

**ANALISIS *ISTIḤSĀN* TERHADAP  
KONSTRUKSI PEMIKIRAN AMINA WADUD  
TENTANG FARAID**

**SKRIPSI**

**Oleh:  
Faby Toriqir Rama  
NIM. C91214126**



**Universitas Islam Negeri Sunan Ampel  
Fakultas Syariah dan Hukum  
Jurusan Hukum Perdata Islam  
Prodi Hukum Keluarga  
Surabaya**

**2018**



























dengan semangat *maṣlahah*. 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 melihat fenomena masyarakat tanpa adanya landasan metode penggalan hukum yang sudah dirumuskan ulama kemudian menilai pembagian waris 2:1 adalah suatu bentuk ketidakadilan gender? Ketiadaan dalil *shar'ī* dan *manhaj istinbāṭ al-ahkām* 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.











Kedua, skripsi berjudul “Analisis Hukum Islam terhadap Pemikiran Amina Wadud tentang Kesaksian Wanita”. Skripsi ini membahas pemikiran Amina Wadud tentang kesaksian perempuan. Yang intinya, bahwa kesaksian dalam kasus secara umum seharusnya tidak melibatkan gender.<sup>26</sup> Sedangkan penulis membahas tentang waris, bukan tentang kesaksian.

Ketiga, skripsi yang berjudul “*Studi Analisis Hukum Islam Terhadap Pemikiran Amina Wadud Tentang Tidak Diperbolehkannya Poligami*”. Skripsi ini menekankan pembahasannya pada pemikiran Amina Wadud yang menentang poligami dan mendiskreditkan perempuan. Hal demikian sejatinya harus dilarang.<sup>27</sup> Sedangkan skripsi penulis membahas tentang kewarisan.

Keempat, skripsi yang berjudul “Imam Perempuan dalam Salat Menurut Pandangan Amina Wadud Muhsin”. Skripsi ini membahas tentang pemikiran beserta pengalaman Amina Wadud di tahun 2005 saat ia menjadi khatib sekaligus imam salat jumat yang diikuti oleh seratus jamaah laki-laki dan perempuan di sebuah Gereja di University of Commonwealth, New York.<sup>28</sup> Skripsi ini tidak berbicara soal konstruksi pemikiran Amina Wadud tentang faraid.

Kelima, skripsi berjudul “Kritik terhadap Konsep Keadilan Gender dalam Penafsiran Amina Wadud”. Penulis skripsi ini memang mengutip

---

<sup>26</sup> Nanik Masyruroh, “Analisis Hukum Islam terhadap Pemikiran Amina Wadud tentang Kesaksian Wanita”, (Skripsi—UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2017).

<sup>27</sup> Nur Chabiba, “*Studi Analisis Hukum Islam terhadap Pemikiran Amina Wadud tentang Tidak Diperbolehkannya Poligami*”, (Skripsi—UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2009).

<sup>28</sup> Sudarsono, “Imam Perempuan dalam Salat Menurut Pandangan Amina Wadud Muhsin”, (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015).

pemikiran Amina Wadud tentang waris dalam salah satu fokus kajiannya, tetapi ia mempertanyakan nilai keadilan dalam pemikiran tersebut berdasarkan konsep keadilan yang ia usung sebagai landasan teori.<sup>29</sup> Berbeda dengan penulis yang lebih menekankan pada aspek hukumnya, yaitu *legal gap* yang perlu diisi oleh Amina Wadud. Perbedaan selanjutnya yakni penulis menggunakan teori *istihsān* sebagai dasar analisisnya.

Keenam, skripsi yang berjudul “Reaktualisasi Pembagian Harta Warisan 2:1”. Skripsi ini mengangkat pemikiran Fazlur Rahman tentang teori *double movement* untuk dijadikan landasan konseptual dalam menganalisis ayat waris 2:1 (Al-Nisā’: 11).<sup>30</sup> Landasan konseptual yang dipakai dalam skripsi ini berbeda dengan penulis yang menggunakan teori *istihsān* yang digagas Imām al-Ḥanafī. Di samping objeknya juga berbeda meskipun sama-sama membahas prinsip pembagian 2:1.

