

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Kebudayaan normatif asli yang dimiliki masyarakat Indonesia sangat memengaruhi tatanan kehidupan bangsa Indonesia, termasuk di dalamnya hukum Islam yang berlaku dan menyatu dalam kehidupan masyarakat mayoritas Muslim.<sup>1</sup> Sampai sekarang, di Indonesia telah berlaku beberapa sistem hukum. Dilihat dari segi umumnya, maka hukum tertua yang berlaku di Indonesia adalah hukum adat, menyusul kemudian hukum Islam dan hukum Barat. Ketiga sistem hukum tersebut memiliki ciri khas dan sistem tersendiri, tumbuh dan berkembang dalam masyarakat dan negara Republik Indonesia. Oleh karena itu, sistem hukum di Indonesia disebut juga sebagai hukum majemuk.<sup>2</sup>

Banyak hal yang terjadi di tengah-tengah masyarakat yang berkaitan dengan hukum Islam, di antaranya mengenai hubungan sesama manusia, seperti *muamalah*, pernikahan, keluarga, kehidupan rumah tangga, perceraian, waris pembagian harta gana-gini dan lain sebagainya. Semua itu jauh sebelumnya sudah diatur oleh Islam sebagaimana yang telah dituntunkan Rasulullah saw.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Mukti Arto, *Hukum Waris Bilateral dalam Kompilasi Hukum Islam* (Solo: Balqis Queen, 2009). h. 9

<sup>2</sup> Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-Dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia* (Surabaya: Usaha Nasional, 1994). h. 9

<sup>3</sup> Hasan dan Sumitro. *Dasar-Dasar Memahami Hukum Islam...*, h. 10

Menurut Daud Ali, hukum Islam di Indonesia secara garis besar dapat di pilah menjadi dua. Pertama, hukum yang berlaku secara formal yuridis, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya dan benda yang disebut *muamalat* (perdata). Bagian ini menjadi hukum positif berdasarkan atau ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan, seperti perkawinan, warisan dan wakaf. Kedua, hukum Islam yang bersifat normatif, bisa berupa ibadah murni atau hukum pidana yang belum memerlukan peraturan perundangan.<sup>4</sup>

Hukum Islam secara formal yuridis pertama kali berlaku sebagai hukum positif yaitu pada tahun 1974 dengan dikeluarkan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.<sup>5</sup> Tidak sekedar itu, pada tahun 1977 lahir peraturan pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik yang hanya berlaku bagi umat Islam.<sup>6</sup> Setelah eksistensi Peradilan Agama diakui dengan hadirnya UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, maka puncaknya dari keberhasilan umat Islam, yaitu dengan diberlakukannya Kompilasi Hukum Islam sebagai pijakan hukum dengan keluarnya Intruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 yang merupakan hasil lokakarya nasional.<sup>7</sup>

Kompilasi Hukum Islam adalah kitab yang merupakan hukum materiel Peradilan Agama dalam menyelesaikan masalah perkawinan, kewarisan dan perwakafan yang selanjutnya akan dipergunakan oleh peradilan agama dalam rangka melaksanakan tugas dan wewenangnya.<sup>8</sup> Dengan lahirnya Kompilasi

---

<sup>4</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013). h. 23

<sup>5</sup> Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia....*, h. 24

<sup>6</sup> Muhammad Amin Suma, *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam dan Peraturan Pelaksanaan Lainnya di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004). h. 128

<sup>7</sup> Suparman Usman, *Hukum Islam* (Jakarta: Gaya Media Pertama, 2012). h. 148

<sup>8</sup> Komis Simanjuntak, *Hukum Waris Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009). h.19

Hukum Islam, semua hakim di lingkungan Peradilan Agama diarahkan kepada persepsi penegakan hukum yang sama, yang terdiri atas tiga buku, yaitu buku (I) tentang perkawinan, buku (II) tentang kewarisan, dan buku (III) tentang perwakafan.<sup>9</sup>

Kompilasi Hukum Islam merupakan wujud kongkrit dalam rangka pemberlakuan hukum Islam bagi umat Islam di Indonesia.<sup>10</sup> Dengan kata lain, Kompilasi Hukum Islam secara khusus hanya berlaku bagi rakyat Indonesia yang beragama Islam yang terdiri dari tiga bidang, yakni bidang hukum perkawinan, bidang pewarisan dan bidang perwakafan.

Pasal-Pasal hukum perkawinan dalam buku I terdiri dari 170 Pasal, dan telah memuat materi hukum yang rinci. Selain buku I Kompilasi Hukum Islam, telah ada UU lain yang mengatur tentang perkawinan, seperti UU No. 1 Tahun 1974 dan PP No.9 Tahun 1975.<sup>11</sup> Berbeda dengan hukum kewarisan dalam buku II yang begitu singkat, jika dibandingkan dengan hukum perkawinan, maka hukum kewarisan hanya terdiri dari 23 Pasal (Pasal 171-193).<sup>12</sup> Hukum perwakafan dalam buku III juga singkat, yaitu 15 Pasal. Namun hukum perwakafan telah ada perundang-undangan lain yang juga mengaturnya, yaitu PP No. 28 Tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik.<sup>13</sup>

Pembahasan tentang waris terdapat pada Kompilasi Hukum Islam buku II bab I Pasal 171 sampai dengan bab IV Pasal 193, atau dalam kata lain terdapat 23

---

<sup>9</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2004). h.157

<sup>10</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam.....*, h. 150

<sup>11</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam.....*, h. 66

<sup>12</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam.....*, h. 77

<sup>13</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam.....*, h. 82

Pasal yang membahas tentang kewarisan.<sup>14</sup> Karena Kompilasi Hukum Islam merupakan produk manusia, maka tidak bisa dipungkiri Pasal-Pasal yang ada di dalamnya masih terdapat banyak kekurangan dan tidak menutup kemungkinan terdapat kesalahan. Salah satu yang perlu diperhatikan adalah Pasal-Pasal yang berkenaan dengan waris.<sup>15</sup>

Mengingat harta waris dan pembagiannya merupakan obyek yang sangat diamati manusia, maka Allah Swt. perlu mengatur sendiri pembagiannya di dalam kitab-Nya dengan penjelasan yang detail dan terperinci, agar tidak menjadi ajang perdebatan berdasarkan hawa nafsu dan agar di antara para ahli waris sesuai dengan tuntunan keadilan, kemaslahatan dan manfaat.<sup>16</sup> Allah Swt. mengisyaratkan hal ini dalam Q.S. *an-Nisa'* ayat 11:

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

Agama Islam mengatur pembagian warisan secara rinci dalam Al-Qur'an agar tidak terjadi perselisihan antara sesama ahli waris sepeninggal orang yang meninggal dunia dan hartanya diwarisi. Agama Islam menghendaki dan meletakkan prinsip adil dan keadilan sebagai salah satu sendi pembentukan dan pembinaan

<sup>14</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam.....*, h. 155

<sup>15</sup> Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1998). h. 155

<sup>16</sup> Abdullah Ali Bassam, *Syarah Hadis Pilihan Bukhori-Muslim*, trans. Kathur Suhardi (Jakarta: Darul Falah, 2003). h. 725

masyarakat. Peraturan hukum tersebut tidak mungkin terlaksana dengan baik dan efektif apabila tidak didukung oleh para ahli hukum yang mengerti secara mendalam dan mampu untuk menerapkan ketentuan-ketentuan hukum tersebut dengan cara yang baik. Oleh karena itu, keberadaan para ahli hukum Islam merupakan suatu kewajiban adanya. Kemudian, masyarakat diharapkan mampu untuk merealisasikan pembagian waris menurut hukum Islam.<sup>17</sup>

Kewarisan merupakan salah satu bagian dari hukum yang sangat penting dalam perkembangan hukum Islam. Oleh karena itu para fukaha dan mufasir banyak memperbincangkan masalah tersebut, mulai dari masa klasik sampai sekarang, bahkan para fukaha tersebut menjadikannya sebagai salah satu cabang ilmu tersendiri yang disebut dengan ilmu faraid atau ilmu waris.<sup>18</sup> Mengenai kewarisan, hal ini lebih jauh ditegaskan oleh Rasulullah saw. sebagaimana hadis<sup>19</sup>:

عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهَا فَإِنَّهُ نِصْفُ الْعِلْمِ وَهُوَ يُنْسَى وَهُوَ أَوْلُ شَيْءٍ يُنَزَعُ مِنْ أُمَّتِي (رواه الحاكم عن الاعرج)

Ulama pada umumnya menganggap bahwa persoalan hukum kewarisan telah selesai, karena Al-Qur'an telah memberikan penjelasan yang sangat rinci. Oleh sebab itu, menurut para ulama tidak perlu lagi ada penambahan, pengurangan, atau perubahan. Tinggal sekarang bagaimana umat Islam menjalankan ketentuan-ketentuan kewarisan tersebut sesuai apa yang ditunjukkan Allah Swt. dan Rasul-Nya. Namun dalam perkembangannya, hukum waris Islam mengalami

<sup>17</sup> Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001). h. 5-6

<sup>18</sup> Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, vol. 14 (Bandung: Alma'arif, 1978). h 252

<sup>19</sup> Muhammad Rifa'i, *Fikih* (Semarang: CV. Wicaksana, 1994). h. 5

pembaharuan, mengingat dalam masa sahabat Nabi saw. saja sudah ditemukan beberapa kasus yang menimbulkan kontroversi dalam penyelesaiannya. Adanya kontroversi itu disebabkan karena sahabat dihadapkan kepada keadaan apakah nas waris harus diterapkan secara hitam-putih atau dengan mempertimbangan aspek lain seperti asas keseimbangan, keadilan, kedekatan kekerabatan, dan lain-lain. Oleh sebab itu, muncul kemudian kasus-kasus seperti kakek bersama saudara (*al-jadd wa al ikhwah*), *garawain*, dan *musyarrakah*. Begitu juga dengan adanya praktik *radd* dan *aul* di mana kesemuanya adalah merupakan hasil sebuah interpretasi dari ayat-ayat waris dalam rangka menyelesaikan sebuah kasus kewarisan.

Berdasarkan paparan di atas, masalah kewarisan bagai sebagian Ulama masih perlu mendapatkan perhatian untuk dilakukan ijtihad hukum guna dalam pelaksanaannya lebih memenuhi rasa keadilan. Terlebih lagi sosio-kultural masyarakat Islam Indonesia mempunyai perbedaan meskipun tidak terlalu fundamental dengan masyarakat Arab. Namun demikian, hal itu sudah dianggap cukup untuk membuat penilaian terhadap sistem yang merupakan warisan ulama fikih zaman klasik dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap permasalahan kewarisan khususnya dalam implementasi nas tersebut, atau paling tidak untuk merenungkan kembali, sehingga sistem kewarisan Islam tersebut tidak hanya menjadi khazanah historis intelektual, melainkan harus menjadi khazanah yang tetap menjadi rujukan (referensi) umat Islam dalam menjalankan syariat Islam.

Disertasi ini menengahkan pembahasan pembaharuan hukum waris Islam bagian sepertiga bagi ayah yang ditetapkan pada Pasal 177 Kompilasi Hukum

Islam (KHI) yang berbunyi: “Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak; bila meninggalkan anak, ayah mendapat seperenam bagian,”<sup>20</sup> maksud Pasal 177 KHI ini kemudian diperjelas lagi melalui Surat Edaran Mahkamah Agung No. 2 Tahun 1994 yang berbunyi: "Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, tetapi meninggalkan suami dan ibu, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian".<sup>21</sup>

Secara normatif besaran bagian ayah ini merupakan norma yang relatif baru, artinya baru ada setelah ditetapkan dalam KHI. Sebelum terbit KHI, jamak dipahami oleh umat Muslim bahwa kemungkinan bagian warisan yang dapat diterima ayah adalah seperenam dan *ashâbah*. Ayah apabila mewarisi beserta suami atau isteri dan ibu, bagian waris ayah ialah sisa harta warisan karena ayah mewarisi sebagai *ashabah*. Sedangkan ketentuan yang terdapat di dalam Pasal 177 KHI menetapkan ayah sebagai *dzawil furud* seperti suami dan ibu, dan ayah memiliki bagian pasti sebesar sepertiga. Oleh karena itu, sebagai norma yang relatif baru, ketentuan ini perlu ditelaah, apakah ketentuan pada Pasal 177 KHI ini sah sebagai pembaharuan hukum Islam atau ijtihad.

Dari sudut sumber utama hukum waris Islam, adanya penetapan baru terhadap bagian warisan ayah sebenarnya merupakan suatu kewajaran, sebab Al-Qur'an memang hanya menetapkan bagian warisan ayah pada satu kondisi saja, yaitu ketika di antara ahli waris terdapat anak. Sedangkan dalam kondisi pewaris tidak mempunyai anak, tidak disebutkan berapa bagian ayah. Padahal, dalam

---

<sup>20</sup> Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam dengan Pengertian dalam Pembahasannya* (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011). h. 109

<sup>21</sup> Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan .....*, h. 109

kondisi yang sama, ibu, sebagai ahli waris yang sejajar dengan ayah, ditetapkan secara jelas bagiannya baik ketika pewaris ada anak ataupun tidak. Hal ini dapat dilihat dari Q.S. An-Nisa’/4:11.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ أُمَّتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَجِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَجِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ءِآبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Meski demikian, ketiadaan ketentuan mengenai bagian ayah dalam kondisi pewaris tidak mempunyai anak sebenarnya sudah ditemukan solusinya dalam sumber hukum Islam lainnya, yaitu ijtihad ulama (terdahulu). Sebagaimana al-Kaff menjelaskan di dalam kitab *Taqrir al-Sadidah*.

الثالث فرض صنفين :الام والاخوة لام<sup>22</sup>

Bagian sepertiga dari harta warisan menurut al-Kaff, dibagikan kepada dua orang yaitu ibu dan saudari se-ibu. Dan sebagaimana dijelaskan oleh al-Dimyathi di dalam kitab *I'annah al-Thalibin*, bahwa bagian sepertiga diberikan kepada dua orang yaitu ibu apabila tidak ada anak dan diberikan kepada beberapa saudari baik laki-laki maupun perempuan.

