

# **TAHQÎQ AL-MANÂTH DALAM PEMBARUAN HUKUM KEWARISAN ISLAM DI INDONESIA**

Darmawan

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya | Jl. A. Yani 117 Surabaya  
dai.wawan@gmail.com

**Abstract:** *Tahqîq al-manâth* is a process and effort to find law in Islamic lega tradition. It consists of three phases: (1) *istinbât min al-nushûsh*, extracting law from textual sources using literal interpretation, (2) *idrâk al-wâqî'*, full comprehension of real legal cases by employing all necessary disciplines, and (3) *tanzîl al-ahkâm 'alâ al-wâqî'*, a step to apply law to cases using *maqâshid* as analytical instrument. Formulation of re-actualization of Islamic inheritance law in Indonesia is conducted by *takyir*, which electively select appropriate legal opinion for implementation, *talfiq*, which is combining opinions of various schools of law, and *takyif*, which is adaptation and accommodation of external aspects that includes consideration to local custom in the formation of re-actualization of Islamic inheritance law in Indonesia.

**Key words:** *Tahqîq al-manâth*, re-actualization, Islamic inheritance law

**Abstrak:** *Tahqîq al-manâth* merupakan sebuah proses dan upaya dalam menemukan hukum yang melewati 3 fase: (1) *istinbâth min al-nushûsh*, penggalian hukum dari teks sumber dengan memanfaatkan instrumen pemahaman literal *nash*, (2) *idrâk al-wâqî'*, pengetahuan realita yang menjadi objek hukum dengan memanfaatkan instrumen keilmuan sosial dan berbagai hal yang berkaitan dengan itu, serta (3) *tanzîl al-ahkâm 'â al-wâqî'*, upaya menggulirkan dan mengaplikasikan hukum kepada realita dengan memanfaatkan instrumen *maqâshid* sebagai jembatannya. Formulasi pembaruan hukum kewarisan Islam di Indonesia ditempuh dengan melalui; *takyîr* yaitu seleksi dalam artian pemilihan pendapat yang benar dan pantas untuk diterapkan, *talfiq* atau perpaduan pemikiran berbagai mazhab hukum atau eklektik, dan *takyîf* yaitu pola adaptasi dan akomodasi unsur lain, berupa pertimbangan realitas yang berkembang dan adat dalam pembentukan pembaruan hukum kewarisan Islam di Indonesia.

**Kata Kunci:** *Tahqîq al-manâth*, Pembaruan, Hukum Kewarisan Islam.

## Pendahuluan

Pembahasan mengenai hukum Islam selalu terkait erat dengan proses dimana sebuah hukum dapat digali dan ditemukan. Proses penggalan hukum tersebut seringkali disebut dengan ijtihad. Ijtihad merupakan proses yang berisi upaya olah pikir secara optimal dan sungguh-sungguh dalam menggali hukum Islam dari sumbernya, untuk memperoleh jawaban terhadap permasalahan hukum yang timbul dalam masyarakat.<sup>1</sup>

Antara upaya ijtihad di satu sisi dan tuntutan perubahan sosial di sisi yang lain terdapat suatu interaksi yang simultan. Interaksi tersebut merekatkan ijtihad, secara langsung atau tidak, dengan perubahan-perubahan sosial. Begitu pula sebaliknya, perubahan-perubahan sosial berinteraksi dengan ijtihad, dimana perubahan tersebut harus mendapat kontrol dan diberi arah oleh hukum, sehingga dapat memenuhi hajat dan kemaslahatan manusia secara benar.

Untuk menuju pada kemaslahatan manusia, seiring dengan perubahan sosial, ijtihad harus terus diupayakan. Usaha berkelanjutan dalam ijtihad inilah yang kemudian menjadi mata rantai dari pembentukan pembaharuan hukum, termasuk hukum Islam di Indonesia. Pembaruan hukum Islam ini, kemudian ditemalikan dengan salah satu jenis ijtihad sepanjang masa, meminjam diksi al-Syatibi<sup>2</sup>, berupa *tahqîq al-manâth*.

### *Tahqîq al-Manâth* dan 3 Fase Penting Pembaruan Hukum

Penulis akan mengulas *tahqîq al-manâth* dimulai dari klasifikasi ijtihad yang diberikan oleh salah seorang pakar Ushul Fiqh al-Syathibi. Imam al-Syathibi mengklasifikasi ijtihad menjadi dua katagori berdasarkan kontinuitas ijtihad yaitu: (1) Ijtihad yang tidak akan berhenti sampai hari kiamat dan (2) ijtihad yang boleh jadi

---

<sup>1</sup> Beberapa pengertian ijtihad yang dikemukakan oleh para ulama dapat dilihat dalam karya Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjatin Ilayh fî Hâzâ al-'Asyr*, (Riyad: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1972), 97-142.

<sup>2</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Ghirnati al-Maliki Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*, j. IV, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1975), 73. Selanjutnya disebut al-Syathibi, *al-Muwâfaqât*.

terhenti<sup>3</sup>. Jenis pertama dikenal dengan *tahqîq al-manâth* (atau *tahqîq al-manâth al-khâsh*). *Tahqîq* adalah upaya untuk mengidentifikasi suatu masalah, sedangkan *manâth* adalah obyek penerapan hukum. Sehingga *tahqîq al-manâth* adalah upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan memverifikasi substansi obyek hukum, serta untuk mengaitkan kasus-kasus yang muncul dengan kandungan makna yang ada dalam nash sehingga terhindar dari terjadinya kesalahan teknis penyesuaian antara suatu hukum dengan obyeknya.

*Tahqîq al-manâth* menegaskan bahwa dalam berijtihad, kemampuan seseorang dalam memahami ide dan makna yang terkandung dalam nash perlu dielaborasikan dengan telaah yang memadai mengenai suatu masalah yang akan ditentukan status hukumnya. Hal inilah yang menjadi alasan utama ijtihad berupa *tahqîq al-manâth* tidak akan terhenti sampai hari kiamat mengingat beragam problematika kehidupan yang tidak berkesudahan. Sehingga, ijtihad dalam *tahqîq al-manâth* tidak terhenti dalam penelaahan ide (*istinbâth*) yang terkandung dalam nash namun berlanjut pada kemampuan seseorang dalam memahami realita kasus yang beragam.

Atas dasar inilah, produk pembaruan hukum Islam tidak terhenti pada kebenaran teks, namun pada respon perubahan sosial yang dipahami dengan pemahaman baik dan kontekstual. Untuk itu, proses kerja *tahqîq al-manâth* akan menggabungkan 2 jenis klasifikasi ijtihad yaitu ijtihad *istinbâthiy* dan ijtihad *tathbîqiy*.<sup>4</sup> Ijtihad *istinbâthiy* adalah upaya untuk meneliti 'illah yang dikandung oleh nash. Sedangkan ijtihad *tathbîqiy* adalah upaya untuk menelaah suatu masalah di mana hukum hendak diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan ide yang dibawa oleh nash.

Urgensitas *tahqîq al-manâth* ini pun menjadi semakin signifikan karena hal ini mempermudah pemahaman mekanisme ijtihad yang

<sup>3</sup> Ibid., 73.

<sup>4</sup> Ibid., 89.

menggabungkan ijthad *istinbâthiy* dan ijthad *tathbîqiy*. Pada sisi *istinbâthiy* misalnya, *tahqîq al-manâth* menekankan pada mujtahid untuk memfokuskan perhatian pada upaya penggalian ide-ide yang dikandung oleh nash yang abstrak. Sementara pada sisi *tathbîqiy*, *tahqîq al-manâth* menuntut ketepatan dalam penerapan ide-ide nash yang abstrak tadi kepada permasalahan-permasalahan yang konkret.