Ketujuh, tesis yang berjudul “Perempuan dalam Hukum Islam: Studi atas Epistemologi Pemikiran Amina Wadud”. Tesis ini lebih menekankan aspek feminisme dalam pemikiran Amina Wadud dan pembahasannya juga masih global. Selain itu, feminisme adalah kajian ilmu sosial, bukan ilmu hukum atau syariat.<sup>31</sup> Sedangkan penulis tidak mempermasalahkan paham feminisme sebab itu bukan ruang lingkup kajian mahasiswa syariah dan

---

<sup>29</sup> Ahmad Dziya’udin, “Kritik terhadap Konsep Keadilan Jender dalam Penafsiran Amina Wadud”, (Skripsi—UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2015).

<sup>30</sup> Jessi Aprilianika, “Reaktualisasi Pembagian Harta Warisan 2:1”, (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009).

<sup>31</sup> Fikria Najitama, “Perempuan dalam Hukum Islam: Studi atas Epistemologi Pemikiran Amina Wadud”, (Tesis—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010).

hukum. Penulis lebih menekankan pada pendekatan *Islamic legal theory*-nya melalui *istihsān*.

Kedelapan, disertasi yang berjudul “Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir al-Qur’an Berkeadilan Gender”. Disertasi ini membedah latar belakang hermeneutika dan feminisme lebih dalam, di samping aspek filosofisnya juga sangat kental. Meskipun bahasan faraid menjadi salah satu kajiannya, tetapi ia tidak menyentuh aspek hukumnya sama sekali. Ia hanya berargumen dengan pendapatnya sendiri dan didukung dengan beberapa ulama yang senada dengannya.<sup>32</sup> Jelas hal ini berbeda jauh dengan kajian penulis.

Kesembilan, jurnal yang berjudul “Pemikiran Amina Wadud tentang Rekonstruksi Penafsiran Berbasis Metode Hermeneutika”. Jurnal ini membahas dasar pemikiran Amina Wadud secara mendetil, terutama penggunaan tafsir hermeneutika dan nilai kesetaraan gender. Jurnal ini hampir meringkas isi buku Amina Wadud yang berjudul *al-Qur’an and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. Namun, hanya sebatas deskripsi pemikirannya dan tanggapan beberapa ulama yang pro maupun yang kontra.<sup>33</sup> Sedangkan skripsi yang penulis kerjakan lebih fokus untuk menganalisis pemikirannya Amina Wadud dengan teori *istihsān*.

---

<sup>32</sup> Maedety, “Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir al-Qur’an Berkeadilan Gender”, (Disertasi—Universitas Indonesia, Jakarta, 2010).

<sup>33</sup> Ernita Dewi, “Pemikiran Amina Wadud tentang Rekonstruksi Penafsiran Berbasis Metode Hermeneutika”, *Jurnal Substantia*, Vol. XV, (Oktober, 2014).













Bab III Pemikiran Faraid Amina Wadud. Berisi tentang data pustaka, yakni seputar pemikiran Amina Wadud. Tetapi, ada beberapa tambahan data yang penulis masukkan karena relevansinya, seperti: latar belakang pendidikan Amina Wadud, metode ijtihad hukumnya, kontroversi-kontroversi, dan keterlibatannya dalam organisasi.

Bab IV Pemikiran Faraid menurut Amina Wadud dalam Perspektif *Istih̄sān*. Bab ini berisi tentang analisis pemikiran Amina Wadud tentang faraid yang akan dikaji secara mendalam lewat teori *istih̄sān*. Penulis juga akan memunculkan kelebihan dan kekurangan dari fikih yang dihasilkan oleh Amina Wadud dengan berimbang dan objektif tanpa mengurangi sedikit saja fakta yang ada.