( وثالث فرض اثنين لأم ليس لميتها فرع ) وارث ( ولا عدد ) اثنان فأكثر ( من إخوة ) ذكرا كان أو أنثى<sup>23</sup>

al-Gazi di dalam kitab *Fath al-Qarib* menyebutkan :

<sup>22</sup> Hasan ibn Ahmad ibn Muhammad al-Kaf, *Taqrir Al-Sadidah* (Riyadh: Dar al-Mirats al-Nabawi, 2013). h.224

<sup>23</sup> Abu Bakar Utsman ibn Muhammad al-Dimyathi, *I'annah al-Thalibin*, vol. III (Surabaya: Dar al-Jauhar, n.d.). h. 229



وثالث فرض اثنين الام اذا لم تحجب وهذا اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات سواء كانوا اشقاء لاب او لام<sup>24</sup>

Nawawi al-Bantani di dalam kitab *Nihayat al-Zain* menyebutkan:

( وثالث فرض اثنين لأم ليس لميتها فرع ) وارث ( ولا عدد من إخوة ) ذكران أو أنثيان أو خنثيان او مختلفان من ذلك<sup>25</sup>

Jalal al-Din al-Mahalli di dalam kitab *Kanz al-Raghibin* menyebutkan:

وَالثُلُثُ فَرَضُ أُمِّ لَيْسَ لِمَيْتِهَا وَلَدٌ وَلَا وَلَدُ ابْنٍ وَلَا اثْنَانِ مِنَ الْإِخْوَةِ وَالْأَخَوَاتِ<sup>26</sup>

Umar al-Syathiri di dalam kitab *Syarah Yaqut al-Nafis* menyebutkan:

يفرض الثلث لاثنين الام اذا لم يكن للميت فرع وارث ولا عدد من الاخوة والاخوات والاثنين فاكثر منالاخوة والاخوات لام<sup>27</sup>

Ibrahim al-Bajuri di dalam *Syarah al-Syansyuri* menjelaskan:

والثلث فرض اثنين احدهما ذكره بقوله فرض الام بشرطين عدمين احدهما ان تكون حيث لا ولدذكرها كان او انثى واحدا كان او متعدددا....<sup>28</sup>

ali al-Shabuni di dalam kitab *al-Mawarits* menjelaskan:

الثلث فرض اثنين منالورثة فقطوهما الام بشرط الاتية, الاخوة والاخوات لام الاثنين فاكثر<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Abu Qasim al-Gazi, *Fath Al-Qarib* (n.p.: al-Haramain, n.d.). h. 78-79

<sup>25</sup> Muhammad Nawawi ibn Umar al-Bantani, *Nihayat Al-Zain* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiah, 2008). h. 323

<sup>26</sup> Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli, *Kanz Al-Ragibin* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012). h. 212

<sup>27</sup> Muhammad ibn Ahmad ibn Umar al-Syathiri, *Syarah Yaqut Al-Nafis* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011). h. 556

<sup>28</sup> Ibrahim al-Bajuri, *Syarah Al-Syansyuri* (n.p.: al-Haramain, 2006). h. 92

<sup>29</sup> Muhammad Ali al-Shabuni, *Al-Mawârîts Fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah Fî Dhaw' al-Kitâb Wa al-Sunnah* (Cairo: Dar hadis, n.d.). h. 49

Dari penjelasan beberapa kitab tersebut, dapat diketahui bahwa sepertiga hanya diberikan kepada dua orang yaitu ibu dan beberapa saudara atau saudara seibu. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa seorang ayah tidak dijelaskan bahagiannya dalam masalah yang berhak mendapatkan sepertiga.

Namun demikian, karena pengaruh kemajuan dan pluralisme sosial budaya dan politik dalam sebuah masyarakat dan negara, perubahan terhadap hukum yang berlaku menjadi sangat mungkin terjadi. Termasuk dalam penetapan bagian warisan untuk ayah. Terlebih lagi hukum Islam itu sendiri pada hakikatnya bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan umat manusia. Oleh karena itu, upaya pembaruan hukum melalui ijtihad jelas selalu diperlukan sehingga hukum yang berlaku selalu sesuai dengan tuntutan perubahan.

Situasi perkembangan zaman serta pluralisme sosial budaya dan politik itulah yang memungkinkan hukum Islam mengalami eklektisisme hukum dengan sistem hukum yang lain dan karena itu ijtihad menjadi diperlukan. Sebagai salah satu bentuk ijtihad ataupun pembaruan hukum terhadap persoalan kewarisan yang dihadapi, disusunlah Kompilasi Hukum Islam yang diberlakukan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 dan Keputusan Presiden No. 154 Tahun 1991. Dalam kompilasi ini, bagian ayah diatur dalam Pasal 177, yang berbunyi, “Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak; bila meninggalkan anak, ayah mendapat seperenam bagian.”

Dengan demikian, dibandingkan dengan pemahaman sebagian besar umat muslim sejauh ini, adanya usaha ijtihad yang mengusung permasalahan 1/3 bagian ayah ketika tidak bersama anak *muwarits* menimbulkan pertentangan antara

kalangan mayoritas ulama, lembaga Islam, dan pakar hukum. Penolakan tersebut bukan tidak berdasar kepada bentuk unsur usaha ijtihad yang dilakukan. Namun berpangkal kepada hasil 1/3 bagian ayah ketika tidak ada anak dari *muwaritsi* merupakan melanggar ketentuan hukum yang sudah menjadi kesepakatan bersama bahwa ijmak ulama menentukan ayah mendapat bagian *ashabah* yang dipetik dari permasalahan *gharawain* dan hasil ijtihad tersebut sama sekali tidak berpangkal kepada *Al-Qur'an*, *hadis* dan *ijma' ulama'*.

Sebelum melangkah lebih jauh, perlu kiranya dikemukakan di sini bagian yang mungkin diterima ayah dalam pembagian warisan baik berdasar kesepakatan ulama maupun dari KHI.

TABEL 1.1. Hak Waris Ayah Menurut Fikih Sunni

Ahli waris	Besar Bagian	Asal Masalah 6
Suami	$\frac{1}{2}$	3
Ibu	1/3 sisa	1
Ayah	'Ashabah	2

TABEL 1.2. Hak Waris Ayah Menurut Pasal 177 KHI

Ahli waris	Besar Bagian	Asal Masalah 6
Suami	1/2	3
Ibu	1/3 sisa	1
Ayah	1/3	2

Dari ketentuan Kompilasi Hukum Islam ini memang sangat berbeda dengan ketentuan yang tercantum dalam pendapat jumhur ulama, sebab Al-Qur'an menegaskan bahwa ayah ketika dalam kondisi tidak bersama anak *muwarits* mutlak mendapatkan bagian *ashabah* dan sesuai dengan kaidah dinyatakan ayah sebagai jihat laki-laki wajib mendapatkan 2:1 dari ibu. Masalah ini dijelaskan dalam Q.S An-Nisa' ayat 11.

Namun jika menetapkan ayah menerima sepertiga dalam keadaan tidak ada anak, maka yang demikian itu tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis, dan tidak pula tersebut dalam kitab fikih manapun.<sup>30</sup> Ayah kemungkinan mendapatkan 1/3, tetapi kedudukan ayah bukan sebagai salah satu dari *ashab al-furud*. Itupun dalam kasus tertentu seperti bersama ibu dan suami, dengan catatan ibu menerima 1/3 sisa harta warisan sebagaimana yang lazim berlaku dalam *madzhab jumhur ahlu as-sunnah*.

Berdasarkan uraian di atas, penulis melihat adanya kesenjangan pendapat, perdebatan pemahaman dan penolakan dikalangan para akademisi hukum baik para hakim dan ahli hukum Islam itu tersendiri, maka penulis terdorong untuk melakukan penelitian guna memperoleh pemahaman yang sesuai dengan konteks kajian tentang hukum waris bagi ayah. Hal semacam ini dirasa perlu adanya analisa lebih lanjut. Apapun kesalahan yang terjadi dalam proses pembagian waris, walaupun sekecil apapun, dapat memiliki konsekuensi yang sangat serius, salah satunya adalah seseorang mengambil hak yang sebenarnya bukan miliknya. Hal ini bertentangan *Maqashid al-Syariah* salah satunya *hifdzu al-mal*. Mungkin juga bisa

---

<sup>30</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2008). h. 329.

bertentangan dengan kaidah *maqashid as-Syariah* yang lainnya. Hal demikian juga, karena masalah ini merupakan masalah krusial. Jika dibiarkan berlarut-larut akan merusak tatanan serta eksistensi Kompilasi Hukum Islam yang selama ini sudah dipercaya oleh masyarakat Islam, khususnya bagi para Hakim Pengadilan Agama, serta akan memperlemah fungsi KHI akibat perbedaan pendapat yang begitu potensial memicu persepsi buruk antara umat Islam.

Berdasarkan pemaparan di atas, maka judul penelitian yang penulis angkat adalah **“Telaah Kritis Ketentuan Hukum Bagian Hak Waris Sepertiga bagi Ayah pada Pasal 177 Kompilasi Hukum Islam”**.

## **B. Fokus Penelitian**

Permasalahan merupakan upaya untuk menyatakan secara tersurat pernyataan-pernyataan apa saja yang ingin dicarikan jawabannya. Agar penelitian lebih mudah dan terarah, maka penulis membuat beberapa rumusan masalah penelitian sebagai berikut:

1. Mengapa muncul ketentuan hukum bagian hak waris sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI?
2. Bagaimana tinjauan hukum Islam bagi ayah yang mendapatkan sepertiga dari harta waris pada Pasal 177 KHI?
3. Bagaimana telaah kritis terhadap ketentuan hukum bagian hak waris sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI?

### **C. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Untuk mengetahui alasan yang mendasari munculnya bagian sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI .
2. Untuk mengetahui tinjauan hukum Islam bagi ayah yang mendapatkan sepertiga dari harta waris pada Pasal 177 KHI.
3. Melakukan telaah kritis terhadap ketentuan hukum bagian hak waris sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI.

### **D. Signifikansi Penelitian**

1. Secara akademis diharapkan penelitian ini mampu menambah khazanah hukum waris Islam, khususnya dalam masalah kewarisan ayah apabila tidak ada anak.
2. Secara teoritik diharapkan mampu memberikan pemahaman dan pengetahuan tentang waris Islam berkaitan dengan waris ayah apabila tidak ada anak.

### **E. Definisi Istilah**

Untuk lebih terarahnya pembahasan disertasi ini dan menghindari kekeliruan dalam memahami masalah yang diteliti maka perlu diberikan definisi operasional sebagai berikut:

1. Telaah kritis (*critical review*) merupakan metode telaah yang digunakan untuk mengembangkan konsep yang sudah ada, atau menghasilkan hipotesis atau model baru. Telaah kritis berbeda dengan telaah sistematis yang menjawab pertanyaan klinis. Telaah kritis digunakan untuk

mengevaluasi penelitian yang ada dan ide-ide yang bersaing; untuk menyediakan "landasan pengajuan"; dan untuk pengembangan konseptual dan "pengujian selanjutnya".<sup>31</sup>

Telaah kritis merupakan proses sistematis yang diterapkan untuk melakukan identifikasi kekuatan dan kelemahan terhadap objek yang menjadi fokus penelitian, yang dalam kasus penelitian ini ialah ketentuan hukum bagian sepertiga bagi ayah yang terdapat dalam Pasal 177 KHI. Telaah kritis menghadirkan fondasi untuk pengambilan keputusan untuk menerapkan hasil penelitian dalam praktik bidang hukum, baik melalui pembaharuan, reformulasi dan rekonstruksi hukum.

Telaah kritis dalam penelitian ini menggunakan bukti perbedaan hukum waris bagi ayah apabila mewarisi berserta ibu dan suami antara hukum waris Islam dan Pasal 177 KHI sebagai awal telaah. Dilanjutkan dengan menelaah munculnya ketentuan hukum waris yang berbeda pada Pasal 177 KHI, tinjauan hukum Islam terhadap Pasal 177 KHI, dan telaah kritis terhadap perbedaan hukum waris tersebut, serta dilanjutkan dengan mengembalikan ketentuan hukum waris pada Pasal 177 KHI tersebut sesuai dengan hukum waris Islam yang disepakati Ulama.

2. Hak waris ayah. Hak mempunyai beberapa makna, yakni benar, bagian, milik, kepunyaan, kewenangan.<sup>32</sup> Jadi, maksud penulis dalam pembahasan ini adalah bagian waris ayah apabila tidak ada anak dalam kewarisan.

---

<sup>31</sup> M. Grant dan A. Booth, "A typology of reviews: An analysis of 14 review types and associated methodologies." *Health Information and Libraries Journal* 26, no. 2, (2009): h. 93

<sup>32</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia...*, h. 60

3. Pasal 177 KHI yaitu: "Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian." Maksud Pasal 177 KHI ini kemudian diperjelas lagi melalui Surat Edaran Mahkamah Agung No. 2 Tahun 1994 yang berbunyi: "Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, tetapi meninggalkan suami dan ibu, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian"
4. Kompilasi Hukum Islam adalah Intruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 yang merupakan rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh ulama fikih yang biasa digunakan sebagai referensi pengadilan agama.<sup>33</sup>

#### **F. Penelitian Terdahulu**

Di antara beberapa penelitian terdahulu yang mengkaji waris dalam KHI adalah sebagai berikut. Buku yang berjudul *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (2011)<sup>34</sup> karya Habiburrahman. Buku ini membahas rekonstruksi hukum waris Islam di Indonesia yang permasalahan terfokus kepada beberapa ketentuan hukum waris Islam yang terdapat dalam Pasal-Pasal kewarisan Kompilasi Hukum Islam, yakni hak waris ahli waris pengganti Pasal 185, wasiat wajibah bagi anak angkat Pasal 209 dan ahli waris beda agama Pasal 173. Pasal-Pasal kewarisan yang dikaji oleh Habiburrahman ini melalui dasar pertimbangan hukum Pasal-Pasal tersebut; tinjauan teori-teori hukum terhadap Pasal-Pasal tersebut; dan implikasi hukum putusan-putusan sebagian hakim di Peradilan

---

<sup>33</sup> Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam...*, h. 14

<sup>34</sup> Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011).



Agama mengenai pengalihan sebagian hak waris kepada ahli waris pengganti, anak angkat dan ahli waris beda agama terhadap proses penegakan hukum Islam di Masyarakat.

Disertasi Devi Oktari yang berjudul *Rekonstruksi Hukum Konsep Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam di Pengadilan Agama Simalungun Berbasis Nilai Keadilan* (2019)<sup>35</sup> di Universitas Islam Sultan Agung. Kajian Oktari ini membahas tentang konsep ahli waris pengganti yang diatur dalam Pasal 185 KHI. Oktari menggunakan paradigma konstruktif sehingga menghasilkan berbagai pemahaman yang bersifat rekonstruksi, dengan tema-tema sifat layak dipercaya (*trustworthiness*) dan otentisitas (*authenticity*). Oktari menawarkan teori/konsep baru dalam kajian ini yang dia sebut dengan Konsep Pewaris Pengganti Langsung Yang Berkeadilan. Dalam teori ini, menempatkan ahli waris pengganti sebagai ahli waris yang memiliki kedudukan secara langsung menerima waris dari pewarisnya yang telah meninggal dunia lebih dahulu dari pewaris tanpa ada penghalang. Dalam teori ini, ahli waris pengganti memiliki kedudukan yang sama dengan ahli waris yang sederajat atas harta dari pewaris sehingga keadilan berlaku sama bagi setiap ahli waris pengganti dengan ahli waris lainnya. Adapun ketentuan perundang-undangan yang diubah adalah Pasal 185 Ayat (1) Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam dengan mengubah kalimat “dapat digantikan” menjadi “langsung digantikan” sehingga kedudukan ahli waris pengganti akan bertukar tempat secara langsung menduduki posisi ahli waris yang

---

<sup>35</sup> Devi Oktari, “Rekonstruksi Hukum Konsep Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam di Pengadilan Agama Simalungun Berbasis Nilai Keadilan” (Doctoral Thesis, Semarang, Universitas Islam Sultan Agung, 2019).

telah meninggal dunia terlebih dahulu dari pada pewaris tanpa harus menempatkan kedudukannya antara dua (2) pilihan.

