KRITIK *ISTIHSAN* TERHADAP KONSTRUKSI FARAID AMINA WADUD

Faby Toriqir Rama
Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. E-mail:
fabytoriqirrama@gmail.com

Abstract: *This paper is a bibliographical research on Amina Wadud's thought about faraid with istihsan theory. The main problem is about the style of Amina Wadud's thought which is considered by some people to be contrary to the building of the Shari'ah. The construction of Amina Wadud's thoughts on faraid is built on the foundations of hermeneutical analysis with a justice and gender equality approach. She focuses on the Qur'an in chapter al-Nisa' verses 11 and 12. The author finds that although Amina Wadud used the hermeneutic approach and the principle of justice and gender equality, there is still much room for criticism when viewed from the perspective of istihsan. First, Amina Wadud does not write that Islamic law is in fact flexible, as evidenced by the takharruj mechanism which is essentially an istihsan product. Second, less exploration of the shari's proposition. Amina Wadud has a remarkable rhetoric and depth of philosophy. But in the field of faraid discussion he narrows himself to the use of the Qur'an without considering any other propositions. Third, istihsan bi al-nas-one kind, istihsan-writer uses to fight her improper argument about the concept of naf'a which he introduced herself by referring to chapter al-Nisa' verse 11.*

Keywords: *Istihsan, Amina Wadud, faraid*

Abstrak: Artikel ini adalah hasil penelitian pustaka analitis yang membahas konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid dengan teori istihsan. Permasalahan yang menjadi pokok bahasan adalah tentang corak pemikiran Amina Wadud yang dianggap sebagian orang bertentangan dengan bangunan syariat. Konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid dibangun melalui fondasi analisis hermeneutika dengan pendekatan keadilan dan kesetaraan gender. Fokus ayat al-Qur'an yang ia teliti berada pada Surat al-Nisa' ayat 11 dan 12. Penulis menemukan bahwa meskipun Amina Wadud menggunakan pendekatan hermeneutik dan juga prinsip keadilan serta kesetaraan gender, ternyata masih terdapat banyak ruang kritik jika dilihat melalui perspektif istihsan. Pertama, Amina Wadud tidak menuliskan bahwa sebenarnya hukum kewarisan Islam itu fleksibel, terbukti dengan adanya mekanisme takharruj yang secara hakikat merupakan produk

istihsan. Kedua ia, kurang mengeksplorasi dalil shar'i. Amina Wadud di satu sisi memiliki kemampuan retorika dan kedalaman filsafat yang luar biasa. Namun dalam pembahasan faraid ia mempersempit dirinya pada penggunaan al-Qur'an tanpa mempertimbangkan dalil yang lain. Ketiga, istihsan bi al-nas—salah satu jenis , istihsan—penulis gunakan untuk melawan argumennya yang tidak tepat tentang konsep naf'a yang diperkenalkannya sendiri dengan mengacu pada Surat al-Nisa' ayat 11.

Kata Kunci: *Istihsan, Amina Wadud, faraid*

Pendahuluan

Sampai detik ini, sistem faraid yang diberlakukan di seluruh dunia Islam—baik versi Sunni, Shi'ah, maupun yang sudah mengupayakan kodifikasi hukum lewat perundang-undangan—masih tetap mempertahankan kalkulasi 2:1 antara laki-laki dan perempuan.¹

Walaupun antara laki-laki dan perempuan menempati posisi sebagai ahli waris yang sederajat—katakanlah antara satu anak kandung laki-laki dan tiga anak kandung perempuan—ketiga anak perempuan tadi akan mendapatkan bagian masing-masing 1/5 sedangkan seorang anak laki-laki mendapat 2/5 (tetap 1:2). Sebab cara ini dilegitimasi secara jelas dalam QS. al-Nisa (4): 11:

يُصِيبُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْإُنثَىٰ

الْأُنثَىٰ

*Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan.*²

Kendatipun demikian, apakah dimungkinkan logika nalar mujtahid masuk dalam hukum kewarisan? Bukankah hukum waris didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat *qat'i* (mutlak) baik *thubut* maupun *dilalah*-nya? Mengingat hukum waris berbentuk *furud muqaddarah* (bagian yang telah ditetapkan) yang membicarakan

¹ A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 267.

² Departemen Agama RI, *al-Jumanah al-'Ali*, (Bandung: J-Art, 2004), 78.

angka, sehingga tidak memberikan *space* bagi rasio untuk menginterpretasikanya lebih lanjut.³

Amina Wadud memiliki pandangan khusus terkait faraid yang seharusnya bisa adil bagi perempuan. Ia adalah pemikir, akademisi, ulama, sekaligus aktivis gender. Perempuan keturunan Afro-Amerika ini *background* pemikirannya sebenarnya adalah seorang feminis yang memfokuskan diri pada cara penginterpretasian al-Qur'an yang menyentuh keadilan gender.⁴

Banyak masalah ketimpangan hak perempuan yang mencuri perhatiannya, salah satunya mengenai faraid. Ia berpostulat bahwa rasio 2:1 tidak boleh dipahami secara hitam-putih saja, tetapi harus dikaji konteks permasalahannya. Intinya, segala bentuk pendistribusian harta waris harus menyimpul dalam ikatan *naf'a* atau manfaat. Rasio 2:1 menurutnya hanya suatu bentuk atau model pembagian waris.⁵

Kekurangan dari pemikirannya Amina Wadud adalah penggunaan metodologi penggalian hukum yang berbeda dari ulama klasik. Lebih khusus lagi ada kekeliruan pemaknaan teks al-Qur'an yang ia jadikan landasan berargumen. Ia terlalu terpatrit oleh kaidah penafsiran hermeneutik. Memang beberapa hukum yang diproduksi melalui kaidah tafsir hermeneutiknya sejalan dengan semangat *maslahah*. Namun, tetap saja hal tersebut dipandang kurang tepat dari sisi penunjukan dalilnya (*proof*) oleh penulis.

Amina Wadud berbicara soal hukum yang *output*-nya berseberangan dari rumusan ulama terdahulu tetapi ia luput dari penyebutan dalil yang melandasinya berpikir demikian. Ia semata-mata menguraikan al-Qur'an secara komprehensif melalui perspektif *world-view* (*Weltanschauung*), memperhatikan konteksnya, dan tetap mempertimbangkan pemenuhan hak-hak perempuan.

Problem utamanya konstruksi pemikiran Amina Wadud adalah cara ia memandang keadilan faraid dengan metodologi yang berbeda jauh dengan banyak menggunakan rasio. Apakah cukup dengan

³ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2008), 39.

⁴ Edward E. Curtis, *Encyclopedia of Muslim-American History* (New York: Facts on File, 2010), 473.

⁵ Ernita Dewi, "Pemikiran Amina Wadud tentang Rekonstruksi Penafsiran berbasis Metode Hermeneutika", *Jurnal Substantia*, Vol. XV (Oktober, 2014), 115.

melihat fenomena masyarakat tanpa adanya landasan metode penggalian hukum yang sudah dirumuskan ulama kemudian menilai pembagian waris 2:1 adalah suatu bentuk ketidakadilan gender? Ketiadaan dalil *shar'i* dan *manhaj istinbat al-abkam* yang sudah dirumuskan ulama terdahulu menyebabkan pemikirannya cenderung liberal sehingga mengundang kritik dan kutukan dari beberapa kalangan Muslim maupun rekan akademisnya sendiri.

Untuk memahami konstruksi pemikiran Amina Wadud tidak mungkin didekati dengan fikih atau produk dari fatwa-fatwa ulama saja. Karena bahasan dalam fikih itu sifatnya parsial-praktikal. Sedangkan diperlukan seperangkat metode yang lebih luas dari fikih supaya dapat mencakup persoalan yang universal-teoretis seperti konstruksi pemikiran seseorang. Maka dari itu, penting untuk melihatnya lebih dalam melalui lensa dasarnya fikih, yakni ilmu *Usul al-Fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi Islam).⁶

Permasalahan tersebut akan coba penulis kaji melalui salah satu dalil—yang diperdebatkan penggunaannya—dalam khazanah keilmuan *Usul al-Fiqh* yang mengakomodasi dan mengamini nilai progresivitas hukum di masyarakat, yakni teori *istihsan*. Teori ini diperkenalkan oleh Imam al-Hanafi yang bahkan belum pernah dirumuskan oleh ulama sebelumnya.⁷ Meskipun dalam praktiknya sudah pernah dilakukan oleh sahabat 'Umar ibn al-Khattab. Di samping menggunakan dalil al-Qur'an dan al-Sunnah, ia juga menggunakan rasionya untuk menetapkan hukum sehingga menyelamatkan masyarakat Muslim yang saat itu mengalami kerumitan dalam persoalan ibadah dan muamalah.⁸

Penulis akan mencoba menguraikan pemikiran Amina Wadud dalam bingkai *istihsan*. Sebab *istihsan* juga mengakui pengalihan dalil *nas* yang bersifat umum seperti persoalan waris menuju ke *nas* yang lebih khusus dengan alasan dan metode tertentu.⁹

⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationships in Islamic Thought* (New York: State University of New York, 1992), 2.