Oleh karena itu, muara dari ijthad *tahqîq al-manâth* akan berakhir pada manusia (sebagai pelaku hukum) dengan keseluruhan dinamika perubahan dan perkembangan yang dialami. Ijthad bukan saja berbicara mengenai proses produksi hukum (*tahshîl al-hukm*), namun juga pada tataran penerapan hukum tersebut (*tathbîq al-hukm*). Sehingga, ijthad dapat disebut sebagai upaya sosialisasi dan penerapan ide-ide nash pada kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah<sup>5</sup>.

Akan tetapi, *tahqîq al-manâth* yang menjadi titik pertemuan antara ijthad *istinbâthiy* dan ijthad *tathbîqiy* membutuhkan sebuah mekanisme metodologis yang dapat dijadikan acuan dalam berijthad. Mekanisme metodologi ijthad *tahqîq al-manâth* melewati 3 fase penting yakni: (1) *istinbâth min al-nushûsh* (pengambilan ide dari nash), (2) *idrâk al-wâqî'* (pengetahuan realita) (3) *tanzîl al-ahkâm 'alâ al-wâqî'* (penerapan hukum atas realita)

Pada fase pertama, *istinbâth min al-nushûsh*, kapabilitas pemahaman literasi teks nash menjadi instrumen utama. Dengan redaksi yang lebih sederhana, kemampuan dalam akses literatur berbahasa Arab dengan segala perangkat pemahamannya menjadi mutlak dibutuhkan. Fase inilah yang menjadi pembahasan sentral dari beragam definisi mengenai ijthad yang selama ini berkembang. Sementara pada fase kedua, yakni *idrâk al-wâqî'* (pengetahuan realita), instrumen yang berkaitan dengan keilmuan sosial akan sangat membantun memahami realita. Pengetahuan realita ini sangat dibutuhkan agar realita dapat dipahami secara

<sup>5</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ nash fih*, (Beirut: Dâr al-fikr, t.th.), 9. Lihat juga Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *l'âm al-Muwâqî'în*, (Beirut: Dâr al-fikr, t.th.), 199.

komprehensif dan tepat. Instrumen ini pula yang menjadi objek penyematan hukum, di mana ide dari nash hendak diaplikasikan.

Kemudian, pada fase ketiga, yakni *tanzîl al-ahkâm 'alâ al-wâqî'* (penerapan hukum atas realita), instrumen *maqasid* menjadi sangat sentral. Setelah *istinbâth min al-nushûsh* (pengambilan ide dari nash) terpenuhi dengan baik, upaya *idrâk al-wâqî'* (pengetahuan realita) juga telah dilakukan secara maksimal, fase *tanzîl al-ahkâm 'alâ al-wâqî'* (penerapan hukum atas realita) memiliki titik akhir yang sangat penting di mana instrumen *maqâshid* menjadi satu hal yang musti dipertimbangkan.

Berdasarkan hal di atas, maka dapat diketahui bahwa paling tidak ditemukan 2 kriteria yang terkandung dalam *tahqîq al-manâth* yaitu kebenaran (*shâlih lizâtihi*) dan kepantasan (*shâlih lighairihi*), kebenaran dalam arti bahwa hukum itu mengandung kebenaran atau berada pada pijakan yang benar. Sedangkan kriteria kedua “kepantasan” memberikan penekanan bahwa keberlakuan hukum harus ditelisik pula pada segi kepantasan hukum tersebut saat bersinggungan dengan, misalnya manusia, sosio-kultural, rentang waktu serta perbedaan teritorial.

Kedua kriteria tersebut harus berjalan beriringan. Karena menegasikan salah satunya, baik benar saja atau pantas saja, akan mengakibatkan penerapan hukum menjadi bermasalah. Hukum yang hanya memiliki kriteria kebenaran saja, belum tentu memiliki kepantasan saat diterapkan di tengah-tengah masyarakat. Begitu pun hukum yang pantas saja, tapi tidak benar, juga tidak boleh diterapkan di masyarakat.

Dari sinilah, penulis memformulasikan efektifitas konstruksi ijtihad *tahqîq al-manâth* dalam pembaruan hukum Islam dengan 2 kriteria benar dan pantas yang dapat diterapkan apabila:

1. Ijtihad memenuhi kriteria mekanisme *tahqîq al-manâth* sebagaimana yang telah dipaparkan.

Upaya yang dilakukan seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan memerifikasi substansi objek hukum akan sangat bermanfaat dalam menghindari terjadinya kesalahan

teknis penyesuaian antara satu hukum dengan obyeknya. Hal ini menghendaki adanya teknis-teknis ilmiah yang memisahkan apa yang masuk ke dalam kategori obyek hukum dan yang tidak. Sebab satu realita tertentu memiliki komponen-komponen, karakter-karakter, motivasi, dan implikasi tertentu. Tanpa pengetahuan yang mendalam mengenai substansi obyek hukum seperti itu akan memungkinkan terjadinya aplikasi hukum yang tidak diinginkan agama atau ada kemungkinan tidak terjadinya aplikasi hukum sementara obyek dan logika (*'illat*) sudah ada.

Perangkat ini sangat penting khususnya dalam konteks sekarang, di mana realitas yang mencuat ke permukaan sangat kompleks, tidak sesederhana realitas yang dihadapi umat Islam pada masa awal. Ketika perangkat metodologis ini tidak diberdayakan dan terlepas dari wacana pemikiran islam, maka konsekuensi yang segera ditemui adalah absurditas produk hasil *istinbâth* hukum yang hendak diterapkan dalam obyek hukum tertentu.

*Tahqîq al-manâth* bukan saja menelaah hukum yang dikandung oleh sebuah nash beserta tamsil objek hukum yang tersurat, namun perlu mencermati realitas kehidupan manusia yang mengandung varian perilaku. Contoh riilnya, saat memperhatikan ragam perilaku kriminal manusia yang berupa, semisal, mencopet uang dari kantong orang yang sedang berjalan, kasus perampokan bank, dan mengambil koper uang seorang pengusaha, akan dianggap sebagai kasus yang sama dalam bidang pencurian (*sariqah*). Padahal tiga kasus di atas bisa menjadi hal yang berlainan dengan peninjauan segala aspek yang lebih menyeluruh.

Oleh karena itulah, kesamaan perilaku dalam objek hukum yang sama mengharuskan ijtihad untuk segera mengidentifikasinya, lalu membedakannya sesuai struktur materi, tujuan, dan implikasi-implikasinya, serta segera memasukkan setiap perilaku atau kasus sesuai jenisnya. Proses

identifikasi inilah yang memberikan kecermatan para ahli hukum untuk tidak sekedar mengurai makna teks, namun juga mengidentifikasi kasus sesuai dengan realita yang terjadi beserta segenap strukturnya.

Di sini ada satu hal yang mendesak untuk dipertegas, yaitu: variasi atau bentuk suatu perilaku tidaklah terbatas, sampai muncul dalam satu kurun waktu tertentu dan manusia akan mengulangiprilaku tersebut. Di sisi lain, perubahan-perubahan yang sangat cepat dalam realitas kehidupan manusia akan membawa sejuta variasi perilaku yang baru, sehingga proses identifikasinya membutuhkan suatu bentuk ijtihad yang harus selalu dilangsungkan sesuai keberlangsungan kehidupan.

Oleh karena itu, setiap setiap kasus yang terjadi dalam realita akan segera dikemas oleh beberapa faktor yang membuatnya berbeda dengan kasus lain dari segi substansinya. Logika sederhananya adalah setiap kasus dan perilaku ditentukan oleh pelakunya sendiri, motivasi, ruang dan waktu. Semua faktor ini tidak mungkin bersatu pada lebih dari satu kasus, karena paling tidak setiap kasus (ketika terjadi) berbeda dari segi unsur waktunya.