Kemudian beberapa artikel jurnal yang membahas bagian hak waris ayah pada Pasal 177 KHI. Artikel Ibnu Rusydi yang berjudul *Bagian Waris Ayah dalam Perspektif Ijtihad Shahabat dan Pasal 177 Instruksi Presiden Nomor: 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam*.<sup>36</sup> Dalam arikelnya ini Rusydi mengkaji perbandingan pendapat ijtihad sahabat dengan Pasal 177 KHI tentang bagian waris ayah ketika mewarisi beserta suami dan ibu. Menurut Ijtihad sahabat, ayah mendapatkan bagian harta warisan dengan tiga cara, yakni sebagai *ashab al-furudh* mendapatkan bagian seperenam apabila pewaris memiliki anak; sebagai *ashab al-furudh* sekaligus *ashabah* yang mendapatkan seperenam plus *ashabah* apabila ayah mewarisi beserta anak perempuan, dan sebagai *ashabah* yang mendapatkan bagian sisa harta warisan setelah *ashab al-furudh* mengambil bagian hak waris mereka. Sedangkan menurut Pasal 177 KHI, bagian waris ayah mencakup dua bagian, yaitu: 1) Mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak; 2) Ayah mendapat bagian seperenam, bila pewaris meninggalkan anak. Sebagian ketentuan bagian waris ayah menurut Pasal 177 KHI sudah sesuai dengan ketentuan Al-Qur'an dan sunah, yaitu manakala ayah mendapat bagian seperenam, bila pewaris meninggalkan anak. Sedangkan sebagian lagi bertentangan dengan ketentuan Al-Qur'an dan sunah.

---

<sup>36</sup> Ibnu Rusydi, "Bagian Waris Ayah dalam Perspektif Ijtihad Shahabat dan Pasal 177 Instruksi Presiden Nomor: 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Galuh Justisia* 3, no. 2 (2015): 245–56.

Artikel jurnal lainnya ialah yang ditulis oleh Syuhada, berjudul *Bagian Bapak Sepertiga dalam KHI Pasal 177 Merupakan Konsekuensi dari Bagian Ibu Thuluth Al-Bâqi Analisis Ijtihad ‘Umar Bin Khathab* (2016). Artikel ini diterbitkan oleh jurnal *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*. Syuhada berpendapat bahwa bagian sepertiga pada Pasal 177 KHI adalah konsekuensi dari bagian *Thuluth Al-Bâqi* (sepertiga sisa) bagi ibu. Ibu mendapatkan bagian sepertiga sisa harta warisan ini hasil ijtihad hukum waris Islam pada kasus yang disebut dengan al-Gharawain atau al-Umariyyatain. Permasalahan waris al-Gharawain terjadi saat seorang pewaris meninggal tanpa memiliki seorang anak pun dan ahli waris yang berhak terhadap harta warisannya adalah suami atau istri, ibu, dan bapak. Suami jelas mendapatkan bagian setengah, isteri mendapatkan bagian seperempat, ibu mendapatkan sepertiga sisa atas kesepakatan ijtihad sahabat, dan ayah mendapatkan *ashabah* yang kalau menggunakan angka hitungan menjadi sepertiga. Jadi, menurut Syuhada, bagian ibu sepertiga sisa setelah diambil bagian suami dalam kasus di atas adalah memberikan aturan hukum dan konsekuensi terhadap bagian bapak menjadi  $\frac{1}{3}$  sekalipun disebut mendapat bagian sisa (*ta’sib*).<sup>37</sup>

Artikel jurnal terakhir yang membahas tentang bagian sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI berjudul *Relevansi Bagian Warisan Sepertiga untuk Ayah dalam Kompilasi Hukum Islam* oleh M. Zulfa Aulia.<sup>38</sup> Aulia melalui kajian dalam

---

<sup>37</sup> Syuhada, “Bagian Bapak Sepertiga dalam KHI Pasal 177 Merupakan Konsekuensi dari Bagian Ibu Thuluth Al-Bâqi: Analisis Ijtihad ‘Umar Bin Khattab,” *Tafaqquh* 4, no. 2 (2016): 103–19.

<sup>38</sup> M. Zulfa Aulia, “Relevansi Bagian Warisan Sepertiga untuk Ayah dalam Kompilasi Hukum,” *Islam Kontekstualita* 26, no. 1 (2011): 137–58.

artikelnnya ini mencoba untuk merelevansikan bagian sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI. Secara hukum, ketentuan sepertiga bagi ayah ini tidak ada dasar hukum yang mendasarinya, baik Al-Qur'an, hadis, maupun pendapat para jumbuh ulama. Penetapan bagian ayah sebesar sepertiga dalam KHI, dalam hal pewaris tidak meninggalkan anak tetapi meninggalkan suami, ibu, dan ayah, mengesankan agar bagian yang diterima ayah tidak lebih kecil dari bagian yang diterima ibu. Apabila ibu dalam situasi yang demikian mendapat sepertiga dan suami mendapat setengah sedangkan ayah menjadi ahli waris *ashâbah*, maka bagian yang diterima ayah pasti lebih kecil dari bagian yang diterima ibu. Oleh karena itu, ini dapat dilihat sebagai upaya untuk meningkatkan bagian yang diterima ayah sehingga paling tidak, mendapat bagian yang sama dengan bagian yang diterima ibu. Hanya saja, penetapan bagian sepertiga untuk ayah tersebut menjadi tidak relevan karena KHI juga menetapkan jika ibu dalam situasi yang demikian mendapat bagian sepertiga sesudah diambil suami. Hal ini berarti, tanpa ditetapkan bagian ayah sepertiga, yang berarti ayah menjadi *ashâbah*, maka bagian ayah sebagai *ashâbah* tetap sepertiga. Dengan demikian, penetapan bagian ayah sebesar sepertiga terkesan sia-sia, karena tidak berpengaruh terhadap besaran bagian yang diperoleh. Penetapan bagian sepertiga untuk ayah tersebut hanya relevan jika bagian ibu ditetapkan sepertiga dari harta warisan, bukan sepertiga sesudah diambil suami.

TABEL 1.3 Penelitian Terdahulu

No	Nama	Judul	Persamaan	Perbedaan
1	Habiburr ahman	<i>Rekontruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia (2011)</i>	Tema penelitian Metode penelitian	Masalah penelitian
2.	Devi Oktari	<i>Rekonstruksi Hukum Konsep Ahli Waris</i>	Tema penelitian	Masalah penelitian Metode penelitian

		<i>Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam di Pengadilan Agama Simalungun Berbasis Nilai Keadilan (2019)</i>		
3	Ibnu Rusydi	<i>Bagian Waris Ayah dalam Perspektif Ijtihad Shahabat dan Pasal 177 Instruksi Presiden Nomor: 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam (2015).</i>	Tema dan topik penelitian	Metode dan pendekatan penelitian. Teori dan analisis penelitian.
4	Syuhada	<i>Bagian Bapak Sepertiga dalam KHI Pasal 177 Merupakan Konsekuensi dari Bagian Ibu Thuluth Al-Bâqi Analisis Ijtihad 'Umar Bin Khathab (2016).</i>	Tema dan topik penelitian	Metode dan pendekatan penelitian. Teori dan analisis penelitian.
5.	M. Zulfa Aulia	<i>Relevansi Bagian Warisan Sepertiga untuk Ayah dalam Kompilasi Hukum Islam</i>	Tema dan topik penelitian	Metode dan pendekatan penelitian. Teori dan analisis penelitian.

Berdasarkan uraian penelitian terdahulu yang relevan di atas, penulis menyimpulkan bahwa penelitian yang dilakukan penulis memiliki kesamaan dan perbedaan dengan penelitian-penelitian yang disebutkan di atas.

Terkait kesamaan penelitian ialah mengenai objek masalah penelitian yakni, Kompilasi Hukum Islam dan ketentuan hukum waris dalam Pasal 177 KHI. Persamaannya tidak lebih dari ini. Sedangkan perbedaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu ialah dari sudut pandangan, pendekatan dan metode penelitian terhadap objek masalah penelitian.

Penelitian penulis berbeda dengan penelitian Habiburrahman dan Oktari, meski sama-sama membahas Pasal kewarisan dalam KHI namun berbeda kasus dan Pasalnya. Habiburrahman membahas Pasal KHI yang berkaitan dengan ahli waris pengganti, wasiat *wajibah* untuk anak angkat dan ahli waris beda agama, sedangkan Oktari membahas Pasal tentang ahli waris pengganti, berbeda dengan penulis yang membahas bagian waris sepertiga bagi ayah.

Penelitian penulis juga berbeda dengan kajian Rusydi, Syuhda dan Aulia yang mereka publikasikan dalam artikel jurnal, meskipun lingkup pembahasan yang mereka dan penulis sama yakni tentang bagian waris sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI, tetapi dari segi pendekatan, sudut pandang analisis, dan tujuan penelitian berbeda. Kajian Syuhada berfokus pada membenarkan Pasal 177 KHI sebagai konskewensi bagian sepertiga sisa bagi ibu dari masalah *gharawain*, meskipun nanti kajian penulis menentang dan berbeda dengan kajian Syuhada ini. Kajian Rusydi hanya membandingkan bagian waris ayah menurut Pasal 177 KHI dan ijtihad sahabat. Kajian Aulia mencoba merelevansikan ketentuan bagian waris sepertiga bagi ayah tetapi relevansi ini menurut Aulia menjadi bentuk kesia-sian.

Kajian penulis tentang bagian waris sepertiga bagi ayah ini menggunakan dua pendekatan, historis dan normatif. Pendekatan historis penulis gunakan untuk mencari tahu dan menganalisis dasar hukum dan asal usul ketentuan pada Pasal 177 KHI. Adapun pendekatan normatif penulis gunakan untuk memberikan tinjauan teori-teori hukum terhadap Pasal 177 KHI.

Keunikan dalam penelitian ini ialah peneliti berusaha untuk mengkaji lebih mendalam terkait ketentuan hukum waris pada Pasal 177 KHI, baik secara historis

munculnya ketentuan hukum tersebut, tinjauan teori hukum Islam (teori kredo, ijtihad, *mashlahah* dan *maqashid*), dan telaah kritis terhadap ketentuan hukum waris pada Pasal 177 yang dilakukan secara komprehensif dengan mengacu kepada Al-Qur'an, sunah, *Ushul al-Fiqh*, dan mazhab Hukum Waris Islam (Hazairin dan Syiah).

Beberapa alasan persamaan dan perbedaan dengan penelitian-penelitian terdahulu yang relevan, dan keunikan dalam penelitian inilah yang membuat penelitian penulis layak untuk dilakukan karena dapat melengkapi kajian-kajian terdahulu di atas.

## **G. Metode Penelitian**

### **1. Jenis dan Pendekatan Penelitian**

Hukum adalah ilmu normatif (*normative science*), yakni suatu ilmu yang meletakkan dasar-dasar norma dan standar-standar perilaku manusia dalam suatu situasi tertentu yang dapat ditegakkan melalui sanksi oleh negara.<sup>39</sup> Secara kategori, penelitian hukum terbagi menjadi dua, doktrinal dan non-doktrinal. Doktrin telah didefinisikan sebagai sintesis berbagai aturan, prinsip, norma, pedoman dan nilai interpretatif. Doktrin bisa lebih atau kurang abstrak, mengikat atau tidak mengikat. Istilah doktrinal juga terkait erat dengan doktrin preseden, aturan hukum bersifat doktrinal karena bukan hanya norma biasa atau sesuai, tetapi karena dimaksudkan

---

<sup>39</sup> David Tan, "Metode Penelitian Hukum: Mengupas dan Mengulas Metodologi dalam Menyelenggarakan Penelitian Hukum," *Nusantara: Jurnal Ilmu Pengetahuan Sosial* 8, no. 8 (2021). h. 246

sebagai aturan yang berlaku secara konsisten dan berkembang secara alami dan perlahan-lahan.<sup>40</sup>

Penelitian hukum yang bersifat doktrinal atau teoritis dapat diartikan secara sederhana sebagai penelitian yang menanyakan apa itu hukum dalam suatu wilayah tertentu. Penelitian berusaha untuk mengumpulkan dan kemudian menganalisis badan hukum kasus, bersama dengan undang-undang yang relevan (disebut sumber primer). Hal ini sering dilakukan dari perspektif sejarah dan mungkin juga mencakup sumber-sumber sekunder seperti artikel jurnal atau komentar tertulis lainnya tentang kasus hukum dan perundang-undangan. Sedangkan Penelitian hukum non-doktrinal ialah penelitian yang beranjak dari masalah, kebijakan dan reformasi hukum yang mempertimbangkan faktor-faktor sosial yang terlibat dan/atau dampak sosial dari hukum dan praktik hukum.<sup>41</sup> Lebih lanjut, kajian sosiolegal mengembalikan sentralitas pendekatan ilmiah sosial, menggunakan metode penelitian kualitatif dan kuantitatif, untuk menyelidiki dampak hukum dalam tindakan, dan peran kunci yang dimainkan oleh faktor ideologis, termasuk kebijakan publik.<sup>42</sup>

Penelitian hukum bersifat normatif ketika ia bertujuan untuk menjabarkan norma-norma yang berlaku dalam sistem hukum tertentu. Peneliti menyatakan apa yang harus dilakukan menurut sudut pandang hukum dalam sistem hukum tertentu.

---

<sup>40</sup> Terry Hutchinson and Nigel Duncan, "Defining and Describing What We Do: Doctrinal Legal Research," *Deakin Law Review* 17 (2012). h. 85

<sup>41</sup> Ian Dobinson and Francis Johns, "Qualitative Legal Research," in *Research Methods for Law*, ed. Mike McConville and Wing Hong Chui (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007). h. 18-20

<sup>42</sup> Michael Salter and Julie Mason, *Writing Law Dissertations: An Introduction and Guide to the Conduct of Legal Research* (Harlow: Pearson Education, 2007). h. 119.



Peneliti tidak mereproduksi keyakinan ahli-ahli hukum tentang apa yang harus dilakukan, tetapi memberikan interpretasi terbaiknya tentang norma-norma sistem, betapapun mereka diperdebatkan.<sup>43</sup>

Merujuk kepada dua kategori penelitian di atas, bisa dikatakan penelitian hukum yang dilakukan peneliti merupakan penelitian hukum yang bersifat doktrinal. Penelitian hukum ini secara umum mengkaji *Kompilasi Hukum Islam* sebagai hukum materiel pada peradilan agama dan secara khusus mengkaji ketentuan hukum waris pada Pasal 177 KHI. Penelitian ini sama sekali tidak menyinggung dampak sosial dari ketentuan hukum yang dikaji.