⁷ Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri'* (Depok: Gramata Publishing, 2010), 133.

⁸ Shibli Numani, *Umar: Maker of Islamic Civilization* (London: I. B. Tauris, 2004), 128.

⁹ 'Adil al-Shuwaikh, *Ta'lil al-Abkam fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (T{anta: Dar al-Basyir li al-Syaqafah wa al-'Ulum, 2000), 224.

Memang *istihsan* berbeda dengan *maslahah mursalah*-nya Imam al-Malik, tetapi tujuan utamanya adalah tetap menghendaki kebaikan dan kemaslahatan. Perbedaannya hanya soal metode. Kalau *istihsan* adalah menimbang antara dua dalil yang lebih kuat, maka *maslahah mursalah* adalah menciptakan hukum sama sekali.¹⁰

Istihsan memang tidak disepakati oleh Imam al-Shafi'i. Ia mengingkarinya secara tegas dan berkata, "Barang siapa yang ber-*istihsan*, maka sesungguhnya dia telah membuat syariat".¹¹ Tetapi, itu bukan berarti kalau *istihsan* tidak dapat dipakai sebagai dalil *hujjah*. Sebab ulama generasi selanjutnya mengembangkan *istihsan*-nya Imam al-Hanafi dengan memperincinya, memberikan definisi, contoh, dan mengklasifikasikannya. Dengan begitu *istihsan*-lah yang mampu meluruskan konstruksi pemikiran Amina Wadud dengan tepat.

Penulis meyakini bahwa Amina Wadud memiliki niat yang baik untuk mereformasi pemahaman masyarakat tentang faraid, namun ia kurang memperhatikan warisan ilmu ulama terdahulu sehingga menghasilkan pemikiran yang beraroma liberal. Maka dari itu, penelitian ini hadir untuk mengkritik serta meluruskan konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid dengan teori *istihsan*.

Berangkat dari pendahuluan yang telah dideskripsikan, penulis merumuskan dua masalah inti, yakni sebagai berikut: (1) bagaimana konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid? Dan (2) bagaimana *istihsan* memandang konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid?

Epistemologi *Istihsan*

1. Pengertian *Istihsan*

a. Segi Etimologi (*Lughawi*)

Istihsan berasal dari kata *husn* yang artinya bertentangan dengan keburukan atau kejelekan.¹² Juga dapat dimaknai sebagai sesuatu yang indah.¹³ Sedangkan *istihsan* sendiri adalah

¹⁰ A. Hanafie, *Usul Fiqh* (Jakarta: Widjaya, 1989), 143.

¹¹ Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Um*, Juz 7 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), 27.

¹² Abu al-Fadil Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram ibn al-Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, Juz 3 (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), 205.

¹³ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1986), 134.

bentuk *masdar* dari kata kerja *istihsana* yang artinya menganggap baik sesuatu.¹⁴ Dapat juga bermakna memegang teguh sesuatu yang baik dan menolak sesuatu yang bertentangan darinya.¹⁵

Jadi, jika ada seorang laki-laki berkata, "*Istahsantu ka dba*" maka artinya seorang laki-laki tadi meyakini bahwa suatu hal itu baik dan menganggap buruk selain itu. Atau juga dapat bermakna mencari suatu yang *absan* (lebih baik) yang diperintahkan kepadanya untuk dianuti.¹⁶

b. Segi Terminologi (*Istilah*)

Secara umum, ulama *usuliyyin* berpendapat bahwa *istihsan* adalah berpaling dari dalil syariat yang sudah ditetapkan atas suatu peristiwa atau perilaku menuju ke hukum yang lainnya.¹⁷ Pengertian seperti ini masih terlalu singkat dan perlu dielaborasi secara komprehensif. Supaya *istihsan* tidak disalahmaknai sebagai sesuatu yang dianggap baik oleh mujtahid berdasarkan akal atau hawa nafsunya tanpa mempertimbangkan dalil *shar'i*.¹⁸

Untuk itu, penulis sertakan berbagai pendapat ulama lintas mazhab yang menjelaskan definisi *istihsan* lebih rinci.

1) Menurut Ulama Hanafiyah

al-Karkhi mengatakan:

الْعُدُولُ فِي مَسْأَلَةٍ إِلَى خِلَافِ نَظَائِرِهَا لَوْجِهٍ أَقْوَى، وَخَاصِلُهُ الْعُمْلُ بِالذَّلِيلِ الرَّاجِحِ.¹⁹

Berpaling dari suatu hukum menuju pada sesuatu yang secara nyata berbeda semata-mata karena terdapat hal yang

¹⁴ Qutb Mustafa Sanu, *Mu'jam Mustalahab Usul al-Fiqh: 'Arabi-Injilizi* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 52.

¹⁵ Abu Zayd 'Ubayd Allah ibn 'Umar ibn 'Isa, *Taqwim Adhillah fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 404.

¹⁶ Amir 'Abd al-Aziz, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Salam, 1997), 444.

¹⁷ Khalid Ramadan H{usn, *Mu'jam Usul al-Fiqh* (Bani Suwaif: al-Rawdah, 1998), 29.

¹⁸ Muhammad ibn H{usain ibn H{asan al-Jizani, *Ma'alim Usul al-Fiqh 'ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Riyad: Dar al-Jawziyyah, 1998), 236.

¹⁹ Jamal al-Din Abi 'Amr 'Uthman ibn 'Amr ibn Abi Bakr, *Muntaha al-Wusul wa al-Amal fi 'Ilmay al-Usul wa al-Jadal* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 207.

lebih kuat (untuk memalingkan), dan hasilnya beramal dengan dalil yang telah dipertimbangkan.

2) Menurut Ulama Malikiyyah

Golongan Malikiyyah dikenal sebagai golongan yang memakai *istislah* sebagai ciri khas metode *istinbat al-hukm*. Namun, ternyata kalau juga mengamini *istihsan* sebagai salah satu metode ber-*istinbat*-nya. Bahkan Imam al-Malik sendiri mengatakan bahwa 90% ilmu terdapat di dalam *istihsan*. Maksudnya adalah meninggalkan kemutlakan *qiyas* terhadap suatu masalah dan mencari alasan pensyariaan hukum dan tujuan umumnya yang tidak lain adalah untuk kemaslahatan umat manusia.²⁰

Kemudian, ada Ibn al-‘Arabi yang berpendapat:

الإِسْتِحْسَانُ إِثْنَانُ تَرْكُ مُقْتَضَى الدَّلِيلِ عَلَى طَرِيقِ الإِسْتِثْنَاءِ وَ التَّرْخُّصِ، لِمُعَارَضَةِ مَا يَعَارِضُ بِهِ فِي بَعْضِ مُقْتَضَيَاتِهِ.²¹

Istihsan adalah memilih untuk meninggalkan makna yang dipersyaratkan dalil dengan jalan pengecualian atau *rukhsah* karena ada pertentangan (hukum) dalam beberapa makna dalil tertentu.

Imam al-Shatibi di dalam *al-Muwafaqat* juga menjelaskan bahwa dalam mazhab Malikiyyah, yang dimaksud dengan *istihsan* adalah berpegang kepada kemaslahatan khusus dalam berhadapan dengan dalil umum (*kulli*).²²

3) Definisi Penulis

Dari sekian banyaknya definisi yang dikemukakan ulama. Penulis mengambil kesimpulan bahwa sebenarnya *istihsan* itu terbagi menjadi dua. Pada intinya sama-sama bentuk pemalingan hukum akibat ada faktor tertentu yang dipandang membawa kebaikan daripada tetap

²⁰ Muhammad Baltaji, *Manahij al-Tashri‘ al-Islami fi al-Qarn al-Thani al-Hijry*, Juz 1 (Cairo: Dar al-Salam, 2007), 595.

