Keseluruhan pandangan dunia atau *Weltanschauung* yang terkandung dalam teks.⁹⁴ Amina Wadud berpendapat bahwa dengan mengadaptasi ketiga aspek ini, berbagai interpretasi dapat diungkapkan.

2. Penafsiran Amina Wadud

Hingga saat ini, pendekatan hermeneutika yang diterapkan oleh Wadud dapat dikategorikan sebagai hermeneutika konvensional. Artinya, dalam pendekatannya, ia berusaha mengungkap makna yang dimaksudkan oleh pengarang, dengan mempertimbangkan pengaruh kebudayaan dan bahasa sebagai medan perantara yang memainkan peran krusial dalam proses interpretasi. Wadud, sebagai penafsir Al-Quran, menjalankan perannya dengan mempertimbangkan konteks

⁹³ Amina Wadud Muhsin, *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, ... hal. 31-53.

⁹⁴ Amina Wadud Muhsin, *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, ... hal. 15-16.

kebudayaan dan bahasanya sendiri sebagai seorang perempuan yang hidup di abad ke-20, yang kemudian berlanjut ke abad ke-21. Dalam hal ini, hermeneutika Wadud menunjukkan kepekaannya terhadap realitas perempuan dan konteksnya, menciptakan landasan interpretatif yang lebih terbuka dan responsif terhadap dinamika zaman. Pendekatan ini membuka jalan untuk memahami teks suci dengan lebih mendalam dan relevan dengan konteks kontemporer.

Pada dasarnya, setiap pemikiran yang muncul tidak dapat dilepaskan dari warisan pemikiran sebelumnya, meskipun kontribusinya mungkin hanya sebagian kecil. Demikian pula, Amina Wadud, dalam penafsirannya terhadap Al-Qur'an, terpengaruh sebagian kecil oleh pemikiran "neo-modernis" Fazlur Rahman, terutama dalam metode penafsiran holistik yang menekankan aspek normatif ajaran Al-Qur'an. Fazlur Rahman mengkritik metode tafsir klasik dan pertengahan yang cenderung menggunakan pendekatan parsial, menyoroti kurangnya perhatian terhadap aspek historis, tekstual, dan pemahaman yang bersifat atomistik. Wadud kemudian mengadopsi metode Fazlur Rahman, khususnya metode tematik ayat, dengan tujuan mengurangi subjektivitas penafsir. Kritik ini juga ditegaskan oleh Wadud terkait kecenderungan marginalisasi peran perempuan dalam tradisi tafsir Al-Qur'an, yang berdampak pada kehidupan sosial perempuan. Dengan demikian, meskipun Islam pada dasarnya mempromosikan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, hal itu tidak selalu secara otomatis menciptakan kemerdekaan bagi perempuan muslim, seperti yang diindikasikan oleh Wadud dalam penafsirannya.⁹⁵

Amina Wadud mengembangkan tiga kategori model penafsiran Al-Qur'an terkait dengan strategi untuk menempatkan kesetaraan gender dalam evolusi studi tafsir, diantaranya sebagai berikut:

a. Tafsir Tradisional

Tafsir dengan ciri ini lebih condong ke arah pendekatan atomistik. Artinya, interpretasi dilakukan dengan membandingkan satu ayat dengan ayat lain atau bagian-bagian lainnya, sehingga analisisnya bersifat terpecah-pecah dan tidak menghasilkan pemahaman yang komprehensif mengenai suatu isu (parsial). Pendekatan ini sering kali tidak dilakukan secara sistematis, yang berarti kurangnya penerapan hermeneutika atau metodologi yang memudahkan pembaca untuk merangkum ide-ide pokok yang terkandung dalam Al-Qur'an.

⁹⁵ Khairuddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Perempuan*, Yogyakarta: Tafazza dan Academia, 2002, hal. 120.

Selain itu, implikasi dari prinsip dalih *likulli zamân wa makân* tampaknya belum sepenuhnya muncul. Model seperti ini cenderung mengikuti kecenderungan minat dan keahlian ilmiah para mufasir, seperti ilmu nahwu, sharaf, fikih, tasawuf, dan sebagainya. Tafsir tradisional semacam ini sering kali dihasilkan oleh mufasir yang memiliki pandangan yang bersifat androsentris (nilai budaya yang dominan didasarkan pada sudut pandang dan norma laki-laki), yang pada akhirnya mengakibatkan kurangnya perspektif perempuan dalam tradisi tafsir. Padahal seharusnya pengalaman dan pandangan ideal perempuan ikut serta dalam proses penafsiran tersebut, sehingga dapat mencegah munculnya bias yang menyebabkan ketidakadilan gender dalam konteks kehidupan sosial.⁹⁶

Metode ini beroperasi dengan langkah-langkah berikut: *Pertama*, menafsirkan sesuai dengan konteksnya. *Kedua*, membandingkan dengan konteks pembahasan topik yang serupa dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, meneliti dari sudut bahasa dan struktur sintaksis yang serupa yang digunakan di lokasi lain dalam Al-Qur'an. *Keempat*, mempertimbangkan dari perspektif prinsip al-Qur'an yang menolaknya, dan kelima, menafsirkan sesuai dengan konteks pandangan dunia atau *weltanschauung* Al-Qur'an.⁹⁷

Kritik terhadap model tafsir atomistik ini juga termanifestasi dalam kecenderungan marginalisasi posisi perempuan dalam khazanah tafsir Al-Qur'an. Model ini dapat memunculkan pandangan yang lebih dominan terkait kepentingan dan pemahaman laki-laki, mengabaikan pandangan dan pengalaman unik perempuan. Seharusnya, dalam tradisi tafsir, kedua perspektif tersebut dapat bersinergi untuk menciptakan penafsiran yang lebih inklusif dan adil secara gender.

b. Tafsir Reaktif

Tafsir reaktif mencerminkan upaya para sarjana modern dalam merespons masalah-masalah sosial yang dihadapi perempuan, yang seringkali diatributkan kepada ajaran Al-Qur'an. Dalam proses penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, tafsir ini cenderung mengadopsi gagasan feminis dan pendekatan rasionalis untuk membahas isu-isu feminis. Namun, terdapat satu kesamaan dengan tafsir tradisional, yaitu ketidakmampuan para penafsir reaktif untuk memisahkan antara interpretasi dan teks Al-Qur'an. Secara umum, analisis

⁹⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 2.

⁹⁷ Kurdi, Dkk, *Hermeneutika al-Qur'an & Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 186.

mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an cenderung kurang komprehensif. Mereka menggunakan status rendah perempuan dalam masyarakat sebagai justifikasi reaksi mereka, tetapi seringkali kesulitan membedakan antara penafsiran yang mereka hasilkan dan teks Al-Qur'an itu sendiri. Wadud menekankan bahwa upaya untuk memperbaiki kondisi perempuan dapat lebih berhasil jika dilandaskan pada pemahaman mendalam terhadap Al-Qur'an, yang menjadi sumber utama teologi dan ideologi Islam.⁹⁸

Tujuan yang ingin dicapai dan metode yang digunakan sering kali terinspirasi oleh aspirasi dan pandangan kaum feminis. Namun, tanpa disertai dengan analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat terkait, hal ini menyebabkan mereka memodifikasi posisi perempuan dengan dasar pada alasan yang tidak sepenuhnya sejalan dengan perspektif al-Qur'an mengenai perempuan. Akibatnya, meskipun semangat yang diusung adalah pembebasan, hubungan yang sesuai dengan sumber ideologi dan teologi Islam, yaitu al-Qur'an, tidak terlihat dengan jelas.

Dengan mengakui kompleksitas dan kedalaman ajaran Al-Qur'an, kita dapat mengembangkan solusi yang lebih efektif untuk permasalahan gender dalam konteks masyarakat Islam.

c. Tafsir Holistik

Tafsir holistik mengacu pada pendekatan tafsir yang mempertimbangkan dan menggabungkan seluruh metode tafsir secara menyeluruh, dengan memperhatikan aspek-aspek sosial, politik, ekonomi, dan moral yang melibatkan isu-isu perempuan.⁹⁹

Meskipun konsep tafsir holistik masih tergolong baru dan belum banyak membahas permasalahan gender, pendekatan ini dihadirkan sebagai alternatif untuk mengatasi kelemahan yang mungkin ada dalam metode tafsir yang diajukan oleh pemikir tradisional maupun reformis. Amina Wadud berperan aktif dalam upaya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan membawa perspektif pengalaman perempuan dan menolak stereotip yang umumnya terkait dengan perempuan dalam kerangka tafsir yang terkadang dipengaruhi oleh pandangan maskulin. Pentingnya memahami Al-Qur'an secara holistik disorot karena Al-Qur'an bukan hanya sekadar kumpulan tulisan, tetapi juga memiliki keterkaitan antar bab dan sub-babnya

⁹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 2.

⁹⁹ Nor Saidah, "Bidahari dalam Kontruksi Tafsir Al-Qur'an: Analisis Gender atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin dalam Penafsiran Al-Qur'an," dala *Jurnal Palastren* Vol. 6 No. 2, Tahun 2013, hal. 457.

yang kompleks. Kitab ini diturunkan sesuai dengan konteks situasional dan kondisional pada masa turunnya, menjadikannya sebuah petunjuk relevan yang dapat dipahami melalui pemahaman holistik.

Permasalahan kesenjangan gender menjadi isu yang terus bergulir dalam pembahasan masyarakat. Pertanyaan yang muncul seputar adanya perbedaan mendasar antara jenis kelamin, sejauh mana terdapat kesamaan atau perbedaan di antara keduanya, atau apakah esensi dari kedua jenis kelamin sebenarnya identik dalam segala aspek, merupakan topik perdebatan yang terus memanas. Diskusi intens ini tampaknya tak akan pernah berakhir, dan kenyataan akan adanya kesenjangan gender mendorong para ahli dan aktivis untuk merumuskan solusi yang bertumpu pada prinsip-prinsip kesetaraan dan keadilan gender. Upaya untuk mencari pemahaman yang lebih mendalam tentang dinamika gender dan implementasi langkah-langkah nyata demi mencapai kesetaraan menjadi bagian penting dalam menjawab tantangan kesenjangan gender yang terus berlanjut.

Kedua mazhab ini, menurut pandangan para intelektual Muslim, memiliki dasar teoritis yang dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, hadis, serta pemikiran ilmiah lainnya. Saat pembahasan mengenai mazhab-mazhab tersebut dilakukan tanpa mengganggu tatanan yang sudah mapan atau merusak nilai-nilai kesetaraan dan toleransi, konflik sejatinya tidak muncul. Meskipun begitu, dalam implementasinya, masyarakat cenderung melihat perbedaan fungsi dan peran sosial dengan pandangan negatif, mengkhawatirkan terjadinya ketidakseimbangan kekuasaan yang dapat muncul sebagai dampaknya. Adanya persepsi ini menunjukkan bahwa kendati landasan teoritis dari kedua mazhab bisa diakui, tantangan nyata muncul ketika menghadapi implementasi dalam masyarakat yang dapat mempengaruhi kerukunan dan toleransi.¹⁰⁰

Menurut kaum feminis yang ingin memulai kembali, penelitian Amina Wadud tentang isu gender dan sebuah teks yang berusia 14 abad bukanlah suatu hal yang baru, demikian diungkapkan oleh Amina Wadud. Mereka menganggap bahwa Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang bersifat abadi dan menyatakan nilai-nilai yang bersifat langgeng. Bagi mereka, tingkat kemajuan yang paling optimal terkait dengan pembebasan diri dari ikatan-ikatan tradisi yang mengikat. Dengan demikian, harapan Al-Qur'an terhadap masyarakat Muslim belum sepenuhnya terpenuhi. Menurut pandangan mereka, Al-Qur'an sendiri tidak memberikan pembatasan khusus pada peran wanita; sebaliknya,

¹⁰⁰ Ansori, *Penafsiran Ayat-Ayat Jender Menurut Muhammad Quraish Shihab*, Jakarta: Visindo Media Pustaka, 2008, hal. 1.

seperti ini telah menjadi bagian yang melekat dan terus berlanjut secara turun temurun dalam Islam. Secara linguistik, pernyataan ini sangat jelas, dan substansinya telah diimplementasikan dalam praktik Islam sejak masa awal. Oleh karena itu, mayoritas ulama meyakini bahwa ayat yang dimaksud bersifat *qath`i al-dilâlah*.

Amina Wadud kemudian mengkritik formulasi yang demikian. Menurutnya, penafsiran lama yang menganggap bahwa 2:1 adalah satu-satunya rumusan matematis adalah tidak benar. Karena menurutnya, rumusan 2:1 hanyalah salah satu dari sekian ragam model pembagian harta waris laki-laki dan perempuan. Karena pada kenyataannya separuh dari keseluruhan harta warisan adalah milik anak perempuan, jika ia merupakan anak tunggal atau sendiri. Ini merupakan pembuktian bahwa pembagian 2:1 bukanlah suatu yang mutlak.

Penafsiran dengan model seperti inilah yang paling tidak membuat Amina Wadud bereaksi dengan pendekatan hermeneutikanya. Menurutnya keberagaman dalam hak-hak waris di dalam Islam terletak dan ditekankan pada dua hal, yaitu; Pertama, tidak bisa dicabut hak waris dari perempuan meskipun termasuk saudara jauh. Hal ini adalah kebiasaan sejak pra-Islam yang gemar untuk memberikan harta. Kedua, sifat adil harus dimunculkan dalam pembagian warisan terhadap kerabat-kerabat yang ada. Yang dimaksud sebagai keadilan disini bukan hanya dilihat dari jumlah nominalnya saja, tetapi juga melihat dari bagaimana kebermanfaatannya untuk orang yang ditinggalkan.¹⁰⁴

Amina Wadud mengkritik rumusan pembagian warisan 2:1 dalam Al-Qur'an dan menegaskan bahwa rumusan tersebut bukanlah satu-satunya model pembagian harta waris laki-laki dan perempuan. Wadud membantah pandangan tradisional yang menganggap rumusan 2:1 sebagai rumusan matematis yang mutlak, dan ia menunjukkan bahwa keberagaman model pembagian warisan terletak pada hak waris perempuan yang tidak bisa dicabut, bahkan bagi saudara jauh. Penafsiran Wadud menekankan pentingnya sifat adil dalam pembagian warisan, bukan hanya dari segi nominal, melainkan juga melihat bagaimana harta tersebut bermanfaat bagi orang yang ditinggalkan. Dengan demikian,

dipahami melalui konteks historis bangsa Arab pada masa itu, di mana para penerima warisan yang berhak adalah kaum lelaki yang terlibat dalam kegiatan perang. Kaum wanita pada saat itu sama sekali tidak memiliki hak waris atas harta pusaka. Informasi semacam ini dapat ditarik kesimpulannya, setidaknya, dari latar belakang turunnya ayat tersebut (asbab an-nuzul). Perlu dipahami bahwa pandangan ini bersifat menggambarkan situasi dan norma sosial pada masa itu, yang mungkin tidak sepenuhnya relevan dengan konteks masyarakat modern yang lebih inklusif. Abu al-Hasan al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl Al-Qur'ân*, ... hal. 148-150.

¹⁰⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 87.

tulisan ini mencerminkan pandangan Amina Wadud yang kritis terhadap penafsiran tradisional, sekaligus menekankan aspek keadilan dan keberagaman dalam konteks pembagian harta warisan dalam Islam.

Ketika seseorang hendak melakukan pembagian warisan, Amina Wadud memberikan pertimbangan sebagai berikut:

1. Pembagian warisan ditujukan untuk anggota keluarga dan kerabat yang masih hidup, tanpa memandang jenis kelamin.
2. Seluruh kekayaan yang ada dapat dibagikan.
3. Pembagian harta kekayaan harus mempertimbangkan kondisi dan manfaat bagi penerima warisan. Bagi Wadud, dasar utama dalam pembagian harta warisan adalah keadilan dan kebermanfaatannya bagi penerima warisan.