Bab V Penutup. Bab ini berisi kesimpulan dan saran atas hasil penelitian yang sudah dilakukan. Bab V akan menjawab rumusan masalah secara ringkas dalam bentuk poin-poin yang didasarkan atas hasil penggalian data dan analisis.































































































Islam tertinggi dan paling autentik—dengan paradigma dan metode baru yang berbeda dari ulama klasik, terutama ulama yang hidup di jazirah Arab.

Nah, problem muncul ketika tata cara, metode, keluasan cakrawala, serta ketajaman pemahaman antara satu orang dengan orang lainnya berbeda. Ulama klasik memandang faraid dengan rasio 2:1 adalah adil. Bahkan kitab faraid yang ada saat ini dan beredar di kalangan masyarakat kebanyakan tetap sebagaimana awalnya, 2:1. Tidak dengan menghadirkan pola-pola pembagian baru yang dinilai lebih adil.

Sedangkan Amina memandang keadilan bagi perempuan di masa sekarang itu tidak sama dengan keadilan pada seribu atau dua ribu tahun yang lalu. Jadi, dengan latar belakangnya sebagai seorang feminis, ia ingin memperjuangkan hak-hak perempuan—bahwa rasio 2:1 tidak pakem, saklek, rigid. Di dalam pembagian harta waris yang terpenting adalah *output*-nya adil dan bermanfaat.

Maka, terjadi silang pemahaman di tingkat ontologi maupun epistemologi. Secara ontologi, hakikat keadilan gender dalam faraid antara yang dipahami Amina Wadud dengan yang dipahami ulama klasik itu berbeda. Sedangkan aspek epistemologinya, adalah persoalan metode. Ulama klasik mengekstrak hukum dari sumbernya (al-Qur'an dan al-Sunnah) melalui ilmu *Uṣūl al-Fiqh*, dengan lebih menekankan aspek analisis secara bahasa (*al-qawā'id al-lughawiyyah*), sedangkan Amina Wadud menggunakan analisis hermeneutik yang tidak berhenti pada bahasa, tapi juga dengan melakukan pendekatan keadilan dan kesetaraan gender dalam hidup



Dalam hal ini, ayat-ayat tentang faraid masuk ke dalam kategori dalil yang sudah *qath'ī* karena ayat tersebut mengandung perincian porsi yang seharusnya diterima oleh ahli waris. Sama halnya seperti ayat tentang *ḥad* pezina laki-laki dan perempuan yang mendapat 100 cambukan.

Tetapi, tidak dengan Amina Wadud. Ia tetap mengelaborasi, menganalisis, dan mengijtihadi ayat-ayat al-Qur'an karena dasar pertimbangannya adalah *fi al-wāqī'ah*-nya—pengimplementasiannya dalam perspektif perempuan di abad 21. Meskipun, ayat faraid yang ia analisis tersebut sudah *qath'ī*. Hal semacam ini yang belum disadari oleh ulama klasik Arab yang memang jarang atau bahkan tidak melibatkan peran perempuan dalam merumuskan fikih.

Kemudian berbicara soal kriteria mujtahid, memang tidak ada keharusan untuk menguasai filsafat feminisme, teori keadilan dan kesetaraan, apalagi hermeneutika. Masalahnya, di abad 21 ini muncul kesadaran-kesadaran baru yang memang belum diinternalisasikan secara bijak dalam khazanah keilmuan Islam. Untuk itu, ulama Arab juga ulama yang masih memegang teguh epistemologi keilmuan ulama Timur Tengah sebaiknya tidak terlalu eksklusif terhadap epistemologi keilmuan orang Barat.