²¹ Abu Ishaq al-Shatibi, *al-I‘isham*, Juz 2 (Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t), 139.

²² Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari‘ah*, Juz 1 (Cairo: Dar al-H {adith, 2006), 440.

mempertahankan hukum yang pertama. Sedangkan perbedaan bentuk yang penulis maksud adalah pertama, pemalingan hukum tersebut bisa berasal dari *qiyas* yang secara silogisme memang benar, kriteria-kriteria yang harus dipenuhi dalam *asl* dan *far'*-nya terpenuhi, *'illah*-nya jelas tetapi pengaplikasiannya kurang membawa dampak yang positif. Maka di sini *istihsan* hadir sebagai "*qiyas* alternatif" dengan jalan men-*tarjih* *qiyas* yang jelas tadi dengan *qiyas* baru yang *'illah*-nya tersembunyi, lemah. Sedangkan bentuk yang kedua adalah pengalihan atau pengecualian hukum umum atau global yang bersumber dari dalil-dalil tertentu, baik dalilnya disepakati atau tidak.

2. Ke-hujjah-an *Istihsan*

Istihsan merupakan salah satu dalil yang penggunaannya tidak disepakati, dibandingkan dengan dalil lain yang sudah disepakati penggunaannya seperti al-Qur'an, al-Sunnah, *al-ijma'*, dan *al-qiyas*. Namun, sebenarnya sebagian orang menolak *istihsan* dari aspek pengistilahannya dalil ini saja, bukannya menolak kemaslahatannya (mereka tidak tahu maknanya). Tetapi kalau ada yang menolak makna dan penjabaran tentang *istihsan* ini, maka mereka salah. Sebab, *al-qiyas al-jali* (*qiyas* yang terang) yang merupakan dalil yang disepakati. Tetapi, *istihsan* dipakai karena ada pengaruh yang kuat untuk berpaling.²³

Muhammad Sa'id Ramdan al-Buti mengatakan bahwa tak pelak akan terjadi pengingkaran terhadap dalil *istihsan*. Tetapi, pengingkaran tersebut bukan terletak pada posisi dalil tersebut yang independen dan tidak berasal dari penetapan syariat, melainkan pada aspek penerjemahan yang tidak akurat. Jika *istihsan* hanya dimaknai sebagai dalil yang bersumber dari akal saja, maka itu adalah *istihsan* yang ulama sepakat menolaknya. Maka, *istihsan* yang *shar'i* adalah ber-*istihsan* dengan dalil-dalil hukum yang sudah disepakati.²⁴

²³Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Taftazani, *Sharh al-Tahrib 'Ala al-Tawdih li Matan al-Tanqih fi Usul al-Fiqh*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), 81-82.

²⁴ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'a al-Islamiyyah* (Cairo: Muassasah al-Risalah, 1965), 246.

Maka persoalannya sebenarnya hanya terletak pada pendefinisian *istihsan* saja. Sebab, Abu al-Hanifah memang tidak mendeskripsikan *istihsan* secara detail. Dan problem utama yang membuat Imam al-Shafi'i tidak sepakat dengan *istihsan* adalah karena saat ia berdiskusi dengan para pengikut Abu al-Hanifah, mereka tidak mampu menjawab pertanyaan al-Shafi'i tentang alasan penggunaan kata *istihsan*. Mereka hanya bertaklid kepada Abu al-Hanifah. Sehingga, al-Shafi'i menyimpulkan bahwa *istihsan* adalah penetapan hukum sesuai dengan kehendak orang yang melakukannya. Artinya, hal-hal yang dianggap baik oleh orang yang melakukan *istihsan* maka itulah yang ditetapkan sebagai hukum, karena demikianlah arti hakikat dari *istihsan*. Jadi penetapan hukum dengan *istihsan* menurut Imam al-Shafi'i tidak memiliki metode dan semata-mata mengikuti hawa nafsu.²⁵

3. Ragam *Istihsan* dan Contohnya

Secara umum, di dalam kitab-kitab karangan ulama Hanafiyyah ada empat macam *istihsan*: *istihsan bi al-nas*, *istihsan bi al-ijma'*, *istihsan bi al-darurah*, dan *istihsan bi al-qiyas al-khafi*.²⁶ Sedangkan menurut ulama Malikiyyah: *istihsan bi al-ijma'*, *istihsan bi al-'urf*, *istihsan bi al-maslahah al-mursalah* atau *istihsan bi raf' al-haraj*.²⁷

Penulis memilih pembagian *istihsan* secara universal. Artinya tidak mendikotomikan jenis *istihsan* tertentu dari salah satu ulama. Berikut di antara macam-macam *istihsan* yang penulis himpun dari berbagai kitab klasik maupun modern:

a. *Istihsan al-Qiyasi*

Penamaan *istihsan* dengan *qiyas* tersembunyi—berlawanan dengan *qiyas* terang-terangan (*al-qiyas al-jali*)—karena di dalamnya terkandung maslahat atau kebaikan. Dan

²⁵ Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 7-8.

²⁶ Ya'qub ibn 'Abd al-Wahhab, *Al-Istihsan: H{aqiqatuh, Amwa'uh, H{ujjiyyatuh, Tatbiqatuh al-Mu'asirah* (Riyad: al-Maktabah al-Rushd, 2007), 57.

²⁷ H{usayn H{amid Hassan, *Nazriyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* (Cairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), 290.

istihsan jenis ini diberlakukan karena ada alasan yang kuat (untuk berpaling dari hukum asal).²⁸

Abd al-Wahab Khalaf memberikan contoh menarik yaitu terkait sisa air yang diminum oleh burung buas seperti: burung bangkai, burung gagak, burung elang, dsb. itu najis menurut *qiyas* tetapi suci menurut *istihsan*. Burung buas tadi di-*qiyas*-kan dengan predator buas seperti macan atau serigala yang meminum air. Hukumnya air tadi mengikuti hukum daging hewannya. Kalau yang meminum hewan buas apa pun jenisnya maka airnya ikut haram. Tetapi, *istihsan* melihatnya bahwa yang najis itu karena predator meminum air dengan mulutnya yang tercampur air liur yang dihasilkan dari daging hewan tersebut. Sedangkan burung buas minum melalui paruhnya. Paruh itu adalah tulang yang suci dan tidak terikat dengan dagingnya ataupun air liurnya yang najis. Maka hukumnya air tadi jadi suci.²⁹

b. *Istihsan al-Istithna'i*

1) *Istihsan bi al-Nas*

Istihsan bi al-nas adalah hukum pengecualian berdasarkan *nas* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dari kaidah umum yang berlaku pada kasus-kasus serupa. Atau dapat diartikan pula dengan beralih dari norma umum dalam *nas* dan mengaplikasikan ketentuan-ketentuan khusus untuk kasus yang khusus pula. Dalam hal ini bukan berarti ada penolakan atas teks al-Qur'an maupun al-Sunnah. Hanya saja dalam pengaplikasiannya secara kasuistik, mujtahid memperhatikan ketentuan lain yang ada pada al-Qur'an maupun al-Sunnah.³⁰

Contohnya, menurut kaidah umum makan dalam keadaan lupa di siang hari Ramadan membatalkan puasa seseorang karena rukun dasarnya telah rusak yaitu *imsak*

²⁸ Salih ibn 'Abdillah ibn Muhammad, *Raf' al-H{araj fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Riyad: Maktabah al-Abikan, 2004), 362.

²⁹ 'Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2010), 73.

³⁰ Ahmad Khusairi, *Evolusi Ushul Fiqh: Konsep dan Pengembangan Metodologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 76-77.

(menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa, yang di dalamnya termasuk makan) di siang harinya. Namun, al-Sunnah Rasulullah Saw menegaskan bahwa makan dalam keadaan puasa di siang hari Ramadan tidak membatalkan puasa:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَيُّبَ وَ حَبِيبٍ وَ هِشَامٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَكَلْتُ وَ شَرَبْتُ نَسِيًّا وَ أَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ (أَطْعَمَكَ اللَّهُ وَ سَقَاكَ).³¹

Telah menceritakan kepada kami Musa ibn Isma'il. Dari Abu Ayyub, Habib, dan Hisham. Dari Muhammad ibn Sirin. Dari Abu Hurayrah berkata: Seorang laki-laki datang kepada Nabi Saw dan berkata: Ya Rasulullah, sungguh aku telah makan dan minum dalam keadaan lupa padahal saya sedang puasa. Kemudian Rasul Saw bersabda: Allah Swt telah memberi makan dan minum kepadamu.