Amina Wadud mengilustrasikan situasi kehidupan nyata di mana jika dalam sebuah keluarga terdapat seorang anak laki-laki dan dua anak perempuan, dan anak perempuan tersebut yang lebih banyak memberikan kontribusi dalam membantu keluarganya, maka pembagian warisan tidak selalu harus memberikan bagian yang lebih besar kepada anak laki-laki. Hal ini didasarkan pada realitas bahwa anak perempuan dari keluarga tersebut memiliki dampak yang lebih besar terhadap kesejahteraan keluarga dibandingkan dengan anak laki-laki. Oleh karena itu, dari contoh tersebut, Amina menyatakan perlunya evaluasi ulang terkait formulasi pembagian warisan.¹⁰⁵

Dalam upaya memperkuat argumennya, Amina memberikan penjelasan tambahan. Meskipun al-Qur'an tidak secara spesifik membahas situasi yang mungkin terjadi seperti contoh di atas, Amina Wadud percaya bahwa dengan melihat skenario konkret, tidak perlu ragu bahwa kombinasi pembagian warisan dapat disusun sesuai dengan keadaan tersebut. Oleh karena itu, menurut Amina, pembagian warisan yang mempertimbangkan konteks seperti ini memiliki nilai keadilan.¹⁰⁶

Amina Wadud berpendapat bahwa ayat-ayat yang membahas teknis pembagian warisan bersifat sosiologis dan bukan merupakan kewajiban mutlak untuk diikuti, melainkan hanya sebagai salah satu alternatif. Terhadap ayat-ayat teknis tersebut, Wadud menekankan interpretasi yang mengedepankan semangat atau moral, khususnya pesan keadilan yang terkandung dalam teks formal. Semangat keadilan ini

¹⁰⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 87.

¹⁰⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 87.

dianggapnya sebagai *qath`i*, sementara pelaksanaannya masih bersifat *zhanni* dan dapat disesuaikan dengan kebutuhan zaman.¹⁰⁷

Dalam pandangan Amina Wadud, pembagian harta waris tidak semata-mata berkaitan dengan angka atau rumusan matematis yang kaku. Sebaliknya, pendekatannya lebih kompleks dan berorientasi pada prinsip keadilan yang bersumber dari semangat (ruh) atau moral yang terkandung dalam teks formal Al-Qur'an. Dalam melihat berbagai skenario yang mungkin terjadi, Amina Wadud menempatkan kemanfaatan sebagai landasan utama dalam menentukan bagaimana pembagian harta warisan seharusnya dilakukan.

Dengan memperhitungkan situasi dan kondisi individu yang meninggal, Amina Wadud menganjurkan agar pembagian warisan tidak hanya dipandang dari sudut pandang nominal, tetapi juga sejauh mana harta tersebut dapat memberikan manfaat bagi penerima warisan. Ini mencerminkan perhatiannya terhadap keberlanjutan dan kesejahteraan keluarga yang ditinggalkan, tanpa memandang jenis kelamin anggota keluarga tersebut.

Rumusan matematis 2:1, menurut Amina Wadud, tidak bersifat mutlak dan harus dilihat sebagai suatu panduan yang fleksibel. Kesejahteraan dan kebutuhan orang yang meninggal harus menjadi fokus utama dalam menentukan bagaimana harta warisan dibagi. Dalam konteks ini, Amina Wadud mengakui bahwa ada situasi di mana seorang perempuan dapat memiliki hak waris yang lebih besar daripada saudara laki-lakinya, asalkan keputusan tersebut didasarkan pada pertimbangan kemanfaatan yang lebih besar bagi perempuan tersebut.

Amina Wadud melakukan interpretasi Al-Qur'an sebagai upaya untuk menentang narasi Islam-patriarki yang dianut oleh sebagian besar umat Islam yang cenderung memiliki pandangan tradisional-konservatif. Ini terlihat dari pendekatan interpretatif yang dilakukannya secara harfiah dan tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menempatkan perempuan pada posisi yang terpinggirkan, sementara laki-laki diberi posisi yang lebih tinggi. Oleh karena itu, Wadud berusaha untuk merevisi metode, pendekatan, dan praktik dalam interpretasi Al-Qur'an, yang menurutnya sesuai dengan pandangan feminisnya, di mana kesetaraan antara laki-laki dan perempuan diakui. Hasil interpretasinya ini kemudian memicu semacam "gerakan" yang mendukung wacana feminis Islam, pendekatan ini menjadi konsekuensi logis dari pandangan bahwa Al-Qur'an tetap bersifat fleksibel dan tidak kehilangan prinsip dasarnya yang relevan sepanjang waktu dan tempat.

¹⁰⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 88.

Untuk memahami pandangan seseorang, perlu diperhatikan latar belakang konsep pemikirannya secara menyeluruh.¹⁰⁸ Pendapat Amina Wadud mengenai kebebasan pembagian sepertiga harta tidak dapat dilepaskan dari paradigma berpikinya sebagai seorang feminis muslim. Gagasan-gagasan dan konsep yang ia sampaikan dalam metode pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an diakui sebagai bentuk "Jihad Gender," yang merupakan refleksi dari perjuangan intelektualnya sebagai seorang perempuan muslim dalam konteks global. Pemikiran feminis yang diusungnya berasal dari kegelisahan intelektualnya terhadap ketidakadilan gender dalam masyarakat.

Amina Wadud juga berpendapat bahwa dalam dunia Muslim saat ini, salah satu faktor yang menyebabkan ketidakadilan gender dalam kehidupan sosial adalah pengaruh ideologi-doktrin penafsiran Al-Qur'an yang cenderung bersifat patriarki. Menurutnya, karya-karya tafsir tradisional mayoritas ditulis oleh laki-laki, sehingga penafsiran tersebut cenderung meninggalkan perspektif dan kepentingan kaum wanita. Pandangan ini mencerminkan keprihatinan Wadud terhadap pengaruh ideologi patriarki dalam pembentukan tafsir Al-Qur'an dan dampaknya terhadap ketidaksetaraan gender dalam masyarakat Muslim.¹⁰⁹

Pesan yang dapat diambil dari pandangan Amina ini adalah bahwa prinsip dasar dalam pembagian waris didasarkan pada prinsip manfaat dan keadilan. Oleh karena itu, disebutkan bahwa ayat-ayat yang mengatur teknis pembagian waris bersifat sosiologis dan hanyalah salah satu opsi yang mungkin. Tidak ada satu-satunya kebenaran mutlak, dan tidak harus diikuti secara ketat. Amina Wadud menekankan pentingnya menangkap semangat Al-Qur'an dan ide-ide Al-Qur'an secara menyeluruh, holistik, dan integratif.

Dengan merangkul semangat Al-Qur'an, interpretasi tidak hanya terpaku pada pernyataan hukum formal, melainkan lebih menekankan cara memahami gagasan dan semangat yang mendasari sebuah ayat. Hal yang krusial dalam penafsiran Al-Qur'an adalah kemampuan untuk memberikan makna teks yang tidak terbatas oleh konteks yang selalu

¹⁰⁸ Proses pembentukan suatu gagasan atau pemikiran, seperti yang dijelaskan oleh Karel Steenbrink, melibatkan dialektika, komunikasi, dan ekspresi subyek dengan realitas sosialnya. Ini mengindikasikan bahwa untuk mengembangkan suatu pemikiran seseorang, langkah yang penting adalah melakukan penelusuran dan pemahaman terhadap situasi serta kondisi sosial yang membentuk lingkungan sekitarnya. Khudori Soleh, *Pemikiran Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003, hal. 86.

¹⁰⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 34.

beragam. Pendekatan semacam ini memastikan bahwa Al-Qur'an tetap relevan dalam berbagai situasi yang berbeda.¹¹⁰

Mungkin ada kekhawatiran bahwa pendekatan semacam ini dapat membuka peluang terjadinya relativisme terhadap Al-Qur'an. Relativisme dalam penafsiran memang kerap terjadi. Namun, di dalam Al-Qur'an sendiri, terdapat kelanjutan dan ketetapan dalam teks yang dapat dijadikan pedoman meskipun terdapat beragam penafsiran. Agar Al-Qur'an dapat menjadi katalis yang berpengaruh pada perilaku masyarakat, setiap konteks sosial perlu memahami prinsip dasar ayat yang tetap tidak berubah, lalu menerapkannya dalam konteksnya masing-masing sesuai dengan keunikan dan ciri khasnya. Dalam konteks ini, Amina Wadud menegaskan bahwa ayat-ayat dan prinsip-prinsip Al-Qur'an tetap tidak berubah, karena yang mengalami perubahan adalah kapasitas pemahaman dan refleksi terhadap ayat-ayat tersebut dalam suatu masyarakat.¹¹¹

Dalam konteks hermeneutika, suatu teks memberikan sejumlah potensi untuk diartikan berdasarkan perspektif dan teori yang diterapkan pada saat tertentu. Namun, penting untuk dicatat bahwa hermeneutika tidak mendukung konsep relativisme atau nihilisme, melainkan berusaha mencapai pemahaman yang akurat terhadap teks sebagai suatu "tamun asing" pada waktu tertentu. Memahami suatu teks dapat dibandingkan dengan melakukan "interogasi" terhadap seseorang yang sama sekali tidak kita kenal. Tujuannya adalah merekonstruksi makna secara objektif sebagaimana yang dilakukan dalam metodologi ilmiah pada umumnya. Dalam prakteknya, hermeneutika berupaya menemukan gambaran makna yang sesuai dengan konteks sejarah yang dipersembahkan oleh suatu teks.¹¹²

Dengan menggunakan pendekatan epistemologi dan hermeneutik, Amina Wadud dikenal karena menerapkan teori *Double Movement* dan mengadopsi pendekatan tematik yang diprakarsai oleh Fazlur Rahman, seorang perintis tafsir kontekstual.¹¹³ Pendekatan interpretatif Amina Wadud didasarkan pada prinsip ini. Untuk memahami dan menghargai norma-norma etika dan moral umum masyarakat Arab pada abad ke-7,

¹¹⁰ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 131.

¹¹¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ... hal. 5-6.

¹¹² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 18

¹¹³ Mutrofin, "Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud dan Riffat Hassan," dalam *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2013, hal. 240.

penting untuk menyelidiki latar belakang sejarah dan budaya mereka dengan mempertimbangkan realitas dunia saat ini.¹¹⁴

Fazlur Rahman menekankan bahwa konteks historis Al-Qur'an, baik secara umum maupun dalam kasus-kasus tertentu, menjadi ciri khas yang penting. Oleh karena itu, konteks wahyu Al-Qur'an dianggap tidak terlepas dari maknanya. Umat Islam setelah masa Nabi dihadapkan pada tugas yang rumit, yaitu menentukan makna prinsip-prinsip yang mendasari Al-Qur'an dan menafsirkan relevansi penjelasan Al-Qur'an pada saat turunnya.¹¹⁵

Fazlur Rahman menegaskan bahwa setiap disiplin ilmu Islam harus lebih intens mempelajari metodologi dan pemahaman Al-Qur'an, karena warisan keilmuan Islam klasik belum memberikan interpretasi yang lengkap dan konsisten tentang pesan-pesan tersebut. Aturan interpretasi yang mengandalkan pemahaman paragraf berkontribusi pada praktik umum yang memperlakukan ayat-ayat sebagai kanon otoritatif. Secara umum, para penafsir dan umat Islam sering mengandalkan pandangan dunia mereka untuk menafsirkan warisan Al-Qur'an setelah diintegrasikan.¹¹⁶

Perbedaan budaya antara Arab dan Barat mencerminkan kompleksitas bagian-bagian yang membentuk masyarakat Arab modern. Amina Wadud berusaha memberikan keadilan bagi perempuan tanpa pihak yang berat sebelah. Banyak argumen dalam Al-Qur'an dan Hadis telah mengangkat isu ketidaksetaraan gender, dan bagi Wadud, penting bahwa teks-teks tersebut memiliki relevansi sosial dalam konteks masyarakat yang terus berkembang.

Menyimak kondisi wanita pada zaman kemajuan Yunani, dimana mereka dijadikan objek kepuasan seksual di tempat-tempat ramai, kita dapat melihat sejarah sebagai cermin evolusi pandangan terhadap peran dan hak perempuan. Meskipun konteksnya berbeda, pemikiran Amina Wadud mencerminkan usaha untuk menghadapi ketidaksetaraan gender dan memastikan bahwa interpretasi terhadap teks agama juga memperhitungkan dinamika sosial yang terus berubah.¹¹⁷

Dalam peradaban Hindu-Cina, perlakuan terhadap wanita sangat kejam, terutama ketika suami meninggal dunia, dimana istri diharuskan untuk mati dengan cara dibakar hidup-hidup. Kondisi ini berlangsung

¹¹⁴ S.Hidayatullah, *Teologi Feminis Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 6.

¹¹⁵ Muhammad Fahrizal Amin, "Amina Wadud: Pendekatan Hermeneutika untuk Gerakan Gender," dalam *Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2022, hal. 242

¹¹⁶ Muhammad Fahrizal Amin, "Amina Wadud: Pendekatan Hermeneutika untuk Gerakan Gender,"... hal. 242

¹¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Maudlu'i Atas Pelbagai Problematika Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 294

hingga abad ke-17. Wanita dalam tradisi Hindu juga dianggap sangat tidak terhormat, diperbandingkan dengan petuah mereka yang menyatakan bahwa “racun, ular, dan api tidak lebih jahat daripada wanita.” Dalam ajaran Yahudi, wanita dianggap sebagai sumber laknat yang menyebabkan Adam terusir dari surga. Nasrani juga tidak ketinggalan dalam perlakuan terhadap wanita. Pada abad ke-5 Masehi, diadakan konferensi yang membahas pertanyaan apakah wanita memiliki ruh atau tidak, dan akhirnya disimpulkan bahwa wanita tidak memiliki ruh suci. Pada abad ke-6, dalam lingkungan Kristen, pertanyaan muncul mengenai eksistensi wanita, apakah mereka manusia atau tidak, dan sebuah konsili memutuskan bahwa wanita adalah manusia yang diciptakan semata-mata untuk melayani laki-laki. Bahkan hingga tahun 1805, perundang-undangan Inggris mengakui hak suami untuk menjual istrinya, dan bahkan pada tahun 1882, wanita Inggris belum memiliki hak kepemilikan harta dan hak untuk menuntut ke pengadilan.¹¹⁸

Pandangan Amina Wadud tentang warisan menunjukkan bahwa ia mengadopsi pendekatan kesetaraan daripada keadilan. Jika melihat dari perspektif keadilan, pembagian harta dengan rasio 2:1 dianggap sudah mencerminkan model pembagian yang proporsional secara menyeluruh. Ini juga berlaku untuk tanggung jawab nafkah dan keluarga, yang bukan hanya menjadi kewajiban suami pada masa Nabi, tetapi juga relevan hingga saat ini. Oleh karena itu, alasan kontekstual yang diajukan oleh Amina Wadud terlihat kurang meyakinkan. Namun, jika terdapat situasi tertentu yang memerlukan perempuan untuk mendapatkan bagian warisan lebih besar dari laki-laki, seperti dalam kasus khusus di mana seorang suami yang seharusnya menanggung nafkah jatuh sakit, dan tanggung jawab menafkahi harus dialihkan kepada perempuan atau istri, hal tersebut dapat dianggap sebagai kondisi yang membenarkan perubahan dalam pembagian warisan.

Al-Qur'an secara tegas menetapkan rasio 2:1 antara laki-laki dan perempuan dalam pembagian warisan. Meskipun sumber hukum Islam mencakup lebih dari Al-Qur'an, seperti fikih waris yang mempertimbangkan hadis dan pendapat sahabat Nabi, Amina Wadud memilih pendekatan yang lebih fokus pada analisis ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam upayanya untuk membahas isu ini, Amina menyederhanakan lingkup sumber hukum Islam, mengeksplorasi argumen yang lebih berbasis pada rasio dan kesetaraan, dan kurang memperhatikan dimensi komprehensif fikih waris.

¹¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Maudlu'i Atas Pelbagai Problematika Umat*, ... hal. 294-296

Pendekatan Amina Wadud mengenai keadilan dalam pembagian waris menekankan pentingnya memperhatikan keadaan ahli waris dan apakah harta warisan yang dibagikan akan memberikan manfaat yang signifikan bagi para penerimanya atau tidak. Fokus utamanya adalah pada prinsip *naf'a*, yang menitikberatkan pada manfaat. Meskipun argumennya terdengar logis dan rasional, kelemahan muncul karena Amina tidak mendalami diskusinya dengan memberikan dalil atau bukti yang dapat menguatkan dan mendukung argumennya secara lebih kokoh.