Adapun pendekatan dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan yuridis normatif dan historis. Karena penelitian hukum ini bersifat doktrinal maka jelas pendekatan utama dalam penelitian ini ialah pendekatan yuridis normatif. Pendekatan yuridis normatif merupakan suatu penelitian yang menganalisis hukum baik yang tertulis di dalam buku (*law as it is written in the book*), maupun hukum yang diputuskan oleh hakim melalui proses pengadilan (*law is decided by the judge through judicial process*).<sup>44</sup> Penelitian hukum normatif berdasarkan data sekunder dan menekankan pada langkah-langkah spekulatif teoritis dan analisis normatif kualitatif. Pendekatan yuridis normative menurut Marzuki, pendekatan penelitian terhadap perundang-undangan yang berlaku atau pendekatan Undang-Undang (*statue approach*) yang dilakukan dengan menelaah semua undang-undang dan

---

<sup>43</sup> Tan, "Metode Penelitian Hukum: Mengupas dan Mengulas Metodologi dalam Menyelenggarakan Penelitian Hukum."..., h. 2467

<sup>44</sup> Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Grafiti Press, 2006). h. 118.

regulasi yang bersangkutan-paut dengan isi hukum yang sedang ditangani.<sup>45</sup> Melalui pendekatan ini peneliti bermaksud meninjau ketentuan hukum pada Pasal 177 KHI dengan teori-teori hukum yang peneliti gunakan. Teori-teori hukum di sini meliputi teori kredo sebagai *grand theory*, ijtihad dan pembaharuan hukum Islam sebagai *middle range theory* dan masalah dan *maqashid al-syar'iyah* sebagai *applied theory*. Pendekatan yuridis normatif juga peneliti gunakan untuk melakukan telaah kritis terhadap ketentuan hukum pada Pasal 177 KHI, dari sepertiga bagian bagi ayah menjadi *ashabah*.

Penelitian sejarah hukum merupakan suatu metode dalam melakukan penelitian terhadap suatu hukum. Sebagai metode, sejarah hukum berusaha untuk mengadakan identifikasi terhadap tahap-tahap perkembangan hukum yang dapat dipersempit ruang lingkungannya menjadi sejarah peraturan perundang-undangan. Selain itu, menurut Ali, perlu diungkapkan bahwa penelitian sejarah hukum dilakukan dengan menelaah latar belakang, perkembangan pengetahuan mengenai isu yang dihadapi oleh perancang suatu peraturan perundang undangan. Telaah tersebut, diperlukan oleh peneliti untuk mengungkapkan filosofi hukum dan pola pikir yang melahirkan sesuatu peraturan perundang-undangan.<sup>46</sup>

Menurut Arfa dan Marpaung, peneliti yang menggunakan pendekatan sejarah di dalam tinjauannya terhadap hukum, mempunyai kewajiban utama untuk menelaah hubungan antara hukum dan gejala-gejala sosial lainnya dari sudut sejarah. Sejarah hukum dapat memberikan pandangan yang luas bagi peneliti, oleh

---

<sup>45</sup> Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana, 2011). h. 93

<sup>46</sup> Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009). h. 44

karena hukum senantiasa dipengaruhi dan memengaruhi aspek-aspek kehidupan lainnya.<sup>47</sup>

Penelitian sejarah hukum sekaligus sebagai penelitian kepustakaan karenanya langkah-langkah penelitian normatif kepustakaan juga dilakukan. Di mana data-data yang hendak dicari berupa data skunder, yaitu berupa bahan pustaka. Namun demikian, langkah-langkah dalam penelitian hukum dengan menggunakan pendekatan sejarah juga menempuh langkah-langkah penelitian sejarah sebagaimana umumnya.<sup>48</sup>

Peneliti menggunakan pendekatan historis atau sejarah hukum untuk memahami bagaimana formulasi ketentuan mengenai bagian waris sepertiga bagi ayah diatur dalam Pasal 177 KHI, serta untuk memahami motivasi dan dasar hukum di balik ketentuan tersebut.

## **2. Teknik Pengumpulan Data**

Dalam pengumpulan data penelitian yang dikaji, penulis menggunakan teknik studi dokumen (*documentary studies*). Teknik ini yaitu suatu alat pengumpulan data penelitian dengan melakukan analisa terhadap bahan kepustakaan. Teknik dokumentasi merupakan teknik pengumpulan data yang utama, disebabkan pembuktian untuk asumsi dasar (hipotesis) penelitian berdasarkan pada aturan-aturan yang terdapat di dalam hukum positif, doktrin-doktrin atau materi hukum, temuan-temuan penelitian akademik dan putusan-putusan pengadilan, yang semuanya itu berbentuk dokumen tertulis. Dengan

---

<sup>47</sup> Faisar Ananda Arfa dan Watni Marpaung, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2016). h. 65

<sup>48</sup> Sukiati, "Penelitian Hukum Islam dengan Pendekatan Sejarah," *As-Sa'is: Jurnal Hukum Tata Negara Islam (Siyasah)* 2, no. 2 (2014). h. 127

demikian, teknik dokumentasi pada dasarnya merupakan kegiatan mengkaji berbagai informasi tertulis mengenai hukum, baik yang telah dipublikasikan atau tidak dipublikasikan secara umum tetapi boleh diketahui oleh pihak tertentu seperti pengajar hukum, peneliti hukum, praktisi hukum dalam rangka kajian hukum, pengembangan dan pembangunan hukum, serta praktik hukum.<sup>49</sup>

### 3. Sumber Data

Teknik pengumpulan data dokumentasi peneliti bertujuan untuk menemukan bahan-bahan hukum baik yang bersifat primer, sekunder maupun tersier. Mengenai ketiga bahan hukum ini, Diantha menjelaskan bahwa bahan hukum primer adalah bahan hukum yang mempunyai kekuatan mengikat secara umum (perundang-undangan) atau mempunyai kekuatan mengikat bagi pihak-pihak berkepentingan (kontrak, konvensi, dokumen hukum, dan putusan hakim). Bahan hukum sekunder adalah bahan hukum yang memberi penjelasan terhadap bahan hukum primer (buku ilmu hukum, jurnal hukum, laporan hukum, dan media cetak, atau elektronik). Bahan hukum tersier adalah bahan hukum yang memberi penjelasan terhadap bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder (rancangan undang-undang, kamus hukum, dan ensiklopedia). Bahan hukum inilah, yang dijadikan patokan atau norma dalam menilai fakta-fakta hukum yang akan dipecahkan sebagai masalah hukum.<sup>50</sup>

Berdasarkan pembagian bahan penelitian hukum di atas, maka peneliti membagi sumber data penelitian menjadi dua, sumber data primer dan sekunder.

#### a. Data primer

---

<sup>49</sup> Bachtiar, *Mendesain Penelitian Hukum* (Yogyakarta: Deepublish, 2021). h. 101

<sup>50</sup> I Made Pasek Diantha, *Metodologi Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum* (Jakarta: Kencana, 2016). h. 142

- 1) Kompilasi Hukum Islam (KHI).
- 2) Pasal 177 KHI tentang ketentuan bagian hak waris sepertiga bagi ayah.
- 3) Surat Edaran Mahkamah Agung No. 2 Tahun 1994 yang ditujukan untuk memperjelas maksud Pasal 177 KHI.
- 4) Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, tanggal 10 Juni 1991, tentang pelaksanaan dan sosialisasi KHI.
- 5) Putusan Pengadilan Agama Palembang Nomor:0518/Pdt.G/2010/PA.Plg.

Meskipun peneliti mencantumkan putusan pengadilan sebagai data primer, tetapi hal ini tidak berarti menjadikan penelitian menggunakan pendekatan kasus. Data dari Putusan Pengadilan ini sebatas membantu peneliti menganalisis dengan mengambil satu contoh kasus yang terjadi. Putusan pengadilan ini bukan yang menjadi kasus masalah penelitian.

b. Data Sekunder

Data sekunder penelitian ini ialah kitab-kitab, buku, dan artikel jurnal mengenai fikih (hukum Islam), fikih *mawarits*, metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh*), dan Kompilasi Hukum Islam. Banyaknya literatur yang peneliti gunakan sebagai data sekunder menyebabkan tidak dapat peneliti sebutkan satu per satu.

#### **4. Teknik Pengolahan dan Analisis Data**

Menurut Adi, pengolahan data pustaka/dokumen literatur berbeda dengan data lapangan (wawancara/pengamatan). Data dari literatur dapat dikatakan data yang sudah jadi, sehingga peneliti tinggal memakai data tersebut untuk

menganalisis masalah penelitian. Karena data dari literatur sudah merupakan data yang jadi, maka secara sederhana sebetulnya data tersebut tidak perlu diolah lagi. Artinya data tersebut sudah bisa dipakai untuk menganalisis persoalan yang dibahas untuk menemukan jawaban dan masalah penelitian.<sup>51</sup>

Untuk menganalisis bahan hukum dalam penelitian hukum normatif dengan menggunakan metode deskriptif-kritikal-analisis. Dalam analisis deskriptif, setidaknya ada beberapa teknik yang bisa digunakan: deskriptif, evaluatif, interpretatif, sistematis, konstruktif, argumentatif.<sup>52</sup> Keseluruhan data yang terkumpul baik dari data primer maupun data sekunder, diolah dan dianalisis dengan cara menyusun data secara sistematis, digolongkan dalam pola dan tema, dikategorisasikan dan diklasifikasikan, dihubungkan antara satu data dengan data lainnya, dilakukan interpretasi untuk memahami makna data, dan dilakukan penafsiran dari perspektif peneliti setelah memahami keseluruhan kualitas data. Setelah dilakukan analisis secara kualitatif kemudian data akan disajikan secara deskriptif dan sistematis.<sup>53</sup>

Analisis penelitian ini tidak hanya mengandalkan metode analisis deskriptif, tetapi juga mengedepankan kritikal analitik sebagai metode analisis penelitian. Metode ini digunakan dengan cara menginterpretasi secara kritik terhadap bahan-bahan hukum terutama bahan hukum perundang-undangan. Kritik analitik ini

---

<sup>51</sup> Rianto Adi, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum* (Jakarta: Buku Obor, 2021). h. 133

<sup>52</sup> I. Gusti Ketut Ariawan, "Metode Penelitian Hukum Normatif," *Kertha Widya* 1, no. 1 (2013). h. 29

<sup>53</sup> Diantha, *Metodologi Penelitian Hukum Normatif...*, h. 200

menggunakan teori teori baik teori hukum makro-mikro dan teori hukum yang relevan.<sup>54</sup>

Atas dasar pembahasan dan analisis ini diperoleh suatu kesimpulan terhadap penelitian yang dilakukan. Kesimpulan ini merupakan jawaban atas permasalahan yang diteliti.

## H. Kerangka Teori

Berpijak pada kewajiban hakim untuk memeriksa dan mengadili perkara yang diajukan kepadanya, khususnya bagi hakim pada peradilan agama yang mengadili sengketa di antara orang-orang yang beragama Islam, maka dalam penegakan hukum dan keadilan berdasarkan hukum Islam, hakim hendaknya menggunakan hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis, serta sumber hukum Islam lainnya yang tidak bertentangan dengan hukum syarak.

Oleh karena itu, untuk menjelaskan upaya telaah kritis terhadap ketentuan hukum yang terdapat pada Pasal 177 KHI tentang bagian hak waris ayah sepertiga, maka penulis membangun kerangka teori yang mencakup *grand theory*, *middle range theory* dan *applied theory*:

- *grand theory*, teori kredo dan otoritas hukum.
- *middle range theory*, pembaharuan hukum Islam dan ijtihad.
- *applied theory*, *mashlahah* dan *maqashid al-syar'iyah*.

---

<sup>54</sup> Jonaedi Efendi dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris* (Depok: Prenadamedia Group, 2018). h. 265

## 1. Teori Kredo dan Otoritas Hukum

Teori Kredo yang dikemukakan oleh Praja dalam bukunya *Filsafat Hukum Islam*, memiliki pengertian mewajibkan setiap orang yang telah berikrar atau mengikrarkan dua kalimat syahadat untuk melaksanakan hukum Islam sebagai konsekuensi logis dari pengucapan syahadatnya.<sup>55</sup> Teori Kredo ini merupakan kelanjutan dari prinsip Tauhid dalam filsafat hukum Islam. Orang yang telah mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah Swt. dan bahwasanya Muhammad saw. itu adalah utusan Allah, maka ia harus taat dan patuh terhadap apa yang telah diperintahkan Allah Swt. dan yang dicontohkan Rasul-Nya yang terdapat dalam Al-Qur'an dan sunahnya.<sup>56</sup>

Mencermati isi dari teori kredo, memberikan kesan bahwa istilah kredo telah hidup dalam masyarakat dalam pemahaman yang tentu ada “kesamaan” dengan pengikraran *syahâdataîn*, sehingga penggunaan istilah kredo lebih mudah dipahami makna dan kandungannya oleh masyarakat serta akibat hukum yang ditimbulkan jika dilanggar.<sup>57</sup> Dengan demikian, teori ini seharusnya tertanam dalam hati sanubari setiap muslim yang telah mengucapkan melalui lisannya dan mengikrarkan dua kalimat syahadat.

Teori Kredo Praja ini identik dengan teori otoritas hukum yang dijelaskan oleh Gibb yang mana menurutnya, setiap sistem hukum mengandaikan bahwa orang-orang yang menerapkannya bersedia untuk mengakui otoritasnya dan mengakuinya mengikat mereka, meskipun mereka dari waktu ke waktu mengambil

---

<sup>55</sup> Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM Unisba, 1995). h. 133

<sup>56</sup> Praja. *Filsafat Hukum Islam...*, h. 133

<sup>57</sup> Andi Herawati, “Dinamika Perkembangan Hukum Islam,” *Ash-Shahabah* 4, no. 1 (2018). h. 4.



risiko melanggar perintah spesifiknya. Penerimaan hukum Islam, kemudian, tergantung pada penerimaan agama Islam, tetapi juga mengikuti secara tak terelakkan dari fakta menjadi muslim. Agama Islam diterima oleh sejumlah besar masyarakat, yang masing-masing memiliki tradisi sosial dan hukum yang panjang. Dalam menganut Islam sebagai agamanya, para anggota masyarakat tersebut pada prinsipnya juga menerima otoritas hukum Islam.<sup>58</sup>

Masyarakat muslim telah melaksanakan hukum Islam karena hal tersebut merupakan bagian dari pelaksanaan ajaran Islam itu sendiri, karena mereka taat dan melakukan hukum ketaatan itu karena pencipta hukum adalah Tuhan yang menciptakan manusia. Ini menggambarkan bahwa Tuhan lebih tinggi dari manusia. Oleh karena itu, umat Islam menerima kekuatan Islam. Ihtijanto menganggap pemikiran Gibb ini sebagai sebuah teori, yang dinamakan dengan “teori penerimaan otoritas hukum”.

Teori otoritas, yang biasa juga disebut dengan teori kredo dan syahadat sebenarnya bukan Gibb sendiri yang mengistilahkannya sedemikian. Nama ini muncul dari penggunaan para cendekiawan muslim Indonesia untuk kebutuhan ilmiah dan analisis pemberlakuan hukum Islam di Indonesia.<sup>59</sup>

Teori otoritas hukum yang dikemukakan oleh Gibb, menurut Praja identik dengan apa yang telah dikemukakan oleh Imam Madzhab seperti al-Syafi'i dan Imam Hanafi ketika mereka menjelaskan teori mereka tentang politik hukum internasional Islam (*fiqh siyasah dawliyah*) dan hukum pidana Islam (*fiqh jinayah*).