2) *Istihsan bi al-Ijma'*

Contoh yang paling mudah adalah larangan jual beli terhadap barang yang tidak ada di tempat saat akad (*bay' al-ma'dum*). Kemudian, ulama Hanafiyyah dan ahli ilmu yang lain ber-*istihsan* atas kebolehan *istisna'*. Yakni dalam hal industri, seorang tukang pengrajin kayu akan membuatkan pesanan sesuai dengan sifat-sifat barang yang sudah disebut saat akad. Praktik seperti ini ada landasan *ijma'*-nya yang hukumnya berbeda dari keumuman *nas*, yakni al-Sunnah Nabi Saw tentang larangan jual beli yang barangnya tidak ada di tempat. Maka dapat dikatakan kalau *ijma'* tadi adalah pengecualian (bentuk *istihsan*) terhadap keumuman *nas*.³²

3) *Istihsan bi al-'Urf*

³¹ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz 2 (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), 315.

³² Muhammad Sulayman Abdillah al-'Ashqar, *al-Wad'ih fi Usul al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Salam, 2013), 146.

Contoh *istihsan* yang berlandaskan '*urf*' adalah kebolehan mewakafkan benda bergerak seperti buku-buku dan perkakas alat memasak. Menurut ketentuan umum perwakafan, seperti dikemukakan Abdul Karim Zaidan, wakaf hanya boleh atas harta benda yang bersifat kekal dan berupa benda tidak bergerak seperti tanah. Dasar kebolehan mewakafkan benda bergerak tersebut adalah adat kebiasaan di berbagai negeri yang melegalkan praktik wakaf tersebut.³³

4) *Istihsan bi al-Maslahah al-Mursalah*

Yakni mengecualikan ketentuan hukum yang berlaku umum berdasarkan kemaslahatan. Misalnya menetapkan sahnya hukum wasiat yang ditunjukkan untuk keperluan yang baik dari orang yang berada di bawah pengampuan.³⁴

5) *Istihsan bi al-Darurah*

Yaitu suatu keadaan darurat yang mendorong mujtahid untuk mengecualikan ketentuan *qiyas* yang berlaku umum kepada ketentuan lain yang memenuhi kebutuhan mengatasi keadaan darurat. Sebagai contoh, menghukumi sucinya air sumur atau kolam yang kejatuhan najis dengan cara menguras airnya. Menurut ketentuan umum tidak akan pernah suci walau dikuras airnya. karena akan menyumber terus dari mata air. Maka cukup dengan dikuras semampunya, atau paling tidak sampai setengah dari air di dalam kolam.³⁵

c. *Takharuj* Bagian dari *Istihsan*

Secara arti kata, *takharuj* berarti saling keluar. Dalam arti terminologis, *takharuj* adalah saling keluarnya seseorang atau lebih dari kumpulan ahli waris dengan penggantian haknya dari salah seorang di antara ahli waris yang lain. Pada hakikatnya, *takharuj* termasuk ke dalam bentuk penyesuaian dalam pelaksanaan hukum kewarisan Islam.³⁶

³³ Satria Efendi dan M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2014), 145.

³⁴ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2011), 202.

³⁵ Ibid.

³⁶ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, ..., 297.

Sebab, mungkin saja di dalam praktiknya terjadi pembagian harta waris yang tidak sesuai dengan kebutuhan dan keinginan dari ahli waris sehingga dalam keadaan tertentu pelaksanaan hukum waris secara apa adanya, terlihat tidak tepat dan tidak adil. Syaratnya, harus ada kesepakatan terlebih dahulu dari para ahli waris.³⁷ Penyimpangan dari hukum umum karena adanya penyebab khusus inilah hakikat dari *istihsan*.

4. *Istihsan* sebagai Salah Satu Metode Ijtihad Pembaruan Hukum Islam

Seperti yang telah dijelaskan oleh Mohammad Hashim Kamali dalam subbab sebelumnya, bahwa dalam mengijtihadkan hukum Islam pada era sekarang harus mulai memperhatikan sisi tujuan syariat atau *maqasid al-shari'ah*-nya. Supaya hukum yang diterapkan dapat mengikuti perkembangan zaman.

Maka dari itu, dasar pertimbangan ulama dalam ber-*istihsan* adalah terwujudnya tujuan hukum yang hendak dicapai untuk kepentingan umat, atau dengan perkataan lain yang menjadi dasar pertimbangan *istihsan* adalah terealisasi dan terpeliharanya kemaslahatan dan kepentingan umat.³⁸

Dan memang di situlah letak kedigdayaan *istihsan* sebagai metodologi dalam mengijtihadkan hukum Islam yang mengakomodasi nilai-nilai modernitas zaman. Aksentuasi *istihsan* terletak pada esensi yang mendasari prosesnya dan putusan-putusan yang dihasilkan darinya. Tapi sebenarnya, kedua aspek tersebut mencerminkan kekuatan sekaligus kelemahan *istihsan* yang ditanggapi kritis oleh dua *leading* imam mazhab, al-Malik dan al-Shafi'i. Yang pertama mengagungkan *istihsan* sedangkan yang terakhir menolaknya. Tapi, terdapat satu hal yang luput dari perhatian hampir semua ulama mazhab fikih dalam hal perkembangan pemikiran hukum ke depan, suatu pengakuan umum yang positif tetapi sensitif: bahwa *istihsan* dapat berperan dalam mengadaptasikan syariat pada realitas sosial.³⁹

³⁷ Ibid.

³⁸ Iskandar Usman, *Istihsan...*, 67.

³⁹ Mohammad Hashim Kamali, "Istihsan and The Renewal of Islamic Law", dalam *Islamic Studies*, No. 4, (2004), 564.

Biografi Amina Wadud

Amina Wadud terlahir dalam keluarga Metodis (sekte khusus dalam Agama Kristen Protestan) pada 25 September 1952 di Bethesda, Maryland, Amerika Serikat.⁴⁰ Meskipun ia besar dalam keluarga yang kental dengan unsur Kristiani, Ayahnya sering memberikannya nasihat untuk membuat keputusannya sendiri yang pada akhirnya menginspirasi untuk belajar agama lain. Dalam riwayatnya, ia pernah mempraktikkan Buddhisme sebelum pada akhirnya memeluk Islam.⁴¹

Ketika tahun 1972, di usianya yang kedua puluh, Wadud memutuskan untuk menjadi *muallaf* dan memeluk agama Islam. Dia menemukan jawaban atas pertanyaan yang ia cari. Ia melihat bahwa al-Qur'an memberikan visi terhadap dunia bahkan melebihi itu yang makna dan kemungkinannya mampu mencapai kepastian. Menurut Barlas, posisi Wadud sebagai seorang warga negara Amerika Serikat keturunan Afrika, ditambah kenyataan bahwa ia adalah orang "Barat", memeluk agama Islam telah menjadikannya sosok Muslim dengan "kesadaran spesifik yang ia bentuk oleh identitasnya sendiri".⁴²

Setelah ia mendapatkan gelar PhD-nya, ia lantas bergabung di Departement of Islamic Revealed Knowledge and Heritage yang berpusat di International Islamic University di Malaysia. Dan di kampus inilah ia menerbitkan karya perdananya yang fenomenal, *Qur'an and Woman*. Dan kemudian edisi keduanya *Qur'an and Woman: Re-Reading the Sacred Text from Woman's Perspective* tahun 1999.⁴³

Setelah itu, di tahun 2006 ia menerbitkan bukunya yang berjudul *Inside the Gender Jihad*. Hal yang paling penting dari buku ini adalah penjelasan tentang formulasi hermeneutik. Ia menjelaskan bahwa fondasi al-Qur'an adalah tauhid (keesaan Tuhan) dan prinsip

⁴⁰ Amina Wadud, "Aishah's Legacy: The Struggle for Women's Rights Within Islam" dalam Mehran Kamrava (ed), *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity* (Los Angeles: University of California Press, 2006), 201.

⁴¹ June Melby Benowitz, *Encyclopedia of American Women and Religion* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2017), 621.