Kriteria mujtahid dalam literatur Islam klasik yang ada saat ini hanya mengatur hal-hal yang dapat membantu (secara mati-matian) untuk dapat memahami *naṣ* (ilmu al-Qur'an, ilmu Hadis, ilmu *Balaghah*, ilmu Mantiq, dan Bahasa Arab), namun cenderung kurang mempertimbangkan aspek

penerapannya secara sosial. Akibatnya, *naş* diperlakukan secara ketat dan menjadi preskriptif dengan memaksakan aspek kepastian hukumnya (*qiyās*), sebagaimana *Uşūl al-Fiqh* dalam mazhab al-Syāfi.

Penulis menghargai metodologi yang dirumuskan Amina Wadud. Ia menciptakan metodologi baru yang penulis sebut sendiri dengan “analisis hermeneutika *naş* melalui pendekatan keadilan dan kesetaraan gender”. Suatu terobosan brilian dan berbeda dari pemikir sebelumnya yang menjadi panutan Amina Wadud, yakni Fazlur Rahman. Metodologi hermeneutika Rahman lebih menitikberatkan pada aspek kritik sejarahnya, dibanding soal hak-hak perempuan.

Kemudian, ada ide tentang *the tawhidic paradigm*. Penulis nilai konsep ini adalah formula egaliterian dalam menjalin hubungan antar manusia. Ulama ahli *Uşūl al-Fiqh* belum mampu mencapai kesadaran ini. Prinsip dasar ini berguna untuk mengukuhkan fondasi ijtihad yang humanis.

Ada juga “teori keadilan gender” merupakan produk pemikiran baru yang mampu menggerser nilai keadilan bagi perempuan. Di sisi lain, “manusia sebagai khalifah yang bertakwa” menegaskan posisi sebenarnya manusia di muka bumi yang dibekali tanggung jawab mengemban amanah sebagai agennya Allah. Ini adalah konsep hasil perenungan yang filosofis dan penuh makna. Terakhir, Amina Wadud juga menyarankan untuk tidak melupakan etika Islam ketika mendiskusikan soal hukum Islam. Karena memang hukum Islam bersumber dari *naş* sedangkan etika adalah sesuatu yang baik yang bersumber dari akal manusia. Dalam berijtihad, dua hal ini

patut untuk dikompromikan. Sebab terkadang timbul pertentangan antara yang dikehendaki *naş* dengan yang dikehendaki manusia.

Kesimpulannya, soal prinsip dasar yang penulis sebut di atas, Amina Wadud tidak menabrak syariat Islam seujung kuku pun. Semua ide atau paradigma yang ia rumuskan bertujuan konstruktif dan elaboratif untuk kebaikan dan kemaslahatan hubungan antar manusia, utamanya hubungan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan. Problem hanya terjadi pada tingkat epistemologi, yakni antara *Uşul al-Fiqh*, khususnya teori *istihsān* dengan Tafsir Hermeneutik. Kemudian persoalan ontologinya adalah perbedaan memahami hakikat keadilan faraid.

### C. Kritik *Istihsān* terhadap Pemikiran Amina Wadud

#### 1. Kurang Mengeksplorasi *Istihsān* dan Ilmu 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 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 melepas 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 *Uṣūl al-Fiqh* utamanya teori *istiḥsān*, 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 *takhāruj*. 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 *takhāruj* 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 terkandung menyimpang dari teks. Maka dari itu, rasio 2:1 tidak mutlak.

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

Di dalam pembagian *istihsān*, ada yang namanya *al-istihsān al-istithnā'i*. *Al-Istihsān al-istithnā'i* adalah ber-*istihsān* dengan pengecualian. Maksudnya, hukum *kulliyah* (umum) dikecualikan dengan hukum *juz'iyah* (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-istihsān al-istithnā'i* tadi diterapkan ke dalam konsep *takhāruj*, 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 masalah. Atas sebab tersebut mujtahid harus memalingkan hukum umum tadi ke hukum khusus supaya hukum yang diterapkan punya nilai masalah. Nah, *takhāruj* sendiri memiliki dasar dalam bentuk *athar sahabat*. Jadi, *takhāruj* pada hakikatnya adalah manifestasi *istihsān*. Lebih jelasnya adalah memalingkan hukum umum faraid yang terkandung dalam Surat al-Nisā' ayat 11, 12, dan 176, menuju ke hukum khususnya yang sifatnya pengecualian, yakni *takhāruj*.