2. Pertimbangan masa depan hukum atau lebih dikenal dengan *i'tibâr maâlât al-ahkâm*.

Perangkat ini tidak kalah pentingnya dari perangkat pertama dalam rangka mengaktualisasi hukum Islam di era kontemporer. Inti dari perangkat ini adalah mempertimbangkan dan memantau kondisi aplikasi hukum yang telah ditempuh pada perangkat *tahqîq al-manâth*. Jikalau dalam *tahqîq al-manâth* mengharuskan seorang mujtahid memahami dan mendalami apa yang sedang terjadi (*al-wâqi'*), maka perangkat *i'tibâr maâlât al-ahkâm* mewajibkan ulama untuk memahami dan mempertimbangkan realita yang akan terjadi (*al-mutawaqqa'*).

Ada kaitan yang sangat erat antara pemahaman *al-wâqi'* dan *al-mutawaqqa'*.<sup>6</sup> Sebab, mengetahui apa yang akan terjadi tidak lain adalah hasil dari pengetahuan yang mendalam tentang apa yang sedang terjadi.

3. Menelaah potensi perubahan-perubahan atau lebih *mafshûm* disebut *murâ'ât al-taghayyurât* (pemeliharaan berbagai perubahan).

Perangkat ini pada intinya adalah anjuran kepada setiap yang ingin melibatkan diri dalam proses penemuan kebijakan hukum agar selalu memantau perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam dunia realita. Sebab realita ibarat sungai yang sedang mengalir di mana kita tidak pernah mandi dua kali di air sungai yang sama. Setiap kali mandi, setiap kali itu juga air sungai berubah dan berbeda dari air sebelumnya.

Realita mengalami hal yang sama, di mana setiap hari bahkan setiap saat terjadi realitas baru yang sedikit-banyak berbeda dengan realitas sebelumnya. Bagaimanapun juga, perkembangan realita turut mempengaruhi kebijakan hukum. Sehingga, inti pada persoalan ini adalah kalau sekiranya obyek hukum telah mengalami perubahan-perubahan substansial maka konsekuensi hukumnya ialah keharusan merubah tipe hukumnya, karena objek telah berubah. Kalau substansi obyek hukum sudah berubah lalu kita tidak tahu bahwa ia sudah berubah atau tahu tapi tetap memberlakukan hukum pertamanya maka ini adalah kekeliruan dan dosa metodologi.

### **Karakteristik Hukum Islam di Indonesia**

Tuntutan perkembangan atau perubahan sosial dan budaya yang menyertai perkembangan masyarakat Indonesia menuntut jawaban formulasi hukum Islam agar tidak terjadi kekosongan hukum. Kerena itu, pembaruan pemikiran hukum Islam di Indonesia merupakan suatu kebutuhan yang tidak bisa ditawar.

---

<sup>6</sup> Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât*, IV, 129-130

Lokalitas ruang dan waktu tersebut, membawa pembaruan hukum Islam di Indonesia mempunyai karakteristik tersendiri.

Hukum Islam berkembang di Indonesia di tengah-tengah perkembangan hukum yang berawal dari sistem hukum Romawi-Jerman, atau lebih dikenal dengan *civil law sytem*. Sistem hukum ini menurut Satjipto Rahardjo mulai muncul pada abad ke 13 M di Benua Eropa, tetapi kemudian mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan tuntutan masyarakat yang berubah<sup>7</sup>. Bahkan, lanjut Satjipto, dalam perkembangannya hukum Romawi pada abad ke 14 M telah jauh dari model aslinya. Maksudnya pemikiran madhhab hukum alam yang menekankan pada peranan manusia dan akal telah memberi bahan yang sangat besar bagi perubahan hukum Romawi.

Mazhab hukum alam ini juga telah mencampakkan model skolastik yang sudah dianggap tidak mampu lagi menata masyarakat yang sedang dan akan terus berkembang. Mazhab hukum alam yang menempatkan manusia sebagai pusat permasalahan dan merupakan tolak ukur segala sesuatu yang dilakukan oleh manusia di dunia, pada akhirnya mendorong lahirnya ide-ide alam manusia. Sehingga hukum bukanlah fenomena alam, tetapi hasil pikiran manusia. Hasil pemikiran ini kemudian dituangkan dalam bentuk perundang-undangan.<sup>8</sup> Negara-negara yang mengikuti sistem hukum Romawi-Jerman juga bisa disebut sebagai negara dengan sistem hukum yang dituliskan. Ciri lain dari sistem hukum Romawi-Jerman adalah adanya pembagian pada hukum perdata (privasi) dan hukum publik.

Meskipun pada permulaan sejarah Indonesia mengikuti sistem hukum Romawi-Jerman, tetapi pada masa sekarang ini telah terjadi

---

<sup>7</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Cet V, (Bandung: Citra Aditya Bhakti, 2000), 235-236.

<sup>8</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 240. Sistem Hukum Romawi-Jerman ini berbeda dengan *common law system* yang semula dikembangkan oleh Inggris kemudian diikuti oleh Amerika dan bekas-bekas jajahannya, kerana *common law system* berangkat dari kasus-kasus yang kongkrit yang kemudian menjadi keputusan. Oleh karena itu sistem hukum ini membutuhkan *courts of equality* yang fungsinya mengoreksi ketegasan dari kaidah hukum.

perkembangan sejalan dengan tuntutan yang berkembang di Indonesia.

Berangkat dari landasan negara pancasila dan UUD 1945, Indonesia membangun sistem hukum nasional dengan filsafat hukum tersendiri. Darmodiharjo dan Sidarta menegaskan bahwa filsafat hukum Indonesia terdapat dalam pembukaan UUD 1945, sedangkan teori hukumnya berada pada batang tubuh dan penjelasan UUD 1945.<sup>9</sup> Dengan dasar pancasila dan UUD 1945 tersebut, perkembangan dan pembangunan hukum didasarkan kepada dua sumber tersebut.

Kendati demikian, kedua sumber itu masih berupa aturan-aturan dan tata aturan peraturan perundang-undangan, yang dulu dikenal sumber tertib hukum. Untuk yang terakhir paling tidak sampai dengan sekarang sumber hukum dan tata aturan peraturan perundang-undangan terdapat pada pasal TAP MPR No. III/MPR/2000 yang menyebutkan perundang-undangan Republik Indonesia adalah :

1. Undang-Undang Dasar 1945
2. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia
3. Undang-Undang
4. Peraturan Pemerintah pengganti undang-undang
5. Peraturan Pemerintah
6. Keputusan Presiden
7. Peraturan Daerah

Sumber hukum yang sedemikian banyak memang membutuhkan kajian tersendiri apalagi di era otonomi daerah belakangan ini, cukup banyak peraturan-peraturan daerah yang mengatrrur tentang hukum-hukum tertentu misalnya peraturan daerah mengenai perjudian, minuman keras, zakat, lokalisasi pekerja seks komersial, dan lain sebagainya di samping hukum-hukum yang sifat nasional.

---

<sup>9</sup> Darji Darmodiharjo dan Sidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesian*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 223-224.

Oleh karena itu, pernyataan A. Qodri Azizy sangat tepat, bahwa pada masa sekarang ini sudah tidak zaman lagi membicarakan teori *receptie* atau *receptie in complexu*, yang terpenting sekarang ini menurut A. Qodri Azizy adalah seberapa banyak hukum Islam mampu menyumbangkan nilai-nilainya dalam rangka kemajuan, keteraturan, ketentraman dan kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>10</sup>

Tentu saja pembangunan nilai-nilai itu pada akhirnya akan mempengaruhi setiap proses yang berkembang sampai tewujudnya sebuah undang-undang. Positivisasi hukum Islam pada akhirnya tergantung bagaimana umat Islam melaksanakan pemahaman hukum Islam itu sendiri, baik dari aspek metodologis maupun materi hukum yang berkaitan dengan pemahaman hukum nasional.