Ketetapan Tuhan merupakan manifestasi keadilan yang sempurna, mengingat manusia cenderung egois dan tidak memiliki pengetahuan serta kebijaksanaan yang diperlukan untuk secara adil menentukan takdir dan rezeki mereka sendiri. Hal ini mencakup aspek yang lebih spesifik, seperti pembagian warisan. Mekanisme tafsir Al-Qur'an menunjukkan bahwa ayat-ayat yang diuraikan dalam kitab suci tersebut memiliki sifat *qath'î al-dalâlah*, menegaskan bahwa penafsiran yang mendasarinya merupakan kepastian yang tak terbantahkan. Penjelasan dalam Al-Qur'an secara eksplisit mengarahkan bahwa pembagian warisan adalah urusan yang diatur oleh Tuhan. Allah sendiri yang menetapkan batas dan norma-norma terkait, dengan menjanjikan surga bagi mereka yang tunduk kepada-Nya dan mengancam hukuman kekal bagi mereka yang menolak otoritas-Nya. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya menjadi petunjuk spiritual, tetapi juga memberikan dasar yang tegas untuk aspek-aspek praktis dalam kehidupan manusia, seperti pembagian harta warisan, yang merupakan amanat langsung dari Tuhan.

Ungkapan yang menarik dari Adian Husaini terkait hermeneutika adalah, "Aturan Tuhan sudah tidak berlaku lagi, dan bahkan dapat dikatakan menuhankan manusia dan memanusikan Tuhan."¹¹⁹ Ungkapan ini merujuk pada suatu pandangan kontroversial terhadap hermeneutika, yang menyiratkan bahwa interpretasi manusia terhadap aturan Tuhan menjadi lebih dominan daripada keberlakuan sendiri aturan-Nya. Hal ini mengindikasikan bahwa manusia cenderung menciptakan interpretasi dan norma sendiri, yang mungkin tidak selalu sejalan dengan ajaran Tuhan.

Dalam pandangan ini, terdapat implikasi yang mengarah pada pemahaman bahwa manusia mungkin melibatkan diri dalam sebuah proses yang mengangkat martabat manusia sementara merendahkan otoritas Tuhan. Dalam konteks hermeneutika, hal ini mencerminkan pandangan skeptis terhadap keabsahan aturan Tuhan yang terwujud

¹¹⁹ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 1.

dalam interpretasi manusia. Oleh karena itu, pemahaman ini memunculkan pertanyaan etis tentang sejauh mana manusia dapat dan seharusnya terlibat dalam penafsiran dan penerapan aturan ilahi, dan sejauh mana kebebasan interpretasi dapat menciptakan sudut pandang yang bertentangan dengan kehendak Tuhan.

Shamsudin Arif mengemukakan pandangannya terhadap pengadopsian hermeneutika dengan perumpamaan menarik, menyatakan bahwa seseorang yang mengadopsi hermeneutika dapat digambarkan sebagai isteri Aladin yang menukarkan lampu lamanya dengan lampu baru yang dijajakan oleh si tukang sihir.¹²⁰ Perumpamaan ini membawa kita pada gambaran sebuah perubahan yang membawa dampak signifikan, di mana individu yang mengadopsi hermeneutika seperti istri Aladin mencari sesuatu yang baru dan lebih canggih, melibatkan proses pembaruan atau peningkatan dalam pendekatan interpretatif mereka. Dalam konteks ini, lampu dapat diartikan sebagai pengetahuan atau pemahaman, dan penggantian lampu mencerminkan transformasi dan pembaruan dalam cara individu tersebut memahami dan menginterpretasikan teks. Analisis lebih lanjut mengenai perumpamaan ini dapat membawa kita pada pemahaman mendalam mengenai peran dan dampak hermeneutika dalam mengubah perspektif dan penafsiran terhadap teks-teks klasik.

C. Perbandingan Pemikiran Ibnu Asyur dan Amina Wadud Terkait Pembagian Waris 2:1 Laki-Laki dan Perempuan

Pada sub-bab sebelumnya, penulis telah menyajikan analisis tentang penafsiran Al-Qur'an oleh Ibnu Asyur dan Amina Wadud. Dalam sub-bab ini, penulis akan mengadakan perbandingan pendapat keduanya. Dengan membandingkan pandangan Ibnu Asyur dan Amina Wadud, dapat memperoleh wawasan yang lebih mendalam tentang kerangka pemikiran keduanya dan bagaimana pandangan mereka dapat diterapkan pada saat ini. Penulis melakukan komparatif dengan beberapa pendekatan sebagai berikut.

1. *Mashlahah*

Pendapat Ibnu Asyur terkait 2:1 merupakan sebuah kemaslahatan, hal tersebut merupakan sebuah kemaslahatan jika kita mengingat sejarah waris pra Islam, hukum tersebut menghapus hukum waris yang ada sebelumnya, yang tidak memperhatikan kemaslahatan untuk semua, terutama perempuan.

Pandangan Ibnu Asyur terkait pembagian waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai suatu bentuk penyesuaian yang

¹²⁰ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*, ... hal. 333.

bermakna dalam konteks historis dan kemaslahatan sosial. Ibnu Asyur mengajukan argumen bahwa aturan ini membawa manfaat atau kemaslahatan, terutama jika dilihat dari perspektif sejarah warisan pra-Islam.

Hukum waris sebelum Islam mungkin tidak memperhatikan prinsip kemaslahatan dan keadilan yang lebih luas, terutama terhadap hak-hak perempuan. Dengan menerapkan pembagian 2:1, hukum Islam menciptakan suatu sistem waris yang baru, yang dianggap lebih adil dan sesuai dengan tuntutan kemaslahatan sosial, karena Allah sendiri yang menentukan pembagian tersebut.

Menurut penulis, Ibnu Asyur melihat bahwa pembagian waris ini menjadi langkah signifikan dalam menghapus sistem waris pra-Islam yang merugikan perempuan. Dalam kerangka ini, aturan 2:1 dianggap sebagai upaya untuk menyeimbangkan dan menelaraskan hak-hak waris antara laki-laki dan perempuan, serta memastikan kesejahteraan sosial secara keseluruhan.

Jika pendapat tersebut dikaitkan dengan *Maqâshid al-Syarî'ah* yang dirumuskan oleh Abu Ishaq al-Syathibi, menetapkan lima pokok, yaitu: *hifz al-dîn* (memelihara agama), *hifz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifz al-mâl* (memelihara harta), *hifz al-'aql* (memelihara akal), dan *hifz al-nasl* (memelihara keturunan),¹²¹ sebagai berikut:

a. Menjaga agama¹²²

Kemaslahatan yang timbul dari penerapan aturan warisan yang menghormati prinsip-prinsip Islam dan menghindari konflik internal dalam keluarga terkait hak waris sangatlah signifikan. Dengan memastikan bahwa pembagian warisan sesuai dengan ajaran Islam, hal ini dianggap sebagai upaya untuk mempertahankan integritas nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari. Pembagian warisan yang adil dan sesuai dengan norma-norma Islam diharapkan dapat meminimalisir kemungkinan timbulnya pertikaian dan konflik internal di dalam masyarakat Muslim. Dengan demikian, penerapan aturan warisan yang berlandaskan pada prinsip-prinsip Islam bukan hanya menjadi manifestasi dari ketaatan terhadap ajaran agama, tetapi juga merupakan strategi untuk memelihara harmoni dan stabilitas dalam lingkungan keluarga dan masyarakat secara lebih luas.

b. Menjaga Jiwa¹²³

¹²¹ Abu al-Thayyib al-Sariri, *Syarh Nail al-Muna fî Nazhm al-Muwâfaqât*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2015, hal. 53.

¹²² Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwâfaqât*, Jilid 3, Giza: Dar Ibnu 'Affân, 1997, hal. 347.

Kemaslahatan dari penerapan pembagian warisan yang adil terletak pada upaya mencegah konflik berkepanjangan dan potensi ketidakadilan yang dapat berdampak negatif terhadap kesejahteraan emosional dan psikologis individu. Pembagian warisan yang adil dan merata diharapkan mampu menghindari perselisihan yang dapat membahayakan stabilitas dan keharmonisan hubungan di dalam keluarga. Dengan memberikan hak yang setara kepada setiap ahli waris, potensi timbulnya ketidakpuasan dan perasaan tidak adil dapat diminimalkan, yang pada gilirannya dapat memelihara kesejahteraan emosional serta keseimbangan psikologis setiap individu dalam konteks keluarga. Oleh karena itu, pemahaman yang baik terhadap keadilan dalam pembagian warisan dapat menjadi landasan untuk menciptakan lingkungan keluarga yang stabil dan sejahtera secara emosional dan psikologis.

c. Menjaga Akal¹²⁴

Kemaslahatan dari penerapan pembagian warisan yang adil dan sesuai dengan prinsip keadilan yang telah ditetapkan oleh Tuhan terletak pada upaya mencegah konflik yang berpotensi memengaruhi pikiran dan akal sehat individu dalam keluarga. Pembagian warisan yang merujuk pada ketetapan Tuhan diharapkan dapat menjadi landasan untuk menjaga kestabilan mental dan intelektual anggota keluarga. Dengan menghindari ketidakadilan dalam pembagian harta warisan, masyarakat diharapkan dapat meminimalisir risiko konflik yang dapat merugikan kesehatan mental dan intelektual individu. Oleh karena itu, penerapan prinsip keadilan dalam pembagian warisan dapat menjadi salah satu cara untuk menciptakan lingkungan keluarga yang mendukung kesejahteraan mental dan intelektual.

d. Menjaga Keturunan¹²⁵

Kemaslahatan dari penerapan aturan warisan yang adil terletak pada upaya mempertahankan kesinambungan keluarga dan keturunan melalui pengakuan hak waris yang sesuai. Pembagian warisan yang adil diharapkan dapat menjadi fondasi untuk menjaga hubungan keluarga, menghindari ketidakharmonisan, dan mendukung keberlanjutan generasi. Dengan mengakui hak waris yang sesuai, masyarakat diharapkan dapat meminimalkan risiko konflik internal yang dapat mengancam keberlanjutan

¹²³ Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwāfaqât*, Jilid 3, ... hal. 347.

¹²⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwāfaqât*, Jilid 3, ... hal. 349.

¹²⁵ Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwāfaqât*, Jilid 3, ... hal. 349.

keluarga dan keturunan. Oleh karena itu, implementasi aturan warisan yang adil dapat menjadi langkah penting dalam memperkuat ikatan keluarga dan memastikan kelangsungan generasi selanjutnya.

e. Menjaga Harta¹²⁶

Kemaslahatan dari implementasi sistem warisan yang stabil dan adil terletak pada dukungan terhadap kelangsungan hidup ekonomi keluarga. Melalui aturan warisan yang mempertimbangkan keadilan, diharapkan dapat diciptakan suatu sistem yang memberikan kestabilan ekonomi bagi keluarga. Pembagian warisan yang adil tidak hanya menciptakan rasa keadilan, tetapi juga dapat mengurangi potensi konflik terkait harta warisan yang seringkali dapat mengganggu ketenangan keluarga. Oleh karena itu, penerapan aturan warisan yang memperhatikan aspek keadilan dapat berkontribusi positif terhadap stabilitas ekonomi keluarga dan mengurangi potensi perselisihan yang dapat merugikan keluarga secara finansial maupun emosional.

Menurut Amina Wadud, pembagian warisan dengan perbandingan 2:1, perempuan mendapatkan setengah harta dari laki-laki, bukanlah satu-satunya metode pembagian yang terjadi. Menurutnya, hal tersebut hanyalah salah satu dari berbagai macam bentuk pembagian warisan yang mungkin terjadi, sehingga bisa saja pembagian 1:1 sehingga sama rata, atau bahkan bisa 1:2 lebih banyak untuk perempuan, tergantung kemaslahatan nabi ahli waris atau peran ahli waris terhadap pewaris.

Apabila kita merujuk pada penafsiran Amina Wadud mengenai pembagian waris 2:1 dengan *maqâshid al-syarî`ah*, pendekatan tersebut dapat dihubungkan dengan teori mashlahah yang digagas oleh Najmuddin al-Thufi. Konsep *mashlahah* menekankan pada pencapaian kemaslahatan dan kebaikan umum dalam ketentuan hukum Islam. Dalam konteks pembagian warisan, hal ini dapat diartikan sebagai usaha untuk mencapai keseimbangan, keadilan, dan kemaslahatan sosial di masyarakat. Meskipun pendapat Amina Wadud mungkin mempertanyakan proporsi pembagian tersebut, namun jika dilihat dari perspektif *maqâshid al-syarî`ah*, pendekatan ini bertujuan untuk mengoptimalkan kemaslahatan bagi individu dan masyarakat secara keseluruhan.

Apa yang diungkapkan oleh al-Thufi mengenai definisi maslahat sebenarnya serupa dengan pandangan pakar lain. Namun,

¹²⁶ Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwâfaqât*, Jilid 3, ... hal. 348.

perbedaannya terletak pada penekanan al-Thufi terhadap peran nalar dalam mengidentifikasi kemaslahatan, yang merupakan ciri khas dari konsep *mashlahah* yang diusungnya. Prinsip-prinsip dasar konsep maslahat al-Thufi dapat dirinci sebagai berikut:

- a. Nalar (akal) memiliki peran independen dalam menganalisis masalah, terutama dalam konteks muamalah. Al-Thufi menyatakan bahwa dalam masalah muamalah, konfirmasi nas tidak diperlukan untuk melacak masalah, berbeda dengan aspek ibadah yang bergantung pada dalil nas.
- b. Kemaslahatan dapat dijadikan dalil hukum yang mandiri di luar nas.¹²⁷ Prinsip ini, sebenarnya, bukan inovasi dalam ilmu Usul Fikih, karena beberapa ulama Malikiyah sebelum al-Thufi telah menetapkan bahwa kemaslahatan, baik yang berasal secara jelas dari nas maupun yang tidak terkait dengan kebolehan atau larangan nas, dapat menjadi dasar hukum.
- c. Penerapan kemaslahatan terbatas pada muamalah dan adat istiadat, bukan pada ritual ibadah. Bagi al-Thufi, masalah ibadah merupakan hak mutlak Allah swt., dan manusia tidak berhak melibatkan masalah dalam penetapan aturan ibadah.
- d. Jika terjadi kontradiksi antara nas dan kemaslahatan, maka kemaslahatan harus didahulukan. Meskipun demikian, posisi masalah terhadap nas bersifat takhsis dan al-bayan, yang tidak berarti menghapus atau meniadakan keberlakuan nas.¹²⁸

Prinsip keempat *mashlahah* di atas terkait dengan ide kontroversial dalam konsep *mashlahah* yang membuat al-Thufi akhirnya disoroti sebagai seorang yang cenderung liberal.¹²⁹ Dalam menghadapi pertentangan antara maslahat dan dalil nas serta ijma', al-Thufi sebenarnya menyajikan pemikiran tersebut dalam bentuk penjelasan hadis. Al-Thufi memberikan komentar panjang terhadap hadis Rasulullah saw. Hadis tersebut yaitu:

¹²⁷ Menurut al-Thufi, dalil syari terdiri dari 19 dalil yaitu (1) *al-Kitâb*, (2) *al-Sunnah*, (3) *Ijma' al-Ummah*, (4) *Ijma' Ahl al-Mâdinah*, (5) *Qiyâs*, (6) *Qaul Shahâbi*, (7) *Maslahah Mursalah*, (8) *Istishâb*, (9) *Barâ'ah Ashliyyah*, (10) *al-`Âdaat*, (11) *al-Istiqra'*, (12) *Sad al-Zarâ'i*, (13) *Istihâsân*, (14) *Istidlâl*, (15) *al-Akhdz bi al-Akhaf*, (16) *al-'Ishmah*, (17) *Ijma' Ahlul Kûfah*, (18) *Ijma' al-Utrah min al-Syi'ah*, (19) *Ijma' Khulafâ' al-Arba'ah*. Penjelasan tiap dalil tersebut lebih lanjut lihat Ahmad Abdurrahim Al-Saihi, *Ri'âyah fî al-Maslahah li al-Thufi*, Lebanon: Dar al-Mashdariah, 1993, hal. 13-19.