---

<sup>58</sup>Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1947). h. 88

<sup>59</sup> Muhammad Mas'ud, Rosbandi, dan Sugih Suryagalih, “Eksistensi Teori Kredo dalam Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia,” *Islamika* 14, no. 1 (2020). h. 57

Mereka mengenal teori teritorialitas dan non-teritorialitas. Teori teritorialitas dari Imam Hanafi menyatakan bahwa seorang muslim terikat untuk melaksanakan hukum Islam sepanjang ia berada dalam wilayah hukum Islam yang diberlakukan. Sementara teori Imam al-Syafi'i menyatakan bahwa seorang muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam di manapun ia berada, baik di wilayah hukum di mana hukum Islam diberlakukan maupun di wilayah di mana hukum Islam tidak diberlakukan.<sup>60</sup>

Lebih lanjut Imam Abu Hanifah menyatakan bahwa hukum pidana Islam hanya berlaku secara penuh untuk wilayah negeri-negeri muslim. Di luar negeri muslim, aturan tadi tidak berlaku lagi, kecuali kejahatan-kejahatan yang berkaitan dengan hak perseorangan (*haqq al-adamiy*). Pendapat Imam Abu Hanifah ini serupa dengan teori teritorialitas Imam Abu Yusuf berpendapat bahwa sekalipun di luar wilayah negara muslim, aturan itu tidak berlaku. Akan tetapi, setiap yang dilarang tetap haram dilakukan, sekalipun tidak dapat dijatuhi hukuman. Teori ini mirip dengan teori nasionalitas hukum. Sedangkan Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad berpendapat bahwa aturan-aturan pidana itu tidak terikat oleh wilayah, melainkan terikat oleh subjek hukum. Jadi, setiap muslim tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang dan/atau meninggalkan hal-hal yang diwajibkan. Teori ini mirip dengan teori non-teritorialitas atau teori internasionalitas hukum.<sup>61</sup> Umat Islam di Indonesia sebagaimana yang kita ketahui secara hukum Islam adalah

---

<sup>60</sup> Praja, *Filsafat Hukum Islam. Filsafat Hukum Islam...*, h. 134

<sup>61</sup> Suyanto, *Pengantar Hukum Pidana* (Yogyakarta: Deepublish, 2018). h. 181

penganut madzhab Fiqh Imam Syafi'i, karenanya berlakunya teori kredo bagi umat Islam di Indonesia tidak dapat dipungkiri pelaksanaannya.

Menurut Gibb dalam bukunya *Mohammedanism: An Historical Survey*, hukum Islam memiliki peran yang sangat efektif dalam menkonstruks sistem tatanan sosial di masyarakat Islam.<sup>62</sup> Hal ini tak lepas dari otoritas moral hukum yang membentuk struktur sosial yang rapi dan aman melalui fluktuasi politik. Dengan demikian hukum Islam tentunya dapat dikatakan sebagai alat rekayasa sosial dan kehidupan sosial untuk mencapai tatanan dan kualitas hidup yang baik. Selanjutnya hukum Islam berkaitan dengan bidang hukum keluarga, dimana segala aspek hukum dan prinsip untuk mencapai keluarga yang harmonis dan baik sudah ada dalam hukum Islam.<sup>63</sup>

Hubungannya dengan hukum Islam di Indonesia ialah upaya kodifikasi hukum Islam merupakan suatu keharusan baik dalam konteks kajian akademis maupun hukum ketatanegaraan yang senantiasa mengikuti eklektisisme dan proses demokratisasi yang berbasis mayoritas penduduk Indonesia serta menjadi tantangan bagi hukum Islam untuk menunjukkan tujuan utamanya, yaitu memenuhi segala hal yang berkaitan dengan kemaslahatan manusia, khususnya umat beragama. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Gibb melalui teori otoritas hukumnya bahwa jika seseorang telah menerima Islam sebagai agamanya maka ia harus menerima otoritas hukum Islam sebagai norma hidupnya.<sup>64</sup> Nilai hukum dalam hukum

---

<sup>62</sup> Hamilton A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (New York: Oxford University Press, 1962). h. 10

<sup>63</sup> Suci Ramadhan, JM Muslimin, and Asep Saepudin Jahar, "Analysis of Receptie a Contrario Theory and Its Effect on Islamic Family Law Legislation in Indonesia," in *The 2nd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies (ICIIS)*, 2020. h. 2

<sup>64</sup> Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*..., h. 88

keluarga Islam tidak dapat dipisahkan dari norma dan prinsip syariah. Selain hukum Islam (hukum adat dan hukum barat) dapat diserap, berdialog selama hukum tersebut tidak melanggar prinsip dan norma hukum Islam serta dapat membawa kemanfaatan dan ketertiban bagi masyarakat.<sup>65</sup>

Keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia menurut Ichtijanto, ialah:<sup>66</sup>

- Hukum Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum Nasional di Indonesia;
- Hukum Islam eksis dalam kemandiriannya yang telah diakui dan kekuatan wibawanya diakui oleh hukum Nasional serta mendapatkan status sebagai bagian dari hukum nasional di Indonesia;
- Hukum Islam eksis dalam sistem hukum Nasional, maksudnya norma hukum Islam memiliki fungsi untuk menyaring materi hukum nasional di Indonesia;
- Hukum Islam eksis dalam sistem hukum nasional di Indonesia sebagai bahan dan unsur utama.

Menurut Ichtijanto, meski bahwa orang Islam jika menerima Islam sebagai agamanya, ia akan menerima otoritas hukum Islam kepada dirinya. Namun secara sosiologis, orang yang memeluk Islam akan menerima otoritas hukum Islam dan

---

<sup>65</sup> Ramadhan, Muslimin, and Jahar, "Analysis of Receptie a Contrario Theory and Its Effect on Islamic Family Law Legislation in Indonesia."..., h. 3

<sup>66</sup> Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional* (Jakarta: Ind-Hill Co, 1990). h. 86-87

taat dalam menjalankan syariat Islam. Di sisi lain ketaatan ini akan berbeda satu dengan lainnya, dan sangat bergantung pada tingkat ketakwaan masing-masing.<sup>67</sup>

Perlu diingat bahwa meskipun otoritas hukum Islam yang nampak bersifat ortodoksi diyakini tumbuh subur selama beberapa dekade terakhir, tidak berarti bahwa semua aturan syari'at diterapkan sepenuhnya di Indonesia. Umat Islam Indonesia sadar bahwa dari sudut pandang ortodoks, tunduk kepada Tuhan — arti sebenarnya dari Islam — berarti ketaatan pada hukum. Ketaatan mereka pada sikap ini dianggap mendefinisikan masyarakat yang adil dan mengarah pada pahala surga, sementara ketidaktaatan mereka akan menyebabkan kekacauan sosial dan mengarah pada hukuman neraka. Namun aturan syariat tentang pidana dan perdata jarang ditegakkan. Penerapan syariat tampaknya terbatas pada sistem ritual yang memberikan kerangka bagi kehidupan religius masyarakat ortodoks.<sup>68</sup> Selain itu, berdasarkan pengamatan Geertz tentang kehidupan religius Jawa, sangat sulit bagi mereka untuk menjadi “muslim sejati,” dalam arti menerima sepenuhnya dan pada tingkat emosional terdalam agama Islam.<sup>69</sup>

## **2. Pembaharuan Hukum Islam dan Ijtihad**

Hukum Islam menurut Bello tidak sepenuhnya tetap dan tidak dapat diubah meskipun Al-Qur'an dan sunah, yang merupakan dua dari tiga sumber hukum Islam, tidak dapat diubah. Ijtihad atau penalaran independen, yang merupakan sumber ketiga, bisa berubah. Syariat sebagai hukum Islam menggambarkan area di

---

<sup>67</sup> Ichtijanto SA, “Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia,” in *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, ed. Tjun Surjaman (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991). h. 106

<sup>68</sup> Mark R Woodward, “The “Slametan”: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam,” *History of Religion* 28, no. 1 (1988). h. 56

<sup>69</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glenco, Illinois: The Free Press, 1960). h. 160

mana kehidupan seorang muslim dapat berkembang serta memberi kepada umat muslim sebuah jalan terbuka untuk membuat peraturan yang bersifat temporal yang akan menutupi kemungkinan hukum yang sengaja tidak tersentuh oleh teks-teks dalam Al-Qur'an dan hadis.<sup>70</sup>

Teori hukum Islam menyediakan kerangka analitisnya sendiri untuk menangkap kualitas yurisprudensi ilahi namun lokal. Fikih (hukum Islam) bergantung pada berbagai ilmu yang melaluinya hakim atau ahli hukum dapat berulang kali meninjau kembali wahyu, memahami ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis. Meskipun Al-Qur'an telah memberikan dasar fikih, tetapi fikih juga membutuhkan penggunaan *qiyas* dan *ijmak*. Fikih juga memerlukan mempertimbangkan kemungkinan konsekuensi dari suatu keputusan bagi masyarakat secara keseluruhan. Dengan tidak adanya dalil Al-Qur'an yang meyakinkan, para ahli hukum Islam dapat mengutip sebagai sumber hukum dari *maslahah* dan *'urf* atau adat.<sup>71</sup>

Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah, aplikasi prinsip-prinsip dan asas-asas hukum Islam sesuai dengan kondisi dan situasi dalam masyarakat muslim itu sendiri. Sesuai dengan kaidah hukum Islam yang menyatakan perubahan hukum terjadi sesuai dengan terjadinya perubahan zaman dan tempat:

تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Abdulmajeed Hassan Bello, "Dynamic Approach to the Shari'ah: A Case Study of Ijtihād and Its Application in Contemporary Society," *Arab Law Quarterly* 27, no. 3 (2013).h. 261

<sup>71</sup> John R. Bowen, "'You May Not Give It Away': How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence," *Islamic Law and Society* 5, no. 3 (1998). h. 383

<sup>72</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, vol. 3 (Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1980). h. 3

Adanya perubahan sosial sebagai instrumen pembentukan dan pembangunan hukum tidak diragukan lagi. Kontribusi perubahan sosial turut mewarnai dinamika hukum termasuk hukum Islam. Bisa dikatakan bahwa perjalanan perubahan sosial sejalan dengan pergerakan hukum itu sendiri. Bahkan sebelum hukum muncul, perubahan sosial telah terwujud dengan sendirinya seiring dengan ruang dan waktu kehidupan ini. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan sosial mendorong munculnya hukum atau sebaliknya. Hukum akan berubah karena sudah tidak relevan lagi dengan perubahan sosial dan perubahan sosial menuntut terjadinya perubahan hukum. Dalam konteks ini perubahan sosial menjadi aspek penting dalam melahirkan dan mengubah hukum.

Dalam hukum Islam, keragaman internal pendapat yang sah merupakan realitas sosiolegal. Keberadaan berbagai jenis pluralisme hukum Islam menghadirkan tantangan dan peluang terkait neo-ijtihad dan *tajdid* (pembaruan) Islam dalam beberapa dekade ini.<sup>73</sup>

Pada dasarnya, ijtihad sebenarnya adalah mekanisme penciptaan hukum. Begitu syariat diubah menjadi hukum, itu harus ditafsirkan, diterapkan dan ditegakkan. Karenanya, diperlukan lembaga untuk menentukan dan menegakkan hukum.<sup>74</sup> Tampak nyata bahwa prinsip-prinsip dalam hukum Al-Qur'an memiliki

---

<sup>73</sup> Ihsan Yilmaz, "Ijtihad and Tajdid by Conduct," in *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, ed. M. Hakan Yavuz and John L. Esposito (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003). h. 208

<sup>74</sup> Manzooruddin Ahmad, *Islamic Political Sistem in the Modern Age* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2006). h. 90

sifat universal, dimaksudkan untuk menjadi landasan yang sesuai dengan perkembangan kebutuhan masyarakat manusia.<sup>75</sup>

Ijtihad merupakan proses penalaran yang digunakan ahli hukum untuk sampai pada taksiran terbaik tentang apa yang dia pikir mungkin hukum yang berkaitan dengan kasus tertentu. Kecuali untuk pernyataan al-Quran dan hadits yang relatif sedikit yang tidak ambigu dan berisi aturan normatif yang jelas dan spesifik, hukum lainnya adalah produk ijtihad. Oleh karena itu, menurut Hallaq, ijtihad adalah domain probabilitas. Hukum Islam sebagian besar merupakan hasil ijtihad, sebuah domain interpretasi yang bertumpu pada probabilitas. Setiap ahli hukum Islam yang cakap dapat melakukan ijtihad, dan tidak ada yang tahu, kecuali Allah Swt., mana yang benar oleh Mujtahid (ahli hukum yang melakukan ijtihad). Relativitas ini memunculkan prinsip dan pepatah terkenal bahwa “Setiap mujtahid adalah benar.”<sup>76</sup>

Ahli hukum Islam yang memiliki kebebasan untuk melakukan ijtihad menurut Hallaq karena mereka telah menyempurnakan alat-alat penalaran hukum asli berdasarkan nas-nas yang diwahyukan. Kualifikasi yang memungkinkan mereka untuk melakukan ijtihad bukanlah masalah hafalan kuantitatif doktrin-doktrin hukum; melainkan, adalah kualitas halus dari penalaran hukum dan pengetahuan yang mendalam tentang Al-Qur'an, sunah, dan ijmak. Tetapi bagaimana kualifikasi ini diakui? Hallaq yang mengutip dari Ibn Rusyd menyebutkan bahwa pengakuan seorang ahli hukum ulung yang telah mencapai

---

<sup>75</sup> J. Milton Cowan, *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic Language* (New Delhi: Modern Language Services, 1960). h. 466

<sup>76</sup> Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). h. 27



tingkat pembelajaran hukum yang begitu tinggi harus datang dari komunitas ahli hukum di mana dia tinggal, dan dari ahli hukum itu sendiri. Dengan demikian, penilaiannya bersifat objektif dan subjektif.<sup>77</sup>

Ijtihad telah dilakukan sejak masa sahabat. Hukum yang dihasilkan dari ijtihad pada masa sahabat Nabi Muhammad saw. sebelum adanya disiplin ilmu *ushul al-fiqh* adalah sah dan dapat diamalkan berdasarkan hadis Nabi saw. “Jika seseorang melakukan ijtihad, maka hasil ijtihadnya benar maka dia mendapat dua pahala, dan jika hasil ijtihadnya salah, dia mendapat satu pahala”. Para sahabat yang melakukan ijtihad setelah Nabi saw. meninggal dunia tetap menggunakan kaidah *ushul al-fiqh* meskipun pada saat itu ilmu *ushul al-fiqh* belum tertulis dan tercatat menjadi metodologi hukum Islam.<sup>78</sup>

Ilmu *ushul al-fiqh* merupakan disiplin ilmu yang independen (berdiri sendiri), serta memiliki ruang lingkup dan objek studi tersendiri. Ilmu *ushul al-fiqh* menurut al-Alwānī, merupakan ilmu yang didasarkan pada prinsip atau asas bersifat dasar yang pasti, yang berkaitan erat dengan bidang disiplin ilmu-ilmu lainnya.<sup>79</sup>

Metodologi *ushul al-fiqh* mewujudkan pendekatan dasar dan kerangka pemikiran yang telah diusulkan para ahli hukum muslim untuk pengembangan syariat. *Ushul al-fiqh* berkaitan dengan sumber hukum, urutan prioritasnya, dan metode yang dengannya aturan hukum dapat ditarik dari bahan sumber syariat.

---

<sup>77</sup> Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). h.