Dalam khazanah hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan “hukum” dan “Islam”. Hukum adalah seperangkat aturan, baik sebagai pengundangan formal maupun sebagai tradisi yang hidup dari kebiasaan, di mana satu negara atau masyarakat tertentu mengaku terikat sebagai anggota atau subjeknya sebagai orang yang tunduk atau pelakunya.

Dengan meminjam teori yang diajukan oleh Muslehuddin, setidaknya ada tiga aliran hukum yang dapat digunakan dalam analisis ini, yaitu: *Pertama*, aliran teologis, *kedua*, aliran historis, *ketiga*, aliran imperatif.

Menurut aliran teologis, hukum merupakan produk akal dan amat erat kaitannya dengan konsep tentang “tujuan”. Para filosof menganggap keadilan sebagai tujuan tertinggi dan mereka membedakan antara keadilan alami dan konvensional.<sup>11</sup> Pemahaman ini sejalan dengan konsep *maqâshid al-syarî'ah*, bahwa Allah mensyariatkan ajaran Islam adalah semata-mata bertujuan

---

<sup>10</sup> A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional; Elektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Jakarta: Teraju, 2004), 176-177.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 176-177

untuk merealisasikan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.<sup>12</sup>

Berbeda dengan aliran teologi, pemikiran hukum aliran historis yang menyatakan bahwa sumber hukum adalah kebiasaan yang mendarah-daging dalam fikiran manusia dan disepakati bersama. Jadi bukan perintah penguasa, tetapi pengetahuan instinktif yang dimiliki oleh setiap bangsa. Oleh karena itu, hukum atau perundang-undangan dapat sukses dan berjalan hanya jika bersesuaian dengan keyakinan internal suatu bangsa dan kepala siap perundang-undangan itu diperuntukkan. Pada titik inilah, aliran historis berseberangan dengan aliran imperatif yang justru lebih menekankan kepada hukum itu adalah perintah penguasa, dan untuk itu harus dipatuhi.<sup>13</sup>

Apabila diperhatikan, ketiga pendapat pada aliran hukum tersebut, dapat ditegaskan bahwa untuk mengidentifikasi definisi hukum yang lebih tepat adalah memahami secara konvergensi, yakni mengupayakan titik temu dari ragam pendapat atau aliran yang berbeda. Ini sejalan dengan pemahaman MacDonald, yang menggambarkan hukum Islam sebagai pengetahuan tentang semua hal, baik yang bersifat manusiawi maupun ketuhanan.<sup>14</sup>

Amir Syaifuddin mengatakan, bahwa hukum Islam sebagai terjemahan dari fikih Islam adalah koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan syari'at atas kebutuhan masyarakat.<sup>15</sup> Atau dalam redaksi lain, hukum Islam adalah hukum yang diturunkan Allah melalui rasul-Nya untuk disebar dan dipedomani umat manusia guna mencapai tujuan hidup, selamat di dunia dan sejahtera di akhirat.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Al-Syathibiy, *al-Muwâfaqât*, Juz 1, 114-115. Muhammad Sa'id Ramadan al-Buty, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, cet. 11, (Beirut: Muassasah al-Rislah, 1397H/1977 M), 25.

<sup>13</sup> A. Qodry Azizy, *Hukum Nasional; Elektisisme*, 176-177.

<sup>14</sup> Mac Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (Beirut: Khayats Oriental Reprints, 1965), 66.

<sup>15</sup> Amir Syaifuddin, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), 18.

<sup>16</sup> Mahmud Shaltut, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*, (Cairo: Dâr al-Qalam, 1966), 12.

Jadi hukum Islam adalah peraturan-peraturan yang dirumuskan berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Rasul-Nya tentang perbuatan orang yang cakap melakukan perbuatan hukum (*mukallaf*). Kedudukan hukum Islam sangat penting dan menentukan pandangan hidup serta tingkah laku pemeluknya. Di sinilah hukum Islam membentuk formulasi dari syariah dan fikih secara simultan. Artinya, meskipun hukum Islam merupakan formula aktifitas penalaran manusia, namun hukum Islam tidak bisa dilepaskan eksistensinya dari syariah sebagai panduan dan pedoman manusia yang datang dari Allah dan Rasul-Nya.

Zarqowi Soejoeti mengatakan: “Konsep hukum menurut ahli fikih pada dasarnya terletak di atas ide bahwa hukum itu bersifat keagamaan. Sejak periode paling awal sejarah Islam, hukum Islam telah dipandang sebagai jalan keluar dan merupakan bagian dari syariah. Sedang syariah sebagaimana telah dijelaskan adalah pola tingkah laku manusia yang diatur oleh Allah swt. Konsep hukum seperti itu harus bersumber langsung dari wahyu Allah, yaitu al-Qur’an dan penjelasannya dari Nabi saw yang disebut *al-Sunnah*”.<sup>17</sup>

Sementara dalam sisi praktis-konkret, produk pembaruan hukum Islam di Indonesia, lebih banyak diasumsikan hukum Islam sebagai terjemahan dari *al-Fiqh al-Islâmiy*, meski dalam pengembangannya terdapat beberapa macam produk pemikiran Islam. Memahami ragam produk pemikiran hukum Islam ini dipandang penting, kerana untuk memberikan penilaian mengenai dinamika pembaruan hukum Islam di Indonesia dan pemahaman yang lebih utuh terkait ragam produk pemikiran hukum selain fikih.

Beberapa macam produk pemikiran pembaharuan hukum Islam itu:

1. Fikih (*Jurisprudence*)

Fikih adalah karya para ulama dalam memformulasikan hasil pemahaman dan penalaran terhadap nash, baik al-Qur’an

---

<sup>17</sup> Zarqowi Soejoeti, *Pengantar Ilmu Fiqh; Diktat kuliah bagian I*, (Semarang: Walisongo Press, 1987), 3-4.

dan *al-Sunnah*, tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang Islam yang cakap melakukan perbuatan hukum (*mukallaf*), baik pada bab ibadah dan muamalah, hukum privat maupun publik. Kendati demikian, tidak sedikit pula karya-karya fikih tematik (*maudhû'iy*) yang layak dkaji.

## 2. Fatwa

Fatwa, baik bersifat perorangan maupun kelembagaan, adalah hasil ijtihad atau penalaran seorang Faqih atau fuqaha' dalam hal bersifat kelembagaan, untuk memberikan respon atau jawaban terhadap peristiwa hukum yang diajukan kepadanya. Fatwa lebih khusus daripada fikih atau ijtihad secara umum.<sup>18</sup>

Apa yang difatwakan oleh mufti baik perorangan atau lembaga keagamaan, terkadang telah dibicarakan oleh kitab fikih, namun belum diketahui oleh peminta fatwa. Misalnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), atau fatwa yang dikeluarkan oleh ormas keagamaan seperti Nahdatul Ulama (NU) melalui forum *Bahts al-Masâil* atau Muhammadiyah melalui Majelis Tarjihnya.

Fatwa ini sifatnya kasuistik dan tidak mempunyai daya ikat kecuali pada penanya. Artinya, peminta fatwa tidak ada kewajiban mengikuti fatwa yang diberikan kepadanya, kecuali memang dimungkinkan opsi pendapat alternatif lain yang masuk akal. Akan tetapi, fatwa justru memiliki karakter sangat dinamis dan biasanya diikuti secara sukarela oleh peminta fatwa, karena kehadiran fatwa menjadi respons terhadap perkembangan dan persoalan baru yang sedang dihadapi oleh suatu masyarakat yang dianggap belum jelas status hukumnya.<sup>19</sup>

## 3. Putusan pengadilan

Putusan pengadilan atau disebut juga *al-qadhâ'* atau *al-hukm*, yaitu ucapan dan atau tulisan tentang penetapan atau

<sup>18</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Mesir : Dar al-Fikr al-Araby, t..h), 28.