Dapat dikatakan kalau *takhāruj* ini digolongkan pada *istihsān bi al-athar al-ṣaḥabī* atau ber-*istihsān* dengan menggunakan *athar sahabat*. jenis *istihsān* ini tergolong kategori baru dan belum terakomodasi di dalam pembagian jenis-jenis *istihsān*. Meski begitu, hakikatnya dapat digolongkan ke dalam rumpun *istihsān al-istithnā'i*. Bahkan Iskandar

Usman mengatakan kalau pengesampingan perkara oleh jaksa agung juga termasuk *istihsān*. Yang penting, hakikatnya pengesampingan atau pemalingan hukum.

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

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. Realitanya, *istihsān* di sini adalah salah satu teori dalam *Uṣūl al-Fiqh*-nya ulama Ḥanafiyyah dan Malikiyyah yang sangat memperhatikan segi pengimplementasiannya, bukan semata-mata berkuat pada dalil syariat yang ketat. Oleh sebab itu, *istihsān* sangat relevan jika dijadikan metode ijtihad untuk persoalan kontemporer.

## 2. Memperkaya Rasionalitas; Memiskinkan Dalil

Memang di awal penulis memuji inisiasi Amina Wadud untuk menggunakan hermeneutika dengan pendekatan gender, tetapi penulis tidak sepekat kemudian pada hasil perumusan metode ijtihadnya Amina Wadud karena ia terlalu menekankan aspek rasionalitasnya dan terlalu melepaskan diri dari *Uṣūl al-Fiqh* maupun dalil-dalil syariat lainnya. Rasionalitasnya benar-benar tampak dalam penjelasannya tentang faraid yang tidak mengutip dalil selain Surat al-Nisā' ayat 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 jg berbeda-beda”.

Kenyataanya al-Qur’annya 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 *naʿa*. Hanya itu saja. Dan hanya berlandaskan penjelasan logis-rasional. Amina tidak memperdalam lagi pembahasannya dengan memberikan dalil sebagai penguatnya.

*Istiḥsān*—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. *Istiḥsan* tetap berlandaskan





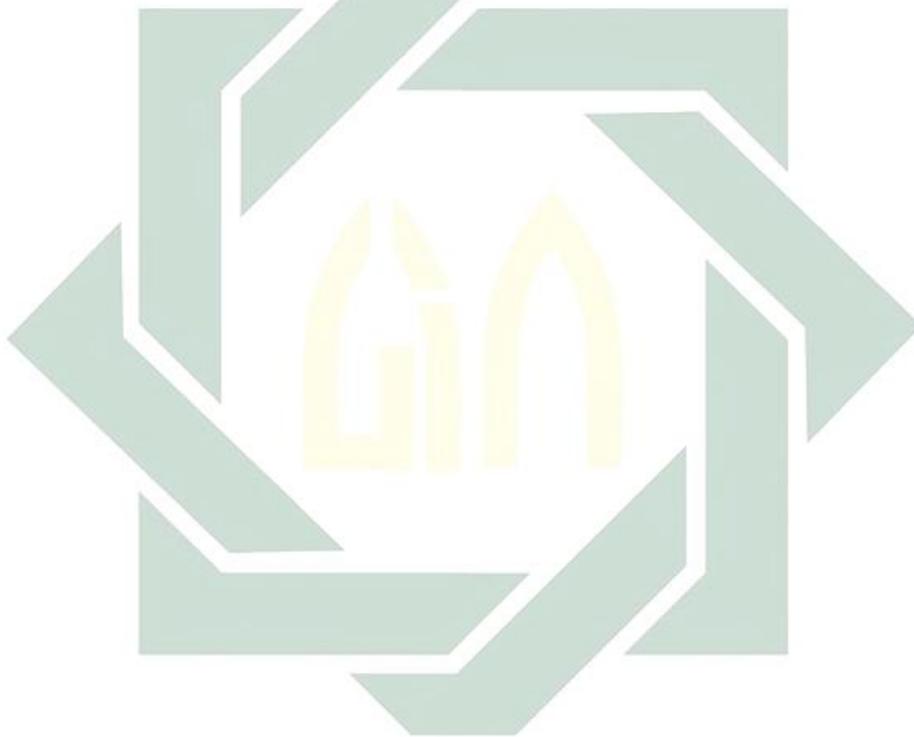
prinsip dasar faraid adalah *naḥa*. Itulah kesalahan pertama, yakni analisis lewat aspek kebahasaannya.