<sup>78</sup> Nur Hidayat and Wahyu Abdul Jafar, “Ijtihad From Friends of The Prophet Muhammad In Making Justice Law,” *International Journal of Educational Research & Social Sciences* 2, no. 1 (2021). h. 116 dan 117

<sup>79</sup> Taha Jabir Al 'Alwani, *Ushul Al-Fiqh al-Islami: Manhaj Bahts Wa Marifah* (Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Alimiyyi li Fiqri al-Islamiyyi, 1995). h. 12

*Ushul al-fiqh* juga berkaitan dengan mengarahkan dan mengatur pelaksanaan ijtihad.<sup>80</sup>

Secara bahasa, “Ijtihad” berasal dari kata *al-jahd* dan *al-juhd* yang berarti kemampuan, potensi, dan kapasitas. Dalam kitab *Lisân al-Arab* disebutkan bahwa *al-juhd* berarti mengerahkan segala kemampuan dan maksimalisasi dalam menggapai sesuatu.<sup>81</sup> *al-Jahd* yang merupakan berasal dari kata kerja جهد يجهد جهدا dengan menggunakan *wazn ifti'âl* yang menjadi اجتهد يجتهد اجتهدا menunjukkan arti *muballaghah* (melebihkan). Dalam hal ini ijtihad lebih berarti *mubalaghah* (mengerahkan kemampuan) daripada arti kata *jahada* (mampu). Berdasarkan pengertian ini, ijtihad menurut bahasa artinya mengeluarkan segala upaya dan memeras segala kemampuan untuk sampai pada satu hal dan berbagai hal yang masing-masing mengandung konsekuensi kesulitan dan keberatan (*masyaqqah*).<sup>82</sup>

Kata ijtihad secara istilah memiliki beberapa definisi yang dinyatakan oleh para ulama. Ibn al-Subki mendefinisikan ijtihad sebagai usaha untuk mengarahkan kemampuan oleh seorang fakih dalam menghasilkan ketentuan hukum syarak yang bersifat *dzanni*.

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم<sup>83</sup>

Menurut asy- Syaukani:

<sup>80</sup> Mohammad Hashim Kamali, “Methodological Issues in Islamic Jurisprudence,” *Arab Law Quarterly* 11, no. 1 (1996). h. 3.

<sup>81</sup> Ibn Manzûr, *Lisân Al-Arab* (Cairo: Dar al-Mishriyyah, n.d.). h. 107-109

<sup>82</sup> Muhammad Syukri Aibani Nasution, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014).h. 89.

<sup>83</sup> ‘Abd al-Wahhâb ibn ‘Alî al-Subkî, *Jam’ al-Jawâmi* (Semarang: Toha Putra, n.d.). h. 379

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط<sup>84</sup>

Menurut Muhammad Abu Zahra:

بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العمليّة من أدلتها التفصيليّة<sup>85</sup>

Dari berbagai pengertian di atas, menurut Khalaf, ijtihad dapat diartikan sebagai jalan oleh seseorang yang bersungguh-sungguh (mujtahid) untuk menggali hukum syarak yang bersifat masalah-masalah *amaliyah* (bukan masalah akidah dan akhlak) dengan menggunakan metode *istinbath* (menggali hukum) melalui dalil-dalil yang terperinci dengan *lafadz zhanni*.<sup>86</sup>

Mujtahid menurut Fauzi, dituntut untuk mampu memahami dalil-dalil ijmak di kalangan ulama agar tidak ada mujtahid yang dapat melakukan deduksi hukum yang bertentangan dengan ijmak yang ada. Juga mendesak bagi seorang mujtahid untuk memahami posisi *qiyas* baik secara teoritis maupun praktis serta memahami perbedaan metode ijtihad mulai dari fase wahyu, masa sahabat nabi hingga masa mazhab hukum. Di atas kondisi tersebut di atas, seorang mujtahid hanya akan mampu merespon isu-isu kontemporer ketika ia memiliki pemahaman yang memadai tentang masalah dalam wacana hukum Islam.<sup>87</sup>

Menurut Hallaq, beberapa orientalis seperti J.N.D. Anderson dan H.A.R Gibb menyatakan bahwa “sekitar akhir abad ketiga/kesembilan diterima secara umum bahwa “pintu ijtihad telah ditutup,” dan cendekiawan muslim awal

<sup>84</sup> Muhammad ibn Ali ibn Muhammd al-Syaukani, *Irsyâd Al-Fuhûl Tahqiq al-Haq Min 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, n.d.). h. 250

<sup>85</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Fikri al-Arabi, n.d.). h. 357

<sup>86</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, trans. Faiz el-Muttaqin (Jakarta: Dar al-Kutub, 2010). h. 188.

<sup>87</sup> Fauzi, “The Principles for Ijtihâd in Response to the Contemporary Problems,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42, no. 2 (2019). h. 281

berpendapat bahwa “gerbang ijtihad ditutup, tidak akan pernah dibuka kembali.” Gagasan tertutupnya pintu ijtihad ditolak oleh Hallaq dengan tiga argumetasi.: Pertama, dan yang paling penting, adalah keberadaan mujtahid terkenal yang terus-menerus hingga abad kesepuluh/keenam belas. Meskipun jumlah mujtahid berkurang drastis setelah periode ini, seruan untuk berijtihad dengan penuh semangat dilanjutkan oleh para reformis pramodern. Kedua adalah praktik Muslim memilih mujadid pada pergantian setiap abad. Meskipun praktik ini mungkin tidak mendapat dukungan penuh dari seluruh komunitas ahli hukum, ini membuktikan bahwa setidaknya satu mujtahid ada setiap abad. Ketiga, oposisi mazhab Hanbali yang didukung oleh ahli hukum Syafi’i berpengaruh yang dengan dukungan mereka, tidak hanya menambah bobot substansial pada klaim Hanbali bahwa mujtahid ada setiap saat.<sup>88</sup>

Ketika seorang ahli hukum Islam tidak berkualifikasi mujtahid, dia dapat melakukan ijtihad secara kolektif. Ijtihad kolektif adalah metode baru yang dirumuskan oleh para ulama kontemporer dalam menanggapi isu dan perkembangan modern. Belum ada definisi pasti yang diajukan, tetapi berbagai ulama mendefinisikannya secara longgar sebagai kesepakatan mayoritas ahli hukum tentang masalah apa pun. Saat ini, ijtihad kolektif dipraktikkan oleh beberapa lembaga fatwa yang tersebar di seluruh dunia Islam.<sup>89</sup>

Ijtihad kolektif merupakan perkembangan baru di dunia Islam. Sejak zaman nabi sampai awal abad ke-20, ijtihad dilakukan secara individu. Pada tahun 1964,

---

<sup>88</sup> Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?,” *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984). h. 3

<sup>89</sup> Aznan Hasan, “An Introduction to Collective Ijtihad (Ijtihad Jamai): Concept and Applications,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 20, no. 2 (2003). h. 44

konsep ijthad *jama'i* (ijthad kolektif) diperkenalkan secara formal di dunia Islam oleh *Majma' al-Buhus al-Islamiyah* di Kairo. Secara sejarah, menurut Hosen, ulama Indonesia telah melakukan ijthad *jama'i* sejak tahun 1926, dua puluh delapan tahun sebelum *Majma' al-Buhus al-Islamiyah* memperkenalkan istilah tersebut, ketika ulama tradisional membentuk Nahdlatul Ulama (NU). Namun, NU belum melakukan ijthad *jama'i* secara maksimal. Misalnya, NU telah memilih satu pendapat dari beberapa pendapat yang hanya didasarkan pada hierarki ulama. Tidak didasarkan pada argumentasi yang lebih kuat atau pada apa yang akan lebih bermanfaat bagi masyarakat. Beberapa fatwa NU hanyalah pengulangan pendapat dari kitab-kitab fikih tanpa melakukan modifikasi apapun melalui ijthad atau reinterpretasi. Alasan lainnya adalah peran ulama masih lebih besar dalam memutuskan suatu perkara, sedangkan ulama lain dari berbagai disiplin ilmu hanya berperan sebagai pemain sekunder. Artinya, semangat ijthad kolektif yang menuntut pelibatan ulama lain belum dipraktikkan secara efektif.<sup>90</sup>

Sekarang ini, ijthad telah digunakan untuk melakukan reformasi hukum di banyak negara di dunia muslim. Namun yang juga jelas adalah bahwa ijthad telah digunakan sebagai faktor legitimasi bagi reformasi dan telah digunakan seperti itu oleh para reformis yang selalu sadar akan kebutuhan untuk mendamaikan sektor-sektor keagamaan masyarakat mereka.<sup>91</sup>

Di era ijthad kedua, negara-negara Islam merdeka di seluruh dunia akan terus menyesuaikan hukum mereka dengan sumber hukum Islam yang terdiri dari

---

<sup>90</sup> Nadirsyah Hosen, "Nahdlatul Ulama and Collective Ijthad," *New Zealand Journal of Asian Studies* 6, no. 1 (2004). h. 25 dan 26.

<sup>91</sup> Rachel Anne Codd, "A Critical Analysis of the Role of Ijthad in Legal Reforms in the Muslim World," *Arab Law Quarterly* 14, no. 2 (1999). h. 127

Al-Qur'an dan hadis. Namun, fikih klasik yang diwujudkan dalam lima mazhab yurisprudensi akan kehilangan batas-batas yang saling eksklusif karena negara-negara Islam merdeka mulai meminjam secara bebas dari semua mazhab, mengambil solusi terbaik dari masing-masing mazhab. Selanjutnya, meskipun aturan fikih klasik akan terus mempengaruhi perkembangan bidang hukum tertentu, mereka akan dianggap persuasif daripada mengikat.<sup>92</sup>

Menurut Saeed, tidak jarang ditemukan ketiga model *ijtihadin* (ijtihad berbasis teks, eklektik dan berbasis konteks) dalam satu negara, terutama jika negara tersebut memiliki populasi muslim yang beragam, secara teologis, legal, dan kultural seperti di negara Indonesia. Di Indonesia, para ulama neo-modernis menganjurkan ijtihad berbasis konteks. Ijtihad berbasis konteks berusaha memahami suatu masalah baik dalam konteks historis maupun modern. Jika muncul suatu masalah yang membutuhkan pandangan islami, maka ulama terlebih dahulu melihat masalah tersebut secara cermat dengan mengidentifikasi ciri-ciri, tujuan, aspek lahiriah-batin dan fungsi atau perannya dalam masyarakat saat ini. Ulama kemudian mencoba untuk melihat apakah masalah seperti itu atau yang serupa ada pada masa Nabi Muhammad saw. Selain itu, ulama akan dibimbing oleh konsep *mashlahah*.<sup>93</sup>

Sifat hukum Islam adalah dinamis, luwes, dan tidak kaku dalam memahami teks, sehingga orientasi sosial yang lebih manusiawi khususnya dalam kehidupan Islam di Indonesia dapat diamalkan dengan baik. Oleh karena itu, urgen untuk

---

<sup>92</sup> Ali Khan, "The Reopening of the Islamic Code: The Second Era of Ijtihad," *University of St. Thomas Law Journal* 1, no. 1 (2003). h. 384

<sup>93</sup> Abdullah Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-modernist Islamic Thought in Indonesia," *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, no. 3 (1997). h. 285

merumuskan hukum Islam sebagai hasil ijtihad yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia sekaligus memberikan solusi atas permasalahan baru, khususnya dalam aspek *muamalah* yang belum ada ketentuan hukumnya.<sup>94</sup>

Kebutuhan akan hukum Islam yang sesuai dengan permasalahan konteks ke-Indonesiaan dan bentuk reformasi hukum Islam di Indonesia bagi sebagian orang telah terpenuhi dengan adanya *Kompilasi Hukum Islam* (KHI). KHI mengandung aturan hukum Islam sesuai dengan kondisi kebutuhan dan kesadaran hukum umat Islam Indonesia. KHI adalah manifestasi dan hasil penerapan berbagai mazhab fikih yang ada dan dilengkapi dengan fatwa ulama Indonesia dalam menanggapi masalah yang timbul, sehingga KHI dapat digunakan sebagai acuan dalam memecahkan masalah perkawinan, warisan dan wakaf.<sup>95</sup>

### 3. Teori *Mashlahah*

*Mashlahah* adalah metode penggalan hukum Islam yang didasarkan pada aspek manfaat dan kebaikan bagi manusia selama tidak bertentangan dengan norma syariat Islam. Selain itu, implementasi *mashlahah* sebagai dasar untuk penemuan hukum Islam di Indonesia tidak dapat disangkal. Hal ini dapat dilihat dari daruratnya undang-undang atau peraturan di bawahnya yang mengatur berbagai aspek hukum Islam di Indonesia dalam menanggapi masalah kehidupan masyarakat sebagai dampak dari zaman dan teknologi.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Abdurrohman Kasdi, "Reconstruction of Fiqh Nusantara: Developing the Ijtihad Methodology in Formulating Fiqh from Indonesian Perspective," *QIJS: Qudus International Journal of Islamic Studies* 7, no. 2 (2019). h. 239.

<sup>95</sup> Andi Herawati, "Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Hasil Ijtihad Ulama Indonesia," *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 8, no. 2 (2011). h. 321

<sup>96</sup> Adi Nur Rohman, "The Existence Of Maslahah Mursalah As The Basis Of Islamic Law Development In Indonesia," *Krtha Bhayangkara* 13, no. 2 (2019).h. 251

Islam menghadirkan sistem kehidupan yang komprehensif berdasarkan bimbingan ilahi. Dinamismenya disebabkan oleh prinsip-prinsip umum yang melaluinya solusi untuk setiap situasi yang mungkin dapat dicari. Pendekatan literal yang ketat dalam memahami teks yang diwahyukan tidak akan memfasilitasi solusi untuk masalah baru karena keterbatasan teks. Dengan demikian, *mashlahah* sebagai metode penafsiran tuntunan wahyu dapat memainkan peran penting dalam memberikan solusi bagi persoalan-persoalan baru yang bersifat hukum dan peradaban.<sup>97</sup>

Konsep *mashlahah* menjadi topik yang meresap dalam wacana hukum Islam kontemporer. Secara sejarah, setidaknya sejak abad ke-5 Hijriah para ahli hukum Islam menganggap *mashlahah* sebagai perwujudan tujuan hukum Islam (*maqashid al-syar'iyah*). Selain itu, konsep *mashlahah* menurut Opwis, dapat menjadi metode perubahan hukum Islam, karena menghadirkan para ahli hukum Islam dengan kerangka kerja untuk mengatasi masalah yang melekat dalam sistem hukum yang didasarkan pada teks yang terbatas, dan membawa landasan material hukum yang terbatas (yaitu, Al-Qur'an dan hadis) pada kehidupan sehari-hari di lingkungan yang selalu berubah.<sup>98</sup>

Pemilihan *mashlahah* dibandingkan dengan dalil-dalil lain yang berperan dalam proses ijtihad karena merupakan dalil yang diperlukan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan baru yang tidak dapat dijawab terutama melalui ijtihad dalam jangkauan kitab suci (ijtihad *bayani* dan ijtihad analog). Tanpa menyangkal

---

<sup>97</sup> Hayatullah Laluddin, "Maslahah's Role as an Instrument for Revival of Ijtihad," *International Journal of Islamic Thought* 8 (2015). h. 27.