<sup>19</sup> M. Atho' Mudzhar, "*Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*", Makalah, Serie KKA 50 , T. V/1991, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1991), 1-2.

keputusan yang dikeluarkan oleh badan yang diberi wewenang untuk itu (*wilâyah al-qadhâ'*).<sup>20</sup> Para ulama mendefinisikan putusan pengadilan sebagai ketetapan hukum *syar'iy* yang disampaikan melalui seorang qadhi yang diangkat secara resmi oleh negara untuk itu. Putusan pengadilan ini, selain mengikat kepada pihak yang berperkara, juga memiliki nilai sebagai referensi hukum atau yurisprudensi bagi hakim lain dalam menyelesaikan persoalan atau kasus hukum yang sama. Atho' Mudzhar mengatakan bahwa putusan pengadilan bersifat dinamis. Karena itu merupakan upaya hakim menjawab atau menyelesaikan persoalan yang diajukan oleh masyarakat kepada pengadilan pada titik waktu tertentu.<sup>21</sup>

#### 4. Perundang-undangan

Perundang-undangan (*qânûn*) adalah peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*al-sulthah al-tasyrî'iyah*) atau kadang bersama-sama dengan lembaga eksekutif (*sulthah tanfiziyah*). Sifatnya mengikat setiap warga negara di mana undang-undang itu diberlakukan. Apabila undang-undang dilanggar, maka pelanggarnya akan dikenakan sanksi.

Dalam konteks kehidupan kenegaraan modern, undang-undang pada umumnya merupakan konsensus bersama, oleh karena itu, dinamikanya relatif lamban. Untuk merubah suatu peraturan perundang-undangan, akan memerlukan waktu, biaya dan persiapan yang tidak sederhana. Hukum Islam yang berupa legislasi negara, berwatak *hegemonic*, karena itu dalamnya ada suatu kehendak-kehendak sosial politik tersembunyi yang menyertainya. Menurut Rumadi dan Marzuki Wahid, tak ada hukum yang bebas nilai, bebas kepentingan dan bebas kuasa.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Muhammad Salam Madzkur, *al-Qadhâ' Fî al-Islâm*, Alih bahasa Imron AM, (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), 20.

<sup>21</sup> M. Atho'. Mudzhar, *Fiqh dan Reaktualisasi*, dalam makalah seire KKA 50, T. V/1991 (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina), 1-2

<sup>22</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), ix.

Senada dengan pandangan tersebut adalah pandangan Mahfud MD yang menyatakan bahwa karakter suatu produk hukum senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya. Artinya konfigurasi politik tertentu dari suatu kelompok dominan (penguasa) selalu melahirkan karakter produk hukum tertentu sesuai dengan visi politiknya.<sup>23</sup>

Keempat jenis pemikiran hukum Islam tersebut memudahkan dalam klasifikasi perkembangan hukum Islam dewasa ini agar mudah teramati dan terpetakan dengan baik. Hal ini karena masing-masing term tersebut memiliki karakter yang unik, dan memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Oleh karena itu, penulis membatasi diksi pembaruan hukum Islam pada aspek perundang-undangan.

### **Tipologi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia**

Pembaruan hukum Islam di Indonesia merupakan perubahan dari hukum yang lama dan atau pembentukan hukum yang baru untuk mewujudkan kemaslahatan masyarakat, sejalan dengan perubahan sosial dan perkembangan nilai-nilai yang terdapat di dalam masyarakat.<sup>24</sup> Definisi pembaruan yang diambil dari kata modernisme berarti fikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah faham-faham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Karena itu, penekanan dan konteks pembicaraannya lebih diarahkan kepada produk pembaruan hukum Islam dan metodologi penalaran dalam memformulasikannya.

Pembaruan hukum Islam di Indonesia dirintis tahun 1940-an dipelopori Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin, dan dielaborasi lebih jauh oleh banyak ulama dan ahli hukum. Sejak Undang-undang No.

<sup>23</sup> Moh Mahfud MD, "Perkembangan Politik Hukum: Studi Tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia", Disertasi (tidak diterbitkan), (Yogyakarta: UGM, 1993), 675.

<sup>24</sup> Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam*, cet. 4, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 11. Lihat juga Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1975), 146-147.

1 tahun 1974 tentang Perkawinan disahkan, Indonesia mengawali babak baru perjalanan hukum Islam, meskipun masih memiliki keragaman, karena ia mengatur bukan saja kepentingan orang Islam, tetapi seluruh bangsa Indonesia secara keseluruhan. Wajar saja, jika kehadirannya menimbulkan ketegangan-ketegangan. Daniel S. Lev dalam penilaiannya menyatakan:

“Berbeda dengan negara-negara Islam lain, Indonesia sangat menonjol dalam dua hal, yaitu tangguhnyanya kekuatan dan konservatisme dari doktrin Islam serta praktek-praktek lembaga-lembaganya. Lembaga-lembaga hukum Islam di Indonesia telah mengembangkan sayapnya bersama-sama dengan lembaga-lembaga sipil, sedang di negara-negara lain nampaknya mereka berhenti berkembang, menciut, atau bahkan menghilang tersisih oleh perkembangan kekuasaan pemerintah sipil.”<sup>25</sup>

Penelaahan terhadap kitab fikih *mu'tabarah* menjadi hal yang mendesak, untuk menggali hukum fikih yang lebih beragam dari segi madzhab pemikiran.<sup>26</sup> Selain itu, persoalan kontemporer juga menjadi acuan<sup>27</sup> yang disarikan dari berbagai keputusan/fatwa, seperti fatwa Majelis Ulama Indonesia, *Bahtsul Masâil* Nahdlatul Ulama NU), Hasil Keputusan *Majlis Tarjih* Muhammadiyah, dan wawancara dengan para Ulama di seluruh Indonesia.

Setelah itu, hasil telaah terhadap berbagai kitab *mu'tabarah* dan kitab-kitab fikih tersebut disempurnakan dengan keputusan pengadilan, studi banding, dan wawancara, seminar dan lokakarya. Data lokakarya nasional terakhir terkait ini tertanggal 2-6 Pebruari 1988 di Jakarta, diikuti 124 peserta dari seluruh Indonesia. Ini

---

<sup>25</sup> Daniel S. Lev, *Islamic Court*, terjemah zaini ahmad dengan judul: Peradilan Agama Islam di Indonesia, (Jakarta: Intermassa, 1990), 281.

<sup>26</sup> Bulghah al-Sâlik, 4) Al-Mudâwanah, 5) Bidâyat al-Mujtahid (Mazhab Maliki), 6) Al-Umm, 7) Al-Islâm' Aqîdah wa Syarî'ah, 8) Al-Muhalla, 9) Al-Wajîz, 10) Fath al-Qadîr, 11) Fiqh al-Sunnah, 12) Kasyf al-Ghinâ, 13) Majmû'ât Fatâwâ Ibn Taimiyah, 14) Al-Mughni, 15) Al-Hidâyah Syarh al-Bidâyah, 16) Nawab al-Jalîl, 17) Syarh Ibn Abidin, 18) Al-Majmû', 19) Hâsiyah al-Dasûqiy, 20) Badâ' al-Shanâ'i, 21) Tabyîn al-Haqâiq, 22) Al-Fatâwâ al-Hindiyah, 23) Fath al-Qadîr dan 24) Al-Nihâyah. Lihat Ahmad Rofiq, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 98.

<sup>27</sup> Para ulama diambil dari sepuluh wilayah yakni; Banda Aceh, Medan, Palembang, Padang, Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur, Ujung Pandang, Mataram, dan Banjarmasin.

dimaksudkan sebagai majlis atau forum untuk menggalang konsensus (ijma') Ulama dan para ahli-ahli hukum.