¹²⁸ Samih `Abdul Wahab al-Jundi, *Ahammiyyah al-Maqâshid fî al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Atsaruhâ fî Fahm al-Nash wa Istibâth al-Hukm*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2008, hal. 57.

¹²⁹ Karena banyak kritik para Ulama terhadap konsep yang ia buat, diantara pengkritik konsep miliknya dari kalangan kontemporer adalah Said Ramadhan al-Buthi.

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ¹³⁰

Janganlah menyebabkan kemudaratan dan janganlah memudharati orang lain

Dalam komentarnya, al-Thufi menyatakan bahwa hadis tersebut dapat dijadikan dasar untuk menetapkan kemaslahatan baik melalui pendekatan *isthinbâthan* (menciptakan kemaslahatan) maupun *nafiyân* (mencegah *mafsadah* atau kemudaratan).¹³¹

al-Thufi lebih lanjut menjelaskan bahwa, meskipun nas dan *ijma`* merupakan dalil yang paling kuat, terdapat situasi di mana dalil tersebut bisa sejalan dengan maslahat atau justru saling bertentangan. Dalam keadaan sejalan dengan kemaslahatan, al-Thufi menekankan bahwa perwujudan kemaslahatan tidak boleh ditunda-tunda. Namun, ketika maslahat berkonflik dengan nas dan *ijma`*, al-Thufi mengajukan prinsip bahwa kemaslahatan harus diberikan prioritas, dan hal ini dapat diimplementasikan melalui metode *takhshîs* dan *bayân*, mirip dengan saat menafsirkan teks hadis yang mengandung penjelasan dan pengecualian.¹³² al-Thufi memilih untuk mendahulukan kemaslahatan karena menurutnya, kemaslahatan memiliki kekuatan yang lebih besar daripada *ijma`*, yang cenderung mengandung perbedaan pendapat. Oleh karena itu, al-Thufi menyatakan bahwa kemaslahatan menjadi dalil yang lebih kuat dibandingkan dengan yang lebih kuat, yaitu *ijma`* dan bahkan nas.¹³³

Menurut penulis, penafsiran Amina Wadud dapat dianggap tepat ketika dikaitkan dengan konsep kemaslahatan dan sejalan dengan prinsip yang dirumuskan oleh al-Thufi. Amina Wadud, dengan perspektifnya yang mengedepankan kemaslahatan, memandang pembagian warisan dengan perbandingan 2:1 sebagai salah satu bentuk pembagian yang mungkin, bukan aturan tunggal. Pemikiran ini sejalan dengan konsep kemaslahatan yang ditegaskan oleh al-Thufi, yang memberikan penekanan pada pentingnya mempertimbangkan maslahat dalam menetapkan hukum atau aturan. Oleh karena itu, pendekatan Amina Wadud yang mempertimbangkan kemaslahatan dalam penafsiran ayat warisan 2:1 dapat dilihat sebagai implementasi dari prinsip-prinsip yang telah

¹³⁰ Najmuddin al-Thufi, *al-ta`yîn fî Syarh al-Arba`în*, Beirut: Maktabah al-Rayyan, 1998, hal. 236.

¹³¹ Ahmad Abdurrahim Al-Saih, *Ri`ayah fî al-Maslahah li al-Thufi*, ... hal. 23.

¹³² Ahmad Abdurrahim Al-Saih, *Ri`ayah fî al-Maslahah li al-Thufi*, ... hal. 24.

¹³³ Ahmad Abdurrahim Al-Saih, *Ri`ayah fî al-Maslahah li al-Thufi*, ... hal. 139.

dirumuskan oleh al-Thufi terkait dengan kemaslahatan dalam konteks hukum Islam.

Menurut penulis, meskipun nilai-nilai masyarakat saat ini telah mengalami perubahan, seperti partisipasi perempuan dalam dunia kerja, namun tanggung jawab utama dalam memberikan nafkah tidak secara otomatis berubah. Perempuan dapat membantu meringankan beban suaminya, namun peran kunci seperti memberikan mahar, menjadi kepala keluarga, dan menanggung ekonomi keluarga tetap menjadi tanggung jawab suami. Konsep umum tentang keadilan pembagian warisan Islam dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan masih berlaku. Meskipun terjadi perubahan sosial, perubahan tersebut bersifat terbatas dan kasuistik. Hal ini sesuai dengan kaidah fikih bahwa “Sesuatu yang tidak biasa, seperti halnya tidak ada.”¹³⁴

Menurut penulis, mengimplementasikan perubahan dalam pembagian warisan dengan rasio 2:1 bukanlah tugas yang mudah, mengingat standar atau parameter untuk menentukan perbedaan tersebut dapat bervariasi. Situasi yang kompleks dapat muncul ketika ahli waris terdiri dari anak perempuan yang sudah dewasa dan anak laki-laki yang masih kecil. Pertimbangan harus diberikan pada kondisi khusus, mengingat anak laki-laki yang masih kecil mungkin memerlukan perhatian dan dukungan finansial lebih besar dibandingkan anak perempuan yang sudah dewasa. Dalam hal ini, kebutuhan individu dan situasi keluarga dapat memainkan peran penting dalam menentukan keadilan dan kebijakan yang sesuai dengan prinsip kesejahteraan keluarga secara keseluruhan.

Hal tersebut penulis perkuat dengan pendekatan Bahasa dalam Al-Qur'an, Kata ذَكَرٌ, yang berarti anak laki-laki, menunjukkan bahwa pembagian warisan tidak hanya untuk laki-laki dewasa, tetapi juga mencakup anak laki-laki. Berbeda halnya jika menggunakan kata rajul, yang hanya mencakup laki-laki dewasa. Hal serupa terjadi dengan kata أَنْثِيَيْنَ yang berarti dua anak perempuan. Asal katanya, yaitu أَنْثَى, memiliki makna perempuan yang mencakup kategori besar atau kecil, baik itu binatang maupun manusia.¹³⁵

¹³⁴ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, cet. Ke- IV, 2000, hal. 374.

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 353.

2. *Qath`î* dan *Zhannî*

Dalil-dalil yang membicarakan mengenai pembagian warisan termasuk dalam dalil yang bersifat pasti (*qath`î al-dalâlah*) dilihat dari karakteristik tertentu pada ayat tersebut, di mana dalam teksnya tercantum angka yang memiliki makna tunggal dan tidak ada kemungkinan lain dari makna tersebut.

Terdapat suatu kaidah yang menyatakan:

لَا إِجْتِهَادَ فِي الْقَطْعِيَّاتِ¹³⁶

Bahwa ijtihad tidak sah ketika teks suatu hukum fikih jelas dan pasti

Prinsip ini mengindikasikan bahwa dalam kajian fikih, terdapat aspek-aspek yang didasarkan pada teks yang *qath`î*, yang tidak boleh diubah atau dikembangkan, dan ada pula yang bersandar pada teks yang *zhannî*, yang memungkinkan untuk dikembangkan melalui metode ijtihad tertentu. Konsep ini memiliki fungsi praktis dalam menganalisis dan memahami isi Al-Qur'an dan hadis, menentukan apakah suatu hukum harus dijalankan secara harfiah atau apakah ada ruang untuk ijtihad sesuai kebutuhan.¹³⁷ Untuk hal-hal yang tidak memungkinkan adanya ijtihad, biasanya didasarkan pada teks *qath`î*, menjadikannya sebagai *ta`abbudî*. Sementara itu, aspek-aspek yang dapat dikembangkan melalui ijtihad biasanya bersandar pada teks *zhannî*.

Qath`î al-dalâlah merupakan istilah yang merujuk pada lafaz yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis, yang dapat diinterpretasikan dengan jelas dan hanya memiliki satu makna.¹³⁸ Dikarenakan petunjuk dan dalalahnya yang sangat nyata, pelaksanaan dan penerimaannya menjadi kewajiban sesuai dengan apa yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, tidak mungkin menerima ijtihad baru terkait dengan hal tersebut. Jika permasalahan waris dianggap sebagai *qath`î* dan *ta`abbudî*, maka dalam memahami teks-teks yang berkaitan, terutama dalam konteks penyesuaian, pengembangan, penentuan, bahkan perubahan-perubahan, pendekatan rasional tidak diperlukan. Konsep ini dapat diperkuat dengan teori ushul fikih yang menyatakan bahwa angka-angka (*a`dad*), kadar, dan ukuran (*al-muqaddarat al-syar`iyyah*) termasuk dalam kategori *qath`iyyât*, yang sangat jelas dan tegas sehingga tidak dapat diubah atau disesuaikan dengan konteks tertentu, dan

¹³⁶ Abdul Wahab Khallaf, *Ushul al-fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990, hal. 42.

¹³⁷ Ali Sodiqin, *Fiqh Ushul Fiqh (Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia)*, Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012, hal. 72.

¹³⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 441.

tidak menerima kemungkinan ijtihad baru (*la ijtihād fī al-qath`iyyāt*), bahkan tidak dapat dikembangkan ke kasus lain dengan metode *qīyas*.¹³⁹

Dalam diskusi mengenai perkembangan fikih dalam berbagai isu, baik yang terkait dengan ibadah maupun muamalah, sering kali berfokus pada sejauh mana suatu isu dianggap sebagai *ta`abbudī* yang tidak terikat oleh rasionalitas dan logika tertentu, atau sebaliknya, sebagai *ta`aqquli* yang dapat dipahami secara rasional dan mengikuti logika tertentu yang bersifat *zhannī al-dalālah*. Jika suatu isu dianggap sebagai *ta`abbudī*, terutama dalam konteks muamalah, maka hal tersebut dapat dipastikan haram untuk disesuaikan dan dikembangkan (*qath`i al-dalālah*). Dengan prinsip seperti ini, ulama klasik bersatu pendapat bahwa dalil mengenai pembagian warisan termasuk dalam kategori dalil *qath`i*, dan tidak ada ruang untuk melakukan ijtihad terhadap dalil yang bersifat *qath`i*.

Wahbah al-Zuhaili membatasi cakupan ijtihad dalam konteks kekinian dengan beberapa kriteria, yaitu tidak terkait dengan diskusi mengenai bidang aqidah, ibadah, akhlaq, dan syariat yang bersifat *qath`i*. Sebab, hukum-hukum dalam bidang tersebut telah dijelaskan secara tegas dalam teks-teks yang jelas dan bersifat ubudiyah semata. Selain itu, permasalahan-permasalahan dalam ranah ini tidak mencakup nash yang *qath`i* atau dalil yang bersifat *zhannī*.¹⁴⁰ Dengan demikian, ijtihad tidak diizinkan untuk permasalahan yang telah memiliki hukum yang pasti. Sedangkan hal-hal yang memperoleh ruang ijtihad adalah permasalahan yang terkait dengan muamalat atau aspek-aspek yang tidak bertentangan dengan nash dan prinsip-prinsip syariat.

Syariat dan ketetapan Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an, khususnya surat al-Nisâ' :11, 12, dan 176, memberikan penjelasan rinci mengenai bagian waris bagi setiap individu. Ayat-ayat tersebut menguraikan porsi yang diberikan kepada ahli waris. Allah dengan tegas menegaskan dalam ayat 13 dan 14 bahwa ketetapan mengenai porsi masing-masing ahli waris merupakan hukum yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai berikut:

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

¹³⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, ... hal. 441.

¹⁴⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Qur'an: Paradigma Hukum dan Peradaban*, diterjemahkan oleh M. Thahir, Yogyakarta: Dinamika, 1996. hal. 78.

Itu adalah batas-batas (ketentuan) Allah. Siapa saja yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia akan memasukkannya ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. (Mereka) kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang sangat besar. (QS. al-Nisâ/4:13)

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

Siapa saja yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melanggar batas-batas ketentuan-Nya, niscaya Dia akan memasukkannya ke dalam api neraka. (Dia) kekal di dalamnya. Baginya azab yang menghinakan. (QS. al-Nisâ/4:14)

Dengan demikian, tergambarlah keabsahan dan kepastian hukum tersebut, sebagaimana tersirat dalam makna ayat-ayat tersebut.

Hukum-hukum yang Allah tetapkan bertujuan untuk mengatur dan memberikan tata tertib dalam kehidupan manusia, dengan harapan mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Dalam peraturan hukum tersebut, terdapat beberapa yang membawa sanksi sebagai konsekuensi dari pelanggaran, sementara yang lain hanya menuntut ketaatan untuk mencapai suatu kemaslahatan. Oleh karena itu, hukum-hukum Allah dapat dibedakan antara yang bersifat mengatur (*regelent recht*) dan yang bersifat memaksa (*dwingend recht*), sesuai dengan kebutuhan dan konteks kehidupan manusia. Hal ini menunjukkan ketetapan Allah dalam memberikan panduan yang mencakup berbagai aspek kehidupan.¹⁴¹

Hukum-hukum yang diatur oleh Allah dan bersifat mengatur (*regelent recht*) sebenarnya merupakan anjuran dan pedoman yang sangat penting untuk diikuti guna menciptakan keseimbangan dan harmoni dalam pergaulan hidup di dunia. Tujuan utamanya adalah mencapai kemaslahatan baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, ketika dihadapkan pada suatu perbuatan di mana tidak ada alternatif lain yang memberikan keuntungan bagi semua pihak, pilihan terakhir adalah mengikuti ketentuan yang telah diatur oleh Allah SWT. Sementara itu, hukum yang bersifat memaksa (*dwingend recht*) adalah pilihan yang harus dipatuhi dengan tegas, dan para pelanggar akan dikenai sanksi dari Allah sebagai konsekuensinya. Ini menunjukkan pentingnya mentaati aturan yang

¹⁴¹ H.M. Anshary MK, *Hukum Kewarisan Islam dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 66.

telah ditetapkan oleh Allah sebagai pedoman bagi kehidupan umat manusia.

Dalam Islam, konsepsi manusia dipahami melalui prinsip tugas dan kewajiban. Al-Qur'an menekankan bahwa tanggung jawab individu sangat dihormati, dan Islam menempatkan manusia sebagai norma pokok. Dalam konteks permasalahan hukum pembagian warisan dengan rasio 2:1, pertimbangan keadilan menjadi penting. Muncul pertanyaan mengapa bagian laki-laki dua kali lipat dari bagian perempuan. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis mencantumkan hikmah diantaranya sebagai berikut:

- a. Lelaki memiliki kewajiban untuk memberikan mahar kepada istrinya, menyediakan tempat tinggal, memberikan kebutuhan pokok seperti makanan, minuman, dan pakaian. Selain itu, ketika pasangan tersebut dikaruniai anak, lelaki juga bertanggung jawab memberikan perlindungan dan menyediakan kebutuhan dasar seperti pakaian, makanan, dan tempat tinggal bagi keluarga. Hal tersebut disebutkan dalam QS. al-Nisâ'/4:4:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۗ فَإِنْ طِبَّنْ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا

Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati.

- b. Perempuan tidak memiliki kewajiban memberikan nafkah kepada siapa pun. Sebaliknya, kewajiban memberikan nafkah kepada keluarga dan kerabat, termasuk siapa pun yang diwajibkan untuk menerima nafkah, adalah tanggung jawab kaum lelaki. Hal tersebut disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2:232:

... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ...

...Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut...

- c. Menjadi tanggung jawab seorang kepala rumah tangga untuk memberikan pendidikan agama kepada istri dan anak-anaknya, dengan tujuan agar mereka menjadi taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Pengetahuan agama memungkinkan seseorang untuk membedakan antara perilaku baik dan buruk, serta membantu menjaga diri dari perbuatan dosa. Selain pendidikan

agama, suami juga diharapkan memberikan nasehat atau teguran kepada istri ketika ia melakukan kesalahan atau meninggalkan kewajiban, menggunakan kata-kata bijak tanpa melukai perasaan istri. Hal tersebut disebutkan dalam QS. al-Tahrîm/66:6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...

Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka...