<sup>98</sup> Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005).h. 183



ijtihad dalam jangkauan kitab suci, pemahaman tentang *mashlahah* itu sendiri diperlukan.<sup>99</sup>

Secara etimologis, kata *mashlahah* - مصلحة - merupakan bentuk masdar dari *fi'il* (kata kerja) - صَلَحَ -. Dilihat dari bentuk-nya, kata *mashlahah* merupakan bentuk *ism mufrad* (kata tunggal) dari kata - مَصَالِحُ - *ism jama'* (kata plural).<sup>100</sup> Menurut al-Buthi, kata *mashlahah* dapat diartikan sebagai manfaat, faedah, bagus, kebaikan dan kegunaan.<sup>101</sup> al-Yasu'î di dalam kamus *al-Munjîd*, mengartikan *mashlahah* sebagai sesuatu yang mendatangkan kebaikan yaitu perbuatan-perbuatan manusia yang dapat mendatangkan manfaat kepada diri sendiri serta kaumnya.<sup>102</sup>

Secara istilah, *mashlahah* menurut ibn 'Ashûr dalam *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, ialah:

وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو لآحاد<sup>103</sup>

ibn 'Ashûr mendefinisikan *mashlahah* sebagai perbuatan yang dapat menghasilkan suatu kebaikan atau manfaat yang bersifat terus menerus baik untuk orang banyak ataupun individu.

al-Bûthi mendefinisikan *mashlahah* sebagai:

---

<sup>99</sup> Mansor Sulaiman, Muhammad Azizur Rahman Ramli, and Hasan Ahmad, "Ijtihad And Its Relationship With Maslahah: An Analysis Review," *International Journal of Humanities Technology and Civilization* 2, no. 7 (2019). h. 41.

<sup>100</sup> Ibn Manzûr, *Lisan Al-Arab...*, h. 517

<sup>101</sup> Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *Dawâbit Al-Maslahah Fî al-Syar'iah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001). h. 27.

<sup>102</sup> Al-Ab Luwis Ma'lûf al-Yasu'î, *Al-Munjid Fî al-Lugah Wa al-Adab Wa al-'Ulûm* (Beirut: Matba'ah al-Katulikiyyah, n.d.). h. 432

<sup>103</sup> Muhammad al-Ṭâhir ibn 'Ashûr, *Maqâsid Al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Qatar: Wazirah al-Syuun wa al-Auqaf al-Islamiyah, 2004). h. 200

المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده في حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم وأنسابهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها.<sup>104</sup>

Pada tataran definisi *mashlahah*, ulama *ushul fiqh* berbeda pendapat mengenai batasan dan definisi yang menjelaskan *mashlahah*. Akan tetapi pada substansi pengertiannya menurut al-Raisuni, mereka dapat dikatakan sepakat bahwa *mashlahah* adalah suatu kondisi dan upaya untuk mendatangkan sesuatu yang berdampak positif (manfaat) serta menghindarkan diri dari hal-hal yang berdimensi negatif (*madharat*).<sup>105</sup> Terkait hal ini, dalam kitab *al-Muwafaqat*, al-Syathibi menjelaskan bahwa “disyari’atkannya ajaran Islam tidak lain hanyalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat”.<sup>106</sup>

Dalam pandangan Malik, *mashlahah* menjadi sumber hukum Islam dalam hal-hal yang tidak dibicarakan secara formal oleh *nash* dan *ijma'*, tetapi tidak boleh bertentangan dengan ruh *nash* secara keseluruhan. Sebaliknya, al-Tufi menggunakan *mashlahah* baik dalam hal-hal yang dibicarakan nas/ijmak maupun tidak. Adapun dalam bidang penerapan *mashlahah*, keduanya sepakat bahwa *mashlahah* hanya digunakan dalam urusan *mu'amalah*.<sup>107</sup>

*Mashlahah* merupakan salah satu sumber perundangan dalam Islam. Perbincangan mengenai *mashlahah* telah banyak dirujuk kepada penulisan al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*. Walau bagaimanapun uraian secara sistemik dan

<sup>104</sup> al-Bûṭī, *Dawâbit Al-Maslahah Fî al-Syar'ah al-Islâmiyyah...*, h. 23

<sup>105</sup> Ahmad al-Raisûnî, *Nazhariyyah Al-Maqâshid 'Inda al-Shâṭibî* (Riyadh: Dâr al-Alamiyyah, 1992). h. 234

<sup>106</sup> Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Shâṭibî, *Al-Muwafaqat Fi Ushûl al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.). h. 6

<sup>107</sup> Nasiri and Miftahul Ulum, “The Concept of Maslahah By Al-Imam Malik And Al-Imam Al-Tufi,” *Veteran Law Review* 2, no. 1 (2019). h. 58.

ilmiah pertama kali telah dilakukan oleh al-Ghazali. Boleh dikatakan bahwa al-Ghazali adalah tokoh perintis yang mengutarakan konsep ini secara terperinci.<sup>108</sup>

Al-Ghazali menyebutkan berbagai jenis masalah dilihat dari diakui atau tidak oleh syari'at, yang terbagi menjadi tiga jenis: *mashlahah* yang diakui syari'at, *mashlahah* yang ditolak oleh syari'at, dan *mashlahah* yang tidak diakui atau ditolak oleh syariat.<sup>109</sup>

Menurut al-Ghazali, *mashlahah* harus berdasar pada *nash syara'* dan bukan pada akal semata. Ghazali menjadikan *mashlahah* hanya sebatas metode saja dan bukan sebagai dalil atau sumber hukum yang mutlak sesudah Al-Qur'an, hadis, ijmak, dan *qiyas* dalam penentuan hukum Islam. al-Ghazali menyatakan *mashlahah* dapat diterima jika memiliki tiga kualitas yaitu *daruriyyah*, *qathiyyah* dan *kulliyyah*. Imamaal Ghazali menolak *mashlahah* dalam kaitan kemanfaatan kemanusiaan.<sup>110</sup>

al-Tufi adalah salah satu tokoh *mashlahah* yang mendefinisikan *mashlahah* berdasarkan dua hal, secara *urf* dan *syar'i*. *Mashlahah* secara *urf* adalah faktor yang mengarah pada kebaikan dan manfaat, seperti perdagangan yang mendatangkan keuntungan. Sedangkan menurut *syar'i*, *mashlahah* merupakan faktor penyebab yang mengarah pada niat pembuat undang-undang dalam urusan ibadah.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Hayatullah Laludin, "Al-Maslahah (Public Interest) with Special Reference to Al-Imam Al-Ghazali," *Jurnal Syariah* 14, no. 2 (2006). h. 103.

<sup>109</sup> Tarmizi, "The Concept of Maslahah According to Imam Al-Ghazali," *Jurnal Al-Dustur* 3, no. 1 (2020). h. 22

<sup>110</sup> Nur Asiah, "Maslahah Menurut Konsep Imam Al-Ghazali," *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 18, no. 1 (2020). h. 118

<sup>111</sup> Munadi and Budi Iswanto, "The Concept Maslahah of Najamuddin al Tufi and It's Relevance of Sharia Business," *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam* 9, no. 2 (2020). h. 151

Teori *maslahah* dikembangkan secara radikal oleh al-Thufi dengan gagasan yang cukup berani dengan menetapkan *ri'ayah mashlahah* lebih utama dari nas ketika terjadi kontradiksi di antara keduanya. Pandangan al-Tufi tentang *ri'ayah mashlahah* berasal dari pembahasan (*syarah*) hadis yang berbunyi *la darâra wa lâ dirâra*,<sup>112</sup> yang artinya jangan menyebabkan bahaya atau kerugian pada orang lain, dan jangan membalas suatu kerugian dengan kerugian lainnya. Selain dari hadis *la darâra wa lâ dirâra* ini, *mashlahah* al-Thufi juga didasarkan pada ayat-ayat hukum, seperti ayat tentang *qishâh*, tentang hukuman bagi pezina serta ayat yang berkaitan dengan hukuman potong tangan. QS. (2): 179; QS. al-Nur (24): 2; QS. Al-Maidah (5): 38 bahwa dalam ayat-ayat tersebut, tersirat kemaslahatan yang harus tegak bersama dengan tegaknya hukum tersebut.<sup>113</sup>

Konsep kemaslahatan yang dibahas oleh ulama zaman dulu sampai pada zaman al-Syatibi, merupakan konsep masalah theosentris, yaitu kemaslahatan berdasar teks, sehingga *Mashlahah* yang dimaksud harus sesuai dengan keinginan pembuat hukum (*maqsud al-syar'i*). Berdasarkan hal ini, maka konsep *mashlahah* yang theosentris harus diformulasikan menjadi masalah antroposentris. Yaitu, kemaslahatan yang didasarkan pada keinginan dan kebaikan objek hukum (*maqsud al-mukallaf*).<sup>114</sup>

Kemampuan al-Syathibi sebagai pembaharu dalam ranah *uṣūl al-fiqh* sangat jelas perannya dalam melakukan formulasi-formulasi baru teori *al-maqāṣid* dan

---

<sup>112</sup> Sulaimân ibn 'Abd al-Qawî ibn al-Karîm al-Tûfi, *Risalah Fi Ri'ayati al-Mashlahah* (Cairo: al-Dar al-Misriyyah al-Libaniyyah, 1992). h. 23

<sup>113</sup> Idaul Hasanah, "Konsep Mashlahah Najamuddin Al-Thufi Dan Implementasinya," *Ulumuddin: Journal of Islamic Legal Studies* 7, no. 1 (2013). h. 3

<sup>114</sup> Rozihan, "The Construction of Islamic Law Benefit in the Perspective of Progressive Law," *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 4, no. 1 (2020). h. 51

berhasil membuka pandangan para ulama setelahnya untuk mengkaji lebih lanjut hal tersebut. Pandangan al-Shatibi tentang *mashlahah* tidak dapat dipisahkan dari pandangannya tentang *al-maqāṣid*, terutama ketika ia membagi *al-maqāṣid* menjadi dua bagian besar: yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syari'ah* dan yang berkaitan dengan *maqāṣid al-mukallaḥīn*.<sup>115</sup>

Selain itu, *maalat* (konsekuensi dari suatu tindakan) disarankan oleh al-Shatibi sebagai prinsip untuk terlibat dengan situasi di mana hasil aturan Islam tidak sejalan dengan tujuan mereka. Sementara aturan dalam Islam diturunkan demi kemaslahatan (kesejahteraan), dalam beberapa situasi penerapannya mungkin tidak mencapai elemen ini, bahkan mungkin menentanginya. Melalui *maalat*, al-Shatibi menyarankan untuk memberikan pengecualian dalam situasi tersebut, baik yang melibatkan pelarangan tindakan yang diizinkan atau toleransi terhadap tindakan yang dilarang.<sup>116</sup>

*Mashlahah* sebagai bagian dari hukum Islam selalu menjadi bagian dari literatur fiqh, namun karena tujuannya untuk melestarikan kehidupan manusia, sangat penting ketika menangani juga masalah ekonomi; tampaknya penting untuk melestarikan tujuan syariat, melindungi keberadaan dan kekayaan manusia.<sup>117</sup>

#### **4. Teori *Maqashid al-Syar'iyah***

Metodologi *ushul al-fiqh* yang berusia lebih dari 1.200 tahun, berkembang karena pertimbangan otoritas Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum yang

---

<sup>115</sup> Muhammad Ikhsan dan Azwar Iskandar, "Abu Ishaq Al-Syathibi and His Perspective on Maslahat," *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (2021). h. 60.

<sup>116</sup> Muhammad Shahrul Ifwat bin Ishak, "Considering Maalat as an Approach to Applying Maslahah in Reality," *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 9, no. 2 (2018). h. 147.

<sup>117</sup> Sami Al-Daghistani, "Semiotics of Islamic Law, Maṣlaḥa, and Islamic Economic Thought," *International Journal for the Semiotics of Law* 29, no. 2 (2016). h. 393

fundamental. Meskipun menarik diawal, aturan demonstrasi literal tidak bisa menyelesaikan masalah yang timbul dari pembacaan hukum berbasis teks belaka. Cendekiawan muslim periode klasik kadang-kadang mengambil pendekatan yang berbeda seperti pertimbangan tujuan hukum yang lebih tinggi (*maqashid al-syar'iyah*) dan pengetahuan tentang prioritas (*al-awlawiyyāt*) untuk menyelaraskan penerapan hukum dengan berbagai situasi yang dihadapi mereka.<sup>118</sup>

*Maqashid* secara bahasa ialah kesengajaan atau sebuah tujuan, *maqashid* juga berarti sesuatu yang dikehendaki dan ditujukan.<sup>119</sup> Sedangkan *syari'ah* memiliki arti sejumlah ketentuan hukum yang bersifat *amaliyyah* (perbuatan) yang ditetapkan oleh Islam, baik ketentuan hukum mengenai konsepsi aqidah (keyakinan) maupun peraturan hukumnya.<sup>120</sup> Jadi, *maqashid al-syar'iyah*, secara umum berarti tujuan-tujuan dari syariat agama Islam.

Menurut ibn 'Âsyûr, *maqashid al-syar'iyah* adalah.

مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛

بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة<sup>121</sup>

*Maqâshid al-Syarî'ah* menurut ibn 'Âsyûr adalah maksud-maksud dan hikmah-hikmah yang diinginkan oleh pembuat hukum (*syâri'*) di seluruh ketentuan hukum secara umum, di mana tidak hanya didapati di dalam bagian tertentu hukum-hukum syariat saja.

<sup>118</sup> Ahmad Kazemi-Moussavi, "Rethinking Islamic Legal Methodology with Reference to Maqasid Al-Shari'ah," *Islam and Civilisational Renewal Journal* 2, no. 2 (2011). h. 272

<sup>119</sup> Ibn Manzûr, *Lisan Al-Arab*...., h. 175

<sup>120</sup> Ahmad al-Raisûnî, *Al-Fikr al-Maqâsidî: Qawâ'iduhu Wa Fawâ'iduh* (Ribath: Mathba'ah al-Najâh al-Jadîdah al-Dâr al-Baydhâ, 1999). h. 10

<sup>121</sup> ibn 'Âshûr, *Maqâsid Al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*...., h. 251

Adapun Muhammad 'Alâl al-Fâsîy berpendapat bahwa:

الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها<sup>122</sup>

Definisi yang komprehensif dan mewakili definisi-definisi para ahli lainnya ialah sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Zuhaili:

مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامها أو معظمها . أو هي الغاية

من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها<sup>123</sup>

Gagasan *maqashid al-syar'iyah* pertama kali diartikulasikan dengan jelas oleh al-Ghazali, yang berpendapat bahwa *mashlahah* adalah tujuan umum Tuhan dalam mengungkapkan hukum ketuhanan, dan bahwa tujuan spesifiknya adalah pemeliharaan lima esensi dasar kemashlahatan manusia, yakni: agama (*din*), kehidupan (*nafs*), kecerdasan (*aql*), garis keturunan (*nasb*), dan property (*mal*).<sup>124</sup> Analisisnya tentang *maqashid al-syar'iyah* adalah argumen utamanya yang mendukung pertimbangan *mashlahah* sebagai dasar keputusan hukum. Di mana al-Juwaynî berjuang untuk melegitimasi validitas penggunaan *mashlahah* atau kesesuaian dalam pencarian hukum, merujuk kepada para Sahabat dan praktik hukum, al-Ghazali secara eksplisit menghubungkan tujuan Tuhan dalam mengungkapkan hukum-Nya kepada *mashlahah* manusia di dunia ini.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Muhammad 'Allâl al-Fâsîf, *Maqâshid Al-Syar'ah al-Islamiyyah Wa Makârimuhâ* (Beirut: Dâr al Gharb al-Islâmîy, 1993). h. 7

<sup>123</sup> Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl Al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986). h. 1017

<sup>124</sup> Felicitas Opwis, "Islamic Law and Legal Change: The Concept of Maslaha in Classical and Contemporary Legal Theory," in *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. Abbas Amanat and Frank Griffel (Stanford, California: Stanford University Press, 2007).