Meskipun didominasi kitab-kitab fikih mazhab Syafi'i, masuknya kitab-kitab fikih Hanafiyyah dan Malikiyyah membawa nuansa baru bagi pembaruan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Hal inilah yang membuat tipologi pembaruan hukum Islam menjadi beragam.

Bahwa dalam formulasi hukum Islam di Indonesia ada yang memiliki tipikal *takhyîr* (seleksi). Permasalahan mengenai perkawinan, wakaf, maupun waris di sebaran pasal dalam KHI merupakan pilihan-pilihan pendapat –kebanyakan- bermazhab Syafi'i. Namun terkait dengan wakaf, terlebih setelah munculnya UU Wakaf No. 41 Tahun 2004, ada nuansa *talfiq* (pemaduan antar pendapat dengan lintas mazhab).

Tipologi *talfiq* dalam wakaf setidaknya tertera jelas dalam definisi wakaf yang digunakan dalam UU tersebut. Bahwa wakaf adalah perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadan dan/kesejahteraan umum menurut syariat (Pasal 1 UU No. 41 Tahun 2004).

Adanya diksi “jangka waktu tertentu” merupakan pandangan mazhab maliki, meski dalam beberapa pendapat mayoritas ulama, terutama dalam koridor mazhab Syafii istilah wakaf semestinya digunakan untuk terma “selamanya”.

Selain itu, ada tipe lain yang menurut penulis menarik untuk dicantumkan, yakni pembaruan hukum Islam yang mengakomodir aturan adat, semisal tentang harta bersama/gono gini (pasal 35 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam) dan memasukkan unsur penghalang waris yang tertuang dalam hukum BW (Perdata) ke dalam hukum Islam (Pasal 173 KHI). Tipikal pembaharuan ini penulis sebut dengan *takyîf* (adaptif-akomodatif), sebuah upaya dalam hukum untuk mengakomodir lokalitas/unsur adat yang berada dalam

masyarakat, serta aturan keperdataan yang telah diterima dan diterapkan oleh masyarakat.

Penulis menyimpulkan, bahwa kecenderungan pembaruan pemikiran hukum Islam di Indonesia, meminjam bahasa Fazlur Rahman, menunjukkan polarisasi Neo-modernisme. Dengan kata lain, mengambil kompromi antara hukum syariah, hukum Barat dan hukum adat, menurut tipologi Anderson.<sup>28</sup> Selain mengacu kepada khazanah fikih klasik, dengan kaidah-kaidah yang diformulasikan para ulama dalam kitab-kitab fikih dan ushul fikih, juga mengakomodasi nilai-nilai hukum yang tumbuh dalam kesadaran masyarakat, baik hukum Barat maupun adat, Pendekatan sosio-historis menjadi pilihan yang tidak bisa dihindari dalam rangka *tathbîq al-ahkâm* (penerapan hukum).

### **Pembaruan Hukum Islam di Indonesia; Sebuah Pola Pembentukan**

Pembaruan hukum Islam di Indonesia, penulis artikan sebagai gerakan ijtihad ulama Indonesia untuk menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Pembaruan ini difungsikan untuk menetapkan hukum terhadap masalah baru sebagai pengganti ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa sekarang. Hal yang dimaksud dengan ketentuan hukum di sini adalah ketentuan hukum Islam kategori fikih yang merupakan hasil ijtihad para ulama, bukan ketentuan hukum Islam kategori syariah .

Karena pembaruan hukum Islam mengandung arti gerakan ijtihad, maka pembaruan itu dilakukan dengan cara kembali kepada ajaran al-Qur'an dan hadis dan tidak mesti terikat dengan ketentuan-ketentuan hukum Islam hasil ijtihad lama yang

---

<sup>28</sup> Ahmad Rofiq, *Trend Pembaruan Hukum Islam di Indonesia 1970 – 1990-an*, (Semarang: Fakultas Syariah IAIN Walisongo, 1999), 185. Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, alih bahasa: Machnun Husein, (Surabaya: Amarpres, 1991), 91-95.

merupakan hukum Islam kategori fikih. Hasil pembaruan hukum Islam dalam konteks keindonesiaan, semisal dapat ditemui dalam UU Perkawinan N0.1 Tahun 1974, kehadiran Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada Tahun 1991 serta UU Wakaf No.41 Tahun 2004.

Di antara ketiga preseden di atas, Kompilasi Hukum Islam (KHI) memiliki kompleksitas materi yang lebih banyak dan beragam. KHI merupakan sekumpulan hukum yang berisi tentang hukum keluarga, yang terdiri atas hukum perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Dalam usaha kompilasi hukum tersebut, kecenderungan kepada salah satu mazhab (khususnya mazhab Syafi'i) mulai dikesampingkan, tetapi lebih ditekankan kepada kemaslahatan, dan bahkan telah dilakukan suatu reformasi hukum.

Penulis mencatat bahwa pembaruan hukum Islam lebih kentara dalam bidang hukum kewarisan Islam. Karena penulis lihat banyak persoalan-persoalan waris yang termaktub dalam KHI berbeda dengan yang ada dalam formulasi *farâidh* pada umumnya. Di antaranya adalah persoalan *mawâni' al-irthi* (penghalang mendapatkan harta warisan). Menurut para ulama *mawâni' al-irthi* ada tiga<sup>29</sup> yaitu: (a) *al-qatl* (pembunuhan) (b) *ikhtilâf al-dîn* (berbeda agama) (c) *al-'abdu* (budak). Sementara dalam KHI, sebagaimana disebutkan dalam pasal 173 berbunyi seorang terhalang mendapatkan harta warisan dikarenakan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat pada pewaris dan dipersalahkan secara memfitnah telah mengadakan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.<sup>30</sup>

Pembaruan dalam unsur *al-qatl* (pembunuhan) telah mengalami perkembangan yang luas. Sehingga meski belum terjadi *al-qatl* (pembunuhan), segala tindakan anarkis yang mengarah pada pembunuhan (percobaan pembunuhan dan atau penganiayaan), bisa dikategorikan sebagai penghalang waris.

---

<sup>29</sup> Muhammad al-Zuhaili, *al-Farâidh wa al-Washâyâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), 76.

<sup>30</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1992), 156.

Hal ini bisa difahami dalam melihat fase terakhir dari *tahqîq al-manâth*, yakni berupa *tanzîl al-ahkâm alâ al-wâqî'*, realita masyarakat modern berubah, terutama terkait penghormatan pada hak individu. Maka tindakan yang mengancam individu, baik nyawa, kebebasan, maupun kehormatan tidak bisa ditoleransi.

Persoalan lain yang bisa menjadi preseden adalah kedudukan keturunan dari anak perempuan yang dalam faraidh termasuk *zawil arhâm*<sup>31</sup> tetapi dalam kajian KHI pasal 171 (c) berbunyi:

“Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.”<sup>32</sup>

Kalau dilihat pasal tersebut, maka yang termasuk ahli waris adalah bisa dari jalur keturunan laki-laki maupun dari jalur keturunan perempuan, asal beragama Islam dan tidak terhalang secara hukum untuk mendapatkan warisan. Dalam persoalan ini pembaruan sungguh luar biasa, karena mendobrak hegemoni budaya *patrilineal* (jalur kelaki-lakian) yang ada dalam khazanah *farâidh* pada umumnya.

Realitas (mayoritas) masyarakat Indonesia yang cenderung lebih egaliter dalam memandang jenis kelamin, menjadikan informasi yang berharga dalam membentuk pengetahuan akan objek hukum, dalam hal ini bisa dimasukkan kepada fase kedua *tahqîq al-manâth* berupa *idrâk al-wâqî'*. Contoh selaras dengan itu adalah ketentuan kelompok ahli waris dalam KHI pasal 174 disebutkan terdiri dari hubungan darah dan karena perkawinan. Yang dari hubungan darah dari jalur laki-laki adalah ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek. Sedang golongan perempuan terdiri dari ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Zawil arham* adalah kerabat pewaris yang tidak mempunyai bagian tertentu, baik di dalam al-Qur'an atau hadis juga bukan termasuk ahli waris yang mendapat bagian *asabah*. Lihat Suparman Usman, *Fikih Mawaris*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1977), 79.