Berdasarkan penjelasan tersebut, penulis memilih untuk mengadopsi penafsiran Ibnu Asyur yang memegang prinsip pembagian warisan 2:1, dibandingkan dengan penafsiran Amina Wadud yang lebih mengedepankan pertimbangan kemanfaatan bagi ahli waris. Pilihan ini didasarkan pada konsep *Qath`î* dan *Zhannî* yang dianut oleh ulama klasik. Dalam hal ini, penulis lebih cenderung mengikuti pendekatan yang lebih tegas dan pasti dalam menafsirkan aturan warisan, mengingat adanya kejelasan dan ketegasan dalam konsep yang digunakan oleh Ibnu Asyur.

Setelah melakukan perbandingan menggunakan teori *Mashlahah*, *qath`î*, dan *zhannî*, penulis memilih untuk mengadopsi penafsiran Ibnu Asyur. Meskipun pada pandangan awal, tawaran untuk mengubah perimbangan pembagian kewarisan dari 2:1 menjadi 1:1 terlihat filosofis dan tampak lebih adil, terutama ketika konsep “adil” diartikan sebagai sama persis atau persis sama. Namun, penulis berpendapat bahwa mengubah perimbangan tersebut menjadi 1:1 bukanlah keputusan yang sederhana dan tidak langsung menjamin keadilan dalam konteks kehidupan rumah tangga. Sebelum sampai pada keputusan untuk mengubah perimbangan, banyak aspek lain yang harus dipertimbangkan dengan matang, terutama dalam konteks dalil *aqli* dan *naqli*, dengan menggunakan argumentasi yang bersifat ilmiah dan akademik. Penolakan terhadap saran untuk mengubah perimbangan hukum pembagian warisan Islam ini didasarkan pada beberapa justifikasi.

Pertama, Memahami kata adil atau keadilan sebagai sesuatu yang benar-benar sama atau setara dalam konteks pembagian warisan tidak sepenuhnya akurat. Karena sebenarnya, kata adil atau keadilan (*al-`adl*) memiliki berbagai makna. Selain berarti sama banyak, adil juga mencakup konsep seimbang, sebanding, sepadan, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, adil tidak selalu identik dengan kesetaraan dalam jumlah. Keadilan lebih menekankan pada konsep “meletakkan sesuatu pada tempatnya (proporsional)”. Penerapan keadilan berkaitan erat dengan hak dan kewajiban; hak dan kewajiban juga terkait dengan

amanah; dan amanah harus diberikan kepada orang yang berhak menerimanya,¹⁴² seperti dalam hal pembagian warisan.

Kedua, Kelompok yang menentang hukum kewarisan Islam mungkin melihat bahwa akal pikiran memiliki kapasitas untuk memecahkan segala masalah, termasuk persoalan rumit yang menyimpan rahasia dan sulit dijangkau oleh akal manusia. Ini terlihat dari kompleksitas ketidaksetaraan dalam pembagian hak waris dalam sistem kewarisan, yang mengakibatkan penalaran mereka sangat dipengaruhi oleh kondisi yang bersifat kasuistis-sosiologis. Meskipun demikian, perlu diingat bahwa sistem hukum kewarisan Islam secara langsung diatur oleh Allah melalui Al-Qur'an, dengan penetapan hukum yang jelas, tegas, lugas, dan secara umum dapat dianggap komprehensif. Fakta ini tercermin dalam penetapan ahli waris, bagian masing-masing ahli waris, waktu pembagian warisan, dan mekanisme pengaturannya. Semua ini menunjukkan bahwa Allah, yang memiliki hak prerogatif dalam konteks hukum, telah menetapkan hukum kewarisan Islam berdasarkan ayat-ayat *muhkamât*, yang jumlahnya lebih banyak daripada ayat-ayat yang mengatur distribusi zakat.

Ketiga, Ada beberapa alasan lain yang perlu dipertimbangkan bersama ketika hendak mengubah perimbangan warisan dari 2:1 menjadi 1:1. Beberapa argumen tersebut memiliki karakteristik baik dari segi tekstual maupun kontekstual. Beberapa bagian dari ayat-ayat yang memiliki kedua karakteristik tersebut antara lain sebagai berikut:

Akhir dari QS. al-Nisâ/4:11 adalah

أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ۚ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعْمًا ۗ فَرِضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
حَكِيمًا

(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

Redaksi ayat *أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ۚ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعْمًا ۗ* rahasia pembagian warisan yang demikian, yang sesungguhnya di antara mereka yang lebih dekat atau lebih besar manfaatnya, apakah itu bapak atau anak? al-Thabrasi memberikan beberapa kemungkinan penafsiran. *Pertama*, seperti yang disampaikan Mujahid, maknanya adalah bahwa “kalian (ahli waris) tidak akan pernah tahu mana yang lebih bermanfaat bagi kalian di dunia ini, sehingga kalian memberikan hak warisan itu

¹⁴² Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 2 Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1997, hal. 25.

kepada ahli waris sesuka hati. Namun, Allah telah menentukan pembagian itu sedemikian rupa berdasarkan pengetahuan-Nya tentang hikmah apa yang akan terjadi di balik penetapan pembagian tersebut.” *Kedua*, menurut al-Hasan, kemungkinan penafsirannya adalah bahwa “kalian tidak akan pernah tahu di mana letak kebahagiaan kalian dalam urusan dunia maupun agama. Sementara Allah mengetahui tentang itu, dan karena itu Dia-lah yang berhak membagikan (menentukan bagiannya) sesuai dengan yang Dia jelaskan dan sesuai pula dengan kemaslahatan” *Ketiga*, maknanya juga bisa menjadi bahwa “kalian (manusia) tidak tahu bahwa kemanfaatan itu mungkin terlahir dari pendidikan yang kalian terima dari bapak-bapak kalian yang lebih besar, atau manfaat dari bapak-bapak kalian disebabkan pengabdian mereka kepada kalian, terutama terkait dengan pemberian belanja yang kalian terima dari ayah-ayah kalian di saat-saat mereka memasuki usia tua,” seperti yang diungkapkan oleh al-Jubbai.¹⁴³

Kemudian redaksi ayat **فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ** Yaitu, kalian tidak mengetahui dengan pasti mengapa Allah menentukan pembagian warisan oleh-Nya sendiri, dan Allah yang menentukan bagian-bagian warisan tersebut sesuai dengan pengetahuan-Nya tentang hikmahnya. Sehingga ditemukanlah kemaslahatan dan manfaat yang terkandung di dalamnya, tanpa disadari oleh manusia yang juga diberi akal pikiran dan sedikit pengetahuan oleh Allah. Jika urusan pembagian warisan diserahkan sepenuhnya kepada manusia, seperti yang diinginkan oleh beberapa orang, yang mungkin belum tentu atau bahkan tidak mengerti tentang manfaatnya bagi mereka sendiri, maka mereka mungkin akan meletakkan harta warisan di luar pemahaman yang sebenarnya.¹⁴⁴

Itulah sebabnya mengapa Allah menyertai frasa **فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ** dengan frasa **إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**. Allah memiliki pengetahuan yang mendalam tentang apa yang paling bermanfaat bagi makhluk-Nya. Selain itu, Dia sangat bijaksana dalam menetapkan hukum-Hukumnya, termasuk dalam konteks hukum waris atau faraid. Ayat ini menunjukkan bahwa Allah memiliki hak prerogatif dalam menetapkan hukum, seperti yang disiratkan dalam ayat lain, seperti akhir ayat QS. al-Mâidah/5:1, **إِنَّ**

¹⁴³ Abu Ali Fadhl al-Thabarasi, *Majma` al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal 22

¹⁴⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 263.

اللَّهُ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ sesungguhnya Allah menetapkan hukum, dalam konteks ini, hukum waris menurut kehendak Allah.

Perlu direnungkan akhir ayat dari QS. al-Nisâ/4:12, yaitu:

...غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

...Setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya dengan tidak menyusahkan (ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

Bukanlah perintah atau petunjuk manusia, termasuk nabi atau rasul sekalipun. Pertanyaannya, mengapa manusia lebih memperhatikan dan menghargai perintah manusia dibandingkan dengan patuh terhadap perintah Allah mengenai aturan warisan?

Penyebutan istilah wasiat dalam kedua ayat warisan QS. al-Nisâ'/4: 11-12, ini bukan hanya sekali atau dalam satu bentuk saja, melainkan muncul sebanyak sepuluh kali dan dalam berbagai bentuk. Pertanyaannya, apakah kita dapat dengan tepat melanggar atau mengkhianati wasiat Allah [perimbangan 2:1] tersebut dengan mengubahnya menjadi 1:1? Bagaimana mungkin hal itu terjadi? Bahkan, wasiat manusia sendiri tidak boleh dilanggar, kecuali jika bertentangan dengan ketentuan hukum Allah atau ajaran Nabi-Nya yang berlaku. Apakah hikmah yang terkandung dalam pengulangan kata wasiat yang bersifat *istimrâr* (pengulangan) ini?

Dari sejumlah kutipan ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa jika pembagian harta peninggalan mayit tidak menimbulkan dampak negatif dan dapat dipercayakan kepada manusia, terutama para ahli waris, maka Allah akan memberikan keputusan itu kepada manusia (ahli waris). Namun, karena Allah Maha Mengetahui dan Bijaksana hingga masalah-masalah yang mungkin tidak terdeteksi oleh pikiran manusia, tidak mengherankan jika Allah menggunakan hak prerogatif-Nya dalam menentukan pembagian kewarisan, terlebih lagi dengan melibatkan ahli waris yang mungkin lebih memprioritaskan kepentingan pribadi tanpa memperhatikan hak-hak orang lain di sekitarnya.¹⁴⁵

Keempat, Dasar-dasar hukum keluarga dan hukum waris, sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat dan Hadis-hadis mawarits, pada dasarnya memiliki sifat perinci (*tafshîlî*) dan terbatas pada konteks tertentu (*muqayyad*). Tidak ada ketentuan yang bersifat umum atau mutlak. Sebaliknya, usulan untuk mengubah perimbangan pembagian waris dari 2:1 menjadi 1:1 memiliki sifat umum (*mujmal*) dan menggeneralisir hal-hal yang sebelumnya diuraikan secara rinci dan

¹⁴⁵ Alla al-Fasi, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa Makarimihâ*, Beirut: Dar al-Gharb, 1993, hal. 88.

terbatas. Alla al-Fashi, pengarang kitab *Al-Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa Makarimihâ*, mengelompokkan dasar-dasar hukum keluarga dan hukum waris ke dalam kategori ayat-ayat hukum yang legislasinya memiliki rincian (*al-tasyri' al-tafshilî*), yang berarti rincian tersebut telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dengan cara yang menghambat mujtahidin untuk memberikan interpretasi tambahan atau pengembangan cabang-cabang hukumnya.¹⁴⁶

Kelima, Setidaknya beberapa pakar tafsir hukum sepakat bahwa ayat utama tentang warisan memiliki peranan yang sangat vital dalam menjaga penerapan dan pelaksanaan sistem hukum warisan. Contohnya, Al-Syaukani menyatakan bahwa ayat 11-12 surah al-Nisâ'/4 dianggap sebagai pilar utama dalam rangkaian ajaran agama, tiang yang mendukung struktur hukum, dan induk dari berbagai ayat lainnya. Kedua ahli tafsir tersebut menekankan bahwa ilmu waris memiliki nilai yang sangat tinggi, hingga sebagian menyebutnya sebagai sepertiga atau bahkan setengah dari seluruh pengetahuan. Meskipun diakui keagungannya, disayangkan bahwa ilmu waris juga dikategorikan sebagai suatu cabang ilmu yang mungkin segera dilupakan atau diabaikan oleh masyarakat, mengingat keberatannya dan pentingnya isinya dalam konteks ilmu faraid yang sangat dihargai oleh para sahabat, terutama yang menganalisisnya.¹⁴⁷

Para ulama, baik yang hidup pada masa klasik maupun kontemporer, telah lama berupaya untuk menyelidiki dan bahkan bekerja keras untuk mengungkap rahasia di balik kebijakan Allah Swt. yang menggandakan bagian warisan bagi kaum laki-laki, perempuan, di antaranya:

al-Razi dalam penjelasan tafsirnya, hikmah dari aturan warisan 2:1 adalah sebagai berikut: *Pertama*, karena perbedaan kekuatan antara laki-laki dan perempuan, di mana perempuan cenderung kurang terlibat dalam peperangan dan telah diberikan nafkah oleh suami mereka. Tanggung jawab yang lebih besar bagi laki-laki terhadap istri dan anak-anak mereka membuat mereka memerlukan lebih banyak harta. *Kedua*, laki-laki dianggap lebih sempurna dari segi moral dan intelektual. Hal ini tercermin dalam aturan bahwa kesaksian perempuan dihitung setengah dari kesaksian laki-laki, sehingga wajar bagi mereka mendapatkan bagian warisan yang lebih besar. *Ketiga*, karena anggapan bahwa perempuan memiliki keinginan yang banyak dan akal yang sedikit, memberikan lebih banyak harta pada perempuan dapat meningkatkan risiko kerusakan dan kelebihan berlebihan dalam pengeluaran. Keempat, laki-laki dianggap lebih mampu secara

¹⁴⁶ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, ... hal. 263.

¹⁴⁷ Muhammad Ibnu `Ali Ibnu Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 431.

intelektual untuk menggunakan harta mereka untuk kegiatan yang bermanfaat, seperti mendirikan pesantren, membantu yang membutuhkan, dan memberikan dukungan kepada anak-anak yatim dan janda. Laki-laki dianggap lebih mampu untuk melakukan hal-hal tersebut karena mereka lebih banyak berinteraksi dengan masyarakat, sementara perempuan cenderung memiliki interaksi sosial yang lebih terbatas.¹⁴⁸

Ahmad Mustafa al-Maraghi, dalam karyanya yang berjudul *Tafsîr al-Marâghî*, menyatakan bahwa hikmah di balik Allah menjadikan bagian warisan bagi laki-laki setara dengan bagian dua anak perempuan didasarkan pada pertimbangan bahwa laki-laki tidak hanya perlu pembiayaan untuk dirinya sendiri, tetapi juga harus menanggung tanggung jawab keuangan untuk menyokong istri dan anak-anaknya. Oleh karena itu, Allah memberikan dua bagian warisan bagi suami dan satu bagian untuk istri. Sebaliknya, istri, yang mendapat pembiayaan hidup dari suaminya, tidak memiliki kewajiban biaya hidup untuk dirinya sendiri dan tidak diwajibkan menyokong anak-anaknya. Jika istri yang ditinggal mati menikah lagi dengan laki-laki lain, maka ia akan mendapatkan hak pembiayaan hidup dari suaminya yang baru. Sebaliknya, jika suami yang menikah lagi, maka ia diharuskan menyokong istri barunya dan membiayai hidupnya sendiri.¹⁴⁹

Muhammad Amin al-Syinqithi dalam karyanya memberikan komentar, Allah memang tidak menjelaskan secara eksplisit mengenai hikmah di balik perbedaan dalam perimbangan pembagian warisan antara ahli waris laki-laki dan perempuan, meskipun keduanya memiliki kedudukan yang sejajar dalam konteks kekerabatan. al-Syinqithi, bagaimanapun, menyatakan bahwa Allah memberikan isyarat terkait alasan dan hikmah di balik perimbangan tersebut pada ayat lain, yaitu QS. al-Nisâ'/4:34 yang telah disebutkan sebelumnya. Ayat ini, menurut al-Syinqithî, menempatkan kaum pria (suami/ayah) sebagai *al-qâ'im 'ala ghairih* (penegak dan pelindung bagi orang lain, dalam hal ini keluarga) di atas kaum perempuan yang dianggap sebagai *al-maqûm 'alaih*, yang berarti yang dilindungi dan berhak menerima pengayoman serta perlindungan.

Menurut Muhammad Ali al-Shabuni, seorang ahli tafsir *ahkâm* kontemporer, salah satu hikmah dari pelipatan bagian yang diberikan kepada kaum laki-laki, baik itu dua kali lipat lebih besar untuk seorang suami dibandingkan istri, atau sama dengan bagian dua anak perempuan, adalah mempertimbangkan kebutuhan seorang suami/ayah untuk membiayai kehidupan rumah tangganya. Ini melibatkan pengelolaan aset bisnis, usaha ekonomi, dan bertanggung jawab atas berbagai kewajiban yang lebih berat daripada yang dibebankan kepada istri/anak perempuan.