⁴² Aryn B. Sajoo (ed), *A Companion to The Muslim World* (London: I.B. Tauris, 2009), 77.

⁴³ Jocelyne Caesari dan Jose Casanova (eds), *Islam, Gender, and Democratisation in Comparative Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 120.

keseimbangan dan keharmonisan kosmik. Selain itu, dalam buku ini tercermin kalau Wadud memiliki pandangan yang utopis dan visioner yakni Islam tanpa patriarki. Namun hal ini yang mengundang konflik dengan rekannya, baik akademisi atau umat Muslim pada umumnya.⁴⁴

Metode Hermeneutika al-Qur'an Amina Wadud

Kata *hermeneutika* berasal dari bahasa Yunani Kuno, yaitu *hermeneuein* yang artinya mengutarakan, menjelaskan, atau menafsirkan. Kata ini pertama kali digunakan oleh ara pemikir yang sedang mendiskusikan bagaimana risalah Tuhan atau ide-ide pikiran bisa diekspresikan melalui bahasa manusia.⁴⁵

Beberapa orang mengidentikkan hermeneutika dengan seni atau sains penafsiran, ada yang mengartikan sebagai metode penafsiran. Hermeneutika menaruh perhatian terhadap tiga aspek sebagai berikut: pertama, konteks saat teks ditulis, dalam hal ini adalah saat proses pewahyuan al-Qur'an. Kedua, komposisi tata bahasanya. Dan ketiga, pandangan dunia atau *Weltanschauung* terhadap teks.⁴⁶

Amina Wadud mengadopsi pandangan Fazlur Rahman dalam merumuskan metodologi penafsiran atau pemahaman terhadap *nas* al-Qur'an. Rahman mengatakan bahwa *nas* al-Qur'an diturunkan di dalam suatu masa spesifik dalam sejarah yang konteksnya umum maupun khusus sebagai respons terhadap keadaan tertentu. Tetapi pesannya tidak terbatas pada konteks sejarah saat al-Qur'an diturunkan saja. Pembaca harus memahami implikasinya supaya dapat menentukan makna yang lebih tepat. Makna tersebut dijadikan prinsip dasar atas ayat-ayat tertentu.⁴⁷

Terlepas dari itu, Amina Wadud mencoba untuk mengelaborasi metodenya sendiri secara rinci. Bahwa setiap ayat harus dianalisis—bukan sekadar ditafsirkan—dengan berpegang pada lima aspek. Pertama, konteks ayat tersebut. Kedua, mencari topik yang serupa

⁴⁴ Ibid., 121.

⁴⁵ Jens Zimmermann, *Hermenentics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 3.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Text from Woman's Perspective*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), 4.

dengan konteks ayat tadi di dalam al-Qur'an. Ketiga, mencari kesamaan bahasa dan struktur sintaksis yang digunakan di ayat lain dalam al-Qur'an. Keempat, mencoba melampaui prinsip-prinsip al-Qur'an. Dan kelima, menganalisis ayat tersebut dalam konteks *Qur'anic Weltanschauung* atau pandangan dunia.⁴⁸

Pemikiran Amina Wadud tentang Faraid

Subbab kali ini adalah bagian yang paling krusial dan menjadi bahan utama yang akan dianalisis. Maka dari itu, untuk menghindari kesalahpahaman, menambah validitas data serta ketelitian dalam pengutipan pendapat, penulis sengaja menyajikan teks aslinya yang dinukil langsung dari buku karya Amina Wadud: *Qur'an and Woman*. Selain itu, penulis juga menyertakan terjemahan di bawahnya.

1. Rasio 1:2 Hanya Salah Satu Model Faraid

The mathematical formula of two-to-one has been—albeit erroneously—reinforced through oversimplification of the Qur'anic discussions regarding inheritance. Although the initial Qur'anic statement, in verses 4:11-12, makes 'the share of the male equivalent to the portion of two female (siblings)', a complete look at this same verse enumerates a variety of proportional divisions between males and females. In fact, if there is one female child, her share is half the inheritance. In addition, the consideration of parents, siblings, distant relatives, as well as offspring is discussed in a variety of different combinations to indicate that the proportion for the female of one-half the proportion for the male is not the sole mode of property division, but *one* of several proportional arrangements possible.⁴⁹

Terjemahan kutipan teks di atas sebagai berikut:

Rasio matematika 2:1—meskipun keliru—telah ditanamkan secara kuat melalui penyederhanaan atau kurang dalamnya materi diskusi terkait faraid dalam al-Qur'an. Kemudian ia berdalih bahwa meskipun dalam permulaan Surat al-Nisa' ayat 11 dan 12 menegaskan bahwa bagian ahli waris laki-laki setara dengan

⁴⁸ Ibid., 5.

⁴⁹ Ibid., 87.

bagian dua orang perempuan, tetapi jika dilihat secara komprehensif maka akan muncul berbagai ragam bagian atau porsi antara ahli waris laki-laki dan ahli waris perempuan. Sebenarnya, jika ahli waris yang ada hanya satu anak perempuan, maka bagiannya adalah setengah dari keseluruhan harta waris. Selain itu, keberadaan orang tua, saudara, dan kerabat jauh—sebagaimana pula keturunan—menyebabkan bagian ahli waris tertentu menjadi berbeda-beda. Hal tersebut mengindikasikan bahwa sebenarnya rasio 2:1 antara ahli waris laki-laki dan perempuan bukanlah satu-satunya model pembagian harta waris. Tetapi hanya salah satu model dari beberapa kemungkinan komposisi ahli waris yang ada.

2. Prinsip Dasar dalam Faraid

Such variety of possibilities emphasizes two points with regard to inheritance: 1. In no way are females, including distant ones, to be disinherited. This is especially true for the pre-Islamic customs still prevailing today, which give the inheritance of even female offspring to some male relative, no matter how distant. 2. All distribution of the inheritance between the remaining relatives must be equitable. According to these verses, such 'equity' in distribution of inheritance must take the actual *naḥ'a* (benefit) of the bereft into consideration.”⁵⁰

Terjemahan kutipan teks di atas sebagai berikut:

Prinsip dasar yang harus dipenuhi dalam hal pembagian harta waris ada dua: pertama, bagaimanapun caranya, ahli waris perempuan tidak boleh sampai disingkirkan dalam pembagian harta waris. Praktik menyingkirkan ahli waris perempuan adalah adat pra-Islam jahiliyah yang ternyata masih saja berlaku hingga sekarang: harta waris diberikan kepada kerabat laki-laki meski jauh hubungannya. Kedua, semua harta waris yang dibagikan kepada ahli waris yang ada harus bernilai *equitable* (setara atau *fair*). Jika merujuk pada Surat-surat tadi, kesetaraan dalam distribusi harta waris haruslah mempertimbangkan *naḥ'a* (manfaat) yang diterima oleh ahli waris yang ada.

3. Faraid Harus Kontekstual

⁵⁰ Ibid.

The full extent of the Qur'anic provision requires a look at other details which can lead to a redistribution of the inheritance according to the circumstances of the deceased and of those who inherit. The division of inheritance requires a look at all of the members, combinations and benefits. For example, if in a family of a son and two daughters, a widowed mother is cared for and supported by one of her daughters, why should the son receive a larger share? This might not be the decision if we look at the actual *naf'a* of those particular offspring. The Qur'an does not elaborate all possibilities. However, by providing a variety of scenarios, it is clear enough that many combinations can and do exist, which must be considered for the equitable distribution of inheritance.⁵¹

Terjemahan kutipan teks di atas sebagai berikut:

Kajian komprehensif terhadap al-Qur'an juga perlu memperhatikan aspek lainnya yang dapat memberikan petunjuk terhadap pembagian harta waris yang dilaksanakan atas dasar keadaan pewaris dan orang-orang yang mewarisi hartanya. Jadi, dalam menentukan bagian ahli waris, perlu mempertimbangkan semua ahli waris, kombinasi atau susunan ahli waris yang menerimanya, dan manfaat yang diperoleh. Sebagai contoh, suami wafat dengan meninggalkan janda, satu anak laki-laki, dan dua anak perempuan. Janda yang masih hidup tadi dirawat dan dibiayai oleh salah seorang anak perempuannya. Lantas jika realitasnya demikian, mengapa anak laki-laki harus menerima bagian yang lebih besar? Ini mungkin bukan keputusan pembagian waris yang tepat jika aspek *actual nafa* (manfaat yang aktual, nyata, dan konkret) yang diterima oleh ahli waris tadi dipertimbangkan. Sebab al-Qur'an tidak mengelaborasi semua kemungkinan-kemungkinan yang dapat terjadi. Namun, dengan menghadirkan contoh skenario di atas, dapat diketahui kalau berbagai jenis keadaan dapat terjadi. Nah, keadaan tersebut harus dijadikan pertimbangan dalam pendistribusian harta waris yang *equitable*.