<sup>32</sup> Abdurrahman, *Kompilasi*, 156.

<sup>33</sup> *Ibid.*

Padahal dalam *farâidh* disebutkan bahwa golongan ahli waris dari jalur laki-laki adalah kakek, ayah, anak laki-laki, cucu laki-laki, saudara laki-laki kandung atau seayah, dan paman. Sedang dari jalur perempuan adalah anak perempuan, cucu perempuan, ibu, nenek dan saudara perempuan, baik kandung atau seapak. Yang membedakan adalah KHI tidak memasukkan cucu, baik laki-laki maupun perempuan, ke dalam jajaran ahli waris. Karena jika ada anak, maka cucu (laki-laki<sup>34</sup>/perempuan) pasti *mahjûb*. Tetapi jika anak tidak ada sama sekali karena ia sudah meninggal dan yang ada hanyalah cucunya maka cucu menempati posisinya dan bagiannya anak. Hal ini adalah imbas dari interpretasi kata "*walad*" yang diartikan anak (baik laki-laki maupun perempuan) sehingga jika ada anak perempuan pun, maka cucu baik cucu laki-laki maupun perempuan *mahjûb* oleh anak perempuan tadi.

Padahal dalam keilmuan *farâidh* pada umumnya, anak perempuan tidak bisa menghibab cucu, baik cucu laki-laki maupun perempuan. Bahkan jika seorang anak perempuan mewaris bersama cucu perempuan berapapun jumlahnya, maka anak perempuan mendapat bagian  $\frac{1}{2}$  sedang cucu perempuan mendapat bagian  $\frac{1}{6}$  untuk menyempurnakan bagian  $\frac{2}{3}$  (*takmilah al-tsulutsaini*).

Mengaca pada sebagian preseden di atas, realitas yang telah berubah menyebabkan perubahan hukum Islam, sesuai dengan konteks lokalitas yang berlainan, dan hal ini tidak bisa dihindari. Oleh karena itu, perubahan hukum Islam menemukan titik momentum dan menjadikan *tahqîq al-manâth* sesuai dalam penerapan hukumnya.

Persoalan lain yang penulis kategorikan sebagai pembaruan hukum Islam di Indonesia adalah persoalan mengenai harta gono-gini yang tidak pernah kita temui dalam khazanah *farâidh*. Istilah

---

<sup>34</sup> KHI pasal 174 : kelompok ahli waris dari golongan laki-laki: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman, kakek. Sedang dari golongan perempuan adalah ibu, anak perempuan, saudara perempuan, dan nenek. Abdurrahman, *Kompilasi*, 156.

gono-gini mengadopsi pada hukum adat yang diakomodir dalam pembagian harta warisan.

Pembaruan mengenai harta gono-gini juga bertumpu pada egaliter peran dalam keluarga, di mana penyatuan sepasang suami dan istri dalam ikatan perkawinan dianggap sebagai persekutuan tubuh (*musyâraikat al-abdân*) yang satu sama lain memiliki peran saling menunjang.

Begitu pula anak perempuan menurut kajian *farâidh* tidak bisa menghijab saudara laki-laki/perempuan, baik kandung atau sebak, <sup>35</sup> tapi dalam KHI pasal 182 anak perempuan mempunyai kedudukan yang sama dengan anak laki-laki dalam hal sebagai *hâjib*. Sehingga saudara laki-laki/perempuan, baik sekandung atau sebak, jika ada anak perempuan maka akan *mahjûb* (terhalang untuk mendapatkan warisan).

Kedudukan saudara laki-laki kandung/sebak juga mengalami pembaruan. Dalam kajian *farâidh* saudara laki-laki kandung/sebak mempunyai kedudukan yang berbeda, saudara laki-laki kandung bisa menghalangi saudara laki-laki sebak <sup>36</sup>. Tetapi dalam KHI pasal 182 saudara laki-laki kandung dan sebak mempunyai kedudukan yang sama. Artinya saudara laki-laki sebak bisa menjadikan saudara perempuan kandung mendapatkan *ashabah*, dan saudara laki-laki kandung bisa mengasabahkan saudara perempuan sebak, padahal dalam *farâidh* saudara perempuan sebak *mahjûb* dengan adanya saudara laki-laki kandung.

Bunyi KHI pasal 182 adalah:

“Bahwa bila seorang tanpa meninggalkan ayah dan anak, sedang ia mempunyai satu saudara perempuan kandung atau seayah, maka ia mendapat separoh bagian. Bila saudara perempuan tersebut bersama-sama dengan saudara perempuan kandung atau seayah dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama

---

<sup>35</sup> Saudara laki-laki tetap menjadi *ashabah* (bagian sisa) asal tidak ada ada anak laki-laki atau ayah. dan saudara kandung atau sebak jika ada anak perempuan akan mendapatkan *ashabah ma'a al-ghair*. Lihat Muhammad al-Zuhaili, *al-Farâidh wa al-Washâyâ*, 123-143.

<sup>36</sup> *Ibid*, 142-143.

mendapat bagian dua pertiga bagian. Bila saudara perempuan tersebut bersama-sama dengan saudara laki-laki kandung atau seayah, maka bagian saudara laki-laki adalah dua berbanding satu dengan saudara perempuan.”<sup>37</sup>

Selain hal tersebut, penulis memberikan catatan pengecualian dalam permasalahan mengenai bagian yang diterima oleh ahli waris ayah dalam KHI. Bagian yang diterima oleh ahli waris dalam KHI mayoritas sama dengan ketentuan yang ada dalam al-Qur'an dan hadis, kecuali bagian ayah.

Bagian ayah dalam KHI mengalami pembaruan hukum, meski penulis tidak sepenuhnya sependapat. Aturan *farâidh* ayah mendapatkan bagian 1/6 jika bersama dengan anak/cucu laki-laki, dan 1/6 dan sisa jika bersama dengan anak/cucu perempuan. Jika tidak ada anak, ayah mendapatkan bagian sisa (*ashabah*<sup>38</sup>). Tetapi dalam KHI pasal 177 ayah mendapatkan 1/3 bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak dan mendapatkan 1/6 bila ada anak<sup>39</sup>.

Dalam KHI juga ada istilah ahli waris pengganti yang ini yang dalam bahasa *farâidh* disebut *munâsakhah*. Tetapi praktek ahli waris pengganti dengan *munâsakhah* berbeda. Masalah ahli waris pengganti ini termaktub dalam KHI pasal 185 ayat 1 yang berbunyi: “Ahli waris yang meninggal lebih dulu dari pada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya”.

Penulis lebih bersepakat, misalnya pendapat al-Syatibi, bahwa dalam mengambil hukum maka al-Qur'an harus diutamakan, kalau memang ayatnya sudah jelas/tidak butuh untuk *ta'wîl*, maka ayat itu langsung diambil sebagai dasar hukum.<sup>40</sup> Ayat yang

---

<sup>37</sup> Abdurrahman, *Kompilasi*, 158.

<sup>38</sup> Muhammad al-Zuhaili, *al-Farâidh wa al-Wahsâyâ*, 165.

<sup>39</sup> Permasalahan mengenai bagian ayah ini sebetulnya juga menjadi buah bibir kontroversi di kalangan hakim di Pengadilan Agama sehingga Mahkamah Agung mengeluarkan Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) No.2 Tahun 1994 tertanggal 28 Juni 1994 yang memberikan penegasan keterangan bahwa ayah mendapatkan bagian sepertiga bila pewaris tidak meninggalkan anak tetapi suami dan ibu. Namun bila pewaris meninggalkan anak, ayah mendapatkan bagian seperenam. Lihat SEMA No.2 Tahun 1994 Nomor: MA/Kumdil/148/VI/K/1994.