¹⁴⁸ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 9, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2000, hal. 511.

¹⁴⁹ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 2, ... hal. 196.

Oleh karena itu, laki-laki memerlukan pembiayaan kehidupan yang lebih besar seiring dengan tanggung jawab dan kewajiban yang lebih berat yang dimilikinya, dibandingkan dengan kewajiban perempuan.¹⁵⁰ Hal ini juga menjelaskan mengapa dalam situasi tertentu, ketika mayit hanya meninggalkan ayah, ibu, dan beberapa saudara sebagai ahli waris, bagian ibu hanya 1/6, sedangkan bagian ayah membentuk sisanya (*ashabah*). Hikmah di balik ini adalah karena suami dan ayah memiliki tanggungan nafkah yang tidak dibebankan kepada istri/ibu menurut hukum.¹⁵¹

Sebagai penutup, menurut penulis, jika perimbangan pembagian hukum kewarisan Islam yang semula 2:1 hendak diubah menjadi 1:1, atau bahkan dengan perimbangan berbeda lainnya seperti 2:1, sebagaimana penafsiran Amina Wadud atau tokoh modernis lainnya, maka menurut hemat penulis, kemungkinannya dengan beberapa alternatif sebagai berikut:

Pertama, Dalam upaya mencapai kesepakatan (*shulh*) dalam pembagian warisan, ada opsi untuk mempertimbangkan pembagian yang merata atau sebaliknya. Namun, perlu diperhatikan bahwa dalam konteks ini, pembagian 2:1 dalam Al-Qur'an tidak boleh dianggap sebagai pembagian yang tidak adil. Selain itu, syarat utama untuk mencapai kesepakatan adalah bahwa pembagian tersebut harus dilakukan secara sukarela, tanpa ada unsur paksaan, dan disetujui dengan kehendak pihak yang memiliki harta lebih banyak. Pendekatan ini menjunjung tinggi nilai sukarela dan menghindari segala bentuk tekanan. Dengan demikian, melalui proses *shulh* yang dilakukan dengan penuh kesadaran dan keikhlasan, diharapkan dapat tercapai kesepakatan yang adil dan saling menerima di antara pihak-pihak yang terlibat dalam pembagian warisan.

Kedua, metode ini hampir identik dengan yang telah dijelaskan sebelumnya, dimana pembagian warisan tetap dilakukan dengan perimbangan 2:1. Namun ini tidak mesti dilakukan jika antar saudara dan saudari saling meridhai atas pembagian warisan sesuai hukum Islam. Meskipun secara teknis cara ini mungkin terasa rumit, namun tetap merupakan pendekatan yang lebih sesuai dengan prinsip-prinsip hukum kewarisan Islam. Metode ini juga sejalan dengan pandangan beberapa ahli fikih yang menekankan bahwa pembagian waris seharusnya lebih bersifat hak daripada dianggap sebagai kewajiban. Meski demikian, pendekatan ini tetap sejalan dengan prinsip-prinsip yang menegaskan bahwa aturan pembagian warisan adalah norma hukum yang harus diikuti oleh setiap Muslim dan Muslimah.

Ketiga, Pengubahan proporsi dalam peraturan hukum kewarisan, yang pada dasarnya merupakan bagian dari sistem hukum keluarga,

¹⁵⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, ... hal. 263.

¹⁵¹ Rafiq Yunus al-Mishri, *Fiqh al-Mu`amalah Mâliyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2009, hal. 71.

seharusnya dilakukan setelah atau minimal seiring dengan perubahan pada subsistem hukum keluarga lainnya. Dalam konteks ini, terutama dalam hukum perkawinan yang berkaitan dengan pemberlakuan kewajiban yang bersifat satu arah, seperti pembayaran mahar (maskawin) dan terutama tanggung jawab keuangan untuk kehidupan keluarga yang secara hukum hanya dikenakan pada suami atau ayah, bukan pada istri atau ibu. Adanya kasus di mana pihak istri atau ibu secara ekonomi dan keuangan mendukung urusan rumah tangga merupakan situasi terpisah yang muncul semata-mata karena niat baik dan tanggung jawab moral, bukan karena kewajiban hukum Islam yang ada atau tekanan yang diberlakukan.¹⁵²

Keempat, Sebenarnya, ini bukanlah opsi yang sesuai dengan perspektif keislaman. Meski begitu, tidak ada kesalahan dari sudut pandang kebebasan seseorang untuk memilih beriman atau tidak beriman, asalkan tidak memaksa untuk mengubah prinsip pembagian waris Islam dari 2:1 menjadi 1:1. Tidak perlu, atau bahkan tidak pantas lagi, mengklaim bahwa ini adalah bagian dari hukum waris Islam, karena dalam konteks maupun teksnya, tidak ada hukum Islam yang menerapkan pembagian warisan dengan proporsi yang sama atau seimbang.¹⁵³

¹⁵² Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks al-Nushûsh”, dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 7 No. 2, Tahun 2012, hal. 57

¹⁵³ Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks al-Nushûsh” ... hal. 57

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian yang dikemukakan pada bab-bab diatas, maka penulis dapat menarik beberapa kesimpulan mengenai Pembagian Waris 2:1 antara Laki-Laki dan Perempuan menurut Ibnu Asyur dan Amina Wadud sebagai berikut:

Dimensi keadilan dalam ayat waris menunjukkan bahwa kesetaraan tidak selalu berarti keadilan yang sebenarnya. Keadilan sebenarnya adalah memberikan porsi yang sesuai kepada setiap individu, sesuai dengan kebutuhan dan tanggung jawabnya. Al-Qur'an menegaskan bahwa dalam pembagian warisan, yang menjadi pertimbangan adalah jenis kelamin (*sex*) dan bukan peran (*gender*). Fitrah seorang laki-laki adalah menanggung, melindungi, dan menjaga perempuan, sementara perempuan memperoleh hak waris yang sesuai dengan perannya dalam struktur keluarga dan tanggung jawabnya. Dengan demikian, keadilan dalam pembagian warisan memperhitungkan perbedaan-perbedaan alamiah antara laki-laki dan perempuan, serta memberikan hak-hak yang sesuai dengan kedudukan dan tanggung jawab masing-masing individu. Akhir dari ayat yang menentukan ayat waris bagi laki-laki dan perempuan dalam QS. al-Nisâ'/4:11 adalah *"Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana."*

Ibnu Asyur melakukan penafsirannya terkait pembagian waris antara laki-laki dan perempuan sesuai dengan konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang telah ia rumuskan. Dalam penafsirannya, ia mempertimbangkan isu kesetaraan (*al-musâwah*), namun menekankan bahwa tidak seharusnya dilakukan penyetaraan langsung antara laki-laki dan perempuan. Menurut Ibnu Asyur, keduanya memiliki peran yang berbeda dalam kehidupan dunia, dan oleh karena itu, Ibnu Asyur mengusulkan pembagian warisan dengan rasio 2:1 tanpa mempertimbangkan perbandingan yang lain. Pendekatannya mencerminkan pandangan bahwa setiap jenis kelamin memiliki tanggung jawab dan peran yang berbeda dalam masyarakat.

Menurut Amina Wadud, konsep pembagian warisan 2:1 merupakan salah satu model pembagian warisan. Saat diterapkan pada masa sekarang, Amina berpendapat bahwa konsep tersebut tidak lagi sejalan dengan prinsip keadilan gender, terutama bagi kaum perempuan. Amina mengacu pada kata "*naf'a*" dalam Surah Al-Nisâ' ayat 11 sebagai dasar argumennya. Selain itu, Amina cenderung mempertimbangkan manfaat yang lebih besar bagi keluarganya, bahkan jika itu melibatkan perempuan. Pendekatan interpretatif Amina terhadap ayat-ayat Al-Qur'an didasarkan pada metode Hermeneutika yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman.

Dalam mengkaji pembagian warisan dalam perspektif Islam, penulis memilih penafsiran Ibnu `Asyur dibanding Amina Wadud, dengan berlandaskan pada teori *maslahah*, *qath`î*, dan *zhannî*. Pemilihan ini bertujuan untuk mendalami prinsip-prinsip keadilan dan melihat hikmah-hikmah di balik pembagian warisan 2:1 menurut pendekatan Ibnu 'Asyur. Penulis juga menyajikan alternatif implementasi pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dengan cara 1:1 atau 2:1, memberikan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap variasi pendekatan yang mungkin diambil dalam konteks ini. Dengan demikian, penulisan ini tidak hanya membandingkan pandangan Ibnu Asyur dan Amina Wadud, tetapi juga membahas hikmah-hikmah dan alternatif pembagian warisan, memberikan sudut pandang holistik untuk memudahkan dan memahami kerangka berpikir dan prinsip-prinsip yang dapat membentuk perspektif mereka terhadap isu ini dalam ranah keadilan Islam.

B. Saran

Setelah berhasil menyelesaikan penelitian ini, penulis menyadari adanya beberapa kekurangan dalam tulisan ini. Oleh karena itu, penulis bermaksud memberikan saran kepada:

1. Peneliti berikutnya untuk mempertimbangkan pendekatan yang lebih komprehensif dalam mengumpulkan data dan menganalisis hasil, serta

- untuk memperluas cakupan topik yang mungkin tidak sempat tercakup dalam penelitian ini.
2. Para ulama dan cendekiawan Muslim untuk terus melakukan riset dan publikasi tentang konsep-konsep hukum waris dalam Islam, termasuk penafsiran-penafsiran yang beragam dari para ahli seperti Ibnu Asyur dan Amina Wadud. Hal ini akan membantu dalam pengembangan pemikiran dan pandangan yang lebih kaya dalam hal pembagian waris dalam Islam.
 3. Komunitas keagamaan untuk mengadakan lokakarya atau kelompok diskusi yang membahas implikasi praktis dari pembagian waris menurut pandangan Ibnu Asyur dan Amina Wadud. Diskusi semacam ini dapat membantu memperluas wawasan dan pemahaman tentang keragaman pandangan dalam masyarakat Islam terkait dengan hukum waris.

DAFTAR PUSTAKA

Referensi Bersumber Buku

- Abbas, Anwar. *Bung Hatta dan Ekonomi Islam*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010.
- Abdullah, Muwafiquddin Abu. *Matan al-Rah̄bīah*. Alexandria: Dar al-Mathbua`at al-Haditsah, 1985.
- Abdurrahman, Mahmud Ibnu. *Bayân al-Mukhtashar Syarh̄ Mukhtashar Ibnu al-H̄ajib*. Saudi: Dar al-Madani, 1986.
- Aen, I. Nurol. *Relevansi Konsep al-Mushawwibat dengan Dasar Teologi Mu`tazilah (Studi atas Pemikiran al-Qadhiy `Abd al-Jabbar)*. Bandung: Gunung Djati Press, 1998.
- Agustina, Nurul. "Fatimah Mernissi; Kekuatan Mimpi dari Dalam Harem." dalam *Jurnal Perempuan*, Vol. 22, Tahun 2002.
- Ahmad, Saiyad Fareed. *Lima Tantangan Abadi Terhadap Agama dan Jawaban Islam Terhadapnya*. diterjemahkan dari *God, Islam, Ethics, and the Sceptic Mind: A Study on Faith, Religios Diversity, Ethics, and The Problem of Evil*. Bandung: Mizan Pustaka, 2008.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996.

- Ali, M. Syamsi. *Dai Muda di New York City*. Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Alkalili, Asad M. *Kamus Indonesia Arab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Amal, Taufiq Adnan. *Tafsir kontekstual Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982.
- al-Andalusi, Muhammad Ali Ibnu Ahmad Hazm. *al-Muḥalla bi al-Atsâr*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Andersen M. L. *Thinking about Women*. New York: MacMillan Publising Co. Ind, 1983.
- Anshary MK, H.M. *Hukum Kewarisan Islam dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Anshori, Abdul Ghofur. *Filsafat Hukum: Sejarah, Aliran dan Pemaknaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2009.
- Anshoriy Ch., M. Nasruddin. *Dekonstruksi Kekuasaan: Konsolidasi Semangat Kebangsaan*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Ansori. *Penafsiran Ayat-Ayat Jender Menurut Muhammad Quraish Shihab*. Jakarta: Visindo Media Pustaka, 2008.
- Apeldoorn, L.J. Van. *Inleiding tot de Sardis van het Nederlandse Recht*, diterjemahkan oleh Oetarid Sadino, Pengantar Ilmu Hukum. Jakarta: Pradnya Paramita, 2000.
- Arief, Abd. Salam. *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Arifin, Busthanul. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Implementasinya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- ash-Shiddieqy, Teuku M. Hasbi. *Fiqh Mawaris*. Semarang: Pustaka Risky Putra, 2011.
- al-Ashfihani, al-Raghib. *al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Qalam, 1992.
- al-Asqalani, Ahmad Ibnu Ali. *Bulûgh al-Marâm*. Riyadh: Dar al-Falaq, 2003.
- Asyur, Muhammad al-Thahir Ibnu. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: Dar al-Tunisia, 1984.
- _____. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Yordania: Dar al-Nafais, 2001.
- _____. *Kasyf al-Mugtha' min al-Ma`ânî wa al-Fâdz al-Wâqi`ah fî al-Muwatha'*. Kairo: Dar al-Salam, 2006.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2007.
- _____. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syari'ah*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Azhar, Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu. *Tadzhîb al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya, 2001.

- al-Aziz, Alauddin Abdul. *Kasyf al-Asrâr `an Ushûl Fakhr al-Islâm*. Istanbul: Syarikah al-Shahafah, 1890.
- Azra, Azyumardi. *Berderma Untuk Semua: Wacana dan Praktik Filantropi Islam*. Jakarta: Mizan, 2003.
- al-Baghawi, Abu Muhammad Hasan. *Ma`âlim al-Tanzîl fî Tafsiîr*. Riyadh: Dar al-Thaybah, 1997.
- al-Baghdadi, Muhammad Ibnu al-Hasan. *al-Iddah fî Ushûl Fiqh*. Saudi: t.p., 1993.
- al-Bahuti, Mansur bin Yunus. *al-Raudh al-Muraba` Bi Syarh Zâd al-Mustaqna`*. Kuwait: Dar Rakaiz li al-Nasyr Wa al-Tauzi`, 2017.
- Baidan, Nashruddin. *Tafsir bi al-Ra'yi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- _____. dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- al-Baidhawi, Nashiruddin. *Anwâr al-Tanzîl*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2002.
- Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis ; Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Bamualim, Chaider S. dan Irfan Abubakar, *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Syahid, 2005.
- al-Banna, Gamal. *Tafsir al-Qur'an al-Karim baina al-Qudama' wa al-Muhadditsin*. diterjemahkan oleh Novriantoni Kahar. Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- al-Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turas, 2015.
- al-Barazangi, Nimat Hafez, et.al. *Islamic Identity and the Struggle for Justice*. Florida: University Press of Florida, 1996.
- Basarudin, Azza. *Humanizing the Sacred: Sister in Islam and Struggle for Gender Justice in Malaysia*. Washington DC: University of Washington Press, 2016.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Hukum Waris Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Bertens, Kees. *Pengantar Etika Bisnis*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Binawan, Andang L. dan A. Prasentyantoko. *Keadilan Sosial: Upaya Mencari Makna Kesejahteraan Bersama di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. diterjemahkan dari *The History of Islamic Political Thought: From The Prophet to the Present*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge, 2017.
- Boy ZTF, Pradana. *Fikih Jalan Tengah: Dialektika Hukum Islam dan Masalah-masalah Masyarakat Modern*. Jakarta: Hamdalah, 2008.