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 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 Surat al-Nisā' ayat 11 dan 12.

Amina Wadud kemudian memberikan contoh bagaimana penerapan *naḥa* 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 *naḥa*. Begitulah yang dikatakannya. Jika melihat konstruksi skenario tadi, Amina Wadud pada hakikatnya ber-*istiḥsān*. Tetapi, dalilnya yang dibuat pemalingan itu tidak tepat.



konsep *naf'a* yang secara harfiah maknanya baik. Sayangnya, ia merujuk dalil pada Surat al-Nisā' ayat 11 yang meskipun memuat kata *naf'a*, tetapi makna kalimatnya secara utuh tidak dimaksudkan bahwa pembagian harta waris harus adil. Scharusnya, ia merujuk pada Surat al-Nisā' ayat 9 yang secara jelas memperingatkan manusia supaya tidak meninggalkan ahli waris yang lemah.



## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

1. 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 *naḥa*-nya atau manfaatnya, terutama dari ahli waris yang menerimanya.
2. Hasil analisis melalui perspektif *istiḥsān* menunjukkan bahwa konstruksi pemikiran Amina Wadud kurang mengeksplorasi sumber hukum Islam dan metodologinya berbeda jauh dengan metodologi yang dirumuskan ulama terdahulu, yakni ilmu *Usūl al-Fiqh*. Kemudian, ada empat macam *istiḥsān* yang muncul dalam analisis. Pertama, *istiḥsān bi al-athar al-ṣahābi* dalam bentuk *takharruj* digunakan untuk merespon pendapatnya Amina Wadud bahwa rasio 2:1 sifatnya fleksibel. Kedua, *istiḥsan bi al-raf' al-ḥaraj* atau *istiḥsan bi al-darūrah* dipakai untuk menjawab problem manakala ahli waris bersikukuh dengan bagiannya, padahal ahli waris lainnya kesusahan. Ketiga, *istiḥsān bi al-naṣ* mengoreksi pendapat Amina Wadud tentang konsep *naḥa* dalam Surat al-Nisā' ayat 11.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ashqar (al), Muḥammad Sulaymān Abdillāh. *al-al-Waḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Salām, 2013.
- Āmidī (al), ‘Ali ibn Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1986.
- Afandi, Khozin. *Hermeneutika dan Fenomenologi: Dari Teori ke Praktik*. Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007.
- Amin, Tatang M. *Menyusun Rencana Penelitian*. Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Aprilianika, Jessi. “Reaktualisasi Pembagian Harta Warisan 2:1”. Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009.
- Azīz (al) Amīr ‘Abd. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Juz 2. Beirut: Dār al-Salām, 1997.
- Baghdadi (al), Abdurrahman. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Quran*. Depok: Gema Insani, 2007.
- Baltāji, Muḥammad. *Manāḥij al-Tashrī‘ al-Islāmī fī al-Qarn al-Thānī al-Ḥijry*. Juz 1. Cairo: Dār al-Salām, 2007.
- Basarudin, Azza. *Humanizing the Sacred: Sister in Islam and Struggle for Gender Justice in Malaysia*. Washington DC: University of Washington Press, 2016.
- Benowitz, June Melby. *Encyclopedia of American Women and Religion*. California: ABC-CLIO, 2017.
- Būṭī (al), Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān, *Ḍawābiḥ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī‘a al-Islāmiyyah*, 246.
- Bungin, Burhan. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2008.
- Caesari, Jocelyne dan Jose Casanova. *Islam, Gender, and Democration in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Chabiba, Nur. “Studi Analisis Hukum Islam Terhadap Pemikiran Amina Wadud Tentang Tidak Diperbolehkannya Poligami”. Skripsi—UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2009.