<sup>40</sup> Al-Syatibi, *al-Muwâfaqât*, III, 7. Lihat juga Saifuddin al-Amidy, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th.), 38.

menerangkan masalah bagian ayah adalah dalam surat al-Nisa' ayat 11:

“Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam.”<sup>41</sup>

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa ayah mendapatkan bagian 1/6 jika mayit meninggalkan anak, jika tidak ada anak harta itu menjadi milik kedua orang tuanya. Dengan perincian ibu mendapatkan 1/3, dan ayah tidak dijelaskan bagiannya secara pasti. Para ulama sepakat pemahaman ayat itu adalah jika ibu 1/3 maka sisanya adalah untuk ayah, jika mayit tidak meninggalkan anak/keturunan.<sup>42</sup>

Penulis berpendapat KHI pasal 177 itu harus diganti, karena sangat bertentangan dengan ayat al-Qur'an sebagai sumber utama dan pertama dalam hukum Islam. Redaksi yang diganti adalah “ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak” harus diganti “ayah mendapat bagian sisa bila pewaris tidak meninggalkan anak”. Penulis berpendapat bahwa isi hukum mengenai bagian ayah tersebut sudah tidak tepat secara *istinbâth*, kendati pun dalam tataran praktis (*tathbîq*) diberlakukan secara legal.

Dalam *farâidh*, pembagian harta warisan harus sesuai dengan bagian yang didapatkan sesuai dengan hasil hitungan masing-masing, tetapi dalam KHI pasal 183 disebutkan bahwa para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Kementerian Agama, *Al-Qur'an...* 78.

<sup>42</sup> Muhammad al-Zuhaili, *al-Farâidh...* , 127.

<sup>43</sup> Ibid.

Dalam persoalan wasiat wajibah, KHI hanya memfokuskan pada persoalan anak angkat dan ayah angkat, sebagaimana disebutkan dalam KHI pasal 209, yang berbunyi:<sup>44</sup>

1. Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan pasal-pasal 176 sampai dengan 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya  $\frac{1}{3}$  dari harta warisan anak angkatnya
2. Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya  $\frac{1}{3}$  dari harta warisan orang tua angkatnya.

Penulis menyimpulkan, bahwa tren atau kecenderungan pembaruan hukum kewarisan Islam di Indonesia, meminjam bahasa Fazlur Rahman, menunjukkan polarisasi neo-modernisme. Dengan kata lain, mengambil kompromi antara hukum syariah, hukum Barat dan hukum adat, menurut tipologi Anderson.<sup>45</sup> Selain mengacu kepada khazanah fikih klasik, dengan kaidah-kaidah yang diformulasikan para ulama dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih, juga mengakomodasi nilai-nilai hukum yang tumbuh dalam kesadaran masyarakat.

Ini menandakan pula bahwa perkembangan sosial dan kebiasaan yang tumbuh dalam kesadaran hukum masyarakat, mampu melahirkan gagasan tentang pembaruan dalam hukum kewarisan Islam<sup>46</sup>. Ke depan, perkembangan ini akan menjadi pilihan yang tidak bisa dihindari dalam rangka *tathbîq al-ahkâm* (penerapan hukum).

---

<sup>44</sup> Abdurrahman, *Kompilasi*, 164.

<sup>45</sup> Ahmad Rofiq, *Trend Pembaruan Hukum Islam di Indonesia 1970 – 1990-an*, (Semarang: Fakultas Syariah IAIN Walisongo, 1999), 185. Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, alih bahasa: Machnun Husein, (Surabaya: Amarpress, 1991), 91-95.

<sup>46</sup> Akhmad Haries, "Gagasan Pembaruan dalam Bidang Hukum Kewarisan" dalam *Jurnal MAZAHIB: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol.XIII, No.2 Desember, (Samarinda: Fakultas Syariah IAIN Samarinda, 2014), 106.

## Penutup

*Tahqîq al-manâth* merupakan sebuah proses dan upaya dalam menemukan hukum yang melewati 3 fase: (1) *istinbât min al-nushûsh*, penggalian hukum dari teks sumber dengan memanfaatkan instrumen pemahaman literal nash, (2) *idrâk al-wâqi'*, pengetahuan realita yang menjadi objek hukum dengan memanfaatkan instrumen keilmuan sosial dan berbagai hal yang berkaitan dengan itu, serta (3) *tanzîl al-ahkâm 'alâ al-wâqi'*, upaya menggulirkan dan mengaplikasikan hukum kepada realita dengan memanfaatkan instrumen *maqâshid* sebagai jembatannya.

Formulasi pembaruan hukum kewarisan Islam di Indonesia, ditempuh melalui; *takhyîr* (seleksi dalam artian pemilihan pendapat yang benar dan pantas untuk diterapkan), *talfîq* (perpaduan pemikiran berbagai mazhab hukum atau eklektik), serta *takyîf* (pola adaptasi dan akomodasi unsur lain, berupa pertimbangan realitas yang berkembang dan adat). Khusus mengenai adat, unsur lokalitas (nilai hukum adat) juga hukum perdata Barat tidak bisa dihindari.

## Daftar Pustaka

- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Amidi (al), Saif al-Din. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Juz III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Anderson, J.N.D. *Hukum Islam di Dunia Modern*. alih bahasa: Machnun Husein. Surabaya: Amarpress, 1991.
- Azizy, Ahmad Qodry A. *Peradilan Islam: Batasan Ulasan dan Sejarahnya di Indonesia* (Diktat). Semarang: Fak Syariah IAIN Walisongo, 1982.
- Buty (al), Muhammad Sa'id Ramadan. *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Cet. 11. Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1397H/1977 M.
- Darmodiharjo, Darji dan Sidarta. *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.

- Harun, Nasrun. *Usul Fiqh*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Haries, Akhmad. *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol.XIII. Samarinda: Fakultas Syariah IAIN Samarinda, 2014
- Jauziyyah,(al) Ibn al-Qayyim. *I'lâm al-Muwâqî'in*. Beirut: Dâr al-fikr, t.th.
- Kementerian Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: PT Sygma Examedia Arkanleema, 2011.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Maktabat al-Da'wah al-Islâmiyah Syabâb al-Azhar, 1410 H/1990 M.
- Lev, Daniel S. *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, terj. Zaini Ahmad Noeh. Jakarta: Intermedia, 1990.
- Madzkur, Muhammad Salam. *al-Qadhâ' fî al-Islâm*, Alih bahasa Imron AM. Surabaya: Bina Ilmu, 1990.
- Mahfud, Moh. MD. "Perkembangan politik Hukum: Studi Tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia", *Disertasi* (tidak diterbitkan), Yogyakarta : UGM, 1993.
- Mudzhar, M. Atho'. "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam makalah *Serie KKA 50 , T. V/1991*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1991.
- Nasution, Harun "Kata Pengantar" dalam *Perkembangan Modern Dalam Islam*, ed. Harun Nasution dan Azyumardi Azra. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Pembaruan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. 3. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Rahardjo, Satjipto. *Hukum dan Perubahan Sosial*. Bandung: Alumni, 1983.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995
- \_\_\_\_\_. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Syathibi (al), Abu Ishaq Ibrahim. *al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1975.

- Syaltut, Mahmud. *al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah*. Cairo: Dâr al-Qalam, 1966.
- Syarifuddin, Amir. *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Thiwana, Muhammad Musa. *al-Ijtihâd wa Mâzâ Hâjatinâ Ilaih fi Hâzâ al-Ashr*. Riyad: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1972.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Araby,t.th.
- Zuhaili (al), Muhammad. *al-Farâidh wa al-Washâyâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2001.