4. Soal Wasiat dan Kesimpulannya tentang Faraid

⁵¹ Ibid.

Finally, one-third of the wealth can be bequeathed, with no restrictions upon whom the beneficiary is and without decreasing the divisions of the remaining wealth. In fact, the proposal is quite flexible provided, of course, equity is met. In short, the matter of inheritance involves these considerations; 1. distribution to both male and female surviving relatives; 2. Some wealth can be bequeathed; 3. consideration must be given to the circumstance of the bereft, their benefit to the deceased, and the benefits of the wealth inherited.⁵²

Terjemahan kutipan di atas sebagai berikut:

Amina Wadud menjelaskan bahwa sepertiga harta dapat diwasiatkan (*bequeathed*) tanpa adanya batasan terhadap orang-orang yang dapat menerimanya. Namun, yang perlu diperhatikan wasiat tidak sampai mengurangi drastis terhadap harta warisnya. Berapa pun jumlah wasiatnya diperbolehkan asalkan unsur kesetaraannya terpenuhi (*equity is met*). Terakhir ia memberikan kesimpulan bahwa: pertama, pembagian harta waris harus diberikan kepada ahli waris laki-laki maupun ahli waris perempuan. Kedua, sejumlah harta dapat diwasiatkan. Dan ketiga, aspek yang harus dipertimbangkan: keadaan atau kondisi ahli waris, manfaat terhadap yang meninggal (pewaris), dan manfaat terhadap harta yang diwariskan.

Meskipun dalam kitab-kitab fikih pembahasan wasiat ditaruh di bab yang berbeda dengan faraid, tetapi Amina Wadud ternyata juga menyinggung hal ini di dalam bukunya. Penulis berpendapat bahwa mungkin antara wasiat dan faraid hanya beda soal mekanisme, tapi hakikatnya tetap pengalihan harta dari yang meninggal ke ahli warisnya.

Pemikiran Amina Wadud tentang Faraid Perspektif *Istihsan*

1. Kurang Mengeksplorasi *Usul al-Fiqh* dan Hukum Kewarisan Islam

Tujuan, niat, dan kehendak Amina Wadud itu benar dan baik, namun yang keliru adalah soal analisis hermeneutiknya atas teks. Meskipun ia mengadopsi metodologi hermeneutiknya Fazlur Rahman, tetapi banyak sekali modifikasi yang

⁵² Ibid., 88.

membuatnya justru kurang kompatibel untuk dijadikan epistemologi ijtihad yang baru.

Yang kedua, ia tidak mengarungi lebih dalam tentang ilmu kewarisan Islam. Memang secara umum, Amina Wadud melepaskan ikatan dengan fikih-fikih yang dirumuskan ulama klasik dan lebih memilih merumuskannya sendiri. Berbeda dengan Fazlur Rahman yang masih menghargai dan mengadopsi sebagian *turath* ulama klasik yang memang masih ia pandang relevan.

Andai Amina Wadud lebih mendalami *Usul al-Fiqh* utamanya teori *istihsan*, jawaban yang ia akan paparkan tentang faraid mungkin akan berbeda. Sebab, faraid sejak awal memang fleksibel. Rasio 2:1 sifatnya tidak mutlak, asalkan ada kesepakatan antara ahli waris untuk mendiskusikan ulang bagian yang seharusnya diterima. Konsep seperti ini dinamakan *takharuj*. Arti harfiahnya adalah saling keluar. Maksudnya, ada salah satu atau beberapa anggota ahli waris yang mengundurkan diri dengan syarat setelah mengetahui bagian yang mestinya ia terima.

Tetapi esensi dari *takharuj* merupakan fleksibilitas hukum kewarisan Islam. Sebab hukum Islam pada umumnya sangat memperhatikan kemaslahatan. Sebagaimana salah satu ciri yang dikemukakan Joseph Schacht bahwa hukum Islam sangat memperhatikan aspek materialnya dan terkadang menyimpang dari teks. Maka dari itu, rasio 2:1 tidak mutlak.

Menurut telaah yang dilakukan penulis, *takharuj* adalah produk dari *istihsan*, walaupun tidak disebutkan dalam subbab contoh *istihsan* di berbagai kitab-kitab *Usul al-Fiqh* yang penulis telusuri. Buktinya, *istihsan* adalah bentuk pemalingan hukum—kontekstualisasi hukum yang didasarkan atas maslahat. Begitu pula *takharuj* yang merupakan bentuk pemalingan dan pengecualian juga.

Di dalam pembagian *istihsan*, ada yang namanya *al-istihsan al-istiṭhna'i*. *Al-Istihsan al-istiṭhna'i* adalah ber-*istihsan* dengan pengecualian. Maksudnya, hukum *kullīyyah* (umum) dikecualikan dengan hukum *juz'īyyah* (khusus). Tugas mujtahid adalah memalingkan hukum yang umum tadi menuju ke hukum yang khusus jika memang ada sebab-sebab yang mengharuskannya untuk berpaling.

Kemudian, jika *al-istihsan al-istithna'i* tadi diterapkan ke dalam konsep *takharuj*, maka akan tampak jelas persamaannya. Hukum umum faraid mengatur bahwa perbandingan antara laki-laki dan perempuan adalah 2:1. Ternyata, di dalam praktik, rasio 2:1 tidak selamanya menimbulkan keadilan, kebijaksanaan, dan justru menghilangkan maslahat. Atas sebab tersebut mujtahid harus memalingkan hukum umum tadi ke hukum khusus supaya hukum yang diterapkan punya nilai maslahat. *Takharuj* sendiri memiliki dasar dalam bentuk *athar sahabi*. Jadi, *takharuj* pada hakikatnya adalah manifestasi *istihsan*. Lebih jelasnya adalah memalingkan hukum umum faraid yang terkandung dalam QS. al-Nisa' (4): 11, 12, dan 176, menuju ke hukum khususnya yang sifatnya pengecualian, yakni *takharuj*.

Dapat dikatakan kalau *takharuj* ini digolongkan pada *istihsan bi al-athar al-sahabi* atau ber-*istihsan* dengan menggunakan *athar sahabat*. jenis *istihsan* ini tergolong kategori baru dan belum terakomodasi di dalam pembagian jenis-jenis *istihsan*. Meski begitu, hakikatnya dapat digolongkan ke dalam rumpun *istihsan al-istithna'i*. Bahkan Iskandar Usman mengatakan kalau pengesampingan perkara oleh jaksa agung juga termasuk *istihsan*. Yang penting, hakikatnya pengesampingan atau pemalingan hukum.

Istihsan di sini adalah sebuah produk hukum sebenarnya, tetapi juga mempunyai metodologi dan cara-caranya untuk mencapai kesimpulan. Tak hanya soal *takharuj* yang ter-cover dalam epistemologi *istihsan*, persoalan fikih lainnya seperti wasiat, *khiyar al-shart*, dan jual-beli *istisna'* juga merupakan produk *istihsan*.

Sayangnya, pembahasan tersebut lah yang luput dari pemikiran Amina Wadud. Sebab sejak awal, Amina Wadud memilih untuk berlepas diri dari metodologi maupun fikih yang dirumuskan ulama klasik. Justru di sini titik permasalahannya. Amina Wadud merumuskan metodologi baru yang tidak berangkat dari metodologi terdahulu. Meskipun produk pemikiran atau fikihnya ulama klasik itu berbau patriarki, tetapi bukan berarti metodologi yang dirumuskan ulama terdahulu untuk menghasilkan fikih mereka juga bermasalah. Realitasnya, *istihsan* di sini adalah salah satu teori dalam *usul al-fiqh*-nya ulama

Hanafiyyah dan Malikiyyah yang sangat memperhatikan segi pengimplementasiannya, bukan semata-mata berkuat pada dalil syariat yang ketat. Oleh sebab itu, *istihsan* sangat relevan jika dijadikan metode ijtihad untuk persoalan kontemporer.