- al-Bukhari, Muhammad Ibnu Ismail. *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Thauq al-Najah, 2001.
- Burhanudin, Yusuf. *Saat Tuhan Menyapa Hatimu*. Bandung: Mizania, 2007.
- al-Buthi, Muḥammad Sa`id Ramadhan. *Dhawâbith al-Mashlahah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993.
- Byron, William J. *The Power of Principles*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Chapra, Umer. *Masa Depan Ilmu Ekonomi: Sebuah Tinjauan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Dahlan, Abdul Aziz, et. all, (ed). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Dakuri, Muhammad Dambi. *al-Qath`i min al-Adilah al-Arba`ah*. Madinah: Jamiah al-Islamiyyah, 2000.
- al-Daruquthni, Abu Hasan. *Sunan Dâr al-Quthnî*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004.
- Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudlu`i pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Donohue, John J. dan John L. Esposito. *Islam dan Pembaharuan*. diterjemahkan oleh Machnun Husein. Jakarta: CV Rajawali, 1984.
- Fadhl, Abu Zakaria. *al-Tahqîqât `ala Syarḥ al-Jalâl al-Waraqât*. Kuwait: Dar al-Dzahiriah, 2019.
- Fadhullah, Muhammad Husain. *Dunia Wanita dalam Islam*. diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Qadir al-Qaf dari judul *Dunyâ al-Mar`ah*. Jakarta: Lentera Basritama, 2000.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur`an*. Yogyakarta: Qalam, 2007.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Faris, Ibnu. *Mu`jam Maqâÿis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Ittihad, 2002.
- Farouki, Suha Taji, et al., *Modern Muslim Intellectuals and The Qur`an*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- al-Fasi, Alla. *Maqâshid al-Syarî`ah al-Islâmiyyah wa Makarimihâ*. Beirut: Dar al-Gharb, 1993.
- Fathurrahman, Muhktar Yahyah. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Bandung: PT. Al-Ma`arif, 1986.
- Faturochman. *Keadilan Perspektif Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Fauzan, Uzair. dkk, *Teori Keadilan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Friedrich, Carl Joachim. *Filsafat Hukum Perspektif Historis*. Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004.
- Gea, Antonius Atoshoki. *Relasi Dengan Sesama: Character Building II*. Jakarta: Elek Media Komputindi, 2002.
- al-Ghalbun, Muhammad Ibnu Ghalil. *al-Tuhfah fî `Ilm al-Mawârîts*. Tripoli: Universitas Tripoli, 1990.

- al-Ghaliy, Balqasim. *Syaikh al-Jâmi' al-A`zham Muḥammad al-Tâhir Ibnu `Âsyûr: Hayâtuhu wa Âtsâruhu*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996.
- al-Ghamidi, Faiz Ibnu Ahmad. *Mudah Menghitung Waris*, diterjemahkan oleh Abdul Barr dari judul *al-Fawâid Fî Tashîl Masâil al-Farâidh*. t.tp.: t.p., t.th.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mushtashfa*. Beirut: Dar al-Kutub `Ilmiyyah, 1993.
- Gie, The Liang. *Teori-teori Keadilan*. Yogyakarta: Sumber Sukses, 1982.
- Hafidhuddin, Didin. *Agar Layar Tetap Berkembang: Upaya Menyelamatkan Umat*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- _____. *Dakwah Aktual*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Hakim, Muhammad Thahir. *Ri`âyah al- Mashlahah wa al-Hikmah fî al-Tasyri`*. Madinah: al-Jâmi`ah al-Islamiyyah, 2002.
- Hamad, Muhammad bin Ibrahim. *Madkhal litafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr liibn `Âsyûr*. Riyadh: Dar Ibnu Khuzaimah, 2007.
- al-Hamd, Muhammad Ibnu Ibrahim. *al-Taqrîb Litafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Riyadh: Dar Ibnu Huzaimah, 2008.
- al-Hanbali, Muhammad Salim. *Wasilat al-Râghibin wa Bughiyât al-Mustafidîn*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998.
- Hanif, N., *Islamic Concept of Crime and Justice*. New Delhi: Sarup & Son, 1999.
- Harjono, Anwar. *Indonesia Kita: Pemikiran Berwawasan Iman-Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hasani, Ismail. *Nazhariyyat al-Maqâsid `inda al-Imâm Muḥammad al-Thâhir Ibnu `Âsyûr*. Virginia: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1995.
- Heyzer, Noeleen. *Daughters in Industry: Work, Skill, and Conscious of Women Workers in Asia*. Kuala Lumpur: Development Center, 1988.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermenutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayat, Nuim. *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- al-Husain, Muhammad al-Khadir. *Tûnis wa Jâmi`ah al-Zaitûnah*. Suriah: Dar al-Nawadir, 2010, hal. 182.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- al-Irtibity, Muhammad Sholah. *al-Turuk al-Nabawiyah*. Qatar: Wizarah al-Awqaf al-Islamiyyah, 2012.
- Ismuha. *Penggantian Tempat Dalam Hukum Waris Menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*. Darussalam: Bulan Bintang, 1978.

- al-Jashash, Ahmad bin `Ali. *Ahkâm Al-Qur`ân*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1994.
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *l`lâmul Muwâqî`in `an Rabbil `Âlamîn*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiah, 1991.
- al-Jazairi, Abu Bakar. *Aisar al-Tafâsîr li al-Jazâirî*. Madinah: Maktabah al-`Ulum wa al-Hikam, 2003.
- al-Jazari, Abdurrahman. *al-Fiqh `ala Madzhâhib al-Arba`ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiah, 2003.
- al-Jizani, Muhammad Husain. *Ma`âlim Ushûl al-Fiqh*. Saudi Arabia: Dar Ibnu al-Jauzi, 2006.
- al-Juda`i, Abdullah. *Taysîr `Ilm Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1997.
- Jundi, Samih Abdul Wahab. *Ahammiyyah al-Maqâshid fî al-Syarî`ah al-Islamiyyah wa Atsaruhâ fî Fahm al-Nash wa Istinbâth al-Hukm*. Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2008.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Shariah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Kamvara, Mehran. *The New Voice of Islam: Rethinking Politics and Modernity*. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr al-Qur`ân al-`Adzîm*. Riyadh: Dar al-Thayyibah, 1999.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. diterjemahkan oleh Rasisul Muttaqien. Bandung, Nusa Media, 2011.
- Khaddury, Majid. *Teologi Keadilan Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Khallaf, Abdul Wahab. *`Ilm Ushul al-fiqh*. Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990.
- _____. *Mashâdir al-Tasyri` al-Islamiy fî mâ lâ Nash fih*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Khatab, Sayed. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Teory of Jahiliyyah*. New York: Routledge, 2006.
- al-Khaujah, Muhammad al-Jaib Ibnu. *Syeikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn `Asyur*. Beirut: Dar Muassasah Manbu` li al-Tauzi`, 2004.
- Khin, Mushtafa. *al-Fiqh Manhâjî*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2013.
- al-Khudhari, Ahmad Kamil. *al-Mawârîts al-Islâmiyyâh*. Mesir: Matba`ah Wadi al-Mulk, 1946.
- Kiswati, Tsuruya. *Al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur`an & Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- al-Lahim, Abdul Karim. *al-Farâidh*. Arab Saudi: Wizarah Syuun Islamiyyah, 2000.
- Lubis, M. Solly. *Filsafat dan Penelitian*. Bandung: MandarMaju, 1994.

- Lubis, Suhrawardi K. *Etika Profesi Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2000.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1977.
- Ma`ani, Abdul Azhim dan Ahmad al-Ghundur. *Ahkâm min Al-Qur`ân wa al-Sunnah*. Mesir: Dar al-Ma`arif, 1967.
- Mahfudz, Muhammad. *Tarâjim al-Muallifîn al-Tûnisîn*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994.
- Mahmud, Ali Abdul Halim. *Fiqh Responsibilitas, Tanggung Jawab Muslim*. Jakarta: Gema Insani.
- _____. *Karakteristik Umat Terbaik: Telaah Manhaj, Akidah dan Harakah*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Majah, Ibnu. *Sunan Ibnu Mâjah*. Kairo: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.th.
- Manan, Abdul. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- al-Manzhur, Jamaluddin Ibnu. *Lisân al-`Arab*. Beirut: Dar al-Shadir, 1994.
- al-Maqdishi, Abdul Ghani. □ *Umdatul al-Ahkâm al-Kubra*. Riyadh: Maktabah al-Ma`arif li al-Nasyr Wa Tauzi □, 2009.
- al-Maraghi, Ahmad al-Mushthafa. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946.
- Mas`ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosopy*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Mas`udi, Masdar F. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan Dialog Fikih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Maslami, Ibrahim. *al-Mawârîts fî al-Islâm*. Kairo: Muthabiul Ahram al-Tighariyah, 1989.
- Masyhur, Kahar. *Membina Moral dan Akhlak*. Jakarta: Kalam Mulia, 1985.
- Mawardi, al-Hasan Ali Ibnu Muhammad. *al-Hâwî al-Kabîr fî Fiqh Madzhab al-Imâm al-Syâfi`î*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 2004.
- Mead, Margert. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. tp., 1935.
- Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Liberty, 1999.
- Mishri, Rafiq Yunus. *Fiqh al-Mu`âmalah Mâliyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Mohd, Ahmad Shukri, et.al. *Dimensi dan Isu Pembangunan*. Malaysia: Univesiti Teknologi Malaysia, 2003.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.
- Monib, Mohammad. *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nucholish Madjid*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Mudzhar, Atho. *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali Di Dunia Islam, Kontektual Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mufid, Mohammad. *Ushul Fiqh Ekonomi*. Jakarta: Prenada Media Group, 2016.

- Muhibbudin, Moh., dkk, *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Muhsin, Amina Wadud. *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*. England: Oneworld Publication, 2008.
- _____. *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective*. Oxford: University Press, 1998.
- _____. *Quran Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*. diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari Judul *Qur'an And Woman: Rereading The Sacred Text From Woman's Perspective*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Munawi, Abu Mundzir. *al-Bid'ah al-Syar'iah*. Mesir: Maktabah Syamilah, 2011.
- Munawir, Ahmad Warsion. *Kamus Al Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis; Studi Perbandingan Sistem Hukum Waris Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Mustaqim, Abdul. *Madzhabut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- _____. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2018.
- Mutahhari, Murtazi. *The Right Women in Islam*. Teheran: Wofis. 1999.
- Muthahhari, Murtadha. *Keadilan Tuhan: Asas Pandangan Dunia Islam*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2009.
- Na'im, Ubair bintu `Abdullah. *Qawâ'id al-Tarjîh al-Muta`aliqatu bi al-Nash `Inda Ibnu Asyur*. Riyadh: Dar al-Tadmuriyah, 2015.
- Nadawi, Ali Ahmad Gulam Muhammad. *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994.
- Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice." *Philosophy and Public Affairs*, 2005.
- Naim, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Naisaburi, Muslim Ibnu Hujaj. *Shahîh Muslim*. Kairo: Mathba`ah Isa, 1955.
- Namlah, Abdul Karim. *al-Muhaddzab fî `Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*. Riyadh: Maktabah Rusyd, 1999.
- Nasiruddin, *Kisah Keadilan Para Pemimpin Islam*. Jakarta: Penerbit Republika, 2008.

- Nasution, Harun. *Islam Rasional Gagagsan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Khairuddin. *Fazlur Rahman tentang Perempuan*. Yogyakarta: Tafazza dan Academia, 2002.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani. *Hukum dalam Pendekatan Filsafat*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Nawawi, Abu Zakaria. *Minhâj al-Thâlibîn*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Ni'am, Mohammad Alfin. *Konsep Masalah Dan Ihtiyât Pada Klausul Ta'zîr Dan Ta'wîd Dalam Transaksi*. Malang: Madza Media, 2023.
- Nugroho, Riant. *Gender dan Strategi Pengurus-Utamaannya di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1976.
- Powers, Daved S. *Peralihan Kekayaan Politik Kekuasaan, Kritik Historis Hukum Waris*. diterjemahkan oleh Nurul Huda dan Arif Maftuhin dari judul *Studies in Al-Qur'an and Hadis: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Islam*. Tasikmalaya: Lathifah Press, 2009.
- Purnadi Purbacaraka dan Soerjono Seokanto. *Perihak Kaedah Hukum*. Bandung: Alumni, 1978.
- Purwadi, Agus (Ed.). *Islam dan Problem Gender*. Yogyakarta: Aditya Media, 2000.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Maqasid Syariah: Moderasi Islam antara Islam Tekstual dan Islam Liberal*. diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswantro. Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- al-Qudamah, Ibnu. *Raudhatu al-Nazhîr*. Beirut: Muasasah al-Rayyan, 2002.
- al-Qurthubi, Muhammad Ibnu Ahmad. *al-Jâmi` li al-Ahkâm Al-Qur'ân*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- al-Quthb, Sayyid. *al-'Adalah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islâm*. diterjemahkan oleh Afif Muhammad. Bandung: Perpustakaan Salman ITB, 1984.
- _____. *Tafsîr fi Zhilâl Al-Qur'ân*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1992.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2014.
- al-Rahim, Saifisaiifi Abdul. *Maqâshid al-Qur'ân al-Karîm `inda al- Imâm Muḥammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr fi Tafsîrihi - Dirâsatan Nazhariyatan ma`a Namâdzij Tathbîqiyah*. Tilmasan: Abou Bekr Belkaid University, 2016.
- Rahman, Afzalur. *Doktrin Ekonomi Islam*. diterjemahkan Soeroyo dan Nastangin, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Rahman, Fatchur. *Ilmu Waris*. Bandung: Al-Ma'arif, 1981.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University Press, 1982.

- Rais, Muhammad Dhiaduddin. *Teori Politik Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Ranoh, Ayub. *Kepemimpinan Kharismatis: Tinjauan Teologis-Etis Atas Kepemimpinan Sukarno*. Jakarta: Gunung Mulia, 2006.
- Rapar, J.H. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Rasjidi, Lili. *Dasar-Dasar Filsafat Hukum*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1990.
- al-Rawi, Maulid Mukhlis. *ʿIlm al-Farâidh wa al-Mawârîts*. Baghdad: Dar al-Kalimah, 2021.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- al-Razi, Muhammad Ibnu Umar. *Mafâtiḥ al-Ghaib aw al-Tafsîr al-Kabîr*. Beirut: Dar al-Ihya, 2000.
- Rhiti, Hyronimus. *Filsafat Hukum Edisi Lengkap (Dari Klasik ke Postmodernisme)*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2015.
- al-Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah al-ʿAmah, 1990.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, cet. Ke- IV, 2000.
- Rusy, Ibnu. *Tujuh Perdebatan Utama Dalam Teologi Islam*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- S. Hidayatullah, *Teologi Feminis Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Sa`di, Abdurrahman Alu. *Bahjah al-Qulûb al-Abrâr wa Qurratu `Uyûn al-Akḥbâr fî Syarḥ Jawâmi` al-Akḥbâr*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2002.
- Saih, Ahmad Abdurrahim. *Ri`âyah fî al-Maslahah li al-Thufî*. Lebanon: Dar al-Mashdariah, 1993.
- Saimina, Iqbal Abdurrauf (ed). *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Salim, Abd. Muin. *Fiqh Siyasah; Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*. Jakarta: Raja Grafindo, 2002.
- al-Sam`ani, Manshur Ibnu Muhammad. *Tafsîr Al-Qur`ân*. Riyadh: Dar al-Wathan, 1997.
- Samsudin, Sahiron. *Hermeneutika al-Qur`an dan Hadits*. Yogyakarta: Elsaq, 2010.
- al-Sariri, Abu al-Thayyib. *Syarḥ Nail al-Muna fî Nazḥm al-Muwâfaqât*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2015.
- _____. *al-Mawârîts fî al-Syarîah al-Islâmiyyah Fî Dhau al-Kitâb Wa al-Sunnah*. Mesir: Dar al-Hadis, t.th.
- _____. *Hukum Waris dalam Islam*. Depok: Fathan Prima Media, 2013.
- _____. *Shafwah al-Tafâsîr*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

- al-Shalih, Abdul Qadir Muhammad. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-Ashr al-Hadîts: `Arđh wa Dirâsah Mufassshalah li Ahammi Kutub al-Tafsîr al-Mu`âshir*. Beirut: Dar al-Ma`arifah, t.th.
- Shihab Muhammad Quraish. *Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- _____. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2007.
- _____. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- _____. *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shindunata. *Kambing Hitam: Teori Rene Girard*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- al-Sijistani, Abu Daud. *Sunan Abî Daud*. Beirut: al-Maktabah al`Ashriyah, t.th.
- Sjadzali, Munawir. *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Sodiqin, Ali. *Fiqh Ushul Fiqh (Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia)*. Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012.
- Soleh, Achmad Khudori. "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir." dalam *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 7, No. 1 Tahun 2011.
- _____. *Pemikiran Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Stange, Mary Zeiss et. al. *Encyclopedia of Women in Today's World*. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Suma, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004..
- Sumardjono. Maria S. *Kebijakan Pertanahan: Antara Regulasi dan Implmentasi*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2001.
- Sumaryono, E. *Etika dan Hukum: Relevansi Teori Hukum Kodrat Thomas Aquinas*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- _____. E. *Etika Profesi Hukum, Norma-Norma Bagi Penegak Hukum*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2012.
- Suryadilaga, Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Suseno, Franz Magnis. *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: PT. Gramedia Utama, 1994.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Durur al-Mantsûr*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Sya`rawi, Muhammad Mutawalli. *al-Fatâwa Kullu mâ Yahum al-Muslim fî Hayâtihi wa Yaumihi wa Ghadihi*. Beirut: Dat al-Qalam, t,th.