<sup>125</sup> Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden,: Brill, 2010). h. 67

Menurut al-Gazali, kelima dasar/prinsip agama (*din*), kehidupan (*nafs*), kecerdasan (*aql*), garis keturunan (*nasab*), dan property (*mal*) ini, memeliharanya berada pada tingkatan darurat. Ia merupakan tingkatan *mashlahah* yang paling kuat/tinggi, contohnya seperti:

- a. Keputusan *syara'* untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bidah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bidahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat.
- b. Keputusan *syara'* mewajibkan *qisas* (hukuman yang sama dengan kejahatannya), sebab dengan hukuman ini jiwa manusia akan terpelihara.
- c. Kewajiban *hadd* karena minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara; di mana akal merupakan dasar pen-*taklif*-an.
- d. Kewajiban *hadd* karena berzina, sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terpelihara.”
- e. Kewajiban memberi hukuman kepada para penjarah dan pencuri, sebab dengan sanksi ini harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia itu akan terpelihara. Kelima hal ini menjadi kebutuhan pokok mereka.<sup>126</sup>

Istilah *maqashid al-syar'iyah* juga digunakan secara luas dalam sejarah intelektual Islam khususnya dalam ranah pemikiran etis-hukum, terlebih lagi pada abad-abad awal sebelum periode modern daripada sekarang. Dalam Muqaddimahny, Ibnu Khaldun berbicara tentang lima prinsip dasar dalam

---

<sup>126</sup> Neneng Hasanah, “Maqashid Syariah Imam Al-Ghazali,” in *Panorama Maqashid Syariah*, ed. Abdurrahman Misno (Bandung: Media Sains Indonesia, 2021). h. 38 dan 39



*maqashid al-syar'iyah*, yakni pemeliharaan agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*aqal*), keturunan (*nasab*), harta (*mal*). Ibnu Khaldun menegaskan bahwa lima pemeliharaan ini telah ditekankan dalam hukum Islam dengan tujuan untuk mencapai keadilan dan memberantas ketidakadilan, karena ketidakadilan membawa kehancuran peradaban. Dengan demikian, lima *maqashid al-syar'iyah* yang paling terkenal dalam wacana hukum Islam seperti yang dihasilkan di sini oleh Ibn Khaldun memiliki tujuan utama – mengejar keadilan. Secara metafisik, gagasan keadilan sebagai tujuan yang lebih mendasar dari hukum Islam sepenuhnya dibenarkan karena keadilan adalah kualitas ilahi.<sup>127</sup>

*Maqashid al-syar'iyah* diarusutamakan oleh para sarjana muslim sebagai salah satu upaya untuk mengatasi tekstualisme. Namun nyatanya, *maqashid al-syar'iyah* masih terkungkung oleh jerat tekstualisme. Konsekuensinya, fungsi *maqashid al-syar'iyah* terbatas sebagai metode legislasi.<sup>128</sup> Padahal, *maqashid al-syar'iyah* memiliki urgensi yang luar biasa terhadap proses adaptasi dan modernisasi hukum Islam, terutama dalam menjawab persoalan manusia yang semakin rumit dan krusial dimana khazanah fikih klasik tidak mampu lagi menjawabnya.<sup>129</sup>

Menurut Jasser Auda, agar *maqashid al-syar'iyah* dapat berkontribusi pada penerapan syariat itu sendiri dalam masyarakat muslim kontemporer dan untuk membuat kebijakan hukum yang tepat, ada tiga metode yang perlu dikembangkan:

---

<sup>127</sup> Osman Bakar, "The Place and Role of Maqasid Al-Shari'ah in the Ummah's 21st Century Civilisational Renewal," *Islam and Civilisational Renewal Journal* 2, no. 2 (2011). h. 286 dan 287.

<sup>128</sup> Aprizal Sulthon Rasyidi, "The Significant and Arguments for the Renewal of Maqâşid Al-Sharî 'ah," *Ulumuddin Journal of Islamic Legal Studies* 1, no. 1 (2020). h. 46.

<sup>129</sup> Iffatin Nur, Ali Abdul Wakhid, and Lestari Handayani, "A Genealogical Analysis on the Concept and Development of Maqâşid Syarî 'ah," *Al-'Adalah* 17, no. 1 (2020). h. 1.

- Membedakan antara *nash syara'* yang merupakan sarana (*wasail*) untuk tujuan yang lebih tinggi dan nas yang merupakan tujuan (*ahdaf*) dengan haknya sendiri.
- Lebih memilih pemahaman multi-dimensi untuk mendamaikan bukti yuridis yang bertentangan, daripada metode reduksionis seperti pembatalan (*naskh*) dan penghapusan (*tarjih*).
- Mencapai universalitas syariat lintas budaya melalui pertimbangan adat (*al-'urf*).<sup>130</sup>

Selain itu, Auda dalam rangka merekonstruksi *maqashid al-syar'iyah* secara fundamental, Auda menggunakan pendekatan filosofis yang bersifat multidisipliner serta terbuka dengan berbagai disiplin ilmu lain yang relevan sebagai kerangka metodologis untuk mereformasi kajian *ushul al-fiqh* dan hukum Islam. Auda merekonstruksi *maqashid al-syar'iyah* dengan menawarkan enam fitur: sifat kognitif, keutuhan, keterbukaan, hierarki yang saling terkait, multidimensi, dan tujuan.<sup>131</sup>

*Maqashid al-syar'iyah* menurut Zacky, tidak lagi menjadi bagian dari yurisprudensi Islam seperti yang dirasakan oleh literatur Islam klasik. Sebaliknya, *maqashid* telah tumbuh menjadi kerangka teoretis yang dinamis untuk menghadapi pertanyaan-pertanyaan kunci modernitas politik dan tantangan kebijakan

---

<sup>130</sup> Jasser Auda, "A Maqâsidi Approach to Contemporary Application of the Sharî'ah," *Intellectual Discourse* 19, no. 2 (2011). h. 193

<sup>131</sup> Zaprukhan, "Maqâsid Al-Shariah in the Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective of Jasser Auda," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 26, no. 2 (2018). h. 445

kontemporer yang berkembang dalam terang pandangan dunia Islam yang lebih luas.<sup>132</sup>

Peran paling utama dan penting *maqashid al-syar'iyah* yang patut dipelajari adalah sistem direktif dan pertahanan. Sistem direktif, misalnya, menempatkan *maqashid al-syar'iyah* sebagai rujukan utama untuk setiap reformasi atau proses perubahan dan dinamisasi hukum Islam, sedangkan yang terakhir menempatkannya sebagai prinsip moralitas tertinggi yang memberikan landasan dan kekuatan etis-spiritual untuk masyarakat muslim ketika mereka berinteraksi dengan hukum. Dengan dua peran tersebut, *maqashid al-syar'iyah* dapat menjadi pendorong perubahan masa depan menuju masyarakat yang lebih konstruktif dan humanistik. Teori *maqashid al-syar'iyah* membuka pikiran mereka yang menyatakan bahwa hukum Islam begitu lestari, doktrinal, abadi, dan final sehingga dianggap tidak dapat beradaptasi dengan berbagai bentuk perubahan sosial dan modernisasi yang membawa banyak isu kekinian.<sup>133</sup>

Kajian *maqashid al-syar'iyah* hingga sekarang masih berkembang. Sebagaimana yang dilakukan oleh Kamali yang mengagas kerangka berbasis *maqashid* untuk pembaruan peradaban (*tajdīd hadāri*) Islam, gagasan ini melibatkan tinjauan dan penilaian kembali metodologi yurisprudensi Islam yang berkaitan dengan *maqashid*. Kamali berpendapat bahwa hal ini akan memungkinkan umat Islam untuk memperluas cakupan dan cakrawala *maqashid*

---

<sup>132</sup> M. F. M. Zacky, "Maqāṣid Al-Sharī'ah and Its Role in Shaping the Contemporary Islamic Political Thought," in *Contemporary Trends of Islamic Sciences and Arabic Studies for the Nation Development 6th*, 2019. h. 260

<sup>133</sup> Iffatin Nur and M. Ngizzul Muttaqin, "Maqāṣid Sharī'ah: The Main Reference and Ethical-Spiritual Foundation for the Dynamization Process of Islamic Law.," *Ahkam* 20, no. 2 (2020). h. 331

atau tujuan hukum Islam dari kecenderungan legalistik mereka saat ini menuju perspektif kebangkitan peradaban yang lebih luas. Pembaharuan peradaban bersifat luas dan berjangkauan luas, yang dapat memunculkan isu-isu terperinci yang menuntut jawaban yang kredibel. Metodologi *ushul al-fiqh* secara historis memberikan kriteria kredibilitas, namun menanggung sisa-sisa era yang berbeda dan gagal mengakomodasi tuntutan tantangan kontemporer yang dihadapi umat. Dibandingkan dengan doktrin-doktrin *ushul al-fiqh*, *maqashid* memberikan prospek dan metodologi yang lebih menjanjikan untuk menemukan jawaban-jawaban berbasis syari'ah yang valid terhadap isu-isu tersebut.<sup>134</sup>

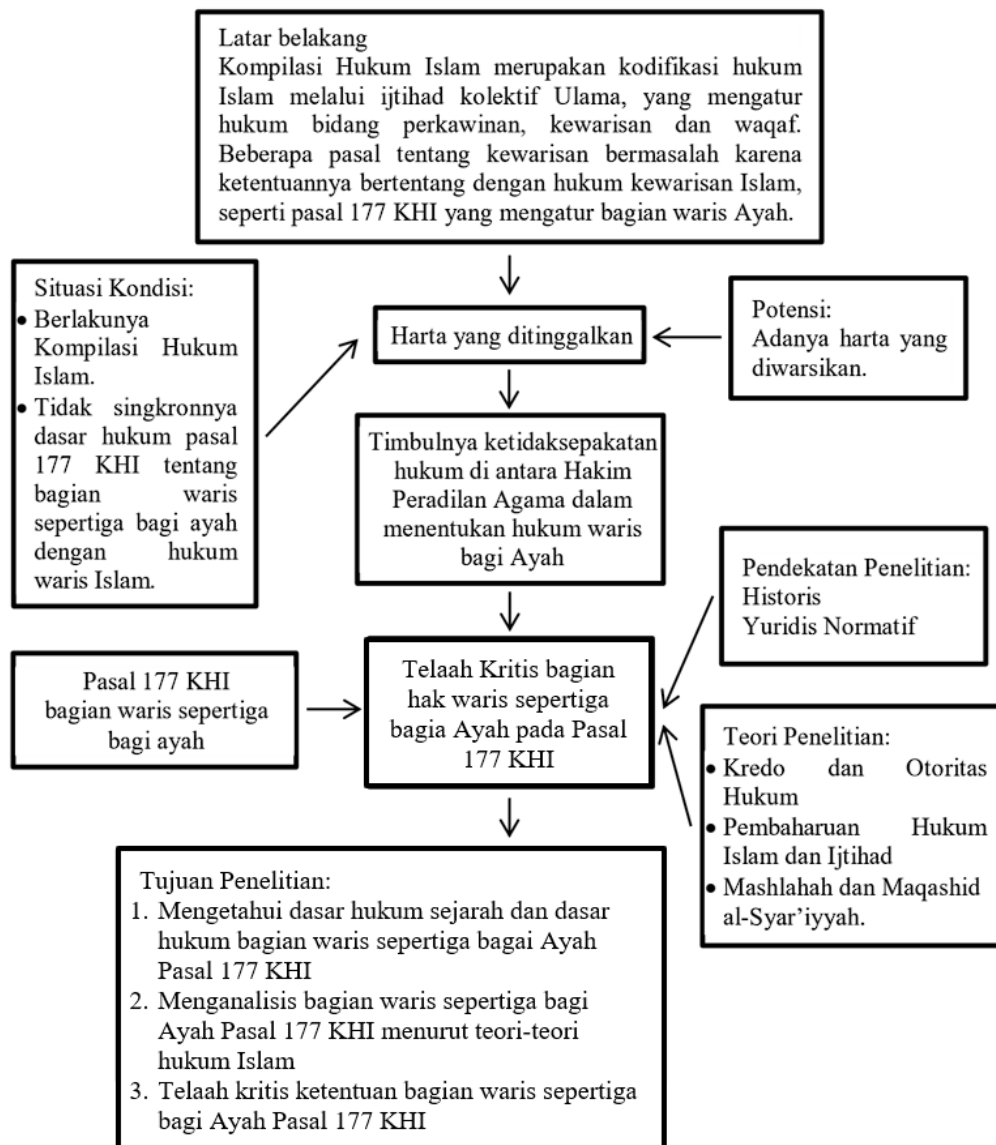
### **I. Kerangka Berpikir Penelitian**

Berdasarkan uraian latar belakang, permasalahan, definisi istilah, dan kerangka teori penelitian di atas, disusun sebuah kerangka berpikir penelitian. Kerangka berpikir penelitian ini menjadi patokan dan dasar dalam menjawab tujuan penelitian yang telah ditetapkan.

---

<sup>134</sup> Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective," *Islam and Civilisational Renewal Journal* 2, no. 2 (2011). h. 246, 267 dan 268

### SKEMA 1.1. Kerangka Berpikir Penelitian



#### J. Sistematika penulisan

Untuk memperoleh gambaran yang utuh dan terpadu serta menghasilkan sebuah karya tulis yang komprehensif maka dalam penyusunan disertasi ini dibagi menjadi lima bab dengan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab I pendahuluan. Bab ini menguraikan secara ringkas mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, definisi operasional,

penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian, kerangka teori, kerangka berpikir dalam penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II deskripsi umum hukum waris Islam di Indonesia. Bab ini berisi tentang hukum waris Islam, pluralisme hukum di Indonesia, hukum waris Islam dalam sistem hukum Nasional di Indonesia, dan perbandingan besar bagian waris yang didapatkan oleh ahli waris menurut faraidh, KHI dan KUH Perdata.

Bab III tentang kajian dan pemetaan pokok bahasan. Bab ini menguraikan tentang reformulasi hukum, besar bagian waris yang didapatkan oleh ayah menurut hukum waris Islam (faraidh dan KHI) dan KUH Perdata. Pada bagian ini penulis juga membahas KHI dan beberapa Pasal KHI yang dianggap oleh penulis bermasalah.

Bab IV analisis dan pembahasan. Sejarah materi hukum Pasal 177 Kompilasi Hukum Islam, analisis teori-teori hukum terhadap ketentuan bagian sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI dan telaah bagian hak waris sepertiga bagi ayah pada Pasal 177 KHI.

Bab V penutup. Sebagai bab terakhir merupakan penutup dari pembahasan penelitian yang berisi simpulan dan saran.