2. Kaya Rasionalitas; Miskin Dalil

Penulis tidak sepakat kemudian pada hasil perumusan metode ijtihadnya Amina Wadud karena ia terlalu menekankan aspek rasionalitasnya dan terlalu melepaskan diri dari *usul al-Fiqh* maupun dalil-dalil syariat lainnya. Rasionalitasnya benar-benar tampak dalam penjelasannya tentang faraid yang tidak mengutip dalil selain QS. al-Nisa' (4): 11 dan 12.

Inilah alasan yang menyebabkan pemikiran Amina Wadud sulit menembus hati para penganut epistemologi ulama Timur Tengah. Sudah menjadi barang pasti dalam tradisi ijtihad Islam, bahwa hukum yang dirumuskan harus ada dalilnya, walaupun itu diungkapkan secara implisit yang berbentuk pesan atau prinsip yang terkandung dalam sebuah sumber hukum Islam.

Penulis meng-*counter* pernyataan Amina Wadud bahwa “Rasio matematika 2:1—meskipun keliru—telah ditanamkan secara kuat melalui penyederhanaan atau kurang dalamnya materi diskusi terkait faraid”. Kemudian, ia menerangkan lagi yang intinya bahwa “Rasio 2:1 tidak mutlak sebab jika ahli waris perempuan mewaris bersama ahli waris yang beragam, maka hasil yang diterimanya juga berbeda-beda”.

Kenyataannya al-Qur'an memang mengatur demikian—menetapkan rasio 2:1 antara laki-laki dan perempuan. Tetapi sumber hukum Islam kan bukan al-Qur'an saja. Ulama lain merumuskan fikih faraid dengan mengkaji sumber hukum lainnya seperti al-Sunnah Nabi Saw dan termasuk juga *athar* sahabat. Tetapi Amina mencoba mencurahkan segala kemampuan dan keilmuan yang ia kuasai untuk menganalisis ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an dengan argumen yang kebanyakan berdasar pada rasio. Justru Amina Wadud yang meng-*oversimplify* atau menyederhanakan sumber hukum Islam menjadi al-Qur'an saja.

Boleh penulis katakan Amina Wadud terlalu “memfilsafati” al-Qur'an, tetapi tidak memperkaya dirinya dengan sumber-

sumber hukum yang lain. Sedangkan ulama klasik—walaupun tidak menganalisis ayat-ayat faraid seradikal seperti Amina Wadud—tetap memperkaya dirinya dengan penguasaan sumber hukum Islam yang beragam.

Dasar argumen Amina Wadud supaya pembagian waris terasa adil adalah harus memperhatikan keadaan ahli warisnya, apakah harta waris yang dibagi akan bermanfaat bagi para penerima harta waris atau tidak. Semuanya harus berlandaskan prinsip *naf'a*. Hanya itu saja. Dan hanya berlandaskan penjelasan logis-rasional. Amina tidak memperdalam lagi pembahasannya dengan memberikan dalil sebagai penguatnya.

Istihsan—meski memperhatikan penerapan hukum, keadilan, dan kemanfaatan—tidak melulu terlepas dari dalil dan menganggap baik hanya berdasarkan akal saja sebagaimana pendapat Amina Wadud yang penulis paparkan pada paragraf sebelumnya. *Istihsan* tetap berlandaskan pada dalil-dalil syariat. Sebagai contoh, konsep *takeharuj* yang telah dijelaskan sebelumnya.

Andai *takeharuj* tidak dapat dilaksanakan karena ada ahli waris yang tidak sepakat mengeluarkan diri secara sukarela dan tetap bersikukuh menerima harta warisan yang menjadi bagiannya meski akan merugikan dan menyengsarakan ahli waris yang lain, *istihsan* tetap akan melegitimasi bagian yang lebih banyak kepada yang lebih membutuhkan dengan berpegang pada *istihsan bi al-raf' al-haraj* atau *istihsan bi al-darurah*. Keadaan mendesak memperbolehkan mujtahid untuk memalingkan hukum yang sudah mapan. Karena syariat sebenarnya menghendaki kemudahan bagi umat Islam sebagaimana termaktub dalam Surat al-Baqarah ayat 185 yang juga dijadikan dasar bagi ulama yang menerima kehujahan *istihsan*.

3. Kekeliruan Analisis Hermeneutik pada QS. al-Nisa' (4): 11

Subbab kali ini butuh kehati-hatian penuh. Karena, hal yang sangat kontradiktif benar-benar terjadi. Amina Wadud sangat mengagungkan hermeneutika sebagai metode pemahaman teks al-Qur'an untuk menjawab problem ketimpangan gender. Namun, setelah penulis pelajari betul, Amina Wadud tidak cermat dalam mengartikan maknanya. Padahal, hermeneutik itu

menekankan aspek analisis bahasanya. Sungguh suatu hal yang ironis.

Amina Wadud mengatakan, “Semua harta waris yang dibagikan kepada ahli waris yang ada harus bernilai *equitable* (setara atau fair). Ia mengatakan, jika merujuk pada Surat-surat tadi, kesetaraan dalam distribusi harta waris haruslah mempertimbangkan *naḥa* (manfaat) yang diterima oleh ahli waris yang ada.”

Sebenarnya tidak salah juga kalau mengatakan distribusi harta waris haruslah mempertimbangkan *naḥa* (manfaat) yang diterima oleh ahli waris yang ada. Salahnya adalah ketika ia bilang “jika merujuk pada surat-surat tadi”, maksudnya adalah QS. al-Nisa’ (4): 11 yang menyebut kata *naḥa*:

53. *أَبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا.*

Memang benar ada kata *naḥa*, tetapi di situ artinya bukan memberikan indikasi bahwa pembagian harta waris haruslah bermanfaat. Arti harfiahnya adalah, “(Tentang) ayahmu dan anakmu, tidak dapat diketahui siapa di antara mereka yang lebih dekat bagimu dalam hal manfaat”.

Kemudian, kalau dilacak asbabunnuzulnya, ayat ini bertujuan memberikan jawaban pada saat itu bahwa banyak pewaris yang memberikan harta warisannya untuk anak dan tidak untuk ayah (orang tua). Maksud *naḥa* adalah tidak dapat diketahui nantinya ketika sudah dibagikan kepada ayah dan anak, siapa di antara mereka yang mampu “memanfaatkan” hartanya dengan baik. Bukan berisi prinsip dasar faraid adalah *naḥa*. Itulah kesalahan pertama, yakni analisis lewat aspek kebakasaannya.

Kesalahan kedua adalah Amina Wadud tidak mempelajari ayat-ayat lain yang konteks dan temanya sama. Padahal Amina Wadud sendiri yang mengatakan di awal bahwa dalam menganalisis teks al-Qur’an harus mencari topik yang serupa dengan konteks ayat tadi di dalam al-Qur’an. Ia justru menganalisis dua ayat saja tentang faraid padahal sebelum dan sesudahnya terdapat ayat yang temanya serupa. Amina Wadud

⁵³ Departemen Agama RI, *al-Jumanah al-‘Ali*, ..., 78.

sering mengatakan bahwa harus melihat al-Qur'an melalui *Weltanschauung* atau *world-view*-nya—mencari pandangan dunia di dalam al-Qur'an. Tetapi beliau malah tidak melebarkan horizon pembahasan faraid dan hanya terpaut pada QS. al-Nisa (4): 11 dan 12.

Amina Wadud kemudian memberikan contoh bagaimana penerapan *naf'a* tadi ke dalam skenario yang ia buat sendiri. Ia memberikan contoh seorang suami yang meninggalkan janda, dua orang anak perempuan, dan satu orang anak laki-laki. Si janda tadi tinggal dan dibiayai oleh salah satu anak perempuannya. Lantas mengapa anak laki-laki harus mendapat bagian yang lebih besar? Harusnya ini bukan keputusan yang tepat kalau dilihat dalam teropong *naf'a*. Begitulah yang dikatakannya. Jika melihat konstruksi skenario tadi, Amina Wadud pada hakikatnya ber-*istihsan*. Tetapi, dalilnya yang dibuat pemalingan itu tidak tepat.

Menurut penulis, seharusnya ia tidak merujuk pada kata *naf'a* yang termuat dalam QS. al-Nisa (4): 11 karena bukan itu dalil untuk memalingkan atau mengecualikan rasio 2:1. Contoh skenario yang diberikan Amina Wadud tadi dapat dijawab lewat *istihsan bi al-nas* yang merupakan salah satu cabang *istihsan bi al-istihsna'i*. Maksudnya adalah memalingkan hukum umum berdasarkan nas al-Qur'an maupun hadis Nabi Saw.