- Syahrur, Muhammad. *al-Kitâb Wa al-Qirâ`ah Mu`ashirah*. Beirut: Syarikat al-Mathbu`ah Li al-Tauzi` Wa al-Nasyr, 2000.
- _____. *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahali Li al-Thibaah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzi`, 2000.
- _____. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSaQ Prres, 2007.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana, 2004.
- _____. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- al-Syathibi, Abu Ishaq. *al-Muwâfaqât*. Giza: Dar Ibnu `Affan, 1997.
- al-Syaukani, Muhammad Ibnu Ali Ibnu Muhammad. *Fatḥ al-Qadîr*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Syawwaf, Munir Muhammad Thahir. *Tahâfut Qira`ah Mu`ashirah*. Riyadh, Dar al-Syawwaf, 1995.
- al-Syinqithy, Ahmad Ibnu Abdul Wabah. *al-Washf al-Munâsib li Syar`i al-Hukm*. Madinah: Jamiah Islamiyyah, 1994.
- al-Syinqithy, Muhammad Amin. *al-Mashâlih al-Mursalâh*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2019.
- _____. *Mudzakirah fî Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2019.
- al-Syirazi, Abu Ishaq. *al-Luma` fî Ushûl Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2003.
- Syirbini, Syamsuddin. *Mughnî Muhtâj ila Ma`rifah ma`ânî Alfâdz al-Minhâj*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1994.
- al-Tafazani, Sa`ad. *al-Talwîh `ala al-Taudhîh Limatan al-Tanqîh*. Mesir: Mathba`ah `Ali Shubaihi, 1957.
- al-Taimiyyah, Ibnu. *al-Siyâsah al-Syarî`ah fî Ishâh al-Râyi wa al-Ra`iyyah*. Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1979.
- _____. *Majmû` al-Fatâwa*. Madinah: Mujamma` al-Malik Fahd li Thabaah al-Mushaf al-Syarif, 1995.
- al-Tayyar, Abdullah. *al-Fiqh al-Muyassar*. Riyadh: Madar al-Wathn Lilnasyr, 2011.
- al-Thabarasi, Abu Ali Fadhl. *Majma` al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Thabari, Abu Ja`far. *Tafsîr al-Thabarî Jâmi` al-Bayân `An Ta`wîl Ay al-Qur`ân*. Giza: Maktab Hijr Li-al-Tiba`ah, 2001.
- al-Thabrani, Sulaiman Ibnu Ahmad. *al-Mu`jam al-Kabîr*. Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyyah, 1994.
- Thalib, Sajuti. *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bina Aksara, 1982.
- al-Thiba`, Iyad Khalid. *Muhammad al-Thâhir Ibnu Asyur*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005.

- al-Thufi, Najmuddin. *al-ta'yîn fî Syarh al-Arba`în*. Beirut: Maktabah al-Rayyan, 1998.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Tim Penyusun PTIQ. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1997.
- Tim Redaksi Nuansa Aulia. *Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Nuansa Aulia, 2020.
- al-Tirmidzi, Muhammad Ibnu Isa. *Sunan al-Tirmîdzî*. Mesir: Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1975.
- Todung Mulya Lubis dan Alexander Lay. *Kontroversi Hukuman Mati: Perbedaan Pendapat Hakim Konstitusi*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009.
- al-Tuwaijiri, Muhammad Ibrahim. *Mukhtashar al-Fiqh al-Islâmî fî Dhau al-Kitâb Wa al-Sunnah*. Arab Saudi: Dar Ashda al-Mujtama`, 2012.
- Ujan, Andrea Ata. *Filsafat Hukum: Membangun Hukum, Membela Keadilan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009.
- Ulama Al-Azhar. *Tafsîr al-Wasîth*, Kairo: al-Haiah al-Amah Li al-Syu`un al-Mathabi` al-Amirah, 1993.
- Umar, Nasaruddin. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Utsaimin, Muhammad Ibnu Husain. *Talkhîs Fiqh al-Farâidh*. Riyadh: Dar al-Wathan, 2002.
- al-Wahidi, Abu al-Hasan. *Asbâb Nuzûl Al-Qur`ân*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1990.
- _____. *al-Wajîz fî al-Kitâb al-`Azîz*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Winarta, Frans H. *Suara Rakyat Hukum Tertinggi*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009.
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan penelitian gabungan*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Zahrah, Abu. *Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr, 2010.
- Zaid, Mushtafa. *al-Mashlahah fî al-Tasyr`i al-Islamiy wa Najmuddin al-Thufi*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964.
- Zaqzouq, Mahmoud Hamdi. *Islam Dihujat Islam Menjawab*. diterjemahkan oleh Irfan Mas`ud. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Zarkasyi, Badruddin. *al-Bahr al-Muhîf fî Ushûl al-Fiqh*. Hurghada: Dar al-Kutubi, 1994.

- _____. *Tansyîf al-Masâmi` bi Jami` al-Jawâmi`*. Kairo: Maktabah Qurtubah, 1998.
- Zuhaili, Mushtafa. *al-Farâidh wa al-Mawârîts wa al-Washâyâ*. Beirut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 2001.
- _____. *al-Wajîz Fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Khair Li al-Thiba`ah Wa Tauz`i, 2006.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Qur'an: Paradigma Hukum dan Peradaban*. diterjemahkan oleh M. Thahir. Yogyakarta: Dinamika, 1996.
- _____. *Fiqh al-Islâmî Wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1997.
- _____. *Tafsîr al-Munîr*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2001.
- _____. *Tafsîr al-Wasîth*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1991.
- _____. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Zulbani, Muhammad Sa`id. *al-Fawâid fî Tashîl Masâil al-Farâidh*. Madinah: Maktabah al-Malik al-Fahd.

Rujukan Jurnal

- Amin, Muhammad Fahrizal. "Amina Wadud: Pendekatan Hermeneutika untuk Gerakan Gender." dalam *Jurnal Studi Lintas Agama*. Vol. 15 No. 2 Tahun 2022.
- Arni, Jani. "Tafsir al-Tahrir wa al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahir ibn Asyur." dalam *Jurnal Ushuluddin*. Vol. 17 No. 1 Tahun 2011.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. "Teologi Feminis Islam Suatu Refleksi Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia." dalam *Jurnal Teologi Gema*. edisi 55, tahun 1999.
- Faiz, Pan Mohamad. "Teori Keadilan John Rawls." dalam *Jurnal Konstitusi*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2009.
- Fakhyadi, Defel. "Patriarkisme Hukum Kewarisan Islam: Kritik Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam." dalam *Jurnal Hukum Islam*. Vol. 21 No.1, tahun 2021.
- Fannani, Muhyar. "Sejarah Perkembangan Konsep Qath'iy-Zhanniy: Perdebatan Ulama tentang Kepastian dan Ketidakpastian dalil Syari'at." dalam *Al-jami'ah*, Vol. 39 No. 2.
- Hasan, Mufti. "Tafsir Maqasidi (Penafsiran Al-Quran Berbasis Maqasid Al-Syari'ah)." dalam *Jurnal: Maghza* Vol. 2 No. 2 Tahun 2017.
- Junaedi, Dedi, dkk. "Metodologi Tafsir Amina Wadud dalam Menafsirkan Al-Qur'an." dalam *Ta`dib: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol.8 No 2 Tahun 2019.
- Laila, Alviga Nur dan Danang Ochivardi. "CORAK TAFSIR MAQASIDI DALAM TAFSIR AL-TAHRIR WA AL-TANWIR." dalam *JIQTA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2023.

- Maharani, Julian, Ilfi Nur Diana, dan Aunur Rofiq. "Pemikiran Ibnu Asyur Tentang Maqashid Syariah Dalam Ekonomi Kontemporer." dalam *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*. Vol. 8, Tahun 2003.
- Mardhatillah, Masyithah. "Keberpihakan Al-Qur'an terhadap Perempuan (Studi atas Hermeneutika Amina Wadud)." dalam *jurnal AJIQS* Vol. 1 No. 2 Tahun 2019.
- Marzuqi, Umar Ibnu Fahyan. "Iqthishadiyyât al-Mirâts fî al-Islâm." *Jurnal al-Iqtisadiyyah al-Islâmiyyah*. Vol. 5 No. 14 Tahun 2001.
- Maudhunati, Sururi dan Muhajirin. "Gagasan Maqashid Syari'ah menurut Muhammad Thahir bin al-'Asyur serta Implementasinya dalam Ekonomi Syariah." dalam *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2022.
- Mutrofin. "Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud dan Riffat Hassan." dalam *Jurnal Teosofi: Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2013.
- Muttaqin, Labib. "Aplikasi Teori Double Movement Fazlurrahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik." dalam *Jurnal al-Manahij*. Vol. VII Tahun 2013.
- Nasution, Muhammad Hasan. "Hukum Waris Dalam Masyarakat Adat Sumondo di Kecamatan Natal Kabupaten Mandailing Natal (Studi Komparatif Hukum Adat Dan Hukum Islam)." *Tesis*. Sumatera Utara: Pascasarjana UIN Sumatera Utara Medan, 2020.
- Nursyam Muhammad. "Penjabaran Filsafat Pancasila dalam Filsafat Hukum Sebagai Landasan Pembinaan Hukum Nasional." *Disertasi*. Surabaya: Universitas Airlangga, 1992.
- Piliang, Muhammad Iqbal. "Penafsiran Modern Ayat-Ayat Waris: Perbandingan Muhammad Shahrûr dan Munawir Sjadzali." dalam *Jurnal Refleksi*. Vol. 18, No. 1, tahun 2019.
- Purkon, Arip. "Pendekatan Hermeneutika dalam Kajian Hukum Islam." dalam *AHKAM Jurnal Ilmu Syariah*. Vol. 13 No. 2 Tahun 2013.
- Rozin, Moh. "Bidadari Dalam Tafsir Al-Qur'an: Komparasi Pemikiran Ibn 'Âsyûr dan Amina Wadud." dalam *DIROSAT Journal of Islamic Studies*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2020.
- Rusli. "The Tradisional and Women's Issues In The Shafi'ite Books of Islamic Jurisprudence." dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*. vol. 38 No. 2, Yogyakarta: UIN Suka, 2004.
- Sahbana. "Wanita Indonesia dalam Keluarga Persepektif Islam." Dalam *Jurnal Ilmu Syari'ah*. Keadilan Gender dalam Syari'at Islam, Yogyakarta: UIN Press, 2001.
- Saidah, Nor. "Bidadari dalam Kontruksi Tafsir Al-Qur'an: Analisis Gender atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin dalam Penafsiran Al-Qur'an." dalam *Jurnal Palastren*. Vol. 6 No. 2, Tahun 2013..

- Setiyawan, Cahya Edi. "Pemikiran Kesetaraan Gender dan Feminisme Amina Wadud Tentang Eksistensi Wanita Dalam Kajian Hukum Keluarga." dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*. Vol. 3, No. 1 Tahun 2017.
- Sholahuddin, Hendri. "Wacana Kesetaraan Gender dalam Pemikiran Islam di Institusi Pengajian Tinggi Islam Negeri di Indonesia: Kajian di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta." *Disertasi*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Malaya, 2016.
- Suliyono. "Konsep Keadilan dalam Hukum Waris Perspektif Islam." dalam *Jurnal Syar'ie`*. Vol. 3 Tahun 2020.
- Suma, Muhammad Amin. "Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks al-Nushûsh." dalam *Jurnal Ahkam*. Vol. 7 No. 2, Tahun 2012.
- Ulya. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis." dalam *Jurnal Ulul Albab*. Vol. 7 Tahun 2011.
- Umar, Nasaruddin. "Pesrpektif Jender dalam Islam." dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. Vol. 1 No. 1, 1998.
- Wahyuni, Afidah. "Keadilan Waris dalam Al-Qur'an." dalam *Jurnal Mizan*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.
- Wathani, Syamsul. "Humanitas Yurisprudensi Ayat Waris (Membaca Konsep Al-Qur'an Mengenai Warisan 'ala Ahmad an-Na'im)." dalam *Jurnal Rausyan Fikr*. Vol. 15 No. 1, tahun 2019.

Rujukan Internet

- <https://jamaluddinmahasari.wordpress.com/2012/04/22/pengertian-keadilan-diambil-dari-pendapat-para-ahli/>, diakses 16 Februari 2024.
- <https://kbbi.web.id/keadilan>, diakses 16 Februari 2024.
- Nui, http://nui-duniamahasiswa.blogspot.com/2012/11/teori-keadilan-adam-smith_9.html, diakses 17 Februari 2024.
- Palimbani, Syamsun. "Biografi Penulis Tahrir Wa Tanwir", <https://hadyussari.wordpress.com/2010/09/14/biografi-penulis-tahrir-wa-tanwir/>, diakses 1 Januari 2024.
- Saeful Yusuf al-Faiz, Susanto, Feminisme dan Penafsiran Al-Qur'an Amina Wadud, <http://pku.unida.gontor.ac.id/feminisme-dan-penafsiran-al-quran-amina-wadud/>, diakses tanggal 29 Desember 2023.
- Syaerozi, Arwani. "Para Pioner Kajian Maqasid Syari'ah" dalam <https://fahmina.or.id/para-pionir-kajian-maqasid-syariah/>, Diakses 5 Oktober 2023.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

I. Data Pribadi

1. Nama : Mohammad Alfin Niam
2. Tempat dan Tanggal Lahir: Jakarta, 12 Agustus 1997
3. Jenis Kelamin : Laki-Laki
4. Agama : Islam
6. Warga Negara : Indonesia
7. Alamat KTP : Jl. Peninggaran Timur 3 Rt 3 Rw 9 No 6,
Kebayoran Lama Utara – Jakarta Selatan.
8. Nomor Telepon / HP : 0859106519725
9. e-mail : mohammadalfin81@gmail.com

II. Riwayat Pendidikan

1. 2003-2009: SD Muhammadiyah 28 Jakarta
2. 2009-2012: Mts Darunnajah Jakarta
3. 2012-2015: SMA Darunnajah Jakarta
4. 2016-2020: S1 Universitas Islam Madinah
5. 2021-2023: S2 Institut Ilmu Al-Qur'an
6. 2022-2024: S2 Universitas PTIQ Jakarta

III. Riwayat Pekerjaan

1. 2021-2022 : Pondok Pesantren Darunnajah Jakarta
2. 2022-Sekarang: Pondok Baitul Hilmi

IV. Karya Tulis Ilmiah

1. Konsep Maṣlaḥah dan Iḥtiyāṭ pada Klausul Ta`Zīr dan Ta`Wīd dalam Transaksi (Jurnal al-Mizan)
2. Menyelami Lautan Tafsir: Epistemologi dan Pendekatan Syi'ah dalam Memahami Al-Qur'an (Qur'anic Interpretation Journal)

V. Kegiatan Ilmiah

1. Kaderisasi Tenaga Hisab Rukyat Nasional dengan tema: “*Catch the Moon Ramadan Kareem*”. (2024)
2. Workshop Penulisan Karya Ilmiah (Tesis). (2023)
3. Training of Trainer Pasar Modal Syariah. (2021)
4. Pembelajaran Ilmu Waris Masjid Nabawi (2019)