- Coulson, Noel J. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 1987.
- Curtis, Edward E. *Encyclopedia of Muslim-American History*. New York: Facts on File, 2010.
- Dāwud, Abū. *Sunan Abā Dāwud*. Juz 2. Indonesia: Maktabah Daḥlān, t.t.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah, 2011.
- Dewi, Ernita. “Pemikiran Amina Wadud tentang Rekonstruksi Penafsiran berbasis Metode Hermeneutika”. *Jurnal Substantia*, Vol. XV, Oktober, 2014.
- Dziya’udin, Ahmad. “Kritik terhadap Konsep Keadilan Jender dalam Penafsiran Amina Wadud”. Skripsi—UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2015.
- Efendi, Satria dan Muhammad Zein. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Ḥaidarī (al), ‘Alī Naqī. *Uṣūl al-Istinbāth fi Uṣūl al-Fiqh wa Tārīkhīh bi-Uṣlūb Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Sīrah, 1998.
- Ḥusain (al), Abī Muḥammad bin ‘Ali. *al-Mu‘tamad fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Ḥusn, Khālīd Ramaḍān. *Mu‘jam Uṣul al-Fiqh*. Bani Suwaif: al-Rawḍah, 1998.
- Hanafie, A. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Widjaya, 1989.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh 1*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hassān, Ḥusayn Ḥāmid. *Nazriyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Ibn ‘Isa, Abū Zayd ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar. *Taqwīm Adhillah fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Da Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Ibn Abī Bakr, Jamāl al-Dīn Abī ‘Amr ‘Uthmān ibn ‘Amr. *Munṭaha al-Wuṣūl wa al-Amal fi ‘Ilmay al-Uṣul wa al-Jadal*. Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Jizānī (al), Muḥammad ibn Ḥusain ibn Ḥasan. *Ma‘ālim Uṣūl al-Fiqh ‘ind Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Riyāḍ: Dār al-Jawziyyah, 1998.
- John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Joseph, Suad. *Women and The Family*. Oxford: Oxfam, 1996.

- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kafrāwy (al), As‘ad Abd al-Ghanī al-Sayyid. *al-Istidlāl ‘ind al-Uṣūliyyīn*. Cairo: Dār al-Salām, 2005.
- Kahmad, Dadang. *Metode Penelitian Agama, Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Kamali, Mohammad Hashim. “Issues in the Understanding of Jihād and Ijtihād”. *Islamic Studies*, No. 4, 2002.
- . “Istiḥsān and The Renewal of Islamic Law”. *Islamic Studies*, No. 4, 2004.
- . *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
- Kamrava, Mehran, et al. *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity*. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Kementrian Agama RI. *al-Qur’an dan Tafsirnya*. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutūb al-Islāmiyyah, 2010.
- Khusairi, Ahmad. *Evolusi Ushul Fiqh: Konsep dan Pengembangan Metodologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013.
- Lestari, Kartika Pemilia dan Rica Noviyanti. "Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis". *Jurnal Islamia*, Vol. III, 2010.
- Ma‘lūf, Louis. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A‘lam*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.
- Maedety. “Hermeneutika Feminisme Menuju Tafsir al-Quran Berkeadilan Gender”. Disertasi—Universitas Indonesia, Jakarta, 2010.
- Maḥmūd, Ṭāhir. “Istiḥsān: Anwa‘uh wa Ḥukmuh”. *Pakistan Journal of Islamic Research*. Vol. 12, 2012.
- Manẓūr (al). *Lisān al-‘Arab*. Juz 3. Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 205.
- Maysruroh, Nanik. “Analisis Hukum Islam terhadap Pemikiran Amina Wadud tentang Kesaksian Wanita”. Skripsi—UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2017.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationships in Islamic Thought*. New York: State University of New York, 1992.