Dalam ayat sebelumnya, yakni QS. al-Nisa (4): 9 telah dijelaskan secara eksplisit. Ayat ini dapat dijadikan dalil yang mengecualikan hukum umum faraid (rasio 2:1), yakni sebagai berikut:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ.

*Dan hendaklah takut kepada Allah, orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka.*⁵⁴

Maksudnya, ketika pembagian harta waris yang mengikuti hukum yang umum justru akan menyebabkan ahli waris yang ditinggalkan lemah, (dari segi materi) karena ia sangat membutuhkannya, maka hukum umum tadi harus

⁵⁴ Departemen Agama RI, *al-Jumanah al-'Ali*, ..., 78.

dikesampingkan dengan mementingkan pembagian waris yang dapat menguatkan ahli waris dari sisi ekonomi.

Itulah bentuk *istihsan bi al-nas*—salah satu cabang *al-istihsan al-istibna'i*—yang dapat menjawab kekurangan-kekurangan pemikiran Amina Wadud yang terlalu mengedepankan akal dan tidak memperhatikan dalil maupun metodologi ijtihad ulama terdahulu.

Intinya pembahasan pada poin ini, kekurangan atau kesalahan konstruksi pemikiran Amina Wadud adalah ia sudah memperkenalkan konsep *naf'a* yang secara harfiah maknanya baik. Sayangnya, ia merujuk dalil pada QS. al-Nisa (4): 11 yang meskipun memuat kata *naf'a*, tetapi makna kalimatnya secara utuh tidak dimaksudkan bahwa pembagian harta waris harus adil. Seharusnya, ia merujuk pada QS. al-Nisa (4): 9 yang secara jelas memperingatkan manusia supaya tidak meninggalkan ahli waris yang lemah.

Penutup

Konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid dibangun melalui fondasi analisis hermeneutika dengan pendekatan keadilan dan kesetaraan gender. Corak pemikirannya cenderung mengedepankan aspek rasionalitas terhadap al-Qur'an dan kurang mengeksplorasi sumber hukum Islam yang lain. Fokus pemikirannya tentang faraid adalah mengenai rasio 2:1 antara laki-laki dan perempuan tidaklah mutlak. Dan semua distribusi harta waris harus mempertimbangkan aspek *naf'a*-nya atau manfaatnya, terutama dari ahli waris yang menerimanya.

Hasil analisis melalui perspektif *istihsan* menunjukkan bahwa konstruksi pemikiran Amina Wadud kurang mengeksplorasi sumber hukum Islam dan metodologinya berbeda jauh dengan metodologi yang dirumuskan ulama terdahulu, yakni ilmu *Usul al-Fiqh*. Kemudian, ada empat macam *istihsan* yang muncul dalam analisis. Pertama, *istihsan bi al-athar al-sahabi* dalam bentuk *takharruj* digunakan untuk merespons pendapatnya Amina Wadud bahwa rasio 2:1 sifatnya fleksibel. Kedua, *istihsan bi al-raf' al-haraj* atau *istihsan bi al-darurah* dipakai untuk menjawab problem manakala ahli waris bersikukuh dengan bagiannya, padahal ahli waris lainnya kesusahan.

Ketiga, *istihsan bi al-nas* mengoreksi pendapat Amina Wadud tentang konsep *naḥa* dalam QS. al-Nisa (4): 11.

Daftar Pustaka

- Muhammad Sulayman Abdillah ‘Ashqar (al). *al-Wadib fi Usul al-Fiqh*, Cairo: Dar al-Salam, 2013.
- Amir ‘Abd Aziz (al). *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, Beirut: Dar al-Salam, 1997.
- Muhammad Baltaji. *Manabij al-Tashri‘ al-Islami fi al-Qarn al-Thani al-Hijry*, Juz 1, Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- June Melby Benowitz. *Encyclopedia of American Women and Religion*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2017.
- Muhammad Sa‘id Ramadan Buti (al). *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari‘a al-Islamiyyah*, Cairo: Muassasah al-Risalah, 1965.
- Jocelyne dan Jose Casanova Caesari (eds). *Islam, Gender, and Democration in Comparative Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Edward E. Curtis. *Encyclopedia of Muslim-American History*, New York: Facts on File, 2010.
- Abu Dawud. *Sunan Abu Dawud*, Juz 2, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.
- Abd. Rahman Dahlan. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2011.
- Departemen Agama RI. *al-Jumanah al-‘Ali*, Bandung: J-Art, 2004.
- Ernita Dewi. “Pemikiran Amina Wadud tentang Rekonstruksi Penafsiran berbasis Metode Hermeneutika”, *Jurnal Substantia*, Vol. XV, Oktober, 2014.
- Satria Efendi dan M. Zein. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2014.
- Khalid Ramadan Husn. *Mu‘jam Usul al-Fiqh*, Bani Suwaif: al-Rawdah, 1998.
- A Hanafie. *Usul Fiqh*, Jakarta: Widjaya, 1989.
- Husayn Hamid Hassan. *Nazriyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, Cairo: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Jamal al-Din Abi ‘Amr ‘Uthman Ibn ‘Amr. *Muntaba al-Wusul wa al-Amal fi Ilmay al-Usul wa al-Jadal*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Abu Zayd ‘Ubayd Allah ibn ‘Umar Ibn ‘Isa. *Taqwim Adhillah fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.

- Abu al-Fadil Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram Ibn al-Manzur. *Lisan al-‘Arab*, Juz 3, Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Salih ibn ‘Abdillah Ibn Muhammad. *Raf‘ al-Haraj fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, Riyad: Maktabah al-Abikan, 2004.
- Muhammad ibn Husain ibn Hasan Jizani (al). *Ma‘alim Usul al-Fiqh ‘ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah*, Riyad: Dar al-Jawziyyah, 1998.
- Mohammad Hashim Kamali. “Istihsan and The Renewal of Islamic Law”, dalam *Islamic Studies*, No. 4, 2004.
- ‘Abd al-Wahab Khallaf. *Ilm Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2010.
- Ahmad Khusairi. *Evolusi Ushul Fiqh: Konsep dan Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013.
- Louis Ma‘luf. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A‘lam*, Beirut: Dar al-Mashriq, 1986.
- Sachiko Murata. *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationships in Islamic Thought*, New York: State University of New York, 1992.
- Shibli Numani. *Umar: Maker of Islamic Civilization*, London: I.B. Tauris, 2004.
- Amyr B Sajoo. (ed). *A Companion to The Muslim World*, (London: I.B. Tauris, 2009.
- Qutb Mustafa Sanu. *Mu‘jam Mustalabah Usul al-Fiqh: ‘Arabi-Injlizi*, Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- A. Sukris Sarmadi. *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Abu Ishaq Shatibi (al). *al-I‘tisham*, Juz 2, Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.
- , *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari‘ah*, Juz 1, Cairo: Dar al-Hadith, 2006.
- ‘Adil Shuwaikh (al). *Ta‘lil al-Ahkam fi al-Syari‘ah al-Islamiyyah*, Tanta: Dar al-Basyir li al-Syaqafah wa al-‘Ulum.
- Yayan Sopyan. *Tarikh Tasyri’*, Depok: Gramata Publishing, 2010.
- Syafi‘i (al), Muhammad ibn Idris. *al-Um*, Juz 7, Beirut: Dar al-Ma‘rifah, t.t.
- Amir Syarifuddin. *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, 2008.

- Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar Taftazani (al). *Sharh al-Tahwib 'Ala al-Tandih li Matan al-Tanqih fi Usul al-Fiqh*, Juz 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Iskandar Usman. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.
- Amina Wadud. "Aishah's Legacy: The Stuggle for Women's Rights Within Islam" dalam Mehran Kamrava (ed), *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity* (Los Angeles: University of California Press, 2006).
- , *Qur'an and Woman: Rereading the Text from Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ya'qub ibn 'Abd Wahhab (al). *Al-Istihsan: Haqiqatuh, Anwa'uh, Hujjiyyatuh, Tatbiqatuh al-Mu'asirah*, Riyad: al-Maktabah al-Rushd, 2007.
- Jens Zimmermann. *Hermeneutics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015.