- Najitama, Fikria. "Perempuan dalam Hukum Islam: Studi atas Epistemologi Pemikiran Amina Wadud". Tesis—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in The Modern World*. London: KPI Limited, 1987.
- Naysābūrī (al), al-Imām, al-Hākīm. *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2009.
- Nirmaya, Nala. "Studi Komparasi Antara Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr Dan Amina Wadud Muhsin Tentang Nusyuz Serta Penyelesaiannya Sebagai Pencegahan Kekerasan Dalam Rumah Tangga". Skripsi—UIN Suman Ampel, Surabaya, 2016.
- Numani, Shibli. *Umar: Maker of Islamic Civilization*. London: I.B. Tauris, 2004.
- Rashid, Samory. *Black Muslim in The US: History, Politics, and The Struggle of A Community*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Sābiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Cairo: Dār al-Faṭḥ, 1998.
- Sajoo, Aryn B. et al. *A Companion to The Muslim World*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Sanu, Qutb Muṣṭafā. *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh: 'Arabī-Injilīzī*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Sarakhsi (al), Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Sahl. *Kitāb al-Mabsūṭ li-Shams al-Dīn*. Juz 10. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1989.
- Sarmadi, A. Sukris. *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Scacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *al-I'tishām*. Juz 2. Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.
- , *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Juz 1. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Sharīf, Nādiyah. *al-Ijtihād fī al-Islām*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1984.
- Shuwaikh (al), 'Adil. *Ta'fīl al-Aḥkām fī al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Ṭaṇṭa: Dār al-Basyīr li al-Syaqāfah wa al-'Ulūm, 2000.
- Sopyan, Yayan. *Tarikh Tasyri'*. Depok: Gramata Publishing, 2010.

- Stratton, Allegra. "A Woman Breaks a Taboo". *New Statesman*, (28 Maret 2005), 12.
- Subḥāni (al), Ja'far. *Al-Wasīth fī Uṣūl al-Fiqh*. Juz 2. Beirut: Dār al-Jawād al-Aimmah, 2011.
- Sudarsono. "Imam Perempuan dalam Salat Menurut Pandangan Amina Wadud Muhsin". Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015.
- Syāfi'iy (al) Muḥammad ibn Idrīs. *al-Um*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006.
- Taftazānī (al), Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar. *Sharḥ al-Talwīḥ 'Ala al-Tawḍīḥ li-Matan al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*. Juz 2. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, tt.
- Usman, Iskandar. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.
- Wadud, Amina. "Engaging Tawhid in Islam and Feminisms". *International Feminist Journal of Politics*. No. 4, Desember, 2008.
- . *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. London: Oneworld, 2006.
- . *Qur'an and Woman: Rereading the Text from Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Wahhab (al), Ya'qūb ibn 'Abd. *Al-Istiḥsān: Ḥaqīqatuh, Anwā'uh, Ḥujjiyyatuh, Taṭbīqātuh al-Mu'aṣirah*. Riyad: al-Maktabah al-Rushd, 2007.
- Zimmermann, Jens *Hermeneutics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Zuḥaylī (al), Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Juz 2. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.